

675-ა/2
2001

263

ISSN—0132—6066



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

ენისა
და
ლიტერატურის
სერია

1-4. 2001

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე

Известия Академии наук Грузии



170

ენისა და ლიტერატურის
სერია

СЕРИЯ
ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

თბილისი
ТБИЛИСИ

1—4. 2001

შურნალი დაარსებულია 1971 წელს
Журнал основан в 1971 году

სარედაქციო კოლეგია: გიორგი ციციშვილი (რედაქტორი), შაშა
ალექსიძე, გურამ ბენაშვილი, თამაზ გამყრელიძე, ალექსანდრე გვახარია
(რედაქტორის მოადგილე), გურამ თოფურია, გურა კვარაცხელია

პასუხისმგებელი მდივანი გალაქტიონ ლლონტი

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ: Цицишвили Г. Ш. (редактор),
Алексидзе З. Н., Бенашвили Г. Д., Гамкрелидзе Т. В., Гвахария А. А.
(зам. редактора), Кварацхелия Г. Ш., Топурия Г. В.

Ответственный секретарь Г. А. Глonti

შურნალი გამომდის არნ. ჩიქოვავას სახელობის
ენათმეცნიერების ინსტიტუტის დაფინანსებით

© „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია,
2001, № 1—4

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 380060, დ. გამრეკელის ქ., № 19, ტელ. 37-24-07
Адрес редакции: Тбилиси, 380060, ул. Д. Гамрекели, 19, телефон 37-24-07

გადაეცა წარმოებას 5. 10. 01; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 20. 11. 02;
ქალაქის ზომა 70×108¹/₁₆; ფიზიკური ნაბეჭდი თაბაში 17, 5;
ტირაჟი 250; შეკვეთა № 200.

ფასი სახელშეკრულებო

საწარმოო-საგამომცემლო გაერთიანება „მეცნიერება“,
თბილისი, 380060, დ. გამრეკელის ქ., № 19.

შინაარსი

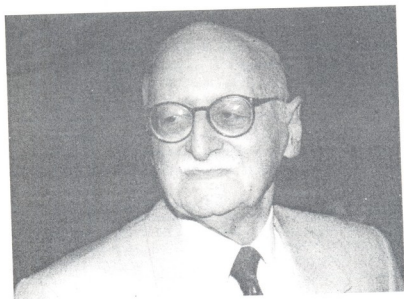
წერილები

თ. გამყრელიძე, გ. ჩიქოვანი, კონსტანტინე წერეთელი —	80	5
ე. ცხადაძე, გრიგოლ რობაქიძის „იმამ შაშილი“		9
მ. ჯალიაშვილი, ლიონისოს მითის მხატვრული ინტერპრეტაცია კონსტანტინე გამსახურდიას „ლიონისოს ღიმილში“		15
თ. მალაღუბაძე, ლეო ქიაჩელის პუბლიცისტური წერილები		23
თ. ძღენტოი, ლიტერატურულ-შემოქმედებითი საქმიანობისათვის სტუდენტთა მომზადების პედაგოგიური პრობლემები		36
ნ. ყანჩაველი, გრიგოლ წერეთელი		41
ლ. კარიჭაშვილი, დავით კარიჭაშვილი — რუსთველოლოგი		49
მ. დლონტი, „სიცრუის“ ერთი იგავური ფუნქციისათვის სულხან საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისაში“		57
მ. ცინცაბაძე, ქრისტიანული ორიენტაციის ანარეკლი თეიმურაზ I-ის პოემაში „წამება ქეთევან დედოფლისა“		67
ც. კახაბრიშვილი, რუსთველოლოგიის ზოგიერთი პრობლემური საკითხი		77
თ. ხვედელიანი, „განძი უხილაგი“ და მისი მხატვრული ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“		111
ს. მახარაშვილი, ეპიფანე კვიპრელის „ოთხმოცთა წვალემათათს“ და თეოდორიტე კვიპრელის „აღსარებანის“ ქართული თარგმანები		118
ნ. სულავა, ზოსიმე მთაწმიდელი		125
ქ. ბეზარაშვილი, „გარეშე სიბრძნისადმი“ დამოკიდებულებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში		134
ი. გრიგალაშვილი, სტეფანე ნტბევარის „მიქელ-გობრონის მარტივლობის“ კომპოზიცია		158
მ. ივანიშვილი, ახალი დროის სპარსული მწერლობის ისტორია ქართველ ირანისტთა ნაშრომებში		166
ა. გვახარია, „ვისრამიანის“ ქართული ტექსტის საკითხები		183
თ. გვიდიანი, მარსია		203
ნ. ფურცელაძე, პესიმისტური რეფლექსიის გამოსახვის ერთი ფორმის შესახებ არაბულ პოეზიაში		209
ქ. კერესელიძე, რ. შენგელია, რ. ჩაგუნავა, „უსწორო კარაბაღინის“ ზოგიერთი კოსმეტოკურ-პარაფიქციური რეცეპტების ტექსტის დადგენისათვის		218
ქ. ლორთქიფანიძე, თურქიზმები კლასიკური პერიოდის ქართულ ლიტერატურულ ძეგლებში		223
გ. გოგატიშვილი, მესაქონლეობის ლექსიკა ფშაურში		232
ნ. ხახიაშვილი, ბლუერ-ფუძის ეტიმოლოგიისათვის		244
ქ. კაკიაძე, ნაშიერის აღმნიშვნელ სიტყვათა ერთ მნიშვნელობაში კონცენტრაციის სუბიექტური ფაქტორის შესახებ		249
რ. რამიშვილი, -გან თანდებულანი კონსტრუქციებისათვის ქართულში		254
მ. ნათაძე, ნასახლარი ზმნების წარმოება ტრანსპოზიციური კონვერსიის მეთოდის მიხედვით სპარსულ ენაში		262
ც. ბარამიძე, ფარინგალური რიგის თანხმოვნები თაბასარანულ ენაში		269
	კ რ ი ტ ი კ ა ლ ა ბ ი ბ ლ ი ო გ რ ა ფ ი ა	
ნ. ბართაია, ოცდაორი განსჯა ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობებიდან		274

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Т. В. Гамкрелидзе, Г. Чиковани, Константин Церетели — 80	5
Э. Г. Цхададзе, Новелла Григола Робакидзе «Имам Шамиль»	9
М. Джалишвили, Художественная интерпретация мифа о Дюнисе в романе К. Гамсахурдия «Улыбка Диониса»	15
Т. Дж. Малагурадзе, Публицистические письма Лео Киачели	23
Т. Г. Жгенти, Педагогические проблемы подготовки студентов к литературно-творческой деятельности	36
Н. Канчавели, Григорий Церетели	41
Л. Каричашвили, Давид Каричашвили — руствелолог	49
М. М. Глonti, Об одной иносказательной функции «Вымысла» в «Мудрости вымысла» Сулхан-Саба Орбелини	57
М. Г. Циццабалде, Отражение христианской ориентации в поэме Теймураза I-го «Мученичество святой Кетеван»	67
Ц. Кахабришвили, Некоторые проблемные вопросы руствелологии	77
Т. Я. Хведелиани, «Клад незримый» и его художественная функция в поэме Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре»	111
С. И. Махарашвили, Грузинские переводы «О восьмидесяти ересях» Епифана Кипрского и «Исповедание» Феодорита Квирского	118
Н. В. Сулава, Зосимэ Мташмидели (Святогорец)	125
К. П. Безарашвили, К вопросу об отношении к «Мирской мудрости» в колофонах Ефрема Мцире	134
И. Г. Григалашвили, Композиция Стефана Мтбевари «Мученичество Михаила-Гоброна»	158
М. Н. Иванишвили, Изучение современной персидской литературы в Грузии	166
А. А. Гвахария, Текстологические вопросы грузинской версии «Висрамани»	183
Т. Г. Гвидиани, Марсия	203
Н. Н. Пуццеладзе, Об одной форме выражения пессимистической рефлексии в арабской поэзии	209
К. Р. Кереселидзе, Р. М. Шенгелия, Р. В. Чагунава, К установлению текста некоторых косметико-парфюмерных рецептов «Несравненного карабадина»,	218
К. Г. Лордкипанидзе, Тюркизмы в памятниках грузинской литературы классического периода	223
Г. А. Гогатишвили, Лексика скотоводства пшавского диалекта грузинского языка	232
Н. Г. Хахнашвили, К этимологии основы ღვინის ბუერი	244
К. Ш. Какитадзе, О субъективном факторе концентрации в одно значение слов, обозначающих потомка	249
Р. Т. Рамишвили, О конструкции с послелогом -გან в грузинском языке	254
М. О. Натадзе, Образование отыменных глаголов методом транспозиционной конверсии в персидском языке	262
Ц. Р. Барамидзе, Фарингальные согласные в табасаранском языке	269
Критика и библиография	
Н. К. Бартая, Двадцать два рассуждения о грузино-персидских литературных взаимоотношениях	274



კონსტანტინე წერეთელი — 80

ბატონო კონსტანტინე! ჟურნალ „მაცნეს“ სარედაქციო კოლეგია და თანამშრომლები გულწრფელად გილოცავთ სახელოვან საიუბილეო თარიღს, ვისურვებთ ჯანმრთელობას და შემდგომ ნაყოფიერ მოღვაწეობას ქართული მეცნიერების სასახელოდ.

არაერთი თქვენი სემიტოლოგიური და ქართველოლოგიური გამოკვლევა დაიბეჭდა ჩვენი ჟურნალის ფურცლებზე და ხელი შეუწყო მისი სამეცნიერო ავტორიტეტის ამაღლებას. იმედი გვაქვს, არც მომავალში მოგვაკლებთ თქვენს წვრილებს.

„მაცნეს“ სარედაქციო კოლეგია
და თანამშრომლები

საქართველოს
პარლამენტის
ეროვნული
ბიბლიოთეკა

კონსტანტინე წერეთელი — 80

80 წელი შეუსრულდა გამოჩენილ ქართველ მეცნიერს აკადემიკოს კონსტანტინე წერეთელს.

სემიტილოგიის ქართული სკოლის თვალსაჩინო წარმომადგენელი, ფილოლოგიის მეცნიერებათა დოქტორი, პროფესორი, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ნამდვილი წევრი, მეცნიერების დამსახურებული მოღვაწე კონსტანტინე წერეთელი 55 წელია თავდადებულად, უანგაროდ ემსახურება მეცნიერებას. მისმა შრომებმა ფართოდ გაუთქვეს სახელი სემიტილოგიის ქართულ სკოლას, რომელსაც საფუძველი აკადემიკოსმა გიორგი წერეთელმა ჩაუყარა. სასიქადულო მეცნიერის ღირსეული მოწაფე დღესაც ნაყოფიერად მოღვაწეობს და მაგალითის მიმცემია მეცნიერთა ახალი თაობისათვის.

კ. წერეთლის სამეცნიერო მოღვაწეობაში განსაკუთრებული ადგილი ეთმობა ცოცხალ არამეულ დიალექტებს. სწორედ არამეული დიალექტოლოგიის საკვანძო პრობლემებს მიეძღვნა მისი საკანდიდატო და სადოქტორო დისერტაციები. კ. წერეთლის პირველმა მონოგრაფიამ „ნარკვევები თანამედროვე ასურული დიალექტების შედარებითი ფონეტიკისა“ (1958 წ.) გამოსვლისთანავე მიიპყრო გამოჩენილი აღმოსავლეთმცოდნეების იოჰან ფრიდრიხისა და ფრანც ალტხაიმის ყურადღება. პირველმა გამოაქვეყნა რეცენზია, სადაც იგი ავტორს გულწრფელ მადლობას მოახსენებს ამ შრომისათვის და სინანულს გამოთქვამს, რომ ეს წიგნი არ არის დაწერილი ევროპელთათვის ხელმისაწვდომ ენაზე. აქვე დასძენს, რომ ასეთი თარგმანით ავტორი დიდ სამსახურს გაუწევდა მრავალ მეცნიერს (OLZ, 1961, გვ. 64). მეორე მეცნიერმა ფრანც ალტხაიმმა გერმანულად თარგმნა ვრცელი რუნიუმე შრომისა, რომელსაც მან არამეულ დიალექტოლოგიაში ფუძემდებელი გამოკვლევა უწოდა („პუნების ისტორია“, 6. III, ბერლინი, 1961). იუბილარი დიდ ყურადღებას უთმობს საქართველოში ჩაწერილი დიალექტოლოგიური ტექსტების გამოცემას. ამ მხრივ აღსანიშნავია მისი „მასალები არამეული დიალექტოლოგიისა“ (თბ., 1965), სადაც ტექსტებთან მოცემულია მათი თარგმანი და კომენტარები. აღნიშნულ დიალექტებთან ერთად შესწავლილი და გამოქვეყნებულია სირიასა და ერაყის ტერიტორიაზე დაცული არამეული დიალექტები. ამ პუბლიკაციებს საფუძველად დაედო ავტორის მიერ სხვადასხვა დროს საზღვარგარეთ სამეცნიერო მივლინების დროს მოპოვებული დიალექტოლოგიური მასალა. 1968 წელს გამოქვეყნდა კ. წერეთლის ფუნდამენტური ნაშრომი „თანამედროვე ასურული ენის გრამატიკა“, რომელმაც იმთავითვე მიიქცია სპეციალისტთა ყურადღება. წიგნში ცოცხალი არამეული დიალექტების მონაცემების გათვალისწინებით წარმოდგენილია თანამედროვე ასურული ენის სტრუქტურა. სამეცნიერო წრეებში აღნიშნული წიგნისადმი ინტერესს ზრდიდა ის გარემოებაც, რომ ამ ხასიათის ნაშრომი გერმანულ ენაზე გამოქვეყნდა XIX საუკუნის 60-იან წლებში (თ. ნელდეკეს — „ახალსირიულის გრამატიკა“) და მას შემდეგ ამ ტიპის გამოკვლევა არ გამოქვეყნებულა. ჯერ კიდევ 1964 წელს მოსკოვში რუსულად გამოდის კ. წერეთლის „თანამედროვე ასურული ენა“, რომლის ინგლისური, გერმანული და იტალიური თარგმანებიც მომდევნო წლებში ნეაპოლში, ლაიფციგსა და მოსკოვში გამოქვეყნდა.

საყოველთაოდ აღიარებულია, რომ კ. წერეთლის შრომებმა არამეულ დიალექტოლოგიაში საფუძველი ჩაუყარა ამ სამეცნიერო დარგის პრობლემა-



თა ფართო კვლევას და ბიძგი მისცა მსოფლიო ორიენტალისტიკის ინტენსიურ განვითარებას. დღეს ცოცხალი არამეული დიალექტების კვლევის თვალსაზრისით საინტერესო მუშაობა მიდის გერმანიასა და იტალიაში, აშშ-სა და ისრაელში, იაპონიასა და ინგლისში. ბატონი კოტე სამართლიანად ითვლება არამეული დიალექტოლოგიის მამამთავრად. ამას მოწმობს მრავალრიცხოვანი რეცენზია და გამონათქვამი მის ნაშრომებზე და მათ ავტორზე. ძნელია ნახო რაიმე შრომა ამ დარგში და იქ ჩვენნი იუბილარის შრომები არ იყოს მოხსენიებული. ამასთან დაკავშირებით დავიდ ლანგი წერდა: „პროფესორმა წერეთელმა თავისი ფუძემდებელი გამოკვლევებით თანამედროვე არამეული დიალექტების შესახებ მსოფლიო რეპუტაცია მოიპოვა“. ცნობილი ჩეხი სემიტოლოგი კარელ პეტრაჩეკი შენიშნავს; კონსტანტინე წერეთელი მიეკუთვნება უმნიშვნელოვანეს ლინგვისტებს ახალარამეულის დარგში, როგორც ამას მისი მრავალი შრომა ცხადყოფს“. სტანისლავ სევერტი (აშშ) აღნიშნავს, რომ ქ. წერეთლის შრომა „თანამედროვე ასურული ენა“ იძლევა საიმედო საფუძველს შემდგომი მუშაობისათვის“. ასეთი შეფასებანი მრავლადაა.

ცოცხალი არამეული დიალექტების შემდეგ იუბილარი ხელს ჰკიდებს კლასიკური სირიული ენის შესწავლას. მისი ნაშრომი „სირიული ენა“, რომელიც 1970 წელს გამოიცა მოსკოვში, ქ. წერეთლის მნიშვნელოვან გამოკვლევათა რიცხვის ეკუთვნის. აღსანიშნავია, რომ მანამდე ამგვარი ნაშრომი არც ქართულ და არც რუსულ ენებზე არ არსებობდა. „სირიული ენა“ სემიტოლოგთა სამაგიდო წიგნად იქცა. 1980 წელს ქ. წერეთელს ნაშრომისათვის „სირიული ენა“ მიენიჭა ივანე ჯავახიშვილის სახელობის პრემია.

არამეული ენის ისტორიული გრამატიკისადმი არის მიძღვნილი ქ. წერეთლის მონოგრაფია „არამეული ენა“ (თბ., 1982). მასში, არამეისტიკის უახლესი მიღწევების საფუძველზე, მოცემულია არამეული ენის სტრუქტურის დახასიათება სამი ათასი წლის მანძილზე, უძველესი ეპიგრაფიკული ძეგლებიდან დაწყებული, დღეს არსებულ ცოცხალ დიალექტებამდე. ასეთი განზოგადებული აღწერა არამეული ენის გრამატიკული სტრუქტურისა, რომელიც მოიცავდეს ამ ენის მთელ ფიქსირებულ ისტორიას, პირველი ცდაა სემიტოლოგიაში. ნაშრომები დაბეჭდილია ქართულად და რუსულად თბილისში, ხოლო მისი იტალიური თარგმანი გამოვიდა ტურინში (იტალია) სახელწოდებით „არამეული ენის ზოგადი გრამატიკა“. 1989 წელს ამ ნაშრომისათვის მის ავტორს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიამ გიორგი წერეთლის პრემია მიანიჭა. ქ. წერეთელი გიორგი წერეთლის პრემიის პირველი ლაურეატია.

უკანასკნელი ორი ათეული წლის მანძილზე კონსტანტინე წერეთლის კვლევის ძირითადი ობიექტი ებრაულ-არამეული ეპიგრაფიკაა. განუზომელია ამ დარგის მნიშვნელობა ქართული კულტურის ისტორიისათვის. საკმარისია გავიხსენოთ არმაზული ეპიგრაფიკული ძეგლები, რომელთა აღმოჩენა გასული საუკუნის 30-იანი წლების ბოლოს გახდა ქართული არქეოლოგიის მნიშვნელოვანი მონაპოვარი და სათავე დაუდო საქართველოს არამეული ეპიგრაფიკული ძეგლების შესწავლას. ქ. წერეთელმა არაერთი გამოკვლევა უძღვნა საქართველოში აღმოჩენილ არამეულ წარწერებს, მათ შორის განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს უფლისციხის წარწერა, რამდენადაც ეს არის უძველესი ეპიგრაფიკული ძეგლი, აღმოჩენილი საქართველოს ტერიტორიაზე — ძვ. წ. აღ. III (თუ II) საუკუნისაა. 1992 წელს გამოქვეყნდა ქ. წერეთლის უაღრესად საყურადღებო შრომა „შენიშვნები არმაზის ბილინგვის არამეულ ტექსტზე“ ქართულად და რუსულად. აკად. გ. წერეთლის მი-



ერ 1941 წელს არმაზის ბილინგვისადმი მიძღვნილი კლასიკური ნაშრომების გამოქვეყნების შემდეგ, აკად. კ. წერეთელი კვლავ დაუბრუნდა საქართველოში წინაქრისტიანული ხანის კულტურულ-ისტორიული ვითარების კვლევისათვის ამ მნიშვნელოვან არამეულ წარწერას. ნაშრომში გათვალისწინებულია განვლილი ხნის განმავლობაში გამოქვეყნებული მოსაზრებანი და შენიშვნები ხსენებული ტექსტის მიმართ; ამასთანავე, ახალი ეპიგრაფიკული მასალაც. არამეული დამწერლობით შესრულებული არამეულენოვან წარწერებთან ერთად საქართველოში გვხვდება ებრაული გრაფიკით გაკეთებული არამეულენოვანი წარწერებიც. ეს არის ამულეტი და ეპიტაფიები მცხეთიდან. მათი წაკითხვისა და შესწავლის შედეგად მეცნიერმა გაარკვია „ქართველის“ აღმნიშვნელი ტერმინის არსებობა — „გურგ“, რითაც დადასტურდა, რომ ებრაელებს „ქართველის“ აღმნიშვნელი საკუთარი ტერმინი ჰქონდათ (დღემდე ცნობილი იყო თურქული და რუსული ტერმინები). დღეს ეს ტერმინი V საუკუნის ებრაული ეპიტაფიის საფუძველზე აღდგენილია და თანდათან ებრაელთა მეტყველებაშიც მკვიდრდება.

კ. წერეთელი წარმატებით მუშაობს ებრაისტიკაშიც. მისი გამოკვლევები ეძღვნება ბიბლიის ებრაული ენის სტრუქტურას და ქართულ-ებრაულ ენობრივ ურთიერთობებს. უნდა აღინიშნოს მისი საუნივერსიტეტო სახელმძღვანელო „ბიბლიის ებრაული ენა“, რომელიც მოიცავს ამ ენის გრამატიკას, ბიბლიურ ტექსტებს და ლექსიკონს ამ ტექსტებისათვის.

კ. წერეთლის სამეცნიერო შემოქმედებაში მნიშვნელოვანი ადგილი აქვს დათმობილი ქართულ-აღმოსავლურ ენობრივ და კულტურულ-ისტორიულ ურთიერთობებს. აქ პირველ რიგში უნდა აღინიშნოს ქართულ-არამეული და ქართულ-ებრაული ურთიერთობანი, რომლებიც სათავეს წინაქრისტიანულ ხანაში იღებენ. ამდენად, მათ შესწავლას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ქართველი ხალხისა და მისი კულტურის ისტორიის კვლევაში. აქ შეიძლება დავასახელოთ კ. წერეთლის შრომები: „არამეული ენა საქართველოში“, „საქართველოს არამეული წარწერები და მათი ისტორიულ-კულტურული მნიშვნელობა“, „არმაზული დამწერლობა“, „ასურელები ერეკლე II-ის კორესპონდენციაში“, „ქართულ-ებრაული ენობრივი ურთიერთობა“, „ქართულ-ებრაული ურთიერთობისათვის“, „პარანომაზია ქართულ ბიბლიურ ტექსტებში“ და სხვა. აღნიშნული შრომები გამოქვეყნებულია ქართულ და უცხოურ სამეცნიერო ჟურნალებსა და კრებულებში. გასულ წელს მეცნიერმა გამოაქვეყნა უაღრესად საინტერესო ნაშრომი „სემიტი ხალხების აღმნიშვნელი ეთნიკური ტერმინები ქართულში“, რომელშიც მოცემულია აღნიშნული ტერმინების გავრცელების არე და დრო, ქართულში შემოსვლის გზები და, ხშირ შემთხვევაში, ეტიმოლოგიაც. ამ მიზნით ავტორს ქართულ წერილობით წყაროებთან ერთად განხილული აქვს ბიბლიის ებრაული, ბერძნული, სომხური და სირიული ტექსტები. ამასთან დაკავშირებით გიორგი წერეთელი, სერგი ჯიქია და ალექსი ლეკაბაშვილი წერდნენ: „საეციკლის ტიპისათვის კარგადაა ცნობილი მისი (კ. წერეთლის) დამსახურება ქართველ და მახლობელი აღმოსავლეთის ხალხთა ენობრივი და კულტურულ-ისტორიული ურთიერთობების სფეროში. პირველ რიგში უნდა დავასახელოთ ვრცელი გამოკვლევა „პარანომაზია ქართულში“ (1954 წ.). ნაშრომი გვიშლის ახალ ფურცელს ბიბლიის ქართული ტექსტის შესწავლის ისტორიაში. ამასთანავე იგი საინტერესო მასალას გვაწვდის ქართული ენის ისტორიისათვის“.

კ. წერეთლის მეცნიერული მუშაობის დახასიათებისას მისი მასწავლებელი, აკადემიკოსი გიორგი წერეთელი ასკვნის: „ბრწყინვალე შედეგები, რა-



საც მკვლევარმა მიაღწია მეცნიერულ მუშაობაში, განაპირობა მისი მუშაობა ათმა ენათმეცნიერულმა ალლომ და შრომისმოყვარეობამ“.

განსაკუთრებით აღნიშვნის ღირსია კ. წერეთლის პედაგოგიური მოღვაწეობა, რომელიც 1944 წელს დაიწყო და დღემდე გრძელდება. სხვადასხვა დროს იგი კითხულობდა კურსებს არაბულში, ებრაულში, არამეულში, სემიტურ ენათა შესწავლის შესავალსა და შედარებით გრამატიკაში. ამჟამად ლექციებს კითხულობს ძველ ებრაულში, არამეულ დიალექტოლოგიასა და სემიტურ ენათა შედარებით გრამატიკაში (თბილისი, სახელმწიფო უნივერსიტეტი, თბილისი, პედაგოგიური უნივერსიტეტი, თბილისის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტი).

იუბილარი ქართველ სემიტოლოგთა მთელი თაობების აღმზრდელია. მან მრავალ სემიტოლოგს დაულოცა გზა სამეცნიერო მოღვაწეობისათვის, მათ შორის უცხოელებსაც, რომლებიც ასპირანტურას მისი ხელმძღვანელობით გადიოდნენ. როგორც ჩვენში, ისე საზღვარგარეთ წარმატებით მოღვაწეობენ აკადემიკოს კონსტანტინე წერეთლის მიერ მომზადებული სპეციალისტები.

კ. წერეთელს შემოაღნიშნული პრემიების გარდა, ცალკე სამეცნიერო შრომებშიც მიღებული აქვს თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სამი პირველი ხარისხის სამეცნიერო პრემია, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში ხანგრძლივი ნაყოფიერი მუშაობისათვის დაჯილდოვდა ივანე ჯავახიშვილის მედლით, ხოლო ებრაისტიკაში გაწეული ღვაწლისათვის მას გადაეცა ისრაელის მეცნიერებათა აკადემიის ჯილდო — ალბერტ აინშტაინის მედალი.

აკად. კ. წერეთელი არის საზღვარგარეთის არაერთი სამეცნიერო საზოგადოების წევრი. იგი არჩეულია გერმანიის ორიენტალისტიკა საზოგადოების (1971 წ.), გერმანიის აღმოსავლეთის შემსწავლელი საერთაშორისო საზოგადოების (1971 წ.), ხმელთაშუა ზღვის აუზის ცივილიზაციების შემსწავლელი საერთაშორისო ასოციაციის (1975 წ.) წევრად და ამერიკის ორიენტალისტიკური საზოგადოების საპატიო წევრად (1978 წ.). მეცნიერს ხშირად იწვევენ საზღვარგარეთის უნივერსიტეტებსა და სამეცნიერო ცენტრებში ლექციებისა და მოხსენებების წასაკითხავად (გერმანია, საფრანგეთი, ინგლისი, იტალია, ფინეთი, პოლონეთი, რუსეთი, ერაყი), ასევე საერთაშორისო სამეცნიერო კონგრესებსა და კონფერენციებში მონაწილეობის მისაღებად (ინგლისი, ინდოეთი, ავსტრალია, გერმანია, ფინეთი, ისრაელი, იაპონია).

1993 წელს ტურინში გამოვიდა კ. წერეთლისადმი მიძღვნილი კრებული, რომელსაც ლათინური სახელწოდების ქვემოთ ქართულად აწერია: „სემიტოლოგიური ძიებანი კონსტანტინე წერეთლის პატივსაცემად“.

კრებულში მონაწილეობენ იუბილარის მოწაფეები, მეგობრები და კოლეგები მრავალი ქვეყნიდან (საქართველო, რუსეთი, გერმანია, პოლონეთი, საფრანგეთი, იტალია, აშშ, ფინეთი). კრებულში დაბეჭდილია ვრცელი წერილი კ. წერეთლის მოღვაწეობის შესახებ და მისი შრომების ბიბლიოგრაფია.

აკად. კონსტანტინე წერეთელი დღესაც აქტიურად განაგრძობს მოღვაწეობას სამეცნიერო და საზოგადოებრივ ასპარეზზე. მიუხედავად განცდილი დიდი ტრაგედიისა, ერთვულად ემსახურება მეცნიერებას და ახალგაზრდა სპეციალისტთა აღზრდის კეთილშობილურ საქმეს.

ვუსურვებთ ღვაწლმოსილ მეცნიერს, ქართული ორიენტალისტიკის უხუცეს წარმომადგენელს აკადემიკოს კონსტანტინე წერეთელს ხანგრძლივ სიცოცხლესა და ახალ შემოქმედებით წარმატებებს.

აკადემიკოსი თამაზ ზამხრალიძე

პროფესორი ზურაბ ჩიქოვანი

იპა მხალაძე

გრიგოლ რობაქიძის „ივამ შამილი“

გრ. რობაქიძის შემოქმედება უკანასკნელი ათწლეულის მანძილზე მკვლევართა გაუნელებელ ინტერესს იწვევს. იგი საინტერესოა როგორც შემოქმედი და როგორც რთული ხასიათის მქონე ინტელექტუალი. გრიგოლ რობაქიძის პიროვნებას ორმაგობა ახასიათებს. იგი დახვეწილი დენდა და რჩეულ პირთა თავყანისმცემელი სნობიც. მთელი შეგნებული ცხოვრება, საკუთარი განსაკუთრებულობის შეგრძნება ანიჭებდა ძალას და მართლაც გამოირჩეოდა საერთო ფონზე. საქართველოში ზოგჯერ ერთგვარ ირონიას იწვევდა მისი თავდაჭერა, ჩაცმულობა, პარიკის ტარება, ლექციების არატრადიციული თემატიკა და მისწრაფება აღმოსავლურ-დასავლურის სინთეზირებისა მსატვრულ ტექსტებში.

გრიგოლ რობაქიძეში უმალ ცნობდნენ მოაზროვნეს, რომელსაც ჰქონდა ერთგვარად გამომწვევი პოზა ქურუმის, მასწავლებლის, სიახლის შემომტანისა. ჩვეულებრივ მოკვდავთათვის ყოველთვის გამაღიზიანებელი იყო და არის მისი დაქინებული ინტერესი „ზეკაცისადმი“, რასისადმი, სისხლისადმი — როგორც ბნელი და საბედისწერო მოვლენისადმი. ნიცში იყო მისი სიყმაწვილის ყველაზე დიდი შთაბეჭდილება და ამიერიდან გერმანელი ფილოსოფოსივით მოურიდებლად, გამომწვევად და რჩეულად იწყო აზროვნებაც, მჭევრმეტყველებაც და წერაც. მისი ფრაზები მეტ აზრს შეიცავენ, დინამიკურობითა და ექსპრესიულობით გამოირჩევიან. პიროვნებებიც რჩეული და კოლორიტული აინტერესებს — შესაბამისად შედგესაც არაორდინალურს ლებულობს.

გრ. რობაქიძე თანამედროვეთა უდიდესი ნაწილის გაღიზიანებას იოლად ახერხებდა. მისი მწერლური თვალსაწიერი სცილდება რიგითი შემოქმედის ინტერესებს, მისი სითამამე კი გამომწვევადაც შეიძლება ჩაითვალოს. დღესაც დამაინტრიგებელია გრიგოლ რობაქიძის დაინტერესება პიტლერით, მუსოლინით, ულიანოვ-ლენინით, ჯულაშვილით — პოლიტიკური პერსონაჟებით, რომელთაც ჩამოაყალიბეს თანამედროვე სამყარო და ამ სამყაროს წარმმართველნი გახდნენ.

ევროპაში მცხოვრები გრიგოლ რობაქიძე ითვალისწინებს ევროპული წიგნის ბაზრის მოთხოვნილებებს და ევზოტიკურ კავკასიურ თემებს ამუშავებს. კავკასიაში კი ყველაზე სახელგანთქმული, ლეგენდარული პიროვნება შამილი იყო, ვისთანაც ბრძოლაში ათეულობით წლებს კარგავდნენ ევროპაში ნატრიუმფალი რუსი სამხედროები.

შამილის პიროვნებით მიხეილ ჯავახიშვილიც დაინტერესდა და სურდა მასზე რომანი დაეწერა, მან სომ „არსენა მარაბდელში“ უხვად მოგვცა ორბელიანთა და ბარათაშვილთა მსატვრული სახეები, მათ კი შამილის მამის და შამილის წინააღმდეგ ბრძოლაში მიიღეს ყველაზე სასურველი და კაშკაშა ჩინ-მედლები და თანამედრობანი, მ. ჯავახიშვილს გრ. რობაქიძე მასალების მიწოდებასაც კი სთხოვდა. ორივეს საქართველოს მთიანეთითა და ევზოტიკით დაინტერესება იმთავითვე შეუმჩნევიათ ერთმანეთისათვის მრავალრიცხოვან საუბრებსა თუ შეხვედრებში. „ერთი სათხოვარი: შენ უამრავი მასალა გაქვს საქართველოს ყოფიდან (ხსოვნაში თუ ჩანაწერში). ამ მასალე-



ბიდან — გთხოვ მომაწოდო ზოგი რამ. თავიდანვე უნდა გაგიგებოდა, რომ მთელი მთელი სამწერლო მუშაობას ამით არა მოაკლდება, — რადგან მე ამ მასალის მხოლოდ „გაზეთური“ გამოყენება მწადს და არა მისი ხელოვნური დამუშავება — ნოველად თუ მოთხრობად თუ ესკიზად“ [1, 127]. ეს წერილი გრ. რობაქიძეს 1932 წლის 22 იანვარს დაუწერია. მალე მან სამუდამოდ ემიგრაციაში დარჩენა გადაწყვიტა და მიმოწერაც შეწყდა.

გრ. რობაქიძემ კავკასიის მთიანეთის კოლორიტი თავის „კავკასიურ ნოველებში“ უჩვენა წიგნიერ ევროპას. „იმამ შამილი“ მცირე მოცულობის მხატვრული ტილოა, ერთ-ერთი ნაწარმოები „კავკასიური ნოველებიდან“. გრ. რობაქიძემ იმამის ცხოვრების ერთი დღე აირჩია თავის თემად და რამდენიმე პრობლემა წამოსწია: ერის წინამძღოლის მიერ პირადულობის სრული დათრგუნვა და ხალხის სულისკვეთების ერის ბელადთან შერწყმის იდეა, რაც საწინდარი გახდა უზარმაზარი იმპერიის ხანგრძლივი შექმნებისა. „იმამ შამილში“ შუახნის შამილია გამოყვანილი მოქმედ პირად, იგი უკვე დიდი ხანია წინამძღოლობს მთიელებს. შამილი ზავის დადებას არც ფიქრობს, მაგრამ ამას მისი მამაცი ნაიბები ფიქრობენ: „იჭვი ღრღნის ნაიბებს როგორც მხვრელი მატლი შუაგულს ნამორისა: მაჟაური. ნაღვლით განაბულნი თვალს ავლებენ მეომარნი ჩამავალ მზეს. ყველანი ფიქრობენ ერთსა და იმავეს. ფიქრი საზარელია: ზავი, სლო ვინ გაბედავს: ეს სიტყვა ჩააწვეთოს მეთაურს?“ ბოლოს ნაიბები შამილის დედას დაითანხმებენ შუამავლობაზე და ისიც შეჰბედავს შვილს.

სწორედ აქედან იწყება ნოველის ყველაზე დაძაბული დ ექსპრესიული ეპიზოდები: შამილის დაქვეება საკუთარ თავში, ცხენით განავარდება, ბავშვებთან საუბარი და სალოცავში განმარტოება.

დაეჭვება — ეს არის მოვლენების წარმმართველი გრძნობა, რომელიც განაპირობებს იმამის მთელი სამოქმედო გეგმის განმტკიცებას. გმირი ჯერ დაეჭვდება თავის ხალხში და თავადაც გაორებული ხდება. აქამდე მას არასოდეს მისწვდენია ხმა ხალხის შესაძლო გადაღლის, მისი მისწრაფებების სხვაგვარობის შესახებ. გრ. რობაქიძე მხატვრულად ასე გადმოგვცემს შამილის სულიერ მდგომარეობას: „თავის თავი გაორებული ეჩვენებოდა. ეს მხედარი, ესლა ცხენს რომ მიაგლევეს, იგია თვითონ: შამილი. ამავე დროს იგი სხვადა. შამილს სძლევს იგი „სხვაა?“ დეე, სძლიოს, ოღონდ მტერი სძლიოს! მხედარიმა მოუშვა სადავე და მოუშვა ცხენი: უმხილა გავარდნა. ბედაური გავარდა: ესლა იგრძნო, ვინ იყო მხედარი. თვრებოდა ცხენი კუნთებარეკილი — თვრებოდა მხედარი ძალაყრილი. რომელ უფსკრულს შეუშინდებოდა ცხენი? რა ჯგებირი შეაკავებდა მხედარს? მინავარდობდა შამილი და გრძნობდა თან: ის „მეორე“, ის „სხვა“, ის მრევი ყველასი მის არსში იზრდებოდა, როგორც ენაგადი ამოხაპულ წყაროს ტანში. ერთი ლელო კიდევ და: ამოშრტილი ტანი აივსო. შამილში თითქოს ის „მეორე“ იშვა, ის „სხვა“, ის მრევი ყველასი. აღარ იყო სიღრუე, აღარ იყო გაორება. მრთელ იქმნა შამილ! გაჰქრა ის ტკივილი სრულად“ [2, 62]. გრ. რობაქიძემ გმირის დაეჭვებისა და გაორების დაძლევის სცენა ცხენის მეშვეობით გახადა შესაძლებელი — მონავარდე იმამი ამ ქროლვაში ირაციონალურ ძალას იძენს, მასში ხელახლა იშვის საკუთარი თავი.

შეიძლება, „განუყოფელი“ პიროვნების გამოძერწვა გრ. რობაქიძისათვის ერთგვარ თვითმიზანსაც კი წარმოადგენს. ძალიან ხშირად ამ თემატიკას იგი კვლავ და კვლავ ამუშავებს. ეტყობა პიროვნების გამოთლიანების, განმტკიცებისა და ერთ არსში მოქცევის იდეას განსაკუთრებულ მნიშვნელობას



ანიჭებს. ჯერ კიდევ ადრეულ დრამაში „მალსტრემ“ გრ. რობაქიძე ყურადღებას „მთლიანობაზე“ ამახვილებდა:

„მორელა: თუ იქნება ერთი გზნება განუყოფელი.

თუ იქნება ერთი განცდა.

ერთი ნდომა. ერთი სურვილი.

ისე როგორც ალი — რომელსაც ვერ გასჭრის დანა.

ისე როგორც ტალღა —

რომელსაც ვერ განკვეთს მახვილი...“ [3, 81].

ერთი სურვილით, ერთი მიზნით დამუხტული გმირები, გრ. რობაქიძის აზრით, ზეადამიანური ხედებიან და გამოირჩევიან საერთო მასიდან. მჭერლის აზრით, ერთიანია და გაუორბელი ტალღა და ალი, სწორედ ამიტომ არიან ისინი ყოვლის შთამთქმელნი და უძლიერესი სტიქიონნი, ერთარსებად მობართული ადამიანიც ასევე უძლეველია და იმორჩილებს გარშემომყოფთ. საინტერესოა გრ. რობაქიძისათვის დამახასიათებელი ტოლერანტობა, მისთვის ნაციისადმი, რომელიმე ერისადმი კუთვნილება არ წარმოადგენს აუცილებელ პრიორიტეტს, მისი ერთარსი — ზეადამიანი შეიძლება ნებისმიერი ერისა და რასის წარმომადგენელი იყოს. რჩეულობა ნებისმიერში ვლინდება: „ჯიში ამრიგად რჩეულობაა. რჩეულობა კი ყველგან და ყოველთვის თავისებურია: ნაირნაირი. ხოლო: თანაბარ ღირსეული, ფასეული, ვინც საკითხს ასე აყენებს: რომელია რასისებრი უმჯობესი — მას რასისი არა გაეგება რა“ [2, 176]. ეს მოსაზრება და მისი მხატვრული შემოქმედების მრავალრიცხოვანი გმირების ანალიზი სრულიად აქარწყლებენ გრ. რობაქიძის „პიტლერი-ანობის“ დამლას, საერთოდ, გრ. რობაქიძე ყოველთვის კეთილი თვალით უყურებს არაქართველ გმირ-რაინდებს, რომელთაც კუთვნილ პატივს მიაგებს თავის მრავალრიცხოვან ესეიებსა თუ პირად წერილებში.

შამილის რჩეულობის დასტურად და საზგასასმელად გრ. რობაქიძე ხმა-რობს ფრაზას, რომელიც ნიშნეულია მის სხვა ტილოებშიც. იმამ შამილის პიროვნების გამთლიანების მისანიშნებლად ნათქვამია, რომ გმირი კიდევ აღივსო ძალებით, როგორც „ენგადი ამოხაპულ ტანში“. „ენგადი“ — წყაროს თვლია, რომელიც წვეთ-წვეთად გამომდინარე ძალას იკრებს და ამოავსებს წყაროს, ენგადი პირველსაწყისია, უმთავრესი სისრულის მისაღწევად. როდესაც იმამი გაიტანჯა ეჭვებით, როცა ის განიძარცვა ძალისა და რწმენისაგან, სწორედ მაშინ იპოვა რწმენა და კვლავ აღივსო, სწორედ ისე, ამოხაპული წყარო რომ აღივსება.

გრ. რობაქიძე შამილის ძალით „აღვსების“ რამდენიმე საფეხურს გამოყოფს. პირველი არის ბავშვებთან შეხვედრა და საუბარი, რომელმაც რწმენა შეჰმატა შამილს. ბავშვმა უთხრა უცნობ მამაკაცს, ე. ი. შამილს, „შენც გძლევს შამილი“ და ეს ფრაზა ბავშვის უმანკო პირობით ნათქვამი გაახარებს დადარდიანებულს. მეორე მომენტი დედისადმი გამოტანილი განაჩენის თავის თავზე მიღება და აღსრულებაა.

დედის, როგორც შუამავლის, დასჯის ეპიზოდი საგანგებოდ შეამზადა გრ. რობაქიძემ. მან ჯერ შამილი სალოცავში ჩაკეტილი და განმარტოებული გვიჩვენა, მოსესავით ღმერთთან განმარტოებული. შამილმა სასჯელი, როგორც პროფეტის ნება, ისე ამცნო მომლოდინე და სულგანაბულ ხალხს. თანაც ნაჩვენებია ძალიან ეფექტური ეპიზოდი — მიზგითში განმარტოებული შამილი გამოსვლას აგვიანებს. ჯერ მცველები შეშფოთდებიან, მერე აულებს მოედება ხმა იმამის მიზგითში ხანგრძლივად დაყოვნებისა და როდესაც კარის შეღწევას გადაწყვეტენ: „გამოჩნდა იმამი. იგრაილა თავმოყ-



რილმა ხალხმა: „იმაში იმაში ლა ილაპიკილ ალაპა...“ იმაში ^{გერეხულს} ^{ეგბა} ^{ხალხის} წინ: როგორც მოსე, ამწვარ-უმწვარი ბურდიდან მოვლენილი ისრაელის მიმართ. ხელში „ათი მცნებით“. იმამს „ცნება“ ტვიზში ჰქონდა ამოჭრილი. ხალხი გაისუდრა დუმილში. იმამი თვალში თვალს არ უყრიდა არავის: მზერა მისი შორეთში ინთქებოდა, ვითარ ხილვა ზმანეულისა. წუთი აუტანელი. როგორც იქნა გაეხსნა მოვლენილს ათრთოლებით ბაგე. ხალხი სმენად იქცა და: მოესმათ მოგროვილთ საშინელი სიტყვანი, თითქო ნაკვერჩხლებად დატყვილნი: „ასჯერ სახრე... მას... ვინც... პირველმა... გაუწყა... ზავის... ჩამოგდების... განზრახვა... მამცნო პროფეტმა“ [2, 63].

შამილმა საგანგებოდ გაახანგრძლივა ლოცვისა და ღმერთთან განმარტოების პროცესი. ამით მან თანდათან მიიპყრო უკრადლება. შემდეგ განაჩენის გამოტანა დააყოვნა და, როცა განოაცხადა ეს, ნაწვევტ-ნაწვევტი ფრაზებით ამცნო ხალხს, ერთგვარი ენის ბორძიკით. ეს ნიუანსი გვიხსნის გრ. რობაქიძის მიერ მოსეს ხსენების მიზეზს. მოსეც ენაბრვენილი იყო, შამილიც ასეთ მდგომარეობაშია, როცა მთელი ერის უკრადლების მიზიდეა და თავისი სურვილისადმი დამორჩილება სურს.

უნდა აღინიშნოს ამ ეპიზოდში გმირის ერთგვარი მანერულობა. გრ. რობაქიძე თეატრალური სანახაობისმავარ სცენას აღწერს. შამილი თითქოს თამაშობს და განაჩენს თავის მოგონილად კი არ აცხადებს, არამედ წინასწარმეტყველის ნებად თვლის. იმამი აქ ორ მიზანს აღწევს: თავის იდეურ მოწინააღმდეგეთ აცამტვერებს და ხალხის წინაშე ერთადერთ პირად წარდგება, ვინც ჭეშმარიტად ალაპის რჩეულია.

ბიბლიური მოსეს სიმბოლიკა ორიგინალური უკვე აღარ არის, მაგრამ გრ. რობაქიძე თეატრალური, მანერული და ექსპრესიული თხრობით აღწევს მიზანს. მწერალი ორიგინალურია მაშინაც, როცა დედისადმი გამოცხადებულ მსჯავრს თავად იმამ შამილს აკისრებს. თითქოს შამილი თავს მართებულადაც კი ისჯის იმ გაუგონარი უპირატესობის გამო, ღვთის რჩეულობის ბედნიერება რომ ერგო მოკვდავთა გაჩენილს.

შამილის პიროვნების გამთლიანების მესამე ეპიზოდი ნოველის ყველაზე მძაფრი და დასკვნითი ნაწილია: „მინავარდობს იმამი დაწინაურებული. მინავარდობენ თანამეოპარნი მიყოლებით. წინ ხრამი, ყველასათვის ცნობილი. შამილი არ უხვევს. მიმყოლ ტანში შიშის ქრუანტელი ურბენთ. შამილი უახლოვდება ხრამს. ვინ შეაჩერებს? რა შეაკავეს? ასელებს ბედს, თუ ეზრდება ბედს? შამილი ხრამს მიადგა. დაუთქვა რაღაც ბედს, ჩაუთქვა რაღაც ბედს? იცის მსოლოდ ბედი მისია, ვინც გამბედავია. ესლა იგი ცხენკაცია. კენტავრ. ერთი წუთი, ბედადამწვევტი, ბედზიარი მხედარი ხრამს თავს გადაეკლო. მეომარნი ატორტმანდნენ, ბედაურებით, რეტდასხმულნი. ხედავენ: ცხენკაცია მინავარდებს ბედაურს უვნებელი...“ [2, 64].

შამილის ერთი ეპითეტი „ცხენკაცია“ იქცევს უკრადლებას. თვითონ ეპითეტი გრ. რობაქიძის მიერ ბევრჯერ არის გამოყენებული სხვადასხვა ნაწარმოებსა და სხვადასხვა კონტექსტში, -იმამ შამილში“ ამის გამო ორიგინალურად არ აღიქმება. შამილი „კენტავრად“ ქცეული ბედს იწვევს შეჯიბრში და იმარჯვებს. მითოსის პერსონაჟის ინტერპრტირებას აქ მაჟორული ტონი აქვს, თუმც ჩვენ ვიცით, რომ კენტავრებმა საბოლოოდ მარცხი იწვეინეს ლაპითებთან და ჰერაკლესთან ჭიდილში. კენტავრი-შამილი სითამამის ზღვარზეა. იგი ბედისწერას „უტიფრად“ იწვევს და იმარჯვებს. გრ. რობაქიძეს სურს, გამარჯვებული გმირი გვიჩვენოს, თვით ისტორიული პიროვნება კი საბოლოოდ მწარე მარცხს იწვევს და აღსასრულიც სრულიად არაპროიკული ერგო. გრ. რობაქიძეს აინტერესებს მებრძოლი და მეომარი შამილი,



თავისი ფიზიკური თუ სულიერი სრულყოფილების მწვერვალზე მყოფი და ამ სრულყოფილებას ჩვენც გვაზიარებს.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ცხენკაც-კენტავრი გრ. რობაქიძის მიერ ხშირად გამოყენებული სახე-სიმბოლოა. იგი მას იყენებს თავის დრამებში „მალჭტრემ“ და „კარღუ“. ველური და რჩეული, მიწიერი — ერთგვარი დიონისური — ასეთია „კენტავრის“ სახის მხატვრული და იდეური დატვირთვა დრამებში.

დაუმთავრებელ „ფალესტრაშიც“ გაიღვება „კენტავრის“ სიმბოლიკა: ყაზი-ბეის მამაცურ პიროვნებაზე ნათქვამია: „ამბობდენ კიდეც: შამილის ნაში-ერიაო, საშინელ ცეცხლთან, რომლითაც იგი იწყოდა მუდამ, მას ჰქონდა საშინელი ნება: მაგრამ მოშვილდული და ცივი. პროფილს ორბის მკაცრი იერი გადაურბენდა. უყვარდა ცხენი და ცხენთან ხმალი. როცა იგი ცხენს მოახტებოდა და გააქანებდა, აულებში იღვიძებდა შამილის ნაიბის ლანდი: და აულების ფერდობებზე — სიხარული გადაირბენდა მიწის, რომელსაც პირველად მოხვდა მეწამული მშის ტორი“ [4, 334]. აქ შამილის ხსენებაც არის და ცხენისა და ხმლისაც. აბოზოქრებული კავკასია თითქოსდა ჩაქრა და დაწყნარდა, მაგრამ ცხენკაც-შამილის ამბავი კვლავ ცოცხალია. კვლავ შამილს ადარებენ დაუპრვებელ ვაჟკაცებს, შესანიშნავ მოჯირითეებს და მებრძოლთ. შამილის მრავალრიცხოვანი გმირობანი კვლავ კვებავენ შთაგონებას და თავისუფლებისმოყვარე მთიელებში კვლავ დის მისი ურჩი სისხლი. „ფალესტრაში“ ყაზი-ბეი შამილის ნაიბებს არის შედარებული, რადგან შამილს თანამდგომნიც რჩეული და ღირსეული ჰყავდა.

„იმამ შამილი“ არის სევდა და ტკივილი უთანასწორო ბრძოლის გამო. მთელს კავკასიას მხოლოდ გმირული ბრძოლა შეეძლო და მხოლოდ სასწაული თუ იხსნიდა იმპერიის „დავლათის“ წინააღმდეგ. სასწაულად კი ის შეიძლება ჩაითვალოს, რომ ნაპოლეონის დამმარცხებელ რუს მხედრობას ნახევარი საუკუნე დასჭირდა კავკასიელი მთიელების დასაურვებლად...

ვაჟა-ფშაველა სწორედ ამ უთანასწორო ხმალთაკვეთების ამოებით დაღონებული წერდა:

„რუსის დავლათი ორს ადლზე
დაბლა გაარღვევს მიწასა.
თვითონ უფალი ჰლალაობს,
სხვას არ თხოულობს ძიძისა“ [5, 48].

ნიშანდობლივია ის ფაქტიც, რომ გრ. რობაქიძე ხშირად მიმართავდა იმ თემატიკას, რითაც დიდი ვაჟა იყო დაინტერესებული. პირველმა ვაჟა-ფშაველამ გადაგვიშალა მთის მრავალფეროვანი თემატიკა, გმირული სახეებით, ურთიერთშუღლით და პატივისცემით, სისხლის ალებით და ძმადგაუცივით აღბეჭდილი. მოგვიანებით ეს ესტაფეტა გრ. რობაქიძემ ჩაიბარა, მან მთის ყოფაში უთანამედროვესი ლიტერატურული მიმართულებისათვის კოლორიტულ თემებს, სახეებს, საქციელს მიაგნო „მიწიერ“ ყოფაში და ევროპული მასშტაბებით გააცნო წიგნიერ სამყაროს.

გრ. რობაქიძე „კავკასიელის“ ფსევდონიმით გამოდიოდა ადრეულ პერიოდში და კავკასიის თემატიკას განსაკუთრებულ ადგილს აკუთვნებდა კიდეც. როდესაც ი. ბუნინმა ნობელის პრემია მიიღო და გერმანელი კრიტიკოსი საგანგებოდ გაეცნო მის შემოქმედებას, ასეთი რამ დაწერა: „რომ არ ვიცოდეთ, რომ ავტორი ლაურეატია ნობელის, გაწბილება ჩვენი მოლოდინის ნაკლები იქნებოდა. ის, ვინც შესძლებდა მარადი რუსეთის გადმოცემას, არის ავტორი რომანისა „Die gemordete Seele“ — გრიგოლ რობაქიძე“



[6, 150]. გრ. რობაქიძემ ასეთი დიდი შეფასება სწორედ რუსეთის ზარბაზნადად ქცეული კავკასიის თემატიკის გაშუქების გამო დაიმსახურა.

გრ. რობაქიძემ პატარა ზომის მხატვრულ ნაწარმოებში მოახერხა თავისი მწერლური კრედიტის კიდევ ერთხელ წარმოჩენა. „იმამ შამილი“ მხატვრული თვალსაზრისით აგრძელებს მწერლის მითიური აზროვნების ნიუანსების გადმოშლას და ენობრივ-სტილისტურად არ განსხვავდება წინამორბედი ქმნილებიდან. სახე-სიმბოლოები, როგორც აღვნიშნეთ, მეორდება. გრიგოლ რობაქიძის საყვარელი ე. ი. ხშირად ხმარებული სიტყვები სხვადასხვა ვარიაციით აქაც მეორდება და მოვლენები რეალურისა და წარმოსახვითის ზღვარზეა გაშუქებული.

„იმამ შამილი“ ჯერ ქართულად დაიწერა და შემდგომ იქნა გერმანულად გადატანილი მწერლის მიერ. სავარაუდოა, რომ მისი გერმანულენოვანი რომანების ქართული პირებიც მალე ხელმისაწვდომი გახდება ჩვენთვის.

ლიტერატურა

1. ქ. ჭავჭავაძის შვილი, მიხეილ ჭავჭავაძის ცხოვრება, თბ., 1991.
2. გრ. რობაქიძე, იმამ შამილი, „კრებული“, კარლო ინსარიძის გამოცემა, მიუნხენი, 1984.
3. გრ. რობაქიძე, მალმეტრემ, დრამები, ტფილისი, 1926.
4. გრ. რობაქიძე, ფალესტრა, დაბეჭდ.: გრიგოლ რობაქიძე, გველის პერანგი, ფალესტრა, თბ., 1989.
5. ვაჟა-ფშაველა, „ხატმა გვიძახა“: თხზულებანი, თბილისი, 1987.
6. გრ. რობაქიძის წერილი ი. აბაშიძეს — 1962 წლის აპრილი: „კრებული“, კარლო ინსარიძის გამოცემა, მიუნხენი, 1984.

Э. Г. ЦХАДАДЗЕ

НОВЕЛЛА ГРИГОЛА РОБАКИДЗЕ «ИМАМ ШАМИЛЬ»

Резюме

Новелла «Имам Шамиль», в которой повествуется об одном дне легендарного Имама, относится к циклу кавказских новелл Григола Робакидзе.

Григола Робакидзе всегда интересовала тема героев, отмеченных печатью рока, — «избранников судьбы»: Гитлера, Ульянова-Ленина, Джугашвили-Муссолини, в том числе Шамиля.

Идея «Имама Шамиля» — это идея погнания личных страстей и узкой повседневности во имя служения высшим национальным интересам.

У Шамиля сталкиваются друг с другом два священных долга: семейный и общенародный. Имам жертвует первым в пользу второго, и сам находит выход из сложного положения. Как предводитель народа, он определяет наказание старому отцу, и как сын, сам отбывает наказание. С помощью остроумного решения сложной проблемы герой приобретает все большую ценность и достоинство, а автору при этом дается возможность высказаться еще раз.

Григол Робакидзе в «Имаме Шамиле» наделяет героя, кроме незаурядных человеческих качеств, одновременно и свойствами символа «кентавра». Григол Робакидзе в новеле «Имам Шамиль» еще раз демонстрирует и подтверждает дионисические символы, содержащие в себе как культ коня, так и общечеловеческие качества.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ფოლკლორის განყოფილება.

წარმომადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა გ. ციციშვილმა.

ზაია ჯალიაშვილი

დიონისოს მითის მხატვრული ინტერპრეტაცია კონსტანტინე გამსახურდიას „დიონისოს ღიმილში“

დიონისოს მითში ასახული მისტერია არაერთხელ გამხდარა სხვადასხვა ხელოვნის ინტერესის საგანი. დიონისოს სახის მრავალშრიანობა განაპირობებს მხატვრულ ლიტერატურაში მის უამრავ ვარიაციებს. ბევრმა ახსნა დიონისოს კულტის რაგვარობა, მასში დაუნჯებული იდუმალების გამოვლენის გზით კი სამყაროს კანონზომიერებათა შემეცნებას შეეცადა. ელადაში დაბადებულმა „მსიარულმა“ და „ტანჯულმა“ დიონისომ მრავალი ქვეყანა დიდებით „შემოიარა“, მათ შორის, არც საქართველო „დავიწყებია“. ქართულ ლიტერატურაში მძაფრად ირეკლება „თრობის“ ღმერთის კვალი, განსაკუთრებით ქართულ მოდერნისტულ რომანში („დიონისოს ღიმილი“, „სანავარდო“, „გველის პერანგი“). დიონისომ, როგორც ძლიერმა და მრავლისმეტყველმა არქეტიპმა, საინტერესო მხატვრული მეტამორფოზა განიცადა ქართულ ლიტერატურაში, ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით აღსანიშნავია „დიონისოს ღიმილი“. ამ რომანზე ბევრი საინტერესო გამოკვლევაა დაწერილი.

რომანში დიონისოს სახის ორიგინალური მხატვრული ინტერპრეტაცია შემოთავაზებული, მწერალი ცნობილ მითს იყენებს ადამიანის არსების წარმოჩენისათვის, რომანის გმირი სავარსამიძე ამბობს ერთგან: „ადამიანის ცხოვრებაში არის ისეთი მომენტი, როცა მას გარე სამყაროს მზერა მოსწყინდება და მხოლოდ საკუთარი სულის დაკვირვება და მარტოობა მოუნატრება“. სულში ჩაბრუნებული მზერა კი წამოშლის იმგვარ სანახებს, რაც სიტყვიერ სამოსელში წარმოდგინდება, როგორც გამოუთქმელის სიმბოლური ხატებანი.

დიონისოს მითში მოთხრობილი ამბავი, როგორც შენიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, „მიგვიითიებს ადამიანის სულში ღვთაებრივის დაბადებასა და მის შემდგომ ბედზე“¹. დიონისო, იგივე ღვთაებრივი საწყისი, რომელიც ჩნდება ადამიანში, იდევნება ჩვეულებრივი ცნობიერების (ქალღმერთ პერას) მიერ, რომელიც შეუსევს მას ქვენა ბუნებას (ტიტანებს) და დააგლეჯინებს. ამგვარად, ადამიანში ღვთაებრივი რჩება დაფლეთილ-დანაწევრებული, როგორც გრძნობად-განსჯითი ცოდნა, მაგრამ თუ დამხმარედ მოველინება უმადლესი, ქმედითი სიბრძნე (ზევისი), მაშინ დიონისო კვლავ აღორძინდება ადამიანში. ასე იბადება დანაწევრებული ღვთაებრივი ძალისაგან სიბრძნე — მთლიანი და განუყოფელი, იგივე, ლოგოსი, რომელიც ძვა ღვთისა და მოკვდავი დედისა — წარმავლობისა (რომელიც არაცნობიერად ილტვის ღვთაებრივისაკენ). ასე რომ, ამ მითის განცდით ადამიანში მეორდება სამყაროში მიმდინარე პროცესი — ღვთაებრივის წარმოშობისა, დევნისა და აღორძინებისა (რომანში ფარვისხ ვერ „იკუეხს“ ქვენა ინსტიქტებით გაქლენთილი „სივრცე“ როგორც „გარეთ“, ასევე ინდივიდუალურად, სავარსამიძის არსებაში)². ამ მითის განცდით ადამიანი გაიზრდებს საკუთარ არსებას და შეიმეცნებს იდუმალებას, სწვდება დაფარულს.



რომანის გმირი — კონსტანტინე სავარსამიძე — გაივლის ვერტიკალზე (სულში ჩაღრმავება). ეს გზა რთულია, წინააღმდეგობებით აღსავსე, მრავალფეროვანი. ღვთაებრივის ქვეცნობიერი წყურვილი (მარტოობის დაძლევა, ჭეშმარიტი სამშობლოს პოვნა, სიყვარულის თანაზიარობა) მას „შეახვედრებს“ დიონისოსთან, მასშივე დაბადებულ ღვთაებრივ ნაპერწკალთან. გმირი იწყებს საკუთარი თავის შემეცნებას, თავისი ადგილის ძიებას როგორც საზოგადოებაში, ასევე ზოგადად, სამყაროში. ღვთაებრივის წყურვილს მასში ეწინააღმდეგება ჩვეულებრივი ცნობიერება — მიწიერი სურვილებით გაჟღენთილი. ღვთაებრივისა და მიწიერს შორის კონფლიქტი წარმოდგენილია იმ მრავალსახოვან ვნებებში, რომელთა ტყვეობაშიც მრავალგზის ვარდება სავარსამიძე.

დიონისო გაიაზრება, აგრეთვე, როგორც ადამიანის უმაღლესი „მე“, რომელიც ადამიანის ქვენა ბუნებაშია დამკვიდრებული და იღვიძებს სულში. ღვინო — სიმბოლო სულიერი ჭეშმარიტებისა და ცხოვრებისა — ბანგავს და აუძლურებს ქვენა ბუნებას. სავარსამიძეც ეტანება ღვინოსა და თრობას. მისთვის ღვინით, სიყვარულით და სიტყვით ლოთობა ერთ სიბრტყეში გაიაზრება. „უფსკრულებს აბარია ჩვენი სულის ბნელი ხეაშაიდი. ადამიანური ცხოვრებისათვის შედმეგნი ვართ და ღმერთობისთვის საკმაოდ ადამიანნი“.

დიონისო — ზევის მიერ გადარჩენილი და ნისას გამოქვაბულში აღზრდილი (ე. ი. სოლის არაქნობიერ სიღრმეში) — არის მისტიკური დიონისო, რომელიც გააზრებულია, როგორც სიმბოლო არქეტიპული კაცისა (საფარსამიძემ ვერ შეინარჩუნა დიონისო სულში — ფარავის თალუპა მისი ბრალია). ეჭვი ხშირად იპყრობს კონსტანტინეს: „ცხოვრებაში ხომ ყველაფერი წამიერი ხილვია, სხვა დანარჩენი: მოგონება და სიზმარი“.

სავარსამიძე საკუთარ თავში დიონისოს, ე. ი. უმაღლესი „მეს“ აღმოჩენით მიუახლოვდება „არქეტიპულ“ კაცს, რომელიც შეისაბამება ქრისტიანობის პირველქმნილ ზეციურ ადამს და კაბალის ადამ კადმონს. რომანში ღვთაებრივის წვდომის გზაა შეფარულად გაცხადებული და ამიტომაც „ბრძოლა“ იესო ქრისტესა და დიონისოს შორის ავლენს გმირის ჯერ კიდევ გაუცნობიერებელ ლტოლვებს ღვთაებრივისაკენ. ვხედავთ, რომ იესო ქრისტესაც და დიონისესაც იგი გაიაზრებს, როგორც ერთი, ღვთაებრივი არსის სხვადასხვაგვარ გამოვლენას. ამიტომაც არის, რომ ისინი მის ცნობიერებაში ხან ხედებიან ერთმანეთს, ერწყმიან, ხან ერთი ამარცხებს მეორეს და დევნის. ამ დროს მქლავდება გმირის გაორება. სინამდვილეში კი დიონისო იქცევა ძალად, რომელიც ღვთაებრივს შეამეცნებინებს.

ვერობაში მოგზაურობა (შემდგომ სიზმარში ტრანსფორმირდა, როგორც ჯოჯოხეთში შთასვლით მიღებული გამოცდილება) — ეს იგივე გამოქვაბული იყო, სადაც აღიზარდა იგი, გამოიცადა უამრავ ადამიანთან შეხვედრითა და სხვადასხვა მოვლენაში თანამონაწილეობით. სახლში დაბრუნება მას დიონისოს მსხვერპლშეწირვის ფასად უჯდება. რაღაცას კარგავს, მაგრამ რაღაცას იძენს. იგი ერთგვარად განწმენდილია და მზადმყოფი იმისათვის, რომ მის სულში აღორძინდეს ღვთაებრივი.

სავარსამიძე მრავალგზის ცდება, ივნებს და ამ ტანჯვაში იგზნებს ცხოვრების საზრისს. მისი ლტოლვა თანაბრად ვლინდება ქრისტიანული-სა თუ წარმართულიხადმი, იგი, ერთი მხრივ, დიონისოს „ასდევნებია“, მეორე მხრივ, წმინდა გიორგის, საფიქრებელია, რომ მის ქვეცნობიერში



ეს ლტოლვები იბადებიან ერთი ძირიდან, წიაღიდან, საფუძვლიდან. ეს არის მარადიული წყურვილი უკან. შინ დაბრუნებისა. შინ — ზეციურ სამყოფელში, მარადიულობაში, სულთა საუფლოში.

მართალია, სავარსამიძის „ტრფიალების“ საგანი ხშირად იცვლება — წმინდა გიორგი, ქრისტე, დიონისე... მაგრამ ეს, არსებითად, ერთის, ღვთაებრივის წყურვილია. დიონისე ხომ გაიასრება, როგორც ქრისტეს ძმა (ჰოლდერლინი), წმინდა გიორგი კი როგორც დიონისეს „ნათესავი“ (ქართულ წარმართულ წარმოდგენებში).

სიკვდილსა და სიცოცხლეზე გამუდმებული ფიქრი სავარსამიძეს „შეახვედრებს“ როგორც დიონისესთან, ასევე ქრისტესთან. „ორივემ მიიღო სიკვდილი — სრული ტანჯვა და ორივე აღდგა. ორივესთვის ღვინო არის საკრალური სასმელი“².

გრიგოლ რობაქიძემ, როგორც თვითონ აღნიშნავს, მონახა თორმეტი ნათესაური მუხლი დიონისოსა და თეთრ გიორგის შორის. „როგორ? — წერს იგი. — თეთრი გიორგი — ძმა-ნაშიერი მზეოსანი ლაშარის და მთვარის თუ მთვარული დიონისოს კულტი? ამ უცნაურობის ახსნა არც ისე ძნელია... მთვითონ, რომ ლაშარი მითითი რეალობაა ანუ შინაგანი სინამდვილე ქართველთა ტომისა. შესაძლოა, ამ ტომის „წვამ“ ლაშარით იკლო ერთხელ, მაშინ უკანასკნელის მზეობაც დაიკლებდა. იგი, როგორც „ხატი“, სისხლნაკლულად გამოჩნდებოდა, სხივმკრთალად, ანუ „მთვარედ“. რაც შეეხება თეთრი გიორგის დიონისურ მუხლს, ამის შესახებ ითქმის შემდეგი: დიონისოს ბუნება ცვალებადია, დიდი მითოს-მკვლევარის ბახოფენის მოწმობით, დიონისო ვლინდება: ხან როგორც სტონური არსი, ხან როგორც მთვარის თანაზიარი, ხან კი როგორც ნათელმდგენი, აპოლონს შექმობილებული. საფიქრელია, რომ თეთრი გიორგი დიონისოს მეორე ვარიანტია. ამ ვარიანტს ბახოფენი ნათლავს ასე: „ვნებული მზე“. არსად ისე არ „ვნებულა“ მზე, როგორც საქართველოში და სახელდება „ვნებული“ მზე პირდაპირ თეთრ გიორგიზეა გამოჭრილი“³.

კონსტანტინე გამსახურდია ნიცშეს მოტრფიალედ და თაყვანისმცემელი იყო. სავარსამიძის სახეში გამოკრთის ის შტრიხები, რომლებიც ამ „ანტიქრისტეს მოციქულ“ ფილოსოფოსს ახასიათებდა. „მართალია, ნიცშე მოციქულია ანტიქრისტესი, მაგრამ მაინც ყველაზე გულწრფელად ამბობდა, რომ „ქრისტე ჯვარზე — უზენაესი და უმშვენიერესი სიმბოლოა“. ამიტომ მის ჰიბრიდულ ბუნებაში ჩვენ გვიანტერესებს მისი „ჰოს“ მთქმელი, მისი ღვითური ახსევატი: ნიცშე — ქადაგი ახალი ღმერთშემოსილობის, ნიცშე — აპოსტოლი ახალი კულტურის რელიგიისა. ამიტომაც დიონისო — ღმერთი თრობისა და შვებისა — ქრისტთან ნიცშეს სხვანაირად ვერ წარმოედგინა, თუ არადა ჯვარზედ „ჯვარცმული დიონისოს“ — ეს ერთი უკანასკნელი წინადადებათაგანია მომაკვდავ ნიცშესი. მას ისე ღრმად ჰქონდა ჯვარზე გაკრული იესოს ვიზიონერული სახე გულში აღბეჭდილი, რომ თვით ელადური შვების მახარობელი ღმერთიც ჯვარს აცვა თავის ჰიბრიდულ წარმოდგენაში“⁴.

ასეთივე „ჰიბრიდული“ წარმოდგენები აქვს სავარსამიძეს. მის წარმოსახვაში ქრისტე და დიონისო ხშირად განუყოფელ ერთიანობაში წარმოდგინდება. სავარსამიძის არსების რომელი ნაწილი „ებრძვის“ ქრისტეს? ალბათ ის, უმსგავსეს ადამიანს რომ უწოდებს ნიცშე „ესე იტყოდა ზარატუსტრასი“: „ხოლო ის უნდა მომკვდარიყო: ის იხედებოდა თვალებით, რომელი უფრო ხედიდნენ, ის ხედავდა ადამიანთა სიღრმეთ და სიკრულთ“⁵.

2. შა ც ნ ე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2001, № 1-4.





ველ მათ ფარულ სირცხვილს და უმზგავსობას. მისმა სიბრალულმა სირცხვილი არ იცოდა: ის ჩემს უბილწეს კუთხეებში. მოძვრებოდა. ეს ზე ცნობისმოყვარე, ზე აბეზარი, ზე შემწყნარებელი უნდა მომკვდარიყო.

ის მარად მე მხედავდა: ამ მოწმის წინააღმდეგ უნდა შური მეძია ან თვით ცოცხალი აღარ ვყოფილიყავი.

ღმერთი, რომელი ყოველს ხედიდა, ადამიანსაც: ეს ღმერთი უნდა მომკვდარიყო! ადამიანი ვერ აიტანს ამგვარი მოწმის სიცოცხლეს⁵.

სავარსამიძის არსებაში მოქმედი უმსგავსესი ადამიანიც კლავს ღმერთს. მაგრამ, იმავდროულად, იმასაც, რასაც ელტვის და ესწრაფვის, — დიონისოსაც. ამ ლტოლვებში იხატება ადამიანის თვითშემეცნების წინააღმდეგობებით აღსავსე გზა. ამ გზაზე ადამიანი ხშირად ებრძვის იმასაც, რაც მისი სათაყვანოა და საყვარელი, რადგან სწორედ ამგვარად უნდა განიწორტოს მისი ნება. ადამიანი, როგორც ზარატუსტრა ამბობს: „მარად თავის თავს უნდა სძლედე“. „ჰხამს ჩემდა ბრძოლა ვყო, და ყოფადობა და მიზანი, და მიზნის წინააღმდეგობა. ჰე, ვინც ჩემს ნებას ამოიცინობს, გამოიცინობს, აგრეთვე, თუ როგორ უსწორმასწორო გზებით უნდა ვლიდეცი იგი.

რასაც უნდა ვქმნიდე და რანაირადაც უნდა მიყვარდეცი იგი — მალე მოწინააღმდეგე უნდა შევიქმნე მისი და ჩემი სიყვარულისა: ესე ჰსურს ჩემს ნებას⁶.

სავარსამიძეც ამგვარად იწრთობს თავის ნებას, მიდის დინების წინააღმდეგ, დაბრკოლებად საკუთარ თავსვე სახავს — თავისი იდეალებითა და ზნეობით.

ზარატუსტრას ელაპარაკება მისივე ჩრდილი: „მაქვს კვლავ — მიზანი? ნავსაყუდი, საით ჩემი აფრა რბის? ..რალა შეთნილა ჩემთვის? გული მოქანცული და უტიფარი, მოუსვენარი ნება, ფართხუნა ფრთეში. გატეხილი ხერხეშალი. ესე ძიება ჩემი სახლისა: ჰე ზარატუსტრა, შენც უწყვი, ესე ძიება ჩემი სასჯელი იყო, იგი მღრღნის. სად არის ჩემი სახლი? ამას ვკითხულობ და ვეძიებ და ვეძიებდი, ესე ვერა ვპოვე. ჰე მარადო ყველგან, ჰე მარადო არსად, ჰე მარადო ამოდ⁷.

სავარსამიძემ ვენახი აჭრა, სამშობლოდან გაიქცა, მამა დაივიწყა, მაგრამ მაინც სამშობლოს ძიებაშია, რომელიც არსად არ ეგულება. ამოუება ვერ „იტევს“ ამ სამშობლოს, მარადისობა კი არ „ურენს“ გზას, პირიქით, „უმაღავს“, რადგან ეს გზა ტანჯვით უნდა „შეიძინოს“. ერისა თუ კაცობრიობის წარსულის სურათები ხშირად „ინხრიკება“ მის გონებაში, გამუდმებით განსჯის, წონის, აფასებს, მაგრამ ცდუნებას აყოლილი ვერ უძლებს ცხოვრების გამოცდას. იღლება და ისჯება ჩადენილი შეცდომებისათვის. ამ ძიებისას მან დაივიწყა „რწმენა ნიტიყვათა და ფასეულობათა და დიდ სახელთა“. „არ არის ჭეშმარიტება, ყველაფერი ნებადართულია“ — ზარატუსტრას ამ პრინციპმა „დაღუბა“ იგი, სოსო სიგუას აზრით, სავარსამიძის ცხოვრებაში „ირეკლება დიონისური მოდელი“. „კ. გამსახურდიამ ნიცშეს კონცეფცია დიონისოსა და ქრისტეზე, ზეკაცზე ქართულ სინამდვილეში შეიტანა“⁸.

სავარსამიძე მაძიებელი ადამიანია, იგი ცდილობს ინდივიდუალობის დაძლევის და ზეინდივიდუალურის წვდომას. აქ იგი ხედება ნიცშეს ზეკაცს (ნაპოლეონისადმი სიყვარულიც ამასვე ამქლავნებს). სავარსამიძის ერთერთ რეალურ პროტოტიპად ზარატუსტრაც ირეკლება. კ. გამსახურდია წერდა: „ზარატუსტრა წინასწარმეტყველური გაშიშვლებაა პიროვნების და



მისივე ემპედოკლესებური გადასვლა ზეინდივიდუალურში, აქ იხატება დიონისოს თავი სმარაგდის მშვენების მთიებით მოსილი. ამ მომენტში გოეთეს აპოლონური თვალი ძლევამოსილი პიროვნების ღმერთში უკუქცევას ჰხედავდა⁹.

„ზეაკაც და დიონისო ნილაბია ერთი და იმავე ღმერთობით დამთვრალი მომავალი ადამიანისა“. „ნიცში ადამიანობის ხსოვნაში დარჩება, რადგან იგი იყო როგორც ზვარაკი, ისე თვით ტანჯვაში პირგაბადრული ღმერთი დიონისოს თავის სმარაგდის მშვენებაში გაბრწყინებულნი“⁹.

სავარსამიძე ტანჯვაში „იშვება“, როგორც ადამიანი. ეს ტანჯვა კი მრავალსახოვანია: ამოებით, მარტოობით, სიკვდილით, ერის ბედით, ღალატით, ურწმუნოებით გამოწვეული.

სავარსამიძე ამოდ დაეძებს მუზეუმებში გალიმებულ დიონისოს, მაგრამ თვით მწერალს დიონისო ტანჯვაში პირგაბადრული ესახება, რადგან მისთვის ტანჯვა და სიხარული განუყოფელი იყო.

ტანჯვა ისევე იფარავს სიხარულს, როგორც სიკვდილი სიცოცხლეს (ჯვარცმის მისტერია). ღიმილი შეიძლება გაივარდოს, როგორც თვითონ სიცოცხლე, გზნება, პოვნა, ზიარება. ჭეშმარიტებასთან წამიერად მიახლოებისას ანთებული ნაპერწკალი — ღიმილად იფრქვევა. „დარდითა და ვარამით სავსე იყო ჩემი სული, — შენ უდარდელი გამხადე. ეჭვებით დაღრღნილი იყო ჩემი გული, როგორც ჭიანჭველებისაგან გამოხრული გოლეული და — შენ აავსე იგი იმედითა და სიტკბოებით, მე თევზით ენადაბმული ვიყავ — შენ გამახსნიე შენ დაუნჯებული ბავ: ოქრონექტარი სიტყვები იფრქვევიან პირისა ჩემისაგან. თმახუჭუჭავ, ოქროსკულულებიანო. ჭაბუკო ღმერთო, შენი მონა და მეჯინიგორე გამხადე, მე — ლაზისტანის ძველი აზნაური, ო, დიონისო, სულზე უტკბესო“. — ასე აქებს სავარსამიძე დიონისოს.

ღიმილი პირველყოფილი უმანკობისა და გულუბრყვილობის გამომხატველიცაა და გულისხმობს ბავშვურ უცოდველობასა და სისუფთავეს. რასაც აგრერიგად არის მოკლებული ციელიზებული ადამიანი („ღმერთო, რად გამომრიყე ამ ბუხპალტრების საუკუნეში“, — მოთქვამს სავარსამიძე).

მოღიმარი დიონისო მოცინარი ზარატუსტრას სიმბოლოცაა, გავიხსენოთ ზარატუსტრას შეგონებები: „ბედნიერება იცინის. ესე იცინის ღმერთი“. „ისწავეთ თქვენი თავის დაცინვა, ვით ჯერ არს სიცილი“. „ვერა ჰპოვა თვით მან ქვეყანასა ზედა სასაცილო? მაშ, ცუდად უძებნია. თვით ბავშვი ჰპოვებს აქ სასაცილოს“. „მე თვით ვცან ღვთაებრივად ჩემი სიცილი“. „სიხარული უფრო ღრმია, ვიდრე გულის მწუსარება“¹⁰.

გრიგოლ რობაქიძე წერდა: „მთელი ისტორია ქართველებისა დიონისური მისტერიაა თავისთავად: სიკვდილი და სიცოცხლე, გაქრობა და აღდგენა, — მგონი ჩვენზე უფრო მეტად სხვა ხალხს არ განუცდია და არც არის ქართველ ერში შავი მელანქოლია“¹¹.

სავარსამიძე ჩართულია ცხოვრების ფერხულში. მჩქეფარეა მისი ყოველდღიური ყოფა (სხვადასხვა ქალაქში მოგზაურობა, სასიყვარულო ინტრიგები, პოლიტიკა, ფილოსოფია, რელიგია...). მაინც ვერ „ისვენებს“. „საშინელმა მარტოობამ და მწუსარებამ შემიპყრო. იმ საღამოს დავრწმუნდი, რომ მიწაზე სამშობლო არა მქონია და ამ ქვეყნად იმიტომ გავჩენილვარ, რომ იაღქანდამსწრეული გემივით ვიყიადო“. ესეც დიონისური ფე-



რხულის ვარაიაციაა. ერეკლე ტატიშვილი წერდა: „ადამიანები დიონისოს სამხიარულო ფერხულის გზით თავდავიწყებულნი უერთდებიან არსთა-არსის შეუმუსრავ მოძრაობას და მარადობის შემოქმედ ქარიშხალს“¹².

თავგზააბნეული სავარსამიძე კერპის ძიებაში საკუთარ თავთანაც წაიჩოქებს, მაგრამ ერთ დღეს, როცა ლომის სანახავად წავიდა ზოოპარკში, დაინახა „თავისი სიპატარავე“ „ნადირთა მეფის თვალში“. „მე, ჩვენი დროის ახალ ქრისტიდ რომ მომქონდა თავი, დამცინოდა კიდევ აბისინიის ჯუნგლების უგვირგვინო მეფე. ჩემი სტუმრობა მას ისე არაფრად ჩაუგდია, თითქოს მე უმნიშვნელო ბუზი ვყოფილიყავი, მის ფერხით დაგდებულ ცხენის ჩონჩხს გარს რომ ეხვია“. ეს უბრალო შეხვედრა ლომთან მნიშვნელოვანი შეიქნა სავარსამიძისათვის. „ამ დღიდან საშინელი გარდატეხა მოხდა ჩემში. მე ამეხილა თვალი ჩემს ადამიანურ სისუსტესა და არარაობაზე, აქამდე თუ ადამიანები მძულდა, ახლა ჩემი თავიც შემძაგდა. ვიგრძენი ჩემი სივავლაზე და სიპატარავე. იმ ლომის სახით მომელანდა მე ლომისპირა დიონისოს მრისხანება და დიდებულება“.

სავარსამიძის ხელმოცარულობა და სულიერი შეჭირვება გამოხატულებაა ევროპული ცივილიზაციის კრიზისისა. ნიცე შეიქრობდა, რომ კაცობრიობის ისტორიაში ტრაგიკული იყო მეცნიერული მსოფლმხედველობის ჩამოყალიბება. განსჯამ, ლოგიკამ განდევნა ცხოვრებიდან დიონისური. „დიონისე შეიწირა „თეორეტიკოსმა“ სოკრატემ, მითი — ცოდნამ. ასე დაიწყო ევროპული კულტურის ისტორიაში დაცემის ხანა, წარმოიშვა მეცნიერულ მსოფლგაგებაზე დამყარებული ახალი კულტურა. ნიცეს თანახმად, თანამედროვე ადამიანი ამ, დიონისურისაგან დაცვილ, ცალმხრივად განვითარებულ კულტურაში ცხოვრობს“¹³.

სავარსამიძის დიონისოსთან პირველ შეხვედრას (ხალილ-ბეის სურათი „დიონისეს მეორედ მოსვლა“) წინ უძღვის ჯენეტის სალონში საუბარი დასავლეთის სულიერ კრიზისზე. „მთელი მსოფლიო ისტორია დასავლეთის და აღმოსავლეთის ურთიერთშორის ბრძოლა იყო. ყოველ საუკუნეში აღმოსავლეთიდან სესხულობდა იდეებს დასავლეთი. ევროპული კრიზისიც მაშინ გადაწყდება, როცა რაციონალური ევროპის ინტელექტუალური ცხოვრება გრძნობა-მოჭარბებული აღმოსავლეთის იდეებით გადახალისდება“. ხალილ-ბეი ეუბნება სავარსამიძეს: „ჩვენ ყველას (კავკასიის ხალხებს) ისტორიამ დაგვაკისრა წინა აზიის განახლება“. თავის სურათშიც აზიის წინააწარმეტყველება აქვს გადმოცემული. „ხომ იცით, დიონისოც აზიიდან მოვიდა“.

სავარსამიძეც, გაევრობელებული ქართველი, განიცდის სულიერ კრიზისს, ამიტომ დიონისოს მიიღებს, როგორც გადამახალისებელს. შეიყვარებს ფარეზს და სიყვარულში ცდილობს „ჩაკლას“ ყოფის ამაოების მტანჯველი განცდა.

სავარსამიძის თანადროული სამყარო სიყვარულსაა მოკლებული. „უდაბნო! უდაბნო! დიდი ქალაქის დიდი ქუჩაა ჩემი უდაბნო. ჩირადაც არავინ მაგდება, არავინ მერიდება. არავინ მიცქერის“. ამ „უდაბნოდან“ თავდაღწევისთვის კი მას სჭირდება მადლი, რომელიც ქაოსს მოაწესრიგებს. იგი გრძნობს, რომ შიგნიდან წამოსული უდაბურება გადასწონის გარეგანს. ამიტომაც ებლაუჭება სიყვარულს, თავდავიწყებას, რომ როგორც დაძლიოს მარტოობა. შეერწყას სამყაროს, როგორც ნაწილი მთელს, იგი იფლეთება ყოველდღიური ვნებებისაგან, მაგრამ ყოფნის ძალა კვლავ აღდგენისთვის, თუმცა გამუდმებულ ბრძოლაში იღლება კიდევ. სავარსა-

მიძე სწირად ირგებს სხვადასხვა ნიღაბს, რათა სხვადაყოფნის მისტიკაში სწვდეს საკუთარ არსებას. გრიგოლ რობაქიძე წერდა: „იმ კულტებში, საცა „ცვლა“ ყოფის საიდუმლოდ იყო გამოცხადებული, „ქცევა“ მასკით ხდებოდა. მაგალითად, დიონისოს კულტში. „მე“ უნდა გაიხსნას, უნდა გაირღვეს. არსი უნდა გადავიდეს ყოვლადში. პიროვნება უნდა ეხიაროს ზეპიროვნულს. ეს არის დიონისოს ფენომენი. და მერე როგორი იყო რიტუალი ამ ფენომენის, მასკის აფარება, მასკის, რომელიც დიონისოს სახავა“¹. სავარსამიძე ცდილობს, რომ ეხიაროს ზეპიროვნულს დიონისოს ნიღბით.

როცა ჯენეტი ეკითხება, „რა გინდათ, რომ იყვეთ“, სავარსამიძე პასუხობს: „ის, რაც არა ვარ“ (ღმერთი ამბობს: მე ვარ ის, ვინც ვარ). „ის, რაც არა ვარ“ — დიონისოს მისტიკის შუაგულს ასახავს. თვითონ დიონისოც ხომ ნიღბებით ევლინებოდა ადამიანებს. ასეა ამ რომანშიც.

სავარსამიძე გარდაცვლილი ვიტენზონის პასპორტს იღებს. როცა შიგ ჩაწერილ გარეგნულ ნიშნებს ამოიკითხავს, მიაჩნდება თავისას და გაიფიქრებს: „ვხედავ, უნებლიედ მე გავხდი მისი სიკვდილის მიზეზი. ეგებ, მე გავუღე მას სიკვდილის კარები. ჰოი, ადამიანობის კომედიავ, მართლაც ბილიარდის ბურთები ვართ, უსაზღვრო მიწის სიბრტყეზე უსაზღვროდ გაქანებული, ვიღაცას გრძელი ჭოლოკი უკავია, თამაშობს, იცინის, ჩვენ კი ერთმანეთს ვეხლებით. ასე იქმნება ცხოვრების ფატალური არსი“. ასე მგონია სხვისი სული ჩამედგა. ბავშვსავით მახარებს და მაინტერესებს ეს წამიერი „სხვად ქცევა“.

ცხოვრების „შუაგზა“ ის წერტილია, რომელში ჩაღრმავება ცხადყოფს არჩევანის შეუმცდარობას. ეს წერტილი იგივე გზაჯვარედინია, რომელიც ერთხელ კიდევ შეაგრძნობინებს კაცს ნებისმიერი მიმართულებით წასვლის უგუნურებას. ყველგან სინანულია. „ვისთვის ან რისთვის იყო საჭირო ეს გაუგონარი ველად გაჭრა და მარტვილობა?“ — კითხულობს სავარსამიძე. მან, როგორც იტყოდა ზარატუსტრა, ცხოვრების შუაგზაზე შეჩერება მოინდომა იმისთვის, რომ სანამ ისურვებდა, ჯერ შეემეცნებინა თვითონ სურვილი.

„ღმერთების მიჯნური“. ფარეზი იღუპება. სავარსამიძე დაისაჯა ღმერთებთან კადნიერი გატოლებისთვის. მან ვერ მიაღწია თავის განვითარებაში იმ ღვთაებრივ გულბრყვილობას, ჭეშმარიტების ჭვრეტა რომ შესძლებოდა. ცივილიზებულია ადამიანმა ჩაკლა ღვთაებრივი (საგულისხმოა, რომ ფარეზის ცხენი დააფრთხო ავტომობილმა).

„ალარც სიცილი შემიძლია, ალარც ტირილი“, — ამბობს დაღლილი სავარსამიძე, მაგრამ სურათი „დიონისოს მეორედ მოსვლა“ ისევ ალორძინებას ჰპირდება.

სავარსამიძის ბედში ირგებება კაცობრიობის მუდმივად ჩაუმქრალი წყურვილი თვითშემეცნებისა.

ლიტერატურა

1. ზ. გამსახურდია, ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, თბ., 1991, გვ. 47.
2. კ. ბიუბნერი, მითის ჭეშმარიტება, მ., 1996, რუსულ ენაზე, გვ. 359.
3. გრ. რობაქიძე, სათავენი ჩემი შემოქმედებისა, ე. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1991, № 2.
4. კ. გამსახურდია, ტრადიციის დაბადება მისტიკის სულიდან, 96 ენსე, თბ., 1986, გვ. 31.
- 5, 6, 7. ფ. ნიეშე, ესე იტყოდა ზარატუსტრა, თბ., 1993, გვ. 199, გვ. 90, გვ. 204.

8. ს. სიგუა, მარტვილი და ალამდარი, თბ., 1991, გვ. 174.
9. კ. გამსახურდია, დასახ. ესსე, გვ. 33.
10. თ. ნიციშვილი, დასახ. წიგნი, გვ. 206, 219, 339.
11. გრ. რობაქიძე, დიონისოს კულტი და საქართველო, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 31. XII. 1988.
12. ე. ტატიშვილი, ფრიდრიხ ნიციშვილი, წიგნი „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“, თბ., 1993, გვ. 7.
13. თ. ბუაჩიძე, ფრიდრიხ ნიციშვილი და მისი „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“, წიგნი „ესე იტყოდა ზარატუსტრა“, თბ., 1993, გვ. 247.
14. გრ. რობაქიძე, ფალესტრა, თბ., 1989, გვ. 341.

М. ДЖАЛИАШВИЛИ

ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ИНТЕРПРЕТАЦИЯ МИФА О ДИОНИСЕ
 В РОМАНЕ К. ГАМСАХУРДИЯ «УЛЫБКА ДИОНИСА»

Резюме

В романе К. Гамсахурдия «Улыбка Диониса» представлена оригинальная художественная интерпретация мифа о Дионисе. Писатель путем проникновения в духовный, особенно подсознательный, мир героя, выявляет тайную мистерию рождения, развития и угасания божественного начала в человеке.

В судьбе героя представлено вечное стремление человечества к самопознанию. По своему характеру чисто дионисийское слияние жизни и смерти, радости и скорби олицетворяет суть человеческого бытия.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის მეოცე საუკუნის ქართული ლიტერატურის განყოფილება.

წარმოდგინა შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

თავარ მალაღობამ

ლეო ქიაჩელის პუბლიცისტური წერილები

როგორც ცნობილია, 1916 წელს გამოქვეყნებულ პუბლიცისტურ წერილებში ლეო ქიაჩელმა საკმაოდ მკაცრად, მისთვის უჩვეულო ტონით, შეუტია სიმბოლისტებს: ეს, „პირველთქმის“ შინაარსის გარდა, ალბათ, იმანაც განაპირობა, რომ მწერალი ერთ დროს (კერძოდ, მოსკოვში ყოფნისას) იმავე ღმერთებს ეთაყვანებოდა და ეს საკუთარი თავის განქიქება უფრო იყო, ვიდრე ცისფერყანწელების. გავიდა ხუთი წელიწადი. ლეო ქიაჩელმა უფრო გულდინჯად გადაავლო თვალი თანამედროვე მწერლობას და სცადა, ობიექტურად შეეფასებინა იგი, განვითარების ძირითადი ტენდენციები გამოეყო და მიზანი დაესახა.

ცნობილია, რომ მაქსიმ გორკიმ 1907—1917 წლებს იდეური სიცარიელის „სამარცხენო ათი წელი“ უწოდა. სოციალისტური რეალიზმის ფუძემდებლად მიჩნეული უდიდესი რუსი მწერლისაგან განსხვავებით, ლეო ქიაჩელმა იგივე პერიოდი ქართულ ლიტერატურაში ძიებისა და დუღილის ხანად მიიჩნია კურნალ „ხომალდში“ ალერტის ფსევდონიმით გამოქვეყნებულ წერილში „ჩვენი მწერლობის შორი-ახლო“. მწერლის აზრით, „დღევანდელ ჩვენ მწერლობას დამთავრებული ფოკუსები“ არ ჰქონდა¹. მართალია, მასალა ბევრი იყო, მაგრამ „ფართოდ მოქმედების საზღვრები“ არ ჩანდნენ, მხოლოდ საერთო შტრიხებზე თუ შეიძლებოდა საუბარი, რადგან ის, რაც მიღწევად მიაჩნდათ, „ისიც სხვაგან მიღწეულის განმეორება“ იყო უმრავლეს შემთხვევაში². ამის მიზეზად ლეო ქიაჩელმა ქართველ მწერალთა უნიჭობა როდი მიიჩნია. მისი აზრით, დრო იყო ისეთი, რომ კალაპოტი არ ჰქონდა, ძველი ყალიბები აღარ გამოდგებოდა და ახლის ძიების პროცესი მიმდინარეობდა. შფოთიანი დუღილი წარმოებდა და „ოდესმე დამდგარი სფერო შემოქმედებისა“ შერყეულიყო. მიუხედავად ამისა, პუბლიცისტი დიდ იმედს ამყარებდა „ჩვენი მწერლობის მარად რძიან ძუძუ-მკერდზე“ და თვლიდა, რომ ნიშანი აღებული იყო, ისარი — გატყორცნილი და მას დიდი მიღწევისაკენ მიჰყავდა ლიტერატურა³.

ცხადია, მკითხველს უთუოდ დააინტერესებდა, რას გულისხმობდა წერილის ავტორი „დიდ მიღწევაში“. ლეო ქიაჩელსაც არ დაუყოვნებია და როგორც ლელთ ღუნის პირით, თავის დროზე, ილია ჭავჭავაძემ ერს სტრატეგიული მიზანი დაუსახა, ჩვენი თავი ჩვენადვე უნდა გვეყუდნოდესო, ისე პუბლიცისტმა თამამად განაცხადა: „ქართულმა მწერლობამ უნდა სთქვას სიტყვა რუსთაველური. ჩვენი შემოქმედების ენერჯიაც აქეთკენ უნდა იყოს მიმართული. როგორც გამართლებას, აგრეთვე გამარჯვებას იგი მხოლოდ ამ გზით ჰპოვებს“⁴. რადგანაც წერილი პუბლიცისტური იყო და მასობრივი

¹ ალერტი, ჩვენი მწერლობის შორი-ახლო, ჟურნ. „ხომალდი“, 1921, № 1, გვ. 36.

² იქვე.

³ იქვე.

⁴ იქვე, გვ. 37.



მკითხველისათვის განკუთვნილი, ავტორმა განმარტა, რას გულისხმობდა როცა რუსთველური სულის დაბრუნებას მოითხოვდა მწერლობაში. მისი აზრით, ისტორიას თავისი შეუცნობელი კანონები ჰქონდა, მაგრამ ერთი რამ კი ნამდვილად ცხადი გახლდათ: თითოეულს კვებავდა წინანდელის ძალა-დიდება და ყველა მეორედებოდა შემდეგში. ქართული ლიტერატურის „მორიგი ეფექტი“ უთუოდ შეიქმნებოდა მომავალში, მაგრამ არსებითად რუსთაველური უნდა ყოფილიყო იგი „იმ აზრით, რომ მოცულობა მისი მთელი ქვეყანა იქნება და სიტყვა მისი — სული, ამ ქვეყნის გარდაქმნილი თავისდა ნებისად“⁵.

როგორ უნდა მოიცვას მწერლობამ მთელი ქვეყანა და, რაც მთავარია და ურთულესიც, როგორ უნდა გარდაქმნას იგი „თავისდა ნებისად“? ამ კითხვაზე პასუხის გასაცემად ლეო ქიაჩელმა სცადა საერთოდ შემოქმედების რაობის გარკვევა. იმდენად, რამდენადაც წერილის ავტორმა „ვეფხისტყაოსანი“ მიიჩნია ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობის მწვერვალად, მოსალოდნელი იყო, რომ რუსთაველური ესთეტიკა განაპირობებდა მის შეხედულებას ლიტერატურის დანიშნულებაზე. მართლაც, თუკი XII საუკუნეში უდიდესმა მოაზროვნემ განაცხადა, „შიაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“ და მას გონიერი მკითხველისათვის მხოლოდ სარგებლობის მოტანა შეუძლია, რადგან ჭეშმარიტებასთან აახლოებს, წინამდებარე წერილის ავტორმა ხაზგასმით აღნიშნა — „შემოქმედება — შემეცნებაა“⁶. კი, მაგრამ რატომ არის ეგზომ მნიშვნელოვანი ჭეშმარიტების ჩაწვდომა?! რა აკავშირებს სიბრძნეს ბედნიერებასთან?! საბოლოო ჯამში, ყველაფერს, რისკენაც მისწრაფვის ადამიანი დასაბამიდან დღემდე, ხომ ერთი სიტყვა, ბედნიერება, გამოხატავს?! ბედნიერება, ყველა დროის უდიდეს ფილოსოფოსთა აზრით, არ არსებობს თავისუფლების უმისოდ. თავისუფლებას სხვადასხვაგვარად განმარტავენ. ჩანს, ლეო ქიაჩელისათვის ყველაზე მისაღები ჰეგელის მოსაზრება იყო, რომელიც თავისუფლებად აუცილებლობის ცოდნაზე დამყარებული არჩევანის შესაძლებლობას თვლიდა. ამიტომაც წერილის ავტორმა ხაზგასმით აღნიშნა: „ეს უკანასკნელი (იგულისხმება შემეცნება. — თ. მ.) კი დამამკვიდრებელია სულის მეუფებისა და მისი გამანთავისუფლებელი სრულიადი. ეს არის გამარჯვება, რომლის შინაარსი თავისუფლებაა“⁷, ხოლო ყველაზე სრულყოფილი სახე შემოქმედების თავად ცხოვრება იყო, მწერლის აზრით, რადგან ყოველი წამი შემეცნებას ეკუთვნოდა, სულის განთავისუფლებას ეწირებოდა.

სამყაროს შეცნობა, ჭეშმარიტების მიგნება სხვადასხვაგვარად შეიძლება. რა უპირატესობა აქვს მწერლობას ამ თვალსაზრისით? როგორც ცნობილია, რუსთველმა ამ კითხვასაც უპასუხა: „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი“. ლეო ქიაჩელი იზიარებდა შოთას აფორიზმის აზრს და თვლიდა, რომ პოეზია უინტიმესი მომენტი იყო შემეცნების პროცესში და იწყებოდა მაშინ, როცა მიღწევა ფაქტი გახდებოდა. აუცილებლობად მიგვაჩნია, გავარკვიოთ, რას გულისხმობდა წერილის ავტორი სიტყვაში „მიღწევა“. ჩვენი აზრით, ეს გახლავთ ცნება, რომელიც წერილში შინაარსს აღნიშნავს და უპირისპირდება ცნებას „სახე“, რომელიც, თავის მხრივ, ცნება „ფორმის“ მაგივრად იხსენიება. ლეო ქიაჩელი მიიჩნევდა, რომ „მიღწევა პოეტური შინაგანია და საიდუმლო, მაგრამ მისი მოვლინე-

⁵ იქვე.

⁶ იქვე.

⁷ იქვე, გვ. 3.



ბისათვის საჭიროა სახე, ფორმა თქმისა, რომელიც მიღწევასთან თანაარსებობს⁸. როგორც ვხედავთ, წერილის ავტორისათვის ჭეშმარიტი წყალობა წარმოუდგენელი იყო შინაარსისა და ფორმის ჰარმონიული ერთიანობის გარეშე. მეტიც, შემოქმედი ადამიანი შესაძლოა, მრავალგვარ ჭეშმარიტებას ჩაწვდეს, მაგრამ შესატყვის ფორმას ვერ მიაგნოს გამოთქმისათვის. ტყუილად როდი შესთხოვდა თვით რუსთაველიც კი სახიერ არსთა გამრიგეს, „აჲ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანებათ“. ქიაჩელის მტკიცებითაც, „პოეზია აღსავსეა შინაარსით, რომელიც უსაზღვროა და განსაზღვრულიც ერთსა და იმავე დროს. — უსაზღვროა მიღწევაში, ხოლო განსაზღვრული — თქმაში“⁹.

როგორც ცნობილია, იმ პერიოდში ორი ურთიერთსაწინააღმდეგო ტენდენცია არსებობდა: სიმბოლისტები განსაკუთრებული, ჯერ არნახული ფორმის ძიებით იყვნენ გატაცებულნი, ხოლო მათი მოწინააღმდეგენი ამტკიცებდნენ, „თითქო პოეზიისათვის სავალდებულო არ იყო — „თქმა ხმებით“¹⁰, რაც შეეხება წერილის ავტორს, მას აუცილებლად მიაჩნდა, ხაზი გაესვა: „განსახიერება მიღწევის გარეშე არ იქნება, არც მიღწევა გარეშე განსახიერებისა. ორივე პოეზიაში ერთარსებობს. აქედან: პოეზია — შემეცნებაა, და როცა ის ეს არ არის, მაშინ შარლატანობად იქცევა“¹¹.

თუკი მწერლობა შემეცნებაა, მაშინ, ბუნებრივია, მკითხველი დაინტერესდებოდა, რის შეცნობას ცდილობდა ხელოვნება. ლევო ქიაჩელმა წინასწარ განჭვრიტა ამგვარი კითხვის წამოჭრის შესაძლებლობა და სავსებით სამართლიანად შენიშნა, რომ „ეს კითხვები კოორდინალურია მწერლობაში. ისინი არიან გამომწვევენი სხვადასხვა სკოლისა და მიმართულებათა“¹². კაცობრიობა ერთ რამეში შეთანხმდა: „ობიექტი მწერლობისა იგივეა, რაც ობიექტი შემეცნებისა“, ანუ სამყარო „მისი უსაზღვროობით, ამოცანებით, ხილულ და არა ხილულ ქვეყნებით, სულით, ხორციით, გრძნობით...“¹³ ეს ჭეშმარიტება სადავოდ არავის გაუხდია. კამათის საგანი, ჯერ კიდევ პლატონისა და არისტოტელეს ეპოქიდან მოყოლებული, შემდეგია: „სად არის და რა არის სინამდვილე ამ უნივერსუმის, — ჩვენს გარეშე, ობიექტურად არსებობს იგი, თუ მხოლოდ ის არის იგი, რაც წარმოდგენაა ჩვენი, განცდა ჩვენი, რაც ჩვენშია მხოლოდ, — ობიექტურია თუ სუბიექტური სინამდვილე?“¹⁴. ცხადია, ამ გლობალური პრობლემის გადაჭრა ფიქრადაც არ გაუვლია წერილის ავტორს. აღნიშნულ, ფილოსოფიაში უმთავრეს საკითხს იგი მხოლოდ იმიტომ შეეხო, რომ მის თანამედროვე სინამდვილეში ეგზომ მომრავლებული „ლიტერატურული სკოლებისა“ და „ჯგუფებისათვის“ შეეხსენებინა: სწორედ აღნიშნულ საკითხზე აზრთა სხვადასხვაობა აყალიბებდა ევროპაში ლიტერატურულ სკოლებს და არა რომელიმე მწერლის გუნება-განწყობილებაო: „ჩვენს მწერლობაში ამ დავას არ აქვს თითქმის ისტორია; — და, თავის თავად ცხადია, ჩვენში არც ლიტერატურული სკოლები

⁸ იქვე.
⁹ იქვე.
¹⁰ იქვე.
¹¹ იქვე.
¹² იქვე.
¹³ იქვე.
¹⁴ იქვე.



არსებულა ამ ნიადაგზე აღმოცენებულები. სულ სხვა სურათს წარმოგვიდგინებს ამ მხრით ვეროპა¹⁵.

ამ მოსაზრების ნათელსაყოფად წერილის ავტორმა გამოყო „მეცნიერული“ მწერლობის ხანა ვეროპაში და მისი გამომხატველი „ნატურალისტური სკოლა“ და სავსებით მართებულად შენიშნა, რომ „რეაქციას, რომელიც მოჰყვა ამ სკოლას, სუბიექტური მსოფლმხედველობა“ ახასიათებდა¹⁶. ლეო ქიაჩელს ეს სავსებით ბუნებრივად მიაჩნდა, რადგან „ნაწილობრივი ცოდნა არასოდეს აკმაყოფილებდა კაცობრიობის სულს. პოზიტივიზმი ვერ ჰკლავდა ადამიანის წყურვილს, და შემოქმედი სულ მუდამ ეძებდა თავ-შესაფარს თავისუფლად მოქნეულს ინტუიციის ცეცხლით გაალებულ ფართო აღფრთოვანებაში, რომელიც მთლიანი შემეცნების უმთავრესი საშუალებაა“¹⁷. მწერლობას ჭეშმარიტების განუწყვეტელ ძიებად აღიქვამდა პუბლიცისტი და ამდენად სავსებით გამართლებულად თვლიდა მრავალი სკოლის არსებობას, რადგან ყოველ მათგანს თავისი წვლილი შეჰქონდა სიბრძნის ჩაწვდომის ურთულეს პროცესში, „მიზნისა თუ მიზნის მისაღწევ საშუალების მხრით“¹⁸. უადრესად საგულისხმო დაკვირვებაა: მიზანი სხვაა და მისი მისაღწევი საშუალება სხვა. თუ ობიექტივიზმმა მიზანს მიაგნო — სამყაროს შეცნობას, სუბიექტივიზმმა გამოსახვის მრავალი ახალი ფერი და სახე შესთავაზა მკითხველს. ალბათ, ამიტომაც მიიჩნია ლ. ქიაჩელმა საუკეთესოდ სუბიექტივიზმისა და ობიექტივიზმის ისეთი სინთეზი, „რომლის კონცეპცია აერთიანებს ორსავე და შლის ახალ ჰორიზონტებს“¹⁹.

მწერალი თვლიდა, რომ დასახული მიზნის მიღწევა და მით დაკმაყოფილება საერთოდ შეუძლებელი იყო მწერლობაში. მისი მოსაზრება მთლიანად ეხმთანება ნ. ბარათაშვილის პოეზიის საერთო განწყობილებას. ისევე, როგორც მერანის მხედარმა შესანიშნავად იცოდა, რომ ვერავითარი მსხვერპლის გაღება, ნათესავთა-მეგობართა მოშორება, უცხო ტრამალებზე მყივარ სვავთა კერძად გახდომისათვის მზადყოფნა ვერ გადაატარებდა ბედის სამზღვარს, ვერ დაამარცხებინებდა თვალბედით ყორანს, მაგრამ მაინც მიქროდა თავგანწირული იმ იმედით, რომ მოძმეს მაინც გაუადვილებდა სავალ გზას. ასევე ლეო ქიაჩელსაც ღრმად სწამდა, რომ ნამდვილი შემოქმედება ტკბილ-მწარე ღვწა იყო ამა სოფლის აუცილებლობათა გადასალახად და ახალი სინამდვილის შესაქმნელად: „მძიმე განცდები, ტრადიკული სულისკვეთებანი და გამარჯვება-დამარცხებათა ქარიშხალური მორიგეობანი წინაშე საშინელისა და თითქო გარდუვალის აუცილებლობისა, — აი მთავარი მომენტები შემოქმედების გზისა. შემოქმედი სული მუდამ ჯანყის აღზე იწვის. ქვეყნის გარდაქმნა მისდა ნებისად და გარღვევა აუცილებლობის შემორტყმულ სკალთა — აი მისი ჯანყის მიზანი“²⁰ (ხაზი ჩვენია. — თ. მ.).

მას შემდეგ, რაც ზოგადად ხელოვნების მიზანსა და მისი მიღწევის სხვადასხვაგვარ საშუალებებზე ისაუბრა, ლეო ქიაჩელი კვლავ ჩვენს მწერლობას დაუბრუნდა, რათა ილიას ფრანციელის მსგავსად ეთქვა, მიბაძვას, ეპიგონობას არსად, არც ერთ ქვეყანაში და არც ერთ სფეროში ღირებული არა შეუქმნია რაო. პუბლიცისტური გამოსვლის ავტორს არავის შეურაცხ-

¹⁵ იქვე.

¹⁶ იქვე.

¹⁷ იქვე.

¹⁸ იქვე.

¹⁹ იქვე, გვ. 39.

²⁰ იქვე.



ყოფა და განქიქება არ ჰქონია მიზნად. მხოლოდ ის სურდა, ძიებას, ღრუბლის ცრუ ღმერთებთან არ მიეყვანა ქართული ლიტერატურა. აკი თვით „ვეფხისტყაოსნის“ მიბაძვასაც არ გამოუღია კეთილი ნაყოფი, ხოლო მიბაძველი და ინტერპოლატორი შოთა რუსთაველს რომ ჰყავდა, იმდენი უნდოდა. ამიტომ შეახსენა თანამედროვეთ ლ. ქიაჩელმა: „წარსულ ძიებათა ანარქიკლები, რომლებიც ჩვენში ზოგიერთებს ჰსურთ ახლის სახით მოგვაჩვენონ, არსებითად ქართულ მწერლობას არაფერს მისცემენ. მიბაძვით მწერლობას არსად არასოდეს შეუქმნია ახალი. მიბაძული განცდა კი — ყალბია. ჩვენ გვჭირია არა განმეორება ვისიმე, არამედ საკუთარი განცდა, გაღრმავებული, თუ გნებავთ, კაცობრიობის როგორც წარსული, აგრეთვე აწმყო ცდითა, მიღწევითა და მოპოვებულითა“²¹.

უკვე არსებულის გაკრიტიკება და ჯეროვნად შეფასება შედარებით ადვილი საქმეა. გაცილებით ძნელია, დაწუნებული სინამდვილის მაგივრად უკეთესი და მართებული შესთავაზო ადამიანს და მიზნისკენ მიმავალი ერთადერთი სწორი გზაც დაუსახო. თავისთავად ცხადია, ეს ცნობილი ჭეშმარიტება ლ. ქიაჩელის წერილსაც ეხება. პუბლიკაციის უდიდესი ნაწილი, როგორც მოსალოდნელი იყო, ზოგად პრობლემებზე საუბარს დაეთმო, ხოლო დასკვნითი ნაწილი, ჩვენი აზრით, სავსებით გონივრულ რჩევას შეიცავს. უპირველეს ყოვლისა, ავტორი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ სკოლას, მიმართულებას დიდი მწერალი ქმნიდა ყოველთვის და არა პირიქით. მხოლოდ დიდ ხელოვანს შეუძლია, გარშემო შეგირდები და თაყვანისმცემლები შემოიკრიბოს. ამდენად, ლიტერატურულ სკოლათა სიმრავლე მწერლის თანამედროვე სინამდვილეში ხელოვნური მოვლენა იყო და არა ობიექტური რეალობით განპირობებული. ლეო ქიაჩელი, ჩვენი აზრით, საერთოდ წინააღმდეგი იყო ხელოვნებაში მიმდინარეობა-მიმართულებების გამოყოფისა, რადგან ეს შემოქმედს გარკვეულ ჩარჩოებში აქცევს. „თუ რეალიზმს ცხოვრების ხუნდზე ჰყავდა დაკრული მწერლის სული, სიმვოლიზმს იგი ჰაშიშით გაბრუებულ უნიადაგო საგალიმატიო სფეროში შეჰყავდა. — ასე გამოიხატენ პოლუსები ამ მიმართულებით, ჩვენი მწერალი არც ხუნდზე უნდა დაეკრას, ხოლო არც საგალიმატიოდ უნდა მოიცალოს. მისი გზა ერთად ერთი უნდა იყოს — თავისუფალი შემოქმედება, რომლის შინაგანი დამოუკიდებელი განცდის საშუალებით შეიგრძნ-შეიცნობს სამყაროს თვისდა ნებისად გარდაქმნისათვის“²² (ხაზი ჩვენია. — თ. მ.).

ჩვენი აზრით, ამ უაღრესად ეფექტურ პუბლიცისტურ გამოსვლას არც დღეისათვის დაუკარგავს აქტუალურობა. განსაკუთრებული, ჯერ არნახული და უჩვეულო ფორმის ძიებას ახლაც ხშირად ეწირება შინაარსის სიღრმე და თავისთავადობა. როდესაც „ფორმის ორიგინალურობით“ უნიჭობაა გატაცებული, ამაში გასაკვირი არაფერია, რადგან ვისაც „არ ძალ-უც სრულქმნა სიტყვათა, გულისა გასაგმირეთა“, მაგრამ თავი მაინც „მელექსეთა კარგთა სწორი“ ჰგონია და „უცილობლობს ვითა ჯორი“, ის, ცხადია, „სიტყვა-მცირობის“ იდუმალების ბურუსით შენიღბვას მოისურვებს და ეცდება. „მაგრამ ის არის სავალალო და სამწუხარო“, როდესაც დიდი მწერალი, საკუთარ გენიალურობას ჯერ ვერ მიხვედრილი, ღვთით ბოძებულ მადლს არარსებული ლურჯი ფრინველის ძებნაში დახარჯავს. ამიტომაც, ლეო ქიაჩელის წერილში დღესაც ბევრ საგულისხმოს იპოვნის მკითხველი.

²¹ იქვე, გვ. 40.

²² იქვე.



აღნიშნულ პრობლემას კიდევ ერთხელ დაუბრუნდა 1923 წელს „ივერიაში“ დაბეჭდილ წერილში „რომანისა და სიუჟეტის შესახებ“. პუბლიკაცია მიზნად ისახავდა შემდეგი საზოგადოებრივი აზრის შექმნას: „სიუჟეტი მთავარი მამოძრავებელი ძარღვია ყველა მხატვრული ნაწარმოების, განსაკუთრებით რომანისა“²³ (ხაზი ჩვენია. — თ. მ.). უპირველეს ყოვლისა, ლეო ქიაჩელიმ განიზრახა, აუღიგორია დაერწმუნებინა, რომ რომანის პრობლემა, როგორც ასეთი, ქართულ ლიტერატურაში ნამდვილად არსებობდა და მხოლოდ მისი გამოგონილი არ იყო. ამიტომ პირველივე წინადადებაში აღნიშნა, „კარგა ხანია, რაც ჩვენს საზოგადოებაში ჩივილი გაისმის „რომანი არ გვაქვს“. და ერთი იმხანად გავრცელებული ოხუნჯობაც გაიხსენა: „გამიგონია ერთს ევროპაში ნამყოფს მწერალს გონებამახვილობაზე გადაუტანია საკითხის სიმძიმე და უთქვამს: რომანი არ გვაქვს იმიტომ, რომ ქალი არ გვყავსო“²⁴. პუბლიცისტიმაც სცადა, მიეგნო ამგვარი მოსაზრების გაბატონების მიზეზისათვის და მივიდა შემდეგ, უთუოდ საგულისხმო და საინტერესო დასკვნამდე: „შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „რომანი არ გვაქვს“ უფრო ფსიქოლოგიური მოვლენა იყოს, ვინემ სინამდვილე, რითაც აღინიშნება საერთო უკმაყოფილება არსებული რომანით, ე. ი. ის, რაც გვაქვს ქართული რომანის სახით, მკითხველის ესთეტიკურსა და სოციალურ მოთხოვნილებას ვერ აკმაყოფილებს“²⁵ (ხაზი ჩვენია. — თ. მ.). უტყუარი პუბლიცისტური აღღოთი მკვლევარმა ივარაუდა, რომ ამ დებულებას შესაძლოა, ცხარე კამათი გამოეწვია და ოპონენტებს ისეთ მწერალთა სახელებისათვის მოეხმოთ, როგორებიც იყვნენ: ვ. ბარნოვი, ა. ერისთავ-ხოშტარია, შ. არაგვისპირული, ნ. ლორთქიფანიძე და სხვა. ამიტომ ჭეშმარიტების პირველადმოჩენობის პატივი მთლიანად არჩილ ჯორჯაძეს მიაგო და აღნიშნა, რომ სწორედ ამ მკვლევარმა მიიჩნია აუცილებლად და საშურად „ქართული სინთეტიკურა“ რომანის შექმნა, რადგან „...ეკიჟებმა, ეტიუდებმა, პატარა მოთხრობებმა ვერ გამოსახეს ის, რაც უნდა იყოს გამოსახული. ჩვენი ცხოვრება მეტად დაკუწული, განკერძობებულია. არ სჩანს საერთო ძარღვის ცემა, არა სჩანს მთელი, არამედ მხოლოდ ნაწილი, პროვინციის კუთხეები... არსად ვხედავთ მთელი ერის სულის ძეგრას, მის შემადგენელი ნაწილების მთლიან ურთიერთობას. ვიმეორებ, სინამდვილემ ვერ დაგვანახა სინთეზი ჩვენი ცხოვრებისა. ხელოვნებამ უნდა გაბედოს და მხატვრულ ნაკვთში დაგვანახოს ის, რაც ისახება, ხოლო საესეებით არ გაზრდილა და მომწიფებულა... ხელოვნება ერთგვარი ჭვრეტის და მზერის პროცესია. ეს პროცესი უნდა იყოს ფართო სინთეტიკური, რათა დავაღწიოთ თავი ესკიზებს და ეტიუდებს. შევქმნათ ქართული რეალისტური რომანი, სადაც გამოსახული იქნება არა მარტო ის, რაც სინამდვილეში არსებობს, არამედ ისიც, რაც შეიძლება რომ არსებობდეს, ხოლო ჯერ არ არსებობს“ (ხაზი ჩვენია. — თ. მ.). (არჩილ ჯორჯაძე, „ნათესაყუდელის ძებნაში“, თხზ., წიგნი III, 1910, გვ. 33—34)²⁶.

არჩ. ჯორჯაძის წერილიდან ასეთი ვრცელი ციტატა არც ლ. ქიაჩელს მოუტანია უბრალოდ და არც ჩვენ შეგვიჩერებია ყურადღება შემთხვევით. გარდა იმისა, რომ აღნიშნული ნაწყვეტი ამტკიცებს ქართულ ლიტერატურაში რომანის არარსებობას, ის ეხმარება წერილის ავტორის იმ მოსაზრე-

²³ ლეო ქიაჩელი, რომანისა და სიუჟეტის შესახებ. გაზ. „ივერია“, 1923, № 23, გვ. 4.

²⁴ იქვე, გვ. 3.

²⁵ იქვე.

²⁶ იქვე.

ბას, რომელიც მან ჯერ კიდევ 1913 წელს ჩამოაყალიბა კრიტიკულ ეტი-
ულში „დავით გურამიშვილი“: ჭეშმარიტად დიდმა ლიტერატურამ თავად
უნდა შექმნას ახალი რეალობა.

მას შემდეგ, რაც არჩ. ჯორჯაძის ავტორიტეტზე დაყრდნობით ქიაჩელ-
მა უცილობელი გახადა „სინთეტიკური“ რომანის შექმნის აუცილებლობა,
იგი შეეცადა ამ ტერმინის განმარტებას და მკითხველი, მისთვის შეუმჩნე-
ლად, მიიყვანა მწერლისათვის სასურველ დასკვნამდე: „უფრო ფართოდ და
პრინციპულად გაგებულ „სინთეტიკურს“ ჩვენ მივყავართ სამყაროს თავი-
სებურ შეგრძნობამდე, რისი განყენებაც უნდა შეეფარდებოდეს ადამიანის
სულის წიაღში ისტორიულად ჩამოყალიბებულ აუცილებელი სიუჟეტის
საშუალებით გამომქვადნებულ მსოფლგაგებას“²⁷ (ხაზი ჩვენია. — თ. მ.).
ამ წერილის, და საერთოდ მწერლის, უმთავრესი დებულება გახლავთ —
კარგი რომანი არ არსებობს ეროვნული სიუჟეტის გარეშე. სამწუხაროდ,
აღნიშნული მოსაზრება აქსიომად არავის მიაჩნდა, ლეო ქიაჩელმა კი შესა-
ნიშნავად უწყყოდა, რომ შინაურ მღვდელს საქართველოში შენდობა არას-
დროს ჰქონია და თვით რუსთაველიც კი „ვეფხისტყაოსნის“, ვითომდა სპარ-
სული ობოლი მარგალიტის, ლექსად გარდათქმის პატივის დასჯერდა.
ამიტომ მანაც ვეროპულ ლიტერატურათმცოდნეობაში დამკვიდრებული
შეხედულება მოიშველია: „ევროპაში ცნობილია ამ პრინციპზე აგებული
რამდენიმე ტიპის რომანი, რომელთაც კვებავს გარკვეული ეროვნული
წარმოშობის სიუჟეტი, როგორც, მაგალითად, ფრანგული, ინგლისური და
სხვა, რომელთა შორის განსხვავება უმთავრესად სიუჟეტის მიხედვით აშკა-
რავდება“²⁸.

ბუნებრივია, მკითხველს დაებადებოდა კითხვა, თუ მაინც რა განასხვა-
ვებდა ფრანგულ და ინგლისურ რომანს, პუბლიცისტმაც არ დაახანა და
ფრანგული რომანის მთავარ ელემენტად სიყვარული მიიჩნია, მაგრამ თა-
ვისი ეს მოსაზრებაც პირველად ფრანგი მწერლის, ალბერტ ტიბოდეს სიტყ-
ვებით გადმოგვცა, რომელიც თურმე წერდა: „ფრანგს რომ ჰკითხოთ, რა
არის რომანი, უთუოდ გიპასუხებთ — ეს ისეთი ნაწარმოებია, რომელშიც
სიყვარულზეა ლაპარაკი“²⁹. მხოლოდ ამ სიტყვების ციტირების შემდეგ
განაგრძო მსჯელობა ქართველმა მწერალმა და საკვებით მართებულად
აღნიშნა, რომ ფრანგი მწერლისათვის ანალიტიკური, ფსიქოლოგიური,
საოჯახო და სხვა ფორმები რომანისა მხოლოდ საშუალება იყო, რათა ამა
თუ იმ სახით მკითხველისათვის თვალწინ გადაეშალა სიყვარული „მისი
თავგადასავლით, ინტრიგით, ისტორიით, ტრაგედიით და სხვა ინდივიდუა-
ლური სოციალური და პოლიტიკური პრობლემების დართვით“³⁰.

ცხადია, ლეო ქიაჩელმა შესანიშნავად უწყყოდა, რომ სიყვარული მხო-
ლოდ ფრანგული ლიტერატურის საკუთრება არასდროს ყოფილა და მიჯ-
ნურთა თავგადასავალი ანტიკური ეპოქიდანვე იტაცებდა ხელოვანთ, მაგრამ
ფრანგულ რომანში სიყვარულს ყოველთვის ცენტრალური ადგილი ეჭირა
მაშინ, როცა ინგლისური რომანი, ქიაჩელის აზრით, ავანტიურაზე იყო აკე-
ბული და მის ტიპურ ნიმუშად „რობინზონ კრუზოს“ თვლიდა. „ავანტიურ-
რა — ეს მოქმედებაა, ენერჯიაა, რაც ინგლისელების დამახასიათებელია.
ავანტიურისტული ტიპის რომანი უფრო ძველია და, თუ გნებავთ, მსოფლი-
ოში უფრო გავრცელებული, ვიდრე წმინდა ფრანგული ტიპის რომანი, რო-

²⁷ იქვე.

²⁸ იქვე.

²⁹ იქვე.

³⁰ იქვე.

მელსაც ახასიათებს პასიობა, ანალიზი, ინტრიგათა ქსელის დასება³¹.

რასაკვირველია, ლეო ქიაჩელს ჩინეთის კედელი არ აღუშარათავს ამ ორი ტიპის რომანს შორის და შესანიშნავად იცოდა, რომ ფრანგული რომანის ელემენტები მრავლად მოიძებნებოდა ინგლისურში და პირიქით, მაგრამ მისი პუბლიცისტური გამოცემის მიზანი რომანის განვითარების ისტორიისათვის თვალის მიდევნება არ ყოფილა. მას სურდა ჭეშმარიტებად ელიარებინათ დებულება, „რომ თითოეული ერთი თავისებურ სულს ატრიალებს რომანში და მთავარ საზად შეაქვს მასში თავისი შემოქმედების ნიშანდობლივი ეროვნულ-ხალხური ხასიათი, რომელსაც საზღვრავს სიუჟეტი“³².

როდესაც რაღაცას ასეთი დაყენებით უმტკიცებდნენ, ბუნებრივია, მკითხველს გაუჩნდებოდა ეჭვი, რომ დიამეტრულად საწინააღმდეგო მოსაზრებაც არსებობდა. მართლაც, ლეო ქიაჩელმა არ დააყოვნა და დაუფარავად განაცხადა, რომ ყოველივეს იმ მოდერნისტულად განწყობილი ახალგაზრდების გასაგონად წერდა, ვისაც ეგონა, რომ უსიუჟეტო რომანი ლიტერატურის უკანასკნელი სიტყვა იყო. ამ უკანასკნელთ თავიანთ მასწავლებლად გუსტავ ფლობერი მიაჩნდათ. ფრანგული ლიტერატურის ზედმიწევნით მცოდნემ, პუბლიცისტმა იმავე ფლობერზე დაყრდნობით ცხადი გახადა, რომ „ქალბატონი ბოვარის“ ავტორი მთელი ცხოვრება კი არ უარყოფდა, არამედ ეძებდა შესაფერის სიუჟეტს და ვერ პოულობდა. ქიაჩელის აზრით, „რომანის განვითარების ისტორიაში ფლობერი უდიდესი უღელტეხილია. მისი დღიურებიდან ირკვევა, თუ რა მნიშვნელობას აძლევს იგი სიუჟეტის საკითხს, მიუხედავად იმისა, რომ დიდად მოწადინებული იყო სრულიად გაენთავისუფლებინა თავი მისგან“³³.

სავარაუდოა, რომ ფლობერის დღიურებიდან მოხმობილი ციტატებით გამყარებული ლეო ქიაჩელის პირადი დასკვნები დიდ ზეგავლენას მოახდენდნენ ახალგაზრდა მწერლებზე. ფაქტია, რომ უსიუჟეტო რომანმა ფეხი ვერ მოიკიდა ჩვენ ლიტერატურაში და ეს „თავადის ქალი მაიას“ ავტორის დამსახურებაცაა.

ქართულ მწერლობაში შექმნილი მძიმე მდგომარეობის, ეროვნული სიუჟეტის უქონლობის, მიზეზების ძიებამ ლ. ქიაჩელი ერთ-ერთ მათგანამდე მიიყვანა. „ჩვენს თანამედროვე მწერლობას ერთი დიდი ნაკლი აქვს: ის მოწყვეტილია ხალხს, ქვეყნის წიაღს. ჩვენი მწერლები უმეტეს წილად ქალაქ ტფილისში სცხოვრობენ. თითქოს მთელი საქართველო მხოლოდ ტფილისი იყოს და საასპარეზო ხელოვანთა სასახლე“³⁴. — წერდა იგი გაზეთ „ქართულ სიტყვაში“ გამოქვეყნებულ წერილში „ჩვენი ერთი მოვალეობაც“. მწერალი კარგად იცნობდა როგორც ქართულ, ისე ევროპულ სინამდვილესაც და ამდენად სავსებით სამართლიანად ფიქრობდა, რომ ეს „ურბანიზაცია“ ჩვენი კულტურული განვითარების ბუნებრივი შედეგი არ იყო, რასაც ცხადად ადასტურებდა ჩვენ ლიტერატურაში საუკუნეების მანძილზე ჩამოყალიბებული ესთეტიკური და მხატვრული პრინციპები და მეთოდები³⁵.

³¹ იქვე, გვ. 4.

³² იქვე.

³³ იქვე.

³⁴ ლეო ქიაჩელი, ჩვენი ერთი მოვალეობაც, გაზ. „ქართული სიტყვა“, 1923, № 5,

გვ. 1.

³⁵ იქვე.



თუკი ადრე ქართულ ლიტერატურაში საინტერესო, მძაფრი სიუჟეტის სიმწირე არ იგრძნობოდა, რა მოხდა XX საუკუნის დასაწყისში? რატომ გაღარბდა მწერლობა აგრებივად?! ამ კითხვებზე პასუხი პუბლიცისტმა ჯერ სოფრომ მგალობლიშვილის, შემდეგ კი არტურ ლაისტის წერილებში აპოინა მკითხველს. ქართველი ხალხოსანი თავის ფელეტონში თურმე გულისტკივილით აღნიშნავდა, რომ „წინად ჩვენი მწერლები ქალაქში ჩაკეტილები როდი იყვნენ. პირიქით“³⁶, ხოლო გერმანელი საზოგადო მოღვაწე „გაოცებით აღნიშნავდა იმ ფაქტს, რომ ქართველი მწერლები თავიანთ ქვეყანას არ იცნობენ“³⁷.

მხოლოდ ამის შემდეგ, ე. ი. რაც მთავარი საყვედური საყოველთაოდ ცნობილ და პატივცემულ მწერლებს ათქმევინა, მისცა თავს უფლება ქიაჩელმა, საკუთარი რჩევა-მოსაზრებაც გაეცნო აუდიტორიისათვის და სასურველი საზოგადოებრივი აზრი შეექმნა — ეროვნულ ძირებს მოწყვეტილი მწერლობა ღირებულს ვერსად ვერაფერს შექმნიდა, ვერც საქართველოში, ვერც ევროპაში. აღნიშნული მოსაზრების ნათელსაყოფად პუბლიცისტმა კვლავ ევროპულ ლიტერატურას მიმართა, რადგან კარგად უწყოდა, რომ ჩვენში უცხოურს მეტად აფასებდნენ ყოველთვის, ვიდრე ქართულს. ლ. ქიაჩელმა საესკებით მართებულად შენიშნა, რომ „კულტურულ ქვეყნებში მწერალი თავის სამშობლოს გაცნობითაც არ კმაყოფილდება. იქ, შეიძლება ითქვას, პირდაპირ ნადირობენ ფერებსა და შთაბეჭდილებებზე, და არაერთი მაგალითი ყოფილა, როცა აფრიკისა ან ოკეანის რომელიმე შორეულ კუნძულს მოუცია დაუფასებელი მასალა ევროპიელ შემოქმედისათვის... ევროპული შემოქმედება დღეს ევროპის გარედ ეძებს დასამუშავებელ მასალას, ახალ ფერებს, ახალ ამოცანებს (ა. ბენუა საფრანგეთში, გ. მერიონი გერმანიაში დასხვ.), ეს იმიტომ, რომ საკუთარი სრულიად მონელებული აქვს“³⁸. საქართველოში კი, მწერლის აზრით, ამ მხრივ სრულიად სხვა, სავალალო ვითარება იყო. კალმის ქართველ ოსტატთა უმრავლესობას ქართლის სოფელიც კი არ ენახა ახლოდან და იმერეთში რკინიგზის ღიანდაგებს არ გასცილებოდა, რომ არაფერი ეთქვათ ფშავ-ხევსურეთზე, სამეგრელოს ლაკადასა და ლეჩხუმზე. ლ. ქიაჩელი აღშფოთებული წერდა: „არ ყოფილა, მგონია, ჯერ მაგალითი საქართველოში, რომ რომელსამე ქართველ მწერალს სევანეთი ენახოს! არა, ქართულ შემოქმედებას მეათასედაც არ უსარგებლია იმ უდიდესი მასალით, რომელიც ისტორიასა და ერის ენერჯიას მის განკარგულებაში მოუქცევია“³⁹.

როგორც ცნობილია, ყველა ადამიანზე კონკრეტული მაგალითი უფრო დიდ შთაბეჭდილებას ახდენს, ვიდრე ზოგადი მსჯელობა, ამიტომაც ქიაჩელმა მკითხველს ორი წლის წინათ მომხდარი ამბავი უამბო. მაშინ მწერალთა კავშირმა ექსპურსია მოაწყო კახეთში. ალავერდობაზე ექსპურსიის მონაწილე ათი ქართველი მწერლიდან რვა პირველად ხედავდა ტაძარს და დღესასწაულიც ფანტასმაგორიად ეჩვენებოდა და არა — ქართულ სინამდვილედ. აღნიშნული სავალალო მდგომარეობა, პუბლიცისტის აზრით, ვნებდა არა მარტო ლიტერატურას, არამედ მთელ ქვეყანასაც: „ჩვენს პროვინციასაც ნაცრისფერი გადაჰკრავს დღეს. აქა-იქ თუ გაიგონებთ გოდებას: სადა ხართ კაცო? ან რომელიმე მოიწერება: ყოველთვის ჩვენთან იყვნენ

³⁶ იქვე.

³⁷ იქვე.

³⁸ იქვე.

³⁹ იქვე.

ჩვენი მწერლები, ნეტავი ახლა სად არიან, თუ არიანო...⁴⁰. ქიაჩელის ღრმა რწმენით, ამ სენს სასწრაფოდ სჭირდებოდა წამლობა და მკურნალობა ამგვარად ესახებოდა: „ჩვენ გვგონია, რომ სრ. საქართველოს მწერალთა კავშირის უპირველესად ყოვლისა ანორმალურ მოვლენასთან კმართებს შებრძოლება. მტკიცე და ურყევი ნაბიჯი უნდა გადაიდგას ორგანიზაციულად, რომ თანამედროვე მწერლობა ნამდვილად ეზიაროს იმ მის მიერ ჯერ კიდევ უცნობ საუნჯეს, რაც კი საქართველოს მოუპოვება ხალხის, ზნეჩვეულების, ზეპირსიტყვიანობის, ისტორიული ნაშთების, ბუნების და სხვა სახით“⁴¹. სამწუხაროდ, ლ. ქიაჩელის ეს მოწოდება მწერალთა კავშირისადმი დარჩა ხმად მალაღებლისა უდაბნოსა შინა.

პუბლიცისტი მხოლოდ მაშინ მიაღწევს მიზანს — შექმნის სასურველ საზოგადოებრივ აზრს, თუ გარკვეული დებულებების პროპაგანდას პერმანენტული ხასიათი და განსხვავებული ფორმა და შინაარსი ექნება. ამ აზრის ჭეშმარიტება ლეო ქიაჩელს ღრმად სწამდა და არაერთხელ უბრუნდებოდა ფორმისა და შინაარსის ურთიერთმიმართების პრობლემას. 1940 წელს გამოქვეყნებულ წერილში „აკაკის „ბაში-აჩუკი“, კონკრეტულ ნაწარმოებზე დაყრდნობით, მან კიდევ ერთხელ ისაუბრა სიუჟეტის შერჩევისა და მისი ოსტატურად განვითარების ხელოვნებასა და ზემოქმედების ძალაზე. პუბლიკაციის ძირითადი დებულება შემდეგია: „მიუხედავად იმისა, რომ თემატურად „ბაში-აჩუკი“ განმეორებაა აკაკისავე ცნობილი პოემებისა, ხოლო თხრობის ხერხებისა და კომპოზიციური წყობის მხრივ იგი ემყარება ამავე ხასიათის ცნობილ ევროპულ ნაწარმოებებს, მოთხრობა მაინც არ ჰკარგავს თავის ორიგინალობას და მალაღმხატვრულ ხარისხს.

ეს გარემოება ერთხელ კიდევ ამტკიცებს იმ ფაქტს, რომ ხელოვნებაში როგორც თემას, ისე ხერხებს თავისთავად დამოუკიდებელი ღირებულება არა აქვთ. შეიძლება ისინი მეორედბოდნენ საუკუნეების მანძილზე და, მიუხედავად ამისა, ახალ ხელოვნების ნაწარმოებებს ავლენდნენ. ხელოვნებაში მთავარი სხვაა. აი, ერთი სახე იმისა, რაც მთავართაგანია ხელოვნებაში: მაგალითად, შეიძლება „ბაში-აჩუკი“ რამდენჯერმე წაიკითხოთ თავით ბოლომდე და ერთხელაც აზრად არ მოგივიდეთ, რომ ავტორი რასმე ხერხს მიმართადაც იმ მხატვრული ემოციების გამოსაწვევად, რომლებიც თქვენ გიპყრობთ მოთხრობის კითხვის დროს“⁴² (ხაზი ჩვენია. — თ. მ.). ლეო ქიაჩელის მთელი წერილი სწორედ იმ ხერხების მკითხველისათვის წარმოდგენას ისახავს მიზნად, რომელიც აკაკიმ გამოიყენა მოთხრობაში.

უპირველეს ყოვლისა, მკვლევარი „ბაში-აჩუკის“ კომპოზიციაში ხუთ მთავარ რკალს გამოყოფს: „პირველია საკუთრივ ბაში-აჩუკის რკალი, მეორე — აბდუშაჰილის, მესამე — ბაში-აჩუკის ტყუპი დების, მეოთხე — ბიძინა ჩოლოყაშვილის, მეხუთე — კახეთის შეთქმულებისა სპარსთა წინააღმდეგ“⁴³. პუბლიცისტს აკაკის, და საერთოდ ყოველი რომანისტი, უდიდეს წარმატებად მიაჩნია, რომ კომპოზიციის სირთულე კითხვის დროს საერთოდ არ იგრძნობა. ქიაჩელი სავსებით სამართლიანად აღნიშნავს, რომ წერეთელი მოთხრობას აგებს საიდუმლოებათა კვანძების თავისებურ გაშლაზე და საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებულ ხერხებსა და საშუალებებს იყენებს. წერილის ავტორმა შესანიშნავად უწყის, რომ სიზმარს, როგორც

⁴⁰ იქვე.

⁴¹ იქვე.

⁴² ლეო ქიაჩელი, აკაკის „ბაში-აჩუკი“, ვახ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1940, № 17, გვ. 4.

⁴³ იქვე.

საიდუმლოების ელემენტარულ სახეს, ჯერ კიდევ ზეპირიტიყვიერებაში ნობდა, მაგრამ გვაჩვენებს, თუ როგორი ოსტატობით ხმარობს ამ მრავალნაცად ხერხს აკაკი. თავად სიუჟეტის განვითარების შესანიშნავი ოსტატი და დახვეწილი მხატვრული გემოვნების პატრონი, ქიაჩელი გვახედებს წერეთლის შემოქმედებით ლაბორატორიაში, ნაბიჯ-ნაბიჯ გვაჩვენებს, თუ როგორ ამზადებს მკითხველს მწერალი ჯერ კირილე მღვდლის სიზმრის მოსასმენად, შემდეგ მის ასახსნელად: მარიამის შეუძლოდ გახდომით ჯერ შეაშფოთებს მკითხველს, მერე კი თავბრუსხვევას მართვით ახსნას — „მიჯინებულ კითხვას“ — უძებნის და აუდიტორიის სიფხიზლესა და ყურადღებას აღუწებს. შემდეგ სიზმარს აამბობინებს კირილე მღვდელს და, როცა მკითხველი უკიდურესად დაინტერესებულია, მწერალი უმარტივეს ახსნას სთავაზობს — ჭექა-ქუხილი ატყდა, წვიმა წამოვიდა და არაგვიც გველუშავივით მოიკლაკნებაო: მაგრამ ქსნის ერისთავების სტუმრობისას კვლავ იძაბება მკითხველი — კირილე სიზმარში დაღუპულ გმირებში ელიზბარ და შალვა ერისთავებს შეიცნობს. „ეფექტი სრულია. უეჭველია, ამ სიზმარზე ჩვენს ავტორს მეტად საინტერესო ლაბორატორიული მუშაობა აქვს გაწეული. მისი როლი ამით არ თავდება მოთხრობაში. იგი თითქმის ბოლომდე გასდევს ნაწარმოებს“⁴⁴. — აღნიშნავს ქიაჩელი.

ამის შემდეგ პუბლიცისტი გადადის მოთხრობის მეორე მხატვრულ ხერხზე — მთავარი გმირის პირველად გამოჩენაზე — და მას კლასიკურად მიიჩნევს, რადგან მწერალი „პირველადვე მოხაზავს მის მთავარ ხასიათს და ერთხელ და სამუდამოდ აღბეჭდავს მკითხველის წარმოდგენაში. სრულიად ანალოგიურ ხერხს მიმართავს ვალტერ სკოტი თავის რომანში „კვენტინ დორვარდ“⁴⁵. ცხადია, ვალტერ სკოტს შემთხვევით არ ახსენებს წერილის ავტორი. მარტოოდენ მთავარი გმირის პირველი გამოჩენის ოსტატურად ჩვენებაზე რომ ნდომებოდა მას ყურადღების შეჩერება. „ვეფხისტყაოსანზე“ უკეთეს მაგალითს ვერსად ნახავდა. განა რამე შეეძრება უცხო მოყმის ნახვის სცენას მშვენიერებითა და საიდუმლოებით?! როგორც შესანიშნავმა პუბლიცისტმა, ქიაჩელმა მშვენივრად იცოდა, რომ ქართველი მკითხველისათვის უფრო სარწმუნო ევროპული ავტორიტეტი იქნებოდა და სწორედ ამიტომ აკაკის ოსტატობის წარმოსაჩენად სარაინდო რომანის მამამთავრის სახელს მიმართა და ამით საკუთარი პუბლიკაციის ეფექტურობა უთუოდ გაზარდა.

აკაკის ოსტატობის ნათელსაყოფად ლეო ქიაჩელი მკითხველს აჩვენებს, თუ როგორ იკვრება აბდუშაჰილისა და პირიმზე-პირიმთავარისას რკალები და ასკენის: „მოგონილის მართალი, დამაჯერებელი სახით წარმოსახვა და მით მკითხველის ემოციათა სადავის დამორჩილება — აი, ნამდვილი დიდი მხატვრის ჯადოსნური თვისება. აკაკიმ ეს იშვიათი თვისება თავის „ბაში-არუში“ ნახვებით გამოააშკარავა“⁴⁶. თუ ქიაჩელისავე სიტყვების პერიფრაზს მივხარბავთ, თამამად შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მკვლევარ-პუბლიცისტმა საესკებოთ გამოააშკარავა საუკუნეების განმავლობაში მრავალჯერ ნაცადი მხატვრული ხერხებისა და სახეების ახლებური, შემოქმედებითი გამოყენების უდიდესი მხატვრული შემოქმედების ძალა ხელოვნებაში და სიუჟეტის ოსტატური განვითარების მნიშვნელობა რომანისა თუ მოთხრობის წარმატებისათვის.

⁴⁴ იქვე.⁴⁵ იქვე.⁴⁶ იქვე, გვ. 5.



ამავე თვალსაზრისითაა შეფასებული დავით კლდიაშვილის დედაც. ლეო ქიაჩელი ცდილობს, ახსნას იმერეთის აზნაურობის პირველი მემკვიდრის წარმატების საიდუმლოება და უპასუხოს მის მიერვე დასმულ კითხვას: „რატომ არის მაინცდამაინც დიდი მწერალი დავით კლდიაშვილი, როცა მთელი მისი ნაწერების კრებული ორ წიგნსაც კი კარგად ვერ ავსებს, ხოლო შინაარსი ძლივს იტევს ავტორის დროინდელი გალატაკებული და ნახევრად მშობრივი ზემო იმერეთის ისეთი სოფლების ცხოვრების ამბებს, რომლებიც არც ერთ რუკაზე სულ პატარა წერტილებითაც კი არ არიან აღნიშნული?“⁴⁷.

ამ მიზნით, მკვლევარმა ყურადღება შეაჩერა „სამანიშვილის დედინაცვალზე“, რადგან სწორედ ეს მოთხრობა მიიჩნია „ქართული ლიტერატურის შედევრად“⁴⁸. ისევე, როგორც „ბაში-არუხზე“ მსჯელობისას, ამ წერილშიც ქიაჩელი ყურადღებას ამახვილებს მოთხრობის კომპოზიციაზე და მკითხველი შეუმჩნევლად მიჰყავს მისთვის, მკვლევრისთვის, სასურველ დასკვნამდე.

უპირველეს ყოვლისა, პუბლიცისტი კლდიაშვილს უცხოური ლიტერატურის გავლენისაგან თავისუფალ მხატვრად მიიჩნევს და, ამავე დროს, მის შემოქმედებაში ხედავს უმჭიდროეს კავშირს იმ გზებსა და კომპოზიციურ სერხებთან, რომელთა საშუალებითაც „ხორც-ფერი ესხმება მხატვრულ განზრახვებს საერთოდ“⁴⁹. ქიაჩელისათვის აქ გასაკვირი არაფერია, რადგან, მისი ღრმა რწმენით, ფორმალური საშუალებების მრავალსახეობის მარაგი და „ამა თუ იმ იდეისა თუ ჩანაფიქრის გამოსახატავად, სიუჟეტის გასაშლელად და სახეთა ჩამოსაყალიბებლად ადამიანის მხატვრულ შემოქმედებას დასაბამიდან ერთი ნაცადი და უნივერსალური გზა აქვს შერჩეული: ეს არის გმირის დაპირისპირება გარეშე სამყაროსთან, მისი ოცნებებისა და სურვილების ან შეგნების დაჯახება სინამდვილესთან. მსოფლიო ლიტერატურის პრაქტიკაში ეს გზა სხვადასხვა ფორმას იღებს. მაგრამ მისი ყველაზე უფრო გავრცელებული და უძველესი სახე არის გმირის მოგზაურობა ერთი ადგილიდან თუ ქვეყნიდან მეორეში რაიმე დასახული მიზნის შესასრულებლად. ეს ხერხი ისეთივე ძველია, როგორც შემოქმედება. მისი სათავე იკარგება ხალხურ ზეპირსიტყვიერებაში — ზღაპრებში, თქმულებებში. უპჭველია, ლიტერატურაშიც იგი აქედან არის შემოსული გარკვეული კომპოზიციური ხერხის სახით“⁵⁰. ამ დებულებას მკვლევარი ისეთი ავტორიტეტების მოხმობით ამტკიცებს, როგორებიც არიან პომეროსი („ოდისეა“) და სერვანტესი („დონ კიხოტი“). რაც შეეხება უახლეს ქართულ ლიტერატურას, ქიაჩელის აზრით, ეს კომპოზიციური ხერხი ისე ბრწყინვალედ არავის გამოუყენებია, როგორც დ. კლდიაშვილს. პუბლიცისტისათვის „პლატონ სამანიშვილის მოგზაურობა იმერეთის სოფლებში მამის მაშვლის როლში, მოხუცებული ბეკინასათვის „ორი ქმრის ხელში ნამყოფი“ და მაინც უშვილო „დულცინეას“ საქებრად — სამაგალითო და საკვირველი ამბავია, შემოქმედებითი ფანტაზიის უბრწყინვალესი ნაყოფი“⁵¹.

როგორც დავინახეთ, ლეო ქიაჩელი მთელი თავისი სიცოცხლის მანძილზე არაერთგზის დაუბრუნდა მხატვრულ ნაწარმოებში ფორმისა და ში-

⁴⁷ ლეო ქიაჩელი, დავით კლდიაშვილი, გაზ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1964, № 24, გვ. 3.

⁴⁸ იქვე.

⁴⁹ იქვე.

⁵⁰ იქვე.

⁵¹ იქვე.

ნაარსის ურთიერთმიმართების საკითხს და კვლევა ზოგადიდან კონკრეტულსაკენ მიმავალი გზით წარმართა. 20—30-იან წლებში გამოქვეყნებულ წერილებში მან საკუთარი თეორიული შეხედულება ჩამოაყალიბა აღნიშნულ პრობლემაზე: არ არსებობს ფორმა თვინიერ შინაარსისა და შინაარსი — შესატყვისი ფორმის გარეშე. ხოლო მოგვიანებით, კონკრეტული ლიტერატურული შედეგების ანალიზის საფუძველზე, ცხადყო ამ დებულების ჭეშმარიტება. უნდა აღინიშნოს, რომ ლ. ქიაჩელის შემთხვევაში განხილულ წერილებს არც დღეს დაუკარგავთ აქტუალურობა, რადგან ფორმის განსაკუთრებულობას და განუმეორებლობას კვლავაც ხშირად ეწირება შინაარსის სიღრმე და სიუჟეტის ოსტატურად განვითარების ხელოვნება.

Т. Дж. МАЛАГУРАДЗЕ

ЛЕО КИАЧЕЛИ О СООТНОШЕНИИ ФОРМЫ И СОДЕРЖАНИЯ В ЛИТЕРАТУРНОМ ПРОИЗВЕДЕНИИ

Резюме

Лео Киачели, как публицист, на протяжении всей жизни неоднократно возвращался к проблеме формы и содержания в литературе. Еще в 1916 году он выступил с письмом против символистов, упрекнув их в чрезмерном увлечении новыми формами в ущерб содержанию.

В 20-х годах он в нескольких публикациях («Вокруг да около нашей литературы», «О романе и сюжете», «Еще одна наша обязанность», «Баши-Ачук» Акакия, «Давид Клдიაшвили») окончательно сформулировал своё видение проблемы и постарался создать следующее общественное мнение: у писателя единственный путь — это путь свободного творчества, при помощи которого им ощущается, познаётся и преображается мир. Эту цель только изяществом формы достичь невозможно, ибо сюжет — главный стержень любого художественного произведения, тем более романа.

Как опытный публицист, Киачели хорошо знал, что лишь теоретическими рассуждениями убедить читателя трудно, или вовсе невозможно. Поэтому он скрупулезно и досконально проанализировал произведения А. Церетели «Баши-Ачук» и Д. Клдიაшвили «Мачеха Саманишвили», и доказал, что именно мастерски развернутый сюжет превратил их в гениальные рассказы.

Следует отметить, что публицистические письма Л. Киачели по сей день сохраняют свою актуальность, так как чрезмерному увлечению замысловатой формой и ныне приносится в жертву глубина содержания.

საქართველოს ტექნიკური უნივერსიტეტის ქართული ენის, ლიტერატურისა და ჟურნალისტიკის კათედრა.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიამ.

თეზისი

ლიტერატურულ-შემოქმედებითი საქმიანობისათვის სტუდენტთა მომზადების პედაგოგიური პრობლემები

შემოქმედებითი პროფილის მქონე უმაღლესი სასწავლებლების მუშაობას საქართველოში ხანგრძლივი ტრადიცია აქვს. თბილისის სახელმწიფო სამხატვრო აკადემიაში, კონსერვატორიაში, თეატრისა და კინოს ინსტიტუტში გახული საუკუნის მანძილზე აღიზარდა სპეციალისტთა არაერთი თაობა, რომლებიც ქმნიდნენ და დღესაც ღირსეულად წარმოადგენენ ქართული კულტურის ჭეშმარიტ სახეს. ამასთან, ჩვენში კულტურის სფეროს ზოგიერთი სპეციალობა მაინც უყურადღებოდ იყო დარჩენილი. მაგალითად, ჩვენს უმაღლეს სკოლებში არავის უზრუნვია ლიტერატურული შემოქმედებით დაინტერესებული ახალგაზრდობისათვის სპეციალური უმაღლესი განათლების მიცემის საკითხებზე.

ტრადიციულად, ლიტერატურული დაოსტატების სფერო საგანგებო უმაღლესი განათლების არეალში არ მოიაზრებოდა. ვინც ამ საქმეს თავისი მოწოდებით, სურვილითა თუ ინტერესით გაკვეთბოდა, მათთვის ქ. მოსკოვში მ. გორკის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტში ფუნქციონირებდა ე. წ. ლიტერატურული დაოსტატების სასწავლო კურსები, სადაც სიტყვის გამოჩენილი ოსტატები საგანგებო ლექციების კურსს უკითხავდნენ ან კიდევ საკუთარ გამოცდილებას აცნობდნენ მსმენელებს. შეცვლილ სოციალურ სიტუაციაში, როდესაც ყოველი ახლად წარმოქმნილი დამოუკიდებელი სახელმწიფო იძულებული გახდა, ფიქტონზე ეზრუნა საკუთარი კულტურული ფასეულობების გადასარჩენად, წამოიჭრა ლიტერატურული დაოსტატების სფეროში საგანგებო უმაღლესი სასწავლო კურსის დამუშავების პრობლემაც. ამ საქმეს ხელი მოჰკიდა თბილისში 1992 წლისათვის ჩამოყალიბებულმა კულტურის სახელმწიფო ინსტიტუტმა. უმთავრესი პრობლემა, რომელიც იმთავითვე დაისვა ინსტიტუტის კოლექტივის წინაშე, მდგომარეობდა არა მარტო სტუდენტთა მისაღები კონტინგენტის სწორად შერჩევაში, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, იმის გარკვევაში, თუ როგორი შინაარსით უნდა დატვირთულიყო სასწავლო პროცესის თეორიული და პრაქტიკული შინაარსი, აი, სწორედ აქ გამოდგა შემოქმედებითი პროფილის უმაღლესი სასწავლებლების პრაქტიკული გამოცდილება და შემოქმედებითი ინტერესების კვლევის, მათი პედაგოგიზაციის თეორიული მოდელების შესახებ შეხედულებები, რომელიც პედაგოგიკის, ფსიქოლოგიის, ესთეტიკის, ლიტერატურათმცოდნეობის სფეროშია სადღესოდ მოპოვებული.

ცნობილია, რომ ცალკეულ პროფესიათა ათვისება, მისადმი მყარი ინტერესის გამომუშავება რთული და ხანგრძლივი პროცესია. გამონაკლისს, ცხადია, არც შემოქმედებითი სახიათის მქონე პროფესიები ქმნიან. მათი დაუფლებაც იმ ზოგადი კანონზომიერების ფარგლებში მიმდინარეობს, რომელიც საერთოდ დამახასიათებელია პროფესიული სახის, პროფესიული ინტერესების ფორმების პროცესისათვის.

შემოქმედს, როგორც პიროვნებას, როგორც გარკვეულ მთლიანობას, ცხადია, უნდა ჰქონდეს და კიდევაც აქვს სპეციფიკურ თუ არასპეციფიკურ თვისებათა გარკვეული ჩამონათვალი, ბევრი მათგანი თანშობილია, ხო-



ლო ზოგი რამ სოციალური დეტერმინაციის პროცესის შედეგად მიიღწევიან კონკრეტული პედაგოგიური პროცესი, ცხადია, უნდა ითვალისწინებდეს პიროვნების ყველა მხარეს, მაგრამ უმთავრესს მიზნად მან სწორედ სპეციფიკურ თავისებურებათა ჩამოყალიბება, მათი განმტკიცება და გაღრმავება უნდა გაიხადოს. ეჭვგარეშეა, რომ შემოქმედ პიროვნებაში მისი შემოქმედებითობა, როგორც სპეციფიკური თავისებურება, დაშენებულია და მტკიცე შესაბამისობაში იმყოფება მისივე პიროვნების ზოგადადამიანური, ბიოლოგიური შესაძლებლობებთან. ამასთან, იგი გარკვეულწილად გამოდგენილია პროცესის ზოგადბიოლოგიური სუბსტრატადან. რაც უფრო მასშტაბურია მათ შორის ამგვარი „დაცილება“, მით უფრო დიდია პიროვნება, როგორც ხელოვანი, როგორც შემოქმედი.

ხელოვანის საქმიანობის შინაარსი ძალიან მჭიდროდ უკავშირდება პიროვნების იმ საერთო პოტენციალს, რომელსაც შემოქმედებითობა ეწოდება, ასევე დიდი მნიშვნელობა აქვს კომუნიკაციურ პოტენციალს, მაგრამ უმთავრესი და გადამწყვეტი ხელოვან-შემოქმედისათვის ის პოტენციალებია, რომელთაც მ. კაგანი შემეცნებით და ღირებულებით-ორიენტაციულ ანუ აქსიოლოგიურ პოტენციალს უწოდებს. ცოდნა-განათლება, მასშტაბური აზროვნება, წარსულისა და თანამედროვეობის შეპირისპირება, მოვლენათა გარკვეული მსოფლმხედველობის საფუძველზე შეფასება, მისთვის მსჯავრის დადება, ფაქტებს შორის მიზეზ-შედეგობრივი კავშირების დადგენა ხელოვანის მოღვაწეობის ერთ-ერთი ყველაზე არსებითი ნიშანია. მოვლენას რომ ჩაწვდეს, მისი შეფასება შეძლოს, საჭიროა მას კარგად იცნობდეს, მის შესახებ ცოდნა გქონდეს. ეს გარემოება პირდაპირ გამოხატულებას პოულობს შემოქმედებითს საქმიანობაში. ხელოვანმა, საზოგადოდ, ძალიან ბევრი რამ უნდა იცოდეს, მან უზარმაზარი ინფორმაცია უნდა გადაამუშაოს ყოველდღიურად, რომ იქიდან მისთვის საჭირო და სასურველი მასალა აიღოს. ეს კი იმასაც ნიშნავს, რომ ხელოვანს ესაჭიროება უარესად მოქნილი, „ინფორმაციატევიდი“ გონება, რაც, ცხადია, მზამზარეული სახით არ არსებობს, იგი სისტემატური ვარჯიშისა და წვრთნის შედეგად ყალიბდება.

მომავალი შემოქმედებითი მოღვაწეობისათვის სტუდენტთა სადღეისო მოზადების პროცესი სწორედ ამგვარ მიზანზე და მისი მიღწევის გზა-საშუალებებზე უნდა იყოს ორიენტირებული. ბუნებრივია, იბადება კითხვა: არის თუ არა მზად სტუდენტური ასაკის აუდიტორია საიმიოსოდ, რომ სწავლის პირველი დღეებიდანვე ჩაებას შემოქმედებითი საქმიანობისათვის საჭირო ცოდნის დიდი მოცულობის ათვისებისა და საჭირო პრაქტიკული უნარ-ჩვევების განვითარება-დაუფლების ხანგრძლივ, მომქანცველ და მეტად შრომატევად პროცესში. ზოგადი პასუხი აღნიშნულ კითხვაზე დადებითი იქნება.

საამისო საფუძველს იძლევა როგორც მოცემული ასაკის ახალგაზრდობის პიროვნულ-ფსიქოლოგიური და ინდივიდუალურ-ტიპოლოგიური მახასიათებლები, ისე ახალი ტიპის სოციალურ ურთიერთობაში ჩაბმისადმი მათი სწრაფვა, მოთხოვნილებების, ინტერესების მიმართულებანი და, ბოლოს, სწავლების უკვე ჩამოყალიბებულ პრაქტიკაზე დაკვირვების კონკრეტული შედეგები. ამასთან, ისიც გასათვალისწინებელია, რომ მეცნიერული ცოდნის განუსაზღვრელი ზრდის პირობებში სულ უფრო ძნელდება არა მარტო მისი ოპტიმუმის შერჩევა და სპეციალობათა კონკრეტულ მიმართულებებში გამოყენება, არამედ ინფორმაციის აღქმისა და მისი სიდიდის (თუნდაც აღნიშნული ოპტიმუმის ფარგლებში) შესაბამისობაში მოყვანა. სპეციალისტ მკვლევართა მიერ შემჩნეულია, რომ ინფორმაციის განუსაზღვრელი ზრდა, სტრუქტურული გარემოს მომძლავრებული შემოქმედების პირობებში გონებ-



რივი აქტივობის ერთგვარი ცალმხრივობის განმაპირობებელი დამატებითი ფასებელი ფაქტორიც კი ხდება. ამასთან, თანამედროვე უმაღლესი სკოლების გეგმებში სულ უფრო ნათლად ჩანს ტენდენცია, რომ საცნობარო-ინფორმაციული და მეცნიერული შინაარსის მქონე მასალა კი არ კლებულობს, პირიქით, მატულობს. სასწავლო გეგმებში ყოველწლიურად შედის ახალ-ახალი საგნები, რასაც ლოგიკურად მოსდევს გარკვეული პრობლემების წარმოშობაც. გასათვალისწინებელია სხვა გარემოებაც, კერძოდ, ცოდნის სისტემის, მისი მოცულობისა და დონეების შესახებ წარმოდგენები პედაგოგებთან და მათ მსმენელებთან ერთმანეთის იდენტური არ არის. ეს გარემოება კი არცთუ უმნიშვნელო ფაქტორია სადღეისოდ, როდესაც ეფექტიანი აღარ არის და ზოგჯერ საერთოდაც აღარ მოქმედებს სტუდენტებზე შემოქმედების ჩვენში ტრადიციულად ცნობილი მექანიზმები.

ჩვენ მიერ კულტურის სახელმწიფო ინსტიტუტის სტუდენტებსა და პროფესორ-მასწავლებლებთან ჩატარებულმა გამოკითხვამ გამოავლინა, რომ, მიუხედავად გარკვეული თანხედრისა, არსებობს პრინციპული განსხვავებები ცოდნის აუცილებელი მოცულობის გაგება-განსაზღვრაში.

პროფესორ-მასწავლებლობა აღნიშნულ საკითხს გარკვეულწილად იდეალის პოზიციიდან უდგება. მათი უმეტესობა სამართლიანად აღნიშნავს: ჭეშმარიტი პროფესიონალის მომზადებას ესაჭიროება კოლოსალური შრომა, რომელიც არსებითად მიმართული უნდა იყოს ყოველივე იმის საფუძვლიან შესწავლაზე, რაც კი კაცობრიობას დღემდე მოუპოვებია საქმიანობის კონკრეტულ სფეროში. მაგალითად, პედაგოგთა აზრით, თანამედროვე ლიტერატორი, გარდა იმ სპეციალური ცოდნისა, რომელიც მას, როგორც ოსტატს, უნდა ჰქონდეს, წარმოდგენილია იმ კატეგორიის ცოდნის გარეშე, რაც მოცემულია ფილოსოფიაში, ფსიქოლოგიაში, ესთეტიკაში, ხელოვნებათმცოდნეობასა და ლიტერატურის ისტორიაში. იგი კარგად უნდა ერკვეოდეს ხელოვნების სხვა დარგების სპეციფიკაში, მუსიკის, პოეზიის, თეატრის, კინოსა და არქიტექტურის თავისებურებებში, ადამიანებთან ურთიერთობის ნიუანსებში.

საგულისხმოა, რომ თვით სტუდენტებს აღნიშნულ საკითხზე ხშირად განსხვავებული მოსაზრება აქვთ. მათ, რასაკვირველია, იციან, ცოდნის სისტემის აუთენსიკლად სპეციალისტის მომზადება რომ არ შეიძლება, მაგრამ, ბევრი მათგანის აზრით, საკმარისია 2—3 სასწავლო საგნის სათანადოდ დაუფლება, პრაქტიკული მოქმედების წესებში გავარჯიშება და დანარჩენს თვითონ ცხოვრება ასწავლის მას შემდეგ, რაც შრომითს საქმიანობაში ჩაებმება. აღსანიშნავია, რომ თეორიული ცოდნის ფართო სპექტრისადმი ამგვარი მიდგომა სტუდენტობის წლების მატებასთან ერთად კი არ კლებულობს, რაც ლოგიკური იქნებოდა, არამედ მატულობს. დაკვირვება გვაჩვენებს, რომ ცოდნის ზოგადი დონისადმი, მისი მოცულობისადმი დადებითი დამოკიდებულება უფრო საცნაურია სწავლის დაწყებისას, ვიდრე შემდგომ პერიოდში.

აქედან, ცხადია, სერიოზულ ყურადღებას მოითხოვს თვით საინსტიტუტო სასწავლო პროცესის შინაარსობრივი სრულყოფა. ნებისმიერი სასწავლო საგნის სწავლება მხოლოდ მაშინ იქნება ეფექტიანი, როდესაც სტუდენტი ცოდნის გარკვეულ მარაგს მიიღებს, განუვითარდება შემეცნებითი აქტივობა და ჩამოყალიბდება პროფესიის საიდუმლოებათა რაც შეიძლება ღრმად წვდომის ინტერესი.

ამასთან დაკავშირებით უკვე დიდი მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ რა კატეგორიის ცოდნა უნდა მიიღოს სტუდენტმა-შემოქმედმა, რათა ღრმა პროფესიული ინტერესი განუვითარდეს და არჩეული საქმიანობის სფეროსადმი დადებითი დამოკიდებულება ჩამოუყალიბდეს. ბუნებრივია, გათვალისწინე-



ბულ უნდა იქნეს ზოგი სპეციფიკური თავისებურება, რაც პირდაპირ გამომდინარეობს სპეციალისტთა მომზადების პროცესის იმ კონკრეტული შინაარსიდან, რომელიც ნიშანდობლივია შემოქმედებითი საქმიანობისათვის. კერძოდ, პირველი და უმთავრესი, რასაც უნდა ფლობდეს შემოქმედებითი პროფესიის ნებისმიერ სფეროში მოღვაწე ადამიანი, ცოდნის ის სისტემაა, რომელიც განმსაზღვრელია ამა თუ იმ პროფესიისათვის და შეიცავს არა მარტო მზა სასის დადგენილ თეორიულ დებულებებს, არამედ მათი განხორციელების ტექნოლოგიურ მხარესაც, ხერხების, წესებისა თუ ოპერაციების ნაირგვარობის ჩათვლით.

სტუდენტმა სალექციო-თეორიული მუშაობის პროცესში, უპირველეს ყოვლისა, უნდა აითვისოს პროფესიული ცოდნა, რომლის შინაარსში საქმაოდ დიდი ხვედრითი წილი სწორედ ცოდნის ტექნოლოგიურ მხარეზე მოდის. ამასთან, როგორც გამოცდილება ადასტურებს, ეს ცოდნა საკმარისი არ არის საიმისოდ, რომ სტუდენტი ჭეშმარიტ პროფესიონალად ჩამოყალიბდეს. მას აუცილებლად ესაჭიროება ცნობიერების გამდიდრება შემოქმედებითი საქმიანობისათვის საჭირო თანამდევნი და საერთოდ ინტელექტუალური მოღვაწეობისათვის აუცილებელი ზოგადი ცოდნით. პირველი, ანუ შემოქმედებითი პროცესის თანამდევნი, აუცილებელი ცოდნა თავმოყრილია ისეთ დისციპლინებში, როგორც არის კულტურისა და ხელოვნების ამა თუ იმ დარგის ისტორია და თეორია, შემოქმედებითი მოღვაწეობის პრაქტიკული საკითხები და ა. შ. ცოდნის ეს სფერო პირობითად ხელოვნებათმცოდნეობითი, უფრო კონკრეტულად კი ლიტერატურათმცოდნეობითი შინაარსის ცოდნად შეიძლება იწოდებოდეს. მაგალითად, ლიტერატურ-შემოქმედმა უსათუოდ უნდა იცოდეს მხატვრული ფორმისა და შინაარსის ურთიერთობის თავისებურებები, სიტყვის დრამატურგიის კანონები, ლიტერატურის თეორიის პრიციპული საკითხები, ტრადიციისა და ნოვაციის დიალექტიკის პარამეტრები, ერკვეოდეს მხატვრული შექმენების, პოეტური ტიპიზაციის, ლექსის დინამიკის, რომანის კომპოზიციისა და სხვა მსგავს მოვლენებში. მომდევნო სფერო, რომელიც შემოქმედებისათვის ასევე აუცილებელი ცოდნის სისტემას მოიცავს, არის ადამიანებთან ურთიერთობის, მასთან კონტაქტის დამყარების, თანამშრომლობის, თანაშემოქმედებითობის ნიუანსებში წვდომის ხელოვნება და მისი კანონებით მოქმედების ცოდნა-ჩვევების ერთობლიობა. ეს ცოდნა თავისი შინაარსით ფსიქოლოგიურია და იგი სტუდენტმა უნდა მიიღოს ფსიქოლოგიური პროფილის დისციპლინების ათვისების გზით. სულ ბოლოს კი შემოქმედებით საქმიანობაში ჩაბმულ ყოველ ინდივიდს ესაჭიროება ზოგად-ინტელექტუალური დონის ამალღებისათვის აუცილებელი ცოდნის გარკვეული მარაგი, რომელიც მას უიოლებს საზოგადოებრივ საქმეებში მონაწილეობას, თანამედროვე ეპოქასთან, თანამოაზრეებთან კონტაქტის დამყარებას. ასეთი ცოდნა მას მოეწოდება ფილოსოფიის, ესთეტიკის, რელიგიის, ისტორიის, ლიტერატურის, ენისა და სხვა ზოგადი პროფილის მქონე საგნების შესწავლის პროცესში.

ამრიგად, ძირითადად გამოიკვეთა ცოდნის სისტემის ის პარამეტრები, რომელიც სტუდენტის მომზადების პროცესისათვის არის აუცილებელი. ამასთან, როგორც პრაქტიკა ადასტურებს, საჭიროა რაც შეიძლება სრული წარმოდგენა გეკონდეს თვითონ შემოქმედებითი საქმიანობის თავისებურებათა შესახებ, რათა ცოდნის ათვისების პროცესი გარკვეულ კორელაციაში მოვიყვანოთ თვით ამგვარი მოქმედების შინაარსთან.

ამასთან, გამოცდილება ადასტურებს, რომ შემოქმედის პიროვნული ფორმირება, ცხადია, ამით არ მთავრდება. აქ თავის როლს ასრულებს სხვა ფა-



ქტორებიც, რომელთა შორის უმთავრესია მოქმედების პრაქტიკული ჩვევების ათვისებისა და თეორიული ცოდნის პრაქტიკული გამოცდილებით განმტკიცების მომენტი. აღნიშნულ პროცესში მნიშვნელოვანია წარსულში მიღებული ცხოვრებისეული, აგრეთვე თანატოლებთან ურთიერთობაში ათვისებული გამოცდილება და ა. შ.

თბილისის კულტურის სახელმწიფო ინსტიტუტში მიმდინარე სასწავლო პროცესის შედეგებმა გვაჩვენა, რომ ლიტერატურულ-შემოქმედებითი საქმიანობისადმი ინტერესის განვითარებისა და მიღებული ჩვევების განმტკიცების თვალსაზრისით კარგ შედეგს იძლევა ოსტატ-შეგირდის ურთიერთობის პრინციპით მუშაობა. სახელოსნოს ხელმძღვანელი, როგორც ოსტატი (ცხადია, მხატვრული სიტყვის აღიარებული ავტორიტეტი), წლების განმავლობაში მუშაობს ჯგუფთან, იგი საფუძვლიანად იცნობს თითოეული შეგირდის შესაძლებლობებს, პიროვნულ თვისებებს, მიღწევებს. ყოველივე ეს კი ოსტატს ესმარება ხელი შეუწყოს თითოეული სტუდენტის შემოქმედებით ზრდას, მათი ნიჭის, უნარ-ჩვევებისა და მხატვრული აზროვნების განვითარებას. სწორედ ამგვარი საქმიანობის შედეგია ის შემოქმედებითი შესვდრები, კრებულები, პუბლიკაციები, რომლებიც უკვე არაერთხელ შეიქმნა და რასაც, ჩვენი აზრით, კიდევ უფრო დიდი პერსპექტივა გააჩნია.

Т. Г. ЖГЕНТИ

ПЕДАГОГИЧЕСКИЕ ПРОБЛЕМЫ ПОДГОТОВКИ СТУДЕНТОВ К ЛИТЕРАТУРНО-ТВОРЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ

Резюме

Овладение профессией, в том числе и творческой — длительный и трудоемкий процесс. Он предполагает усвоение теоретических знаний и правил практических действий.

На основе данных соответствующих научных исследований и опыта, накопленного высшими учебными заведениями творческого профиля, в Тбилиском государственном институте культуры сформировалась определенная система работы со студентами, выделяющимися особыми склонностями к литературно-творческой деятельности. Ее главные параметры охватывают те основные элементы психологии творческой деятельности, художественного действия, эстетической характеристики личности, которые имеют решающее значение для выработки готовности к творческой деятельности и усвоения правил практических действий.

თბილისის კულტურის სახელმწიფო ინსტიტუტი.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიაშვილმა.



ნანა ყანაშვილი

**ბრიგოლ წერეთელი
(დაბადებიდან 130 წლის გამო)**

გამოჩენილი მეცნიერი, კლასიკური ფილოლოგიის უდიდესი წარმომადგენელი, პაპიროლოგიის დარგის ერთ-ერთი ფუძემდებელი პროფესორი გრიგოლ წერეთელი იმ მოღვაწეთა რიგს მიეკუთვნება, რომელთა ცხოვრების კრებო მალალი ზნეობრივი იდეალების სამსახურია, რითაც ისინი მისაბამნი ხდებიან თანამედროვე და მომდევნო თაობებისათვის.

ეს დიდი მეცნიერი და პიროვნება 1930-იანი წლების ცნობილი რეპრესიების მსხვერპლი შეიქნა, რის შედეგადაც ტაბუ დაედო მის სახელს.

ერთ-ერთი პირველთაგანი ვინც მისი სახელი კვლავ აღადგინა, მისი მოწაფე, აკადემიკოსი სიმონ ყაუხჩიშვილი იყო¹. დიდი ღვაწლი მიუძღვის გრიგოლ წერეთლის სახელის აღდგენაში, აგრეთვე, ლენინგრადელ მეცნიერს, სბჭოთა კავშირის ცნობილ პაპიროლოგს, ისააკ ფისმანს (ამჟამად ისრაელში ცხოვრობს). იგი მეტად აქტიურად თანამშრომლობს უცხოურ პაპიროლოგიურ გამოცემებში, სადაც მას რამდენიმე ნაშრომი აქვს მიძღვნილი გრიგოლ წერეთლისადმი, როგორც პაპიროლოგისადმი². გრიგოლ წერეთლის — მოქალაქისა და მეცნიერის — შესახებ საგულისხმო წერილების ავტორები არიან დიდი მეცნიერის მოწაფენი და მოწაფეთა მოწაფენი: თ. ყაუხჩიშვილი, ა. გაწერელია, ა. ურუშაძე, რ. გორდეზიანი და სხვ.

გრიგოლ წერეთელი დაიბადა 1870 წლის 12 მარტს პეტერბურგში. მამა ფილიმონი, რაჭველი წერეთელი, იურისტი იყო. დედა ანა ივანეს ასული ლუჩაკი, რუსი, წარმოშობით ტვერის გუბერნიდან. ბავშვობა გრიგოლმა გაატარა თბილისში, შემდეგ ვარშავაში, სადაც ფილიმონი მსახურობდა სამხედრო-საოქო სასამართლოში. 1881 წელს ოჯახი საცხოვრებლად გადავიდა პეტერბურგში იმ მოსაზრებით, რომ ბავშვები სატასტო ქალაქში უკეთეს განათლებას მიიღებდნენ.

პირველდაწყებითი სწავლა-განათლება გრიგოლმა შინ მიიღო მშობლებისა და დედის, დიდად განათლებული ზინაიდა ლუჩაკის ხელმძღვანელობით. შემდეგ კი მან მართლაც მიიღო საუკეთესო კლასიკური განათლება: იგი სწავლობდა კლასიკურ გიმნაზიაში, ხოლო გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ პეტერბურგის უნივერსიტეტის ისტორიულ-ფილოლოგიურა ფაკულტეტის სტუდენტი ხდება. 1893 წელს დაამთავრა უნივერსიტეტი და იქვე დატოვეს საპროფესოროდ მოსამზადებლად. 1897 წელს გ. წერეთელს ცოდნის გასაღრმავებლად გზავნიან ევროპის სხვადასხვა სამეცნიერო ცენტრში. მან მეტად ნაყოფიერად იმუშავა ბერლინის, მიუნხენის, ვენის, პარიზის, ლონდონის, ოქსფორდის, რომის, ფლორენციის, ვენეციის, ნეაპოლის, ათენის ბიბლიოთეკებსა და მუზეუმებში, ათონის მონასტრების წიგნსაცავებში. 1902 წელს გ. წერეთელი ბრუნდება საზღვარგარეთიდან. 1905 წელს მან დაიცვა სამაგისტრო დისერტაცია — „შემოკლებები ბერძნულ ხელნაწერებში უმთავრესად სანკტ-პეტერბურგისა და მოსკოვის თარიღიანი ხელნაწერების მიხედვით“. დისერტაციის დაცვის შემდეგ გ. წერეთელი სამუშაოდ მიდის იურიევში (ტარტუში), იურიევის უნივერსიტეტში პროფესორის თანამდებო-



ბაზე. აქ მან დაჰყო ცხრა წელი, 1914 წლამდე. აქვე დაწერა გ. წერეთელმა სადოქტორო დისერტაცია — „მენანდრეს ახალი კომედიები“. კანონის მიხედვით ცალკეული ფრაგმენტების მიხედვით, რომლებიც 1905 წელს იქნა მოპოვებული ეგვიპტეში არქეოლოგიური გათხრების შედეგად, მან მოახდინა ძველი ბერძენი კომედიოგრაფის, მენანდრეს დაკარგული კომედიების რეკონსტრუქცია. 1914 წელს გ. წერეთელი აირჩიეს პეტერბურგის უნივერსიტეტის კლასიკური ფილოლოგიის კათედრის გამგედ და პროფესორად, 1917 წელს არჩეულ იქნა რუსეთის აკადემიის წევრ-კორესპონდენტად. 1920 წლიდან ივანე ჯავახიშვილის მოწვევით გ. წერეთელი სამუშაოდ და საცხოვრებლად გადმოვიდა თბილისში ახლად გახსნილ უნივერსიტეტში სამოღვაწეოდ. 1920—38 წლებში იგი განაგებს კლასიკური ფილოლოგიის კათედრას თბილისის უნივერსიტეტში; პარალელურად, 1923—31 წლებში იგი ითავებს უნივერსიტეტის ფუნდამენტური ბიბლიოთეკის გამგის მოვალეობასაც. 1931—38 წლებში გ. წერეთელი მუშაობდა აგრეთვე საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში მეცნიერ-კონსულტანტად ივანე ჯავახიშვილთან ერთად; ამავე დროს იყო მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილების თანამშრომელი.

1895 წელს, 25 წლის ასაკში გ. წერეთელმა იქორწინა სოფიო ივანეს ასულ მაქსიმოვანზე (1871—1943 წწ.), რომელიც ერთგული და ღირსეული მეგობარი იყო თავისი მეუღლისა, დიდი ერუდიტი, როგორც ახასიათებს მას სიმონ ყაუხჩიშვილი⁵. იგი იყო გრიგოლის „მარჯვენა ხელი“ ყველა მის სამეცნიერო-კვლევითსა თუ საბიბლიოთეკო საქმიანობაში, სრულყოფილად ფლობდა ევროპულ ენებს, იყო ინგლისური ფილოსოფიის სპეციალისტიც, მუშაობდა თბილისის უნივერსიტეტში ფილოსოფიის ისტორიის კათედრაზე, სადაც იგი მიიწვია შალვა ნუსუბიძემ.

1923—28 წლებში პეტერბურგის სამეცნიერო წრეებში დგება გრიგოლ წერეთლის რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიაში ნამდვილ წევრად არჩევის საკითხი. უნდა აღინიშნოს, რომ მამუდელი წესის მიხედვით აკადემიკოსი ვალდებული იყო იქ ეცხოვრა, სადაც არჩევდნენ. გ. წერეთელმა უარი თქვა პეტერბურგში დაბრუნებაზე, რადგან უკვე ისე შეიყვარა და შეითვისა თბილისის უნივერსიტეტი, საერთოდ თბილისი, რომ ვერ წარმოედგინა თავისი მომავალი უთბილისოდ, ივანე და გიორგი ჯავახიშვილების, თავისი ნათესავების — ნაკაშიძეების, მთელი თბილისის ანტურაჟის გარეშე⁶.

1929 წელს აკადემიკოსმა ვ. პ. ბუზესკულმა გრიგოლ წერეთლის კანდიდატურა წარადგინა უკრაინის მეცნიერებათა აკადემიაში ნამდვილ წევრად ასარჩევად. მაგრამ მისი კანდიდატურა, როგორც არამარქსისტი მეცნიერისა, არ გავიდა. უკანასკნელი ცდაც: 1937 წელს ივანე ჯავახიშვილი ბევრს ცდილობს, წერს დახასიათებას საკავშირო აკადემიის საქართველოს ფილიალში გ. წერეთლის ნამდვილ წევრად არჩევისათვის. სამწუხაროდ, ივანე ჯავახიშვილის ყველა მცდელობა ამ მხრივ უშედეგოდ დამთავრდა. გრიგოლ წერეთელი — უდიდესი საერთაშორისო ავტორიტეტისა და მსოფლიო სახელის მქონე მეცნიერი „აკადემიკოსის“ წოდების გარეშე წავიდა ამ ქვეყნიდან.

1931 წელს გრიგოლ წერეთელი მოხსნეს უნივერსიტეტიდან და მალე კიდევ დააპატიმრეს იმავე წლის 8 თებერვალს, დააბრალეს „კონდრატეველობა“ („კონდრატევიშჩინა“). ამის გამო სოფიო წერეთელი წერს განცხადებას სტალინის სახელზე, სადაც აღნიშნავს თავისი ქმრის დამსახურებებს და ითხოვს, გადასინჯონ მისი საქმე და გაათავისუფლონ უსაფუძვლოდ დაპატიმრებული მისი მეუღლე⁷. ამჯერად გრიგოლი გაამართლეს, იჯდა მხოლოდ 6 თვე. მაგრამ... დაიწყო შემდგომი წლების რეპრესიები, რამაც აპოგეას მიაღწია 1937 წელს. გ. წერეთელი დააპატიმრეს 1938 წლის 24 მაისს.



სამხედრო ტრიბუნალმა 1939 წლის 31 მარტს გამოუტანა იმ დროისათვის ტრაფარეტული განაჩენი — 10 წლით პატიმრობა. სოფიო წერეთელი ამჯერადაც წერს განცხადებებს სტალინისა⁶ და ფილიპე მახარაძის⁷ სახელზე. ამო იყო გულუბრყვილო ს. წერეთლის მცდელობები. გრიგოლ წერეთელმა, 70 წელს მიღწეულმა, უდანაშაულო, უმწიკვლო ადამიანმა გაიზიარა იმ დროის ასიათასობით ტრაგიკულად დაღუპულთა ბედი.

ქეთევან მაღალაშვილი იგონებს: „სთხოვეს გრიგოლ წერეთელს თავისი წიგნი მიერთშია ბერიასათვის, გაუგზავნა ასეთი მშრალი წარწერით — ავტორისაგანაო... იმიტომაც დაიჭიარაო“⁸. და კიდევ: „დაჭერამდე ბერიამ ცუდად მოიხსენია გრიგოლი პრესაში. მაშინ მითხრა, — იგონებს მსატყვარი, — მე შეიძლება გადავცყდე, მაგრამ არ მოვიხართო და პირფჯარი გადაიწერა“⁹. ძალზე საგულისხმოა კინოსტუდია „ქართული ფილმის“ თანამშრომლის ალექსანდრე მახარაძის მოგონებაც¹⁰. საქმე ისაა, რომ იმავე პერიოდში დაპატიმრებული ალექსანდრე მახარაძე და გ. წერეთელი ერთ საკანში იხსდნენ ერთი თვის მანძილზე. საკანში საკმაოდ ჭრელი ხალხი იყო. „ერთ დღეს რკინის კარი განსაკუნდა, — მოგვითხრობს ალექსანდრე მახარაძე, — საკანში მორიგი პატიმარი შემოიყვანეს. ჩვეულებისამებრ მას ხალხი შემოეხვია, ვინაობა ჰკითხეს. მე ახლო ვერ მივუდექი და მხოლოდ ყრუდ მომესმა რუსულად — პროფესორი წერეთელი გახლავართო. მალე ყველა გაიფანტა და მოხუცი პატიმარი მარტო დარჩა. იჯდა სხვისი საწოლის კიდებზე თავჩალუნული (...). ვერ ვიტყვი, რომ მეცნიერის პიროვნებამ დიდი ინტერესი გამოიწვია პატიმართა შორის. ინტელექტით და პროფესიული ორიენტაციით აქ უფრო სხვა ხალხი იყო (...). მაგრამ მორიდება და ანგარიშის გაწევა მათგან მას არ აკლდა. ერთი საწყენი ამბავი მაინც მოხდა. სასიამოვნო გარეგნობის ახალგაზრდამ, ერთი ქართველი სწავლულის ვაჟმა, რომელმაც კარგად იცოდა, ვინ მოველინა ჩვენს საკანს, თავიდანვე შეგნებულად ზურგი შეაქცია მას და ერთხელ მეც კი მომახალა მოურიდებლად — რად გინდა მაგ გარუსებულ მოხუცს რომ ეჩიჩიანებო. ეს უგუნური ცრუპატრიოტული გამოსდომა იმ ვითარებაში ძალზე დამაღონებელი იყო. მან უნებლიეთ გამახსენა მეორე დიდი ქართველი მეცნიერი, გიორგი ჩუბინაშვილი, რომლის მისამართითაც გაგვიგონია ზოგჯერ მსგავსი უაზრო საყვედური (...). გრიგოლ წერეთელი, პატივყალი და დამცირებული, იმდროინდელ ურთულეს ვითარებაში გულუბრყვილობამდე ჩაუსხდა და გაუწაფავი, რაინდული სტოიციზმით უმკლავდებოდა ბედისწერის ვერაგობას. მის გარეგნობასა და ქცევაში მკაფიოდ ისახებოდა ფიქრთა მფლობელის უმაღლესი ღირსება, სულის არისტოკრატიზმი. სწორედ მაღალი ადამიანური ღირსება აყო მთავარი მის პიროვნებაში!“.

„(...) დიდ შემოფოთებას განიცდიდა მეცნიერი, — განაგრძობს ალექსანდრე მახარაძე, — მისთვის მტრული საქმიანობისა და ჯაშუშობის ყალბი ბრალდების წაყენების გამო. დამიჯერეთ, ირწმუნებოდა იგი, თუმცა მე არ ვყოფილვარ სოციალიზმის მიმდევარი, მაგრამ ჩემს მოქალაქეობრივ მოვალეობას პატიოსნად ვასრულებდი, პოლიტიკურ ბრძოლაში არ ვმონაწილეობდი, მხოლოდ ჩემ საქმეს ვაკეთებდი. ჯაშუშობის ბრალდება ხომ მთლად აუტანელია ჩემთვისო. ... ჩვენი ურთიერთობა ციხეში დიდხანს აღარ გაგრძელბულა. ისევე უეცრად შეწყდა, როგორც დაიწყო. მაისის პირველ ნახევარში საეტაპო კამერაში გადამიყვანეს, საიდანაც შორეული აღმოსავლეთის გზას გამიყენეს. გამოთხოვება მძიმე და ამაღელვებელი იყო. ... განსაკუთრებით დამაღონა მეცნიერის ცრემლმორეულმა სიტყვებმა, რომ ის მალე დაამ-



თავრებს თავის სიცოცხლეს ამ კედლებში. ... ჩემი აქ აღნიშნული განცხადება მასთან ... 1939 წლის მაისით თარიღდება“.

გრიგოლ წერეთლის მდიდარ მეცნიერულ საქმიანობას და საერთოდ მის მოღვაწეობას სრულყოფილად ასახავს მისი პირადი საარქივო ფონდი, რომელიც დაცულია ქ. კვეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში და მოიცავს 3 635 ერთეულს. საარქივო მასალები საუკეთესოდ წარმოაჩენენ გრიგოლ წერეთელს — პაპირუსების მკვლევარსა და მათ გამომცემელს, ანტიკური სამყაროს მკვლევარსა და მის მესობებს, პოეტური ნიმუშების შესანიშნავ მთარგმნელსა და თავადაც პოეტს (ლექსებს წერდა სიცოცხლის ბოლომდე) და სხვ.

გრიგოლ წერეთლის პიროვნებაზე უტყუარი შთაბეჭდილების შესაქმნელად განსაკუთრებით ფასეულია მისი ეპისტოლარული მემკვიდრეობა¹¹, რომელიც ფართოდ არის წარმოდგენილი მისივე ფონდში, აგრეთვე, ივანე ჯავახიშვილისა და მხატვარ ქეთევან მაღალაშვილის ფონდებში (ორივე ფონდი ასევე ხელნაწერთა ინსტიტუტშია დაცული). ივანე ჯავახიშვილი და გრიგოლ წერეთელი გულითადი მეგობრები იყვნენ ბოლომდე. გრიგოლი საქართველოში ჩამოვიდა სწორედ ივანე ჯავახიშვილის მოწვევით. „გრიგოლ წერეთელთან პირველივე გასაუბრებიდან ნათელი გახდა, რომ მისი უახლოესი მეგობარი და მისთვის უძვირფასესი ადამიანი იყო დიდი ივანე ჯავახიშვილი, — ივონებს ალექსანდრე მახარაძე¹². მისი ხსენებით იწყებოდა და თავდებოდა ჩვენი ლაპარაკის ყოველი დღე“.

რაც შეეხება ქეთევან მაღალაშვილს, რუსეთიდან სამუშაოდ და საცხოვრებლად გადმოსული გ. წერეთელი უბინაობის გამო დროებით შეასახლეს მუზეუმ „მეტეხის“ შენობაში, სადაც მხატვრად და რესტავრატორად მუშაობდა ქ. მაღალაშვილი (გ. წერეთელი ისე წავიდა ამ ქვეყნიდან, რომ ბინა არ ღირსებია). მხატვარმა დახატა გრიგოლის პორტრეტი და საგულევებელი აქედან ჩაეყარა საფუძველი მათს ნაცნობ-მეგობრობას. თბილისში გადმოსვლის შემდეგ გ. წერეთელს საშუალება ეძლევა ი. ჯავახიშვილის ხელშეწყობით ყოველწლიურად სამცხე-სააბხაზეთში მივლინებით გაემგზავროს პეტერბურგს პაპირუსებზე სამუშაოდ¹³. იქიდან შესაშური სიხშირით, თითქმის ყოველდღე, წერს წერილებს შინ მეუღლეს და ასევე მეგობრებს — ივანე ჯავახიშვილსა და ქეთევან მაღალაშვილს. მათი წყალობით ბევრ ვისმე და ბევრ რასმე ვეცნობით, მაგალითად, გ. წერეთლის კოლეგისა და უმცროსი მეგობრის, მისი მოწაფის პროფესორ პეტრე ერნსტედტის პიროვნებას, რომელიც იყო შვილი აკადემიკოს ვიქტორ ერნსტედტისა, გ. წერეთლის მასწავლებლისა და უშუალო ხელმძღვანელისა და სხვ. პეტია ერნსტედტი ბოლომდე ერთგული დარჩა გ. წერეთლისა.

გოეთეს უთქვამს, რომ წერილები განეკუთვნებიან უმნიშვნელოვანეს ძეგლებს, რომელთაც კი ადამიანები ამ ქვეყნიდან წასვლის შემდეგ ტოვებენ. და რომ ყოველივე, რაც ჩვენ გვახარებს და გულს გვტკენს, გვაძიმებს და გვართობს, გადმოიცემა წერილებში გულწრფელად¹⁴. გოეთეს ეს სიტყვები გრიგოლ წერეთელს მოჰყავს ციცერონის ატიკუსისადმი მიწერილი წერილების დასახასიათებლად და, თავის მხრივ, ასკვნის: „ამ წერილებში ციცერონი დახატულია მთლიანად, აბსოლუტურად შეულამაზებლად, რომელიც საუბრობს წრფელი გულით“¹⁵. გრიგოლ წერეთლის ეს სიტყვები მთლიანად მიესადაგებიან თვით მისხავე წერილებს, რომლებშიც გრიგოლი წარმოგვიდგება მართლაც აბსოლუტურად შეულამაზებელი, ბუნებრივი, წრფელი გულით მოსაუბრე და მთხრობელი.

დამოწმებული ლიტერატურა და შენიშვნები

1. С. Г. Каухчишвили, Григорий Филимонович Церетели, Тбилиси, 1969.
2. განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ი. ფიხანის ფუნდამენტური ნაშრომი — Введение в документальную папирологию, Москва, 1887, სადაც მთელი სისრულითაა წარმოდგენილი პაპიროლოგი გრიგოლ წერეთელი.
3. С. Г. Каухчишвили, დასახ. ნაშრ., გვ. 9.
4. გ. წერეთლის ფონდი, № 1578.
5. იქვე, № 1557.
6. იქვე, № 2160.
7. იქვე, № 2162.
8. ანაკლანდაძე, ორტომეული, ტ. II, 1996, გვ. 271.
9. იქვე, გვ. 233.
10. ალექსანდრე მახარაძე, რეკვიემი, გაზ. «ქართული ფილმი», 1988, 13 აპრილი.
11. ნაწილი ამ მეგვიედრობიდან გამოცემულია, იხ. ნანა კანჩაველი, «От правды не отступал я никогда», «Литературная Грузия», 1988, № 7; Анна Бакрадзе, «Только одна наука радует меня», «Литературная Грузия», 1989, № 8; Из эпистолярного наследия Григория Филимоновича Церетели, публикацию писем с предисловием, комментариями и указателем имен подготовили к печати А. К. Бакрадзе и Н. Г. Канчавели, Тбилиси, 2000.
- უნდა აღინიშნოს, რომ გრიგოლ წერეთელს ინტენსიური მიწერ-მოწერა და სამეცნიერო კონტაქტები ჰქონდა უცხოელ კოლეგებთან, ასევე გამოჩენილ მეცნიერებთან. მის მიმართ წაყენებული ბრალდების ერთ-ერთი მოტივი უცხოელებთან კონტაქტებიც იყო.
12. ალექსანდრე მახარაძე, დასახ. წერილი.
13. გ. წერეთელი ავტორია და გამომცემელი თავის პეტერბურგელ მოწაფეებთან, პეტრე ერწმეტდთან და ოტო კრიუგერთან ერთად ფუნდამენტური შრომისა — «პაპირუსების რუსული და ქართული კოლექციები» (გერმანულ ენაზე). ესაა ხუთტომეული, რომელიც გამოიცა თბილისში 1925—35 წლებში.
14. Г. Ф. Церетели, Труды по истории античной литературы, Тбилиси, 1993, გვ. 240.
15. იქვე.

ზიზიგოლ წერილების წიგნიდან მ. მაღალაზვილინისადმი (მ. მაღალაზვილინის ფონდი)

[ლენინგრადიდან თბილისში]
21. VII. 1929

№ 512

Дорогая Кето, чтобы прогнать тоску, работаю много и кое-что сделал, затем читаю кое-какие интересные книги. Так, прочел книгу Гершензона¹ «Грибоедовская Москва», и она до такой степени мне понравилась, так увлекла в старину, что я под ее влиянием написал след[ующие] стихи:

Я люблю стародавние нравы,
Светский лоск, округленность речей,
Камни в блеске старинной оправы. —
Редкость наших поношенных дней.
Я люблю величавость движений
И изысканность тонких манер,
И красивый в игре отражений
Прежней жизни размах и размер.
Я люблю старых писем туманный
И немного приподнятый тон.
Наших бабушек книксен жеманный

¹ მ. ი. გერშენზონი — (1869—1925) — რუსი ლიტერატურის ისტორიკოსი.

Наших дедов широкий поклон.
 И люблю я смотреть с отдаленья
 За границей уплывших годов,
 Как неслись старой жизни мгновенья
 Под протяжный бой старых часов.
 Я смотрю, а они, колыхаясь,
 Вдаль уносятся, плавно скользя,
 И мне жаль, что я с ними прощаюсь,
 И мне жаль, что вернуть их нельзя.

Эти мысли и не под влиянием одного Гершензона (умный и интелесный он был человек!) приходят в голову. С одной стороны весь Петербург, создание величавой старины, с другой — муть текущей жизни. Я всего полторы недели здесь, и сколько горького услышал из уст моих друзей об их судьбе. А как изменились другие! Для меня было настоящим ударом в сердце перевоплощение одного из моих учеников² (не Пети Ериштедта, — он монолитен). Сколько лет шли вместе, а сейчас наши пути разошлись навсегда! Вот все это ужасно, а вовсе не то, в чем видят ужас многие, т. е. не недостаток хлеба (к слову сказать, у нас в Тифлисе хлеб лучше, да и частные булочные есть, а здесь он так невкусен, что я его почти не ем, и частных булочных нет: все по книжкам!), не дороговизна всего и т. д. Это вещь преходящая. Ужасно падение устоев духовных, приспособление к выгоде, полное равнодушие к красоте, ужасна эта разнузданная толпа, эта ложь, прязь, погоня за грубыми удовольствиями. У меня здесь еще сильнее, чем в Тифлисе, такое чувство, как будто я, словно Поток богатырь, спал долго и, когда проснулся, оказался среди чужой обстановки, чужих людей. (...)

От души желаю Вам, дорогая, всего, всего лучшего (...)
 Ваш Г. Ц.

P. S. Только что кончил письмо, и опять захотелось говорить с вами (...). Ох, уж эта моя болтливость! Наверное, на том свете мне за нее достанется! Но пока я нахожусь на этом свете, я буду продолжать болтать, а молчать буду только, когда снова начну Вам позировать. Уж хотите — не хотите, а мой портрет Вы дописать должны, и должны Вы еще один раз написать меня, кроме того, и я знаю, знаю наперед, что выйдет у Вас превосходно. А что сейчас у Вас не выходит так это ничего не значит: вдохновение не может быть перманентным — это Вам не перманентная революция! И в самом деле представить себе, чтобы Кето не могла, я абсолютно не в силах, — это nonsense!³(...) Итак, отгоните от себя, дорогая художница, всякие сомнения, отгоните фраз и навсегда и станьте снова бодрой, мужественной, уверенной в себе и в своих силах. (...)

Еще фраз горячо желаю Вам всего, всего лучшего (...).
 Ваш Г. Ц.

[ლენინგრადიდან თბილისში]
 26. VII. 1929.

№ 514

Дорогая Кето, последние дни я мало, что делал: мне нездоровилось, — сильно болела печень, и я больше лежал или читал разные пошлые романы, не затрудняющие голову и очень полезные, так как в конечном результате они наводят сон. Сейчас я совсем здоров: при-

² ივლიხსებმა ოტო კრიუგერი.

³ nonsense — (ინგლ.) ნონსენსი — სისულელე, უაზრობა.

падок прошел и я могу говорить, думать и писать по-человечески. Вы только не беспокойтесь: болезнь печени — это моя примета, которая могла бы быть внесена в мой паспорт и которая меня так любит, что не оставляет уже много-много лет: мы с ней неразлучны! Итак я здоров, не огулел, не одряхлел, снова полон энергии, (...) Мне скучно! Утешает только одно, если я скучаю: значит, я — разумная тварь, ибо еще Пушкин сказал: «вся тварь разумная скучает». Ну, а быть неразумной тварью я не хочу. Отсюда вывод: я должен скучать. (...).

О своей жизни здешней много писать не приходится: анахорет, пустынный, да и только! Развлекает работа, заходят друзья-приятели, вносят теплоту и уют, расстраивают иногда, поведывая мне о многом тяжелом, что ныне деется. (...) По их отношению вижу, что они меня по-старому любят, как и я их. Нет, напр., старого друга философа Радлова⁴, — он умер. (...) А знаете, каково было его предсмертное желание, свято исполненное его женой? Он, подобно Владимиру Соловьеву⁵, считал, что деление христианской церкви на православную, католическую и лютеранскую есть недоразумение. Должна быть одна христианская церковь. И вот он попросил жену, чтобы, когда он умрет, над ним служили, согласно обрядам своим, православный священник-патер и пастор. Так и было сделано. Три служителя христианской церкви, как бы знаменуя единение свое, служили над ним по очереди-каждый, как в каждой церкви полагается. Мне это ужасно понравилось и глубоко, глубоко тронуло. Правда ведь хорошо и красиво! Да зачем я спрашиваю, — я и так знаю, что душа Ваша по присущей ей тонкости чувствует всю прелесть этого!

Однако, довольно, — надо и честь знать. Как гость «должен уметь уходить во-время», так и пишущий должен уметь кончать письмо так, чтобы не надоесть адресату. (...) Будьте здоровы и благополучны (...) Ваш Г. Ц.

[თბილისიდან ლენინგრადში]

30. IV. 1930.

№ 555

Моя дорогая Кето, (...) Из новостей сообщу одну умопомрачительную. Решен вопрос об академии наук или института наук. Президент — Марр. Его заместитель — один видный коммунист, к науке отношения не имеющий, М. О — ли (!)⁶, вице-президенты — Ш. Нуцубидзе и Джanelidze. Что до членов гуманитарного отдела то Ванო⁷, я, Кекелидзе и еще кое-кто признаны неподходящими в силу разных причин, отчасти и научных (!): по словам Марра «для нового дела нужны новые люди». Мы же работаем «по старым, затхлым методам». Вероятно, будут вм[есто] нас Натадзе, Полиевктов, может быть, даже А. Це-

⁴ ე. ლ. რადლოვი — (1854—1928) — რუსი ფილოსოფოსი, 1917—1924 წლებში პეტერბურგის საჯარო ბიბლიოთეკის დირექტორი.

⁵ ვ. ს. სოლოვიოვი — (1853—1900) — რუსი ფილოსოფოსი, რელიგიის ისტორიკოსი, პოეტი.

⁶ მამია ორაბელაშვილი — (1881—1937) — პარტიული და სახელმწიფო მოღვაწე.

⁷ ვანო — ივანე ჯავახიშვილი.



რეთელი, Пока неизвестно. Кого наберут еще, сказать трудно. Будет и Кита Мегрелидзе! (...) Мы лишние люди. Прямо и смех и грех. Но боже, до чего все хорошее загажено и до чего опустились, испошилились люди, Надеемся, что по крайней мере, отдел физико-математический и естественный будут лучше гуманитарного: там ведь марровская яфетидология не применима (...).

Видишь, каким быстрым темпом идет наша жизнь. За два-три дня сварганили целую академию с хорошим бюджетом, с уставом, с «новым» направлением и такими академиками, каких свет еще не видывал. Знай наших! В обществе некоторое смущение, но это ничего: поживем, пообвыкнем!

Что до меня, то я продолжаю работать «по старым методам». Иногда только невольно думается, что тяжело быть в числе «последних могижан», и невольно приходят в голову стихи Майкова⁸. Отгоняю, впрочем, эти мысли, как недостойные. Коль скоро я верю в истину заветов моих учителей, я должен как бы это ни было тяжело, идти той научной дорогой, какой шел. Я и буду идти: ведь «марризм» — маразм не вечен, он пройдет как туман зловредный, хотя и принесет много вреда. (...) Гриша.

[თბილისიდან ლენინგრადში]

1. V. 1930.

№ 556

(...) После ухода Там. Конст⁹, я почувствовал такой прилив сил, что сразу взялся за работу и отлично разобрал трагедию Еврипида «Электра», настолько удачно, что Сонечка¹⁰, судья нелицеприятный, сказала: «великолепно». Видите, signora mia¹¹, я умею не только волноваться, но и работать сносно, когда на душе легко, правда, «по старым» методам, но ведь не всякое «новое» хорошо. Между прочим я позволил себе (...) привести в порядок все мои стихи, разложив их по числам, месяцам и годам (1929—1930), и среди них нашел несколько мной забытых и мне страшно понравившихся. Не говоря уже о том, что перебирая листики, я одновременно черебрал в памяти своей и многие моменты, в которых стихи были написаны. Получилась настоящая «живая хронология», ибо стихи говорили сами, когда они родились и что тогда было. Теперь останется только разложить письма хронологически. (...) Да хранит тебя бог.
твой Гриша.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. ყეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის აღმოსავლური განყოფილება.

წარმოადგინა კ. ყეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტმა.

8 ა. ნ. მაიკოვი — (1821—1897) — რუსი პოეტი.

9 თამარ კონსტანტინეს ასული მაღალაშვილი, ქეთევან მაღალაშვილის და.

10 სონეჩკა — სოფიო ივანეს ასული წერეთელი, გრიგოლ წერეთლის მეუღლე.

11 signora mia — (იტალ.) „ჩემო ქალბატონო“.

ლია კარიჭაშვილი

დავით კარიჭაშვილი — რუსთველოლოგი

დავით კარიჭაშვილი XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის დასაწყისის ცნობილი საზოგადო მოღვაწეა. იგი დაიბადა 1862 წელს გორის მაზრის სოფელ ხიდისთავში, სასულიერო პირის ოჯახში. დამთავრა გორის სასულიერო სასწავლებელი და თბილისის სასულიერო სემინარია. სწავლა განაგრძო პეტერბურგის უნივერსიტეტის ისტორია-ფილოლოგიის ფაკულტეტზე. 1883 წელს გაემგზავრა საზღვარგარეთ და ჯერ შვეიცარიაში, აქნევის უნივერსიტეტში ისმენდა ლექციებს, შემდეგ პარიზის უნივერსიტეტში გადაინაცვლა და იქ 1885 წლამდე დაყო. 1885 წელს დ. კარიჭაშვილი საქართველოში დაბრუნდა. იმ დღიდან სიცოცხლის ბოლომდე იგი, როგორც პედაგოგი, მეცნიერი და საზოგადო მოღვაწე, ერთგულად და, შეიძლება ითქვას, თავდაუზოგავად ემსახურა თავის ქვეყანას. გარდაიცვალა 1927 წელს. დაკრძალულია დიდუბის პანთეონში.

დავით კარიჭაშვილის მოღვაწეობა უპირველესად ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელ საზოგადოებასთან არის დაკავშირებული. 1891—1899 წლებში იგი საზოგადოების მდივანი იყო. 1892 წელს აირჩიეს გამგეობის წევრად, 1914 წლიდან თავმჯდომარის ამხანაგია, 1918 წლიდან — საზოგადოების საპატიო წევრი და გამგეობის თავმჯდომარე.

დავით კარიჭაშვილი აქტიურად მოღვაწეობდა საქართველოს საისტორიო და საეთნოგრაფიო საზოგადოებაშიც. მოგვიანებით საზოგადოების თავმჯდომარის მოვალეობასაც ასრულებდა. უძღვებოდა საჯარო კრებებს, მოხსენებებით გამოდიოდა და ხშირად ბეჭდავდა თავის გამოკვლევებს საზოგადოების გამოცემებში.

დ. კარიჭაშვილი თანამშრომლობდა აგრეთვე საქართველოს საენათმეცნიერო საზოგადოებასთანაც.

მრავალმხრივი იყო დავით კარიჭაშვილის მეცნიერული ინტერესები: იკვლევდა ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიას („ვინ იყო მოზიდან ეპისკოპოზი“; „ნიკიფორე ირბახი“; „ვინ არის კალმასობის, ანუ ხუმარსწავლად წოდებული ქართული ენციკლოპედიის ავტორი“; „შუშანიკის წამება“; „იონა ხელაშვილი“...), საენათმეცნიერო საკითხებს („ქართული ენის გრამატიკა“); იყო — რედაქტორ-გამომცემელი (ნიკოლოზ ბარათაშვილი, თხზულებანი; ალექსანდრე ყაზბეგი, თხზულებანი; ალექსანდრე ხახანაშვილი, ქართული სიტყვიერების ისტორია); ლექსიკოგრაფი (ქართულ-რუსული ლექსიკონი; „თურქულ-არაბულ-სპარსული სიტყვები, ხმარებულნი ქართულ ენაში“; „თუშურს ლექსებში ნახმარი სიტყვების განმარტება“...); ისტორიკოსი („საქართველოს მოკლე ისტორია“; ავტორია 40-მდე ისტორიული წერილისა და მონოგრაფიისა); იკვლევდა ქართული წიგნისა და, ზოგადად, წიგნის ბეჭდვის ისტორიას; გამოქვეყნებული აქვს მრავალი პუბლიცისტური წერილი და რეცენზია. მასვე ეუთვნის ქართული პერიოდული გამოცემების ბიბლიოგრაფიული მიმოხილვა.



საქართველოს
საზოგადოებრივი
მეცნიერებათა
აკადემია

თვალსაჩინოა დავით კარიჭაშვილის, როგორც რუსთველმცოდნეობის ფილოსოფი, ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელმა საზოგადოებამ ორჯერ — 1903 და 1920 წლებში გამოცა „ვეფხისტყაოსანი“, რომლის რედაქტორობა დ. კარიჭაშვილს დაეკისრა. პოემას ერთვის წინასიტყვაობა, ლექსიკონი და შენიშვნები, ახალ გამოცემებს საფუძვლად დაედო გ. ქართველიშვილის 1888 წლის გამოცემა პოემისა, რომელიც საზოგადოების გამგეობაში ყველაზე სანდოდ და მისაღებად სცნო, თუმცა ახალი გამოცემა დიუნის სრულ განმეორებას არ წარმოადგენს, რედაქტორმა გარკვეული ცვლილებები შეიტანა მასში. ეს შეეხო ზოგიერთი სიტყვისა თუ ფრაზის წაკითხვასა და განმარტებას. ყველა ცვლილება შენიშვნებშია მოხსენიებული.

მეცხრამეტე გამოცემის (1903) წინასიტყვაობაში მოკლედ გადმოცემულია პოემის შინაარსი, რასაც ტექსტის კრიტიკული გარჩევა მოსდევს. განხილულია პოემის პროლოგი, ეპილოგი და უშუალოდ პოემა [13, I—XXX]. ცნობილია, რომ რუსთველმცოდნეობაში სამი განსხვავებული დამოკიდებულება არსებობდა პოემის პროლოგისადმი. მეცნიერთა ერთი ნაწილი თვლიდა, რომ იგი ნამდვილად რუსთველის დაწერილია (დ. სუტნერი, დ. ჩუბინაშვილი, ს. ქვარია); მეორენი ფიქრობდნენ, რომ პროლოგი რუსთველის დაწერილია, მაგრამ შერყენილია ზედმოკი, არარუსთველური სტროფებით (ალ. სარაჯიშვილი, ალ. ხახანაშვილი); მესამე თვალსაზრისი კი გადაჭრით უარყოფდა პროლოგის რუსთველისადმი კუთვნილების აზრს. ამ უკანასკნელ პოზიციას ყველაზე მტკიცედ დ. კარიჭაშვილი იცავდა. მისი აზრით, პროლოგი დაწერილია სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა პირთა მიერ და წარმოადგენს მათ შესრულებებს პოემაში წამოჭრილ საკითხებსა და თვით რუსთველის ვინაობაზე.

ასევე სკეპტიკურია დ. კარიჭაშვილის დამოკიდებულება „ვეფხისტყაოსნის“ ეპილოგისადმი. რედაქტორს ისიც რომელიმე გადამწერისეულ დანართად მიაჩნია. მისი თვალსაზრისით, ეპილოგი პროლოგზე დაახლოებით ერთი საუკუნით ადრე დაიწერა.

დ. კარიჭაშვილის პოზიციას პროლოგ-ეპილოგის მიმართ უარყოფითად ხვდებოდნენ. კრიტიკულად შეაფასა იგი ნ. მარმაც, რომელსაც დ. კარიჭაშვილი მადლიერებით იხსენიებს, როგორც თანამდგომელსა და მრჩეველს მის მიერ გაწეულ შრომაში. მოუხედავად ამისა, დ. კარიჭაშვილის თვალსაზრისს მომხრეებიც ჰყავდა (ა. სვანიძე), ერთხანს მხარს უჭერდა ა. კვიციანიც. იგი წერდა: „ყველაზე აბეღული და, ჩივნი აზრით, საფუძვლიანი ნაბიჯი გადადგა დ. კარიჭაშვილმა, რომელმაც ეჭვი შეიტანა როგორც პროლოგის, ასევე ეპილოგის ორიგინალობაში მთლიანად“ [11, 89]. მან დ. კარიჭაშვილის არგუმენტაციას თავის მხრივ დაუმატა ის, რომ პროლოგი თვით პოემას ეწინააღმდეგება და, მაშასადამე, პოემის ავტორის მიერ დაწერილი არ უნდა იყოს. მოგვიანებით ა. კვიციანმა აზრი შეიცვალა და პოემის მნიშვნელოვანი ნაწილი — 21 სტროფი — ძირეულად მიიჩნია.

ალ. ბარამიძე პროლოგ-ეპილოგთან დაკავშირებით წერდა: „ამ ადგილების ყალბად მიჩნევის საფუძველი ყველა მკვლევარისათვის არის თითქოს „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგ-ეპილოგის სტროფების ერთმანეთთან და პოემის სიუჟეტთან შეუთავსებლობა“ [1, 225—232]. მას მოჰყავს ცნობა ირანულ მწერლობაში ანალოგიური შესავლების არსებობის შესახებ. მან შეამჩნია, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ პროლოგის მსგავსად შაჰ-ნამეს, იოსებ-ზილიხანიანის, ვისრამიანის, ლეილ-მაჯნუნაიანის, ისკანდერ-ნამეს და სხვა თხზულებათა პროლოგები შედგება სამი ძირითადი ნაწილისაგან; 1. ლეთის ქე-

ბა, 2. მეფე-პატრონთა ან მეცენატთა ქება, 3. ძეგლის ისტორიულ-ლიტერატურული წყაროები. „შესავალთა ეს სამი ელემენტი თითქოს სავალდებულო ნორმად ჩანს მთელს ირანულ მწერლობაში და იგი „ვეფხისტყაოსანშიც“ არას დაცული, ამდენად, მის ტექსტში თავიდანვე უნდა ყოფილიყო სათანადო შედგენილობის პროლოგი“, — ასეთია ალ. ბარამიძის მსჯელობის დასკვნა [1, 225—232].

დ. კარიჭაშვილი მიიჩნევდა, რომ „ნამდვილი“ „ვეფხისტყაოსანი“ მოთავსებულია 32—1571 ტაბეებს შორის, თუმცა არც ეს ტექსტია პირვანდელი სახით შენახული და არარუსთველურ, ჩამატებულ ტაბეებს შეიცავს. მისი აზრით, „ვეფხისტყაოსნის“ პირვანდელი ტექსტის დადგენა და დამახინჯებული ადგილების შესწორება მხოლოდ თხზულების ყველა ვარიანტის შესწავლის შემდეგ იქნება შესაძლებელი.

პოემის ორიგინალობა-წარმომავლობასთან დაკავშირებით მიმოხილულია სამეცნიერო ლიტერატურაში არსებული სამგვარი თვალსაზრისი: 1. „ვეფხისტყაოსანი“ ორიგინალური ქართული ნაწარმოებია. 2. ნათარგმნია სპარსულიდან. 3. ამბავი სპარსულია, მაგრამ მის საფუძველზე შექმნილია ორიგინალური თხზულება. თვითონ რედაქტორი მესამე თვალსაზრისის უჭერდა მხარს. მიუხედავად იმისა, რომ ამბავი სპარსულადაა წოდებული თხზულებაში, სამოქმედო სარბიელი უცხო ქვეყნებია და მოქმედ პირებს სპარსული სახელები ჰქვიათ, ავტორმა დახატა ადამიანები, რომელთა ბუნება საქართველოში ჰქონდა შესწავლილი ქართველთა სხვადასხვა ტიპზე დაკვირვებით, — წერდა დ. კარიჭაშვილი. ამით იგი ერთგვარად ესმარებოდა აკაკი წერეთლის თვალსაზრასს, რომლის მიხედვით თხზულების თითოეული გმირი თითოეული ქართული ეთნოგრაფიული ჯგუფის წარმომადგენელია, მაგრამ იქვე დასძენდა: „ეს კი უნდა ითქვას, რომ პოეტს განგებ კი არ დაუხატავს თავისი გმირებით ეთნოგრაფიული წარმომადგენლები ჩვენი ხალხისა, არამედ ეს მომხდარა თავისთავად, პოეტის უნებურად. პოეტის აზრი იყო, სხვადასხვა ტიპის გმირები დაეხატა, მანაც დახატა და მხატვრობისათვის ის ფერადები იხმარა, რასაც ქართველი ხალხის სულის ცოდნა აძლევდა მას“ [6, XXV—XXVI]. ამგვარად, დ. კარიჭაშვილის პოზიცია თხზულების წარმომავლობასთან დაკავშირებით გამოკვეთილია: „ვეფხისტყაოსანი“ ორიგინალური ქართული თხზულებაა და „უცხოობის“ შთაბეჭდილებას მხოლოდ ერთი შეხედვით ახდენს.

რაც შეეხება თხზულების ავტორის ვინაობის საკითხს, არც გადმოცემა შოთა რუსთველის შესახებ და არც იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში აღმოჩენილი პორტრეტი დ. კარიჭაშვილს არ მიაჩნია მტკიცე და უდავო ფაქტებად პოემის ავტორად შოთა რუსთველის აღიარებისათვის. „ჩვენ გვგონია, — ამბობს იგი, — რომ თქმულება რუსთველის იერუსალიმში ბერად შედგომის შესახებ გაჩნდა ამ პორტრეტის წყალობით. ხოლო ეს პორტრეტი შეიძლება იყოს გამოხატულება რომლისაზე რუსთავის ეპისკოპოსისა, რომელიც მართლაც სიბერეში ყოფილიყოს იერუსალიმში და იქ მიცვლილი იქვე დამარხდეს“ [6, XXVII]. ეს ვარაუდი დამაჯერებლად მიიჩნია ალ. ბარამიძემ. იგი წერდა: „ჩვენ შესაწყნარებლად გვეჩვენება ის მოსაზრება, რომ რუსთველის იერუსალიმში ყოფნაზე თქმულებების წარმომობას ხელი შეუწყობ მისმა გამოსახულებამ ჯვრის მონასტრის კედელზე“ [3, 67].

პოემის დაწერისა და ავტორის ცხოვრების დროსთან დაკავშირებით დ. კარიჭაშვილის შეხედულება ტრადიციულია: პოეტი მეფე თამარის დროს ცხოვრობდა. „ვეფხისტყაოსნის“ 1903 წლის გამოცემამ მაშინვე მიიქცია საზო-



გადოების ყურადღება. გამოქვეყნდა სარეცენზიო წერილი, რომელშიც მკვლევარმა, შიო დავითაშვილმა მოწონება გამოთქვა ახალი გამოცემის „გარეკნობის“ გამო. „ცხადადა ჩანს, წიგნი იმ წესითა და სისტემით არის გამოცემული, როგორც მიღებულია კლასიკურ თხზულებათა ბეჭდვა-გამოცემაში. თუ იმასაც გავისწავლოთ, რომ თვით შინაარსი „ვეფხისტყაოსნისა“ დიდის დაკვირვებით არის გადაკითხული, თითქმის არც ერთი გაუგებარი სიტყვა-ქონი და სიტყვა არ არის უყურადღებოდ დატოვებული, ყველანი დამეთანხმებით, რომ დ. კარიჭაშვილს სწორედ დიდი შრომა გაუწევია“ [4].

შ. დავითაშვილი განიხილავს პოემაზე დართულ წინასიტყვაობას და უარყოფითად აფასებს რედაქტორის დამოკიდებულებას პროლოგისადმი და ეთანხმება იმ აზრს, რომ ეპილოგი არარუსთველურია (პირველი ტაეპის გამოკლებით). რეცენზენტი კრიტიკულად უდგება რედაქტორის მიერ ამა თუ იმ სიტყვის ახლებურად წაკითხვას, მიუთითებს, რომ დარღვეულია პუნქტუაცია-ორთოგრაფიის წესები, გრამატიკული ფორმები და, საერთოდ, ახალი გამოცემაში ტაეპები თვითნებურად არის დაკლებული ან ჩამატებული, რითაც იგი თავის დედანს არ ეთანხმება.

დავით კარიჭაშვილის საპასუხო წერილები ახალი გამოცემის რეცენზიაზე მაშინვე გამოქვეყნდა „ივერიასა“ [8] და „მთამბეში“ [9, 13—38; 38—62]. მკვლევარმა ყველა შენიშვნას გასცა პასუხი და შეეცადა თავისი პოზიცია დაესაბუთებინა.

როგორც მოგვიანებით გაირკვა, შ. დავითაშვილის რიგი შენიშვნების სათავე იყო ის გარემოება, რომ მან პოემის ახალი გამოცემა შეუდარა არა მის დედანს — გ. ქართველიშვილის 1888 წლის გამოცემას, არამედ — გ. თავართქილაძისას, რომელიც შეცდომით თ. ქართველიშვილის გამოცემის ასოლად მიიჩნია [5]. გ. თავართქილაძის გამოცემა არ იმეორებს ქართველიშვილის გამოცემის დედანს და, ბუნებრივია, მათ შორის სხვაობა და წინააღმდეგობანი მრავლად აღმოჩნდებოდა.

როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ყველა სიტყვა, რომლებიც დ. კარიჭაშვილის მიერ ახლებურად არის წაკითხული (ეს არც ისე ბევრია), მოხსენებული და დასაბუთებულია „შენიშვნებში“, სოლო სიტყვის ფორმის შეცვლის რაზმდენიმე შემთხვევა, გარდა რედაქტორის მოსაზრებისა, პოემის ხელნაწერ ვარიანტებს ეყრდნობა. ასე რომ, ამ ცვლილებებს გარკვეული საფუძველი აქვს.

მაგალითად, განსხვავებით წაკითხული ტაეპია: „ვთქვენი ქებანი ვისნი მე არ ავად გამორჩეული“. გ. ქართველიშვილის და სხვათა გამოცემაში (ზოგ ხელნაწერში) სიტყვები „ვისნი მე“ ერთად არის დაბეჭდილი. გარდა ამისა, ზმნა „ვთქვენი“ მრავლობითი რიცხვით არის წარმოდგენილი: „ვთქვენიო“, რ. ი. პოემის 1903 წლის გამოცემაში ფრაზა იკითხებოდა ასე: „ვთქვენიო ქებანი ვისნიმე...“

ასევე განსხვავებულია წაკითხვა ტაეპისა: „უკუ სდგეს და თაყვანი სცეა მეფემან და მისთა სპათა“. „შენიშვნებში“ ამ ტაეპთან დაკავშირებით ნათქვამია: „ყველა გამოცემაში სწერია: „მეფეთა და მისთა სპათა“, რაიცა შეცდომა უნდა იყოს: 1) იმ შემთხვევაში, რომელიც აქ აწერილია, ერთი მეფეა მხოლოდ და არა მეტი. 2) ერთზე მეტი რომ ყოფილიყო, კი აღარ იქნებოდა დაწერილი „მისთა სპათა“, არამედ „მათთა სპათა“. სიტყვა მისთა გვიჩვენებს, რომ ერთი მეფე ყოფილა“ [7, 263—293].

საინტერესოა, რომ დ. კარიჭაშვილისადმი გაგზავნილ ღია ბარათში შ. დავითაშვილის შენიშვნებთან დაკავშირებით ნ. მარი წერდა: „თქვენი გამო-

ცემა არც მე მაკმაყოფილებს, მაგრამ სულ სხვა მხრით... შიო დავითაშვილი ნახევრები ნაკლულევანებანი უმეტესად ღირსებანი ვახლავს“ [12].

„ვეფხისტყაოსნის“ ტექსტზე დართული „შენიშვნების“ შესახებ აზრი გამოთქვა აგრეთვე ს. ხუნდაძემ. მისთვის ტაეპთა დ. კარიჭაშვილისეული განმარტებები ძირითადად მისაღებია. განმარტებულია სულ 289 თქმა, ანუ ტაეები, წერილში მოყვანილია მხოლოდ 7 შემთხვევა, რომლებზეც ს. ხუნდაძე განსხვავებულ მოსაზრებას გამოთქვამს. მაგალითად: „ქალი სტირს და ცრემლსა აფრქვევს, ჰხრის ყორნისა ბოლო ფრთათა“.

„ბ-ნი კარიჭაშვილი, — წერდა ს. ხუნდაძე, — თანახმად ბატონიშვილის თეიმურაზის განმარტებისა, ფიქრობს, რომ „ყორნის ბოლო ფრთა“ აქ აღნიშნავს ქალის კაეებსო“ (გვ. 265), „შემცთარ აზრად მიმაჩნია... „ყორნის ბოლო-ფრთანი“, ჩემის აზრით, პოეტური მეტაფორით წარბებს უნდა აღნიშნავდნენ...“

„მუნ იზრდებოდეს ტანითა, გაბაონს განაზარდითა“ (320).

დ. კარიჭაშვილი განმარტავს, რომ გაბაონი ადგილის სახელწოდებაა პალესტინაში, ს. ხუნდაძე კი სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონს ვყრდნობა. საბას განმარტებით, გაბაონი მთა-გორაა, მაღალი, მთა ადგილია. „თუ რომ საბას განმარტებას მივიღებთ, მაშინ შოთას აზრი ადვილი გასაგები იქნება: ნესტანი „მუნ იზრდებოდეს ტანითა“, ისეთი ტანით, როგორც მრდება ხოლმე მაღალის, მთა-ადგილების წიაღში“, — წერდა ს. ხუნდაძე [15].

დავით კარიჭაშვილის მიერ შედგენილ „ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონს“ მ. ჯანაშვილი გამოეხმაურა. ლექსიკონი 700-მდე სიტყვას შეიცავს. მეცნიერი დაეყრდნო სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონს, თეიმურაზ ბატონიშვილის „ვეფხისტყაოსნის განმარტებას“ და დავით ჩუბინაშვილის დიდი ლექსიკონსა და „ვეფხისტყაოსნის განმარტებას“. დ. კარიჭაშვილს შრომა არ დაუზოგია, რომ მისი მოძღვნილობა რაც შეიძლება ღირსი ყოფილიყო იმ წმიდა წიგნისა, რომელიც ქართველთათვის ითვლება მეორე სახარებად“, — ნათქვამია მ. ჯანაშვილის წერილში [16]. იგი ლექსიკონიდან გამოარჩევს 35-მდე სიტყვას, რომელთა განმარტებაშიც შემდგენელს არ ეთანხმება, და ზოგიერთი ამ სიტყვის უფრო დაზუსტებულ განმარტებას სთავაზობს. მაგალითად, დ. კარიჭაშვილი: „პაშტა“ (406) — „პატარა“. მ. ჯანაშვილი: „პაშტა“ „ყოველგან და ყოველთვის ნიშნავს საკმარის და არა პატარას“. დ. კარიჭაშვილი: „ქედ-გორება — ქედადდა გორად გასდომა“. მ. ჯანაშვილი: „ჩვენ სხვანაირად გვეზმის — თავი აიმაღლა ქედზე ამართულ გორასებრ. თავი იქედგორისა“.

პოემის 1903 და 1920 წლების გამოცემები ძირითადად ერთნაირია, სხვაობა მდგომარეობს მხოლოდ იმაში, რომ 1920 წლის გამოცემას ერთი ან არა მოკლე შინაარსი პოემისა, არამედ — ვრცელი; ცალკე გამოყოფილი „მოკლე ცნობები „ვეფხისტყაოსნის“, მისი დამწერისა და დაწერის დროის შესახებ“; აქვეა შეცდომით დაბეჭდილ სიტყვათა გასწორება; შემდეგ წარმოდგენილია პოემის ტექსტი, დასასრულ — შენიშვნები და ვრცელი ლექსიკონი.

1903 წელს გამოცემული „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით შალვა ბერიძემ გამოსცა პოემის პროზაული თარგმანი იტალიურ ენაზე.

1913 წელს ჟურნალში „განათლება“ გამოქვეყნდა დ. კარიჭაშვილის წერილი „ვეფხისტყაოსნის შედგენილობა“. მსჯელობისას მკვლევარი დაეყრდნო „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერებს (1646 წლის უძველესი თარიღიანი ხელნაწერი, 1671, 1681, 1688 წლების ხელნაწერები, XVII საუკუნის უთაბილო ხელნაწერები საისტორიო-საეთნოგრაფიო საზოგადოების წიგნსაცემბა



№№ 4499, 5006). ამ ხელნაწერების გარდა, გათვალისწინებულია კარტიჭაშვილის 1712 წლის ვახტანგისეული გამოცემა. ამ გამოცემისადმი რუსთველოლოგიაში ორმა განსხვავებულმა დამოკიდებულებამ იჩინა თავი. მეცნიერთა ერთ ნაწილს მიაჩნდა, რომ ვახტანგის რედაქცია კრიტიკულად დადგენილი ტექსტია (ე. თაყაიშვილი, კ. კეკელიძე, ა. შანიძე). ამის საწინააღმდეგოდ მეცნიერთა მეორე ნაწილი ფიქრობდა, რომ ეს გამოცემა ძველი ხელნაწერის უცვლელ განმეორებას წარმოადგენს. ამ აზრს მტკიცედ იცავდა დავით კარიჭაშვილი. ამგვარადვე ფიქრობდნენ ი. აბულაძე და პ. ინგოროყვა. დ. კარიჭაშვილი მიიჩნევდა, რომ ის ხელნაწერი პოემისა, რომელიც ვახტანგ მეფემ დააბეჭდინა, მის მიერ და თანამედროვე პირთა მიერ აღიარებული იყო საუკეთესოდ. რაც შეეხება ტექსტისადმი კრიტიკულ მიდგომას, დ. კარიჭაშვილი წერდა: „ვახტანგს არამცთუ ნება არ მიუცია თავისთვის რაიმე შეუსწორებინა ან გამოეკლო, არამედ რაღაც სარწმუნოებრივის მოწიწებით მოპკიდებია დედანს და ისიც კი არ შეუსწორებია და არ გამოუტოვებია, რაც მის ავტორის აზრად არ მიაჩნდა“ (იგულისხმება ტაეპი „ესე ამბავი სპარსული...“ [10, 417—424]).

დავით კარიჭაშვილმა ყურადღება მიაქცია, რომ ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების წიგნსაცავის ხელნაწერი № 5006 საკმაოდ ახლოს დგას ვახტანგისეული გამოცემის დედანთან. აქედან შეკვლევარი ასკვნია, რომ პოემის ვახტანგისეული გამოცემის დედნისთანა ხელნაწერები XVII საუკუნეში სხვებიც ყოფილა. ამავე გარემოების გამო ალ. ბარამიძე წერდა: „პირადად ჩვენ ვფიქრობთ, რომ სიმართლე უფრო მეორე მხარეზე უნდა იყოს (ამ აზრს დაბეჯითებით იცავენ დ. კარიჭაშვილი და პ. ინგოროყვა, ხოლო ეწინააღმდეგება პროფ. კ. კეკელიძე). ამ შემთხვევაში ვახტანგისეული გამოცემის სასარგებლოდ ლაპარაკობს ის ფაქტი, რომ ამ რედაქციას საკმაოდ უდგება და ამდენადვე ამართლებს კიდევ მე-17 საუკუნის ერთი ხელნაწერი — წ. კ. № 5006“ [2, 12].

ცოტა მოგვიანებით ს. ცაიშვილის მიერ ამ ხელნაწერის შესწავლის შედეგად ცხადი გახდა, რომ იგი „წარმოადგენს ვახტანგ VI-ის გამოცემისა და მე-17 საუკუნის რომელიღაც ხელნაწერის პირს და გადაწერილია მე-18 საუკუნის პირველ ნახევარში და არა მე-17 საუკუნეში“, როგორც მანამდე ფიქრობდნენ [14, 313—327].

წერილში „ვეფხისტყაოსნის შედგენილობა“ ვრცელი მსჯელობის შემდეგ დ. კარიჭაშვილის მიერ გამოტანილი დასკვნები ასეთია:

1. „ვეფხისტყაოსნის“ „პირვანდელი სხეული“ შენახულია ვახტანგის გამოცემაში, ანუ, უკეთ რომ ვთქვათ, მის დედანში. ეს „პირვანდელი სხეული“ იწყება როსტვეან მეფის ამბით და მთავრდება ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის გახელმწიფებით ინდოეთში“.

2. პოემას დართვია წინასიტყვაობა და ბოლოსიტყვაობა, შედგენილია ნაწილ-ნაწილად სხვადასხვა დროს და სხვადასხვა პირთა მიერ.

3. პოემას (იმ სახით, რა სახეც მას აქვს ვახტანგის გამოცემაში) განცდილი აქვს მრავალგვარი ცვლილება, მაგალითად, სიტყვების შეცვლა, ტექსტის „შესწორება“ და დამახინჯება, ტაეპის ჩამატება და გამოკლება,

4. პოემაში სხვადასხვა დროს გაჩენილა ჩანართები, დამატებები, რომლებიც ასევე მუდამ განიცდიდნენ შესწორებას, ჩამატებას და გამოკლებას.

დ. კარიჭაშვილი მონაწილეობდა „ვეფხისტყაოსნის“ ამა თუ იმ საკითხის ირგვლივ გამართულ საჯარო კამათში. აზრს გამოთქვამდა ამ თემისადმი მიძღვნილი მოხსენებების შესახებ. ბუნებრივია, დ. კარიჭაშვილის ყველა

შეხედულება ერთნაირად უდავო და მისაღები ვერ იქნებოდა, მაგრამ ბევრისთვის მისი თვალსაზრისი ანგარიშგასაწევი იყო და მომხრეებიც ჰყავდა.

დავით კარიჭაშვილის რედაქტორობით ორგანიზაციის გამოცემა „ვეფხისტყაოსნისა“ წიხვადადგმული ნაბიჯი იყო რუსთველოლოგიაში.

ლიტერატურა

1. ა. ლ. ბარამიძე, ვეფხისტყაოსნის პროლოგ-ეპილოგის საკითხისათვის, მცირე შენაშენება, თსუ შრომები, 5, თბ., 1936.
2. ა. ლ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. IV, თბ., 1964.
3. ა. ლ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. VI, თბ., 1975.
4. შ. დავითაშვილი, რეცენზია: შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, გამოცემა მეცხრამეტე, დ. კარიჭაშვილის წინასიტყვაობით, შენიშვნებითა და ლექსიკონით, „ივერია“, 9. X. 1903, № 215; 14. X. 1903, № 219; 15. X. 1903, № 220.
5. შ. დავითაშვილი, უბრალო შეცდომა და შწარე სიმართლე, „ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გამოცემის გამო, „ივერია“, 30. X. 1903, № 231.
6. დ. კარიჭაშვილი, მეცხრამეტე გამოცემის წინასიტყვაობა: შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ტფ., 1903.
7. დ. კარიჭაშვილი, შენიშვნები: შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, ტფილისი, 1903.
8. დ. კარიჭაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ რეცენზიის გამო: „ივერია“, 21. X. 1903, № 225; 24. X. 1903, № 226.
9. დ. კარიჭაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ ახალი გამოცემის რეცენზიის გამო: „მოამბე“, 1904, III, № 3, განყ. II; IV, № 4, განყ. II.
10. დ. კარიჭაშვილი, ვეფხისტყაოსნის შედგენილობა: „განათლება“, 1913, № 6.
11. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, ტფილისი, 1924.
12. მ. შარი, ღია ბარათი, დ. კარიჭაშვილის არქივი, ლიტერატურის მუზეუმი, ხელნაწერი № 4467.
13. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, დ. კარიჭაშვილის რედაქტორობით, ტფილისი, 1903.
14. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, დ. კარიჭაშვილის რედაქტორობით, ტფილისი, 1920.
15. ს. ცაიშვილი, ვახტანგისეული ვეფხისტყაოსნის საკითხისათვის, „ლიტერატურული ძიებანი“, IX, თბ., 1955.
16. ს. ხუნდაძე, შემდგარი აზრები „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ, „იმერეთი“, 1913, № 132.
17. მ. ჭანაშვილი, ქართული ლექსიკონი, „სახალხო გაზეთი“, 1912, 5. VI., № 461.

Л. КАРИЧАШВИЛИ

ДАВИД КАРИЧАШВИЛИ — РУСТВЕЛОЛОГ

Резюме

Имя Давида Каричашвили хорошо известно в грузинской общественной жизни на рубеже XIX—XX столетий. Он был многогранным деятелем. Его интересы охватывали широкую сферу гуманитарных наук. Д. Каричашвили исследовал историю древнегрузинской литературы, вопросы языкознания; он был редактором — издателем многих книг, лексикографом, историком, составителем библиографического обозрения грузинских периодических изданий.

Значителен вклад Давида Каричашвили в руствелологию. Под его редакцией дважды — в 1903 и 1920 годах была издана поэма Ш. Руставели «Витязь в тигровой шкуре» (эти издания были осуществлены «Обществом распространения грамотности среди грузин»). Издания снабжены предисловием, лексиконом и примечаниями издателя. Как в этих изданиях, так и в пространном своем исследовании — «Состав



«Витязя в тигровой шкуре» («Ганатлеба», 1913. №6, стр. 412—424). Д. Каричашвили высказывает свою точку зрения почти по всем актуальным вопросам, возникающим вокруг «Витязя в тигровой шкуре». Он считал, что пролог и эпилог поэмы не принадлежат Руставели и составлены в разное время разными лицами. В общем же, исследователь считал, что установление первоначального текста «Витязя в тигровой шкуре», подвергшегося различным изменениям и насыщеного многими дополнениями и приложениями, стало бы возможным лишь после того, как будут должным образом изучены все рукописи поэмы. По глубокому убеждению Д. Каричашвили, издание поэмы 1712 года, осуществленное царем Вахтангом, основано на рукописи, которую царь-издатель и его современники считали наилучшей и эта рукопись была напечатана без изменений, без какого-либо критического подхода.

Точка зрения Давида Каричашвили в свое время имела сторонников. Несмотря на то, что тогдашний этап руствелологического исследования сегодня уже принадлежит истории, бесспорно, что издания поэмы 1903 и 1920-х годов под редакцией Давида Каричашвили явились шагом вперед в руствелологии.

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ი. გვახარიაშვილმა

მედა ლლონტი

„სიცრუის“ ერთი იბავური ფუნქციონისათვის სულხან-საბა
ორბელიანის „სიბრძენი სიცრუისაში“

(არაკმეტი, „ბრძენი და მდიდარი“, „ცრუ და უმეცარი“)

არაკს „ბრძენი და მდიდარი“ (გვ. 89—91)* მამა სამეფოდ განმზადებული ძის გასაგონად ყვება საგანგებოდ: „შვილს უბრძანა მეფემ არაკი“ [გვ. 89], — გვამცნობს სულხან-საბა. ეს არაკი მადლმოსილებისა და მადლიერების თემით არის გარემოცული: მას წინ უსწრებს ძე მეფისა ჯუმბერის პირველი გამოჩენა და ივავთმეტყველებით გაცხადებული მისი ახალი სიტყვა (იხ. [7]), რასაც მოჰყვება ღვთისა და მშობლისადმი (ასევე მწვრთნელ-ალმზრდელთა მიმართ) აღვლენილი მადლიერება და თაყვანისცემა ძე მეფისა (გვ. 72—73). მადლიერების ამგვარად დაწინაურებული თემა თვით არაკში აღწევს კულმინაციას და იგი არაკის შემდგომაც განაგრძობს განვითარებას (გვ. 92).

„ბრძენი და მდიდარი“ არაკით მეფე ფინეზიც მადლიერებასა და მადლმოსილებას, სიბრძენსა და გონიერებას დასტრიალებს თავს. არაკის მთქმელი ფრიად საგულისხმო დაპირისპირებას აწვდის თავის მსმენელს:

„სიმდიდრისაგან დაცემული“ (ბრძენი) „ღვთის მოშიში“ (მდიდარი).

არაკის ორივე გმირი სიმდიდრის მფლობელია, ოღონდ ბრძენი ამ სიმდიდრისაგან დაეცა, იგი სიმდიდრისაგან „დაცემულია“. ანუ ძლეულია: ძვ. ქართ. „დაცემა“ ნიშნავს როგორც „ძლევას, დამსობას“, ასევე „დაქცევას, დავარდნას“ (იხ. [1]), „დაცემა, დაცემული, დაცემულება, დაცემულობა“—ს ქვეშ). ამ ბრძენს ქონება იმ მიზეზით დაექცა, რომ სიმდიდრის მოხვეჭის სურვილმა მის სიბრძენს გადააჭარბა. ბრძენს სიბრძენე უმტყუნა და სიმდიდრისაგან იძლია, ვინაიდან ვაჭრობა მას თვითმიზნად ექცა, ქონების თავისთვის დაუნჯებას მიჰყო ხელი და არც განსაცდელმა დაახანა — იგი „ვაჭრობისა სიმდიდრისაგან დაცემული“ შეიქნა, —ქვე წაიქცა“ [3, „დაცემის“ ქვეშ], ანუ გაკოტრდა.

საპირისპიროდ ამისა, არაკის მეორე პერსონაჟის სიმდიდრის წყარო და სათავე ღვთისმოშიშობაა. ამაზე ივავურად მიგვანიშნებს ამ მდიდრის აღვგორია — „მდიდრობისაგან უმეტესად ღვთის მოშიში“. ღვთისმოშიშმა მდიდარმა, როგორც ჩანს, კარგად უწყის, რომ: „სიბრძენის სათავე უფლის შიშია... სიბრძენის გვირგვინია უფლის შიში“ (ზირაქი 1, 14. 18. 20. 27; 19, 20; ივანი 9, 10; ფსალმ. 110, 10). ღვთისმოშიში მდიდარი სწორედ იგია, ვინც „ღმერთისა მიერ განმდიდრდებოდა“, და არა იგი, „რომელი იუნჯებდეს თავისა თვისისა“ (ლუკა 12, 21), რასაც „ვაჭრობისა სიმდიდრისაგან დაცემული“ ბრძენი ეწეოდა გაკოტრებამდე.

ასე რომ, არაკში „ბრძენი და მდიდარი“ ღვთისმოშიში მდიდრის მხატვრულ-ივავური განსაზღვრება — „მდიდრობისაგან უმეტესად ღვთის მო-

* მხოლოდ გვერდების მითითებისას მხედველობაში გვაქვს „სიბრძენი სიცრუისა“ ტექსტი [4]. დანარჩენ შემთხვევებში მითითებული იქნება ლიტერატურის ნუსხაში აღნიშნული გამოცემის ნომერი და გვერდი.



შიში“ — აშკარად დისტრიბუციულია „ვაჭრობისა სიმდიდრისაგან“¹ და „დასწრებულთან“, ანუ ბრძენი მდიდარყოფილის იგავურ ალევგორიასთან.

სწორედ ღვთისმშობელს მდიდარზე შეაჩერებს თავის არჩევანს ბრძენი მდიდარყოფილი. იგი ღვთისმშობლისაგან იწებებს „შეწევნის“ მიღებას და ორმოც ლიტრა ვერცხლს გამოითხოვს მისგან. ეს ორმოცი ლიტრა ვერცხლი ღვთისმშობელს მდიდრისათვის მცირედაა იმასთან შედარებით, რაც, ამ მდიდრისავე თქმით, ღმერთს უბოძებია მისთვის. ღვთისმშობელს თავის სიმდიდრეს ღვთის წყალობად მიიჩნევს და მუდამ ემადლიერება უფალს. იგი სიმდიდრის გაცემას ეშურება, რათა, ჯერ ერთი, დარჩენილი თავად შეირგოს, მეორეც, ღვთის წყრომა არ დაიტყუოს თავს. იგი ასე ფიქრობს: „ღმერთს ჩემთვის ეგოდენი უბოძებია, მრავალს კაცს ეყოს. ორმოცი ლიტრა ვერცხლი მას მივცე, სხვა მე მოვიხმარო და ღმერთი არ გავიწყრომო“ (გვ. 90).

ღვთისმშობლის ხსენებულ ალევგორიასთან ერთად, აქაც მოიპოვება იგავური მინიშნება იმ ერთადერთ წყაროზე, საიდანაც უღუკად მოედინება ღვთისმშობელს მდიდრის სიმდიდრე-ქონება — ეს არის ღვთის ნებისა და წყალობის უზენაესობა, ღვთისადმი მადლიერება, ასევე მოშურნეობა და სიძარდე მოწყალების გაღებაში.

არაკი მოგვითხრობს ამბავს იმაზე, თუ როგორ დააღწია თავი ვაკოტრებას ბრძენმა მდიდარყოფილმა. იგი გონიერებასა და გამჭრიახობას იჩენს; ღვთისმშობელს მდიდარს ღვთის სახელს დააფიცებს („შენ სახელი ღვთისა იფიცე“), დააჯერებს, რომ ორმოცი ლიტრა ვერცხლი თითქოს მართლაც ემართოს მისი და ასე დასტყუებს ამ ვერცხლს. მაგრამ შემდეგ ბრძენი ღვთის წინაშე მოინანებს თავის სიცრუეს, თან აღთქმასაც დადებს, რომ წარმატების შემთხვევაში მონაგებს უთუოდ მისცემს ვერცხლის პატრონს. ბრძენს მართლაც გაუმართლებს სავაჭრო საქმეში, გამდიდრდება და დაუყოვნებლივ აღასრულებს აღთქმას — ზაქეს მსგავსად (ლუკა 19, 8), ყველაფერს დაუბრუნებს ღვთისმშობელს: „ჩემიან სიგლახაკემ მომაგონა, თვარა შენ ჩემი არარა გევალა, მე რა მქონდა, რომ გამევასსა. ესე ყოველივე შენია, დაებატრონიო!“ (გვ. 90), ამ აღსარებასაც დაურთავს იგი და ასე აღადგენს სამართლიანობას,

სულხან-საბას ბრძენი მდიდარყოფილი მკითხველს უქვევლად მოაგონებს ორგულ მნეს სახარების იგავიდან (ლუკა 16, 1—18). მნემ ამ იგავში არაკეთილმინდისიერად, ბოროტად გამოიყენა მასზე მინდობილი მოვალეობა: თავის პატრონს ორგულად უწევდა შუამავლობას მის მევალეებთან, რომლებსაც პატრონისაგანვე დაწესებულ ფასს უმატებდა და ასე მდიდრდებოდა მათ ხარჯზე. მაგრამ მნის ორგულობას შუქი მოეფინა: იგი დაასმინეს პატრონთან, რომელმაც მას ანგარიში მოსთხოვა.

გონს მოგებულმა მნემ ჩუმიად ხელახლა გადააწერინა თავისი პატრონის მევალეებს ხელწერილები, სადაც ასახული იყო მნის უპატიოსნობა, სიცრუე. ახლად გადაწერილ ხელწერილებში აღდგა სამართლიანობა: მნემ უარი თქვა მისთვის ჩვეულ ცხოვრების წესზე და მევალეებს დაუბრუნა ის, რასაც მანამდე იგი უსამართლად ითვისებდა.

პატრონისაგან მნისათვის ჩაბარებული და მინდობილი ქონება, როგორც განმარტავენ [10; 11; 12; 13; 14; 15; 16], არის უფლისაგან ბოძებული ყველანაირი ნიჭი, უნარი თუ სიმდიდრე. ნეტარი თოფოლაქტი ამ იგავიდან სამ უმთავრეს შეგონებას გამოაცალკევებს: უპირველესად, ჩვენ უნდა შევიგნოთ, რომ არაფერი გაგვაჩნია საკუთარი, რადგან უფალი ყოველივეს მხოლოდ „სამწიოდ“ გვიბოძებს, საპატრონებლად გვანდობს; ამის გარდა, ჩვენ ისიც უნდა გვახსოვდეს, რომ ამ სამწიო ქონებას არასოდეს არ უნდა მოვე-



პერათ უსამართლოდ, უმართებულოდ, ვ. ი. არ უნდა ვიქცეთ „სიცრუის მნედ“, ეს ქონება საკუთარი სიამოვნებისათვის კი არ გამოვიყენოთ, არამედ გასამართლოდ, გასაცემად და სხვათა სამსახურებლად (ეს უკანასკნელი შეგონება ასევე ამოიკითხება სახარების იგავებიდან „ტალანტებზე“, „ათ ქალწულზე“, „ცხვრებსა და თიკნებზე“ (იხ. [მათე თ. 25]).

მესამე შეგონება, ნეტარი მამის თქმით, საკვანძოა ამ იგავში, ვინაიდან იგი ჩვენ — „სიცრუის მნეებს“ — უშუალოდ მიგვიითებებს იმ გზასა და საშუალებებზე, რისი მოხერხებაც შეგვიძლია, განვერიდოთ ჩვენივე ნებით თავს დატვიხილ უსამართლობას, ანუ უარი ვთქვათ უმართებულო, ცოდვისმიერ ცხოვრების წესზე და ჩვენს ხელთ არსებული ყველანაირი ქონება გავცეთ მოწყალეების სახით, რათა სამუდამოდ სასუფეველის ღირსნი გავხდეთ ღვთის თვალში.

ამ მხრივ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება იმას, თუ როგორი გულმოდგინებითა და მოხერხებით („სიცრუეით“) ზრუნავს მნე წარმავალი, ამქვეყნიური ცხოვრების კეთილმოწყობისათვის, მნე სახარების ამ იგავში მხოლოდ იმიტომ კი არ იწოდება „სიცრუის მნედ“ (ორგულად, უსამართლოდ) (ლუკა 16, 8), რომ იგი პატრონსა და მის მკვალეებს ატყუებდა, არამედ სწორედ იმის გამო, რომ მან მოხერხებულად იცრუა თავის გადარჩენის მიზნით: ცალ-ცალკე იხმო თითოეული მკვალე, შეუმცირა ვითომდა პატრონისაგან დაწესებული ვალი (სინამდვილეში კი იმთავითვე დაწესებული აღუდგინა) და ასე მოიგო ყველას გული: „უწყო, რაი ვყო, რაითა რაჟამს გარდავდგე მნობისაგან, შემოიწყნაროს მე სახლთა მათთა“ (ლუკა 16, 4), — ასე განსჯის იგი, როდესაც მისი ორგულობით განრისხებული პატრონი ანგარიშს მოსთხოვს და მნობისაგანაც გადააყენებს შესმენილ ხელქვეითს.

იგავის ბოლოს სწორედ მნის ეს მოხერხებულობა და გამჭირაობაა შექებული: „და აქო უფალმან მნე იგი სიცრუისაჲ, რამეთუ გონიერად ყო“ (ლუკა 16, 8). ამგვარი სიცრუის ქება, ერთი შეხედვით, უჩვეულოდაც შეიძლება გვეჩვენოს, თუმცა ეს მხოლოდ ერთი შეხედვით, შედაპირულად — „ამსოფლიური ანგარიშით“ (წმ. გაბრიელ ეპისკოპოსი [6]). სახარებისეულ იგავში ხომ, როგორც წესი, მუდამ საძიებელია ღვთის სიტყვის ჭეშმარიტი, საღვთისმეტყველო შინაარსი და მნიშვნელობა, მართლმადიდებელი ქრისტიანი კომენტატორები ჩვენს მზერას სიცრუის მნის განზრახვისა და საბოლოო მიზნისკენ მიმართავენ და გვიჩვენებენ, ყურადღება მივაპყროთ მნის გულმოდგინებასა და დაუცხრომელ ზრუნვაზე თავის (სულის) გადასარჩენად.

ნეტარი ავგუსტინე გვაფრთხილებს, რომ დაუშვებელია, ვიფიქროთ, თითქოს უფალი აქებდეს ზიანის მომტან, უზნეო საქციელს, ანუ „სიცრუის“ ცოდვას, ამ მნის მხოლოდ ჭკუა და მოხერხება იმსახურებსო ქებას, — გვმოდერავეს ნეტარი მამა, — კერძოდ კი, ის გულმოდგინება, რასაც მნე თავის გადასარჩენად ავლენს. იგივე წმინდა მამა კიდევ უფრო აკონკრეტებს სიცრუის მნის ქმედების ნამდვილ სახარებისეულ მნიშვნელობას და ამბობს: „თუ მნე ასე გულდაგულ იღვწის თავისი წარმავალი ცხოვრების უზრუნველსაყოფად, მით უფრო უნდა ვიზრუნოთ მარადიული სიცოცხლისათვის; და თუ მან — უსამართლომ და ცბიერმა — ქება დაიმსახურა ბატონისაგან, რაოდენ დიდი იქნება ქება უფლისა, როცა სამართლიანად და უბიწოდ განვლევთ სიცოცხლეს, არავის მივაყენებთ ზიანს და მხოლოდ სიკეთეს (წყალობას) გავიღებთ“ (იხ. [10]).

ასე რომ, სახარების ამ იგავის მეორე ნაწილში შექებული „სიცრუე“, სინამდვილეში, წარმოადგენს უფლისმიერ მითითებას იმ საშუალებაზე, რომელსაც ცოდვილმა უნდა მიმართოს თავის (სულის) გადასარჩენად. ეს სა-



შუალებაა — გულმოდგინე და დაუსტრომელი ღვაწლი, რაც უმარტოესად ცოდვისმიერი ცხოვრების წესის უარსაყოფად უნდა მოვიმარჯვოთ.

მოიპოვება ამ სახარებისეული იგავის კიდევ ერთი საგულისხმო საღვთისმეტყველო განმარტება, რომელიც XIX—XX საუკუნეებში ყალიბდებოდა. ამ განმარტებით, მნის ქმედება, კერძოდ, მისი გონს მოგება და ხელწერილებაში სამართლიანობის აღდგენა, განისაზღვრება როგორც საკუთარი უკეთურობის, ცოდვის აღიარება და სინანული (იხ. [11; 12; 15; 10; 13; 14; 16]). ეს კი იმას ნიშნავს, რომ იგავი მიგვიითოთებს სინანულის გზაზე, როგორც ბრძნულ ქრისტიანულ საშუალებაზე სულის გადარჩენისათვის (იხ. და მდრ. ლუკა 16, 4—9). მაშასადამე, მონანიე „სიცრუის“ მწე სულის გადარჩენისათვის დგამს ამ ნაბიჯს — იგი, იგავური ქარაგმით რომ ვთქვათ, სიცრუით სძლევს სიცრუეს: ხელწერილებაში ასახული სიცრუე-ცოდვა ხელახლა გადაწერილ ხელწერილებაში ისევ სიცრუე-მოხერხებულობით ამოიშალა, რაც იგავურად სინანულის ფარდია.

ამ განმარტებიდან გამომდინარე, ჩვენ ვხედავთ, რომ სახარების იგავში „სიცრუე“ თავდაპირველად ცოდვის გამომხატველი იგავური ალეგორიაა, რომელიც იგავის მეორე ნაწილში იცვლება და ალეგორიულად სინანულის გზის მაჩვენებელი ხდება. „სიცრუე“ ამ დროს მთლიანად დაცლილია საკუთარი სემანტიკისაგან, იგი ე. წ. შიშველ ალეგორიად რჩება მხოლოდ, რომელიც იგავის მთხრობელმა უფალმა იესომ ერთადერთი მიზნით მოიხმო: სათქმელი ამსოფლიური ცხოვრებისეული სურათებით გაცოცხლა. რათა იგი უფრო ადვილად გასაგები ყოფილიყო და მსმენელს ამ გზით თავად ეძებნა სიტყვის ჭეშმარიტება.

სულხან-საბას ბრძენი მდიდარყოფილიც სიცრუეს მიმართავს, ისიც მოხერხებულად დასტყუებს ღვთისმომწიშს ვერცხლს. ეს სიცრუე ორგული მნის მიერ არჩეული სინანულის გზას შეესაბამება, ვინაიდან ბრძენი მაშინვე მოაყოლებს თავის სიცრუეს სინანულისა და აღთქმის სიტყვებს, მდრ.: „მან კაცმან, რომელმან წარიღო ვეცხლი, ეგრე თქვა: „ღმერთო, მართალო და ჭეშმარიტო! შენ უწყვი, ჩემისა სიგლახაკისათვის ვქმენ ესე. აწ თუ გამეზარჯვოს სავაჭროსა ამასა ზედა, ყოველი მონაგები ამავე კაცსა მოვუძღვანო და ყველაყა ვაუწყო“ (გვ. 90).

„სიმდიდრისაგან დაცემული“ არაკში ამიტომ სულიერ დაცემასაც უნდა გამოხატავდეს, კერძოდ, იმას, რომ ბრძენს, როგორც უკვე შევნიშნეთ, სიბრძნემ უმტყუნა: იგი ღმერთს დაშორდა, ვინაიდან, სიმდიდრის კეთილად გამოყენების ნაცვლად (გამრავლება-გაცემას ერთდროულად რომ ითვალისწინებს), მან ვაჭრობა გაიხსადა კერპად და, ქონების თავისთვის დაუნჯებით, მის მონა-მორჩილად იქცა.

ასე გვესმის არაკში წარმოდგენილი ალეგორიული ეპითეტი ბრძენისა — „ვაჭრობისა სიმდიდრისაგან დაცემული“, რომელიც პირდაპირი მნიშვნელობით მისი ქონების განიავებას, გაკოტრებას გამოხატავს, იგავურად კი ასახავს ბრძენის ღვთისაგან განშორებას, „მამონას“ ცოდვათა გამო.

„სიმდიდრისაგან დაცემული“ ბრძენი გაკოტრებისათანავე მოეგება გონს და, ორგული მნის მსგავსად, მთლიანად გააცნობიერებს საკუთარი შეცოდების თავსა და ბოლოს. ეს ჩანს მისი გულმოდგინებიდან, რითაც მდიდარყოფილი მთელ ქვეყანას მოივლის, ინდოეთს მისწვდება, იქ მოძებნის და შეისწავლის ერთი მდიდრის ასავალ-დასავალს, ისარგებლებს მისი ღვთისმოსაობით და ცრუ გამსესებლად, ვითომდა „მოვასხედ“ მიადგება ამ ღვთისმომწიშ მდიდარს.



ყოველივე ეს თითქმის სრულად ემთხვევა ორგული მნის გონს მოგებას მის გაცნობიერებულ გადაწყვეტილებას და ხსენებული „სიცრუის“, ანუ სინანულის გზის, არჩევანს. ბრძენი და მნე ჯერ სიმდიდრისადმი უჯერო დამოკიდებულებით სწადაინ ცოდვას — ეს მათი უმართებულოდ გაკეთებული არჩევანის შედეგია. შემდეგ კი ორივე იპოვის გზას ცოდვისაგან დასასწვლად — ეს გზა არაკშიც და იგავშიც გამოიხატება ამსოფლიური სიბრძნისა და გონიერულობის ალევორით — ტყუილითა და სიცრუით. ამასთან, ვიმეორებთ, არაკშიც და იგავშიც ამ ალევორიის პირდაპირი მნიშვნელობა (სიცრუის სემანტიკა) მთლიანად უგულებელყოფილია. იგი, როგორც უკვე აღინიშნა, მხოლოდ შიშველი მხატვრული სერხსა, წმინდა წყლის იგავური სამოსია თავის (სულის) გადარჩენის ბრძნული (ქრისტიანული) გზის გამოსახატავად.

ამაზე სულხან-საბას არაკის სათაურიც მიგვითითებს — „ბრძენი და მდიდარი“. „ბრძენი“ მდიდარყოფილს იმიტომ ჰქვია, რომ მან ბრძნულად („ამსოფლიური ანგარიშით“, „სიცრუით“, მოხერხებით გამოხატული სინანულის გზით), დააღწია თავი გაჭირვებას, მდიდარი კი თავისი ღვთისმომოშიშობით, ანუ „ღმერთისა მიერ განმდიდრებით“, უნდა იყოს მდიდარი. „ბრძენი და მდიდრის“ სათაურიც ალევორიაა, სადაც იგავური სიტყვის ქართველი დიდოსტატი არაკის მთავარ სათქმელს შესაშური სრულყოფილებით ასახავს.

ბრძენი მდიდარი, სიბრძნის გარდა, მადლიერებასაც ავლენს. მისი სიბრძნე არაკში აერთიანებს გონიერებას, გამჭრიახობას, სინანულის გზის არჩევანს, და ასევე მადლიერებასაც. ბრძენი მადლიერია არა მარტო ღვთისმომოშიშობადმი, არამედ ღვთისადმიც. იგი სწორედ ღვთისადმი მადლიერებით აღსავსე მიიღებს თავის გადაწყვეტილებას. სხვაგვარად ვერც აიხსნება ბრძნის ის განზრახვა და გამიზნულობა, რასაც იგი ღვთის შეწევნით მიადევნებს და აღასრულებს კიდევ: „ესე ყოველი შენია და ღმერთმან გაუფლოსო!“ (გვ. 90), — ასე მიმართავს იგი სტუმრად მოსულ ღვთისმომოშიშს, თავისი სალაროს კლიტეს გადასცემს მას, თან მოწინებთ ეამბორობა ხელზე, თავმდაბლობისა და ღვთის ნებისადმი მორჩილების ნიშნად.

ღვთისმომოშიშში მდიდარიც დიდ სულგრძელობასა და მადლიერებას ამჟღავნებს, რაც მისი ღვთისმომოშიშობიდან და ღვთისადმი თავმდაბლური მორჩილებიდან გამომდინარეობს. ღვთისმომოშიშის საპასუხო რეაქცია ღირსეული ჟესტი გახლავთ: „გაუკვირდა მას მდიდარსა მის კაცისა სიმაართლე და გულკეთილობა... ეგრე უთხრა: ...ღმერთმან შენ მოგასმაროს, რადგან შენი ეგვთი კეთილობა ვისლევ, ჩემი რაც მაქვს, იგიც შენი იყოსო“ (გვ. 91) (ხაზგასმა ჩვენია). ღვთისმომოშიშის მადლიერებაზე ისიც მეტყველებს, რომ მადლობის ნიშნად მან ბრძნის სალაროდან ერთი სარტყელი და ერთი საპერანგე აიღო მხოლოდ.

„სიმაართლესა“ და „კეთილობაში“ ცხოვრების ის ბრძნული წესი უნდა ეიგულოთ, რასაც ღვთისადმი მადლიერი კაცი ეწევა. არაკის ბოლოს სწორედ ორი ასეთი მდიდარი ადამიანი დგას გვერდიგვერდ. ისინი ჭეშმარიტად „ღმერთისა მიერი“ მდიდარნი არიან, ვინაიდან მათ ღვთაური სიბრძნითა და მადლიერებით, სინანულით, თავმდაბლობითა და მორჩილებით დათრგუნეს უგუნურება, უმადურობა, ვერცხლისმოყვარეობა, დიდებისმოყვარეობა და, საფიქრებელია, რომ ამ ვნებათაგან გამომდინარე ყველა სხვა მანკიერებაც შემუსრეს.

ამ არაკს შეგონება არ ახლავს. მეფე ფინეზის სათქმელი ისედაც ნათელია და ცხადი: სიბრძნისა და ღვთისადმი მადლიერების შექებით არაკის მთხრობელი მაგვანიშნებს ღვთის უზენაესობაზე კაცთა ცხოვრებაში, კერ-



ძოდ კი, მეფის კურთხევის საქმეში. ამას ისიც გვეკარნახობს, რომ არაკის აღრესატი ძე მეფისაა, და ისიც, რომ ამ არაკის ჩამთავრებისთანავე მეფე თავის ერთადერთ ძესა და მემკვიდრეს სამეფოს მფლობელად აღიარებს, და ამას უპირველესად ღვთის ნებად შერაცხავს: „შვილო ჩემო, შენთვის ღმერთსაც მოუნდომებია და მეც მომიცია ადგილი და სამეფო ჩემი და დღეის წაღმა უფლებზე ყოვლისა ზედა და ნუმცა ვინ არს ურჩი შენი“ (გვ. 91), — განაცხადებს იგი.

ბრძენი მდიდრისა და ღვთისმოსიში მდიდრის საბოლოო არჩევანი იმის დასტურებაცაა, რომ ჭეშმარიტი სიბრძნე კაცს მხოლოდ თავისი სინანულისა და მადლიერების წილ მიენიჭება ღვთისაგან. მართო მადლიერი ღვთისმოსიში ხდება ზიარი უზენაესი სიბრძნისა, უმადური და „შურიანი ვერ ეზიარება სიბრძნეს“ (სიბრძნე სოლომონისა 6, 23).

კიდევ ერთი არაკი იქცევის ყურადღებას „სიცრუის“ იგავურ-ალეგორიული ფუნქციის თვალსაზრისით „სიბრძნე სიცრუისაში“. ეს არის არაკი „ცრუ და უმეცარი“ (გვ. 78—79), სადაც ფიქსირებული უნდა იყოს იგავური განმარტება თვით თხზულების სათაურისა — „სიბრძნე სიცრუისა“.

„ცრუ და უმეცარი“ არაკს ძე მეფისა ჯუმბერი ყვება რუქასათვის. საჭურისი კვლავ ლამობს ლეონის წვრთნილობის დამცრობას, მას თვალთმაქცობასა და სიცრუეს დასწამებს, მწვრთნელის კეთილსინდისიერებასაც კი დააყენებს ეჭვის ქვეშ. ამიტომ მოიმარჯვებს ძე მეფისა თავისი აღმზრდელის „დასაცავად“ არაკს, რომლის სათაური, „ბრძენი და მდიდრის“ სათაურის მსგავსად, იგავური ალეგორიის ბრწყინვალე ნიმუშია.

სიცრუის, ანუ ტყუილის მთქმელს, არაკში უპირისპირდება უმეცარი, ანუ კაცი, რომელსაც „არც სმენა აქვს და არც სწავლა“, მხოლოდ საეგებო, „ეჭვით ცოდნა“ მოეპოვება; თავადაც უუნაროა, შეიგნოს და ისწავლოს რამე, თან გაუგონარიცაა, თვითრჯულა, და არც სხვას ეკითხება რჩევას, მართო საკუთარ თავს ენდობა. მსგავსთა გამო სულხან-საბა ამბობს: „თვისისა ვერაგობისაგან არს უმეცრება იგი“ (3, „უცივისა“ და „უმეცრების“ ქვეშ). ცრუს და უმეცარიც ტყუილს, მოგონილ ამბებს უყვებიან მეფეს. მაგრამ „სამეფო სიტყვას“ მხოლოდ ცრუ ძმა ფლობს, ვინაიდან ისიც იცის, რა თქვას, და ისიც — როგორ და როდის თქვას. ცრუს ხელობა სიცრუის თქმაა, ოღონდ ისეთი სიცრუისა, რომელიც მეფეს მოეწონება, ეამება: „მერასაც ვიტყვი, იამება (მეფეს)“ (გვ. 78), — ასე უხსნის ცრუ ძმა თავის უმეცარ ძმას.

არაკში ხაზგასმულადაა წარმოჩენილი უსაგნოდ, უგერგილოდ და უდროოდ ნათქვამი სიცრუის უკეთურობა. ამგვარი ტყუილი მეფეს არათუ არ მოსწონს, არამედ ამის გამო სიკვდილსაც კი განუშუადებს ტყუილის მთქმელ უმეცარს. შდრ.: „ენება მეფესა მოკვლა მისი: ესეთი ტყუილი ვით მკადრაო!“ (გვ. 78). „ბრძანა კიდევ მოკვლა მისი მეფემან, დიდად იწყინა ტყუილი იგი“ (გვ. 79).

არაკი არსებითად არც სიცრუეს ენება და არც უმეცრებას. მისი სათქმელი ცრუ სიტყვის თქმის უგერგილობასა და უვარგისობას დასტრიალებს თავს. უმეცრის უმეცრება ამ არაკში სიტყვის თქმის უუნარობაა. ასე რომ, „უმეცარი“, იგივე უცოდინარი („უცოდნელი“), არაკში განსაზღვრავს სიტყვის თქმის ოსტატობის არცოდნას: „აწ შინ წადი, სამეფო სიტყვა არ იციო!“ — ასეთ რჩევას აძლევს უკვე ერთგვის გაწმილებულ და სიკვდილს გადაარჩენილ თავის უმეცარ ძმას ცრუ ძმა (გვ. 79).

გავიხსენოთ ლეონის, ჯუმბერის, რუქასა და თვით მეფე ფინეზის პირით გამოთქმული „ვაზირთა და მეფისა თანა მყოფთა წესები“ (გვ. 37; 79;



26—27 და 64). სამივე „წესი“ სიტყვის მთქმელს უმეცრებად მიუთვლის „ავი სიტყვის წაცთენას“ (რუჟა), „არა ვარგისის“ თქმას“ (ლეონი) და „უძაგებლის ძაგებას“ (ჯუმბერტი).

მეფე ფინეზს კი სიტყვის შეუმოწმებლად თქმაც უმეცრებად მიაჩნია. „ვაზირთა წესში“ იგი საგანგებოდ მსჯელობს „სიტყვის შემოწმებაზე“, „ჭკუისა და რჩევის ამხანაგობის“ სიკეთეზე. ღვთისმოშიშობასთან ერთად, მეფე „ჭკუისა და სიბრძნის მჩხრეკელობასაც“ მოითხოვს ვაზირებისგან. მისი რწმენით, სიტყვის ვარგისად მთქმელმა, „რაგინდ ბრძენი იყოს“, ჯერ უნდა შეამოწმოს სიტყვა და შემდეგ უმჯობესი დაასკვნას: „ამისთვის ორისა და სამის კაცის რჩევა სჯობს... ვაზირთა სიტყვა უნდა შეამოწმონ და რომელი ამჯობინონ, იგი დაასკვნან. მტერნი ხომ არას ღონით სიტყვას არ შეამოწმებენ და, თუ შეამოწმებენ, კიდევ დამოყვრდებიან“ (გვ. 64).

სიტყვის ბრძნულად და კეთილად თქმა თხზულებაში ამგვარადაა შეუღლებული „პატრონისა და ქვეყნის სამჯობინაროს“ არჩევანთან.

მაშასადამე, „ცრუ და უმეცრის“ არაკში „უმეცარი“ — სიტყვის უვარგისად მთქმელია. მაგრამ „ცრუ“ — ცრუ ვინლაა? ან ცრუს სიცრუე რადაა? რას წარმოადგენს სიცრუედ ნათქვამი ის სიტყვა, რომელზეც ცრუ ძმა უმეცარს ეუბნება, „სამეფო სიტყვა არ იციო“ (გვ. 79); როგორ, რა წესით უნდა გამოითქვას სიცრუე ისე, რომ თან ტყუილს ეუბნებოდე მეფეს და თან ამო კიდევ მას? დაბოლოს — რა არის ის „რაღაც“ (5, გვ. 136), რისი მეოხებითაც ცრუმ ორგზის „მოარჩინა“ სიკვდილისგან თავისი უმეცარი ძმა?

ამ შეკითხვებზე პასუხი უკვე გაცემულია.

ეს ცრუ ის „ცოდვილია“, რომლის ხელიდანაც მაღლი გამოდის, ვინაიდან თავის სიცრუეში მას სიბრძნის სული შთაუბერავს, „საჭკუო და სახნეო ჭეშმარიტება“ ჩაუსახავს (წმ. ილია მართალი): „საბა ორბელიანის სიცრუე ზღაპარია, იგავია, არაკია... საბა ორბელიანს ამის თქმა უნდოდა: მე ზღაპარს გეუბნები და სიბრძნეს კი გამცნობო — ზღაპარი მოგონილი ამბავაა, არამართალი, მაშასადამე, სიცრუე“ [9, ტ. III, გვ. 364], — ვკითხულობთ ქართული წმიდანის განმარტებაში, რომელსაც იგი სულხან-საბას თხზულების სათაურთან დაკავშირებით გვაწვდის თავის წერილში „ჩვენი ეზლანდელი სიბრძნე-სიცრუე“.

როგორც შენიშნავენ, ავტორი თხზულების სათაურით — „სიბრძნე სიცრუისა“ — „გულისხმობს, რომ გამონაკონში, ამ შემთხვევაში, მსატკრულ „სიცრუეში“, შეიძლება იყოს სიბრძნე“ [5, გვ. 138].

ჩვენ ვხედავთ, რომ არაკი „ცრუ და უმეცარი“, თავისი მთავარი სათქმელით — სიცრუის, ანუ „სამეფო სიტყვის“ შემოთ განმარტებული იგავური ალგორითით, უშუალოდ მიემართება თხზულების სათაურისაკენ — „სიბრძნე სიცრუისა“. საფიქრებელია, რომ ეს არაკი ავტორმა საგანგებო იგავურ-განმარტებითი ფუნქციით აღჭურვა და გულისხმიერ მკითხველს ამ გზით მიანიშნა თხზულების სათაურის — ამ „უსიუჟეტო იგავის“ [2, გვ. 55] ალგორითულ მნიშვნელობაზე.

მხგავს იგავურ-განმარტებით მინიშნებას უნდა გვთავაზობდეს ილია ჭავჭავაძე თავის „კაცია-ადამიანიშნი?“, რომლის სათაური ასევე ალგორითულია და ვარკვეულ განმარტებას ითხოვს (ამ საკითხს მრავალი მკვლევარი შეეხო სხვადასხვა დროს: პროფ. კარპეზ დონდუა, პროფ. გიორგი შალამბერიძე, აკად. ალექსანდრე ბარამიძე, აკად. შოთა ძიძიგური და სხვ. (იხ. [8]).



ლუარსაბი და დარეჯანი თელეთიდან ბრუნდებიან და ქალაქს წაუყვებიან. მათ შორის გამართულ დიალოგში დარეჯანი ფიცრების სახერხზე ეკიანება ლუარსაბს: „არც კაცია, არც ადამიანი?“ [9, ტ. II, გვ. 177]. 1863 წელს „საქართველოს მოამბეში“ ილიამ თავისი თხზულება პირველად ასეთი სათაურით გამოაქვეყნა — „კაცია, ადამიანი“. აშკარაა, რომ თხზულების სუბტილურ ქსოვილში მოქცეული უარყოფითი შინაარსის შეკითხვა „არც კაცია, არც ადამიანი?“ — სინამდვილეში მტკიცებითი შინაარსის სათაურს ასახავს — „კაცია, ადამიანი“. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თხზულების სათაურია ამ შეკითხვაშია უკუფენილი.

თათქარიძეების შემოსვენებულ დიალოგში კიდევ ერთი განმარტება: — თი დეტალი იქნეს თავს: ამ სახერხის ხერხი „ეშმაკს და ქაჯს უჭირავს“. სწორედ ეს უკეთური ძალა ამუშავებს სახერხს. ეშმაკისა და ქაჯის მანქანებით ამუშავებული სახერხი ალეგორიული სახეა იმ კაცისა, რომლის სული ეშმაკს „უჭირავს“, მთლიანად ამ ბილწი და ბოროტი ძალისაგან არის პერობილი, რის გამოც მას საბოლოოდ აქვს დაკარგული ადამიანის სახე — „არც კაცია, არც ადამიანი“.

ყოველივე ეს ადასტურებს უკვე არსებულ შეხედულებას იმაზე, რომ თავდაპირველი დადებითი ფორმით ჩამოყალიბებული სათაური — „კაცია, ადამიანი“: „ერთგვარი ირონიაა, რომელიც ნეგატიურად უნდა იქნას აღქმული... სათაურის პოზიტიური ფორმა ნეგატიურ შინაარსს გულისხმობს: „კაცია, ადამიანი“ — ნათქვამია სათაურში (ირონიულად), არ არის კაცი, ადამიანი — ნათქვამია ნაწარმოებში“ [8, გვ. 91].

ამის მსგავსად გვაწვდის სათაურის იგავურ განმარტებას „სიბრძნე სიცრუისაში“ არაკი „ცრუ და უმეცარი“, თავისი იგავური შინაარსითაც და სათქმელითაც: როგორც ცრუ ძმა იღებს საკუთარი ბრძნული სიცრუით მეფის უხვ წყალობას და მის მოწონებასაც იმკის, თხზულებაში ასევე იტევს მრავლისმომცველ სიბრძნეს სიცრუე, ანუ მოგონილი ამბავი. ამგვარი სიცრუე კი „არ სწამლავს და ჰშხამავს ადამიანს“, მკითხველს, არამედ: „ჭკუას გვესწავლის, გვარიგებს, ზნეს გვიწურთნის, ავსა და კარგს გვანიშნებს ერთმანეთში“ [9, ტ. III, გვ. 365].

მხოლოდ ამგვარი — სიბრძნის მაუწყებელი სიცრუეა კაცთაგან შესაწყნარებელი და „გამართლებული“. ამ სიცრუეს ისეთ „მხატვრულ სიცრუესაც“ უწოდებენ, რომელიც სიბრძნითაა გაშუალებული და იგავური მნიშვნელობაც მას სწორედ ამდენად ენიჭება [5, გვ. 139].

კვლავ წმიდა ილია მართალს მოვუსმინოთ: „ზღაპარი, არაკი, იგავი ერთსა და იმავე დროს სიბრძნეც არის და სიცრუეც, სიბრძნე სულით, სიცრუე ხორცით. ქ სიცრუე ხატებაა, განსახონებაა სიბრძნისა. ამიტომაც ესეთი სიცრუე არამცთუ ცოდვია, ასე სამართლიანად საზიზღარი კაცთა ურთიერთობაში... არამედ მაღლია... მაღლიანია იმ მხრით, რომ აზრის ამსწნელია, მაუწყებელია, გაგების გზა და ხიდაა, ცოცხალი ხატია“ [9, ტ. III, გვ. 366, 368].

მკითხველსაც, იმ მეფისა არ იყოს, სწორედ ასეთი სიცრუე მოსწონს, ვინაიდან იქიდან ხორცშესხმულად, „ცოცხალ ხატად“ იღებს სიბრძნეს, რომელიც თვალსაჩინოცაა, იოლად აღსაქმელიც და ადვილად დასამახსოვრებელიც. სიბრძნით გაშუალებული სიცრუე ასე გარდაიქმნება და იქცევა იგავურ სამოსად, „კანად აზრისა“. „სიცრუე“ ამ დროს მთლიანად კარგავს თავის პირვანდელ სემანტიკას და ახალ ფუნქციას იძენს — ეს არის აზრის განსა-

ხოვნება, ანუ არყოფილი, არამართალი ამბისათვის სახისმეტყველებითი მხედველობის მინიჭება — მისი გამხატვრულება (იხ. [5, გვ. 137, 139]).

სიბრძნის იგავურად განსახოვნებას წმიდა ილია მართალი „ე. წ. სიტყვაკაზმული ლიტერატურის“ სათავედ და წყაროდაც აღიარებს: მხატვრულ თხზულებაში ხომ, როგორც წესი, მოგონილი ამბით გაცხადდება მართალია. წმიდა ილია იმასაც შენიშნავს, რომ საღმრთო წერილის იგავები „ამავე ორკეცი თვისებისა და ღირსებისანი არიან“ [9, ტ. III, გვ. 366]. ამ მიზეზით მიიპყრო ჩვენი ყურადღება სახარებისეულმა იგავურმა სახემ — „სიცრუის მწე“ („მწე იგი სიცრუვისაჲ“ [ლუკა 16, 8]). მას „სიცრუის“ ამ იგავური სიმბოლო-ალეგორიით ემსგავსება ბრძენი — არაკუმი „ბრძენი და მდადარი“. ეს სიმბოლო-ალეგორია, თავისი იგავური სამოსითა და განახლებული მხატვრული ფუნქციით, ასევე იჩენს თავს არაკუმი „ცრუ და უმეცარი“. ერთია ის მხატვრულ-იგავური თუ იგავურ-განმარტებითი წესიც, რომლითაც „სიცრუე“ წარმოჩნდება როგორც სახარების სხეულზე იგავში, ასევე სულხან-საბას ორივე არაკუმი.

სწორედ ამგვარ წესს უნდა გულისხმობდეს და უწოდებდეს ილია ჭავჭავაძე „ორკეცი თვისებითა და ღირსებით“ განსახოვნებას. მართლაც, განსახილველ იგავსა და არაკუმში „სიცრუე“ ალეგორიულად გამოხატავს გონიერებას, მოხერხებასა და სიტყვის თქმის ოსტატობას; მაგრამ იგივე „სიცრუე“ სიბრძნის მაუწყებელიცაა — იგი ბრძნული სიცრუეა. სახარების იგავში „სიცრუე“ სულის გადარჩენის ბრძნულ ქრისტიანულ გზას გავაწყვებს — ეს არის სინანული და მოწყალება. „ბრძენი და მდიდრის“ არაკუმიც გონს მოგებულები მონანიე, და ღვთისადმი მადლიერი ბრძენი მოხერხებითა და „სიცრუით“ დააღწევს თავს გაკოტრებას, ანუ „სომდიდრისაგან დაცემის“ ცოდვას.

რაც შეეხება „ცრუ და უმეცრის“ არაკს, აქ „სიცრუის“ იგავურ-ალეგორიული ფუნქცია გაფართოებულია და იგი ახალ მიმართულებას იძენს. „ცრუ“ ამ არაკუმი სიტყვის ვარგისად მთქმელის სიცრუისაგან მადლის გამომგანისა და სიბრძნის მსახურის ალეგორიული სახეა. ამ ცრუს სიცრუე კი, თავის მხრივ, სიბრძნის გამოსახატავ მხატვრულ ხერხს წარმოადგენს. საკუთრად „ცრუ“, თავისი ამგვარი „სიცრუით“, როგორც უკვე ითქვა, თხზულების სათაურის („სიბრძნე სიცრუისა“) საგანგებო იგავურ-განმარტებით ფუნქციასაც იტივრთავს და ამით თავად ავტორის მთავარ იგავურ სათქმელზეც მიანიშნებს მკითხველს.

ყველა ამ შემთხვევაში „სიცრუე“ უკვე მთლიანად დაცლილია თავისი პირვანდელი სემანტიკისაგან და, როგორც აღინიშნა, იგი ოდენ, ე. წ. შიშველ მხატვრულ-იგავურ ხერხად წარმოდგება.

სიბრძნის მძებნელ მკითხველსა და მსმენელს უფალი იესო ქრისტე, წმიდა ბასილი დიდის ქარაგმა რომ მოვიშველიოთ, „დაფარულად განმცხადებელი იგავით“ დააყენებს უზენაესი სიბრძნის გზებზე. არაკთა გამომთქმელ სულხან-საბაძე სიბრძნეს გვაწვდის და, როგორც დავრწმუნდით, თავისი „არაკობით“ იმგვარი წესით დაგებულ სიტყვას გვთავაზობს, რომელიც წუთისოფლის შვილებს უზენაეს სიბრძნესაც გვაჩვენებს, მიწის მაცქერალთ ზეცისკენაც აღგვაპყრობინებს თვალს.

ლიტერატურა

1. ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბილისი, 1973.
2. ვახტანგ გოგუაძე, ზიბლი არაკად თქმისა; ჟურნალი: «ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში», 1979, № 3, გვ. 48—60.
3. სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვეთვა და განმარტებათა ლექსიკონის სამიხედული დაფრთხილი ილაა აბულაძემ, ტ. I, თბილისი, 1991, ტ. 2, 1992.
4. სულხან-საბა ორბელიანი, სიბრძნე სიტყვისა, თბილისი, 1979.
5. რევაზ სირაძე, ქრისტიანული კულტურა და ქართული შუერლობა, I, თბილისი, 1992.
6. ქადაგებანი იმერეთის ეპისკოპოსის გაბრიელისა, ტ. I, II, ქუთაისი, 1913.
7. მედვეა ლონტი, ძე მეფისას ლეთურა სიბრძნე და მადლმოსილება სულხან-საბა ორბელიანის «სიბრძნე სიტყვისაში (ანალიზის ცდა)», ჟურნალი «მაცნე», ენისა და ლიტერატურის სერია, 2000, № 1—4.
8. შოთა ძიძიგური, «ილია ჭავჭავაძე და ქართული ენა», თბილისი, 1978.
9. ილია ჭავჭავაძე, რჩეული ნაწერები ზეთ ტომად, თბილისი, 1985—1987.
10. Протоиерей И. Бухарев, Толкование на Евангелие от Луки, II изд.
11. Толковая Библия или Комментарий на все книги св. Писания Ветхаго и Нового Завета, с иллюстрациями, издание преемников А. П. Лопухина, т. 3, Новый Завет, Петербург, 1911—1913.
12. Б. И. Гладков, Толкование Евангелия, СПб., 1913.
13. Еп. Михаил, О Евангелии от Луки.
14. Толкование притчей Господа Нашего Иисуса Христа, архиепископа Дублинского Тренча. Перевод с англ. покойного Алексея Зиновьевича Зиновьева, СПб., 1888.
15. Благовестник или Толкование Блаженного Феофилакта архиепископа Болгарского на святое Евангелие в четырех книгах, «Евангелие от Луки», Москва, 2000.
16. Приточник Евангельский, или изъяснение притчей, Астраханского и Кавказского Архиепископа и Кавалера Сильвестра, М. 1822.

მ. მ. გლოტი

ОБ ОДНОЙ ИНОСКАЗАТЕЛЬНОЙ ФУНКЦИИ «ВЫМЫСЛА» В
 «МУДРОСТИ ВЫМЫСЛА» СУЛХАНА-САБА ОРБЕЛИАНИ
 (БАСНИ «МУДРЫЙ И БОГАТЫЙ», «ЛЖЕЦ И НЕВЕЖА»)

Резюме

В статье дается анализ тех басен Сулхана-Саба Орбелиани, в которых наблюдается особая аллегорическая функция иносказательного образа «вымысел». При рассмотрении этого иносказательного образа учитывается толкование святых православных отцов и христианских комментаторов для евангельского образа «неверный управитель, лжец» из притчи «Неверный управитель» (Лука 16:1—18). Параллельно предлагается постановка вопроса о своеобразном толковом назначении басни «Лжец и невежа», вмещающей в себя разъяснение аллегорического заглавия самого произведения — «Мудрость вымысла».

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ისტორიულ-ეტიმოლოგიური ლექსიკონის ლაბორატორია.

წარმოადგინა არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა.

მ ა რ ი ნ ი ც ი ნ ე ა ლ ი

 ქ რ ი ს ტ ი ა ნ უ ლ ი ო რ ი ე ნ ტ ა ც ი ი ს ა ნ ა რ ა ე კ ლ ი თ ე ი მ უ რ ა ზ I - ი ს
 ა ო ე მ ა შ ი „ წ ა მ ე ბ ა ქ ე თ ე ვ ა ნ დ ე დ ო ფ ლ ის ა “

თეიმურაზ I-ის პოემა „წამება ქეთევან დედოფლისა“ ქართული მწერლობის ისტორიაში განსაკუთრებული მოვლენაა. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნული პოემისადმი წარმოდგენილი ურთიერთგამომრიცხავი დასკვნები მიუთითებენ არა მარტო პრობლემათა სიმრავლეზე, არამედ პოემისადმი მეცნიერთა განსხვავებულ პოზიციებზე¹.

ი. ლოტმანი წარსულის მემკვიდრეობის შესწავლისათვის უდიდეს მნიშვნელობას ანიჭებს ტექსტის სწორ წაკითხვას, რაც გულისხმობს მის სწორ გაგებას [1]. პოლ რიკიორი თავის ცნობილ ნაშრომში „ინტერპრეტაციის კონფლიქტი“ მოგვითხრობს: „...ტექსტის ნებისმიერი წაკითხვა თავისთავად დაკავშირებულია... კითხვასთან, „თუ რა მიზნით“ იყოს ის დაწერილი, ...თვით ინტერპრეტაციაზე“ მუშაობას ღრმა დანიშნულება აქვს — ესაა კულტურული სიმორის, ე. ი. იმ მკითხველსა და მისთვის უცხო ტექსტს შორის არსებული დისტანციის ჩართვა მის (მკითხველის) გაგებაში“ [3]. მ. კვაჭანტირაძე თვლის, რომ „ლიტერატურის სპეციფიკის ძირითადი განმსაზღვრელი ნიშანი მისი გამოსატყვის ლინგვისტურ დონეზე კი არ უნდა ვეძებოთ, არამედ იქ, სადაც ამ ფორმის ჩამოყალიბება ხდება... ენის თავდაპირველ უღრმეს ფარულ განწყობილებასა თუ ინტენციაში“². [4]. სამყაროს შეცნობის ერთ-ერთ ფაქტორად პროტოიერეი ა. მენს დასახლებული აქვს ინტუიცია, როგორც ადამიანის შინაგანი მდგომარეობა, რომელიც სხნის მოვლენას. ა. მენს წერს — „სწორედ განსხეულებაში, ინტენსიურ განვითარებაშია ჩადებული ქვეტექსტის ამოცნობის საფუძველი“. იგი მიიჩნევს, რომ „ინტუიციის ცნება მჭიდროდ უახლოვდება რწმენის ცნებას. ის ადამიანის ისეთ შინაგან მდგომარეობას წარმოადგენს, რომლის დროს იგი დარწმუნებულია მოვლენის უტყუარობაში გრძნობის ორგანოების, ან აზრის ლოგიკური მსვლელობის გატეხე — მტკიცე რწმენის მეშვეობით“ [5]. იხილავს რა მეცნიერული ძიების პროცესებს ინტუიციიდან ანალიტიკურ გააზრებამდე. ი. მოდბაძე წერს: „მეცნიერული ძიება ამბივალენტური, ორპლანტიანი ხასიათისაა: ერთის მხრივ ცნობილი პრინციპი, კანონები, მექანიზმები, მეორეს მხრივ კი — ფაქტები, რომელიც გაიძულებენ ივარაუდო ახალი პრინციპების, კანონების ან მოწყობილობის არსებობის შესაძლებლობა... საწყის ეტაპზე — ისევე როგორც მსატურული შემოქმედების პროცესში, ძალზე დიდი როლი ენიჭება ინტუიციას და წარმოსახვას“ [6]. ქრისტიალური კულტურის არეალში შექმნილ მსატე-

¹ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ კ. კეკელიძე, ა. ბარამიძე, ბ. ჭიჭიძე, მ. გუგუშვილი თეიმურაზის „წამებას“ მიაკუთვნებენ ისტორიული პოემის ენის ნაწარმოებს. ზ. ავალოშვილი, გ. იმედაშვილი აღნიშნულ პოემას უკავშირებენ მარტივლოლოგიურ ენარს, დ. ლაშქარაძე, მ. ნაცყებია „წამებას“ აღიარებენ „ბაროკოს“ სტილის ნაწარმოებად.

² ინტერპრეტაცია — ლათ. interpretation — ახსნა-განმარტება და ფრანგ. modele — ნიმუში, პირველსახე, [2].

³ Интенция (лат. intentio — намерение, тенденция, стремление) — направленность сознания, мышления на какой-либо предмет [2].



რულ ნაწარმოებთა განხილვისას ა. გაჩევი შეგვახსენებს: „დღესდღეობის¹ როცა ჩვენ აღვიქვამთ, ან ვაანალიზებთ ქრისტიანული კულტურის და ხელოვნების ნაწარმოებებს, ჩვენ აღვიქვამთ მათ მხოლოდ როგორც მხატვრულ მოვლენებს. მაგრამ ნუ დაგვაიწყდება, რომ ისინი შეიქმნენ ჭეშმარიტად ზეშთაგონების გადმოცემის მიზნით, რომელნიც თანხედრნი იყვნენ შემოქმედთა მხატვრული მისწრაფებებისა“ [7].

თეიმურაზის „წამების“ ტექსტის წაკითხვისათვის უპირველესად საჭიროა ერთგვარად ავტორის დროში გადანაცვლება, რაც მოგვცემს ნაწარმოების არა მარტო შინაარსობრივი გაცნობის, არამედ სიტყვის მიღმა ავტორისეული ქვეტექსტის გახსნის საშუალებას. ამ მხრივ თეიმურაზის პოემაში ჩვენ გამოვყოფთ სიმბოლოთა (ნიშანთა) მთელ ჯაჭვს, რომლის შესწავლა „წამების“ ახლებური გააზრებისა და ქართულ მეცნიერებაში მის მიმართ ზოგიერთი გავრცელებული შეხედულებისაგან განსხვავებული თვალსაზრისის ჩამოყალიბების შესაძლებლობას იძლევა.

პოემის „გახსნისათვის“ თავდაპირველად უნდა განისაზღვროს ნაწარმოების შექმნის მსოფლმხედველობრივი და კულტურული წინამძღვრები.

მთავარებისკოპოსი ანანია ჯაფარიძე „საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორიაში“ ვგამცნობს: „XVII საუკუნე გამოირჩევა ქრისტიანული მოწამეთა სიმრავლით. ქართულმა ეკლესიამ მხოლოდ ზოგიერთი მათგანის კანონიზირება შეძლო, რადგან დიდი იყო მათი რიცხვი. კანონიზირებულია 1616 წლის დავით გარეჯის უდაბნოში ამოწვევით 6000 მოწამე, საქართველოს დიდებული, წმინდა მეფე ლუარსაბი, ქრისტიანული წამებული 1622 წელს, დიდმოწამე საქართველოს მნათობი, კახეთის დედოფალი წმ. ქეთევანი, წამები 1624 წელს, ცხრა ძმა ხერხეულიძეები, დედიტა და დით და მასთან ერთად მარაბდის 9000 ქართველი, საქართველოს ეკლესიის მეთაური წმ. მამა ევდემოზ კათალიკოსი, წამებული 1624...“ [8] და სხვანი. ამდენად, მიუხედავად საუკუნეების მანძილზე მაჰმადიანური ექსპანსიისა, ქართული საზოგადოებრივი იდეალი ტრადიციულად მართლმადიდებელი ქრისტიანობის საფუძველზე დგას და ქართველი მას მტკიცედ იცავს. რაც შეეხება ლიტერატურულ პროცესებს, როგორც ცნობილია, XV—XVI სს. ქართულ მწერლობაში ძირითადად იქმნება სპარსულ თემატიკაზე. ზღაპრულ-ფანტასტიკურ სიუჟეტზე აგებული ნაწარმოებები. პარადოქსია, რომ XVII საუკუნეშიც საერო ეპოქის ნაწარმოებები გამოირჩევა სპარსული თემების სიმრავლით. ამ ფაქტთან დაკავშირებით ჩვენ ვიშველიებთ რ. ბარტის გამოკვლევას „ლიტერატურა და მეტა ენა“, სადაც ფრანგი ლიტერატურათმცოდნე განსაზღვრავს რეალური და სიმბოლური ენის არსს. რ. ბარტი წერს: „ლოგიკური აზროვნება მდგომარეობს იმაში, რომ ერთმანეთისაგან გამიჯნოს რეალური და სიმბოლური ენა (მეტა ენა)..., რომლის დროს ლიტერატურა ლაპარაკობს, მაგრამ არა თავისთავზე“ [9]. აქედან გამომდინარე, ამ პერიოდის ქართული საერო მწერლობის „სპარსული თემატიკით ვატყვებთ“ შესაძლოა ასეთი ახსნა მოეძებნოს — მწერლობა რეალურობისაგან გაქცევის ერთგვარ საშუალებად იყო აღქმული, სხვა შემთხვევაში იგი სინამდვილესთან პარადოქსულ დამოკიდებულებაში იმყოფებოდა. ამ მხრივ თეიმურაზის საბედისწერო ფრაზა — „სპარსთა ენისა სიტკბომან მასურვა მუსიკობანი“ („მუსიკობანი“, ე. ი. გართობა), შესაძლოა, გართობის აღსანიშნავად იყო წარმოთქმული. ასევე პოემის „განქარვებადობაზე“ პოეტი მიგვანიშნებს თხზულებაში — „შედარება გაზაფხულისა და შემოდგომისას“ შემდეგ სტროფში:

„ა. ნუ მკობხე ზღაპრად შეთხულისა ამ უსარგებლო თქმულებსა, განქარვებადსა, უნდოსა ზე საღმრთოდ მოკიცხულებსა“ [10].

ამ მხრივ თეიმურაზის „წამება ქეთევან დედოფლისა“ სრულიად განსხვავებული მოვლენაა ე. წ. აღორძინების ხანის ქართულ მწერლობაში [11]. თეიმურაზ I-ის „წამება“ კომპოზიციური თვალსაზრისით ერთგვარი სუროთმოდვრული ნიჭიერებით აგებული ლიტერატურული ძეგლია. ავტორმა პოემის სათაურშივე მოგვცა ნაწარმოების იდეური შინაარსის „გასაღები“ — „წამება“, „წამება... დედოფლისა“. კერძოდ, ქრისტიანულ სიმბოლიკაში „წამება“ მსხვერპლშეწირვის უდიდესი აქტია, ხოლო ისტორიული სინამდვილის მნიშვნელობით — „წამება... დედოფლისა“ ერის მდგომარეობის ანარქული და ტრაგედიანა. პოემის კომპოზიციის თვალსაზრისით თეიმურაზს უნდა გაეანაზრებინა მოვლენათა განვითარების ადგილი, გარემო, სიუჟეტური დინამიკა. ნაწარმოებში მოქმედების ადგილი არის სპარსეთი, სადაც ხდება საქართველოში დატრიალებული ტრაგედიის კულმინაცია — ქართველი დედოფლის მოწამებრივი სიკვდილი. ჩვენი აზრით, ავტორისათვის ყველაზე რთული იყო ერთგვარი გარემოს შექმნა, რომელიც პოეტს მოვლენების შინაგანი ტრაგედიის გახსნისათვის საშუალებას მისცემდა. პოემაში სიუჟეტის ინტონაციური განვითარება თანხვედრია ნაწარმოების კომპოზიციური აგებულებისა. კერძოდ, პოემის დასაწყისი სტროფების რიტორიკული ტონი (ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მსჯელობანი) იცვლება სხარტად აგებული ინტონაციური სტროფებით (საქართველოს დარბევის), გაწონასწორებული ინტონაციის დიალოგებით მკითხველთან, მონოლოგით, ტრაგიკული პასაჟებით (დედოფლის წამების წინარე სცენა, ლოცვა-ვედრება, წამება), ხოლო დასასრულს კვლავ გაისმის რიტორიკული ჟღერადობა. ამდენად, პოემის კომპოზიციური წყობა, ასევე ინტონაციური განაწილების პრინციპი მოწოდებულია ავტორის ჩანაფიქრის გახსნისათვის.

ჩვენი მიზანია გავანალიზოთ პოემაში დასმული ქრისტიანული თეოლოგიის საკითხები, თუ როგორ აქვს გააზრებული იგი ავტორს, კერძოდ, „უზუნაესი ერთის მცნება“, „ერთისა“ და „მრავლის“ პრობლემა, „სულის“ საკითხი, „ოთხთა კავშირის რღვევის“ საკითხი, „მზის“, როგორც უფლის მეტაფორული სახის, გააზრება. აღვნიშნავთ, რომ პოემაში ქრისტიანულ-თეოლოგიური საკითხების სრული გახსნა ავტორს გააზრებული აქვს ნაწარმოების ეპიზოდთან დამოკიდებულებაში, სადაც ხდება ფილოსოფიურ-თეოლოგიური და ფსიქოლოგიური მხარეების ურთიერთჩანაცვლება და მჭიდრო ურთიერთობა.

პოემის პირველივე ფრაზიდან პოეტს შევეყვართ იმ სამყაროში, სადაც ადამიანის ცხოვრება უზუნაესის ნიშნით („საბრუნაეით“) წარმართება. ნაწარმოებში წარმოჩენილია „სოფლის“ და „ზესთასოფლის“ არსებობა. ავტორის ერთგვარი დუალიზმის პრინციპს თავისი წინამორბედის — რუსთაველისაგან განსხვავებული, თავისებური გადაწყვეტილება აქვს. როგორც ცნობილია, ქართულ მწერლობაში, მეფე-პოეტის არჩილის სიტყვებით რომ ვთქვათ, „რუსთაველი სიბრძნის ტბად არის“ აღიარებული. არჩილი პოემაში „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთაველისა“ რუსთაველისა და თეიმურაზის პოეზიის შესახებ გვეუბნება:

„37. მე მოვასწენებ მეფეს და რუსთაველს წინაშე მჯდომარსა,
 ვცდილართ და სრულ ვერ მიმხდარათ თქვენ სიბრძნით მოსაგონარსა“ [10].

არჩილის აღნიშნული მიმართვა მკითხველისადმი ბევრის მგულისხმებელია: გარდა რუსთაველის პოეზიასთან თეიმურაზის კავშირისა, წარმოჩინ-

⁴ თეიმურაზ I-ის „წამების“ კომპოზიციური აგებულებას შესახებ თავისი აზრი გამოთქვა გ. იმედაშვილმა.



დება საკითხი სიბრძნის ამოცნობის შესახებ, რუსთაველის მემორიალის პოემებში მეფე-პოეტს მართლმადიდებლური ღვთისმეტყველების თეოლოგიური სიბრძნე აქვს გააზრებული, მიუხედავად რუსთაველისა და თეიმურაზის ერთნაირი მსოფლმხედველობრივი ხედვისა, მათი გმირები ეპოქის შესაბამისად ერთგვარად მოქმედების სხვადასხვა გარემოს ირჩევენ. მაგალითად, თეიმურაზი ნაწარმოებში წარმოაჩენს რუსთაველისეულ თუზას: „მიცე გლახაკთა საჭურჭლე, ათავისუფლე მონები...“, რომელსაც „წამებაში“ ასეთი ქვარადობა აქვს — „უხვებით მისცეს გლახაკთა საუნჯე, შეიწყნაროსა“... მაგრამ თუ რუსთაველთან იგი მიწიერების ზეიმია, აყვანილი ზოგადსაკაცობრიო იდეამდე, თეიმურაზთან — ადამიანური სიკეთის გამოვლენის პირობაა, რომელიც ზეციურ სასუფეველში იქნება „შეწყნარებული“. ამდენად, რუსთაველისა და თეიმურაზის მოწყალებას ერთი და იგივე საფუძველი აქვთ. რუსთაველთან მთელი სამყარო (სოფელი და ზესთასოფელი) ჰარმონიული იყო. თეიმურაზისათვის ყოფა არ იყო სიკეთის წყარო, ამიტომაც მასთან ზეალმადი სული მხოლოდ ზესთასოფელში პოეზებს თავისუფლებას. ასევე, „წამებაში“ ისტორიული რეალისთან — შაჰის მიერ ქეთევანის დატყვევებასთან დაკავშირებით თეიმურაზი წერს:

„15. რაღას ვაგრძელე, გაგზენეს ქვეყნის შირაზისასა,
ქაფთ უმცირესსა ციხესა ჩასმას ვედრებდა მზისასა...“

ზ. გამსახურდიას „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველებაში“ ვკითხულობთ: „ქაჯეთის ციხე ქვესკნელის, ქტონური საუფლოს ალეგორიაა. აღსანიშნავია, რომ მითროპერმეტიულ სიმბოლიკაში „ციხე კოშკი“, ყოველივე რაც იწვევს ტყვეობის ასოციაციას, განასახიერებს ქვესკნელს“ [12]. როგორც ცნობილია, ქრისტიანულ სიმბოლიკაში „მზე“ ღვთის სატად არის გააზრებული. ბერძენი თეოლოგი ბასილი კესარიელი „მზის“, როგორც ქრისტეს მეტაფორული სახის, შესახებ წერს: „ნუკუე დაგიბრძენ თუალნი გულისა შენისანი, და თუ დაგიბრძენ, იძიე ადგილი საგონებელი, ვინაჲ გამობრწყინდეს შენ ზედა ახალი მკსნელი ჩუენი იესო ქრისტე, რომელსა ეწოდების მზმ აღმოსავალი წინაჲსწარმეტყველისაგან. მზისთუალმან სიმართლისამან აღიხილნოს ორნივე თუალნი შენნი...“ [13]. აღსანიშნავია, რომ როგორც რუსთაველმა, ისე თეიმურაზმა პოემაში წარმოაჩინა „მზისა“ (სიკეთის) და „ქაჯეთის“ (ბოროტების) თანარსებობის შეუთავსებლობა, მაგრამ ამავე დროს მან „მზის“ გამოსხნის განსხვავებული გზა წარმოგვიდგინა: რუსთაველი „მზის“ (ნესტანდარეჯანის მხატვრულ სახეში [17]) გამოსხნისას თავისუფლების გზას მიწაზე სახავს, თეიმურაზის „მზე“ (ქეთევანი) ზეცაში პოულობს ხსნას. აქედან გამომდინარე, თეიმურაზმა პოემაში „მზის“ მეტაფორული სახის წარმოჩენით შექმნა ვიზუალური სატი ერთგვარად ეპოქის გადაძახილებისა და ქართული აზროვნების განვითარებაში წარმოგვიდგინა ღვთისმეტყველების უწყვეტი ჯაჭვი.

თეიმურაზმა თავისი მსოფლმხედველობითი ორიენტაცია განსაკუთრებულად გამოხატა ქრისტიანული სიმბოლოების — „სამების“ და „ერთარსების“, ერთისა“ და „მრავლის“ საზგასმით. პოემაში ვკითხულობთ:

„38. გვედრები სამებასა ერთ არსსა და თანაარსსა,
შენგან კიდევ საესავი არა ვიცი სხვა რა არსსა“.

⁵ ციტატები თეიმურაზის „წამება ქეთევან დედოფლისა“ დამოწმებულია შემდეგი გამოცემით — ქართული პოეზია, ტ. 3, თბ., 1975.



თეიმურაზს, როგორც პოლიტიკოსსა და ქვეშაობი ქრისტიანს, გაცნობიერებული ექნებოდა მაჰმადიანური რჯულის საშინოოება და იმ მსხვერპლ-შეწირვის მნიშვნელობა. რომელიც გაიღო დედოფალმა ქრისტიანობის დასაცავად. ამასთან დაკავშირებით თეიმურაზმა პოემაში ქეთევან დედოფლის წამების წინ უფლისადმი წარმოთქმულ „ლოცვა-ვედრებაში“ [14] უფლის სამპიროვნული სახით (მამა, ძე, სულიწმიდა) ჩართო აღნიშნული პრობლემა, რათა ხაზი გაესვა ქეთევანის მიერ მაჰმადიანური რჯულის უარყოფის ფაქტისათვის.

როგორც ცნობილია, ქრისტიანულ სამყაროში მწვავედ იდგა საკითხი მართლმადიდებელი და კათოლიკური ეკლესიების დოგმების შესახებ, განსაკუთრებით იგი გამოვლინდა XVII ს. დასაწყისში, როდესაც კათოლიკური რომი აშკარად გამოხატავდა თავის სურვილს ქართული ეკლესიის რომის გავლენის სფეროში მოქცევისა. თეიმურაზი ეკლესიური ორიენტაციის საკითხში ტრადიციულად მართლმადიდებელი ეკლესიის საფუძველს ემყარება, როდესაც პოემის მხატვრულ ქსოვილში იგი ასე გადმოსცემს „ერთისა“ და „მრავლის“ მართლმადიდებლურ პრინციპს. პოემაში ვკითხულობთ:

„4. ქვეშაობი შენ ზარ, ვინცა ერთი რჯული გაათავსე,
ჭრელად ენა შეურიე, იგი გაყენე დასად-დასე...“

ვლ. ლოსკი თავის ნაშრომში — „აღმოსავლეთის ეკლესიის მისტიკური ღვთისმეტყველების ნარკვევები“ ლაპარაკობს დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ეკლესიების ორი განსხვავებული „ისტორიული სამყაროს“ შესახებ. იგი წერს: „ტერმინი „აღმოსავლური“ ერთბაშად ბევრ რამეზე მიუთითებს: კულტურის სფეროში აღმოსავლეთი დასავლეთზე მრავალფეროვანია... მართლმადიდებლობა იქცა დედად იმდენად ბევრი და სხვადასხვაგვარი კულტურისათვის, რომ ძნელად განიხილება იგი როგორც აღმოსავლური ქრისტიანობის „კულტურის ფორმა“ [16]. მოყვანილ სტროფთან დაკავშირებით აღსანიშნავია, რომ კათოლიკური ეკლესია მოითხოვდა ღვთისმსახურებაში ერთიანი ენის — ლათინურის შემოღებას, ხოლო თავისი არსებობის მანძილზე მართლმადიდებლობა ყოველთვის იცავდა „მრავალსახეობის“ ტრადიციას, ამით იგი გამოხატავდა ერთგვარი უნივერსალიზმის პრინციპს— ყველა ერს უნარჩუნებდა თვითგამორკვევის შესაძლებლობას. ჩვენი ერის მადლმოსილების საფუძველი სწორედ ამ ნიშანშია ჩადებული.

ავტორმა „წამებაში“ წარმოგვიდგინა ქრისტიანული თეოლოგიის ერთ-ერთი ურთულესი საკითხი — „ოთხთა კავშირის რღვევა“, „სულისა და ხორცის გაყრის“ პრობლემა. აღსანიშნავია, რომ ქართულ საერო მწერლობაში თეიმურაზამდე იგი ვგვხვდება რუსთაველთან. ამ საკითხს შ. ნუცუბიძე „ვეფხისტყაოსნის“ მიმართებაში ასე იხილავს: „ერთ შემთხვევაში სამყაროს შორის არის ის აუცილებლობის სამყარო, ე. ი. სამყარო, რომელიც ზღვარს უდებს თავისუფლებისა და იდეალებისაკენ სწრაფვას, როდესაც მოქმედი სუბიექტი აუცილებლობას ამ სამყაროს წინაშე აღმოჩნდება, იგი მის საზღვრებში ვერ უტევა და ისწრაფვის თავი დააღწიოს მას, თავისუფლების და ბედნიერების წილად მიაღწიოს. თავისუფლებისაკენ სწრაფვა მიწის არტანებიდან შევისაკენ სწრაფვას ნაშნავს ოღონდ ერთი პირობით — სამყაროს გა-

6 ამ მხრივ საინტერესოა ი. ტაბაღუას მიერ გამოცემული საარქივო მასალა, სადაც გამოყენებულია რომის პაპის, ურბან VIII-ისა და თეიმურაზ I-ის შორის მიმოწერა [15].

7 შ. ნუცუბიძე წერს: „...მოითხოვდა ტერმინები „ერთი“ და „ასი“, როგორც „ერთიანობისა“ და „მრავლის“ გამოხატველი, რუსთაველს ნახესხები აქვს პროკლეს სიტყვათმარებიდან“ [17], რაც მიუთითებს თეიმურაზის შინაგან კავშირზე რუსთაველთან.



ორებისა და მიწასთან კავშირის გაწვევების გარეშე, რაც საბოლოოდ ნიშნავდა თავისუფლებისაკენ სწრაფვას მიწაზე“ [17]. თეიმურაზმა აღნიშნული პრობლემა თავისებურად გადაწვევითა — თავისუფლების მოპოვება მხოლოდ ზეციურ სასუფეველში, როგორც სოფლისაგან „განსვლის“ აუცილებლობის პირობა. აღსანიშნავია, რომ თეიმურაზი პოემაში „ოთხთა კავშირის რღვევის“ მხატვრული სახის წარმოდგენისას ეყრდნობა პროკლეს „კავშირთა“ კომენტარებს — „ოთხთა ელემენტთა დაშლისას ფიზიკური სამყაროს საზღვართა განსაზღვრებას“. პოემაში „ოთხთა კავშირის რღვევის“ მხატვრული ასახვა „წამების“ შემდეგ სტროფშია წარმოდგენილი:

„55. სულო გაუშვი ალაგნი, თვალნო დაადგენ ბუღენი,
გულო, საძირკველით აღმოხე, მოირღვე გარე ზღუღენი,
ტანო, ზე ნულარ მართიხარ, გიღის ქვე ზღუღენი უღენი...“ (ხაზგასმა ჩვენის).

როგორც აღვნიშნეთ, თეიმურაზის პოემის სიმბოლოთა გახსნა ხდება ნაწარმოების ეპიზოდთან კავშირში. ამ შემთხვევაში აღნიშნული სტროფი ჩართულია პოემის კულმინაციაში — დედოფლის წამების ეპიზოდში. კერძოდ, მაჰმადიანური სარწმუნოების უარყოფის გამო ქეთევან დედოფალს გამოუტანენ განაჩენს. იგი სიკვდილის წინ წარმოთქვამს ლოცვას (=მრწამისი წარმოთქმას), ეზიარება⁸ [18]. შემდგომი, ერთგვარი ქაოსური სცენის (ტრაგედიის დრამატიზებისათვის) გადმოსაცემად, წამების ატრიბუტების მოსამზადებლად ავტორი წარმოადგენს მრავალ პერსონაჟს — უსახო გმირებს (მაჰმადიანებს). აღნიშნული სტროფის ჩართვით თეიმურაზი იძლევა ნიშანს მოწამის სხეულისაგან მოსალოდნელი გაყრისა — ამ სანახაობის შემყურე ქეთევანის მოახლეთა — თინათინისა და გივის ძრწოლა, მღვდელ გიორგის გათათრება, დედოფლისათვის თავდადებული „თავგახლეჩილ ასმათის“ და ერთგული გვარჯასპიშვილის ჩვენება და ბოლოს ქეთევანის წამება (=სულისა და ხორცის გაყრა). პოემის მთელი ეს ეპიზოდი თავისი ექსპრესიულობით მტკიცებულებაა იმ რეალურისა, რომელიც ისტორიულ სინამდვილეში არსებობდა XVII საუკუნეში, ერთი მხრივ, ქრისტიანულ სამყაროში „ქართველად ყოფნის“⁹, რაობისა და მნიშვნელობის შესახებ, უფრო ზოგადი თვალსაზრისით — დაპირისპირებულობა მაჰმადიანური და ქრისტიანული რელიგიისა.

თეიმურაზმა „წამებაში“ ქრისტიანული თეოლოგიის ერთ-ერთი საკითხი — „სულის“ რაობა წარმოგვიდგინა აპოკალიფსის მხატვრულ ასახვაში, რომელშიც დედაშვილობის უსაზღვრო ტრაგედია ჩააქსოვა. პრობლემასთან დაკავშირებით აღძრული საკითხის ქვეტექსტის გახსნისათვის გასათვალისწინებელია ავტორის მიერ ფილოსოფიურ-თეოლოგიურ მიდგომასთან ერთად (პირადული) ფსიქოლოგიური ფაქტორი. კერძოდ, გასააზრებელია ის გარემოება, რომ აღნიშნული პრობლემა თეიმურაზმა „აპოკალიფსთან“ დამოკიდებულებაში წარმოაჩინა. ბიბლიური მიმართებით აპოკალიფსის მნიშვნელობა ასე აქვს ახსნილი რუს სასულიერო სემინარიის ღვთისმეტყველს მ. ბარსოვს: „Апокалипсис справедливо можно назвать Евангелием Господа Иисуса Христа, воскресшего из мертвых. Здесь разрешение всего священного

⁸ ქეთევან დედოფლის ზიარების ფაქტთან დაკავშირებით მართლმადიდებელ სამყაროში (ქართულ, რუსულ) შეგროვილი მასალის საფუძველზე ვასპუტებთ დედოფლის მიერ წამების წინ „თვითზიარების“ ფაქტს, რომელიც ემყარება უძველეს ქრისტიანულ ტრადიციას [18].

⁹ მთავარეპისკოპოსი ანანია ჭავჭავაძე XVII საუკუნის შესახებ წერს: „საქმე ის იყო, რომ ამ დროისათვის ეროვნება და სარწმუნოება გაერთონიშვნელოვნდა, ამიტომაც „მართლმადიდებელი“ და „ქართველი“ სინონიმებად იქცნენ“ [8].

Писания; здесь оканчивается то великое действие Промысла Божия для искупления и спасения человека“ [19]. ამ ნიშნით ქეთევანის სახის გააზრება უადრესად მნიშვნელოვანია პოემის ძირითადი არსის წარმოჩენის თვალსაზრისით. ამავე დროს გადმოცემულია თეიმურაზისათვის სასუფეველში საკუთარ დედასთან „შეყრის“ შეუძლებლობის ტრაგიკული განცდა. ასევე, სტროფში დასმული „სულის“ საკითხი უადრესად აქტუალურია XVII საუკუნის მწერლობის გადასახედიდან, რადგან მასში შინაგანი, მბორგავი სულის ტრაგედიაა წარმოჩენილი ერთგვარი თვითგაქრობისკენ მიმხრობილი („ჯურღმულში“, „უფსკრულში“, „ქვესკნელში“ ჩასავარდნად განწირული) ადამიანისა. პოემაში ვკითხულობთ:

„25. სამას სამოც და ხუთი დღე რა ერთ დღედ შეიყაროსა,
საყვირთა ისმას მაშინ ხმა, სამკედრეთი აიყაროსა,
სული ყოველთა იქ შეერებს, სოფელმან გაიყაროსა,
სულსა რას ვაქნევ, თუ შეილსა მაშინც ვერ შეეყაროსა.“

აღნიშნული სტროფი პრობლემის გადაწყვეტითა და მხატვრული სახის გააზრებით იმ პერიოდის ევროპული აზროვნების სიმაღლეებს სწვდება.

თეიმურაზთან ფილოსოფიურ-თეოლოგიური განზოგადებები უდევს საფუძვლად „დედობის“ სახის შექმნას. კერძოდ, პოემაში არაჩვეულებრივი სახისათვის არის წარმოდგენილი ქეთევანის -დედობრივი ბუნება“. თეიმურაზი წერს:

„70. დედობრივისა ბუნებით თავს იღვე ესე ჭირები,
პოვე უკვდავი ცხოვრება საციფრო, გასაკვირებეი...“

მაცხოვრის განკაცებიდან დამკვიდრდა კონცეფცია დედობრივი სიყვარულის ღვთიური გაგების შესახებ, რომელიც ქართულ მწერლობაში გრიგოლ ნოსელიდან (IV ს.) შემოვიდა [20]. თეიმურაზისათვისაც დედისადმი მიძღვნილი პოემის შექმნა მონანიებად განცდილი, უფლისადმი აღვლენილი ერთგვარი ლოცვა იყო. ამ მხრივ მეტად მნიშვნელოვანი იყო „წამების“ ფინალის საკითხის გადაწყვეტა. კერძოდ, პოემა ავტორმა კომპოზიციურად ერთგვარად დაუსრულებელი სახით წარმოგვიდგინა. ამასთან დაკავშირებით იგი თვით მიმართავს პოემის „მკითხველს“ და „ლექსთა შემამობელს“ მისი დასრულების შესახებ, ერთადერთი პირობის შესრულებით — „რჯულის“¹⁰ დაცვის აუცილებლობით. ნაწარმოებში დაუსრულებლობის პრინციპი ავტორმა იდეის დაუსრულებლობაში წარმოგვიდგინა, როგორც დაუსრულებლობა ქეთევან დედოფლის ღვაწლის ასახვისა და იმ სულიერების გამოსატყულებისა, რაც მართლმადიდებელი ქრისტიანისათვის უფლისადმი მსახურებაშია ჩადებული.

თეიმურაზი „წამების“ დასასრულს უადრესად საყურადღებო მითითებებს იძლევა, რომელიც ეხება ორი ფილოსოფოსის სახელს — „არიოპაგელსა და იოანე სინელს. საკითხი ასე დგას, ფილოსოფოს-თეოლოგთა დასახელება რა საკითხთან მიმართებაში დასჭირდა ავტორს? კერძოდ, რას გულისხმობს თეიმურაზი ამ ავტორთა დასახელების მიღმა? როგორც ცნობილია, სამყაროს ერთგვარი დასაფესურების, ადამიანის ზეასელების პრინციპი უკავშირდება პროკლედან არიოპაგელს (V ს.) და იოანე სინელს (VI ს.) „კლემასის“ მოძღვრებაში, რომელიც ქართულ ფილოსოფოსთა შესწავლის საგანი გახდა¹¹. მა-

¹⁰ „რჯულის“, ე. ი. მართლმადიდებელი ქრისტიანობისა, როგორც ქართული მენტალიტეტისა და ეროვნული სულიერების ნიშნისა.

¹¹ როგორც ცნობილია, იოანე სინელის „კლემასი“ ქართველებმა რამდენჯერმე თარგმნეს: X ს-ში უცნობმა ავტორმა, XI ს. ექვთიმე მთაწმინდელმა, XII ს. იოანე პეტრიწმა [21]. (პროზაულად და ლექსითი რედაქციები), [21]; არსებობს აგრეთვე ანტონ I-ის რედაქცია (A 711),



თი მოძღვრება — სამყაროს იერარქიულობის შესახებ XII საუკუნის პეტრიწმა ჩამოაყალიბა „სათნობათა კიბის“ სახით. ი. ლოლაშვილი წერს: „პროკლეს მოძღვრება „ერთის უპირმყოფაზე“, რომლის ვრცელი განმარტება მოცემულია „კავშირთა“ კომენტარებში, საფუძვლად უდევს „სათნობათა კიბის“ თეოლოგიურ ნაწილს. მაგრამ თუ პროკლეს „ერთი“ ყველაფრის დასაბამია, თვით კი — დაუსაბამო, თავისთავადი ერთი (თუთ — ერთი), პეტრიწის „ერთი“ გააზრებულია ქრისტიანული თვალთახედვით: იგი ხან მამა-ღმერთია (დაუსაბამო და უშრეტელი, მაგრამ ყველაფრის საწყისი), ხან ძე-ღმერთი, შობილი მამისაგან ხანაც ზოგადად ღმერთი“ [17]. ამ მიმართებით თეიმურაზის პოემაში აღძრული პრობლემა მიუთითებს ქრისტიანული რელიგიის ერთ-ერთ ძირითად საკითხზე — ადამიანის უფალთან მიახლოების შესაძლებლობაზე, მხოლოდ განწმენდის (კიბის, საფეხურების გავლით) გზით. იბადება კითხვა, როგორ წყვეტს ავტორი ამ მიმართებით პოემაში წმინდანად შერაცხულ ქეთევან დედოფლის მოწამებრივი სიკვდილის ფაქტს: პოეტს იგი დიდ ეროვნულ ტრაგედიად აქვს წარმოჩენილი. რელიგიური თვალსაწიერიდან ნაწარმოებში წარმოჩენილი ქეთევან დედოფლის მთელი პენიტენციალური გზა — მარტვილის ცხოვრებიდან წმინდანობამდე — უფალთან მიახლოებაზე მიგვანიშნებს. ბოლოს კი წამებულის ეგზალტირებული სული ქართველთა განმანათლებლის — წმინდა ნინოს სახით მოვლენილი კვლავ ზეციურ სასუფეველში მკვიდრდება. სწორედ ამაშია თეიმურაზის მიერ წარმოჩენილი ქრისტიანული სამყაროს დიალექტიკა.

თეიმურაზის პოემა „წამება ქეთევან დედოფლისა“ იდეური დატვირთვით ქართული მწერლობის გამორჩეული თხზულებაა. პოემაში წარმოდგენილი ფილოსოფიურ-თეოლოგიური პრობლემები მიუთითებენ ავტორის აზროვნების დიდ სიღრმეებსა და შემოქმედებითი ხედვის ახლებურ გადაწყვეტაზე.

თეიმურაზმა „წამებაში“ ადამიანის შინაგანი სამყაროს წარმოჩენით, აზროვნების დონით, მაღალმხატვრული ოსტატობით შეძლო ნაციონალურ ტრადიციაზე [22] იმ პერიოდის ევროპული აზროვნების ტოლფასი ნაწარმოების შექმნა. თეიმურაზის „წამება“ წარმოადგენს ნიმუშს ერთგვარ გზაჯვარედინზე შექმნილი ნაწარმოებისა, ერთი მხრივ, ახალი ეპოქალური ნიშნებით — ადამიანის შინაგანი სამყაროს წვდომით და, მეორე მხრივ, დასავლურ და აღმოსავლურ გზაშესაყარზე წარმოქმნილი სიხეულეებისა, რომელშიც ერთმანეთშია გადაჯაჭვული აღმოსავლეთის გავლენა და ევროპული აზროვნების განვითარების პროცესები, მოვლენის ახლებური ხედვით. თეიმურაზის გენიალობა სწორედ იმაშია, რომ, მიუხედავად იმ სიასლეებისა, იგი პრობლემათა გადაწყვეტისა და ახსნისას მართლმადიდებლური პოზიციებიდან ამოდის და აღნიშნული პოემის სახით წარმოგვიდგენს ეროვნულ საფუძველზე, ქართულ სააზროვნო არეალში შექმნილ ნაწარმოებს, რომელიც თავისი ღირებულებით ესმანება XVII ს. ლიტერატურის მიღწევებს.

ამრიგად, თეიმურაზ I-ის პოემის „წამება ქეთევან დედოფლისა“ მსოფლმხედველობრივი პრინციპები, ემყარება რა ქართველი ფილოსოფოს-თეოლოგთა მემკვიდრეობას [22], მართლმადიდებლის პოზიციებიდან წყვეტს ღრმა თეოლოგიურ პრობლემებს. აქედან გამომდინარე, „წამების“ ფილოსოფი-

ურ-თეოლოგიური საფუძვლები გვაძლევს უფლებას ვილაპარაკოთ თეიმურაზ I-ის რელიგიურ ორიენტაციაზე — ეს არის მართლმადიდებელი ქრისტიანის პოზიცია სამყაროსა და მასში ადამიანის რაობის შესახებ.

ლიტერატურა

1. Лотман Ю. М., Избранные статьи (1932—1993), М., 1992, стр. 335.
2. ფილოსოფიური ლექსიკონი, თბ., 1987, გვ. 235. იხ. Философский энциклопедический словарь, М., 2000, стр. 184 (183).
3. Поль Рикёр, Конфликт интерпретации. Очерки о герменевтике, М., 1995, стр. 3—4.
4. კვაქანტირაძე მ., ლიტერატურის კვლევის მეთოდის და მეთოდოლოგიისათვის, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, თბ., 1998, № 1, გვ. 66.
5. Протоиерей Александр Мень, Познание мира, История религии, т. II, М., 1999, стр. 34—42.
6. შოდეზაძე ი., ლიტერატურის მცოდნეობის კვლევის მეთოდების ტიპოლოგიისათვის, „ლიტერატურული ძიებანი“, XX, თბ., 1999, გვ. 394, 400.
7. Гачев Г., Жизнь художественного сознания, М., 1972, стр. 102.
8. მთავარეპისკოპოსი ანანია ჭავჭავაძე, საქართველოს სამოციქულო ეკლესიის ისტორია, ტომი მესამე, თბ., 1999, გვ. 120.
9. Барт Р., Избранные работы, Семиотика, поэтика, М., 1989, стр. 388.
10. ქართული პოეზია, 3, თბ., 1975, გვ. 120.
11. იმედაშვილი გ., თეიმურაზ პირველი „წამება ქეთევან დედოფლისა“ და მართეოლოგიური თანხი, ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, II, თბ., 1964, გვ. 77.
12. გამსახურდია ზ., ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება, თბ., 1991, გვ. 328.
13. თქმული წმიდისა ბასილისა ეპისკოპოსისა კესარიელისა, შატბერდის კრებული X საუკუნისა, გამოსაცემად მოამზადეს ბ. გიგინეიშვილმა და ელ. გუნეშვილმა, თბ., 1979, გვ. 175.
14. ჯანაშვილი მ., უკვდავთა ლაღაღებანი, თბ., 1900, გვ. 17. იხ. ცინცაბაძე მ., ქეთევან დედოფალი XVII, XVIII და XIX ს. შუა ნახევრის საერო მწერლობაში, ქართული კლასიკური და თანამედროვე მწერლობა, თბ., 2001.
15. ტაბაღულა ი., საქართველო ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში, I, თბ., 1997.
16. ლოსკი ვლ., აღმოსავლეთის ეკლესიის ღვთისმეტყველების ნარკვევები, საღვთისმეტყველო კრებული, 1988, № 1, გვ. 157.
17. ნუცუბიძე შ., შრომები, IV, თბ., 1975, გვ. 325, 334. იხ. ლოლაშვილი ი., არეოპაგიტის პრობლემები, თბ., 1972, გვ. 43.
18. Цинцабадзе М. Г., Царица Кетеван и христианская культура, „კავკასიური მაინე“, III, თბ., 2001, გვ. 256. იხ. Архимандрит Киприан (Керн) Евхаристия, М., 2000, стр. 243.
19. Сборник статей по истолковательному и назидательному чтению Апокалипсиса, составитель Инспектор Симбирской духовной семинарии М. Барсов, М., 1902, стр. 2, იხ. Зиновьев А. В., Тайна откровения пророческого исчисления. Апокалипсис Иоанна Богослова, Владимир, 1990; Прт. Сергей Булгаков, Апокалипсис Иоанна, Опыт догматического истолкования, Париж, 1948, стр. 70.
20. გოგიბერიძე მ., რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდები, თბ., 1961, გვ. 68.
21. იონანე პეტრიწი. სათნოებათა კიბე. გამოსაცემად მოამზადა, ტექსტო, გამოკვლევა და საძიებლები დაურთო ი. ლოლაშვილმა, თბ., 1967, გვ. 141. იხ. ხიდაშელი შ., იონანე პეტრიწი, თბ., 1956, გვ. 65. ნუცუბიძე შ., შრომები, IV, 1976, გვ. 65; მისივე შრომები, VII, თბ., 1980, გვ. 148.
22. მახარაძე მ., წერილები ქართულ ფილოსოფიაზე, თბ., 1988, გვ. 32—39.

М. Г. ЦИНЦАБАДЗЕ

ОТРАЖЕНИЕ ХРИСТИАНСКОЙ ОРИЕНТАЦИИ В ПОЭМЕ
 ТЕЙМУРАЗА I-ГО «МУЧЕНИЧЕСТВО СЯТОЙ КЕТЕВАН»

Резюме

С использованием отечественных и зарубежных авторов по литературоведению в работе продемонстрирован своеобразный подход к «Мученичеству» Теймураза, как древнему литературному тексту. На основе такого осмысления 1) дается иное понятие литературных процессов, происходивших в древнегрузинской литературе (XV—XVII вв.), конкретно, Теймураз I, обосновываясь на традиции грузинской философии, в позиции православного автора решает глубокие теологические проблемы; 2) раскрывается сущность произведения в подходе православного автора к философско-теологическим проблемам поэмы.

შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ინფორმაციისა და საზღვარგარეთთან სამეცნიერო ურთიერთობის განყოფილება.

წარმოდგინა შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

ცილა ახაბერიშვილი

რუსთველოლოგიის ფორმირების პრობლემური საკითხი

შოთა რუსთველის პოემის სრულყოფილ შესწავლას, მისი მხატვრულ-იდეური სამყაროს შეცნობას მრავალი ნაშრომი მიეძღვნა. გამოიკვეთა ორი მიმართულება — პოემის სიმბოლურ-ალეგორიული, ანუ სახისმეტყველებითი, ინტერპრეტაცია, და რეალისტური თვალთახედვით აღქმა.

რუსთველის პოემის ალეგორიულობის იდეა პირველად მეფე ვახტანგ მეექვსემ წამოაყენა თავის „თარგმანში“. მას შემდეგ მრავალმა მეცნიერმა გამოთქვა თავისი შეხედულებები პოემის შესახებ (ზვიად გამსახურდია, გვ. 8), მაგრამ ისეთი სიღრმით, ყოვლისმომცველად და ამომწურავად, როგორც ეს ზვიად გამსახურდიას წიგნშია („ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება“, თბ., 1991) მოცემული, არც ერთი მეცნიერის ნაშრომში არ გვხვდება.

მთელი რიგი საკითხებას ასლებურ დანახვას, რაც აღნიშნულ წიგნშია მოცემული, კორექტივები შეაქვს XX საუკუნის მთელ რუსთველოლოგიურ მონაპოვარში. თურმე სხვაგვარად უნდა იქნეს გააზრებული ვეფხისტყაოსნის პერსონაჟთა ხასიათები, მთავარი მოტივები. სხვა კრიტიკირებულთა არის საჭირო ამ საკითხებისადმი მიდგომა. მეტი ნათელი ეფინება პოეტის რელიგიური აღმსარებლობის, პოემის მთავარი იდეების, რენესანსის საკითხებს და სხვ. ეს დიდ ცვლილებებს იწვევს პოემის რეალისტური პლანით დანახულ სამყაროში. აი, ამას ნათელყოფას ისახავს მიზნად ჩვენი ნაშრომი¹. ამიტომ ამ საკითხების განხილვას ჩვენ მივყვებით არა იმავე სახისმეტყველებითი, ანუ სიმბოლურ-ალეგორიული, ინტერპრეტაციით, არამედ რეალისტური თვალთახედვით, ე. ი. იმ სახით, რა სახითაც ძირითადად არსებობს დღევანდელი რუსთველოლოგია, რა სახითაც ისწავლება იგი სკოლებსა თუ უმაღლეს სასწავლებლებში.

1. მეფის ღმრთისწილობის იდეა და ვეფხისტყაოსანი. XII საუკუნის საქართველოში, აბსოლუტური მონარქიის ხანაში, მეფის ღმრთისწილობის იდეამ განსაკუთრებულ სიმაღლემდე მიაღწია². ეს იდეა მჭიდროდ დაუკავშირეს ქვეყნის პოლიტიკურ-სახელმწიფოებრივ ინტერესებს. შემუშავდა მესიანისტური კონცეფცია, რომლის მიხედვითაც დავით წინასწარმეტყველის შთამომავალი, თამარ მეფე, დროებით ინკარნირებული ღვთაებრივი სული, მთელი კაცობრიობის მსხნელად იყო მოვლინებული. მისი წინამძღოლობით, რჩეულ ქვეყანას, ღვთისმშობლის წილხვედრს, მთელი ქრისტიანული სამყარო უნდა ეხსნა მუსლიმთაგან.

¹ ნაშრომი შემოკლებული სახით წაეკითხეთ 1999 წ. 9 მარტს ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საექტო დარბაზში ზვიად გამსახურდიას დაბადებიდან 60 წლისთავისადმი მიძღვნილ საიუბილეო სესიის სხდომაზე სათაურით: ზვიად გამსახურდიას „ვეფხისტყაოსნის“ სახისმეტყველება და რუსთველოლოგიის ზოგიერთი პრობლემური საკითხი.

² 1996 წ. 4 ოქტომბერს ნაშრომის პირველი ორი თავი, სათაურით „ავთანდილი — ყმა „ღმრთისა სწორთა“ შორის“ — მოხსენებლად წაეკითხეთ საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. ვ. კეკელიძის სახელობის ზენაწერეთა ინსტიტუტის სხდომათა დარბაზში.

² ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 11, 1966, გვ. 121, 123; 125.



მეფის ღვთიური წარმოშობის იდეა მსოფლიოს მრავალი უმცგანსათვის იყო დამახასიათებელი. მაგ., ეგვიპტეში ფარაონებს მზის შვილებად მიიჩნევდნენ, ირანის შაჰებს ალაჰის აჩრდილი ერქვათ, ოსმალეთის სულთანს მაჰმადის მოადგილე და ვეჟილი და სხვ. ამ მხრივ ისეთი ვითარება იყო საქართველოში, შეიძლება ითქვას, რომ ამას არ ჰქონდა ანალოგი. აქ მეფე არა მარტო გაუტოლეს ღმერთს (შეიქმნა ტიტული — „ღმრთისწორი“, „იოთოთოს“, რომელსაც ბიზანტიის კეისარსაც უწოდებდნენ), არამედ მასზე მაღლაც კი დააყენეს. „მეფის გაღმერთება, ანდა სამების მეოთხე ჰიპოსტასად დასახვა, მხოლოდ ბაგრატიონთა დინასტიასთან არის დაკავშირებული“, — აღნიშნავს ნ. კარბელაშვილი³. მაგ., თამარის ისტორიკოსი, — ისტორიანი და აზმანი მარავანდედთანის“ ავტორი, წერს: „აქა კულა სამებისა თანა იხილვების თამარ, მისწორებული და აღმატებული“. იგივე ავტორი „ტაბახმელის ბეთლემ-მყოფელს“ უწოდებს თამარს, რომელმაც „მუნ შვა ძე, სწორი ძისა ღმრთისა“⁴.

„უსაშველო მკრეხელობა“, — აღნიშნავს ამ განცხადების გამო აკაკი ბაქრაძე⁵. შალვა ნუცუბიძის აზრით, „მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიამ არ იცის ხალხთა წერილის მოვლენათა სხვა ასე ახალი, წარმართულ-მკრეხელური გამოხატვის ნიმუში“⁶.

„ისტორიანი და აზმანის“ ავტორს თამართან ერთად ღმერთთან გათანაბრებულად მიაჩნია მთელი სამეფო ოჯახი: „გარდაიცვალა დედოფალი ბურდუხან, სწორი ძისა ღმრთისა დედისა“; წმ. გიორგი სახსენებელი არ ყოფილა მეფე გიორგი III-სთან შედარებით: „მან თუ ერთი ვეშაპი, ამან კულა ბეერნი სახენი ასპიტა და იქედნეთანი სძლივნა უძლეველმან მხედარმანო“ (გვ. 7—8). ეს „უსაშველო მკრეხელობა“ არანაკლებ ძლიერად და უშიშრად გამოხატეს მეხოტბეებმა, რადგან ეს ხდებოდა ამ იდეის „ტოტალური ბატონობის“ ხანაში. ჩახრუსძეს თამარ მეფე ესახება „წინაგამწყოდ ძისა, სწორად მამისა“ და ა. შ. (გ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ღვთისმეტყველება, გვ. 218—222).

რუსთველი არ დამდგარა სახელმწიფო იდეოლოგიის საწინააღმდეგო პოზიციასზე. იგი მეფეთა დიდებაში მხარს უბამს მეხოტბეებს და ეს დიდად საბატიო, თავმოსწონებელ საქმედ მიაჩნია. პოეტი ამაყად აცხადებს:

„ჩემი აწ ცანით ყოველმან, მის ვაქებ, ვინცა მიქია,
ესე მიჩს დიდად სახელად, არ თავი გამოქიქია“ (192).

ამ განცხადებასთან ერთად იგი გვაუწყებს, რომ პოემა დაწერილი აქვს მეფეთა დაკვეთით, თამარ მეფისა და მისი ღმრთის, დავით სოსლანის, ბრძანებით — „მათად საქებრად“. დღეისათვის ეჭვიმუტანელ ფაქტად არის მიჩნეული, რომ ნესტან-თინათინისა და ტარიელის მხატვრული სახეების მიღმა თამარ მეფე და დავით სოსლანი დგანან. სწორედ ეს დიდებული პირები არიან პოემის მთავარი გმირების პროტოტიპები. ამ გმირების მიმართ ავტორი ისეთსავე საკრალურ ეპითეტებსა და შედარებებს ხმარობს, როგორც თამარისა და დავითის მიმართ არის გამოყენებული სახოტბო ძეგლებში. ამიტომ არის, რომ რამდენიმე მკვლევარს, მათ შორის ზვიად გამსახურდიას, ჩახრუსძისა და რუსთველის იგივეობის ეჭვიც აქვს გამოთქმული.

რუსთველი პროლოგის დასაწყისშივე გვაუწყებს, რომ მეფეს ხელისუფლება ღმრთისაგან აქვს მინიჭებული. თვით მეფე ღმრთის სახის მატარე-

³ ბაგრატიონთა დინასტია და ქართული პოლიტიკური თეოლოგია. ლიტ. ძიებანი, XX, 1999, გვ. 96—128.

⁴ ქართლის ცხოვრება, ტ. II, თბ., 1959, გვ. 25, 26.

⁵ დაიწვებული იდეა, ქართული მწერლობა, ტ. 5, თბ., 1988, გვ. 5.

⁶ შალვა ნუცუბიძე, შრომები, ტ. IV, თბ., 1936, გვ. 261.



ბელია: „რომელმან შექმნა სამყარო..., მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერთა“,

„სახითა მის მიერთა“ ღმრთის მიერ ყოველი ადამიანია შექმნილი. ხელმწიფე იმით განსხვავდება სხვა ადამიანებისაგან, რომ იგი ღმერთთან გატოლებული, ღმრთისსწორი პიროვნებაა. პოემაში მეფეები ღმრთისსწორებად იხსენიებიან: „ღმრთისა სწორნი მოვიმდურევენ“, „ბრძანებაა ღმრთისა სწორთა“ და სხვ.

რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში ყველაფერი ეს მთელი სისრულით აღნიშნული და აღიარებული ფაქტია. მიუხედავად ამისა, ყველაფერი ეს უგულებელყოფილია მთავარი გმირების სახათსა და მთავარ მოტივებზე მსჯელობისას. ამიტომ, სიმართლეს თუ ვიტყვი, ამ საკითხების კვლევა დღემდე სწორი გზით არ არის წარმართული და მნიშვნელოვანი კორექტივები სჭირდება. ეს განსაკუთრებით ტარიელისა და ავთანდილის მხატვრულ სახეთა გააზრებას ეხება.

ილია ჭავჭავაძე აღშფოთდა, როდესაც აკაკი წერეთელმა ტარიელში ზარმაცი ქართული დაინახა, ხოლო ავთანდილში ცბიერი იმერელი, ნაცვლად ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობის გმირებისა. მაგრამ აქ მთავარი შეცდომა იყო არა ის, რომ აკაკიმ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები ვიწრო ეთნოგრაფიულ ჩარჩოებში მოაქცია, არამედ ის, რომ ისინი წარმოიდგინა თანასწორუფლებიან საფუძველზე მდგომ ორ ლიტერატურულ პერსონაჟად, რომელთა შესახებ თავისუფლად შეიძლება დასმულიყო კითხვა — აბა, რომელი რომელს ხვობია.

ილია ჭავჭავაძემ თუმცა აკაკისგან დიდად განსხვავებული აზრი განავითარა, მაგრამ საკითხს იმავე არასწორი პოზიციიდან იხილავდა. ამიტომ იყო, რომ მან ტარიელი, თუმცა დამამცირებელი ბრალდებებისგან იხსნა და, როგორც გმირი, განადიდა, მაგრამ ავთანდილს გარკვეული უპირატესობა შეუნარჩუნა. იგი ავთანდილზე ამბობდა: „ეგ ჭკუის დამკითხველი კაცია და არა გულის, გულისთქმისა, როგორც ტარიელი. გული და გრძნობა ამისი ჭკუის მორჩილია“.

ეს არასწორი მიდგომა პერსონაჟების სახათების კვლევას გამოჰყვა მთელი საუკუნე და, როგორც აღვნიშნეთ, მოსდევს დღემდე, თუმცა კი დიდი და რადიკალური ცვლილებები მოხდა და დიდი წარმატებებიც იქნა მიღწეული. ტარიელოლოგიის მაღალ საფეხურზე დაყენებაში განსაკუთრებით უნდა აღინიშნოს აკად. აღ. ბარამიძის წვლილი, მაგრამ აღნიშნული ნაკლის გამო საკითხმა სრულყოფილებას მაინც ვერ მიაღწია. ამის გამო ინტელექტუალურ სფეროში ავთანდილს უპირატესობა მაინც შეუნარჩუნდა. ავთანდილი ინტელექტუალური საწყისის გამომხატველ გმირად იქნა მიჩნეული, ტარიელი კი გრძნობადისა. აქ წამოიჭრა კითხვა: ავთანდილში მშრალ ინტელექტს უნდა ვხედავდეთ და ტარიელში ცარიელ გრძნობას, თუ ავთანდილსაც აქვს გრძნობა და ტარიელსაც აქვს გონება? დღეისათვის უფრო შემრიგებლური, კომპრომისული თვალსაზრისია გაბატონებული, რომ ავთანდილიც ღრმად მგრძნობიარე ჭაბუკია. ასევე ტარიელიც მაღალი ინტელექტის მქონე პიროვნებაა. მაგრამ მათ შორის ის სხვაობაა, რომ ავთანდილში გონება ბატონობს გრძნობაზე. ხოლო ტარიელში, პირიქით, გრძნობა ბატონობს გონებაზე. ტარიელის დევიზია: „ჰკითხე ასთა, ჰქმენ გულისა, რა გინდ რა ვინ გივაზიროს“. ავთანდილის სამოქმედო პრინციპია: „რაცა არ გწადდეს. იგი ქმენ, ნუ სდევ წადილთა ნებასა“.



რეალურ მონაცემებზე დაყრდნობით, ქართველ მეცნიერთა აზრი ერთ-სულოვანია იმის შესახებ, რომ პოემაში აზრისა და გრძნობის სრული ერთობაა. იმოწმებენ ციტატას:

„გული, ცნობა და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდიან,
 რა გული წავა, იგიცა წაელენ და მისკენ მიდიან“.

მაგრამ მაინც გმირები სხვადასხვა საწყისის გამომხატველ პიროვნებებად რჩებიან. ზოგი უფრო გრძნობიერია, ზოგი უფრო გონიერი.

მაგ., აკად. შალვა ნუცუბიძე ამტკიცებს: „აზრისა და გრძნობის ერთობა არა იდეალი, არამედ ბუნება იყო რენესანსის ადამიანებისა. ჩასრუხაძე მტკიცედ ადგას ამ გზას. აზრის სიღრმე ინტიმურადაა შერწყმული გრძნობადი ლტოლვის ძალასთან და ისინი ჰარმონიულადაა შესამებული პოეტურ გამოსხატულებაში. გაივლის ერთი საფეხურიც და რუსთაველი დაავირობენებს ქართულ და ამავე დროს აღმოსავლურ რენესანსს და შემდეგი სიტყვებით გამოვკვეცმს ადამიანის რეალური პიროვნების მთლიანობის სურათს:

„გული, ცნობა და გონება ერთმანერთზედა ჰკიდიან,
 რა გული წავა, იგიცა წაელენ და მისკენ მიდიან“ (8482).

ამ საფეხურზე რენესანსი უკვე ჰუმანიზმამდეა გამოკვეთილი (ტ. IV, გვ. 305).

რამდენიმე ფურცლის შემდეგ კი იგი ბრძანებს: „როდესაც რუსთაველი ტარიელში ემოციურ საწყისს ავითარებს, ავთანდილში კი ინტელექტუალურს, იგი არც ერთ მათგანს არ აცლის ნებისყოფას, მაგრამ პირველი მათგანის ნება იმპულსურია, იგი ხან თვლემს, ხანაც იფეთქებს, მეორესი კი ცნობიერია და გეგმაზომიერად მოედინება“ (გვ. 371).

ეს მხოლოდ და მხოლოდ ილია ჭავჭავაძის მძლეობამდე ავტორიტეტის ზეგავლენით შეიძლება აიხსნას.

უპირატესობათა ასეთი განაწილება ემსახურება ამ ორი გმირის ხასიათთა ინდივიდუალურობის, ერთმანეთისაგან განსხვავებულობის ჩვენებას. ამის შედეგად კი გამოდის, რომ ავთანდილი გონებით, ინტელექტით, ნებისყოფით დაყენებულია ტარიელზე მაღლა. პროფ. ნოდარ ნათაძე ამის საწინააღმდეგოდ აცხადებს, რომ „პოემის მონაცემებით ეს არ მართლდება“. მას მიაჩნია, რომ ამ ორ გმირს შორის ინდივიდუალური სხვაობა ძირითადად მომდინარეობს იმ ორი სამყაროს სრული სხვაობისაგან, რომელშიც მათი მოქმედება იშლება. ნესტანისა და ტარიელის სამყარო ბრძოლის ვნებების, ფეოდალურ და სამიჯნურო სწრაფვათა შეჯახების სამყაროა... როსტოვეანის და თინათინის სამყარო, პირიქით, ნათელია და ჰარმონიული. აქ ნათლისა და მზის სახე-სიმბოლო ბატონობს და ა. შ. (ნოდარ ნათაძე, დროთა მიჯნაზე, თბ., 1974, გვ. 259).

ამ მსჯელობის მიხედვითაც არ ჩანს, რაში მდგომარეობს ძირითადი სხვაობა ამ ორ გმირს შორის. ისინი კვლავ თანასწორუფლებიან საფუძველზე მდგომ ორ ლიტერატურულ პერსონაჟად აღიქმებიან.

ეს თვალსაზრისი ახლო დგას პროფ. ვლ. ნორაკიძის თვალსაზრისთან, რომელიც 40-იან წლებშია გამოთქმული. მისი აზრით, ტარიელისა და ავთანდილის ხასიათებს შორის სრული იგივეობაა. „განსხვავება მათ შორის მხოლოდ მათი განცდებისა და ქცევების განსხვავებულ სიტუაციაში მიმდინარეობის შედეგაა“. ეს თვალსაზრისი შეფასებული აქვს აკად. ალ. ბარამიძეს. (ის. შოთა რუსთაველი და მისი პოემა, თბ., 1966, გვ. 108—115).



და აი, ზვიად გამსახურდიას წიგნი — «ვეფხისტყაოსნის» სახისმეტყველებლა. აქ ხდება თვალის ახელა — იმაზე მითითება, როგორ უნდა უცქერდეს მკითხველი პოემის ორ მთავარ გმირს — ტარიელსა და ავთანდილს. ეს ცხადი ხდება იმ ადგილიდან, სადაც განხილულია ამ ორი გმირის ერთმანეთის პირისპირ პირველად წარდგომის, მათი გაცნობის ეპიზოდი. მისი დიდი მნიშვნელობის გამო მთლიანად მოვახდენთ მის ციტირებას.

ავტორი ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, თუ როგორ მიმართავენ ერთმანეთს ტარიელი და ავთანდილი პირველივე შეხვედრის დროს.

„ტარიელი:

„აუ ვაშად მოხვე, მეამა ნახვა შენისა პირისა!
ტანად სარო და პირად მზე, ამაუად მსგავსი გმირისა,
გარჩილხარ, მაგრამ არა ხარ გარდაუხდელი ჭირისა,
მნელაა პოენა კაცისა ღმრთივ ზეცით განაწირისა“ (296).

ამ მიმართვაში არაფერია საკრალური. აქ პირდაპირ ნაჩვენებია, როგორ ახასიათებს ვაჟკაცი ვაჟკაცს. ნახმარია კონვენციალური შედარებები: „პირად მზე“, „ტანად სარო“, რომელიც შეიძლება ვისმართო ყოველი ღირსეული რაინდის დასახაიათებისას. მაგრამ თუ დავაკვირდებით ავთანდილის პასუხს ამ შექებაზე, დავინახავთ, რომ იგი ეხება არა ჩვეულებრივ ადამიანს, არამედ საკრალურ, ზებუნებრივ არსებას, რომლის არსიც ნათელია თეოსოფიური ენის გამგებისათვის:

„ავთანდილ უთხრა: „ეით მაქებ საქები ბრძენთა ენისა,
მაგისად ნაცვლად რამც ვიყავ ღირსი ქებისა თქვენისა!
სახე ხარ მზისა ერთისა, ზეცით მნათისა ზენისა,
რათგან ვერ შეგცვლის პატრიე ვგზომი ცრემლთა დენისა“ (297).

აქ ავთანდილი თეოსოფიური ენით მეტყველებს და პირდაპირ ეუბნება ტარიელს, რომ იგი არის ლოგოსი, ანუ სახე „ერთისა მზისა“, ანუ „ერთისა“ (ღუთისა) არა იმ მზისა, რომელიც ცით გვინათებს, არამედ ზეციით მნათისა ზენისა („ზენა“ არ ნიშნავს მატერიალურ ცას, იგი სულიერი ცაა, სასუფეველია)“ (გვ. 204—205).

აი, ამ ეპიზოდის შინაარსის გახსნით ზვიად გამსახურდიამ ცხადი გახადა, რა თვალით უნდა ვუმზიროთ ამ ორ პერსონაჟს. რომ ავთანდილი და ტარიელი ერთმანეთის პირისპირ დგანან როგორც მშვენიერი გმირი ჭაბუკი და ინკარნირებული ლოგოსი, ანუ ქრისტე ღმერთი.

აი, ეს მიგვაჩინა საკითხისადმი ერთადერთ სწორ მიდგომად, და ეს სწორი მიდგომა საუკუნეზე მეტ ხანს აკლდა ამ საკითხის კვლევას. არც შეიძლება ამ მიდგომის სისწორეში ეჭვის შეტანა, რადგან დავით სოსლანის განმასახიერებელი პერსონაჟი პოემაში უნდა ყოფილიყო სწორედ ისეთი და მხოლოდ ისეთი, როგორადაც თანამედროვეებს დავით სოსლანი ჰყავდათ დასახული.

პოემაში ტარიელი მეფის ძეა, ინდოეთის ტახტის მემკვიდრედ არის გამოცხადებული. შემდეგ კი ინდოეთის ხელმწიფე ხდება. ამრიგად, იგი ღმრთის-სწორი პიროვნებაა. ავთანდილი კი ამირსპასალარის ძეა და ჩვეულებრივი ადამიანია.

ტარიელი, სარიდან მეფის ძე, იშვილა ფარსადან მეფემ. ავთანდილიც როსტეგან მეფის შვილობილია. მე ვარო „ძე დიდებულთა დიდგვართა, ზრდილი მეფეთა შვილობით“. მაგრამ აქაც დიდი სხვაობაა ამ შვილობილობათა შორის.

როცა ტარიელი ფარსადანმა მამას დაუბრუნა, ტარიელი არ გამხდარა მისი ყმა, რადგან ტარიელის მამა არ იყო ფარსადანის ყმა. იგი ფარსადანს ბ. მ. ა. ნ. ე. ნ. და ლიტერატურის სერია, 2001, № 1—4.



დიდ პატივში ჰყავდა. „თვით მეფემან მამაჩემი დაიჭირა სწორად მეფის ამბობს ტარიელი. იგი ფარსადანს ზოგჯერ პატრონს უწოდებს, მაგრამ თავს მის ყმად არასოდეს იხსენიებს.

ავთანდილი კი არასოდეს გამოსულა როსტევეანის ყმის მდგომარეობიდან. „მე ვარ ყმა როსტან მეფისა, მოყმე არაბეთს ზრდილობით“, — აცხადებს იგი. ტარიელი და ავთანდილი ერთმანეთისაგან აღზრდის წესითაც განსხვავდებიან. ტარიელს ტანტის მემკვიდრედ ზრდიდნენ, სამეფოდ ამზადებდნენ:

„მეფემან და დედოფალმან მოიყვანეს შვილად მათად, საპატრონოდ მზრდიდეს სრულთა ლაშქართა და ქვეყანათად, ბრძენთა მიმცეს სასწავლებლად ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნათად“ (3193).

ავთანდილიც მეფის კარზე, რა თქმა უნდა, მიიღებდა დიდ განათლებას, მაგრამ სამეფო წვრთნას, „ხელმწიფეთა ქცევა-ქმნათად“ სწავლას არ დაუწყებდნენ. ვინც მეფის კარზე იზრდებოდა, ყველასათვის რომ მეფობა ესწავლებინათ, ეს არც იქნებოდა მიზანშეწონილი. გარკვეულ სფეროში კი, კერძოდ, ზნე-ჩვეულებებში, ავთანდილი გაუწევრთნა თვით როსტევეან მეფეს. ვიცით, რომ ავთანდილისათვის მას უსწავლებია „სამამაცონი ზნენია“.

ამრიგად, ტარიელისა და ავთანდილის ვინაობასა და აღზრდას შორის დიდი სხვაობაა. ტარიელი ღმრთისწორი პიროვნებაა და ამიტომ მის სახეს დავით სოსლანთან კავშირი რომ არც ჰქონდეს, მაინც ღვთაებრივ პიროვნებად მისაჩნევია და არ შეიძლებოდა მისი ჩვეულებრივ ადამიანთან, სპასპეტ ავთანდილთან თანაბარ საფუძვლზე დაყენება. ასევე დაუშვებლად უნდა ყოფილიყო მიჩნეული ავთანდილში ინტელექტუალური საწყისის დანახვა, ე. ი. გონებით ღმრთისწორი პიროვნებებზე მაღლა დაყენება.

ასეთი მსჯელობის უფლებას გვაძლევს იმ ეპოქის თაღისებურების გათვალისწინება, რომელშიც შეიქმნა „ვეფხისტყაოსანი“, თორემ სხვა საუკუნეებში, დიდი კატაკლიზმების დროს, როცა საქართველოს პოლიტიკური ძლიერება დაეცა და ბაგრატიონთა მესიანისტური იდეა „დავიწყებული იდეა“ (ა. ბაქრაძე) გახდა, უფრო შემდეგ კი, მაგალითად, XIX საუკუნეში, 60-იანელთა ასპარეზზე გამოსვლის შემდეგ, კონტრასტული იდეოლოგიით შეიცვალა, როდესაც ილია ჭავჭავაძემ „მეფეებისა და ომების ისტორიას ოსერის ისტორია“ უწოდა, როცა დაისვა საკითხი ისტორიაში ხალხის როლის წინ წამოწევისა. ანდა XX ს-ში, სოციალისტური რეალისმის მეთოდით შექმნილ ნაწარმოებებში სავსებით შესაძლებელი და მოსაწონიც გახდა მეფეთა კრიტიკა და მათზე მაღლა ხალხის წრიდან გამოსულ გმირთა დაყენება.

რუსთველის ეპოქაში კი, როგორც აღვნიშნეთ, ქართველი მეფეები თავის თავს სამებასთან მისწორებულად მიიჩნეიდნენ. „უსასველო მკრეხელობად“ მიჩნეული აზრები მათიანეში სხვადასხვა კონტექსტში სხვადასხვა ფორმით მეორდება: „სამებისაგან ოთხად თანააღზევებული“, „სამებისა თანა იხილვების ოთხად თამარ“ და სხვ., ასეთ ვითარებაში ჩვეულებრივ ადამიანთა წრიდან გამოსული პიროვნების მათზე მაღლა დაყენება კი არა, გატოლებაც პოლიტიკურად მიუღებელი იქნებოდა.

ამრიგად, ისტორიულ ვითარებასა და ეპოქის სულიკვეთებას თუ გავითვალისწინებთ, რუსთველი მეფეებს ჩვეულებრივ ადამიანებად ვერ გამოიყვანდა პოემაში. ისინი უნდა ყოფილიყვნენ საკრალური არსებები, ინკარნირებული ღვთაებრივი სულები, ანუ ღმრთისწორები — თავიანთი ქვეშევრდომებისაგან დიდად განსხვავებული და მათზე ბევრად აღმატებული პიროვნებები. ამიტომ სრულ ჭეშმარიტებად უნდა მივიჩნიოთ ზვიად გამსახურდიას აზრი, რომ ტარიელი, ღმრთისწორთა უპირველესი წარმომადგე-



ნელი, პოემაში ასახეირებს ინკარნირებულ ლოგოს, ავთანდილი კი ჩვეულებრივ ვაჟკაცს.

ტარიელისა და ავთანდილის მსგავსად სხვადასხვაგვარი საწყისებია დანახული ნესტანისა და თინათინის ხასიათებშიც. თითქოს თინათინის გულისთქმა გონებას ჰყავს დამორჩილებული. ნესტანში კი გრძნობა უფრო მძლავრობს გონებაზე. ამ აზრის დამკვიდრებაც, როგორც ვიცით, XIX საუკუნეში გამართული ცნობილი პოლემიკის შემდეგ ხდება.

ვფიქრობთ, ასეთი მსჯელობის დროსაც უგულვებელყოფილია მეფის ღმრთისწორობის იდეა. ღმრთისწორი არსება, უპირველეს ყოვლისა, ღმრთის მსგავსი უნდა იყოს თავისი ბუნებით, ანუ, როგორც რუსთველი ამბობს, უნდა იყოს „სახითა მის მიერთა“. ეს კი არ ნიშნავს ღმრთის ერთ-ერთი პრედიკატის, რომელიმე საწყისის ნიშნით ყოფნას, არამედ ნიშნავს იმას, რომ ხელმწიფე უნდა ჰკავდეს ღმერთს მის მთლიანობაში. მასში თავმოყრილი უნდა იყოს თანაბარი ძალის ყოველგვარი დადებითი საწყისი, ანუ ღმრთის სწორში გამეორებული უნდა იყოს ღმერთის მოდელი.

თამარ მეფეს, როგორც ვნახეთ, უტოლებდნენ მამას, ძეს და სულიწმინდას, აგრეთვე ღვთისმშობელს. ამიტომ მასში არ შეიძლება დაენახათ გრძნობაზე ძლიერი გონება, ან გონებაზე ძლიერი გრძნობა. მასში უნდა დაენახათ ამ თვისებათა თანაბარი ძალით მფლობელი პიროვნება. რაკი შექმნილი იყო ტერმინი „ღმრთისწორი“, უნდა სცოდნოდნათ კიდევ მისი მნიშვნელობა და შინაარსი. ეს ასეც იყო. აი, როგორ მიმართავს დავით აღმაშენებელი ღმერთს:

„ხატსა თვისსა მამსგავსე
და საკრველად გრძნობადისა
და გონიერისა მყოფობისა და მამაწესე
შენებრ არსთა სიტყვებისა
ჩემ შორისაცა შეკრებითა,
ხოლო მე უმაღლო გექმენ“ („გალობანი სინანულისანი“)

ამ სტროფიდან კარგად ჩანს, თუ რას გულისხმობს ღმრთის ხატთან მიმსგავსება, ანუ ღმრთისწორობა, და როგორ ესმოდნათ ეს იმ ეპოქაში — ეს ყოფილა გრძნობადისა და გონიერისა საკრველად, შემაკავშირებლად ყოფნა. რა თქმა უნდა, იგულისხმება თანაბარი ძალის გრძნობადი და გონიერი.

ხასიათში თვისებათა მეტნაკლებობა, მათი სხვადასხვა ხარისხი შეიძლება ახასიათებდეთ მხოლოდ ადამიანებს. ამის შესახებ პლოტინი აცხადებს: „ადამიანთა შორის განსხვავება განსაზღვრულია იმის მიხედვით, — რომელი მოქმედება ჭარბობს მათში — გონიერი, განსჯითი თუ გრძნობითი. პოტენციურად ყოველი ადამიანი ფლობს სულის სამივე სახეს, რადგან სამივე წარმოქმნილია თვით მსოფლიო სულის ბუნებით. მაგრამ რომელი სახეობის სული ამოქმედდება მასში — გონიერი, განსჯითი თუ გრძნობითი, რომელი სული დაეუფლება მას „აქტიურად“ (ენეიდები, VI, 7, 6), თვითონ ადამიანზეა დამოკიდებული“⁷.

ამიტომ ტარიელში, ნესტანში, თინათინსა და სხვა ღმრთისწორებში, თუ რუსთველს სურდა მათი ღმრთის ხატად დახატვა, არ შეიძლება ვეძებოთ რომელიმე თვისების პრიმატი და ისინი დაეანაწილოთ გრძნობიერ და გონიერ პერსონაჟებად. ისინი უნდა გვეკლინებოდნენ, როგორც დავით აღმაშენებელი ამბობს, „გრძნობადისა და გონიერისა საკრველად“. თუ ასე არ არის,

7 შალვა ხიდაშელი, რუსთველის მსოფლმხედველობის საკითხები, თბ., 1981, გვ. 56.



მაშინ რუსთველს „ყოვლი ხელმწიფე“ კი არა, ვერც ერთი ხელმწიფე ვერ დაუსხატავს „სახითა მის მიერითა“.

გამოდის, რომ ტარიელში უნდა დავინახოთ ისეთივე ძალის გონება, როგორი სიყვარული, სილამაზე, ან ძალ-ღონე და მემობობის უნარიც აქვს. თინათინში უნდა დავინახოთ ისეთივე ძალის გრძნობა, როგორიც გონება აქვს და ნესტანში ისეთივე ძალის გონება, როგორიც გრძნობა, ან სილამაზე აქვს, ხოლო ავთანდილში, შერმადინში, ასმათსა და სხვა პერსონაჟებში, რომლებიც ჩვეულებრივ ადამიანებს ასახეიერებენ, შეიძლება ვარკვევდეთ, რომელი სული აქვთ მათ დაუფლებული უფრო აქტუალურად — გონიერი, განსჯითი თუ გრძნობითი.

2. „უცხოხა და საკვირველს“ საკითხი. „უცხოხა და საკვირველსა ყმა-სა რასმე გარდვევიდე, მისმან შუქმან განანათლა სამყარო და ცისა კიდე“, — უთხრა როსტევეანმა თინათინს და უამბო, როგორ ვერ შეძლო ამ მოყმის ვინაობისა და მწუხარების მიზეზის გაგება. მეფემ ვერ დაიკმაყოფილა ინტერესი — ეს არის მისი დაღრეჯილობის მიზეზი. ამიტომ თინათინს ეუბნება: «სადამდისცა დღენი მესხნენ, ველარამან გამახარნეს!».

ამ დროს რას განიცდიდა ავთანდილი? ვიცით, რომ იგი შეპყვა როსტევეანს საწოლში და ერთად ბჭობდნენ იმ დღეს მომხდარი ამბის შესახებ, მაგრამ მის განცდებზე ავტორი არაფერს გვეუბნება. ამ დროს ავთანდილი უკვე მკითხველის ყურადღების ცენტრში მოქცეული გმირია. ბუნებრივია, რომ, თუ მას რაიმე სტანჯავს ან აწუხებს, ავტორმა უნდა აუწყოს მკითხველს, სხვანაირად ვერ მოხდება გმირის პიროვნების შეცნობა. რაკი ავთანდილის განცდებზე არაფერია ნათქვამი, იგულისხმება, რომ ამ მხრივ მნიშვნელოვანი არაფერი ხდება.

თინათინს არ უნახავს უცხო მოყმე, მაგრამ მისი ვინაობის შეტყობის სურვილით ისიც თურმე როსტევეანივით ჭმუნვით შეპყრობილი და შეჭირვებული ყოფილა: იგი ავთანდილს ეუბნება — თქვენ რომ მტირალი მოყმე გინახავთ, „მას უკანით გონებამან მისმან ასრე დამამხოცა“. შემდეგ უმატებს: „რომე დამხსნა შეჭირვება, ეშმა ბილწი ასაყარე“, წადი და მონახეო.

კვლავ იბადება კითხვა: აწუხებდა თუ არა ავთანდილს უცხო მოყმეზე ფიქრი? როსტევეანზე და თინათინზე მეტად მას მართებდა დაინტერესება თავისი თანატოლის მწუხარების მიზეზით, მას უფრო უნდა გასჩენოდა მისი დახმარების სურვილი.

თინათინს უნდებოდა მოქმედების იდეა — მამას ურჩევს, გაგზავნოს კაცები უცხო მოყმის საძებნელად. ავთანდილსაც შეეძლო ასეთი რჩევის მიცემა მეფისათვის, ან თვითონ ემოქმედა — ჰყავდა ყმები და შეეძლო მათთვის დავალების მიცემა. მაგრამ არ ჩანს, რომ მას აწუხებდა ეს აბავი. როდესაც ჭმუნვით შეპყრობილი თინათინი მას იბარებს, ავთანდილს უდარდელ მხიარულებაში ვხვდავთ:

„ავთანდილ ჭდა მარტო საწოლს, ცეცა ოდენ მართ პერანგი, იმღერდა და იხარებდა, წინა ედგა ერთი ჩანგი“ (1209).

თინათინის დავალებას — მოეძებნა უცხო მოყმე — ავთანდილი საკმაოდ უსხლისოდ შეხვდა:

„მე სიკვდილსა მოველოდი, შენ სიცოცხლე გამიწამე, ვითა მონა, სამსახურად განაღამეა წავე. წა, მე!“ (134 ვ-4)

ამ პასუხიდან გამომჩნდა, რომ ავთანდილს თვითონ გული არ მიუწევდა მოყმის საძებნელად.

„ვეფხისტყაოსნის“ წაკითხვამდე ქართველი მკითხველი იცნობდა „ამირანდარეჯანიანს“ და გაცნობილი იყო რაინდულ მორალს — რაინდი თავის მოვალეობად უნდა თვლიდეს დაეხმაროს გაჭირვებაში მყოფს, თუნდაც მას არ იცნობდეს, თუნდაც გაიგოს, რომ ეს უცხო ქვეყანაში ხდება. მან უნდა მიატოვოს ყველა და ყველაფერი და წავიდეს მის დასახმარებლად.

როგორ გამოიყურება ამ მხრივ ავთანდილი? რით აიხსნება მისი პასიურობა? ამ კითხვის პასუხი შეიძლება ისევ „ამირანდარეჯანიანის“ ერთ ეპიზოდში ვიპოვოთ:

აბესალომ ინდოთ მეფემ ნადირობისას ერთი სახლის კედელზე ამირანისა და მისი ძმობილების სურათი ნახა და მათი ვინაობის შეტყობის სურვილით დაღონდა: „არცა შექმნა პურობა და არცა გავიდა ნადირობასა, არცა გადაიხადა ნადიმი“. მთელ ქვეყანას მოედო მეფის შეჭირვების ამბავი.

ჯაზირ ვაზირთუხუცესმა ურჩია მეფეს: „ინადირეთ და ნადიმი გარდაიხადეთ. ყოველთა მეფეთ-მეფე ხართ და არ ეგების. თუმცა მათ კაცთა ამბავი არა სცნოთ“.

დაუჯერა ვაზირის რჩევას მეფემ, მაგრამ არაფერი გამოვიდა. ამიტომ უარესად დაღონდა. ასე შეჭირვებულ მეფეს ისევ ჯაზირ ვაზირთუხუცესმა მოახსენა: „ცხოვნიდი, მეფეო. უკუნისამდე! მეცა შემექმნა შეჭირვება, თუ მათ კაცთა ამბავთა ვერა ვცნობო“.

ვაზირის ამ სიტყვებს ავტორი ასეთ კომენტარს ურთავს: „ეუ ამისთვის თქვა, რომელ პირველ შევედრებულ იყო, მოახსენა და უკანის ვეღარას ჰკადრებდა. არცა ჯამს პატრონისა დიდი ცილობა“⁸.

მაშასადამე, რაც მეფეს აინტერესებდა, იმისადმი ინტერესი რომ ყმასაც გამოემჟღავნებინა, არ „კამდა“, არ შეიძლებოდა. ეს პატრონის ცილობა იყო. ჯაზირ ვაზირთუხუცესმა წესი დაარღვია, მეფეს რომ უთხრა — მეც შეჭირვებული ვარო და ამიტომ მის საქციელს განმარტება და გამართლება დასჭირდა.

ძველმა ქართულმა ლიტერატურამ და ზეპირსიტყვიერებამ მხოლოდ ერთი მაგალითი იცის ყმის პატრონთან ინტერესში ცილობისა — ეს არის აბესალომ-მურმანის ტრაგედია. სხვა შემთხვევაში მეფის ამაღლა თუ მთელი სახელმწიფო გულგრილი რჩება საინტერესო ამბისა თუ საგნის მიმართ. ასე გულგრილი დარჩნენ ნადირობის შემდეგ აბესალომ ინდოთ მეფის დიდებულები. ასევე როსტევან მეფისა. ნადირობისას, როდესაც „ზეიმი და ზარი იყო, სპანი ველთა დაჰჳარეიდეს“, როსტევან მეფის გულშემატკივრად გამოსული იქნებოდნენ ვეზირებიც, ე. ი. მათაც ნახეს უცხო მოყმე. რა განიცადეს მათ?

საერთოდ, რუსთველი გვერდს არ უვლის ქვეშევრდომთა გაცნდების ჩვენებას, თუ ასეთი რამ ხდება. ავთანდილის გაპარვის გამო რომ მეფე როსტევანი ატირდა,

„ზარი გაისმა, შემოკრბა ჯარი მრავალი კაცისა,
 დარბაზს ხასთავან ჯარია ხელითა წვერთა ტაცისა,
 იღლეჯს და იცემს ყველი, ხმა ისმის თავსა ტაცისა“ (8253).

ავთანდილი და ფრიდონი რომ შესვდნენ ერთმანეთს და ტარიელის გამო ატირდნენ,

„ლაშქარსა შიგან შეიქმნა ხმა ტირილისა დიდისა,
 ზოგთავან ხოკა პირისა, ზოგთავან სრევა რილისა“, (10062),

⁸ მოსე ხონელი, ამირანდარეჯანიანი, ქართული მწერლობა, ტ. 2, თბ., 1987, გვ. 284.



მაშინ კი, როცა უცხო მოყმის ნახვით აღძრული ინტერესის გამო როსტვეანი მგლოვიარობს, სასახლეში ჩამიჩუმი არ ისმის. ალბათ, მართლა იმიტომ, რომ ამ შემთხვევაში არ „კამდა“ პატრონისა ცილობა. აქ ერთი გარემოებაც არის გასათვალისწინებელი: ინტერესით შეპყრობილი მეფე რომ დაიღრეჯს და გარეთ არ გამოდის, მისი დიდებულებიც რომ ასევე მოიქცნენ, რა მოხდება მაშინ? ვინღა იზრუნოს მეფეზე? ე. ი. მათ არც მეფესთან ცილობის უფლება აქვთ და არც მასავით ტანჯვისა.

სწორედ ამას უნდა გულისხმობდეს ავთანდილის სიტყვები, ტარიელს რომ ეუბნება: შენის ნახვის შემდეგო მეფეს „ჭმურვა შეეკმნა, თქვენც იცით, ხელმწიფე ნებე იერია“. ამიტომ არის, რომ შეჭირვებულს ჩვენ მხოლოდ მეფეებს — როსტვეანსა და თინათინს ვხედავთ.

ინტერესზე რომ ბატონობდნენ მეფეები, ეს ვეფხისტყაოსნის სხვა ეპიზოდებშიც არის ასახული. კერძოდ, კარგად ჩანს, რომ ყმა ინტერესზე უფლებაყრილი იყო არა მხოლოდ მაშინ, როცა პატრონის მსლებელი იყო, არამედ მაშინაც, როდესაც პატრონის გარეშე იმყოფებოდა.

ადამიანში ინტერესს იმსახურებს ის, რაც გამორჩეულია, საოცარი, უცხო და საკვირველი. „უცხოისა და საკვირველსა ყმისა რასმე გარდვეიკი“, — ამბობს როსტვეან მეფე. ამიტომ მონღომა მისი ამბის გაგება. ყველაფერი ასეთი „უცხო და საკვირველი“ ხელმწიფის კუთვნილება უნდა განდეს ან მხოლოდ მისი ინტერესის საგნად იქცეს. ამ მოვლენას ჰიპერბოლურად შესანიშნავად გამოხატავს ზღაპარი „სიზმარა“. კარგი სიზმარიც მე მომეცით — თხოულობს მეფე ყმისაგან.

ჯადოსნურ ზღაპრებში რაიმე საკვირველის მფლობელ ყმას ეშინია, ხელმწიფის ყურამდე არ მივიდეს მისი ამბავი და ცდილობს საიდუმლოდ შეინახოს იგი. ასევეა „ვეფხისტყაოსანში“. ფატმანს ეშინია, რომ უსენს მეფესთან არ წამოსცდეს, სახლში რომ უღამაზესი ქალი ჰყავთ. უსენმა ვერ შეძლო საიდუმლოს შენახვა და მეფეს თვითონ უძღვნა ეს ქალი. მეფემაც მაშინვე მონღომა მისი დასაკუთრება.

ზღვათა მეფის სასახლიდან გაპარული ნესტანი ქაჯეთის ციხიდან სამეკობროდ გამოსულმა რომაქმა და მისმა ამაღამ დაატყვევეს. „როშაქ შეატყო ქალობა, გვერდსა წაუდგა ცხენითა“. მან მაშინვე გადაწყვიტა, რომ ეს საოცრად ლამაზი ქალი მიეგვარა ქალი ხელმწიფისათვის, დულარდუხტისათვის. ავტორი რომაქის ოჯახურ მდგომარეობას არ გვაცნობს, მაგრამ საცოლოც რომ ყოფილიყო, იგი ვერ გაბედავდა ნესტანის თავისთვის დატოვებას, ვერც რძლად წაყვანას.

საინტერესო ის არის, რომ რომაქის გადაწყვეტილებას საფუძვლად ედო არა მეფისადმი სიყვარული და ერთგულების გრძნობა, არამედ შიში — ეს ამბავი მაინც ვერ დაიმალებოდა, გამქლავნებოდა და რომაქს დასჯა და შერცხვენა ელოდა:

„თუ დავმალავთ, გავმქლავნებთ, მეფე ჩენი ამაყია,
პირველ მათი შეცოდება, მერმე ღლი აუგია“. (1233, 4).

ყველაფერი უცხო და საკვირველი რომ ხელმწიფის ხელში უნდა ჩავარდეს, ამის ერთგვარად განზოგადებულ აზრს შეიცავს რომაქის სიტყვები, საიდანაც ჩანს, რომ სხვა მეფეებთან შედარებით ამ მხრივ ბედი თურმე უფრო ქაჯთა ხელმწიფეს სწყალობდა:

„ბედი მეფისა ჩვენისა არსთაგან სანატრელია,
მით, რომე ღმერთი მას მისცემს, რაც უფრო საკვირველია“. (1232, 4).

ვინ იყო რომაქი? „რომაქ მონაა, თავადი ლაშქრისა მრაველ ათასსა“, — ვითხულობთ პოემაში. ავთანდილი ვინ იყო? იგი ამბობს: მე ვართ — სპასპეტი ლაშქრისა ბევრ ათასისა“. მაშასადამე, ის და რომაქი ერთნაირად მაღალი თანამდებობის პირები ყოფილან — ერთი არაბეთში, მეორე ქაჯთა სამეფოში. ერთს — მრავალ ათასი“ ლაშქარი ჰყავს, მეორეს „ბევრ ათასი“.

თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ ვეფხისტყაოსნის ყველა სახელმწიფოში (ზღვათა სამეფოს გარდა) ერთნაირი სოციალური წყობაა ასახული, მაშინ უნდა ვიფიქროთ, რომ არაბეთის სპასპეტი ავთანდილს რომაქზე მეტი უფლება არ ექნებოდა „უცხოთა და საკვირველის“ ფლობისა.

მონა ზანგების მიერ ზღვის პირას გამოყვანილ ნესტანს შორიდან თავალი მოჰკრა ფრიდომმა, მულაზანზარის ხელმწიფემ. მან მაშინვე გაქუსლა ზღვისკენ ცხენი, მაგრამ შეამჩნიეს და სწრაფად გაუჩინარდნენ. ფრიდონი თუ ჩაუსწრებდა მათ და ნესტანს წაპვეტიდა, რა თქმა უნდა, თვითონ მოინდომებდა მასზე დაქორწინებას. მის სახელმწიფოში ნესტანს მას ვერავინ შეეცდებოდა, პირიქით, სხვას რომ დაეხსნა, მისთვის უნდა მიეგვარა.

ეს უფლებრივი სხვაობა სხვადასხვა ფსიქიკას უქმნიდა მეფესა და ყმას. ამიტომ სპასპეტი ავთანდილი თუნდაც უკვე ამის გამო ვერ გაუტოლდებოდა მეფეებს სულიერი სილალით.

მაშასადამე, მეფეთაგან ინტერესზე ბატონობა უარყოფითად მოქმედებდა ყმათა ფსიქიკაზე. ამ არსებულმა წესმა უცხო მოყმის ტრაგედიის მიმართ გულგრილი დატოვა თვით ისეთი პიროვნება, როგორც იყო ავთანდილი და მასთან ერთად მთელი რაინდული წრე.

„ისმის კითხვა: შეიძლება, თუ არა, საზოგადოება, რომელიც ყველაფერ საუკეთესოს აძლევს პიროვნებას, ხოლო მასას, ხალხს მოუწოდებს მეორე ხარისხოვანით დაკმაყოფილდეს, მივიჩნიოთ მორალურად სრულქმნილ საზოგადოებად? ამ კითხვაზე სტოიკოსები, ქრისტიანები და დემოკრატები უარყოფითად პასუხობენ. პლატონი და არისტოტელე კი ამავე კითხვას დადებითად წყვეტენ. რუსთაველიც ამ თვალსაზრისზე დგას“, — აღნიშნავს ელგუჯა ხინთიბაძე (მსოფლმხედველობის საკითხები ვეფხისტყაოსანში, თბ., 1975). ჩვენი აზრით, პირიქით, რუსთველი ამ საკითხზე უარყოფითი აზრისაა.

ქართველი მეცნიერები უარყოფენ ვეფხისტყაოსანში სოციალური პრობლემის არსებობას, რაიმე დაპირისპირებას.

ჩვენი აზრით, ინტერესზე ბატონობის უარყოფითი შედეგის ჩვენება სოციალურ სფეროს განეკუთვნება. აქ მთავარაა, გაირკვეს — რუსთაველს უნდოდა ამის ჩვენება, თუ ეს მისდაუნებურად გამოისატა პოემაში?

არის რამდენიმე გარემოება, რომელთაც შეიძლება ხელი ჩაეჭიდოს და გვაფიქრებინოს, რომ რუსთველს საგანგებოდ სურდა ამ საკითხზე ყურადღების გამახვილება.

1. როდესაც ინდოთ მეფე აბესალომი დააღონა ამირან დარეჯანის ძის ამბის გაგების სურვილმა, ეს, მართლაც, ნ ე ბ ი ე რ ი ინტერესი იყო. მეფემ ნადირობისას ნახა გამარჯვებული და ბედნიერი გმირის სურათი და მისი ვინაობის შეტყობა მოინდომა, ე. ი. მისი ინტერესის საფუძველი მხოლოდ ცნობისმოყვარეობა იყო. ამიტომ მეფესთან ერთად მისი ვეზირებიც რომ არ დაიწუსებოდნენ და თავს უბედურად არ გრძნობდნენ, ეს მაინცდამაინც არ იწვევს გაკვირვებას.

ასევე ხდება ქართულსა და არაქართულ ზღაპრებსა და სხვა ლიტერატურულ ძეგლებში. ნ ე ბ ი ე რ ი ინტერესის გამო იქ არ მახვილდება ყურადღება იმაზე, სხვადასხვაგვარ რეაგირებას რომ ამჟღავნებენ მეფე და მისი



დიდებულები. არ იბადება კითხვა — რა არის ამის მიზეზი, არა მხოლოდ დაუქრებას — რა შედეგი მოაქვს ამას და სხვ.

სულ სხვა მდგომარეობა გვაქვს „ვეფხისტყაოსანში“. რუსთველმა ეს მოვლენა აქცია საგანგებო ყურადღების ღირს საკითხად. მან ავთანდილი დააყენა ისეთი ინტერესის წინაშე, რომლის მიმართ გულგრილობა და ინდიფერენტობაში მას, როგორც რაინდს, ჩრდილს აყენებს.

როსტკევანმა და ავთანდილმა ნახეს გაუბედურებული მოყმე — როსტკევანს სტანჯავდა არა მარტო ის, რომ ვერ შეიტყო მისი ვინაობა, არამედ ისიც, რომ ვერ გაიგო მისი მწუნარების მიზეზი: „რა უმიძიდა, არ ვიცოდი, ან ტიროდა ვისთვის კიდე“. მაშასადამე, მას აწუნებდა ის, რომ ვერ შეძლო მისი თანაგრძნობა, დახმარება. ეს სულაც არ იყო ნებიერი ინტერესი. ამიტომ ავთანდილის გულგრილობა აქ გვამახვილებინებს ყურადღებას ამ გულგრილობის მიზეზზე, არსებული წესის შინაარსზე, რაობაზე; მკვეთრად გვაგრძნობინებს ამ წესის უარყოფით შედეგს და ეს არ შეიძლება იყოს შემთხვევითი.

2. რუსთველს ხომ შეეძლო, რომ იმ ეპიზოდში, როდესაც შეჭირვებული თინათინი იბარებს, ავთანდილი სხვა მდგომარეობაში მყოფი ერეკნებიანა და არა შაინცდამაინც მსიარული და გახარებული? ეს მოხდა, ალბათ, იმიტომ, რომ ავტორს საგანგებოდ სურდა მკითხველის ყურადღების გამახვილება ავთანდილის განწყობაზე.

3. რუსთველმა ავთანდილს თავისი პირით ათქმევინა, რომ არ აწუნებდა უცხო მოყმის დარდი. იგი ტარიელს ალაღადა ეუბნება: როსტკევან მეფეს შეექმნა ჭმუნვაო და ამის ასხნაც მოუძებნა — „თქვენც იცით, ხელმწიფე ნებიერაა“. თინათინმა გამოიგზავნა შენი ამბის გასაგებადო, სოლო მეც მაინტერესებდა შენი ამბავიო, ამაზე არაფერს ამბობს.

4. ფიქრობენ, რომ დაკანონებული ქცევის ნორმების, წეს-ჩვეულებების რელიგიური მცნებებისა თუ შეგონებებისადმი დიდი ერთგულება ბოჭავდა ადამიანს, ართმევდა მას თავისუფლებას. ამის შესახებ რუდოლფ შტიინერი ასეთი აზრისაა: «ადამიანური თავისუფლების საფუძველი არის სწორედ ის, რომ ადამიანს ძალუძს საკუთარი აზრები თავისი შინაგანი აქტიურობით განავითაროს და ამ დამოუკიდებლად განვითარებული აზრებიდან (რომელთაც მე ხსენებულ «თავისუფლების ფილოსოფიაში» წმინდა აზრებს ეუწოდებ) მას შესაძლებლობა ეძლევა მორალური იმპულსები მიიღოს.

„მაგრამ, — განაგრძობს იგი, — უძველეს ეპოქაში საკუთრივ ადამიანის არსებიდან მომდინარე მორალური იმპულსები არ არსებობდა და არც შეიძლებოდა არსებულიყო. მაშინ ადამიანს მორალური იმპულსები აზრებთან ერთად ეძლეოდა, ვითარცა ღმერთების მითითებანი, ვითარცა ერთგვარი მცნებანი და შეგონებანი, რომელთა მიღება აბსოლუტურად სავალდებულო იყო, რაც, თავის მხრივ, ყოველგვარ თავისუფლებას ართმევდა ადამიანს. სწორედ საკითხის ეს მხარეა აქცენტირებული ჩემეულ „თავისუფლების ფილოსოფიაში“, კერძოდ, კაცობრიობის მსგავსი მცნებებითა და შეგონებებით განპირობებული შებოჭილი მდგომარეობიდან, რაც გამორიცხავს თავისუფლებას, იმ მოქმედებაზე გადასვლა, რომელიც მორალური ინტუიციიდან მომდინარეობს და უზრუნველყოფს თავისუფლებას“ (ვარდისა და ჯვარის საიდუმლოება, თბ., 1954, გვ. 224).

რუსთველმა არ გვიჩვენა მცნებებითა და შეგონებებით შებოჭილი გმირები. ისინი იმ მოქმედებაზე გადასული გმირები არიან, რომელიც „მორალური ინტუიციიდან მომდინარეობს და უზრუნველყოფს თავისუფლებას“. სწო-



რედ ამიტომ რუსთველს თავისი გმირების პიროვნული თვისებების, ინდივიდუალურობის გამოსავლენად შემოაქვს ალტერნატივა. და ამ დროს მისი გმირები თავისი შეხედულებებისამებრ, საკუთარი სინდისის კარნახით მოქმედებენ და არა მცნებებისა და შეგონებების დაკანონებული წესის ნორმების მიხედვით.

ამის გამოა, რომ პოემაში ხშირად ვხვდავთ წესის დარღვევის შემთხვევებს: ტარიელმა მიპარვით მოკლა სასიძო, ავთანდილმა — ფატმანის საყვარელი. მამისადმი უდიდესი სიყვარული და პატივისცემა ჰქონდა ნესტანს, მაგრამ ტარიელს მის წინააღმდეგ მოქმედებისაკენ მოუწოდა. თინათინმაც მოაწყო მცირე შეთქმულება — მან იცოდა ავთანდილის გაპარვის ამბავი და მისგან როსტევანის ნების წინააღმდეგ მოქმედება, მაგრამ ხელი შეუწყო გააქეზა ამისკენ. დაგმობილია სიცრუე, მაგრამ ავთანდილი ატყუებს როსტევანს, საზღვრების გასამაგრებლად მივიდვიარო, სინამდვილეში უცხო მოყმის საქმენელად მიდის. შერმადინი ავთანდილის სახელით უგზავნის როსტევანს წერილებსა და ძღვენს. ყველა ამ საქციელთ ხელი ეწყობა სიკეთის გამარჯვებას ბოროტებაზე.

ერთადერთი შემთხვევა, როდესაც წესის დაცვას უარყოფითი შედეგი მოაქვს და გმირი მაინც ამ წესის მონა-მორჩილად გვევლინება, არის ეს — ავთანდილს მეფესთან ინტერესში ცილობა რომ არ გამოუჩენია.

რატომ აქ არ ჩაადენინა რუსთველმა ავთანდილს როსტევანისაგან დაფარული საქციელი? ალბათ, იმიტომ, რომ გამოეკეთა, რა შედეგი მოჰქონდა მეფეთაგან ინტერესზე ბატონობას.

5. ასმათის დახმარებით ავთანდილი წარდგა უცხო მოყმის წინაშე, „მათ აკოცეს ერთმანერთსა, უცხოობით არ დაჰრიდნეს“ და უცებ თანაგრძობამ მძლავრად იფეთქა ავთანდილის გულში. იგი ტარიელთან ერთად ისე გულმდულარედ ატირდა, რომ ასმათი ვხვეწებოდა „თავთა ნუ დაჰხოცთ, ნუ ბნელით მზესა თქვენთა ბნელითა!“.

შემდეგ ავთანდილი ტარიელს გაეცნო, თავისი მისვლის მიზეზი აუწყო და უცებ დიდი მგზნებარებით თავგანწირული ერთგულება და სიყვარული შეჰფიცა. დღეიდან მზადა ეარ დავივაწყო სატრფო, მივატოვო მისი სამსახური და „შენ გეასლო სიკვდილამდის, ამის მეტი არა მინდაო“.

მაშასადამე, საკმარისი იყო ტარიელთან მიახლოება, რომ ავთანდილის არსებაში დიდი გარდატეხა მომხდარიყო. ამ დროს ავთანდილისათვის ტარიელს ჯერ კიდევ არ ჰქონდა მოთხრობილი თავისი თავგადასავალი, რომ ავთანდილის ეს მგზნებარება მისადმი მადლიერებით ან მიღებული შთაბეჭდილებით აიხსნას. არა, აქ ავთანდილმა უცებ აიწყვიტა ყმური ფსიქიკიდან — „დამიგდია სამსახური მისი, იქმნას, რაცა გინდა“. იგი მზად იყო, უარყოფა და მიეტოვებინა ყველა და ყველაფერი და ტარიელს შესდგომოდა, როგორც ქრისტეს. აი, ამ მომენტიდან ავთანდილი უკვე იქცა თავისუფალი ნების ადამიანად.

ტარიელთან გამოთხოვებისას მან დაღო ფიცი, რომ დაბრუნდებოდა და სატრფოს ძებნაში დაეხმარებოდა. მისთვის ამ დროს მნიშვნელობა აღარ ჰქონდა, რას ეტყოდნენ ამის შესახებ თავისი პატრონები. არ გაუშვებდნენ და მაინც წავიდოდა, მაინც არ შეცვლიდა თავის გადაწყვეტილებას.

მართლაც, თინათინისთვის მას წასვლის ნებართვა არ უთხოვია — ამცნო მხოლოდ თავისი გადაწყვეტილება. როსტევანს კი არ დაემორჩილა — „ვერ დავდგები შეუყრელად ჩემთა ცეცხლთა მომდებრისად“, — დაუწერა ანდერძში.



ახლა ისმის კითხვა: ავთანდილის გულში თანაღმობის გრძობის აფეთქებას რატომ მოჰყვა მისი სულიერი ჯანყი? — „დამიგდია სამსახური მისი. იქმნას, რაცა გინდა“. იმიტომ ხომ არა, რომ მიხვდა — ეს გრძობა მასში ჩაწმობილი იყო ამ „სამსახურის“ გამო, რომ მოყმისადმი ინტერესისა და თანაგრძობის გამოვლენას თავისუფალი ნება სჭირდებოდა?

ნ. როგორც ვთქვით, ავთანდილმა ტარიელს უთხრა, თინათინის დავალებით რომ იყო წამოსული. აქ მან გულმართლად თქვა ის, რაც იყო სინამდვილეში. მაგრამ სხვაგვარად მოიქცა ავთანდილი ფრიდონთან. აი, სწორედ ეს არის დიდად საინტერესო და, ვფიქრობთ, ჩვენგან დასმული საკითხისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობის მქონე. აი, რა უთხრა მან ფრიდონს: „ისწრაფვი ვიცი, ამბისა თხრობასა“, ვინ ვარ, საიდან მოვედი, საიდან ვიცნობ ტარიელს, რატომ ვთვლი თავს მის ძმობილად და უამბო ამბავი ნადირობისას უცხო მოყმის ნახვისა და შემდეგ მისი გაუჩინარებისა:

„ეძებნეთ და კვალი ვერ ეპოვეთ, დავსწამეთ ეშმაურობა, მეფე დაქმუნდა, დაშალა სმა, ნადირობა, პურობა, შე ვერღა გავძელ მისისა ამბისა ვერ დასტურობა, გამოვიპარე საძებრად, მწვიდა ცეცხლი და მურობა. იგი ეძებნენ წელსა სამსა...“ (996—997).

მასშასადამე, ავთანდილმა აქ საქმე ისე წარმოადგინა, ვითომ როსტვეანი რომ დაქმუნდა, ისიც ისეთივე განცდებით იყო შებყრობილი: „სწვიდა ცეცხლი და მურობა“, ველარ გაუძლო ამ სატანჯველს და საკუთარი ინიციატივით გაიპარა. თინათინი მან საერთოდ არ ახსენა ამ საქმესთან დაკავშირებით.

როგორც ზევით აღვნიშნეთ, პოემაში გვაქვს შემთხვევები, როცა გმირები მართალს არ ამბობენ, მაგრამ ყოველთვის ჩანს ამ საქციელის მიზეზი, ჩანს, თუ რით არის მოტივირებული გმირთა ასეთი საქციელი. ამჯერად კი არც ავტორის, არც თვით გმირის მიერ არ იხსენება ზიმართლის ასე გადასხვაფერების მიზეზი.

ამ ფაქტის ახსნა შეიძლება მხოლოდ ამგვარად: მას შემდეგ, რაც ავთანდილმა გაიცნო ტარიელი, შეიყვარა ის და განიცადა მისი ბედი, სინდისის ქენჯნა იგრძნო იმის გამო, რომ გულგრილი იყო მისი მწუსარების მიმართ. მიხვდა, რომ მას უნდა ედარდა უცხო მოყმეზე, არ უნდა დალოდებოდა სხვის დავალებას და თვითონ უნდა გაპარულიყო მის საძებრად. სწორედ ეს იქნებოდა მისგან რაინდული საქციელი. ამ გადასახედიდან ავთანდილმა ასეთი საქციელი მიიჩნია სასურველად, თავმოსაწონებლად და ეს ვარიანტი უთხრა ფრიდონს.

აი, თავისი შინაარსით საკვირველი ეს სტროფი, რომელიც, სამწუსაროდ, არ გამხდარა მეცნიერთა მსჯელობის საგანი, საბოლოოდ გვარწმუნებს, რომ რუსთველი საგანგებოდ ამასვილებს ყურადღებას ინტერესის საკითხზე.

ძველ ბერძნებს მიაწერენ ნათქვამს — მთელი ფილოსოფია გოცემბით და განცვიფრებით იწყებაო. სწორედ ამიტომ გასაოცარზე, „უცხოთა და საკვირველზე“, მეფეთა მონობოლია რუსთველს უარყოფით სოციალურ მოვლენად მიაჩნია. ეს საკითხი საქმოდ გამოკვეთილად და საკმაოდ შენიღბულად დვას პოემაში. აღნიშნული სტროფი გვიმტკიცებს, რომ ეს საკითხი ჩვენგან ყურით მოთრეული არ არის.

მასშასადამე, ტარიელთან წასვლამდე ავთანდილი თავისი სულიერი წყობით არ განსხვავდება სხვა დიდებულებისაგან. იგი არსებული წესწყობილების დვიძლი შვილია.



ასლა გაეყვით მის გზას და განვიხილოთ მისი თავგადასავლის ყოველ ეპიზოდი, მისი ფიქრები, განცდები და საქციელი.

3. ავთანდილი — „ადამიანი თავის რეალურ მოცემულობაში“. ავთანდილი სამი წელი ეძებდა უცხო მოყმეს და უცებ სანადიროდ გამოსულმა ხატაელმა ძმებმა დაანახეს — „აგერა მივა, ნახეთ“. ისიც უამბებს, როგორ გადაუფხრიწა თავი მათრახით მათ ერთ ძმას. ავთანდილი მაშინვე არ გაეშურა უცხო მოყმესთან შესახვედრად, მან თქვა:

„რათვან ისი არის სადმე უცნობოდ და ისრე რეტად, რომე კაცსა არ მიუშეებს საუბრად და მისად ჰვრეტად, მივეწვი, შეეყვრებით ერთმანერთის ცემა-ქელტად, ანუ მოვკლავ, ანუ მომკლავს, დაიმაღვის მეტისმეტად“ (216).

მაშასადამე, ავთანდილმა ძმების ნაამბობის მიხედვით დაასკვნა: უცხო მოყმე ისე უცნობოდ და რეტად მოსიარულე იყო, რომ ვინც კი მას მიუახლოვდებოდა, ყველას ერჩოდა, ყველას სიკვდილის საფრთხე ემუქრებოდა.

ასლა ვიკითხოთ, ვინ არ მიუშვა ასლოს უცხო მოყმემ?

როსტევეანისა და ავთანდილის ნადირობის შემდეგ პირველი მონის მიახლოება, რომელმაც როსტევეანის ბრძანება გადასცა, ვერც გააგო. შემდეგ როსტევეანმა ავთანდილის წინაშე უბრძანა თორმეტ მონას: „წადით და აქა მომგვარეთ, ვინ არის იქი მჯდომარე!“. მონებიც გაემართნენ უცხო მოყმის შესაპრობად. მათი აბჯრის ჩხარუნმა მოყმე გამოაფხიზლა და მშვიდობიანად გაცლა ამგობინა. „ცხენსა შევჯდა, გაემართა“, მაგრამ „მონათა ხელი გამართეს მის ყმისა შესაპრობელად“; და აი, მაშინ მოყმეს „დახადა ისინი მტერთსა საწყალობელად, ჰკრა ერთმანერთსა, დახოცნა თავსა ხელადუპრობელად“. მაშასადამე, აქ მისი საქციელი თავდაცვითი იყო — იგი იგერიებდა თავდასხმას, არ ბარდებოდა ტყვედ.

ასევე მოხდა ხატაელ ძმებთან. მოყმის დანახვისთანავე, მისი მშვენიერი განცვიფრებულებმა, მოინდომეს მისი შეპყრობა — „მისი მოგვინდა შეპყრობა, ვჰკადრეთ და შევეცადენით“, — ამბობენ თვითონ ისინი. უხუცესმა ძმამ თვით მოყმის ხელში ჩაგდება განიზრახა, შუათანამ ტაიჭს დაადგა თვალი. უმცროსი კი მისი მორევის სურვილმა აიტანა. ერთი სიტყვით, „ნადავლი გაინაწილეს“ (აღ. ჭინჭარაული, ნ. ნათაძე). ამ სურვილით შეპყრობილებმა მოყმისაკენ გაქუსლეს ცხენები. მან, რა თქმა უნდა, შეამჩნია, მხედრები მისკენ რომ მიაჭენებდნენ, მაგრამ გაცლა არც უცდია. ეს გაუკვირდათ ხატაელებს — „იგი აგროვე წყნარად მივა და შვენებით“. ასლოს რომ მივიდნენ, უმცროსმა ძმამ „ხელი მოჰკიდა: „დადეგო!“ უფროსები კი ცხენიდან მის ჩამოგდებას შეეცადნენ. მოყმემ ხმაღზე ხელი კი არ გაივლო, მათრახი გადაჰკრა თავზე მოძალადეს და

„მით ერთთა მათრახითა თავი ასრე გარდაჰფრიწა, ვითა მკვლარი უსულო ქმნა, ვითა მიწა დაამიწა“ (209₁₋₂).

ასე დამდაბლა და დაამიწა მან „მისი რასმე მკადრებელი“. თვითონ კი კუშტი სახით კვლავ ლაღად და ამაყად განაგრძო გზა.

ამრიგად, ისევე როგორც როსტევეანის მონები, ძმებიც თავიდანვე აგრესიული მიზნით მიემართებოდნენ მოყმისაკენ. ეს მიზანი ადვილად შესაძლებელი იქნებოდა მათი გამომეტყველების მიხედვით. ძმებმა მისთვის ხელის წაღებაც კი შეძლეს. „საუბრად და მისად ჰვრეტად“ უფრო ასლოს როგორღა შეიძლებოდა მათი მიშვება? მაგრამ საუბრისა და სიყვარულით ჰვრეტის მაგიერ თავხედური განზრახვა — მისი შეპყრობის სურვილი რომ გამოამჟღავ-



ნეს, მეგრე მიიღეს დამსახურებული სასჯელი. ამას თვითონ ძმებმა ვერ უნებნებებენ: „მისინა მკვახედ მოუბარნი მათრახითა შეგვაშწინა!“.

ამიტომ აქ მოყმის ქმედება უცნობოდ და რეტიანად მოსიარულე კაცის საქციელად კი არ უნდა მივიჩნიოთ, არამედ ჭკუაზე მყოფი ყველა ვაჟაკის იძულებით, აუცილებელ რეაგირებად მოძალადეთა და შეურაცხყოფელთა მიმართ. მაშასადამე, ავთანდილისეული შეფასება უცხო მოყმისა ძალიან შორს დგას სინამდვილისაგან. აქედან ჩანს, რომ ავთანდილი მსჯელობს შედეგების მიხედვით და არ უკვირდება დეტალებს, არ აანალიზებს მათ. ამიტომ გამოაქვს შეუფერებელი დასკვნები. თვითონ ავთანდილსაც ხომ უთხრა ტარიელმა: -მას გავექცევი, ვისგანცა არა ვცნა ჩემი ამება“.

მაგრამ ავთანდილისადმი ნდობა და მისი შეუმცდარობისადმი რწმენა ისეა ჩანერგილი მკითხველში, რომ მისეული თვალთახედვით მცდარად შეფასებული ფაქტები უკრიტიკოდ აქეთ მიღებული და სრულ ჭეშმარიტებად აღქმული.

თანამედროვე რუსთველოლოგთა შრომებშიც გვხვდება ამის შემთხვევები. მაგალითად: „თინათინის სპასხეტი ორი დღე და ღამე მისდევს „რეტად“ მიმავალ ცხენოსანს, რადგან მის გამოლაპარაკებას მხოლოდ ბრძოლა შეიძლება მოჰყვეს, რომელიც ერთ-ერთს სიკვდილს მოუტანს“. „მოყმე მისი ეინაობის შეტყობის მსურველებს ისე უმასპინძლდებოდა, როგორც როსტევისანის მონებს და მონადირე ხატაელ ძმებს“. და სხვა ამგვარები...

გამოდის, რომ მოყმე სოცავდა მასთან უცოდველი მაზნით მისულეებს. არ შეიძლება, რომ ასეთი აზრი უცხო მოყმეზე არ იყოს მცდარი. რუსთველი იდეალურად ვერ დასახავდა გმირს, რომელიც დროის თუნდაც ერთ მონაკვეთში ისე გადარეულია და ცნობიდან გადასული, რომ დაუნდობლად სოცავს უდანაშაულო ადამიანებს. „დიადი სისხლი უბრალო“ თავიდან რომ აეცილებინათ, ამიტომ იყო, რომ ნესტანმა ტარიელს ურჩია, მიპარვით მოექლა სასიძო. ტარიელსაც მოეწონა ეს თათბირი. ნესტანის დაკარგვის შემდეგ კი ტარიელი სწორედ ამ „უბრალო“, უდანაშაულო ადამიანთა მმუსვრელად მოგვივლინა რუსთველმა? ეს დაუშვებელია.

ავთანდილს მაინცდამაინც არც ის უნდა გაკვირებოდა, უცხო მოყმეს თუ შეამჩნევდა, რომ თუნდაც მშვიდობიანი ხალხის ანლოს მიკარება არ სურდა. რუსთველს მიჯნურობის ერთ-ერთ აუცილებელ პირობად მიაჩნია „მისად რგებად ველთა რბენა“. ავთანდილმა ეს იცის; ისიც იცის, რომ ველად გაჭრილი მიჯნური მარტოობის მოსურნე უნდა იყოს. როდესაც შერმადინი ესევეწება მას, მეც თან წამიყვანეთ, იგი ეუბნება: „რა მიჯნური ველთა რბოდეს, მარტო უნდა გასაჭრელად“. მაშასადამე, რომ არსებობდნენ ველად გაჭრილი, მარტოობის მოსურნე მიჯნურები, რაინდულ წრეში გავრცელებული ეს მოვლენა, ავთანდილისათვის კარგად ცნობილი იყო. ამიტომ სამი წლის მანძილზე, როცა იგი ეძებდა მოყმეს, ვარაუდთ მაინც უნდა წარმოედგინა, რომ იგი შეიძლება მიჯნური ყოფილიყო. უნდა ითქვას, რომ მოყმის გარეგნობის, ჩაცმულობის, აღკაზმულობისა და მეომრობის მხილველს სხვა მიზეზი არც უნდა წარმოედგინა ხალხისაგან მისი განდგომის სურვილისა (სხვა უბედურების დროს არსებობდა გლოვის სხვა წესები — ბნელში ჯდომა და სხვ). ამიტომ ადამიანებთან კონტაქტის არმოსურნეობა მისთვის არ უნდა ჩაეთვალა უცნაურ თვისებად.

ინდოეთიდან გადაკარგული ნესტანი სორციელად ადამიანთა შორის იმყოფებოდა, მაგრამ სულიერად ისიც ველად გაჭრილივით იყო, არავის იკარებდა, ხმას არავის სცემდა, მხოლოდ განუწყვეტლად ტიროდა. ასეთ მდგომ-



მარტობაში მყოფი, იგი მიჰგვარეს მელიქ-სურსავს, ზღვათა ხელმწიფეს. მგვმ ტკბალად დაუწყო საუბარი, ვინაობას ეკითხებოდა.

„არ ისმენდა მეფისასა, რასა ვინდა უბრძანებდა,
სხვაგან იყო გული მისი, სხვასა რასმე იგონებდა“ (1182 1-2).

ე. ი. ტარიელივით, სხვაგან ქროდა მისი გონება. მეფეს არ უფიქრია — ეს რა უცნობო და რეტიანი ქალი მომიყვანეს სარქლოდო. მან თქვა, ორიდან ერთი უნდა იყოსო!

„ან ვისიმე მიჯნურია, საყვარელი ეგონების,
მისგან კიდე არვისად სცალს, ველარცა ვის ეუბნების“.

„ანუ არის ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლად მხედი,
არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჳირი ზედაზედი,
ვით ზღაპარი, ასრე ესმის უბედობა, თუნდა ბედი,
სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უც, ვითა ტრედი“ (1184).

ეს იყო ზუსტი შეფასება, შეუმცდარი დასკვნა. ნესტანი, მართლაც, მიჯნურიც იყო და ბრძენიც. აქ ნათლად გამოჩნდა ღმრთისსწორობის გონების უპირატესობა ავთანდილთან შედარებით.

როგორც ვთქვით, ავთანდილმა არასწორად მიიჩნია, რომ სასიფათო იყო მოყმესთან მიახლოება. მას არ უნდა წარმოედგინა, რომ მასაც ის ბედი ელოდა, რაც როსტევეანის მონებს, ან იმ არაფრით გამორჩეულ ექვს ცხენოსანს, რომელთა შესაქებად რუსთველი ერთ სიტყვასაც ვერ იმეტებს. „ექვსი რამე ცხენოსანი“ დაინახა ავთანდილმა, რომლებიც მეკობრეებს მიახსვავსა და, მართლაც, მეკობრული საქციელის ჩამდენი აღმოჩნდნენ. ორივე შემთხვევაში, ე. ი. როგორც როსტევეანის მონები, ასევე ეს ცხენოსნები, იყო ადამიანთა ჯგუფი, უცხო მოყმისადმი მტრულად განწყობილი. ავთანდილს სჯობდა, არ წარმოედგინა, რომ მას ისევე არაფრად ჩააგდებდა უცხო ოყმე, როგორც როსტევეანის მონებს, ან იმ უღიმღამო ექვს ცხენოსანს. ავთანდილი თვითონაც უცხო, ანუ საუცხოო მოყმე იყო, საკვირველი მშვენება და უცხო სანასავი და ეს მისი მშვენება უდიდესი ზეგავლენის მომხდენი იქნებოდა, მზე მოყმე მზე მოყმეს სულ სხვა თვალთ შეხედავდა. საბოლოოდ ხომ მაინც ავთანდილის გარეგნობამ გადაწყვიტა ბედი. ტარიელს მოეწონა სტუმრად მისული ვაჟკაცი და ამიტომ შეხვდა თბილად. ყველას იგი არც გადაუშლიდა გულს:

„აწ ვაშად მოხვე — მემე ნახვა შენისა პირისა —
ტანად სარო და პირად მზე, მამაცად მსვავსი გმირისა!“ (296₁₋₂).

აქ უნდა გავიხსენოთ, როგორ მოხდა ტარიელისა და ფრიდონის გაცნობა: ზღვის პირას მყოფ სასოწარკვეთილ ტარიელს უცებ ძახილი მოესმა — „მოუშე ამაყად ყოდა“. დაჭრილი, ხელში სისხლიანი ხმლის ნატეხით გახელებული მოაქროლებდა ცხენს, „მტერთა ექადდა, სწყრებოდა, იგინებოდა, ჩიოდა“.

ტარიელს მოეწონა მოყმე და მონა დააწია. ამ მონას მოყმემ ზედაც არ შეხედა, ყურადღება არც მიაქცია. მაშინ როგორ მოიქცა ტარიელი? ფიცხლად შეჰჯდა ცხენზე და გზა თვითონ გადაუჭრა.

რა განსაზღვრავდა ტარიელის ასეთ საქციელს? შეუმცდარი ცოდნა თავისი თავის ფასისა. მან იცოდა, თავისი სილამაზით რა დიდ ზეგავლენას ახდენდა მნახველებზე:



„ზნესა მე ესჯობდი შენებით, ვით ბინდსა ჟამი დილისა, იტყოდეს ჩემნი მნახავნი: „მსგავსია ედემს ზრდილისა“.

„ჩემსა მჭვრეტელთა მოეცა ქალაქი, შუკა და ბანი“ და სხვ.

ამიტომ იფიქრა — გასკვლავი მხედარი მონას არ გაუჩერდა, მე გამიჩერდებო. მართლაც, ასე მოხდა: „შემომხედნა, მოვეწონე, სიარული დაითმინა“. მან ტარიელს ხოტბაც შეასხა. ამრიგად, მოწონება უდიდეს როლს თამაშობდა გმირთა ერთმანეთისადმი განწყობაში და შეიძლებოდა ავთანდილს ეს გაეთვალისწინებინა (ე. ხინთიბიძე, „შემომხედნა, მოვეწონე“, „ცისკარი“, 1982, № 6, გვ. 143—145; ზ. ხინთიბიძე — „იდეალურ გმირთა ინდივიდუალიზაციისათვის „ვეფხისტყაოსანში“, „მაცნე“, ელს. 1987, № 4; გვ. 46—61).

გავაგრძელოთ!

ავთანდილი ფიქრობდა, რომ უცხო მოყმესთან ახლოს მისვლის შემთხვევაში მათ შორის სამკვიდრო-სასიცოცხლო შებრძოლება იყო მოსალოდნელი:

„მოვეწვიე, შევიყრებით ერთმანეთის ცემა-ქელტად, ანუ მოკლავს, ანუ მოკლავ, დაიმაღლის მეტისმეტად“ (216-კ).

შეეძლო კი ავთანდილს ტარიელის მოკვლა? შეეძლო მხოლოდ იმ შემთხვევაში, თუ მიეპარებოდა, რადგან ტარიელს შეუდარებლად დიდა უპირატესობა ჰქონდა როგორც მეომარს. ავთანდილმა ეს იცოდა. როდესაც ქაჯეთის ციხეში ის და ფრიდონი ერთმანეთს შეხედნენ და წინ საოცარი სანახაობა გადაეშალათ ქაჯეთის ციხის შემუსვრა-იავარყოფისა, «ცნეს ნაქმრად ტარიელისა, თქვეს: „საქმე არს მისეული“». აქ ორივემ თავი მოიდრიკა ტარიელის მეომრობის წინაშე, ორივემ ერთხმად აღიარა მისი უპირატესობა, რაშიც ადრევე იყვნენ დარწმუნებულიები — მათ იცნეს ტარიელის ნამოქმედარი.

როდის გააცნეს მისი მეომრობა და როდის დარწმუნდნენ მის უპირატესობაში? ფრიდონმა იხილა ტარიელის ომი, როცა იგი მას ესმარებოდა ბიძაშვილების დამარცხებაში. ავთანდილს ტარიელმა უამბო სატყელებთან და ფრიდონის ბიძაშვილებთან ომის ამბავი, მაგრამ აქ ისეთი არაფერი უთქვამს, რომ ავთანდილსაც არ შეძლებოდა. მან ხომ მარტომ დაამარცხა მეკობრეები და „რვა ცხრასა და ცხრა ჰკრის რვასა“. მაშ, როდის დარწმუნდა ავთანდილი ტარიელის უძლეველობაში? მაშინ, როდესაც როსტევეანის მონები დახოცა და ლაშქარიც ამოწყვიტა. აი სწორედ მაშინ მოყმის ქმედება გასცილდა რეალურობას და გადავიდა ფანტასტიკაში. როსტევეან შეფე, „თვით მეომარი უებარო“, განცვიფრებული ამბობდა:

„აჲ ესე მივირის, რა იყო, ანუ რა ენახე და რული, მან დაიხოცა ლაშქარი, სისხლი აღინა ღვართლი“. ((111-კ).

მოყმის ფანტასტიკურ ქმედებას მოჰყვა მისი ფანტასტიკური გაუჩინარება. ამიტომ დაისვა კითხვა: შობილი იყო თუ უშობელი, სორციელი თუ უსორციო. ბოლოს ხომ მეფემ დაიჯერა:

„ენახე რამე ეშმაკისა სიმრუდე და სიბილწეო, ჩემად მტერად წამოსული, გარდმოპრილი, ზეცით, ზეო“ (118-კ).

ავთანდილსაც ეპარებოდა ეჭვი უცხო მოყმის სორციელობაში. მისი უშედეგო ძებნით დატანჯული, ისიც ამბობს: „ულონიოდ მართალ იყენეს, რომელთაცა ქაჯად თქვიან“. აი, ამ ფანტასტიკურ, არარეალურ არსებად დასახულ მოყმესთან ელოდა ავთანდილს პირისპირ შეყრა.



მაშასადამე, ავთანდილი დარწმუნებულია უცხო მოყმის დიდ მეომრულ უპირატესობაში, როცა დიდგულად ამბობს: „ანუ მოვკლავ ანუ მომკლავს“ და თავი თანაბარი შესაძლებლობისად გამოჰყავს. სინამდვილეში იგი შემკრთალი ჩანს, მაგრამ თავს არ უტყდება ამაში. ამ აზრს გვიმტკიცებს მისი შემდგომი საქციელი.

ავთანდილმა უთვალთვალა და კარგად დაინახა უცხო მოყმისა და ასმათის შეხვედრა, მოისმინა მათი საუბარი და, როდესაც უცხო მოყმე კვლავ წავიდა, გახარებულმა „თქვა, თუ: ღმერთმან ესე საქმე მეტად კარგად მომიგვარა“. მან გადაწყვიტა, იოლი გზით მიეღწია მიზნისათვის — საერთოდ, აეცილებინა თავიდან მოყმესთან შეხვედრა, მისუღიყო ქალთან და აეძულებინა იგი, რომ მოეთხრო მოყმის ამბავი:

„აწ ამას ჩემთვის ღმრთისაგან სხვა საქმე რა ვაჟობინო?

ქალი შევიყრა, მის ყმისა ამბავი ვაამბობინო,

ჩემიცა უთხრა ყველაი. მართალი გავაბრტობინო,

მას ყმისა ხრმალი არა ვჰკრა, არცა მას დაეასობინო“ (229).

ავთანდილის ეს გადაწყვეტილება განსაკუთრებულ მსჯელობას საჭიროებს. როგორც ვთქვით, მოყმის სამი წლის ძებნის პერიოდში ავთანდილს ერთ-ერთ ვარაუდად მაინც უნდა დაეშვა, რომ იგი ველად გაჭრილი მიიჯნური იყო. უნდა ყოფილიყო რაინდული წრის წარმომადგენელი, დიდებულთა შილი — „სმირად ესსა მარგალიტი ლაგამ-აბჯარ-უნაგირსა“ (ვაჭარი ველად არ გაიჭრებოდა, არ ჰკავდა მორწმუნე განდევილს, სალოსს), გამოქვაბულიდან გამოსულ ასმათში კი სამოსისა და საქციელის მიხედვით ადვილად შესაცნობი იყო მონა ქალი. იგი ემსახურებოდა ყმას, ცხენის შეკაზმვის დროს ლაგამი რიდის წვერით გაუწმინდა და სხვ. ამ მონა ქალს დიდებულმა მოყმემ „და“ უწოდა და მას, მართლაც, როგორც დას, თბილად და ნაზად ექცეოდა, თავის განცდებს უზიარებდა. შეხვედრის დროს ტირილით გადაეხვია, წახვლისას კვლავ კოცნით დაშორდა.

ავთანდილმა მეტად ახლოს დაინახა მოყმის მშვენიერი სახე და ტანი — „ყნოსა სული ალვისა, ქართაგან მონატაცისა“. ამის მხილველი (და არა მარტო მხილველი, „სულიც“ სომ ყნოსა), იგი უნდა დარწმუნებულიყო, რომ უცხო მოყმე არც ქაჯი იყო და რაიმე მოჩვენება. იგი სორცმესხმული ადამიანი იყო, სათნო და კეთილშობილი. მოყმის სორციელობაში ავთანდილი ხტავლი ძმების ნაამბობსაც უნდა დაერწმუნებინა — მათ სომ ხელი წაავლეს და ცხენიდან ჩამოგდება მოუწოდოდა. მაგრამ მოხდა საკვირველება — ნანახმა და მოსმენილმა ავთანდილზე ოდნავადაც ვერ მოახდინა ზეგავლენა, მის წარმოდგენას უცხო მოყმეზე ვერაფერი შემატა. ავთანდილის წარმოდგენაში იგი ისევ იმ საშიშ არსებად დარჩა, რომელთან ახლოს მისვლა სამკვდროსასიცოცხლოდ შებმას ნიშნავდა — „მას ყმისა ხრმალი არა ვჰკრა, არცა მას დაეასობინო“ — აწმებულად გაიმეორა მან.

ტარიელმა კი ერთი თვალის შევლევით შეაფასა გახელებული მოყმე — ფრიდონი. მიხვდა, რომ ეს ამაყად მყივანი მოყმე, ქორივით რომ ურბენდა გარშემო ნაპირს, იყო გმირი, დიდი სიფათიდან თავდაღწეული და შველასა და მსარდაჭერას საჭიროებდა.

«მონა მიესწიე, მისისა შეყრისა გიყავ მნდომელი,

შესთვალე: «დაღვ, მიჩვენე, ლომისა ვინ გაწყენს, რომელი?»» (594-გ-ი).

მაგრამ იქნებ ავთანდილის საქციელს სხვაგვარი ახსნა სჭირდება — მან სწორედაც რომ კარგად იგრძნო, უცხო მოყმის სახით რიგით ადამიან-



თან რომ არ ჰქონდა საქმე. პოემის სხვა ეპიზოდებიდან კარგად ჩანს, რომ ავთანდილს ადამიანთა შეცნობის დიდი ნიჭი ჰქონდა: მან ექვს ცხენოსანს თამამად შეჰყვილა „ძმანო, ვინ ხართ, მეკობრეთა დაგამსვავსენ“. ეს ძმები სულაც არ იყვნენ მეკობრეები. ხატათში ციხე-ქალაქის პატრონები იყვნენ და კარგ სანადირო ადგილებში ნადირობაში შესაჯობებლად იყვნენ გამოსულები. მაგრამ ავთანდილმა რომ დაინახა, შუსკად იმ დროს მათ მეკობრული საქციელი ჰქონდათ ჩადენილი და ეს იგრძნო, შეატყო. აქ მან დიდი ალღო გამოავლინა, ასევე თვალის ერთი შევლებით შეაფასა მან, რა ძალის პატრონი იყო ფატმანთან შემოსული ჭაშნავირი. როცა ფატმანი ესვეწბოდა, ან ამაღამვე ის ყმა მოკალი, ან ამაღამვე შენი ტვირთები წაიღე და აქედან წადიო, ავთანდილმა წყნარად უთხრა — შენ გზის მასწავლებლად კაცი მომეცი, თორემ მშველელად არ მჭირდებაო:

„იმა კაცსა ვერა ვხედავ შემორად და ჩემად დარად,
რაცა ვუყო, მოგახსენებ, მომიცადე, ივანე წყნარად“ (1110გ-ჟ).

ავთანდილმა „იმა კაცს“, მართლაც, ადვილად მოულო ბოლო.

აი, სწორედ ამიტომ ვფიქრობთ, რომ უცხო მოყმე ავთანდილს არ ეჩვენებოდა ისეთ მხედრად, თამამად რომ შეეძლო დაეძახა: შეჩერდი, ჰეი, ვინ ხარო. მას მისადმი რიდი და კრძალვა ბოჭავდა და სიფრთხილისაქნ მოუწოდებდა. ამიტომ ავთანდილის გადაწყვეტილება — უკან ედევნა მოყმისათვის, შეეტყო, სად იყო მისი ბინა და მერე ეცადა მისი გაცნობა, კარგ ჩანაფიქრად უნდა მივიჩნიოთ. მაგრამ მერე ხდება საკვირველი რამ და შეიძლება, ესეც იმავე მიზეზით აიხსნას. ავთანდილმა მისი ბინაც ნახა და ლაპარაკიც გაიგონა, მაგრამ მოყმის გაცნობის გზების ძიებაზე სელი აიღო, როგორც კი იოლი გზა დაინახა მისი ამბის გასაგებად.

იოლი გზა კარგია, თუ მიზანი სრულყოფილად მიიღწევა. მაგრამ ავთანდილმა აქ მონიდრომა საქმის მიფურჩეება — ასმათის ნამბობით დააპირა უკან დაბრუნება და გასარბული იყო იმით, რომ თავიდან იცდენდა მოყმესთან სახიფათო შესხედრას. ამავე დროს, ავთანდილმა თავიდანვე დაუშვა ქალზე ძალადობა — „შევიპყრა, ვაამბობინო“ სწორედ ძალადობას, იძულებას გულისხმობს.

უნდა ითქვას, რომ ამ შემთხვევაში ძალადობის გარეშე არც შეიძლებოდა მიზნის მიღწევა, რადგან, რა ხდებოდა პატრონის კარზე, ამის გარეთ გატანის უფლება მოახლეებს თუ სხვა ქვეშევრდომებს არა ჰქონდათ. მათი ერთ-ერთი სავალდებულო თვისება უნდა ყოფილიყო ის, რომ „პირდაცულნი“ (შესანიშნავი ტერმინია!) ყოფილიყვნენ. ამაზე იოანე ბატონიშვილი მიუთითებს „ხუმარკსწავლაში“ („კალმასობა“).

თვით „ვეფხისტყაოსანში“ ჩანს, რა გამოიწვია ამ წესის დარღვევამ: ფარსადანის სასახლიდან გაიტანეს ამბავი — დავარს უთხრეს, როგორ დაემუქრა მას ძმა და სწორედ ამას მოჰყვა დიდი უბედურება. აი, ამ საჭირო „პირდაცულობის“ დარღვევა უნდა მოეთხოვა ავთანდილს ასმათისათვის და იცოდა, რომ ძალადობის გარეშე ვერ მოხდებოდა.

ავთანდილს არაბეთში ჩასვლამდე კიდევ ორი თვე ჰქონდა დრო. მაშასადამე, მას ერთი თვე მაინც მშვიდად შეეძლო ემოქმედა, ყველა ღონე ესმარა მოყმის გასაცნობად და, თუ ამას ვერ შეძლებდა, მერე მიეტანა იერიში ქალზე, მაგრამ ვეღარ მოითმინა, ნებისყოფა აღარ ეყო და აჩქარა.

ავთანდილმა შეამჩნია, რომ უცხო მოყმე რა გზითაც მივიდა გამოქვაბულთან, იმავე გზით გაბრუნდა უკან:



„მასვე გზასა წამოვიდა, რომე გუშინ შეეყარა,
შაში გავლო, გაეშორა. თავი მინდორს გააგარა“.

მაშასადამე, ავთანდილმა ზუსტად იცოდა, დაბრუნების შემთხვევაში სად გამოივლიდა უცხო მოყმე. შეიძლებოდა, რომ ეს გამოეყენებინა. ამაზე გარკვეული გეგმები აეწყო, მოყმის გაცნობის საქმეში რომ გამოდგომოდა. მაგრამ ეს შემჩნევა სრულიად უფუნქციოდ დარჩა. ავთანდილმა არ დაიწყო გზების ძიება და პირდაპირ ქალთან მისვლა გადაწყვიტა. შეიძლება, მას ქალისათვის თხოვნით მიემართა, რომ დახმარებოდა, რჩევა ეკითხა, როგორ გაცნობოდა მოყმეს, რა გზას დასდგომოდა, მაგრამ არა, მას პირდაპირ ქალისაგან სურდა ამბის გაგება მისი გამოტყვევის გზით.

ავთანდილი ჩამოვიდა ხიდან. ცხენზე შეჯდა და გაემართა გამოქვაბული-საკენ. ცხენის ფეხის ხმაზე ქალი გამოვიდა გამოქვაბულიდან. უცხო კაცი რომ დაინახა, შეშინდა და გაიქცა. „ემა გარდაიჭრა, დააბა, ვითა კაკაბი მახესა“. ამრიგად, გადაწყვეტილების პირველი პუნქტი წარმატებით შესრულდა — ავთანდილმა ქალი შეიპყრა, ახლა თხრობა იყო საჭირო, მაგრამ ავთანდილს აქ არაფერი გამოუვიდა, არ გაჭრა მისმა ხვეწნა-მუდარამ. თავის მხრივ, ასეთი ბევრს ეხვეწებოდა ავთანდილს, თავი გაენებებინა მისთვის. უმტიციცბედა, რომ დაშინებით ვერაფერს მიაღწევდა, ცოცხალი თავით არაფერს ეტყოდა. ხვეწნამ რომ არ გაჭრა, დამცირება და შერცხვენა დაუწყო: „მზე არ მახლავს, შეგეტყვების, თრთვილო, ასრე მით მაწყენო!“ ამ სიტყვებს ავთანდილზე ზემოქმედება არ მოუხდენია. უცებ მან წარმოუდგენელი ფიცხი ხსიათი გამოავლინა:

„პირსა ზედა გაგულსდა, თვალთა სისხლი მოეფინა,
აღვა, თმითა წამოზინა, ყელსა დანა დააბჩინა“ (238 გ-დ).

შენ ამდენი ჯავრი როგორ შეგარჩინო, როგორ თუ მატირებ, არაფერს მე-
ზუნები, გარჩენია, ყველაფერი მითხრა, თორემ მოგკლავო.

ავთანდილის ეს საქციელი შეიძლება საბედისწერო გამომდგარიყო. ქალი ტარიელს უხმობდა. ვთქვათ, გაეგო და შემობრუნებულიყო. რა იხსნიდა მაშინ ავთანდილს? სწორედ მაშინ მოხდებოდა მათი „ცემი-ქლეტიდა“ შეყრა.

ვთქვათ, ასმათს არ ებატიებინა მისთვის ეს საქციელი და ამბავი მიე-
ტანა ტარიელისათვის, — ავთანდილი ველარასოდეს შეძლებდა თინათინის დაკალების შესრულებას. ამიტომ იგი ეუბნება ასმათს: „აჲ, დაო, შენთა ხელ-
თა ჩემი საბელი ყელისა“, ე. ი. ავთანდილმა თავისი საქციელით სხვის ხელ-
ში ჩააგდო თავისი ბედი, მიემსგავსა ტყვედ ჩავარდნილს, ხაფანგში გაბ-
მულს. ამიტომ მან თვითონვე შეაძარა თავისი თავი ჭაში ჩავარდნილ კაცს.

ასეთი რამ არ ხდება ღმრთისწორებში. მათი აჩქარება ან მოუთმენლობა,
სიფიცვე წარმოუდგენელია. მართალია, მწყრომარეხსა და განრისხებულს მა-
თაც ვხედავთ, მაგრამ მხოლოდ მაშინ, როცა ამის საფუძველი აქვთ — ქვე-
შეგრდომები ამას იმსახურებენ. როსტევან მეფე გაწყრა და გაგულსდა, რო-
ცა უცხო მოყმე მის ბრძანებას არ დაემორჩილა და არ ეახლა, შემდეგ კი
მონებოც დაუხოცა. — უნდა გამწყრალიყო. ასევე საფუძველი ჰქონდა მას გან-
რისხებისა, როცა ვეზირმა დაარღვია წესი და მეფეს საწყენი ამბავი უთხრა
— ავთანდილს შუამავლად დაუდგა მეფესთან ისეთ საქმეზე, რომლის გა-
გონებასაც მეფეს სიკვდილი ერჩია — „მე მაგისად მოსმენამდის რად არ ყურ-
ნი შემეჭედნეს!“. ამიტომ ვეზირს „შმაგი, უმეცარი, შლეგი“ უწოდა, შენ ვე-
ზირად არ ვარგინარო, რადგანაც „ოდენ სიტყვა უმეცრული უმეცრულად და-
იებდნეს!“. მეფემ სკამიც კი ესროლა ვეზირს, მაგრამ ააცდინა. დამნაშავე
იყო ვეზირი და ამიტომ „გამოდრწა და გამომელდა“.



სულხან-საბა ორბელიანი ფინეზ მეფის სასოტბო თვისებათა შორის უმნიშვნელესად მიიხსენებს: მისი „შიშა და ზარი ესრეთ განფენილი იყო პირსა ყოვლისა ქვეყნისასა, მეხის ტეხის უსაზარლესად მიაჩნდათ“. აი, ამ „მეხის ტეხის“ მოწამე ვხედებით ხოლმე ზოგჯერ პოემაში.

სამართლიანი იყო ფარსადან მეფის რისხვა და წყრომა, როცა სასიძოდ მოწვეული სვარაზმშას ძის მოკვლის ამბავი გაიგო:

„მეფესა ესმა, აიჭრა, მართ მისგან გასატკივარდა,

შენ დაგიძახნა: „მიხმეთო“ — ხმაძალა გახმამყივარდა“, (572-გ).

— უთხრა ასმათმა ტარიელს.

ფარსადანის „მეხის ტეხა“, ყველაზე მეტად დავარს დაატყდა თავს. დავარმა ვერ შეასრულა მეფის ბრძანება, ნესტანისა და ტარიელის შეხვედრების ამბავი გამოეპარა, ე. ი. საჭირო სიფისიზლე ვერ გამოიჩინა: „მე ღმრთისა ვუთხარ, დაუბამს მას ეშმაკისა ბადესა“. ეს ქვეყნისთვის დიდი უბედურების მიზეზი გახდა. ამიტომ მეფის რისხვა დაიმსახურა.

მელიქ-სურხავე ნესტანის გაპარების ამბავს თუ ვაიგებდა, ფატმანის ოჯახს ძირიდან მოსთხრიდა: „შეილთა ღმერთო, დამტყმედა, დამქოლვიდა მერმე ქვითა“, — ამბობს ფატმანი. მეფეს ამაში ვერავინ დასძრასავადა. ფატმანი თვითონ გრძნობდა, რა მძიმე სასჯელს იმსახურებდა.

ასმათი კი სრულიად უდანაშაულო იყო ავთანდილის წინაშე. ავთანდილი ძალადობდა მის მიმართ. მან უკაცრიელ ადგილას დაიმარტოხელა ქალი და მოინდომა მისი შეშინება.

ღმრთისწორები თავისი დაუფიქრებლობის ან აუწონელ-დაუწონელი საქციელის გამო არასოდეს ვარდებიან „ჭაში“, სხვის ხელში არასოდეს ვარდება მათი „საბელი ყელისა“. სანანებელ და საბოდიშო საქციელს ისინი არასოდეს სჩადიან.

დიდი უბედურება დაატყდა თავს სვარაზმშას. ვერაგულად მოუკლეს სასიძოდ გავზავნილი ვაჟი. ხელმწიფის მიმართ ვერავინ იტყოდა საყვედურს: რატომ გავზავნა?

ვინ მოკლა სვარაზმელი სასიძო, ეს ვერ უნდა გავგვით. ტარიელი გამომქლავნდა, მაგრამ იგი მთლიანად მაინც ფლობდა სიტუაციას. მდევრებს თავის ქალაქში შეასწრო და მისი დამმარცხებელი აღარავინ იყო.

ის, რაც დავარმა ჩაიდინა, მისი გათვალისწინება და წინასწარ განჭვრეტა არ შეუძლებოდა. ეს სტიქიურ უბედურებასავე მოულოდნელი რამ იყო. ამიტომ ნესტანის დაკარგვა ფარსადანისა და ტარიელის შეცდომით არ იყო გამოწვეული.

საერთოდ, როცა მეფეთა უშეცდომობაზე ვლაპარაკობთ, მხედველობაში გვაქვს ისეთი შეცდომები, რომლებიც სასიათის სისუსტის შედეგად მოსდით რიგით ადამიანებს. თორემ მეფე, რა თქმა უნდა, შეიძლება შეცდეს პოლიტიკური გზის არჩევაში, ომის დაგეგმვაში და სხვ. სხვანაირად ვერ იარსებებდნენ დამარცხებული და გამარჯვებული, უძლეველი და სუსტი მეფეები. ამიტომ ცალკე განხილვის საგანია ფარსადან მეფის გადაწყვეტილება სასიძოს შერჩევის საკითხში, ან რამაზ მეფის მარცხი ტარიელთან ომში.

ფარსადანს პოლიტიკურ შორისმჭვრეტელობას უწუნებენ იმის გამო, რომ ნესტანის საქმრთოდ უცხოელი უფლისწული მოიწვია. ამავე დროს, ანგარიში არ გაუწია შვილისა და შვილობილის გრძნობებს. მაშასადამე, ინდოეთის დიდ ხელმწიფეს არც გონება ჰქონია საქები და არც გრძნობა. მაშ რეგორღა იყო იგი -სახითა მის მიერთია“, თუ მოკლებული იყო ღმრთისწორისათვის ამ სავალდებულო და ყველაზე საჭირო თვისებებს? სინამდვილეში, ფარსა-



დანს დიდი გრძნობაცა აქვს, დიდი გონებაც და სამეფო ყველა დიდი ღირსება.

დავიწყით გრძნობით:

ტარიელის ავად გახდომამ თავზარი დასცა მეფესაც და დედოფალსაც. ტარიელი იხსენებს:

„შიგან ვწევ დიღთა დარბაზთა ტურფითა საგებელითა,
 ზედ დამტიროლეს მეფენი ცრემლითა უშრობელითა“.

მოყრნი მოასხეს“ ხენის დასადგენად. მეფე პირს იხოკდა, „დედოფალი ზღვა-სა შეიქმს, მას რომ ცრემლი დაუღვრია“.

როდესაც მეფეს აცნობებს, ტარიელი მომჯობინდაო, სიხარულმა თავი დაავიწყებინა:

„ახარებდეს: „წამოქდაო“, დედოფალი გამორბოდა,
 მეფე შორბის თავშიშველი, არ იცოდა, რას იქმოდა...“

„იქით და აქათ მომიხსდეს, მახერიტეს სახერეტელია“.

ამაზე ძლიერად როგორღა უნდა ჰყვარებოდათ მეფესა და დედოფალს თავისი შვილობილი? ფარსადანი არ აკლებდა ტარიელს ზრუნვას. მისი გამომგზობინების და გახალისების მიზნით სანადიროდ დაჰყავდა ავადმყოფობის შემდეგ და მაშინაც, ტარიელი მამას რომ გლოვობდა. მაშასადამე, ფარსადანი დიდად მგრძნობიარე პიროვნებაა. მას რომ არანაკლებ ეყვარებოდა ნესტანი, ამას მტკიცება აღარ უნდა.

ამრიგად, ფარსადანმა ანგარიში რომ არ გაუწია შვილისა და შვილობილის გრძნობებს, ეს მისი გულქვაობით არ აიხსნება.

იყო თუ არა უცხოელი უფლისწულის სახიძოდ მოწვევა ფარსადანის პოლიტიკური შეცდომა, ანდა, იყო თუ არა ეს უსამართლო საქციელი ტარიელის მიმართ, რაკი მოხდა მისი იგნორირება, როგორც ტახტის მემკვიდრისა? — არა, და აი, რატომ: თავდაპირველად გაერთიანდა ორი უშვილო ხელმწიფე: ფარსადანი და სარიადანი. „ვა კრულია დღეცა იგი, მე მივეცი ამირბარსა“ — ამბობს ტარიელი⁹.

ფარსადანმა ტარიელი იშვილა და ტახტის მემკვიდრედ გამოაცხადა, მაგრამ მოხდა მოულოდნელი რამ — დაორსულდა დედოფალი და შობა ქალი. როცა ის წამოიზარდა და სამეფო ჭკუა-გონება გამოავლინა, მეფემ მისი გადაწყვეტილება შეცვალა შეცვლილი სიტუაციის გამო. ე. ი. ტარიელს ტახტის მემკვიდრეობის უფლება მამის სიცოცხლეშივე ჩამოერთვა და თუ ამით რაიმე უსამართლობა მოხდა, მაშინვე უნდა გარკვეულიყო. სარიდანს ამის შესახებ უკმაყოფილება არ გამოუთქვამს, ალბათ, სამართლიანად მიიჩნია მეფის გადაწყვეტილება. ყოველ შემთხვევაში, გაგებით შეხვდა ამ ამბავს. არც ტარიელს ემჩნევა წყენა ამ ამბის გამო. მის ნაამბობში ოდნავი სამედურავის კილოც არ ისმის ფარსადანის მიმართ:

„მეფე ქალსა ვით ხელვიდა მეფობისა ტახტსა მწომოსა,
 მამასავე ხელთა მიმცეს, რა შევიქმენ ამა ზომსა,
 ვებრთობდი და ენადირობდი, ვით კატასა ვხოციდი ლომსა“.

⁹ რუსთველი საგანგებოდ ქმნის ასეთ ეთარებას: მოსაობილია ექვის საფუძველი, რომ სარიდანის საქციელში რაიმე ანგარება დავინახოთ — აღრევე თუ ეყოლებოდა შვილი, შვილებმა ეფიქრათ, ფარსადანს იმიტომ შეუერთდა, იქნებ ჩემი ვეფი ტახტის მემკვიდრედ გამოაცხადოსო. — ტარიელი მაშინ გაჩნდა, როცა ფარსადანი ინდოეთის ამირბარი გახდა.



ამრიგად, ადრევე გადაწყდა — ნესტანს ელოდა მეფობა, ტარიელს კმირბარობა. ე. ი. იმდროისათვის, როდესაც ნესტანის ვათხოვების საკითხი დადგა, ტარიელი ფარსადანისთვის, უკვე დიდი ხანია, აღარ ითვლებოდა ტახტის მემკვიდრედ. ტახტის მემკვიდრე იყო ნესტანი და მისი ქორწინების საკითხი ინდოეთის პოლიტიკური ინტერესების სპექტრში იყო მოქცეული და განსახილველი.

როდესაც როსტევანმა თნათინის გამეფება გადაწყვიტა, მანამდე თავის სამეფოში ძებნა არ დაუწყია, იყო თუ არა მასი დინასტიის წარმომადგენელი ვაჟი, რომ ის აუყვანა ტახტზე. ქალი მან და ვეზირებმა სრულფასოვან მემკვიდრედ მიიჩნიეს. ამის უფლება ჰქონდა ფარსადანსაც. ასევე ჰქონდა უფლება თავისი ხელმწიფე ქალისთვის ღირსეული საქმროს შერჩევისა, და იგი დააგზავს, რომელიც სახელმწიფოსათვის უფრო სასარგებლოდ მიიჩნია. ეს იყო მთელ მსოფლიოში მიღებული და დამკვიდრებული წესი უფლისწულის უფლისწულზე ქორწინებისა. ამ გზით ულღებოდნენ ერთმანეთის საფერი წყვილები და, ამავე დროს, იკვრებოდა პოლიტიკური კავშირები სახელმწიფოთა შორის. ასეთი გზის არჩევაში ფარსადანი არ იყო პირველი და უკანასკნელი ხელმწიფე. როგორც ვთქვით, ეს წესი დამკვიდრებულია, ტრადიციული იყო და დღემდე არსებობს, სადაც კი სამეფო დინასტია და ხელისუფლება შემორჩენილი, და დროთაძველ ტრადიციებზე დგომად არ ითვლება.

ფარსადანმა ანგარიში არ გაუწია შვილისა და შვილობილის გრძობებს. თუმცა კი შემჩნეული ჰქონდაო მათი მიჯნურობა. ამის შესახებ უნდა ითქვას შემდეგი¹⁰: ფარსადანს მზე და მთვარე შვილსა და შვილობილზე ამოსდიოდა, მაგრამ იგი არ იყო რიგითი, ჩვეულებრივი ადამიანი, რომ პირადი გრძობების მისხედით მოქმედების უფლება ჰქონოდა. თუ სვარაზმშასთან დამოყვრება პოლიტიკური თვალსაზრისით ინდოეთისთვის უფრო სასარგებლოდ მიიჩნდა, სწორედ ისე უნდა მოქცეულიყო, როგორც მოიქცა.

უნდა აღინიშნოს, რომ ფარსადანის ამ გადაწყვეტილებათ ინდოეთი არ კარგავდა ტარიელს. იგი, როგორც ვეზირი და როგორც ამირბარი, თავისი ქუა-გონებოთა და მეომრული ძალმოსილებით ინდოეთის სამსახურში რჩებოდა. ამრიგად, ფარსადანის გადაწყვეტილებას არ შეიძლება ეწოდოს პოლიტიკური შეცდომა. სიბეცე, რის შედეგადაც შეილახა ინდოეთის სამეფო კარის პრესტიჟი, ეროვნული თავმოყვარეობა და სხვ.

აქ სხვა გარემოებაც არის გასათვალისწინებელი.

ნესტანი და ტარიელი ბავშვობაშივე დააშორეს ერთმანეთს. მათ შორის დამძური ურთიერთობა მოიშალა — გაუუცხოვდნენ ერთმანეთს, ამიტომ მათი მიჯნურობა მკითხველს არ ეჩოთირება.

ფარსადანს კი არ განელება მამობრივი გრძობა ტარიელის მიმართ. ამიტომ არც ის გაემტყუნება, თუ გული არ მიუწევდა, რომ შაპროსავით („ვის-რამიანი“) შეილები დაექორწინებინა ერთმანეთს. ადამიანურად ძალიან ადელი გასაგებია მისი მდგომარეობა¹⁰.

როგორც ვთქვით, ფარსადანს, როგორც მეფეს, პოლიტიკური თვალთახედვით უნდა ეხელმძღვანელა ნესტანის ქორწინების საკითხში. მოწოდების სიმაღლეზე ასევე უნდა მდგარიყვნენ მეფის ასული და ამირბარი. ამიტომ

¹⁰ ფარსადანს, რა თქმა უნდა, შემჩნეული ჰქონდა ნესტანისა და ტარიელის მიჯნურობა. „თუ ჩემი ქალი გინდოდა, რად არა შემაგებინე?“ — მის ამ სიტყვებში გულწრფელი საყვედურია იმის გამო, რომ მან მართლა არ იცოდა, წარმოდგენა არ ჰქონდა, რა ძალის იყო ეს მიჯნურობა, რომ იგი დიდძალი იყო, სამკედრო-სასიციცილოდ იღგა საქმე. ამაში რომ იგი აღარეც. თათბირის გამართვამდე დარწმუნებულიყო, ისეთ გადაწყვეტილებას აღარ მიიღებდა, რომელიც ქალ-ვაჟის დაღუპვას, განადგურებას გამოიწვევდა.



იყო, რომ გონიერმა ნესტანმა წინ წამოსწია პოლიტიკური მიზეზი — ხვარაზმელი უფლისწულის მოწვევა ინდოეთისთვის არის საზიანო, ეს უცხო ძალების გაბატონებას გამოიწვევს.

უფლისწულის უფლისწულზე ქორწინების წესის დამკვიდრებას საფუძვლად დაედო მიზანი, რომ შენარჩუნებული და დაცული ყოფილიყო მეფის ღმრთისწორობის იდეა. ეროვნულ სფეროში დარჩენის შემთხვევაში ვისზე უნდა დაქორწინებულიყო უფლისწული? ან თავის ქვეშევრდომზე (ეს თანდათან გამოიწვევდა მეფის ღმერთისწორობის იდეის გაუფასურებას), ან თავის მოგვარებუ (უკეთეს და იმეოთ შემთხვევაში შეიძლებოდა რომ გამოძვნილიყო შორეული ნათესავი — გავისხენოთ თამარისა და დავითის ქორწინება). აქედან არც ერთი არ იყო სასურველი. ამიტომ ჩვეულებრივ ამბად იქცა საპატარძლოდ თუ სასიძოდ უცხოელი უფლისწულის მოწვევა. მაგრამ ამ წესს ჰქონდა დიდი ნაკლი — ხდებოდა უცხოელთა შეუღლება. გამახვილებული ეროვნული გრძნობის მქონე პიროვნებისათვის ეს არ შეიძლებოდა, რომ სასურველი ყოფილიყო. ამიტომ გასაკებია და გამართლებული ნესტანის პროტესტი, მაგრამ არც ფარსადანის მიმართ არსებობს საყვედურის უფლება.

ტარიელის განცხადებებსაც „ინდოეთი ჩემი არის“, „ტარიელ არს მემამულე...“, „ხელმწიფე ხამს მქმნელი სამართლისა...“ და სხვ. — მომიზეზების სასიათი აქვს და ნესტანის მითითებით არის გამოწვეული. ნესტანის სიყვარულის გარეშე ტარიელი ამას არ განაცხადებდა, რადგან გამოვიდოდა, რომ იგი ნესტანს ეცილებოდა სამეფო ტახტში. გამოვიდოდა იმის მტკიცება, რომ ქალი არ შეიძლებოდა მიჩნეული ყოფილიყო ტახტის მემკვიდრედ, უნდა გამეფდეს ამ დინასტიის წარმომადგენელი ვაჟი. ამ იდეის გატარებას მიზანშეწონილად ვერ მიიჩნევდნენ თამარის ეპოქაში და ეს საკითხი სერიოზული სახით პოემაში არც დგას. როგორც ვთქვით, მომიზეზების სასიათი აქვს.

იმ პერიოდში, როდესაც ტარიელს „მკვლევართა მთელი თაობები საძრახის გმირად რაცხავდნენ და ზოგ შემთხვევაში საოცრად მძიმე ბრალდებებსაც უყენებდნენ“ (აღ. ბარამიძე), იმასაც სწამებდნენ, რომ მას ნესტანი კი არ უყვარდა, ტახტი უნდოდა, მისი ხელში ჩაგდება სურდაო. ეს ბრალდება ადვილად ბათილდება. ნესტანის დაკარგვის შემდეგ ტარიელს ინდოეთის ტახტზე შემცილებელი აღარავინ ჰყავდა, მაგრამ მას აღარც ტახტი უნდოდა და აღარც სიცოცხლე.

როსტევანსაც შეჰკადრეს საყვედური. მას შემდეგ, რაც ავთანდილისაგან უცხო მოყმის ამბავი გაიგო და თავისი ინტერესი დაიკმაყოფილა, აღარ აწუხებდა მოყმის ბედი და ავთანდილი აღარ გაუშვა მის დასასმარებლადო.

ავთანდილის ნაამბობიდან როსტევანი მხოლოდ იმ დასკვნამდე უნდა მისულიყო, რომ ტარიელს სრული საფუძველი ჰქონდა მთლიანად უიმედო მდგომარეობაში ყოფნისა. ტარიელმა დიდხანს ეძება სატრფო ზღვაში, შემდეგ ხმელეთზე. ამოწურა ყველა შესაძლებლობა და დაასკვნა, რომ ნესტანი აღარ არსებობდა: ამიტომ, ლოგიკური დასკვნით, როსტევანს უნდა ეფიქრა, რომ ტარიელის შველა აღარ შეიძლებოდა და მასთან ავთანდილის წასვლასაც აზრი აღარ ჰქონდა.

რამაზ მეფე მარცხდება ტარიელთან ომში და სანაწებელი უხდება თავისი ურჩობა. ფეოდალურ ხანაში, როცა ურთიერთშორის ომი სახელმწიფოთა არსებობის ფორმა იყო, ცხადია, არსებობდნენ გამარჯვებული და დამარცხებული, უძლეველი და სუსტი მეფეები. რუსთველს „ყოველი ხელმწიფე“ რაკი ღმრთისაგან მოვლენილად მიაჩნია ამქვეყნად, ნაკლებსახელოვანი ხელმწიფეებიც მათ რიცხვში უნდა ვიგულოთ. რამაზ მეფემ, ჩანს, რომ დრო ისე-



ლთა, — სარიდანის გარდაცვალების შემდეგ ინდოეთი უამირბარდუდარა. ერთი წლის შემდეგ კი ჯერ კიდევ ყმაწვილ ტარიელს დაეკისრა მამის მოვალეობის შესრულება. აი, ამ დროს სცადა რამაზმა ბედი — სამშობლოს თავისუფლების მოპოვება მოინდომა.

სარიდანის სიკვდილს, როგორც ჩანს, სხვებიც გაუხარებია და გაუთამამებია. ტარიელი ამბობს:

„მათ გახარანს, ვის ზარი დალევდის მისგან შიშისა,
ერთგულთა შექმნეს ვაება, მტერთა — ხსენება იშისა“ (334₂₋₃),

დამპყრობელს რომ შესუსტება შეამჩნია, რამაზს ამ დროს რომ არ გასჩენოდა მისგან თავის დასხნის სურვილი, ეს იქნებოდა მისი საკიცხავი სიბეჩავე. და აი, დროებით გალალდნენ ხატაელები:

„სიტყვანი შემოეთვალნეს ლაღნი და უკადრონია:
„არცა თუ ჩვენ ვართ ჭაბანნი, არც ციხე-უმარონია,
ვინ არის თქვენი ხელმწიფე? ჩვენზედა რა პატრონია?“ (400₃₋₄).

ტარიელს მისწერა რამაზმა — როგორ თუ მანდ მიბარებ, ამის მეტი აღარ ვნახო შენი გამოგზავნილი წერილით: „ამის მეტსა ნუმცა ვნახავ კვალა წიგნსა შენ-მირსა“.

ეს სითამამე ძვირად დაუჯდა რამაზს — ხასტიკად დამარცხდა, მაგრამ მისი საქციელი მაინც არ შეიძლება ჩავაყენოთ იმ ადამიანურ სისუსტეთა რიგში, რომლითაც რუსთველს რიგითი ადამიანის ხასიათი სურს აღბეჭდოს.

დავუბრუნდეთ ავთანდილს:

მაშასადამე, შეგჩერდით იქ, რომ ავთანდილმა თავისი საქციელით ასმათი გაარისხა და მის წინაშე ბოდისის მოხდა დაიწყო.

ამ დროს მან სიტყვა მიჯნური ასხენა. ამის გამგონე ქალმა „გულამოხვინჩით დაიწყო ასკვეცთა ცრემლთა დინება, კვლავ გაამრავლა ზახილით ტირილი, არ გაცინება“. ავთანდილი აქ მიხვდა იმას, რისი არმიხვედრაც შეუძლებელი იყო — სიტყვა მიჯნურმა დიდად იმოქმედა ქალზე. მერე რა დასკვნა გამოიტანა? ასმათზე იფიქრა — უთუოდ გახელებული მიჯნურიათ: „ვისთვისმე ხელი უცილოდ, მას ცრემლი ემალმალების“.

აქ კვლავ შეცდა ავთანდილი, ვერ გაერკვა სიტუაციასი.

როგორც ვთქვით, მას ერთ-ერთ ვარაუდად უნდა დაეშვა, რომ მოყმე შეიძლება ველად გაჭრილი მიჯნური ყოფილიყო. ავთანდილმა მისდია მას და ნახა, რომ იგი ბინადრობდა გამოქვაბულში მონა ქალთან ერთად, რომელსაც ასმათი ერქვა და რომელსაც მოყმე „დას“ უწოდებდა. ქალი უვლის და ემსახურება მოყმეს. იგი გამოქვაბულიდან რომ გამოვიდა, თვითონ არ ტიროდა, მოყმის დანახვაზე ატირდა მაღლად ცრემლითა, ზღვათაცა შესართავითა“. მაშასადამე, ასმათი მოყმის თანაგრძნობის გამო ტიროდა.

ყვამან უთხრა: „ღო ასმათ, ხიღნი ზღვასა ჩაგვიკვიდეს,
ველარ მიხვდითთ ჟამიერად, ჩვენ ვისინცა ცეცხლნი ვწვოდეს!“ (222₃₋₄).

ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ ის არსება, ვისთვისაც მოყმეს ცეცხლი სწევას, ასმათისთვისაც დიდად საყვარელი ყოფილა. მასთან დაკავშირებული უბედურების გამო იღვრება იგი ცრემლად.

აი, ამ ნათლად გამოკვეთილ ამბავს ავთანდილი თუ სათანადოდ გაიაზრებდა, ასმათის რეაგირება მიჯნურის ხსენებაზე აღარ უნდა გააკვირვებოდა, ზოლო ის, თვითონ ასმათი რომ მიიჩნია მიჯნურად, იმაზე მიგვიოთებს, რომ ავთანდილი ოდნავადაც ვერ ჩასწვდა ნანახისა და გაგონილის შინაარსს,



ავთანდილმა ბოლოს გამოიჩინა გონიერება და მიჯნურობით თავი აბრალა ასმათს, რომელმაც გააბედვინა მას უცხო მოყმის გაცნობა. ტარიელთან პირისპირ შეხვედრამ დიდი შეგავლენა მოახდინა ავთანდილზე, როგორც აღნიშნული გვაქვს, იგი სულ სხვა პიროვნებად აქცია.

ეს დასკვნითი ეპიზოდი განსაკუთრებულ დაკვირვებას და ანალიზს საჭიროებს. თავისი აგებულებითა და შინაარსით იგი ძალიან გვაგონებს ჯადოსნური ზღაპრების კარგად ცნობილ ეპიზოდს — მეფის დავალებით წამოსული ჭაბუკის დევის დედასთან შეხვედრისას. ამის შესახებ 1966 წელს ჩვენ გამოქვეყნებული გვაქვს წერილი: «ეფესისტყაოსნის» ერთი ეპიზოდის ფოლკლორული პარალელი“ (შოთა რუსთველი, საიუბილეო კრებული, თბ., 1966).

დევის დედას ჭაბუკი ასე მიმართავს: „დედავ, დედაშვილობას, წყალი დამალეინეო“. „დედაშვილობა არ გეთქვა, მე ვიცოდი, რა შავ დღესაც დაგაყენებდი, მაგრამ ახლა რაღა გიყოვო“, — უპასუხებს დევის დედა.

ამ დროს ატყდება რაღაც ხმაური — ან მიწა იძვრის, ან ქარი ამოვარდება, რითაც დევის დედა ხვდება, რომ მისი შვილი ბრუნდება. იგი ჭაბუკს ეუბნება: არიქა, დაიძალე, თორემ დევი მოდის და შეგჭამსო — და თვითონ მალავს მას. შინ მოსული დევი ადამიანის სუნს გრძნობს. დევის დედა უარობს: შენი შიშით ცაში ფრინველს ვერ გაუვლია და ძირს ჭიანჭველას, ადამიანს აქ რა უნდაო. დევი თავისას არ იშლის. ბოლოს დედა ჰპირდება მას ადამიანის გამოჩენას იმ პირობით, თუ დევი ჭაბუკს არაფერს დაუშავეს. დევი აძლევს ფიცს. დედას გამოჰყავს დამალული და ხდება დევთან მისი მშვიდობიანი შეხვედრა.

„ეფესისტყაოსანში“ ავთანდილი ასმათის გულის მოგებას ახერხებს სიტყვა მიჯნურობის სსენებით — „ეგე სიტყვა მოიგონე დია რამე უკეთესი“, — ეუბნება ასმათი. შენდამი მტრულად განწყობილი ახლა მოყვარედ გავიხდიო. ამ დროს „ხვეით ემსათ ჩხაპუნება“. ამ ხმაურით ასმათი ხვდება, რომ ტარიელი ბრუნდება. იგი მალავს ავთანდილს. შემდეგ ტარიელს ართმევს ფიცს, რომ კაცს თუ გამოუჩინეს, არაფერს ავინებს. ტარიელი აძლევს პირობას. ასმათს გამოჰყავს დამალული ავთანდილი და ტარიელთან მისი შეხვედრა მშვიდობიანად ხდება.

ამ ეპიზოდის ზღაპრის ანალოგიურად აგებით რუსთველმა მხოლოდ სიუჟეტის სამკაული კი არ შექმნა. აქ იგი დაგვეხმარა პოემის მთელი მონაკვეთის შინაარსის გააზრებაში. აქ ახსნილია ავთანდილის ფსიქოლოგიური მდგომარეობა, რომელშიც იგი იმყოფებოდა. უცხო მოყმე რომ დაანახვეს იმ მომენტიდან მის გაცნობამდე. საქმე ის არის, რომ აქ, მონაკვეთის დასკვნით ნაწილში, ავთანდილი ასოცირდება ზღაპრის ჭაბუკთან, რომელიც დევის დედის რჩევით იმალება. რუსთველი ამით გვაგრძნობინებს, რომ ავთანდილისათვის ტარიელი ისეთივე საშიში არსება იყო, როგორც ზღაპრის გმირისთვის დევი. ამას ხაზს უსვამს ეპიზოდის ფინალიც. ტარიელმა რომ ფიცი მისცა ასმათს, ვისაც გამოიმჩინე, არას ვავნებო. ასმათი გაეშურა ავთანდილისაკენ და ასარა: არ ეწყინა, გამოდიო — „არ ეწყინაო, — უამბობს, — არს მისად მაგულვანებლად“. „მაგულვანებლად“ ნიშნავს გაამხნევა, გაავლოვნა, გააბედვინა, ანუ -ნუ გეშინიას“ აზრს შეიცავს.

ასმათის მისვლამდე ავთანდილმა ყველაფერი დაინახა და მოისმინა. იგი ასმათისა და ტარიელის ქცევას და საუბარს „სარკმლით უჭვრეტდა ჭვრეტი-თა იდუმალითა“. ავთანდილს მანინც დასჭირდა, რომ ასმათს მისთვის ხელი მოეკიდა და ისე გამოსულიყო სამალავიდან, შემდეგ კი ნელ-ნელა გააკყოლოდა ტარიელისაკენ: „ხელი მოჰკიდა, მოჰყვანდა, ვით მთვარე მოსავანებლად“.



ეს სურათი ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ ავთანდილი გაუბედავი სულით გამართა ტარიელისაკენ.

ამ ეპიზოდში ახსნას საჭიროებს ასმათის საქციელი — დევის დედასავით რატომ იქცეოდა იგი. პირდაპირ კი არ გააცნო ავთანდილი ტარიელს, არამედ დამალა, ან ტარიელს რად ეხვეწება, თუ შენ გულშემატკივარ კაცს გამოგიჩენ, „ფიცე, არ მოჰკლა, არ იყო არსაენებლისა ვნებითა“.

ტარიელი ასმათს ყველაფერს უამბობდა ხოლმე, რაც თავს გარდახდებოდა. თავის განცდებსაც უზიარებდა. აქედან, ასმათმა იცოდა, რომ ტარიელმა ვილაცეები დახოცა, რომლებთანაც შეხვედრა მოუხდა. მაგრამ რის გამო მოხდა ეს, რა ეწყინა მათგან ტარიელს, ამის ნიუანსებში ვერ ერკვეოდა. ი. ავთანდილივით ისიც მსჯელობდა შედეგების მიხედვით, ხოლო ამ შედეგების მიზეზებს არ აანალიზებდა.

აკად. ალ. ბარამიძე მიუთითებს, რომ ავთანდილისაგან განსხვავებით, ტარიელს ერთხელაც არ წამოსცდენია ღვთის საყვედური. პირიქით, ყველაზე უფრო მძიმე მომენტში მას წარმოუთქვამს: „ვთქვი, თუ „ღმერთსა ვერას ვჰკადრებ, რაცა სწადდეს, ეგრე ვყოცა“». ტარიელმა ეს სიტყვები წარმოთქვა მაშინ, როდესაც დარწმუნდა, რომ ნესტანს უშედეგოდ ეძებდა და უკვე ვეღარ გაჭრას აპირებდა. ალ. ბარამიძისავე თქმით, „ავთანდილს შედარებით ნაკლები უფლება ჰქონდა ღვთის სამდურავისათვის, ცრემლთა ფრქვევისათვის, სიკვდილის სანატრულად“. ამიტომ ასკვნის: „უმაგალითოა ტარიელის თმობითი ძალა, ის ამ მხრივაც სჯობნის ავთანდილს“ (გვ. 195).

აქ ყურადღება გვინდა გავამახვილოთ შემდეგ ფაქტზე. ავთანდილმაც იცის, რომ ღვთის საყვედური არ შეიძლება, მაგრამ ვერ ითმენს. აი, როგორ ხდება ეს: სამი წელი, უცხო მოყმის ძებნის ვადა, თითქმის უშედეგოდ რომ მთავრდებოდა, სასოწარკვეთილმა ავთანდილმა ღმერთს სამართალი დაუგმო:

«იტყვის: „ღმერთო, სამართალნი შენნი ჩემთვის რად ამრუდენი მე ეზოში სიარულნი კიდე რად, გლახ, გამოცუდენ...“ (189-2) და სხვ.

ავთანდილმა წამსვე მოინანია ეს საქციელი: ბრძნული აზრები მოიხმო და თავი დაიმშვიდა:

«კვლაცა იტყვის: „დათმოზა სჯობს“ და თავსავე ეუბნების: „ღლეთა მეტად ნუ მოჰკვდები, გული ჩემი ნუ დადნების, უღმრთოდ ვერას ვერ მოვაწეე, ცრემლი ცუდად მედინების, განგებასა ვერვინ შესცვლის, არ საქმნელი არ იქმნების...“ (190).

მაგრამ აი, ავთანდილი კვლავ აღმოჩნდა სიძნელის წინაშე. არაბეთიდან შემოქცეულს ტარიელი გამოქვაბულში არ დახვდა და ასმათმა უთხრა, აქ ახლო-მახლო იქნებაო. ავთანდილს ელდა ეცა. მტირალი წავიდა ტარიელის საძებრად, კვლავ ინატრა სიკვდილი და ღმერთს კვლავ საყვედური შეჰკადრა:

«იტყვის: „ღმერთო, რა შეგცოდე. შენ უფალსა არსთა მხედსა, რად გამყარე მოყვარეთა, რად შემასწარ ამა ბედსა? ერთი ორთა მგონებელი, ვარ საქმესა წარსაწყმედსა, მოკვდე, თავი არ მეწყალების, სისხლი ჩემი ჩემსა ქედსა...“ (861).

ავთანდილი ამჯერადაც მალე მოეგო გონს და თქვა — ცრემლით ბანაკაცს რას არგებს, ჭკვიანმა კაცმა სჯობს საქმის მოგვარებაზე იზრუნოსო: „სჯობს გამორჩევა აზრისა საქმისა დასაგვანისა, აწ მეცა მიჯობს მონახვა მის მზისა ლერწამ-ტანისა“ და „გაემართა საძებრად მტირალი, ცრემლთა მფრქვეველი“.



სამა დღე და ღამე ეძება ტარიელი, მოიარა -მრავალი ხევი, შაპხრაი, ტყე-ველი“; ეძასა, უყივლა და, რომ ვერ მიაგნო და ძალიან გაწვალდა, ისევე ვერ შეიკავა თავი, ისევე ინატრა სიკვდილი და ისევე წამოსცდა ღვთის საყვადური:

«იტყვის: „ღმერთო, რა შეგცოდნე, ეგზომ დიდი რა გაწყინე, რად შემასწარ ამ ბედსა, რა სასჯელი მომივლინე! გამიკიხველო, გამიკიხებე, აჟა ჩემი შეისმინე, დაამოკლენ დღენი ჩემნი, ჭირნი ამით მომილხინე!“» (865)

ავთანდილი, უთუოდ, ამჯერადაც მოინანიებდა თავის საქციელს, მაგრამ ამასობაში თვალი მოჰკრა ტარიელის ცხენს და განარებული იქით გაექანა. აი, საუკეთესო ნიშუში იმისა, ზოგჯერ როგორ ვერ ერევა ავთანდილი თავის თავს, როგორ სცილდება მისი თეორია და პრაქტიკა ერთმანეთს.

ამრიგად, აზრი, რომ ავთანდილის გულისთქმა ყოველთვის გონებას ემორჩილება, არ მართლდება. ასმათს რომ თმებში ეცა, ეს იყო გულისთქმასთან ჭიდილში მისი გონების სრული მარცხი. ჩვენ სხვა შემთხვევებიც ვნახეთ გონებაზე მისი გულისთქმის გამარჯვებისა. ამის გამოა, რომ ვხედავთ მიწყვიტ მონანიე ავთანდილს ხან ღმერთის, ხან ადამიანის და ხან თავისი თავის წინაშე.

ტარიელს სანანებელი და საბოდიშო საქციელი რომ ჩადენიოს, ამის შემთხვევა არ გვაქვს.

საერთოდ, მეფეები უფრო ფლობენ თავის თავს, მათი მძლეველი მხოლოდ მშვენიერებაა და სიყვარული, ანუ თვით ღმერთი. სხვა შემთხვევაში ისინი არიან „უმტყიცესი რვალია“. მეფეები თუ განრისხდნენ, დამნაშავე ის არის, ვინც რისხვა დაიმსახურა. როსტვეანი გაურისხდა ვეზირს და მეორე დღეს წუსდა ამის გამო. მაგრამ დამნაშავედ ვეზირს თვლიდა: „ესეგვარსა ნუროდეს იქმ, საქმე სოლო მოიცადე“, — გააფრთხილა იგი¹¹.

რამაშ მეფე რომ მარცხდება და ტარიელის წინაშე ინანიებს, ეს სხვა სახის მონანიებაა, ფეოდალური ყოფისთვის ტიპური საქციელის ნიშუშია და არა უნებურად, „თმობითი ძალის“ სისუსტის გამო ჩადენილი საბოდიშო საქციელი.

მაშ, რატომ დაერქვა ავთანდილს ტარიელზე უფრო თავდაპერილი და წინდახედული გმირი?

¹¹ აქ სიტყვამ მოიტანა და უნდა ვთქვათ, რომ ამ უსახელო ვეზირში უნდა შევიცნოთ სოგრატი -- ვაზირთუხუცესი. ავთანდილი მეფესთან შუამავლად, რა თქმა უნდა, ყველაზე ავტორიტეტულ პირს შეარჩევდა. ასეთად სწორედ სოგრატი ჩანს. თინათინის გამეფების დროს მისი წინამძღოლობით მოვიდნენ ვეზირები:

„მოვიდნენ სრულნი არაბნი. ჭარი გამრავლდა ხასისა, ავთანდილ პირ-მზე, სპასპეტი ლაშქრისა ბეურ-ათისისა. ვაზირი სოგრატი, მოახლე. მეფისა დასთა-დასისა“ (441-3).

ავთანდილი სოგრატთან არის დაახლოებული. მას მისთან ერთად ერგო პატივი თინათინისათვის ტახტის დადგმისა — „მათ რომე დადგეს საჯდომი, თქვეს: „უთქმელია ფასისა“, მეფემ რომ დაიღრიჯა, „დადგეს სოგრატი და ავთანდილი“ და მეფესთან მივიდნენ დარტყვილობის მიზეზის საითხაჲად. სხვა ვეზირი ვერ დაარღვევდა სუბორდინაციის წესს და ვეზირთუხუცესის გვერდის ავლით, მის უკითხაჲად, ვერ გაბედავდა მეფესთან მისვლას.

ავთანდილისაგან შუამავლად მიგზავნილ ვეზირს რომ გაუწყრა, მეფემ მეორე დღეს ჰკითხა მას: რა მითხარი გუშინ, რა მაწყენინე, „აზომ რომე გაათრივე შენ, ვაზირი გულის-გულა“. „ვაზირი გულის-გული“. ანუ ყველაზე საყვარელი ვეზირი, სწორედ ვეზირთუხუცესს უნდა ნიშნავდეს და იგი სოგრატი უნდა იყოს. ვიქტორ ნოზაძე ამ ვეზირს სწორედ სოგრატიდ მიიჩნევს (ვეფხისტყაოსნის ღრთისმეტყველება, პარიზი, 1963, გვ. 105).



ავთანდილი უფრო თავდაჭერილია მშვენიერების წინაშე. ნესტანის მშვენიერების პირველად ხილვისას ტარიელი დაბნედილი დაეცა ძირს. ფრიდონიც ნესტანის დანახვამ „ათრთოლა, დაცალეწა“. ასე დაბნედილ და დალეწილ ავთანდილს ჩვენ ვერ ვხედავთ. საერთოდ, პოემაში არა გვაქვს არც ერთი შემთხვევა ავთანდილის დაბნედილობისა (ზ. გამსახურდია). ამას შეიძლება ისეთივე ახსნა მოეძებნოს, როგორც თინათინის თავდაჭერილობას ავთანდილთან, როგორც მიჯნურთან, პირველი შეხვედრისას. ავთანდილი და თინათინი შეჩვეული იყვნენ ერთმანეთის მზერას. ტარიელსაც ნესტანთან შეხვედრისას ყოველთვის ხომ არ მისდიოდა გული. მაშ, როგორ გავიგოთ, რა დაემართებოდა ავთანდილს, თინათინი რომ პირველად ეხილა. რუსთველი გვაძლევს ამის მიხვედრის შესაძლებლობას.

როგორც ვთქვით, ტარიელს ყოველთვის არ მისდიოდა გული ნესტანთან შეხვედრისას. მაგრამ აი, მან იხილა ნესტანი ახალ გარემოში. ეს იყო, როცა მეფემ სატაეთზე გამარჯვების აღსანიშნავად დარბაზობა გამართა. საზოგადოების წინაშე პირველად გამოყვანილი ნესტანი ახალ სამოსში იყო მოართული: „მას მზესა ტანად ემოსნეს ნარინჯისფერნი ჯუბანი“. ტარიელი რომ შვეიდა დარბაზში, ნესტანის დიდი სილამაზის ხილვისას კვლავ წაერთუა ძალ-ღონე:

„მეფე გარდახდა, დარბაზსა შევედით ჩემთა მზრდელთასა,
შეხედუნ, დაეკრთი ელვისა ღაწეთა მზეებრ ნათელთასა“ (479₃₋₄).

აი, რუსთველმა ავთანდილსაც მოუწყო თინათინის ახალი ხილვა. ეს იყო პირველი სამიჯნურო შეხვედრისას. შინაურულ გარემოში და შინაურულად ჩაცმულ-დახურული დახვდა მას თინათინი. რის გამოც მეტი ძალით ელინდებოდა მისი სილამაზე. მოწყენილი და ნაღვლიანი ჩანდა თინათინი:

„იგი უებრო ქუშად ჭდა, ელვისა მსგავსად შენოდა.
მთვარესა მისთა შუქთაგან უკუნი გარდაჰყენოდა“ (122₃₋₄).

ასეთი ელვის მსგავსი მშვენება ტარიელს მესად დაეცემოდა, დაილეწებოდა ფრიდონიც. ამის მხილველი ავთანდილი კი მშვიდად გამოიყურებოდა:

„მონამან სელნი დაუდგნა, დაჯდა კრძალვით და რილითა,
პირისპირ პირსა უჭერტლა სავსე ლხინითა დილითა“.

ამ დროს ავთანდილი არ დელავდაო, არ შეიძლება ამის თქმა. თინათინს ეუბნება — ველარ ვაზროვნებ, გავგნებული ვარ. შენვე თქვი, რა გიმძიმოს:

„მზესა მთვარე შეეყაროს, დაილევის, დაცაუნების,
აზრად არად აღარა მცალს, თავი ჩემი მეგონების,
თქვენვე ბრძანეთ, რაცა გიმძიმს, ანუ რაცა გეყურნების“ (126₃₋₄).

მაგრამ ეს დღევა, ფაქტია, არ იყო ისეთი ძლიერი განცდის გამომხატველი, როგორიც დაუფუღებოდა ტარიელს ან ფრიდონს. მაშასადამე, თინათინის „ახალმა“ ხილვამ, მისმა საოცარმა სილამაზემ არ დაბნინდა ავთანდილი. არ დააკრთო, არ დალეწა, არ წაართვა ძალი მხართა და მკლავისა.

ავთანდილი იმასაც უნდა შეეკრთო, რომ აშკარად იგრძნობოდა, თინათინი სახელმწიფო საქმეზე რომ არ იბარებდა მას. იგრძნო კიდევ, მაგრამ არ შემკრთალა. მან მშვენივრად აუღო ალღო სიტუაციას. სწორედ ამან გააბედვინა, რომ თინათინისთვის ეთქვა — შენი სილამაზით გონებაწართმეული ვერაფერს გიპასუხებო. წარმოუდგენელია, რომ მსგავსი დიალოგი გამართულიყო ხელმწიფე ქალსა და ვეზირებს შორის სახელმწიფო თათბირებზე. აქ



ავთანდილმა კარგად მოიხელთა დრო და ფაქტობრივად, სიყვარულში გამჭვლილ უტყდა თინათინს. დაასწრო მას თავისი გრძნობის გამჟღავნება.

აი, ასეთ რთულ ფსიქოლოგიურ მდგომარეობაში ავთანდილი, მართლაც, საოცრად თავდაპყრილი იყო. რით აიხსნება ეს? იმით, რომ, როგორც ფიქრობენ, ის უფრო მტკიცეა ტარიელზე, მისი გონება უფრო იმორჩილებს გრძნობებს, თუ იმითი, რომ მშვენიერება ისეთი ძალით ვერ მოქმედებს მასზე, როგორც ტარიელზე, ანუ მას არ შეუძლია მშვენიერების ისეთი განცდა, როგორც ტარიელს. ვფიქრობთ, უფრო ეს არის სწორი.

აქედან რომელი სჯობია? ამისთვის უნდა ვიცოდეთ, რა ითვლებოდა მშვენიერების განცდის იდეალად, თავდაპყრილობა თუ დაბნედა.

ბლატონი „ლხინში“ და „ფიდონში“ მსჯელობს იმაზე, თუ რატომ ეუფლება სიცოფე. გახლება და სიშმაგე მათ, ვისაც სიყვარული შეიპყრობს. მისი აზრით, ეს ხდება იმიტომ, რომ ამ ქვეყანაზე ხილული მშვენიერი საგნები ღვთაებრივი მშვენიერების მოგონებას იწვევენ და ადამიანები ამას გულგრილად ვერ შეხვდებიან. „ადამიანი თავს სიცოფის მდგომარეობაში გრძნობს, როდესაც, ხედავს რა ამქვეყნიურ მშვენიერებას, ჭეშმარიტ მშვენიერებას იგონებს, ...ყველა შემთავონებათა შორის ეს შემთავონება საუკეთესოა“.

ამქვეყანაზე არსებული „სულები, დანახავენ რა აქ, მიწაზე, რაღაც იმის მსგავსს, რაც მათ იქ, ზეცაში იხილეს. განცვიფრებაში მოდიან. წონასწორობას კარგავენ, თავის მდგომარეობას ვერ სწვდებიან, რადგან მასში საკმაოდ ვერ ერკვევიან“.

მაშასადამე, ამქვეყნად დიდი მშვენიერების ხილვამ ადამიანს უნდა მოაგონოს ზეციური, ღვთაებრივი მშვენიერება. ეს კი მასზე გამანადგურებელი ძალით მოქმედებს. გავიხსენოთ დავით გურამიშვილის: „მისმან ემხმან დაცამლენა, შემომუსრა ძვალი“. გამოდის, რომ ავთანდილს არა აქვს ზეციური ხილვები. საოცარი სიღამაშის პირისპირ დგომისას მას არ ახსენდება ჭეშმარიტი მშვენიერება, არ ეხსნება „საზეო“ ხედვა და ამიტომ არ კარგავს წონასწორობას. ეს ყოფილა მიზეზი მისი თავდაპყრილობისა.

მაშასადამე, მშვენიერების განცდის იდეალს პოემაში ასახიერებენ ტარიელი და ფრიდონი.

ქართველი მეცნიერები სამართლიანად აღნიშნავენ; რომ „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, მშვენიერების განცდის ნიჭი ადამიანთა საყოველთაო კუთვნილებაა. ეს არ არის წარჩინებული კლასების პრივილეგია. მიუთითებენ ფრიდონის მონაზე, რომელიც ავთანდილის დანახვისას „დადგა, თვალნი გაურეტდეს- დაავიწყდეს სიტყვის თქმანი“ (მ. ნადირაძე, რუსთაველის ესთეტიკა, თბ., 1958).

ეს სრული ჭეშმარიტებაა, ამ თვალსაზრისით კლასები ერთმანეთისაგან არა სხვაობენ, მაგრამ მეფე ზეკლასობრივი არსებაა, იგი ღმრთისსწორი პიროვნებაა და თავისი ყველა თვისებით მალა დგას ჩვეულებრივ ადამიანებზე. ამრიგად, პოემაში ერთმანეთს უპირისპირდება ღვთაებრივი და ადამიანური შესაძლებლობა, მხედველობა და შემხედველობა, გრძნობადი და ზეგრძნობადი, ანუ „ჭკვიანთა“. ე. ი. ამქვეყნიურ ინტელექტზე დაყრდნობილ ადამიანთა (ზ. გამსახურდია) და ღმრთისსწორთა აზრები, გრძნობები, განცდები და საქციელი¹². აი, ამიტომ მშვენიერების განცდა ავთანდილში უფრო სუსტია, ვიდრე ტარიელში.

¹² რუსთველიც ხომ ამას ამბობს: „მას ერთსა მიჯნურობასა (საღმრთო, საზეო, მიჯნურობა. — (ქ. კ.) ჭკვიანი ვერ მიხვდებიან“; ზ. გამსახურდიას განმარტებით, „ჭკვიანი“ არიან ამოფლიურ ინტელექტზე დაყრდნობილი ადამიანები, რომელთაც არ გააჩნიათ საზეო ხედვისა და წელომის უნარი (გვ. 6).



საქართველოს
საზოგადოებრივი
მეცნიერებათა
აკადემიის
გამოცემის
სახელი

ავთანდილმა შეასრულა პირობა, სამ თვეში დაბრუნდა გამოცემის და ტარიელი მოიკითხა: «ყმა ქალსა ეტყვის: პატრონი ნეტარ სად არის და ვითა?» „ქალი ატირდა ცრემლითა ზღვათაცა შესართავითა“. წახვედი თუ არა, აქ ვედარ გაძლო და გაიჭრა, იმის შემდეგ მისი ამბავი არ ვიცით. ავთანდილს ლახვარივით ეცა გულზე ეს ამბავი და მაშინვე ტარიელის კიცხვა დაიწყო:

„ქალსა ეტყვის: აჰა, დაო, ეგეთიმცა კაცი ნუა,
იგი ფიცი ვით გატეხა, არ ვეცრუევი, ვით მეცრუევი!
ვერ იქმოდა, რად მიქადა, თუ მიქადა, რად მატყუა?“ (645 ა-4).

რატომ დამივიწყა, რატომ ვერ გაძლო აქ, ისეთი „რა მისჭირდა“, რომ ფიცი გატეხა, მაგრამ ჩემი ავი ბედისაგან მეტს რას უნდა მოველოდეთ.

ასმათს ეწეინა ტარიელის კიცხვა და ავთანდილს შეგონება დაუწყო. „არ გული უნდა ფიცის და პირისა გასრულებასა?“ და შემდეგ გადაუშალა ტარიელის სულიერი ტანჯვის მთელი სურათი, რომლის მსგავსი ამბავიც არვის სმენია. ავთანდილისადმი საყვედური მან ანდაზით დაასრულა: „თვით რაცა ბრძანოთ, მართალ ხართ, სხვა სხვისა ომსა ბრძენია“. აკად. ალ. ბარამიძის სიტყვით, „ეს ღრმა ირონიით შეზავებული აფორისტულად გამოთქმული სიბრძნე განსაკუთრებულად გამანადგურებელი დარჩა ავთანდილისათვის“ (გვ. 194). ამის შემდეგ ასმათმა ამცნო ავთანდილს, რომ წასვლისას შევეკითხე, ავთანდილი რომ დაბრუნდეს, რა ქნას, დამიბარე ამბავით. მან მითხრა, მე ფიცს არ გავტეხ, არ ვეცრუები, პაემნამდე დაველოდები. ამ არემარეში მომნახოს და თუ მკვდარი მიპოვნოს, დამმარსოსო.

და ავთანდილს უკვე მეორედ დასჭირდა ასმათის წინაშე ბოდიშის მოხდა: «ყმამან უთხრა: „უმართლე ხარ, არ მამართლო მდურვად მისადა“».

ეს ეპიზოდი უფრო ვრცელ განხილვას საჭიროებს.

ავთანდილმა ასმათს ბოლომდე არ დაასრულებინა სათქმელი და ისე დაიწყო ტარიელის კიცხვა. „ეგეთიმცა კაცი ნუა!“ — თქვა იმ პიროვნებაზე, რომელსაც გაცნობისას უთხრა: ღმერთი ხართ.

ტარიელის მდგომარეობის მცოდნეს, ავთანდილს არ უნდა ეფიქრა, რომ იგი გამოქვაბულის წინ დასხედებოდა დინჯად ჩამოიშვდარი და გზისკენ თვალმიპყრობილი. არც ის უნდა დაეშვა, რომ ტარიელი ფიცს გატეხდა და შორს, უგზო-უკვლოდ იქნებოდა გადაკარგული. მაშასადამე, წინასწარ დაასლოებით მაინც უნდა ევარაუდა ის, რა ამბავიც დასვდა.

ამ ეპიზოდში ავთანდილმა გამოამჟღავნა ის, რომ ტარიელი ჯერ კიდევ სრულად არ ჰყავდა შეცნობილი. ადვილად შეაფერა მას ფიცის გამტეხელობა, ცრუობა, მოძმის დავიწყება. გამოავლინა ისიც, რომ არც ტარიელის მდგომარეობაში იყო კარგად გარკვეული. ავთანდილს არ უნდა დასჭირებოდა იმის განმარტება, რატომ ვერ გაძლო ტარიელმა გამოქვაბულში. „რად ვერ გასძლო, რა მისჭირდა?“ ეს საქმეში ჩაუხედავი კაცის კითხვა დასვა მან.

როგორც ვთქვით, თავისი საქციელისათვის ავთანდილმა ბოდიში მოიხადა, მაგრამ თან თავი გაიმართლა — მართალია, მისი საყვედური არ უნდა მეთქვა, მაგრამ აბა, წარმოიდგინე. მეც რა დღეში ვარო. მისი გულისათვის ჩემი სახლიდან წამოსული ვარ „ვით ირემი ძებნად წყლისადა“; მივატოვე სატრფო, მოვიმდურე ღმრთის სწორი პატრონი და ის კი წასული დამხვდაო და ახლა „ცუდმაშერალი და მტირალი ქვე ვზი პირითა მქისითა“.



აქ ავთანდილის თავის მართლებს აზრობრივი სქემა, დაახლოებით, ასეთია: მართალია, ტარიელზე საყვედური არ უნდა მეთქვა, მაგრამ სხვაგან რომ დამსხვდა წასული, აბა რა უნდა მექნა?

ამის შემდეგ მიდის ტირილით და კვლავ თავისას იმეორებს: ძმობილმა ფიცი არ შემისრულაო — „იგი ფიცი, ჩემგან სრული, მან აღარა გამისრულა“. ე. ი. ტარიელს კვლავ ფიცის გამტეხელს უწოდებს. მაშ, რაღად მოისადა ბოდიში? გამოდის, რომ მან კარგად კიდევ ვერ შეიგნო, რა შესცოდა ტარიელის მიმართ. არ სჯერა, რომ ტარიელს მართლა სადმე ახლოს იპოვის.

ამ ეპიზოდში მსჯელობას საჭიროებს ასმათის საქციელიც, რომელიც, უნდა ითქვას, რომ მთლიანად მოკლებულია საზრიანობას.

ასმათს, ავთანდილის მომლოდინეს, უნდა მოეფიქრებინა, როგორ დაეხვედრებინა ამბავი, რომ მისთვის გული არ გაეხეთქა. კითხვაზე — შენი პატრონი სად არისო — ჯერ ეს უნდა ეთქვა: აქ ახლო-მასლო გელოდება, ასე დამიბარა შენთვის სათქმელადო და მერე დაემატებინა — მე კი, რაც შენ წახვედი, აღარ მინახავსო. მან კი პირდაპირ მიახალა ტირილით, რომ მისი წასვლის შემდეგ ტარიელის ამბავი აღარ იცოდა.

შემდეგ, როცა ასმათმა შეამჩნია, რომ მისი პასუხი ავთანდილს ლახვარივით ეცა გულზე, მაშინ მაინც სასწრაფოდ უნდა ცდილიყო მის ნუგეშისცემას — ნუ გეშინია, შორს კი არ არის წასული, აქვე ახლოს გელოდება, მას ფიცი არ გაუტეხავსო. ამის ნაცვლად დაუწყო ვრცელი შეგონება, რომლის მიხედვითაც ავთანდილს, მართლაც, ცუდმაშვრალად უნდა წარმოედგინა თავი და უნდა ენანა, რომ ენდო ტარიელის სიტყვას და დაიჯერა, რომ იგი მართლა გამოქვაბულში დახვდებოდა. „არ გული უნდა ფიცის და პირისა გასრულებასა?“ — ჰკითხა მას ასმათმა და ამით, ფაქტობრივად, დაადასტურა, რომ ტარიელმა ფიცი ვერ შეასრულა. შემდეგ მოჰყვა იმის ახსნა-განმარტებას, რატომ არ შეეძლო ტარიელს გამოქვაბულში გაჩერება, რა ცაცხლი სწავდა მას და სხვ. ენამტყვევობითა და ბრძნადმეტყველებით გული რომ იჯერა, მხოლოდ შემდეგ გააგებინა. რა დაუბარა ტარიელმა.

მაგრამ ეს კიდევ არაფერია. მთავარი ის არის, რომ ასმათმა ის კი არ უსაყვედურა ავთანდილს, ტარიელს ფიცისგამტეხელობა როგორ აკადრე, სიცრუე როგორ შეაფერეო, არამედ იმაზე დატუქსა — შენ როგორ ელოდი მისგან, რომ ფიცს შეასრულებდა და გამოქვაბულში დაგხვდებოდაო.

მასახადამე, მან სწორედ ვერ წარმართა თავისი შეგონება. ასმათმა ავთანდილი ვერ გაარკვია იმაში, რომ ტარიელს ფიცი არ გაუტეხავს, მხოლოდ ის არის, რომ გამოქვაბულში ვერ გაძლო და ცოტა მოშორებით იმყოფებო. ამიტომ ავთანდილი ვერც მიხვდა, რა იყო მისი შეცოდება და იგი, ასმათისაგან მიშავალი, ისევ ბრალს სდებს ტარიელს ფიცის არშესრულებაში.

ე. ი. ასმათის შეგონების აზრობრივი სქემა ასეთია: შენ როგორ ელოდი ტარიელისაგან ფიცის შესრულებას? არ შეეძლო მას ფიცის შესრულება. წასვლისას დამიბარა, ფიცს არ გატეხე და აქვე ახლოს დაველოდებო.

აი, ორი ჩვეულებრივი ადამიანი ერთმანეთის პირისპირ. ორივე ბრძენია, მაგრამ მაინც ერთს ერთი ეწლება და მეორეს მეორე. შეიძლება ითქვას, რომ მათ დიალოგს ერთგვარად კომიკური იერიც კი დაჰკრავს.



საქართველოს
ხელნაწილების
სამეცნიერო ცენტრი

ამის შემდეგ ავთანდილმა იპოვნა დაბნედილი ტარიელი — „შას აღარა შეესმოდა, სოფლის გაღმა გაებზჷა“. ძლივს მოასულიერა იგი, „ცოტადრე მოაცნობილა“. როგორც კი ტარიელმა თვალი გაახილა და ავთანდილი იცნო, სიხარულით მოექცდო, მოემშობილა და

„უთხრა, ძმაო, არ ვიტყუე. გიყავ. რაცა შემოგფიცე,
გნახე სულთა გაუყრელმან, ფიცი ასრე დავამტკიცე.
აწ დამეხსენ, სიკვდილამდის ვიტვირო და თავსა ვიცე.
მაგრამ გვედრებ დამარხვასა, მხეტთა საჭმლად არ მივიცე“ (873).

აქ ავთანდილს გულში არ გაკენწლა — ფიცის გამტეხელობა როგორ შევაფერო, მაგრამ მაინც მიხვდა იმას, რასაც აქამდეც უნდა მიმხვდარიყო. ამიტომ ფრიდონთან მიმავალი უფრო გონიერულ პირობას უდებს ტარიელს, არ ზღუდავს, მაინცდამაინც გამოქვამულთან დამხვდით. ეუბნება: ეს ერთი წელი სადაც გინდა, როგორც გინდა, ისე იყავი, მხოლოდ გამაგრდი, რომ არ მოკვდეო. ერთი წლის შემდეგ კი ამ გამოქვამულთან მომხასე, ნიშნად ვარდის ფურცლობის დროს მოგცემო*.

* გაგრძელება შემდეგ ნომერში.

თამარ ხვედელიანი

„განძი უხილავი“ და მისი მხატვრული ფუნქცია
„ვეფხისტყაოსანში“

ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვანი ისტორია კეთილისა და ბოროტის ურთიერთჭიდილის ასპარეზი იყო მუდამ, სადაც თითოეული მათგანი განსაკუთრებული ძალისხმევით, შრომითა და ბრძოლით იმკვიდრებდა თავს. ხალხი კი, არცთუ უმოქმედო, თვალს ადევნებდა მათ შერკინებას და ამ პროცესს ფრიად ოსტატურად და მაღალმხატვრულად ასახავდა ქართული ზეპირ-სიტყვიერების ნიმუშებში, რომლის ერთ-ერთ მთავარ გმირად ყოველთვის ითვლებოდა კეთილი ძალის მოწინააღმდეგე, გრძნულებითა და ბოროტებით აღსავსე დევი ან ქაჯი.

დეე-ქაჯთა თავშესაფარი ბოროტების ბუდეა, სადაც ინახება -საჭურჭლე, ჯვრთ უნახავი თვალისა“. გარკვეულ დრომდე ფარული და უხილავი, რომელიც მოგვიანებით მაინც იჩენს თავს, თუმცა არა ყველასათვის. განძი ძნელად მოსაპოვებელია, აქედან გამომდინარე, იგი რჩეულთა სვედრია, რომელსაც მხოლოდ ფიზიკურ-ზნეობრივად განწმენდილი, სრულქმნილი გმირი უნდა დაეპატრონოს.

„დაფარული საუნჯის“ მიგნებაზე ჯვრ კიდევ „გილგამეშის ეპოსში“ საუბრობდნენ:

„რომელმან სიღრმე იხილა ხმელეთის კიდევან,
რომელმან ყოველი შეიქნო, შთაბეჭდა,
იღუმალებანი ვინც სრულად განჭვრიტა, —
სიბრძნის მფლობელმა, ყოელის მეცნაურმა,
საუნჯეს მიაგნო, გახსნა დაფარული...“ [1].

სწორედ მან, ვინც დამსახურებულად დაიმკვიდრა სიბრძნის მფლობელის სახელი, მიაგნო მიწის სიღრმეში დაცულ საუნჯეს და ამით უხილავი განძი ხელდასხმულთათვის ხილული გახადა. ეს განძი საკრალურია და შეუძლებელია მხოლოდ მატერიალურ ფასეულობას გულისხმობდეს. ინდური ეპოსის „რამაიანას“ მთავარი გმირი აცხადებს:

„მე მიწიერ სარფას არ ვეძებ, მინდა ძველ ბრძენთა ცეცხლით ვიწოდე...“ [2].

„დაფარული საუნჯე“ გულისხმობს იმას, რომ განძი იმთავითვე უხილავად აღიქმებოდა. სიბრძნე, გონიერება, ზნეობრივი სრულქმნილება, ფიზიკური ძალმოსილება თანამიმდევრულად ხსნის საგანძურის კარიბჭეებს. განძი ჯილდოა, რომელსაც მხოლოდ ღირსეული უნდა დაეპატრონოს, მაგრამ თუ იგი ფიზიკურად და სულიერად განწმენდილ რაინდს არ ხვდა წილად, მაშინ საჭურჭლე ბედნიერების ნაცვლად უბედურებას მოიტანს. მაგალითად, მას შემდეგ, რაც მიწისქვეშა სამეფოდან ამოზიდეს ნიბელუნგთა სახელგანთქმული საგანძური, მრავალმა მოიწადინა მისი დასაკუთრება, განძს უთვალავი ხელი წაეტანა, უდირსიც და ღირსეულიც, მაგრამ ვინც მისი მფლობელი გახდა, თვით სიკვდილისაგან იძლია, ზნეობრივი გმირი მას არ შეხებია, ამიტომ სამზეოზე გამოტანილმა განძმა ირგვლივ მხოლოდ უბედურება და მარცხი თესა, სანამ, საბოლოოდ, ქვესკნელის სამეფოსვე არ დაუბრუნდა. იგი კეთილ საქმეთა საწყისად კი არა, შუღლისა და განხეთქილების მიზეზად იქცა, ძმა დის წინააღმდეგ განაწყო, მეგობარი მეგობარს აუშხედრა, იმდენად ძლიერი აღ-



მონდა საგანძურის დაპატრონების სურვილი, რომ ყოვლისშემძლე მფრინავის სწორუპოვარი სიძის სამარცხვინო მკვლელობის უტყვე მოწმედ გადააქცია და აქედან სიკვდილი დაებედა ყველას, ვინც განძის თვალისმომჭრელი ბრწყინვალეობა იხილა.

მაშაც არგონავტს — იაზონს ოქროს საწმისმა ცხოვრება ერთ გაბმულ ტანჯვად უქცია. კოლხეთიდან გამარჯვებით დაბრუნებულს ბედი ტანტს, მეფობას, სიმდიდრესა და პატივ-დიდებას ჰპირდებოდა, ჰყავდა უამრავი ერთგული მეგობარი, რომლებმაც მასთან ერთად განვლეს გზა კოლხეთამდე და უკან, განაწილეს ჭირიც და ლხინიც და საბოლოოდ კი მაინც მიტოვებულ, ყველასგან მივიწყებულ, ოჯახდანგრეულ და მიუსუფარ არსებად ქცეულმა თავისი განაწილები სიცოცხლე დრო-ჟამისგან წამოფერდებულ, ქვიშაში ღრ-ღად ჩაფლულ, დაფხავებულ, ერთ დროს ლეგენდარული „არგოს“ გემბანზე დაასრულა. ყველას ახსოვდა ბრწყინვალე მეზღვაური, დიდების შარავანდე-დით მოსილი რომ ბრუნდებოდა სამშობლოში, მაგრამ ვერავინ ცნობდა წლების სიმრავლისა და გადატანულ უმედურებათა გამო წელში გატეხილ, თეთრ-წვერა იაზონს, რომელსაც „ზღვის ქაფით თეთრი კულულები ჩამოშორდა სპილენძის ჩაჩქანიდან, მკლავზე ფარი ვკიდა... ცისფერი თვალეები წინ იმზირებოდნენ, მაგრამ ვერაფერს ხედავდნენ“ [3], რომელიც გულმოკლული დასტიროდა თავის ბედს მრავალი წლის განმავლობაში:

„მარტო ტანჯული იაზონი არ ახსოვს სიკვდილს,
რამდენ ხანს უნდა ეწინაწალო ამ ქვეყანაზე!
რამდენ ხანს უნდა ეზიღო მკერდით უშრეტე სევდა!
ო, შემობრალე, დიღო ზეესო!
ვაწყვიტე ჩემი უმაჟინისი სიცოცხლის ძაღლი!“.

იაზონს, სხვა რჩეულ რაინდთა მსგავსად, მხოლოდ გარეგნული სრულყოფილება მოსახეს, რაც წინ უსწრებს მის სულიერ ზრდას, ამიტომ ის არაა საგანძურის ჭეშმარიტი პატრონი. პარციფალისგან რაინდის ეკლიანი გზის გავლა საკმარისი არ აღმოჩნდა წმინდა გრაალის თასის მცველის პატივის მოსაბოვებლად, რადგან მის ფიზიკურ და სულიერ სიმალღეთა შორის ჯერ კიდევ არსებობდა გადასალახავი მიჯნა, არადა გრაალის თასი ფასეულია არა მხოლოდ იმიტომ, რომ იგი ქრისტეს სისხლს უკავშირდება, არამედ იმიტომაც, რომ იგი ქრისტესთან ზიარების პატივს გულისხმობს, ამიტომ უფლის სისხლთან და ხორცთან ზიარება მხოლოდ სრულყოფილი რაინდის ჯი-ღდო და საჩუქარია.

ანალოგიურ მდგომარეობაშია ვეფხისტყაოსანი ტარიელიც, სიყრმიდანვე რჩეული, ზეკაცი, ჭეშმარიტი რაინდი, რომელსაც არაერთგზის უხდება თავისი ფიზიკური სრულქმნილების დემონსტრირება.

მებრძოლ ტარიელს პირველად ხატაეთში ვხვდავთ. მოხარკე ქვეყანაში მან სრულად გამოავლინა თავისი ფიზიკური პოტენციალი, ბრძოლის სერხებისა და მეთოდების სრულყოფილი ცოდნა, სტრატეგიული ნიჭი: „ერთსა კაცსა ეყოფოდეს, დიდებანი რომე მჭირდეს“, — ამბობდა იგი ტარიელმა ურჩქმნილ ხატაეთში აურაცხელი საგანძური მოიპოვა. „საჭურჭლენი სიმრავლითა რასმცა ვითა დავაგვანენ!“ — მოგვიანებით აღნიშნა მან, რასაც კიდევ ვაიმეორებს: „უცხო ფერთა საჭურჭლეთა, დავშვრები, თუ მოგსთვალვიდე“. უთვალავი საუნჯით, „ათჯერ ასი ჯორ-აქლემი“ დაიტვირთა და მაინც ყველაზე ძვირ-ნაფასები“. მათ შორის აღმოჩნდა „საკვირველი ყაბაჩა და ერთი რიდე“, რომელიც ტარიელმა „საძღვნოდ მისად“ დასახა „ვისი შუქიც ანათობდა“. და მაინც, ეს სიმდიდრე მოუხმარებელი აღმოჩნდა ხატაეთის ომის გმირისათვის. ტარიელმა ვერც მოასწრო მოაბოვებული გამარჯვებით ტკბობა,



რომ მისი ბედნიერება ენითუთქმელმა უბედურებამ გადაფარა, რასაც საყვარელი ადამიანის გაუჩინარება და მთელი მისი ცხოვრების საბედისწერო შედეგად აღიქვამდა. „უცხო ფერთა საჭურჭლემ“ რაინდს მხოლოდ მწუსარება მოუტანა, როგორც ჩანს, სატაეთის განძი დრომდე საფარველადებულად დარჩა, რადგან საკრალური საუნჯე მეტად მიძიმე ტვირთი აღმოჩნდა იმხანად ჯერ კიდევ მოუზადებელი ტარიელისთვის... „განძი, რომელიც სხვადასხვა სახით აჩენს თავს... ხან ოქრო-ვერცხლია, ხან ძვირფასი თვალი, ხან მირონი, ხან ჯვარ-სატების გამოსახულებანი... დამარხულია დედამიწის ორ ერთმანეთის საწინააღმდეგო სფეროში — მიწის სიღრმეში და მთის მწვერვალზე. ის ქვესკნელშიც არის და ცაშიც, ორივეგან მიუწვდომელია გარემოთათვის. დადებული აქვს საფარველი...“ [4]. ანალოგიური განძთა საცავია „ვეფხისტყაოსნის“ ქაჯეთიც, რომელიც მთის მწვერვალზეც დგას და გამოქვაბულსაც უკავშირდება, რამეთუ „გზა გვირახითა შემოვა“. ამას „ქაჯეთს ერთხელ კვლაც“ ნამყოფი ფრიდონიც ამტკიცებს („ყოვლგნით კლდეა, გარეშემო მტერი ვერა მოადგების“), ქაჯეთის მეზობლად მცხოვრები ფატმანიც („არ ქაჯნია, კაცნიაო, მინდობია სალსა კლდესა“) და მიღმურ სამყაროს ნაზიარები ნესტანიც („ციხეს ვზი ეზომ მალალსა, თვალნი ძლიე გარდასწვდენიან“).

ტარიელის ბრძოლას სატაეთში ორი მიზანი ჰქონდა, რაც ზოგადად ინდოეთის ძლიერების განმტკიცებასა და კონკრეტულად საგანძურის მოპოვებაში გაშიოსატა, მაგრამ, როგორც ჩანს, ტარიელის გამოცდა სწორედ იმხანად იწყებოდა, რაც წლების მანძილზე გაგრძელდა. სატაეთში მის მიერ გამოჩენილი ვაჟკაცობა, მისი ღვაწლი შეამჩნიეს, მაგრამ საბოლოოდ მაინც ვერ დააფასეს. სწორედ მეორე დღეს გახდა ცნობილი ხვარაზმელი უფლისწულის ინდოეთში სასიძოდ მოწვევის განზრახვა, რამაც ყველაფერი საბედისწეროდ შეცვალა.

მრავალი წლის მანძილზე ბრმად მიუყვებოდა ტარიელი ნესტან-დარეჯანის გამქრალ კვალს. მრავალგზის დაღვრილი მწარე ცრემლი, განცდა და სასოწარკვეთა ნაბიჯ-ნაბიჯ სრულყოფდა მის სულიერ სამყაროს. ცხოვრება ნესტანის გარეშე თანდათან მაღალ სულიერ ფასეულობებს შეაცნობინებდა რაინდს. დევთა გამოქვაბულში დაბინავებული ტარიელისთვის უკვე მზადდება ბედნიერება, რაც აურაცხელ საგანძურთან სახსოვეში გამოიხატება. ორმოცივე სენაკი სავსეა საჭურჭლით „ძვირ-ნაფასებით“, თუმცა კი დრომდე უხილავად რჩება. ტარიელისთვის ცნობილია საუნჯის არსებობა, მისი ადგილსამყოფელი, მაგრამ არანაირი სურვილი არა აქვს თვალთ იხილოს, ხელით შეეხოს მას. ეს ასევე უნდა ყოფილიყო. სანამ რაინდი უმოქმედოა, სანამ ბედს შეგუებული ბედნიერებისათვის ბრძოლას არ აპირებს, „საწუთრომან დამაღრიჯა...“ სანამ აცხადებს იგი და შექმნილი ვითარებიდან ერთადერთ გზად სიკვდილს მიიჩნევს („ჩემად ღონედ სიკვდილისა მეტსა არას არ ვეცდები“), საგანძური მისთვის ხილული ვერ გახდება. ეს ღვთიური მადლია, ღვთის საჩუქარია, რომელიც ღირსეულმა უნდა დაისაკუთროს.

თუ სიკვდილის მომლოდინე ტარიელი მცირედით — დევთა გამოქვაბულის ბრძოლით მოპოვებითა და იქ დაბინავებით კმაყოფილდება, სულ სხვაა იგი, როცა მიზანი ჩნდება და როცა ქაჯეთზე გალაშქრების აუცილებლობა წარმოიშობა. ნათელია, რომ ტარიელისთვის უკვე მნიშვნელოვანია გამოქვაბულის საგანძური, მაგრამ მნიშვნელოვანია იმდენად, რამდენადაც ესაა აუცილებელი გასავლელი გზა მიზნის მისაღწევად. თუ ნაბელუნგთა ოქროს მხოლოდ მატერიალურ პლანში მოიაზრებენ და მას ძალაუფლების სიმბოლოდ თვლიან, „ვეფხისტყაოსანში“ განძის მატერიალური გააზრება უკანა პლანზე გადადის. ოქრო მხოლოდ სურვილის ასრულებაში ეხმარება გმირებს, რის

8. შ ა ნ ე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2001, № 1—4.



შემდეგაც იგი კარგავს სიბლს. ამიტომაცაა, რომ რაინდები უხვად გასჭიმენ საჭურჭლეს, გობით მიართმევენ ერთმანეთს ძვირფასეულობას, თვალ-მარ-გალიტს.

ტარიელისთვის დიდი მნიშვნელობა არასოდეს ჰქონია დევების სიმდი-დრეს, მაგრამ როცა ავთანდილისა და ფატმანის თავგამოდებამ ნესტანისაკენ მიმავალ გზაზე დააყენა, შეიცნო „აბჯარი საკვირველის“ ჭეშმარიტი ღირე-ბულება. მან ინტერესით შემოიარა გამოქვაბულის ორმოცივე სენაკი და ყველაფერი გულმოდგინედ დაათვალიერა.

„მე აგრე არა მინახავს, მართ ვითა არა მნდომნია,
მოდი და გაუხსნათ, შევიგნეთ, საჭურჭლე თუ რა ზომია...
დალეწეს კარი ორმოცი...“.

„პოვეს საჭურჭლე უსახო, კელა უნახავი თვალისა,
მუნ იღვა რიყე თვალისა, ხელ-წმიად განათალისა
ჩნდის მარგალიტი, ოდენი ბურთისა საბურთალისა...“

მაგრამ ტარიელს საუკეთესო საჩუქარი წინ ელოდა — „აბჯარი საკვირველი“, რომელიც გრძნეულებთან ორთაბრძოლაში სასწაულებს ახდენდა.

სრული საომარი აღჭურვილობა კეთილი ძალისა და ბნელ, გრძნეულებით აღსავსე ვარესამყაროსთან დაპირისპირებისას გამოიყენებოდა. ამიტომაც მთელ ქვეყანად უღირდათ რაინდებს „ჯაჭვი, ხმალი, მუზარადი, საბარკული მათი მგვანი“. ამიტომ ჩათვალეს ნაპოვნი ბედის წყალობად: „თქვეს: „ესე ნიშნად გვეყოფის ვართო კარგითა ბედითა...“ ღვთის მაღლი უპირველესად იმით გაცხადდა, რომ რაინდს თვალი აეხილა. მან შეამჩნია აქამდე უხილავი და შეუცნობელი, რამაც ნათელყო, რომ მისმა ჭირმა გასრულება დაიწყო, რომ ახლოვდებოდა ბედნიერი დასასრული ამ ხანგრძლივი, ტკივილთა და ცრემ-ლით აღსავსე სავალი გზისა.

ქაჯეთის ციხესთან გამართულმა თათბირმა კიდევ ერთხელ გამოავლინა ტარიელის მაღალზნებობრივი სახე. ფრიდონი და ავთანდილი ციხის აღების ნაკლებმსხვერპლიან გეგმას აძლეოდნენ უპირატესობას. ფრიდონმა თავისი ფიზიკური შესაძლებლობები წარმოაჩინა:

„ჩემსა სიმცროსა გამზრდელნი სამუშაითოდ მზრდიდინ...
ასრე ვაიელი საბელსა, რომ თვალნი ვერ მომიკიდან...“.

ციხის ქონგურამდე გაჭიმული საბელის წყალობით ფრიდონი ელვის უს-წრაფესად შეაღწევდა ქაჯეთში, მცველებს დახოცავდა და გზას გახსნიდა. უფ-რო უსიფათო იყო ავთანდილის გეგმა:

„სავაჰროთა შევეკახვი, ვიქმ საქმესა მე მუხთალსა...
მე მარტო შევალ ვაჭრულად და კარგად შევეტყუები,
მაღვით ჩაივცემ აბჯარსა...“.

ორივე გეგმას (განსაკუთრებით ავთანდილისას) ჰქონდა თავისი ლოგიკა, მაგრამ „მიპარვით“ განადგურებული მტერი, რაინდისათვის შეუფერებელი საშუალებით მოპოვებული წარმატება და ახდენილი ოცნება უკვე აღარ სიბ-ლაგდა და იზიდავდა ტარიელს. მისთვის უცხო გამხდარა ოდესღაც ნესტა-ნისაგან თქმული: „მიპარვით მოკალ სასიძო... მისთა სპათაცა ნუ დახოც... დაიდი სისხლი უბრალო კაცმანცა ვით იტვირთათო“.

ტარიელს აღარ სურდა სახეზე ნიღბის მორგება, შეცვლილი სახით ბედ-ნიერებისათვის ბრძოლა. მას ერთობ მწარე მოგონება დაუტოვა გულკეთი-ლი მასპინძლის რთლის თამაშმა, როცა, ფარსადანის ბრძანებით, სანაქებოდ



დახვდა სტუმარ სვარაზმელს. მართალია, ნესტანის „თათბირი და გამორჩევა“ ნაკარნახევი იყო დიდი მსხვერპლის თავიდან აცილების სურვილით, მაგრამ ხელყოფილი აღმოჩნდა უფლისწულის, „ღვთისა სწორის“ სიცოცხლე, რომლისთვის თავგანწირულთა სულებსაც დაუყოვნებლად ესხნებათ სასუფეველის კარი („ვინცა მოკვდეს მეფეთათვის, სულნი მათნი ზეცად რბიან“). ტარიელმა ამ ხნის მანძილზე კარგად გაიცნობიერა მომხდარის საშინელება და ირწია გეგმა ქაჯეთზე პირდაპირი, ელვისებური იერიშისა, ყველაზე მძიმე გზა „მტერთაგან უბრძოლველი“ ციხის კარიბჭის შესაღწევად, ხმაურიანი ბრძოლა, რათა შეუმჩნეველი არ დარჩენოდათ მისი მისვლა:

„ანაზლად ცხენი გაქუსლეს, მათრახმან შექმნა წრილო,
რა ნახეს, კარნი განახუნეს, ქალაქით ვახდა ზრილი,
სამთვე სამგნით მიმართეს, თავსა მით უყვეს რიალი,
იერეს ნობსა და დაბდაბსა, შეიქმნა ბუეთა ტურცილი“.

მართალია, ბრძოლა არათუ უმსხვერპლო არ იყო, არამედ „ველნი მკედართა ვერ იტყვდეს“ და ამ შეტევის შემდგომ „გაღიადდა ჯარი მკედრისა“, მაგრამ ეს უკვე პატიოსანი რაინდული შერკინება იყო, ტარიელის ხაფიხმა „კაცსა უკრავად დაბნედდის...“, მისგან მოქნეული ხმალი „აბჯარსა ფრეწდის, გაცუდდა სიმაგრე ჯავშან-ქაფისა“, მთავარი კოშკისკენ მიმავალ გზაზე მიმოუანტულიყო — „რიყე აბჯრისა“, „ნალეწი ხმალთა წვერისა“, „ათი ათასი ნობათი, უსულო, მსგავსი მტეერისა“. ტარიელს ყველგან აღებეჭდა თავისი კვალი, არც ის უნდა იყოს შემთხვევითი, რომ ინდოელ გმირს ყველაზე რთული გზა შეხვდა. მას იერიშით უნდა აეღო ციხის გვირაბი, რომელსაც ათი ათასი მეომარი იცავდა. სწორედ ასეთ მოწინააღმდეგეებთან, რომლებიც „მათთა შემბმელთა დასოცენ, მართ ცეცხლად მოედებიან“, მოიპოვა ტარიელმა დამსახურებული გამარჯვება. ამ გამარჯვებამ კი აპოვნინა ყველაზე საოცნებო საუნჯე — ნესტანი და „აქანამდის ჭირ-ნახულთა ამას იქით გაიხარნეს“. ტარიელის სრულქმნილებამ ხილული გახადა აქამდე საფარველადებული საგანძური. გადამწყვეტი ბრძოლისათვის მზადება ტარიელმა ადრე დაიწყო. ქვეცნობიერად ის ამ დღისთვის ემზადებოდა, როცა ხატაელებს ებრძოდა და მკლავთან ერთად გონებასაც ასაქმებდა, როცა ლომ-ვეფხეს ხოცავდა და თავისი სულიერი კვდომის პროცესს ეწინააღმდეგებოდა, როცა დევთა გამოქვაბულს ისაკუთრებდა და ამით ბედნიერებისაკენ პირველ ნაბიჯებს დგამდა. ეს თითოეული რგოლი თანდათანობით ერთ დიდ ჯაჭვად ჩამოყალიბდა, რომელიც ქაჯეთთან ბრძოლამ ერთ მთლიანობად შეკრა.

ამრიგად, ტარიელისათვის საგანძურმა საფარველი მოიშორა, მაგრამ ხილული საუნჯე გმირს აღარ სურს, რადგან მან შესაძლოა ადამიანი განძის პასიურ მცველადაც კი აქციოს, რომლისთვისაც სასიცოცხლო მინიშნელობა ექნება განძის ფლობას, თუნდ ვერაფერში გამოიყენოს იგი, ამიტომ ტარიელი ყველას, ვისაც მის ბედნაერებაში თუნდაც მცირედი წვლილი მიუძღვის, მეფურად ასაჩუქრებს. ქაჯეთის ციხეს „სვითა და დავლით სრულ“ მელიქ-სურხავს უძღენის, აურაცხელ საჭურჭლეს — ფატმანს. ზნეობრივ გმირს ოქროს ბრწყინვალეობა თვალს ვერ სჭრის, რამეთუ მის მიღმა ჭვრეტს ჭეშმარიტად ფასეულსა და ღირებულს, ვაჭართა სამეფოში კი სწორედ მატერიალური საუნჯე ფასობს. იქ პიროვნული ღირსებები ოქროს ფასით იზომება, ყველაფრის მამოძრავებელი ძალა პატიოსანი ქვებია და თვით გვირგვინოსნის „არიფი“ და უახლოესი მეგობარი ყოველგვარ ადამიანურ ღირსებას მოკლებული „ცქაფი, უწრფელი, მსწრომელი“, „მჭლე და თვალად ნასი“ უსენია. რაინდული სამყაროსთვის კი სწორედ საბოძვარის გაცემამა დამახასიათებელი.



ინდოეთსა და არაბეთში, სადაც ზღვასავით მოღვლავს სტავროსტიკური სიკვდილიანობის კვალი. ბილიკებს ფარავს ფარდაგები ოქსინოსა, ყოველ ნაბიჯზე ბზინავს ოქრო, ლალ-იაგუნდი და მარგალიტი, „უზომო, უანგარიშო, ულევ“ საჭურჭლეს გაცემენ. ამ ქვეყნებში მეფეები ჰკვანან „სიუხვითა ბუქთა, ზეცით ნაბუქალსა“, რომელთაგან გაცემული მოწყალება „სრულად ამოაგებს მცირესა და დიდებულსა“. ტარიელი ამ სამყაროს შვილია, მისი ნაწილია, რომელსაც სიყრმი დანვე შეუისხლხორცვია ერთი უბრალო ჭეშმარიტება: „რასაცა გასცემ შენია, რაც არა — დაკარგულია“. ამიტომ ადვილად ელევა დევების ნასათუთვე, დაგროვილ და „დანაბეჭდულევ“, გარეშეთა თვალთაგან დაფარულ „უცხო ფერთა საჭურჭლეს“.

მართალია, ოქრო ძალაუფლებაა, მაგრამ ოქრო სიკვდილიცაა, დაწყველილი საუნჯე, რომელიც იმონებს ადამიანს. ტყუილად როდი უწოდა მარუსთაველმა „კვერთხი ეშმაკთა ძირისა“:

„ვა, ოქრო მისთა მოყვასთა აროდეს მისცემს ლტენასა,
დღედ სიკვდილამდის სიხარბე შეაქნევს კბილთა ღრქენასა,
შესდის და გასდის, აკლია, ემღურვის ეტლთა რბენასა,
კელა აქა სულსა დაუბამს, დაუშლის აღმაფრენასა“.

სულის აქ დაბმა ამქვეყნიური ჯოჯოხეთია. ეს სამყარო უცხოა ზნემაღალი გმირისთვის. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ ტარიელი, ავთანდილი და ფრიდონი საგანძურის გარეშე რჩებიან. თუ ტარიელმა ფრიდონს გამოქვამული საუნჯე უძღვნა, ეს იმიტომ, რომ სურდა მადლობა გადაეხადა მულაზანზარელი ხალხისთვის, რომლებმაც ქაჯეთის მისადგომებთან ახლობელი ადამიანები დაკარგეს, რომლებმაც ტარიელის ბედნიერებას ანაცვალეს ყველაზე ძვირფასი, რაც ადამიანს გააჩნია — სიცოცხლე.

არც ავთანდილს ხედა წილად განძეული. ესეც ბუნებრივია, რადგან ავთანდილი თავადაა განძი. მას ისეთი ფიზიკურ-სულიერი სრულყოფილება მოსახავს, რომ წარმოუდგენელია ოქროს ტყვეობაში მოექცეს. ტარიელის ძალისხმევით ავთანდილმაც აიღო თავისი ქაჯეთის ციხე, მოიპოვა თინათინი, მიადწია მიზანს და გაიმარჯვა ისეთ საქმეში, რომელშიც, მისივე სიტყვებით, არც ხმალი უკვეთდა და არც ენა უჭრიდა. თინათინისკენ სავალი გზაც არაა იოლად დასაძლევია, ზნეფაქიზობა და სრულქმნილება ამ გზის გმირსაც სჭირდება. ეს ის გზაა, რომელიც საცნაურყოფს გმირის სულიერ ტრანსფორმაციას. ამ დროს გარეგნული სრულყოფილება სულის სიდრმეებსაც სწვდება, რაც ადვილად სარწმუნოს ხდის, რომ განძის საფარველის ახდით რაინდის ჭიდილი საკუთარ ბედთან დასასრულს უახლოვდება, რომ ამ გზის ბოლოს მას გამარჯვება ელის.

ლიტერატურა

1. ზ. კვიციანიძე, გილაგამეშიანი, ძველი შუამდინარული ეპოსი, თბ., 1984, გვ. 38.
2. ვ. და ლ. უსპენსკი, ოქროს საწმისი, თბ., გვ. 159.
3. ვ. და ლ. უსპენსკი, ოქროს საწმისი, თბ., გვ. 159.
4. ზ. კვიციანიძე, ქართული მითოლოგია, I, ქვარი და საყმო, თბ., 1996, გვ. 94;

Т. Я. ХВЕДЕЛИАНИ

«КЛАД НЕЗРИМЫЙ» И ЕГО ХУДОЖЕСТВЕННАЯ ФУНКЦИЯ В
ПОЭМЕ ШОТА РУСТАВЕЛИ «ВИТЯЗЬ В ТИГРОВОЙ ШКУРЕ»

Резюме

Работа посвящена художественной функции клада в поэме Шота Руставели «Витязь в тигровой шкуре».

Тайный клад остается невидимым и недосыгаемым во владении чародеев до поры, до времени. Лишь избранные, пройдя через многочисленные испытания, преодолев препятствия и поборов злые силы, могут достичь его.

В процессе поисков происходит нравственное очищение, преобразование, совершенствование внутреннего мира рыцаря. Тогда и только тогда клад становится зримым и рыцарь достигает цели.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის რუსთველოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.



სოსო მახარაშვილი

ეპიფანე კვიპრელის „ოთხმოცთა ფვალებათათჳს“ და თეოდორიტი კვიპრელის „ალსარეზაჲს“ ქართული თარგმანები

თეოფილე ხუცესმონაზონს ეკუთვნის ეპიფანე კვიპრელის (IV ს.) ერთი საყურადღებო პოლემიკური თხზულების თარგმანი, რომელსაც მოკლედ „ოთხმოცთა ფვალებათათჳს“ შეიძლება ეწოდოს. ის დაცულია „დოღმატიკონის“ სამ ნუსხაში: A 205-ში¹, H 601-სა და A 64-ში. მისი ტექსტის გაცნობისთანავე ნათელი ხდება, რომ იგი წარმოადგენს ეპიფანეს მიერ მწვალებლურ მოძღვრებათა წინააღმდეგ დაწერილი ვრცელი საისტორიო ნაწარმოების — „პანარიონის“ (Πανάριον) ანუ „წამლების კიდობნის“ შემოკლებას, მის „რეკაპიტულაციას“, ე. წ. „ანაკეფალოსისს“ (Ἀνακεφαλῶσις = რეკაპიტულაცია), რაზედაც სამართლიანად მიუთითებდა კ. კეკელიძე². „ოთხმოცთა ფვალებათათჳს“ ბოლოვდება მასალიანელთა ერესის მოკლე აღწერილობით და „პანარიონის“ შესაბამისი წიგნის, ტომისა და თავების აღნიშვნით. მას მოსდევს მთარგმნელის მცირე ანდერძი, რომელსაც თავის მხრივ ერთვის ორი ფრაგმენტი კვლავ მასალიანელთა წვალების შესახებ. პირველი ფრაგმენტის³ სათაურია: „ესეცა თავნი მის ვე წიგნისაგან მასალიანელთა, უშჯულოებითა შჯულთა ვითარებისა წარმოშანიებელნი“. მეორის სახელწოდება⁴ კი ამგვარად იკითხება: „მერმეცა მის ვე მასალიანელთა წვალებისათჳს, რომელ უფროხლდა მონასტერთა შინა საპოვნელ არს თხრობისაგან თეოდორიტისა“. ორივე სათაურში დამოწმებული „მისე“, რომელიც ბერძნულ ტექსტში არ დასტურდება⁵, მიუთითებს, რომ ეს ფრაგმენტებიც იმავე დედნიდან მომდინარეობს, საიდანაც ეპიფანეს შრომა. გარდა ამისა, მეორე ფრაგმენტის ტექსტი ყველაზე ძველ ხელნაწერში (A 205, XIII ს.) გვერდის ნახევარზე მთავრდება. მომდევნო გვერდიდან კი უკვე ახალი ნაწარმოები იწყება. ამიტომ უეჭველია, რომ ოთხმოცი წვალების ეს ცნობარი თავისი ორი ფრაგმენტითურთ თავიდანვე ერთი საერთო დედნიდან ითარგმნა და გადამწერის მიერაც ერთ მთლიან თხზულებადაა გააზრებული.

სავარაუდო ძეგლები, რომელთაგანაც უნდა შესრულებულიყო ქართული თარგმანი, შესაძლებელია ყოფილიყო: ეპიფანეს „პანარიონი“ (IV ს.) და „ანაკეფალოსისი“ (V ს.), დოგმატიკური კრებული „მამათა მოძღვრება“ — Doctrina Patrum (VIII—IX სს.) და იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისა“ (VIII ს.). „მამათა მოძღვრების“ 34-ე თავის და „წყარო ცოდნისას“ მეორე

¹ A205, 145r — 150v.
² კ. კეკელიძე, ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1980, გვ. 246. შტრ.: მისივე, უცხო ავტორები ძველ ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები, V, თბ., 1957, გვ. 46. G. Peradze, Die altchristliche Literatur in der georgischen Ueberlieferung, Oriens Christianus III, B. 5, Leipzig, 1930, გვ. 85, შენ. I.
³ A205, 151r — 152r.
⁴ A205, 152r — 152v.
⁵ შტრ., J. P. Migne, P. G., t. 94, col. 729, 736. B. Kottler, Die Schriften des Iohannes von Damaskos, IV, Pat. Texte und Studien, B. 22, Berlin. New York, 1981, გვ. 42, 46.



ნაწილის — „წვალებათათჳს“ ძირითადი წყარო იყო „ანაკეფალოსისი“ რე-
დუცირებული სახით, ე. ი. დაყვანილი „პანარიონის“ წვალებათა აღწერილ-
ბამდე.

მასალიანელთა შესახებ არსებულმა ორმა ფრაგმენტმა, რომლებიც ერთ-
ვის ქართულ თარგმანს, იმთავითვე გამოირიცხა მისი მომდინარეობა „პანარი-
ონიდან“ და „ანაკეფალოსისიდან“, რადგან არც ერთ მათგანს ასეთი სახის
ტექსტი არ მოუპოვება. უფრო სარწმუნო ჩანდა „ოთხმეოცთა წვალებათათჳს“
წარმომავლობა „მამათა მოძღვრების“ 34-ე თავიდან, განსაკუთრებით კი
„წყარო ცოდნისას“ მეორე ნაწილიდან, მით უმეტეს, რომ ამ უკანასკნელის
ხელნაწერთა ერთ ნაწილში (m, S ჯგუფები და 705-ე ხელნაწერი კოტორის
მიხედვით) წვალებების ავტორად ეპიფანე კვიპრელი იყო დასახელებული.
მაგრამ ეს ვერსიაც არამართებული აღმოჩნდა.

საქმე ისაა, რომ ქართული თარგმანის სათაურია „თ ა ვ-თ ა ვ ო ა ნ ე ბ ი-
ს ა თ ჳ ს ო თ ხ მ ე ო ც თ ა მ ა თ წ ვ ა ლ ე ბ ა თ ა ძ ს ა“, ე. ი. „ანაკეფალოსისი“
(*Ἀνακεφαλῶσις* - თავ-თავიანება) ო თ ხ მ ო ც ი წ ვ ა ლ ე ბ ი ს ა. ქართული
ტექსტის დასაწყისშიც სრულიად გარკვევით არის მინიშნებული, რომ თხზუ-
ლებაში საუბარი იქნება 80 წვალების შესახებ: „არს უკუ მ ყოველი საქმე ზე-
მთქმულთა მათთჳს სამთა წიგნთა, რომელი-იგი შუდ ნაკუშთად განვეყენით.
თუთოეულსა შინა თავსა ძეს რიცხჳ წვალებათაჲ, ხოლო ჯჳშლიად ყოველნი-
ვე არიან ო თ ხ მ ო ც ...“⁶ (ტექსტის ეს მონაკვეთი „პანარიონის“ შესავლი-
დანაა აღებული: (Καὶ ἔστι τὰ ἐν τῇ παλαιῇ παραμύσεια δὴ τὸν περιεργαμένον
τῶν Βιβλίων, πρώτου καὶ δευτέρου καὶ τρίτου, ἄνωγ τρία βιβλία εἰς ἑπτὰ τόμους
δαίλιμεν, ἐν δὲ ἕκαστῳ τῶμας ἀριθμὸς; τὴς αἰρέσεων καὶ σχισμάτων ἕκασται,
ἄνωγ δὲ πᾶσαι: εἰσὶν ὀνόμασιοντα...⁷). ამგვარი სათაური და, ალბათ, დასაწყისიც
არაბუნებრივი იქნებოდა იოანე დამასკელის „წვალებათათჳს“, რადგან ის
ოთხმეოც კი არა, ას ერეხს და შესაბამისად ას თავს აერთიანებს. მართლაც,
ასეთი სახის ტექსტი მის არც ერთ ბერძნულ ხელნაწერს არ გააჩნია. ამიტომ
„წყარო ცოდნისას“ პოლემიკური ნაწილი, ისევე, როგორც „მამათა მოძღვრე-
ბის“ 34-ე თავი, ვერ ჩაითვლება ქართული თარგმანის დედნად.

ამრიგად, „ოთხმეოცთა წვალებათათჳს“ თხზულების ანალოგიური ბერ-
ძნული დედანი დღეს უკვე აღარ არსებობს. ამიტომ თეოფილეს ეს თარგმანიც
გვერდით უდგას იმ ქართულ ძეგლებს, რომლებსაც „თავისებური წვლილი“
(კ. კეკელიძე) შეაქვთ ბიზანტიური ლიტერატურის ზოგიერთი საკითხის გა-
შუქებაში.

„ოთხმეოცთა წვალებათათჳს“ თავისი ფრაგმენტებითურთ ასახავს „პანა-
რიონის“ ანაკეფალოსისის კომპილაციის პირველ საფეხურს, მისი ბერძნუ-
ლი ტექსტის შევსების დასაწყისს, ვიდრე იგი ას წვალებამდე განივრცობოდა.
უცნობი მწერალი ეპიფანეს წვალებათა ისტორიის მოკლე ცნობარს ურთავს
სხვა ცნობებს მასალიანელთა წვალებაზე და ამგვარად სათავეს უდებს თხზუ-
ლების შევსების შემდგომ ისტორიას. ამიტომ ფ. დიკამპის მოსაზრება, რომ
„მამათა მოძღვრებისა“ და „წყარო ცოდნისას“ ერესები (100 თ.) მომდი-

⁶ B. Kotter, Die Überlieferung der Pege gnooseos des hl. Johannes von Damas-
kos, Studia Patristica et byzantina, 5, Etti, 1959, გვ. 201 — 207.

⁷ A205, 145r.

⁸ K. Holl, Epiphanius (Ancoratus und Panarion), I, GCS, Leipzig, 1915, გვ. 156,
26 — 157, 1; J. P. Migne, P. G., t. 41, col. 160. შტრ.: Anacephalaitosis,
P. G., t. 42, col. 836.



ნარეობს ანონიმი კომპილატორისაგან⁹, ახლოსაა ჭეშმარიტებასთან, თუმცა-
ლა მანამდე მას სხვა ავტორის ხელში უნდა გაეყოლო, რისი ნიშნებიც ქართულ
ხელნაწერებშილა შემონახული. ყოველ შემთხვევაში, „ანაკეფალეოსის“ შე-
მოკლებული ტექსტი და მასზე მიმატებული ორი ფრაგმენტი მასლიანელთა
შესახებ არაა იოანე დამასკელის შემოქმედების ნაყოფი, როგორც ეს ბ. კო-
ტერს ჰგონია¹⁰. საერთოდაც ამ მწერლის ღვაწლი „წყარო ცოდნისას“ პო-
ლემიკური ნაწილის შექმნაში ძალზე უმნიშვნელოდ გამოიყურება.

აი, ასეთია ის ძირითადი დებულებები, რომლებიც გამოეთქვით 1987
წელს ეპიფანე კვიპრელის „ოთხმოცთა წვალებათათჳს“ ქართული თარგმა-
ნისადმი მიძღვნილ წერილში¹¹. ამავე თემაზე 1990 წელს დავიცაყით საკან-
დიდატო დისერტაცია¹². ჩვენს ნაშრომებზე ადრე, 1986 წელს, ჟურნალ „მა-
ცნეში“ დაიბეჭდა მ. რაფავას გამოკვლევა, რომელშიც ის ამტკიცებდა, რომ
თეოფილეს სხენებული თარგმანი იოანე დამასკელის „წვალებათათჳს“ შრო-
მიდან მომდინარეობდა¹³. სხვათა შორის, ამ გამოკვლევაში მკვლევარი კ. კე-
კელიძისა და რ. მიმინოშვილის ნაშრომებთან ერთად ასახელებდა ჩვენს თე-
ზისებსაც, რომლებშიც თითქოს არასწორად იყო განსაზღვრული „ოთხმე-
ოცთა წვალებათათჳს“, როგორც „ანაკეფალეოსისის“ თარგმანი¹⁴. როგორც
ჩანს, შემდგომში მ. რაფავამ სერიოზულად გადასინჯა თავისი მოსაზრებები.
ამიტომ უკვე 1991 წელს რუსულ ენაზე გამოქვეყნა წერილი: „უპიფანე კვი-
პრელის წვალებათათვის თხზულების ძველქართული თარგმანი“, რომელშიც
მთლიანად გაიზიარა ჩვენი დასკვნები ძეგლის რაობის შესახებ, ოღონდ ისე,
რომ ზემოთ აღნიშნული ჩვენი წერილი და საკანდიდატო ნაშრომი საერთოდ
არ უსენებია...¹⁵ თუ რა შეიძლება დაერქვას ამგვარ ქმედებას, ამისი განსჯა
დაინტერესებული მკითხველისათვის მიგვინდაა.

ეპიფანეს „ოთხმოცთა წვალებათათჳს“ თხზულების შესწავლა გავაგრძე-
ლეთ თეოფილე ხუცესმონაზვნის სხვა თარგმანთან — თეოდორიტე კვირელის
„აღსარებასთან“ მიმართებით. კვლევამ სრულიად ახლებურად წარმოაჩინა
თეოფილეს მიერ თარგმნილი დოგმატიკურ-პოლემიკური შრომების როლი და
მნიშვნელობა როგორც ქართული, ისე ბიზანტიკური მწერლობის ისტორიი-
სათვის.

თეოდორიტე კვირელის (393—466 წწ.) სახელით მოღწეული თხზულების
სრული სათაურია „აღსარებაჲ მართლისა და უბიწოჲსა ქრისტიანეთა სარწ-
მუნობისაჲ“. ქართული ტექსტი დაცულია: Jer. 23 (XII—XIII სს.), A 140
(XII—XIII სს.), A 66 (XVIII ს.), K 8 (XVI ს.) და სხვა ხელნაწერებში.
რაკილა თეოფილეს ეს თარგმანიც გამოქვეყნებული არ არის, პირველ რიგში
გადმოვცემთ მის შინაარსს:

⁹ Doktrina Patrum der incarnatione Verbi, zum ersten male vollständig Herausgegeben und Untersucht von F. Diekamp, Munster, 1907. გვ. LXXII; LXXXI—LXXXII.

¹⁰ B. Kotter, Die Überlieferung..., გვ. 197; 213—214. მისივე, Die Schriften des Johannes von Damaskos, IV. გვ. 3.

¹¹ ს. მახარაშვილი, ეპიფანე კვიპრელის „ოთხმოცთა წვალებათათჳს“ თხზულების ქართული თარგმანი და მისი ბერძნული დედანი, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბ., 1987, № 1, გვ. 106—113.

¹² ს. მახარაშვილი, ეპიფანე კვიპრელის „ოთხმოცთა წვალებათათჳს“ თხზულების ქართული თარგმანი, თბ., 1990.

¹³ მ. რაფავა, თეოფილე ხუცესმონაზვნის ერთი თარგმანის შესახებ (ეპიფანე კვიპრელი თუ იოანე დამასკელი?), „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, თბ., 1986, № 4, გვ. 39—51.

¹⁴ იქვე, გვ. 40.

¹⁵ M. A. Равава, Древнегрузинский перевод сочинения Епифания Кипрского об ересях, Византиноведческие этюды, Тбилиси, 1991, გვ. 69—74.



დასაწყისში ავტორი მსჯელობს მართალი სარწმუნოების მნიშვნელობაზე, ქებით იხსენიებს ნიკეის I მსოფლიო საეკლესიო კრებას, რომელმაც სათავე დაუდო სარწმუნოების სიმბოლოს. რადგან მწვალებლებმა წმინდა წერილი წარყენეს და ეკლესია მრავალნაწილად გაყვეს, მას აუცილებლად მიანია, კიდევ ერთხელ გადმოსცეს ქრისტიანული სარწმუნოების ჭეშმარიტი არსი, რომელიც აღწერილია წმინდა მამების მიერ.

ამას მოჰყვება ქრისტიანული მრწამსის უმთავრესი — ერთარსება სამების დოგმის გადმოცემა: „მრწამს უკუც ერთი მამა უშობელი და ერთი ძე შობილი და ერთი სული წმიდაი გამოშავალი, სამი გუამი სრული და საცნაური, განყოფილი რიცხუთა და გუამითა და თუთებითა, გარნა არა ღმრთეებითა. ხოლო განიყოფიან განუყოფელად და შეირწყუმიან შეურყენელად“. შემდეგ ცალ-ცალკე დახასიათებულია მამა ღმერთი, ძე ღმერთი და სული წმიდა, ნაჩვენებია მათი ერთიანობა და განუყოფლობა, წარმოჩენილია ერთი სამეფამოვანი ღმერთის ძირითადი არსი.

რაკი ღმერთმა ადამიანი შექმნა თავის ხატად, მისცა მას თავისუფალი ნება. ეშმაკის ჩაგონებით ადამიანი შეცდა, რის გამოც გამოიღვენა სამოთხიდან და სიკვდილსა და სრწნილებასა ჩავარდა. მაგრამ შემოქმედმა საბოლოოდ მაინც არ გაწირა იგი და მოუვლინა მსხველად თავისი ძე, რომელიც უმწიკვლოდ ჩაისახა მარადის ქალწული მარიამის საშობი და იშვა მისგან განკაცებული. ამას, ბუნებრივია, მოჰყვება დოგმატიკური მსჯელობა ქრისტეს ორბუნებოვნებისა და ყოვლად წმინდა მარიამის ღვთისმშობლობის შესახებ. განკაცებულმა ღმერთმა ადამიანთა ცოდვები იტვირთა, ჯვარს ეცვა და სიკვდილის გემოც შეიგრძნო. შემდეგ ჩააღწია ჯოჯოხეთამდე და მისი ბინადარნი გამოიხსნა. მესამე დღეს აღდგა და, რაკი მის სხეულს სრწნილება არ შეეხო, კაცთა არსებაც უკვდავებით შემოსა და თანააღდგინა, შემდეგ ამაღლდა ზეცად და დაჯდა მამის მარჯვნივ. მოვა იგი კვლავ დიდებით განსასჯელად ცოცხალთა და მკვდართა, მიცვალებულნი აღდგებიან, კეთილნი საუკუნო ცხოვრებას ეზიარებიან, ხოლო ბოროტნი და სარწმუნოების უარნი საუკუნო სატანჯველს მიეცევიან.

თხზულებაში გაცხადებულია ერთი ნათლისღებისა და ქრისტეს სორცთან და სისხლთან საიდუმლო ზიარების ვალდებულება, ასევე საეკლესიო წესების დაცვის აუცილებლობა ყველა მორწმუნეთათვის; ჩამოთვლილია ეკლესიის ის სიწმინდეები, რომელთაც თავიანთს უნდა სცემდეს ყველა ქრისტიანი. ესენია: ყოვლად პატიოსანი ხატი განკაცებული ღმრთის სიტყვისა, ძელი ცხოველმყოფელი ჯვრისა, სამღვდლო ჭურჭელნი, წმინდა ტაძარნი, სასულიერო წიგნები, ხატი ყოვლად წმინდა ღვთისმშობლისა, მოწამეთა წმინდა ნაწილები.

„აღსარებაში“ დასახელებულია 7 მსოფლიო საეკლესიო კრება: ნიკეის (325 წ.), კონსტანტინოპოლის (403 წ.), ეფესოს (431 წ.), ქალკედონის (451 წ.), კონსტანტინოპოლის (453 წ.), კონსტანტინოპოლის (681 წ.) და ნიკეის (787 წ.). აღნიშნულია რამდენი წმინდა მამა დაესწრო თითოეულ ამ კრებას, რომელი მწვალებელი (თუ მწვალებლები) შეაჩვენა და რა ფორმულირებით ჩამოაყალიბა ქრისტიანობის ესა თუ ის დოგმატი.

ნაწარმოები სავალდებულოდ თვლის შეწყნარებას და დამორჩილებას „ყოველივე წმიდათა და სამღვდლოთა კრებათა, რომელნი-იგი მადლითა ღმრთისათა შეკრბეს თითოეულთა შინა ყამთა და ადგილთა დასამტკიცებლად კეთილად-მსახურებისა და სახარებისა მოქალაქობასა, რომელნიცა წმინდამან კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიამან შეიწყნარან“. ამას მოჰყვება ეკლესიის ზოგიერთი ძველი მწვალებლის შეჩვენება. ჩამოთვლილია და ნაწილობ-

რივ დახასიათებულ იც II საუკუნის გნოსტიკოსები: სიმონ მოგვი, ვალენტი, მარკიონი, მონტანი; მომდევნო პერიოდის ერეტიკოსები — მანინი, ნავატი (ნოვატიანუსი), საბელიოსი, პეტრე მკაწრვალი. აი, რა წერია თხზულებაში, მაგალითად, ვალენტის შესახებ: „რომელი განკუთვნილია ერთსა ორად და სხუასა იტყოდა კეთილისა დამბადებელად და სხუასა ბოროტისა; და ხენუმთა მათ წიგნთა მისთა, რომელთა უწოდა ერთსა სიღრმე, მეორესა — დუმილ და მესამესა — საიდუმლო და ზღაპრებრ-წმასნილთა მათ მრავალ-ქცევთა საუკუნეთა“. დასასრულ, „აღსარებაჲს“, ავტორი კიდევ ერთხელ უთვლის შეჩვენებას ყველა ჯურის მწვალებლობას და დიდებას აღავლენს ერთარსება სამპიროვანი ღმერთის მიმართ¹⁶.

თხზულების შინაარსის გაცნობის შემდეგ ცხადი ხდება, რომ მისი ავტორი არაა თეოდორიტე კვირელი. მასში საუბარია 7 მსოფლიო საეკლესიო კრების შესახებ. პირველის, ნიკეის კრების, გამართვის თარიღია 325 წელი, ხოლო მეშვიდის, რომელიც იმავე ნიკეაში ჩატარდა, — 787 წელი. მაშასადამე, „აღსარებაჲ“ დაწერილია არა უადრეს VIII საუკუნის გასულისა ანონიმი მწერლის მიერ, რომელიც V საუკუნის ცნობილი საეკლესიო მოღვაწის სახელს არის ამოფარებული. რასაკვირველია, არაა გამორიცხული, რომ ამ დოგმატიკურ-პოლემიკური შრომის შექმნისას ის იყენებს თეოდორიტეს შემოქმედებას, როგორც ერთ-ერთ ძირითად წყაროს. გარდა ამისა, იგი სარგებლობს მსოფლიო საეკლესიო კრებების აქტებით. ამ ეტაპზე ფსევდოთეოდორიტეს ვინაობის ამოცნობა არ ხერხდება. სამაგიეროდ, მეტის თქმა შეიძლება მის ლიტერატურულ საქმიანობაზე. ამ მხრივ, ყურადღებას იქცევს „აღსარებაჲს“ მიმართება ეპიფანე კვიპრელის „ოთხმოცთა წვალებათათჳს“ თხზულებასთან.

გავიხსენოთ თეოფილეს ანდერძი, რომელიც მან დაურთო 80 წვალების ეპიფანესეული ცნობარის ქართულ თარგმანს: „წმიდანო მამანო, იძულებითა სხუათაათა და ვთარგმნე ესე. შემინდვეთ და ლოცვა ყავთ. მეცნიერთათჳს არს ესე და მეძიებელთა. ყოველნი მართლმორწმუნენი იყავნ კურთხეულ! ყოველნამცა მწვალებელნი შეჩუქნებულ არიან“¹⁷. ამ ანდერძიდან ასეთი დასკვნები უნდა გამოვიტანოთ:

1. თეოფილეს ამ თარგმანის დამკვეთნი საერო პირები უნდა ყოფილიყვნენ, რაკილა მას „იძულებითა სხუათაათა“ გადმოუღია ქართულად ეპიფანეს თხზულება.

2. შრომა გამიზნული ყოფილა არა ფართო საზოგადოებისათვის, არამედ სწავლულთა ვიწრო წრეებისათვის — „მეცნიერთათჳს“ და „მეძიებელთათჳს“.

3. საზოგადოდ კი თეოფილეს ამ ანდერძ-მინაწერს ახლავს ერთგვარი მობოდიშების ტონი ეპიფანეს „ოთხმოცთა წვალებათათჳს“ თარგმნისათვის, ეს გასაკვირი არ უნდა იყოს. ამგვარი ერესოლოგიური ხასიათის შრომების თარგმნა გარკვეულ საფრთხეს შეიცავდა. არ იყო გამორიცხული, რომ ასეთ თხზულებას, მიუხედავად ავტორის სურვილისა, სარგებლობის ნაცვლად, უნებლიეთ მწვალებლობის გავრცელებისათვის შეეწყო ხელი. ამიტომ წმინდა მამები ერესების ისტორიებს თითქმის ყოველთვის ურთავდნენ ჭეშმარიტი სარწმუნოების ძირითადი დოგმების განმარტებასა და აღწერას. ასე მაგალითად, ეპიფანეს „პანარიონი“ მთავრდებოდა ყოვლისმომცველი საეკლესიო სარწმუნოების გადმოცემით; თეოდორიტე კვირელის „მწვალებლური შინაარსის კომპენდიუმი“ შეიცავდა მე-5 თავს, რომელშიც წარმოდგენილი იყო ქრისტიანული მოძღვრების ძირითადი დოგმები; იოანე დამასკელის „წყა-

¹⁶ Jer. 23, 339r — 343v.

¹⁷ A 205, 150 v.



ეროვნული
ბიბლიოთეკა

რო ცოდნისას“ მეორე ნაწილს — „წვალებათათჳს“ ტრაქტატს მოსდევდა „გარდამოცემაჲ“ მართლმადიდებლური რწმენისა. ეპიფანეს სახელით ცნობილ „ოთხმოცთა წვალებათათჳს თხზულების თარგმანს ასეთი დოგმატიკური ტექსტი არ ახლდა. ასე რომ, „აღსარებაჲ მართლისა და უბიწოისა ქრისტიანეთა სარწმუნოებისაჲ“ მის ერთგვარ გაგრძელებად, მეორე ნაწილად შეიძლება იქნეს გააზრებული.

მართლაც, „აღსარებაჲ“ ბუნებრივად ავსებს ეპიფანე კვირელის თხზულებას როგორც ფორმალური, ისე შინაარსობრივი თვალსაზრისით. თეოფილეს მიერ თარგმნილი „ოთხმოცთა წვალებათათჳს“ მთავრდება ორი ფრაგმენტით მასალიანელთა წვალების შესახებ. ბოლო ფრაგმენტი, როგორც სათაურშივეა გაცხადებული, მიეწერება თეოდორიტე კვირელს. ცხადია, ამავე მწერლის სახელით ცნობილი ნაშრომი ბუნებრივად დააბოლოებდა 80 წვალეების ცნობარს. რაც შეეხება შინაარსობრივ მხარეს: ეპიფანეს მიერ აღწერილ ერესებს, რომლებიც IV საუკუნემდე მოდის, აგრძელებს „აღსარებაჲში“ გადმოცემული წვალებანი და მწვალებლები, რომლებიც დაგმო შეიღმა მსოფლიო საეკლესიო კრებამ. ამასთან, მასში შეჩვენებულია ზოგიერთი ძველი ერეტიკოსიც (სიმონ მოგვი, ვალენტი, მარკიონი, მონტანი, მანინი, ნავატი, საბელიოსი, პავლე სამოსატელი), რომელთა წვალება უფრო თანმიმდევრულადაა დახასიათებული ეპიფანეს „ანაკეფალეოსისში“. ერთი სიტყვით, ამ ორი თხზულების ურთიერთკავშირი, როგორც ერთიანი დოგმატიკურ-პოლემიკური ნაწარმოებისა, უცლობელი ფაქტია.

უნდა ვივარაუდოთ, რომ „ოთხმოცთა წვალებათათჳს“ და „აღსარებაჲ“ თეოფილემ თარგმნა ერთი და იმავე დედნიდან, რომელშიც ისინი ერთ თხზულებად იყო წარმოდგენილი. უცნობმა მწერალმა ეპიფანეს სახელით ცნობილ 80 წვალეების ცნობარს დაურთო „აღსარებაჲს“ ტექსტი, რომელიც მიაწერა თეოდორიტეს და ამით ერთგვარი ხარკი გაიღო საეკლესიო ტრადიციის წინაშე. ამგვარად, არა უადრეს VII საუკუნის გასულისა, ბიზანტიურ ლიტერატურაში შეიქმნა ორნაწილიანი მოკლე კომპილაციური ნაწარმოები, რომლის პირველ ნახევარში გადმოცემული იყო 80 წვალეების ისტორია, ხოლო მეორეში — მართლმადიდებლების მრწამსი და მსოფლიო საეკლესიო კრებებზე შეჩვენებული სხვა ერები. ეს ძეგლი, რომელიც არსებითად ემყარებოდა ეკლესიის ძველი ავტორების — ეპიფანე კვირელისა (IV ს.) და თეოდორიტე კვირელის (V ს.) ნაწერებს, თავისი მიზანდასახულობითა და შინაარსით ენათესავებოდა იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისას“ მეორე და მესამე ნაწილებს. ასე რომ, თეოფილეს ქართული თარგმანების საშუალებით მოხერხდა ახალი, სრულიად უცნობი დოგმატიკურ-პოლემიკური შინაარსის კომპენდიუმის გამოვლენა ქრისტიანულ მწერლობაში.

ამრიგად, ბერძნული საეკლესიო ტრადიციის თანახმად, მწვალებლობის ისტორიას ყოველთვის თან ახლდა ქრისტიანული მოძღვრების ჭეშმარიტი არსის განხილვა. ამ ტრადიციამ გარკვეული გაგრძელება პოვა იოანე დამასკელის შემოქმედებაში. ოღონდ დამასკელმა კიდევ უფრო გააფართოვა თავისი დოგმატიკურ-პოლემიკური თხზულების შინაარსი, როდესაც მას წაუშმდვარა ქრისტიანობის ფილოსოფიური საფუძვლები, ე. წ. ფილოსოფიური თავები. მისი სქოლასტიკური ნაშრომი სამი ნაწილისაგან შედგებოდა. ესენი იყო: 1. „დიალექტიკა“, 2. „წვალებათათჳს“ და 3. „გარდამოცემაჲ“. ბიზანტიურმა ლიტერატურულმა ტრადიციამ ასახვა პოვა ქართულ მწერლობაშიც. იგი პირველად გამოვლინდა ეფთვიმე ათონელის მთარგმნელობით მემკვიდრეობაში, კერძოდ, მის „წინამძღუარში“. ამ თარგმანში, რომლის მთავარ წყაროდ გამოყენებული იყო „გარდამოცემაჲ“, განხილული იყო სარწმუნოების ძირითადი



დოგმატიკური საკითხები, რასაც ბოლოში თან ერთვოდა მწვალებლობის არსის ჩვენება და მისი კრიტიკა. თეოფილე ხუცეს-მონაზონმა თარგმნა ორნაწილიანი კომპილაციური თხზულება — „ოთხმეოცთა წვალებათაჲს“ და „აღსარებაჲ“, რომლის პირველი ნაწილი აქო ძირითადი წყარო იოანე დამასკელის „წვალებათაჲს“ ნაშრომისა. ეგრემ მცირემ და არსენ იყალთოელმა გადმოიღეს ქართულად უკვე თავად „წყარო ცოდნისას“ I და III ნაწილები — „დიალექტიკა“ და „გარდამოცემაჲ“. ამით დასრულდა ქრისტიანობის ამ ფილოსოფიურ-ისტორიული და დოგმატიკურ-პოლემიკური სახელმძღვანელოს თარგმნის, შემოტანისა და დამკვიდრების პროცესი ჩვენს ძველ მწერლობაში.

С. И. МАХАРАШВИЛИ

ГРУЗИНСКИЕ ПЕРЕВОДЫ «О ВОСЬМИДЕСЯТИ ЕРЕСЯХ»
ЕПИФАНА КИПРСКОГО И «ИСПОВЕДАНИЕ» ФЕОДОРИТА
КВИРСКОГО

Резюме

В работе рассмотрены догматическо-полемические переводы Феофила Иеромонаха (XI в.) — известного под именем Епифана Кипрского — «О восьмидесяти ересях» и дошедшее под именем Феодорита Квирского «Исповедание». Выявлена существующая взаимосвязь между этими двумя сочинениями. Высказана мысль, что «Исповедание» и «О восьмидесяти ересях» Феофил перевел с одного и того же греческого оригинала, так как они представляют собой отдельные части целостного компилятивного произведения. Таким образом, благодаря грузинским переводам становится понятным содержание нового, совершенно незнакомого догматическо-полемического компендиума в византийской литературе и этим определяется их важное значение в истории христианской письменности.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტის ძველი ქართული ლიტერატურის განყოფილება.

წარმოადგინა შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

ენსტან სულავა

ზოსიმე მთაწმიდელი

XI საუკუნის ათონელ მოღვაწეთა შორის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესია ზოსიმე მთაწმიდელი, რომელსაც შუუთხზავს წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელისა და წმიდა ილარიონ ქართველისადმი მიძღვნილ საგალობელთა ციკლი. ზოსიმეს ჰიმნოგრაფიული მემკვიდრეობა მოთავსებულია „ათონის კრებულში“ (A — 558), რომლის პირველი რედაქცია მიქაელ დაღალისონელის ხელითაა გადაწერილი, ხოლო მეორე რედაქცია ეკუთვნის იოანე თაფლაისძეს.

არსებული მონაცემების მიხედვით, კ. კეკელიძემ ზოსიმე ათონელის შექმნილად მიიჩნია წმიდა ილარიონ ქართველისა და წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელისადმი მიძღვნილი საგალობლები. იგი ვარაუდობდა, რომ ზოსიმეს ათონის ქართველთა მონასტერში უნდა ემოღვაწენა 1072—1077 წლებში. მისი მემკვიდრეობით, მასვე დაუწერია გიორგი მთაწმიდელის თარგმნილი სტოდიერი, რომლის ანდერძი უღირს ზოსიმეს მჩხრეკალად მოიხსენიებს: „წმიდანო მამანო, ლოცვა ყავთ უღირსისა ზოსიმესთუს, რომელმან დაეჩხრიკე წმიდაა ესე წიგნი წმიდისა ამის მონასტრისათუს...“ (1,208), და გიორგისავე ოქტომბრის თვენი (3,236).

სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია, რომ 1074 წლის „ათონის კრებული“ საგანგებო მიზანდასახულობითაა შედგენილი, კერძოდ, მისი პირველი, მიქაელ დაღალისონელისეული რედაქცია შეიქმნა ათონის ქართველთა ლავრაში უკვე განმტკიცებული ეფთვიმეს კულტის წერილობით დადასტურებად. ე. მეტრეველმა მიქაელის ანდერძზე დაყრდნობით, რომელშიც ჩამოყალიბებულია კრებულის დანიშნულება და რომელიც დაერთვის ეფთვიმეს თარგმნილ თხზულებას „ცხორება და ქადაგება იოანე ღმრთისმეტყველისაი“. განსაზღვრა კრებულის პირველი რედაქციის მიზანდასახულობა. ანდერძი მიუთითებს, რომ კრებული ეფთვიმეს, ქართველთა განმანათლებელს, ასალ ოქროპირს მიძღვნა (5,33). კრებულის პირველ რედაქციაში მოთავსებულია წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელისადმი მიძღვნილი ორი საგალობელი, რომელთაგან ერთი ეკუთვნის ზოსიმე მთაწმიდელს, რასაც საგალობელს დაართული ანდერძ-მინაწერი ადასტურებს. მეორე კი ძველი საგალობელია, დაწერილი ბასილის მიერ გიორგი მთაწმიდელის ჰაგიოგრაფიული თხზულების დაწერამდე (1042—1044 წლებში).

ათონის ხსენებული კრებული შეიქმნა გიორგი ოლთისარის ზეობის წლებში (1066—1080) მისივე ინიციატივითა და ამავე მონასტრის ძმების — იაკობ მღვდლისა და ზოსიმე ჰიმნოგრაფის თანადგომით. კრებულის პირველი, დაღალისონელისეული რედაქციის უშუალო ინიციატორი და რედაქტორი იაკობ დეკანოზია, რომელსაც რედაქტორობა გაუწევია მეორე რედაქციისათვისაც. ამრიგად, ათონელ მოღვაწეთა ჯგუფი იაკობ დეკანოზის, მიქაელ დაღალისონელის, გიორგი ოლთისარისა და ზოსიმე ჰიმნოგრაფის შემადგენლობით იღვწოდა „ათონის კრებულის“ შესაქმნელად. ე. მეტრეველის დასკვნით, „მწიგნობართა ამ ჯგუფს სისრულეში მოუყვანია და განუხორციელებია ამ დროისათვის უკვე მომწიფებული გიორგი მთაწმიდელის ჩანაფი-



ქრი — შექმნილიყო ეფთვიმეს კულტის წერილობითი დადასტურება — „ათონის კრებულის“ დაღალისონელისეული რედაქციის სახით“ (5,46).

ზოსიმეს საგალობელი, მიძღვნილი წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელისადმი, საგანგებოდ დაიწერა „ათონის კრებულის“ პირველი რედაქციისათვის, ე. ი. 1074 წლისათვის. საგალობელს დაერთვის ანდერძი: „ლოცვა ყავთ, წმიდანო ღუთისანო, იაკობ მღვდელისათუს, რომელმან აიძულა უღირსი ენა ჩემი გალობად წმიდისა ეფთვიმესა, რომელი არცა თუ სახელისდება ღირს ვიყავ მე, უღირსი ზოსიმე. ქრისტე, შეიწყალე იაკობ, ამინ“ (1,208). კ. კეკელიძის შეხედულებით, ზოსიმეს თავისი საგალობლები, როგორც ეფთვიმეს, ისე ილარიონ ქართველის სახელზე შექმნილი თხზულებები, დაწერილი იაკობ მღვდლის იძულებით, 1071 წლის შემდეგ, რა დროიდანაც იაკობი ჩანს ივერიის მონასტრის დეკანოზად, 1077 წლამდე, გიორგი ოლთისარის მამასახლისობისას (1065—1077) (3,236).

ლ. მენაბდემ ზოსიმეს საგალობელს დართული ანდერძების ცნობების გათვალისწინებით საგალობლები 1074 წლამდე დაწერილად მიიჩნია (4,218). ყოველივე ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ზოსიმე მთაწმიდელს წმ. ეფთვიმე მთაწმიდელისადმი მიძღვნილი საგალობელი შეუთხზავს 1072—1074 წლებში.

როდის დაიწერა წმიდა ილარიონ ქართველისადმი მიძღვნილი ზოსიმეს საგალობელი? ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია „ათონის კრებულის“ მეორე რედაქციის ჩამოყალიბების თარიღი, ვინაიდან წმიდა ილარიონ ქართველისა და წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელისადმი მიძღვნილი საგალობლები ერთდროულად არ შექმნილა. წმიდა ილარიონ ქართველის სახელზე საგალობლები უფრო გვიან შეიქმნა, კერძოდ მაშინ, როდესაც ათონის კრებულის მიზანდასახულობა პირველი რედაქციის შექმნის შემდეგ შეიცვალა და იგი უნდა ყოფილიყო არა მხოლოდ წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელის სამასსოვრო კრებული, არამედ საზოგადოდ უცხოეთში, ძირითადად საბერძნეთში, მდებარე ქართულ სავანეებში მოღვაწე ქართველთა სამასსოვრო წიგნი. კ. კეკელიძე ზოსიმეს ორივე საგალობელს 1072—1074 წლებში შექმნილად მიიჩნევდა (3,236), ლ. მენაბდე — 1074 წლამდე დაწერილად (4,218). მ. დოლაქიძემ საგანგებოდ იკვლია წმიდა ილარიონ ქართველისადმი მიძღვნილ საგალობელთა ფილოლოგიური საკითხები და ზოსიმეს საგალობელი 1072—1074 წლებში დაწერილად მიიჩნია. იგი იმ ფაქტს ემყარება, რომ საგალობლის შექმნის ინიციატორი იაკობი, რომელიც მოიხსენიება ანდერძში, დეკანოზად იყო 1072 წლიდან.

ეფთვიმე მთაწმიდელისადმი მიძღვნილ ზოსიმეს საგალობელს დართულ ანდერძში ნათლად იყო მითითებული, რომ ეს საგალობელი იაკობ მღვდლის იძულებით დაწერა ზოსიმემ. წმ. ილარიონ ქართველისადმი მიძღვნილ საგალობელს დართული ანდერძი, მართალია, ახსენებს იაკობ მღვდელს, მაგრამ საგალობლის შეთხზვის ინიციატორებად მიიჩნევენ ქრისტეს მოყვარე პატიოსან ძმებს. მოგვყავს ანდერძის ტექსტი: — ლოცვა ყავთ, წმიდანო მამანო, ქრისტეს მოყვარეთა პატიოსანთა ძმათათუს, რომელთა სიტყუთა ვიძიულე გალობად მამისა ჩუენისა ილარიონისა მე უღირსი ზოსიმე, რომელი ესე არცათუ სახელის დებად მისა ღირს ვიყავ, თუ კეთილ იყვენ, სასყიდელი მათი არს, სოლო ნაკლულევანება ჩემისა უსწავლელობისა მიერ არს. წმიდაო ილარიონ, შეიწყალე მონაა შენი იაკობ მღვდელი ქრისტესი, და მწერალიცა შეიწყალე“ (1,186). ანდერძის შინაარსი გვაპარაუდებინებს, რომ ზოსიმეს ეს საგალობელი იაკობ მღვდლისა და სხვა წმიდა მამათა იძულებით შეუთხზავს.



წმიდა ილარიონ ქართველისაღმე მიძღვნილი ზოსიმეს საგალობლის რედაქციის ჩამოყალიბების ხანგრძლივი პროცესის გათვალისწინება. ესაა 1120—1140 წლები (5,35). მაგრამ ილარიონისადმი მიძღვნილი ზოსიმეს საგალობელი გაცელებით აღრეა დაწერილი, ვიდრე „ათონის კრებულის“ მეორე, იოანე თაფლაძისეული რედაქცია ჩამოყალიბდებოდა. ე. მეტრეველმა შენიშნა, რომ კრებულის მეორე რედაქციაზე მუშაობა პირველი რედაქციის დამთავრებიდან მალევე უნდა დაწყებულიყო, რაც განპირობებული იყო „ათონის კრებულის“ მიზანდასახულობისა და დანიშნულების გაფართოებული განზრებით. მეორე რედაქცია მიზნად ისახავდა ეფთვიანებას და ილარიონ ქართველის სამასხოვრო წიგნის შექმნას, რათა ათონზე მოღვაწე ქართველ და უცხოელ ბერებს კარგად გაეცნობიერებინათ და გაესივრებინათ საქართველოს ფარგლებს გარეთ მოღვაწე ქართველი ბერების მოღვაწეობის არსი და თვით მონასტრების მნიშვნელობა [6,114]. ამან გამოიწვია XI საუკუნის 70-იან წლებშივე „ათონის კრებულის“ მიქაელ დალაღისონელისეული რედაქციის ეფთვიანე ათონელის სამასხოვრო წიგნის გადაქცევა საბერძნეთში მოღვაწე პირველ ქართველ მამათა მოსახსენებელ კრებულად. სწორედ ამ მიზნით დაიწერა ზოსიმე მთაწმიდელის წმიდა ილარიონ ქართველისადმი მიძღვნილი საგალობელი. ანდერძ-მანაწერების მონაცემთა გათვალისწინებით, იგი დაწერილი უნდა იყოს 1077 წლამდე. ე. მეტრეველის დაკვირვებით, ზოსიმეს ანდერძიდან შეიძლება განისაზღვროს, თუ რა დროს შეიძლება გაეველო ათონის კრებულის პირველი რედაქციიდან მეორე რედაქციის შექმნამდე. მიქაელ დალაღისონელის ანდერძის მიხედვით, პირველი რედაქცია 1074 წელს ჩამოყალიბდა, გიორგი ოლთისარის მამობის დროს, იაკობ დეკანოზის ინიციატივითა და მონაწილეობით. წმ. ილარიონისადმი მიძღვნილი საგალობლის ანდერძში გიორგი ოლთისარი აღარ იხსენიება. საფიქრებელია, ის ამ დროისათვის ან გარდაცვლილია, ან გადამდგარი (5,44—45).

ამრიგად, ზოსიმე მთაწმიდელს წმიდა ეფთვიანე მთაწმიდელისადმი მიძღვნილი საგალობელი იაკობ დეკანოზის თხოვნითა და ინიციატივით დაუწერია „ათონის კრებულის“ პირველი რედაქციისათვის, ე. ი. 1072—1074 წლებში. წმიდა ილარიონ ქართველისადმი მიძღვნილი საგალობელი ქრისტესმოყვარე პატიოსან ძმათა იძულებით დაუწერია კრებულის მეორე რედაქციისათვის, რომელზე მუშაობა და ზრუნვა პირველი რედაქციის დაწერიდან მალევე უნდა დაწყებულიყო. ზოსიმეს ეს საგალობელი უნდა დაწერილიყო 1077 წლამდე. ისიც სავარაუდოა, რომ ზოსიმეს ორივე საგალობელზე ერთდროულად ემუშავა. თუმცა, უფრო სარწმუნოა, რომ საგალობელი ზოსიმეს დაეწერა 1074—1077 წლებში, როდესაც გაჩნდა მოთხოვნილება საბერძნეთში მოღვაწე პირველ ქართველ მამათა მოსახსენებელი კრებულის შექმნისა, რომლისთვისაც საფუძველი უკვე მომზადებული იყო „ათონის კრებულის“ პირველი რედაქციის სახით.

„ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ რედაქციებისა და წმიდა ილარიონისადმი მიძღვნილი საგალობლების კლევისას მ. დოლაქიძემ ყურადღება გაამახვილა ზოსიმეს საგალობლის მიმართებაზე როგორც წმიდა ილარიონ ქართველის ცხოვრების ათონურ, მეტაფრასულ, სვინაქსარულ და მოკლე ათონურ რედაქციებთან, ისე მისადმი მიძღვნილ სხვა საგალობლებთან. შედარების შედეგად გაირკვა, რომ „1. ზოსიმეს საგალობელი შედგენილია ათონური და მეტაფრასული რედაქციების მიხედვით. 2. სავარაუდოა, რომ ზოსიმე სარგებლობდა აგრეთვე ანონიმური საგალობლით. 3. ზოსიმეს საგალობელი



მოღწეულია ჩვენამდე ათონის 1074 წლის ხელნაწერით (A — 558) და მოწმობის წერილია 1072—74 წლებში. 4. ზოსიმეს საგალობელი შექმნილია ათონის პიმნოგრაფიულ წრეში“ (2,176). მან ყურადღება გაამახვილა ზოსიმეს საგალობელთა გავრცელების არეალზე. საქართველოში გადაწერილ ხელნაწერებში ზოსიმეს საგალობლები XVIII საუკუნემდე არ ჩანს. „ათონის კრებულის“ შემდეგ წმიდა ილარიონისადმი მიძღვნილი ზოსიმეს საგალობელი გვხვდება დომენტი კათალიკოსის ინიციატივითა და მზრუნველობით 1743 წელს შედგენილ ქართველ წმინდანთა ცხოვრება-წამების კრებულში — A — 176.

მ. დოლაქიძე საგალობლის საქართველოში გაუვრცელებლობის ფაქტს ორგვარ ახსნას უძებნის: „1. საქართველოში არ მოუღწევია ცნობას ათონზე ილარიონის სახელზე დაწერილი ცხოვრებისა და საგალობლის შესახებ, რაც თითქოს დაუზღერებელია. 2. საქართველოში არ ყოფილა საჭიროება ათონური ცხოვრებისა და ზოსიმეს საგალობლის გავრცელებისა, ვინაიდან საეკლესიო პრაქტიკაში გავრცელებული იყო უფრო ადრე შექმნილი უცნობი ავტორის საგალობელი და მეტაფრასული ცხოვრება“ (2,168). მისივე ვარაუდით, ზოსიმეს საგალობელი, ათონური წარმოშობისა, ენათესაება „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ ვრცელ ათონურ რედაქციას და მათი გავრცელების არეალი მათი შექმნის ადგილით — ათონის ქართველთა მონასტრით შემოიფარგლა.

ე. მეტრეველმა წმიდა ილარიონ ქართველის საგალობელს დართული ანდერძის მიხედვით გაარკვია, რომ 1736 წელს დომენტი კათალიკოსს საბერძნეთში ყოფნისას უპოვია წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელისა და წმიდა ილარიონ ქართველისადმი მიძღვნილი ზოსიმეს საგალობლები, გადაუწერია ისინი და საქართველოში დაბრუნების შემდეგ შეუტანია ზემოხსენებულ კრებულში A — 176, დამატების სახით (7,419—420). ზოსიმეს საგალობლები კრებულში მოთავსებულია დამატებით მასალად უცნობი ავტორის საგალობლების შემდეგ (242v — 245r). იგი სხვა ხელითაა გადაწერილი სხვა ზომის ფურცლებზე (A — 176, 245r — 250r)¹. მ. დოლაქიძე A — 176-ის ტიპის კრებულების ადრეულ ნუსხებზე (A — 130, A — 170, H — 1672, H — 2077) დაკვირვებით მივიდა დასკვნამდე, რომ წმიდა ილარიონ ქართველისა და წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელის სახელზე შეთხზული ზოსიმეს საგალობლები მათში არ შესულა. აქედან გამომდინარე, საქართველოში გადაწერილი ხელნაწერებიდან A — 176 პირველია, რომელშიც შეტანილია ზოსიმეს საგალობელი, მიძღვნილი წმიდა ილარიონ ქართველისადმი (2,176).

ზოსიმე ათონელის საგალობლები პირველად გამოაქვეყნა მოსე ჯანაშვილმა 1901 წელს (1). შემდეგ ისინი გამოაქვეყნდა ს. ყუბანეიშვილის მიერ შედგენილ „ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათიაში“ (10). წმიდა ილარიონ ქართველისადმი მიძღვნილი საგალობლები გამოაქვეყნა მ. დოლაქიძემ. ეფთვიმე მთაწმიდელისადმი მიძღვნილი საგალობლები გამოაქვეყნა ი. ლოლაშვილმა (11,507—515).

¹ მ. დოლაქიძის დაკვირვებით, საქართველოში გადაწერილ ხელნაწერებში წმიდა ილარიონ ქართველისადმი მიძღვნილ საგალობელთაგან გავრცელებული ყოფილა ანონიმი ავტორის საგალობელი, რომელიც IX—X საუკუნეთა მიჯნაზე უნდა შეექმნა წმინდა ილარიონ ქართველის მოწაფეს, მის სახელთან დაკავშირებული რომელიმე მონასტრის ბერს. იგი მოთავსებული ყოფილა გიორგი მთაწმიდელის „თვენზე“ ადრე შედგენილ საგალობელთა კრებულში (Ier. 71), „თვენი“ პირველი რედაქციიდან გამოკრებილ პიმნოგრაფიულ კრებულში. ეს საგალობელი გიორგი მთაწმიდელს მოუთავსებია თავის „თვენში“ მცირეოდენი ცვლილებებით (Ier. — 124). მ. დოლაქიძე ასკვნის, რომ საგალობელი არ უნდა იცნობდეს „ცხოვრებათა“ ტექსტებს და დაწერილი უნდა იყოს კერძო სამონასტრო მოხატვების საფუძველზე (2,170).



კ. კეკელიძის შეხედულებით, ზოსიმეს თავის საგალობელთა თხზვის უსარგებელია ილარიონ ქართველის „ცხოვრების“ ძველი, ათონური რედაქციითა და ეფთვიმესადმი მიძღვნილი გიორგი ათონელის ჰაგიოგრაფიული თხზულებით (3,236). წყაროების დადგენის მიზნით, მ. დოლაქიძემ ზოსიმეს საგალობელი შეუდარა წმიდა ილარიონ ქართველის „ცხოვრებათა“ ტექსტებს. მან უარყო კ. კეკელიძის თვალსაზრისი იმის შესახებ, რომ ზოსიმეს საგალობელსა და „ილარიონ ქართველის ცხოვრების“ მეტაფრასულ რედაქციას შორის არაერთი მსგავსება არ შეინიშნება. შედარების საფუძველზე დაასკენა, რომ ზოსიმე საგალობლის შექმნისას სარგებლობდა ათონური რედაქციითაც და მეტაფრასული ტექსტითაც. აგრეთვე, ზოსიმეს საგალობელი სიახლოვეს ამჟღავნებს წმიდა ილარიონისადმი მიძღვნილი ანონიმი ავტორის მიერ IX—X საუკუნეთა მიჯნაზე შექმნილ ჰიმნოგრაფიულ თხზულებას — თანაც, მ. დოლაქიძის დაკვირვებით. „ზოსიმე მოღვაწეობდა ათონზე და, ბუნებრივია, იგი იცნობდა გიორგი მთაწმიდელის „თუნეს“, რომელშიაც შეტანილია ილარიონის საგალობლის გიორგისეული ვარიანტი (Ier. — 124)“ (2,174).

ამრიგად, ზოსიმე მთაწმიდელს შეუთხზავს წმიდა ილარიონ ქართველისა და წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელისადმი მიძღვნილი საგალობლები, რომლებიც მთავსებულია „ათონის კრებულში“ (A — 558). საბერძნეთში მოღვაწე პირველ ქართველ მამათა მოსახსენებელ კრებულში, რომელსაც საგანგებო დანიშნულება და მიზანდასახულობა ჰქონდა: ათონზე მოღვაწე ქართველ და უცხოელ ბერებს უნდა გაეცნობიერებინათ და გაეხიზნებინათ საქართველოს ფარგლებს გარეთ მოღვაწე ქართველი ბერების საეკლესიო და კულტურული საქმიანობის არსი და თვით ამ მონასტრების მნიშვნელობა.

წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელისადმი მიძღვნილი ზოსიმეს საგალობელი აკროსტიკულია: „ესე ახალი ოქროპირი იქებოდე დღეს ჩუენ მიერ, ამინ“. იგი შედგება ერთი ჰიმნოგრაფიული კანონისაგან, რომელშიც რვა გალობაა, აკლია „მოიხილება“, ახლავს დასაწყისში სტიქარონი „უფალო დადადევას“ და მთავრდება მეათე გალობით — „აქებდითსა“. იგი პირველი (ჟმააა) ხმის საგალობელია, განკუთვნილია 13 მაისის ლიტურგიკული მასალისათვის, როგორც ე. მეტრეველი მიუთითებს. „გალობათა ძლისპირებად აღებულია იოანე დამასკელის იამბიკურ ძლისპირთა აკოლუთია (Eu—9). ყოველი გალობის მეოთხე ტროპარი ღვთისმშობელს ეხება, მაგრამ არ არის შეწყვილებული დამასკელის ძლისპირებთან. შესაძლოა, ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი ტროპარებიც ზოსიმეს ორიგინალური შემოქმედება იყოს“ (5,50).

ზოსიმეს საგალობლის ძირითადი წყაროა გიორგი ათონელის ჰაგიოგრაფიული თხზულება „ცხოვრება იოანე და ეფთვიმე მთაწმიდელებისა“. აქედან გამომდინარე, იგი ხსენებული თხზულების სახისმეტყველებით საზრდოობს. უპირველეს ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელის ეპითეტები, რომლებიც წმიდანისათვის დამახასიათებელი თვისებების, მისი სრულყოფილი სახის წარმოსახენად გამოიყენებიან. წმიდა, ღირსი, ღმერთ-შემოხილველი, სანატრელი, ბრწყინვალე, განათლებული, დიდებული, ახოვანი, დიდი, მეათცამეტე მოციქული — ის გაქვავებული ეპითეტებია, რომლებიც საუკუნეთა მანძილზე მიესადაგებიან ქრისტიანულ ლიტერატურაში სხვადასხვა ჯანრის თხზულებათა ქების ობიექტებს [9,32]. მიუხედავად ლიტურგიკული პოეზიის თემატიკისა და სახისმეტყველების რეგლამენტირებისა, ჰიმნოგრაფი ამჟღავნებს პიროვნულ დამოკიდებულებას ქების ობიექტისადმი. ზოსიმეს საგალობელი გამოხატავს ქრისტიანული სახისმეტყველებისადმი დამოუკი-



დებელ მიმართებას, რომელიც, როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში მოუთხოვნილებენ, პირველად მოჩენის, პირველადი გააზრების ფუნქციის ინარჩუნებს და ერთფეროვნების საბურველს აცლის. ის პარადიგმატული სააზროვნო სისტემა, რომელიც საგალობელში ვლინდება, ყოველ თხზულებაში ორიგინალური ელფერიტ წარმოჩნდება. ზოსიმეს საგალობლისათვის წყაროდ ჰაგიოგრაფიული თხზულების გამოყენება პოეტური გადაამუშავებაა. ჰიმნოგრაფიაში ამგვარ მაგალითთა ჩამოთვლა შორს წაგვიყვანს. მთავარი ისაა, რომ ჰიმნოგრაფი თავისი სიტყვით გარდათქვამს სხვათა მონათხრობს, ლიტერატურ ერთად მხატვრულ ფორმასა და შინაარსს აძლევს მას, ნაცნობი მიტროპოლიტური ფორმითა და გამომსახველობითი ხერხებით გადასცემს მკითხველსა თუ მსმენელს ამაღლებულს, რომელშიც საღვთო სიბრძნეა გაზავებული.

განზოგადებულ სახეთა და ეპითეტთა გვერდით საგალობელი წმიდა ეფთვიმეს ორიგინალური სახისმეტყველებითაც წარმოაჩენს. ახალი ოქროპირი და სიტყუათა საუნჯე, რტო ნაყოფიერი, თავსა სრულებათასა აღწეული, საღმრთო განგებით სრული, სეხნა სიხარულისა, მკნე მკედარი — წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელის სრულყოფილი, ღმერთს მიმსგავსებული ინდივიდუალური სახის საჩვენებლადაა მოხმობილი. წმიდა ეფთვიმეს სრულყოფილება, ზნეობრივი სიმაღლე საღმრთო განგებითაა წინასწარვე განსაზღვრული, რასაც საფუძველი ბავშვობიდანვე ჩაეყარა: „იწურთიდ სიყრმითგან წიგნთა ღუთივ სულიერთა და აღიწივ თავსა სრულებათასა, რაჟამს გონებაა წმიდა ჰყავ ენებათაგან და სიწმიდითა სულისა შენისაათა ექმნე სავანე სულსა ყოვლად წმიდასა“. ამგვარი ღმერთშემოსილი წმინდანის ზნესრულობაა სათავე მისი სახელის უკვდავებისა და მის სახელზე საეკლესიო დღესასწაულის დაწესებისა. ქართველ ერს იგი გამოუჩნდა „ვითარცა მზისთუალი“, „ვითარცა მზისა შარავანდედი“, რომელიც „პასაკისა თანა აჰმალდებოდა ძალითი ძალად სულისა სრულებითა“.

წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელი თავისი მაღლმოსილი სულიერი და პრაქტიკული საქმიანობით „უსხეულოთა გუნდსა თანა აჰმალდა“, „აღიწია საქმით ხედვათა მიმართ მალალთა“ და „უხილაეთა ხილვად ღირს იქმნა“. იგი შედარებულია ბიბლიურ პერსონაჟებთან: ელია და იობ წინასწარმეტყველებთან. ელია (ილია) წინასწარმეტყველთან შედარებას ეფთვიმე მთაწმიდელისა საგანგებო მნიშვნელობა ენიჭება. ვინაიდან ელია, საგალობლით — „პირველ ელია“, ღვთის დაფარულ საიდუმლოს ჩასწვდა, რისთვისაც იგი ზეცად ამაღლდა ეტლით: „ეტლითა მით სათნოებათათა აჰმალდი, მამო, ზეცისა კამარათა, ვითარ პირველ ელია, და აჰქედ სიმაღლედ სამებისა წმიდისა განცდად ხედვათა მიერ მალალთა თუალითა სულისაათა და განიცადენ განგებულებისა ღუთისა საიდუმლონი დაფარულნი და ეკლესიისა შვილთა მოჰფინე მდიდრად ნათელი მეცნიერებისა“. ბიბლიურ იობთან შედარება გვაფიქრებინებს, რომ საგალობელი იოანე და ეფთვიმე მთაწმიდელების „ცხოვრებით“ საზრდოობს. მრავალტანჯულმა იობმა განიძარცვა სამოსელი — „მე შიშუელი გამოვედ მუცლისაგან დედისა ჩემისა, შიშუელივე მივიქცე მუნვე ქუეყანად“ (იობ. 1,2). რის შემდეგაც გამოიცადა, მძიმე განსაცდელი გადაიტანა უფლის რწმენით: „უკუეთუ კეთილი იგი მოვიდეთ ჯელისაგან უფლისა, ბოროტა ენე ვერ მოვიტმინთა?“ (იობ. 2,10). სწორედ დათმენით, განსაცდელთა მოთმენით ვასხა იგი სანიშნუთ, რასთვისაც ღმერთმა ორმაგად მიუწოდო: „ხოლო უფალმან აღაორძინა იობ... და მოსცა უფალმან მრჩობლი, რავდენ — იგი იყვნეს პირველად იობისი, ორწილად“ (იობ. 42, 10). წმიდა ეფთვიმეს განსაცდელთა გადატანისა და დათმენის გამო ეწოდა „ახალი იობ“. როგორც გიორგი ათონელის ჰაგიოგრაფიული თხზულება მოგვითხრობს, წმიდა ეფ-



თვიმეს მრავალი „მოშურნე მტერი“ ჰყავდა და აღწერილიცაა ამ აზრის დამადასტურებელი ეპიზოდები. ეშმაკთაგან თავდალწვევა და მათი დამარცხება წმიდა ეფთვიმემ შეძლო ღვთის განგებით, შეწვევითა და სულიერი ახოვნებით. მას შემწყედ ჰყავდა „მოწამეთა კრებული“, თავისი „მოწაფენი“. საგალობლის სიახლოვეს ჰაგიოგრაფიულ თხზულებასთან მრავალი დეტალი მოწმობს.

წმიდა ეფთვიმე ათონელი ზოსიმემ შეადარა თავის დიდ ერთმოსახელე-ეფთვიმე დიდს, რომელსაც ქრისტიანული სარწმუნოების დაცვისა და მისთვის გაწეული ღვაწლისათვის ეწოდა „დიდი“: „აღიწიე, მამათ, ტკბილი უღელი იგი ქრისტესი სიყრმითგან ქედსა მას ზედა სულისა შენისასა და მიემსგავსე შენ, მოღუაწებათა მათ მიერ მალალთა. დიდსა ეფთვიმეს, და აწ ჰსუფევ ქრისტეს თანა; მეოხ გუეყავ ჩუენ, რომელნი შენ გალობას შეგასხამთ“. წმიდა ეფთვიმეს ჰიმნოგრაფი მოიხსენიებს „ახალ ოქროპირად“, რომელმაც „სიტყუათა საუნჯე, ვითარცა ოქრო, დაუნჯე შენ ღვთისა ეკლესიასა“, რის შედეგადაც „ქნარად სულისა ცხოველისა გამოჩნდა, მორთულ ძალთაგან სულისათა“. წმიდა ეფთვიმეს მოხსენიება ახალ ოქროპირად, იონე ოქროპირის კვალობაზე, მისივე სამწერლო და მთარგმნელობითი საქმიანობიდან მომდინარეობს. ეპითეტი „ახალი“ ქრისტიანულ სახისმეტყველებაში უაღრესად ტიკადია. ერთ-ერთი ფუნქციაა წმიდა მამათა ღვაწლის აღსანიშნავად „ახალის“ გამოყენება (8,161—163). „ახალი“ ქრონოტოპული მნიშვნელობის მომცველია, ვინაიდან იგი სიახლეს მიუთითებს სოფელსა და ზესთასოფელში ქრისტეს მოვლინების შედეგად. წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელმა ქართული მწერლობა განაახლა, გაამდიდრა თავისი ღმრთივმშვენიერი თარგმანებით. რამაც თვით წმიდა მამა სრულყო სულიერად: „იწურთიდ სიყრმითგან წივნთა ღუთივსულიერითა და აღიწიე თავსა სრულებათასა, რაჟამს გონებაა წმიდა ჰყავ ვნებათაგან და სიწმიდითა სულისა შენისათა ექმენ სავანე სულსა ყოვლად წმიდისა“. როგორ მიაღწია წმიდა ეფთვიმემ სულიერ სრულყოფას? ზოსიმე მთაწმიდელის საგალობელში ეს გზა რთული სულიერი განვითარების გზად ისახება — შიშის დაძლევით ღვთის სიყვარულის მოპოვება: „რათა სიბრძნისა დასაბამი მოიგო, დასაბამსავე სიყრმისა შენისასა შიშსა უფლისასა შექმსჭუალენ შენ კორცნი, ღმერთშემოსილო, და მიერ აღიწია სიყვარულსა მას უშიშსა წმიდათასა“. ძველი აღთქმით. შიში დასაბამია სიბრძნისა, ახალი აღთქმით — სიბრძნის დასაბამი სიყვარულია, რაც წინააღმდეგობრივი აზრი კი არ არის, არამედ ახალ აღთქმაში დებულება უფრო სრულყოფილი ხდება, უფრო ნათლად იკვეთება. სწორედ სიბრძნეს, საღვთო სიბრძნეს ეტრფილა ეფთვიმე ათონელი: „ეტრფილუ შენ სიბრძნესა, სანატრულო, და შეიყუარე იგი უფროჲს ყოვლისა, რომლისათუსცა განისუენა შენთანა და ვეცხლ რჩეულყო ენა შენი ბრწყინვალე, ღირსო, და განამდიდრენ შენ ცისკიდენი“ (შდრ.: „ბრძნადმეტყუელებაა ვეცხლი არს, სოლო დუმილი — ოქროა რჩეულ“, — გიორგი მერჩულე).

ზოსიმეს მეორე საგალობელიც, წმიდა ილარიონ ქართველისადმი მიძღვნილი, ბიბლიური სახისმეტყველებითა და ჰაგიოგრაფიული თხზულებით სარგებლობს. ისიც ერთი ჰიმნოგრაფიული კანონისა, რომელსაც აკლია მეორე — „მოიხილესა“ და სუთი მცირე ფორმის საგალობლისაგან — სტიქარონებისაგან შედგება. მთელი განგება მერვე ხმის საგალობელია. ზოსიმეს საგალობლის მიმართება წმიდა ილარიონის „ცხოვრებათა“ რედაქციებთან საგანგებოდ იკვლია მანანა დოლაქიძემ და ტექსტობრივი შედარების საფუძველზე დაადგინა, რომ საგალობელი შექმნილია „ცხოვრებათა“ ათონური



და მეტაფრასული რედაქციების მიხედვით, აგრეთვე, სავარაუდოდ საგალობლით სარგებლობაც (2,171—176).

საგალობლის სამეტყველო ენასა და გამომსახველობით საშუალებებზე დაკვირვება აჩვენებს, თუ რა მაღალი დონის ჰიმნოგრაფი ყოფილა ზოსიმე მთაწმიდელი. წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელის მსგავსად, წმიდა ილარიონსაც ამკობს ეპითეტით „ახალი“. „ელვად ნათლისა საღუთოსა მოგუეფინა დღეს ქსენებაა ყოვლად დიდებულისა მოღვაწისა ილარიონ ახლისა მნათობისა“, რომელიც, აგრეთვე, „ღმერთშემოსილია“. იგი, სამოელის მსგავსად, წინასწარი აღთქმით მოველინა ქართველ ერს, მან უარყო ყოველი მატერიალური „სოფლისა მონაგებნი“, განშორდა ხორციელ ნათესავეებს — „თუსთა“, რათა „დიდებით დიდებული“ მოეპოვებინა. „სინჩოთგან“ ეძიებდა „მარგალიტსა მრავალსასყიდლისასა“, რომელიც ზესთასოფლის სახისმეტყველებითი გამოხატულებაა. ზოსიმე წმიდა ილარიონს ბიბლიურ აბრაამს ადარებს: „ემსგავსე შენ, ღმერთშემოსილო მამო, დიდსა აბრაამს და დაუტევე ქუეყანაა შენი და უცხო იქმენ მისთს, რომელიც ჩუენთს უცხო იქმნა, რათამცა უცხო ქმნულნი მამისა წყალობით დამაგნა“. ტროპარი ევფონიურიცაა, მასში აქცენტირებულია სიტყვა „უცხო“, რომელსაც ღრმა სიმბოლური დატვირთვა აქვს. მისი ცხოვრება და მოღვაწეობა ემსგავსება -ცხოვრებასა პირველთა მათ მამათასა“, რაც უთუოდ გაგვახსენებს პავლე მოციქულის სიტყვებს: „იყვენით უკუე მობაძვე ღმრთისა, ვითარცა შეილნი“ (ეფ. 5,1). სწორედ ღვთის ბაძვა სრულყოფს ადამიანს: „და განვიცდიდეთ ურთიერთარს აღბაძვებად სიყუარულსა და კეთილთა საქმეთა“ (ებრ. 10,24). წმიდა ილარიონ ქართველის „ცხოვრების“ ყველა რედაქცია გვამცნობს, რომ მან დატოვა საქართველო და დასაქვლეთს, კერძოდ საბერძნეთს, მიაშურა: „ნათლად ღუთიე მოცემულად გიცნობს დასავალი, ნეტარო მამო, და მხიარულარს ჰრომი და უფრო სად განსცხრების თესლონიკე, რამეთუ მას შინა განხუედ სოფლით და მიხუედ წინაშე ღმრთისა, მამო ილარიონ“.

წმიდა ილარიონი საღმრთო ხილვით შემკული სრულყოფილი პიროვნებაა, რომელმაც ადგილი დაიმკვიდრა ზესთასოფელში, რითაც იგი მიემსგავსა ელია წინასწარმეტყველს, მოსე და დავით წინასწარმეტყველებს, იერემიას, პავლეს. „ყოველთა წმიდათა, საღმრთოთა მოციქულთა, ნეტართა მღვდელთ-მოდღართა, მამათა და მარტულთა“ შორის „თანა აღრაცხილ“ იქმნა და ქართულ ეკლესიას ახალ მნათობად გამოუჩნდა. თავის რჯულს ღმერთმა „გურგუნი ძღვეისა ბრწყინვალე დაგადვა, ვითარცა მოღვაწესა თუსსა, ღმერთშემოსილო“.

წმიდა ილარიონ ქართველის სრულყოფილი სახე საგალობელში ვლინდება ღმერთისადმი სიყვარულით, მოყვასისადმი თანადგომით, აბსოლუტური ღირებულებისადმი ჭეშმარიტი რწმენითი დამოკიდებულებით. საგალობლის სამებისა და ღმრთისმშობლისადმი მიძღვნილ ტროპარებში ნათლად იკვეთება ღვთის დიდების ილარიონისეული ჭერტა.

ზოსიმე მთაწმიდელის საგალობლები ქართული ჰიმნოგრაფიის მნიშვნელოვანი თხზულებებია, რომლებიც ქართული ჰიმნოგრაფიული სკოლის მდიდარ ტრადიციებს აგრძელებენ და გამოირჩევიან ღრმა სახისმეტყველებით. მათ მორწმუნე ადამიანის სულიერი საზრდელის ფუნქცია აკისრიათ.

ლიტერატურა

1. ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელნაწერის აღაბებით, მ. ჯანაშვილის გამოც., ტფილისი, 1901.
2. შ. დოლაქიძე, ილარიონ ქართველის სახელზე დაწერილი საგალობლები, კრ.: „მრავალთავი“, I, თბ., 1971.
3. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960.
4. ლ. შენაბდუ, ძველი ქართული მწერლობის კერები, II, თბ., 1980.
5. ე. მეტრეველი, ათონის ქართველთა მონასტრის სააღაპე წიგნი, თბ., 1998.
6. ე. მეტრეველი, ნარკვევები ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან, თბ., 1996.
7. ე. მეტრეველი, ქართული აგიოგრაფიის კრებული და მისი შემდგენელი, პუშკინის სახელობის პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები, VIII, თბ., 1950.
8. ნ. სულავა, ღვთისმშობლის სახე ღმერთე მეფის პოეზიაში, „მნათობი“, 1997, № 8.
9. ქართული პოეზია, I, გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო სარგის ცაიშვილმა, თბ., 1979.
10. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, ს. ყუბანეიშვილის გამოცემა, თბ., 1946.
11. ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, გამოსაცემად მოამზადა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა, თბ., 1978.

Н. В. СУЛАВА

ЗОСИМЭ МТАЦМИДЕЛИ (СВЯТОГОРЕЦ)

С именем грузинского гимнографа XI века Зосимэ Мтацмидели (святогорец) связаны песнопения, посвященные святому Иллариону Грузину и святому Эвфимию Мтацмидели. Зосимэ является представителем афонской грузинской богословско-литературной школы. Свои произведения он создал в 1072—77 гг. после сотворения «Житий» св. Иллариона Грузина и св. Эвфимия Мтацмидели.

Песнопения Зосимэ выделяются своими высокохудожественными формами, в них использованы символические приемы.

В статье исследуются богословские вопросы и художественные приемы, при помощи которых песнопения становятся блестящими гимнографическими произведениями.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის რუსთაველოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

კითხვან ბეზარაშვილი

 „გარეშე სიბრძნისადმი“ დამოკიდებულებებისათვის ეფრემ
 მცირის კოლოფონებში

ელინოფილი მოღვაწის კულტურული ორიენტაციის ერთ-ერთი თვალსაჩინო გამოხატულებაა თამამი დამოკიდებულება „გარეშე“ სიბრძნისადმი. იგი გულისხმობს ამგვარი საკითხების აღსაქმელად მომზადებულ მკითხველს („რომელნი-იგი ესოდენ სრულ არიან სიბრძნითა, რომელ წარმართთა მეკერპეთა სიბრძნესა წარმოსტყუენვენ სიმდიდრედ ეკლესიასა“. Q37, XI ს., 2r)¹.

გარეშე სიბრძნე გულისხმობს არა მხოლოდ არაქრისტიანულ მოძღვრებებს — იუდაიზმს, მაჰმადიანობას და სხვ., აგრეთვე — წარმართულს, მაგ., ანტიკურ ფილოსოფიას, არამედ — ერეტიკულ მოძღვრებებსაც².

ეფრემის კოლოფონებისა და ნათარგმნი ძეგლების მიხედვით ჩანს, რომ ქრისტიანული განათლებისათვის მისაბამ ნიმუშად დასახულია ორივე სწავლება — საეკლესიო და საერო. მაგ., „სემეონ ლოლოთეტი, კაცი ყოვლითა საწარმართოჲთა და გარეშითა სიბრძნითა სრულიად განსწავლული და ეგრევე შინაგანთა ამით და ჩუენთა საეკლესიოთა წიგნთა ძუელისა და ახლისა სჯულისათა მოსწრაფებით წურთილი“ (A90, XIII ს., f. 310)³. ორგვარი სიბრძნით განათლების მაგალითები მრავლადაა გრიგოლ ღვთისმეტყველისეულ ბასილი დიდის ეპიტაფიაში (Or. 43) და მის ბასილი მინიმუსისეულ კომენტარებში, რომლებიც თარგმნა ეფრემმა.

ეფრემის კოლოფონების მიხედვით, შეიძლება ჩამოვყალიბოთ გარეშე სიბრძნისადმი სქოლასტიკური დამოკიდებულების პრინციპები: როგორც ჭეშმარიტების მარცვლების შემცველი; როგორც თეოლოგიის მსახური; როგორც „გარეშეთა“ დამარცხების საშუალება მათივე იარაღით. ეს დამოკიდებულება „გარეშესადმი“ ამავე დროს ისეთივე ანტინომიურია, როგორც სხვა წმ. მამებისა. ეფრემის დამოკიდებულებაში გარეშე სიბრძნისადმი ისახება მის მიერ ნათარგმნი წმ. მამების გამონათქვამთა კვალი ამ საკითხებზე, ან საზოგადოდ იმ მამათა გამონათქვამებისა, რომლებიც რწმენისა და ცოდნის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხში ცოდნის დაქვემდებარებულ ფუნქციას აღიარებდნენ.

1 მ. შანიძე, შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა (ტექსტი და შენიშვნები), თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, თბ., 1988, გვ. 79.

2 რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხება, თბ., 1975, გვ. 217—218, 234. პატრისტიკულ ლიტერატურაში ჰენს(ძენ), ჰენსი, ოსტრიც — „გარეშე“, „უცხო“ ეწოდება არაქრისტიანულ, არასაეკლესიო, წარმართულ, ერეტიკულ ან საერო მოძღვრებას (შდრ. ებრ. 13,9; II პეტ. 1,16; II კორ. 1,12; I კორ. 2,6; 3,19; მარკ. 7,7; მთ. 15,9; 16,23 და სხვ.). ოსტრიც — „ჩუენი“ კი ეწოდება ქრისტიანულ, საეკლესიო მოძღვრებას, საღვთო სიბრძნეს (შდრ. I კორ. 2,7) (G. W. Lampe, D. D. Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1968). შდრ. „უცხო“ (ოსტრიც) არიან სხუებრ მზრახვალნი და მწვალებელნი, რომელნი არა კარით ქრისტეს სახარებისათა წესისაებრ შემოვლენ, არამედ ავხაეებრ და მძლავრ ზღუდით გარდამოვლენიან“ (or. 1, 7, 13. PG 35, 400D3. com. 20. A 109, 189r).

3 „მოსაკნენებელი მცირე სემეონისათჳს ლოლოთისა“. კ. კეკელიძე, Симеон Метафраст по грузинским источникам, ეტრულები, V, თბ., 1957, გვ. 223.



ა) ფსალმუნთა თარგმანების შესავალი

„გარეშეთა“ ნაწერების გამოყენება ეფრემის მიერ. ფსალმუნთა განმარტების წინასიტყვაში ეფრემი, ერთი მხრივ, ამბობს, რომ არ შეიწყნარებს მწვალებელთა წიგნებს („ჩუენი ესე თარგმანებაჲ და ვითისაჲ ერთისა ამისგან ხოლო განკრძალულ არს, რათა გარეშეთა თარგმანთაჲ არარაჲ შემოიღოს, ვითარცა განკუთვლილთაჲ წვალებისათჳს“. Q37,3r)⁴ და წინასწარი გამოძიების გარეშე არ აირჩევს სათარგმნ დედანს (Q37,2v)⁵. მეორე მხრივ კი, ამბობს, რომ ფსალმუნთა განმარტებაში წმიდათა წიგნებთან ერთად შეაერთა საეკვოთა წიგნებიც („წიგნებსა თანა წმიდათასა შევაერთე წიგნები მათი, რომელნი იგი არიანოზთა და ორიგინიანთა თანა შეიჩუენებიან“), რადგან მისდევს გარეშეთა წიგნების შეწყნარების ბერძნულ წესს. მათ კი ახასიათებდა მწვალებელთა წიგნებიდან კარგად აღწერილის ეკლესიის სიმდიდრედ გამოყენება. მოყვანილია სახე შხამიანი მხეცისაგან საკურნებელი წამლის შემზადების შესახებ. მათთან უშიშრად მისვლა მხოლოდ სულიერად სრულყოფილ შეუძლიათ, რათა მათივე იარაღით დაამარცხონ ისინი და ღმერთი ადიდონ. ქართველთათვის დამახასიათებელი სიფრთხილე ამ საკითხში მრევლის სულიერი უძღურებით იყო გამოწვეული და ამდენად საჭირო იყო გარკვეულ დრომდე: „ბერძენთა მათ შეწყნარებასა მათისა მის წიგნებისა მაქებელვე ვარ, რამეთუ მათ ძალ-უც წამლიანთაგანცა მვეცთა შემზადებაჲ წამლისა საკურნებელისაჲ, და რომელნი იგი ესოდენ სრულ არიან სიბრძნითა, რომელ წარმართთა მეკერპეთა სიბრძნესა წარმოტყუენვენ სიმდიდრედ ეკლესიისა, რაჲ საკურველ არს, უკუეთუ მწვალებელთაჲცა რაჲმე კეთილად აღწერილი ძალად გულსკმისყოფისა იკუშიონ. და ჩუენსა არავე მძაგებელ ვარ კრძალულებასა, რამეთუ უძღურნი მწვალებელთა თანა ნუ ჰამენო, — იტყუს წერილი (შდრ. რომ 14,2), — ხოლო უკუეთუ ვითინიმე ძლიერ იყენენ, სადიდებელად ღმერთისა მივიდოდნენო“ (Q37,2r)⁶. შდრ. „გარეთვე აქა თარგმანნიცა და ვითისანი: არა ხოლო ჩუენნი, არამედ გარეშენიცა“ (Q37,3v)⁷.

ამ ფორმულირებებში არავითარი წინააღმდეგობა არაა, თუ გავითვალისწინებთ წმ. მამათა და გარეშეთა (ამ შემთხვევაში მწვალებელთა) კომენტარების ერთად მოთავსების ფაქტის შეფასების იმ ბერძნულ საეკლესიო კრიტიერიუმს, რასაც ეყრდნობა ეფრემი: საეკვო ავტორთა ყველა თხზულება არ არის საეკვო⁸, მაგ., ძველი სჯულის საეკვო ავტორთა განმარტებები ღრმა შინაარსისა და, ამდენად, მიღებულია ბერძენთა მიერვე: „ყოვლად უეჭუენი უღმრთოებისათჳს ... თარგმანებანი ძუელისა სჯულისანი ფრიად ღრმა არიან ძალითა და ამისთვისა შეწყნარებულ არიან ბერძენთა ნათესაისაგან“ (Q37,2v)⁹. ამის გამოა, რომ მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში „რა-იგი ძალი აქუს თარგმანსა ათანასე ღმერთშემოსილისა, იგივე ძალი აქუნდის ორიგინესსა მას ყოვლად შეცთომილისასა“ (Q37,3v)¹⁰. ამიტომ ეფრემის ანტინომიური დამოკიდებულება „გარეშეთა“ მიმართ შემდეგია: იგი საზო-

4 „უწყებაჲ მიხეზსა და ვითარებასა და თხრობათა წესსა და სამარებასა წინა-მღებარისა მის წიგნისასა, რომელ არს „თარგმანებაჲ ფსალმუნთაჲ“. მ. შანიძე, შესავალი..., გვ. 81.
 5 მ. შანიძე, შესავალი..., გვ. 80.
 6 იქვე, გვ. 79.
 7 იქვე, გვ. 82.
 8 ესა თუ ის მწვალებელი, რომელიც გაუქმდებოდა იყო მოძღვრების ამა თუ იმ ასპექტთან დაკავშირებით, საღ სწავლებას აყალიბებდა სხვა ასპექტში, რითაც ხდებოდა სწორედ მისი ციტირება მართლმადიდებლურ ტრადიციაში. ვ. ჭელიძე, რეცენზია წელიწდულზე, ტ. 1, ქუთაისი, 1998. სამეცნიერო-საღვთისმეტყველო შრომები, 1, თბ., 1999, გვ. 123.
 9 მ. შანიძე, შესავალი..., გვ. 79.
 10 იქვე, გვ. 82.



გადოდ უარყოფს საეჭვო ავტორებს და არ შეიწყნარებს მათ საეჭვო ნაწერებს, ისე როგორც არ იწყნარებს მათ ეკლესია, მაგრამ კონკრეტულ შემთხვევაში იღებს მათგან წმ. წერალის კარგად განმარტებულ ადგილებს. ასეთი განმარტებები წმ. მამების განმარტებებს არ ჩამოუვარდებიან. ამასთან, როცა ეფრემი ამბობს, რომ მწვალებელთა აზრი არსად არ გამოიყენებიაო ეს მართლაც ასეა, რადგან ერთიკოსთა ციტირებული პასაჟები მათ საყოველთაოდ გაზიარებულ შეხედულებებს შეიცავენ და არა მწვალებლურს.

წინააღმდეგობა მოიხსნა ანტინომიით, მაგრამ დარჩა ფარული წინააღმდეგობაც, რაც მხოლოდ კომენტართა უშუალო შესწავლით გამოვლინდა. ეფრემი წერს იმავე წინასიტყვაში, რომ „არა თუმცა სხუათა განგდებულთაცა, არამედ ვერცაღა თვედორიტესსა (=კვირელი) მას თარგმანსა დავითისასა ჯელი შევყავ“ თეოდორიტესა და წმ. კირილე ალექსანდრიელს შორის პაექრობის („სიტყვისგების“) გამოთ (Q37,2r)¹¹. ეს მაშინ, როცა „თვედორიტე ყოვლისავე ბერძენთა ნათესავისა მიერ მამად მართლმადიდებლობისა შერაცხილ არსო“ (Q37,2rv)¹². მაგრამ, როგორც აღნიშნავენ, როგორც ეფრემის თხზულება — ფსალმუნთა კომპილაციური განმარტება, ისე მისგან თავად ეფრემის მიერ ან მისი მიმდევრის მიერ XII საუკუნეში გამოკრებილი თარგმანება (Gel. 29, XIII—XIV სს.) ზოგჯერ სიტყვასიტყვით ან შემოკლებულად იმეორებენ თეოდორიტეს კომენტარს. აგრეთვე გამოკრებილ თარგმანებათა და ფსალმუნთა განმარტებაზე დართული ეფრემის ლექსიკონის ანონიმურ კომენტართა დიდი ნაწილი ორიგენეს თხზულებებიდანაა ამოკრებილი¹³. შემთხვევა, როცა ეფრემი არ იხსენიებს ამ ავტორებს და იხსენიებს სხვა ცნობილ საეკლესიო მოღვაწეებს, იმაზე უნდა მიანიშნებდეს, რომ იგი დიდ სიფრთხილეს იქნეს თანამედროვეთა მოუმზადებლობის გამო ამგვარი საკითხების გასააზრებლად. საეჭვო სახელების მოუხსენიებლობით იგი თავიდან იცილებს გაუგებრობას.

ეფრემის დამოკიდებულების გასარკვევად ამ საკითხისადმი საყურადღებოა კიდევ ერთი დაკვირვება მის მიერ თარგმნილ კომენტარზე. დიონისე არეოპაგელის თხზულებათა კომენტარების ზოგ ადგილას მოცემულია ორიგენეს კრიტიკა, ზოგ მონაკვეთში კი იგი დადებით კონტექსტშია მოხსენიებული. ლ. ალექსიძის დაკვირვებით, ეფრემისეულ თარგმანში ამ უკანასკნელ შემთხვევაში „ორიგენე“ გამოტოვებულია, რაც მთარგმნელის ინიციატივითაც შეიძლება აიხსნებოდეს და მის სეღთ არსებული ბერძნული ხელნაწერის თავისებურებითაც. მაგ., კომენტართა ერთ-ერთი ავტორი მაქსიმე აღმსარებელი (VII ს.) ორიგენეს აშკარა ციტირებას (ანტიორიგენულ ადგილებში) ვერასოდეს ბედავდა და ანონიმურად ამოიწერდა ხოლმე ორიგენედან; იოანე სკვითობოლელი (VI ს.) კი, როგორც ჭეშმარიტი ისტორიკოსი, სინამდვილეს გვერდს არ უვლიდა და ორიგენეს სახელს ახსენებდა ორთოდოქსი ირინეოსის, იპოლიტესა და ეპიფანეს გვერდით¹⁴. როგორც ჩანს, ეფრემი სიფრთხილით ასეთ შემთხვევაში მაქსიმეს სიფრთხილეს ბაძავს.

¹¹ თეოდორიტე კვირელის პაექრობის შესახებ კირილე ალექსანდრიელთან იხ. თეოდორიტე კვირელის „ფილოთეონ ისტორიის“ ეფრემ მცირისეული კოლოფონი (A 689, XIII ს., 187v). დ. თვალთვაძე, ეფრემ მცირე — ბიზანტიური საეკლესიო მწერლობის კომენტატორი, საღისერტაეო ნაშრომი, 1997, გვ. 198—199.

¹² მ. შანიძე, შესავალი..., გვ. 79—80.

¹³ ნ. დობოჯიანიძე, „ფსალმუნთა გამოკრებული თარგმანება“ და ძველი ქართული ლინგვისტური აზროვნების საკითხები, ავტორეფერატი, თბ., 1998, გვ. 6—11.

¹⁴ ლ. ალექსიძე, ზორცილ აღდგომა, „სულელი სიბრძნე“ და შემეცნების საფუძვრები არეოპაგიტული კორპუსის კომენტარებში, „მრავალთავი“, XVIII, თბ., 1999, გვ. 266, შენ. 10.



მიუხედავად იმისა, რომ ერეტიკოსთა მნიშვნელოვან სწავლებებს საზოგადოებრივად იზიარებდნენ საეკლესიო მოღვაწეები, ელინოფილობამდელ ქართულ მწერლობაში, გარდა უარყოფითი კონტექსტისა, მათ სხვაგვარ სხენებას ერიდებოდნენ¹⁵. ეს იმიტომ, რომ ჩვილი, სულიერად მოუმზადებელი მრევლისათვის დამაბნეველი და გაუგებარი იქნებოდა სირთულე ანტინომიური დამოკიდებულებისა ამ მოღვაწეებისადმი: ერთი მხრივ, მათი ცრუ მოძღვრებების უარყოფა, ხოლო, მეორე მხრივ, მათი მიღებული სწავლებების გაზიარება. ამგვარი ანტინომიური დამოკიდებულების გაჩენა ქართულ მწერლობაში ბერძნულის კვალდაკვალ ელინოფილური მიმართულების შედეგია და მისი წამომწვევი ეფრემ მცირე ჩანს.

ეფრემის ეს ტენდენცია გავრცელდა გელათის საღვთისმეტყველო სკოლაში. როგორც მიუთითებენ, ცალკეულ ერეტიკოსთა განმარტებები გელათის ბიბლიაში არავითარ მწვალებელურ დოქტრინას არ შეიცავენ. ამასთან, გელათელი მოღვაწეები თვით კი არ მიმართავენ კომენტართა მოძიებასა და გამორჩევას, არამედ ერთგულად თარგმნიან ბერძნულ დედანს¹⁶.

ეფრემის ფრანკოლოგიური წყაროსათვის. ეფრემის ფსალმუნთა განმარტების შესავლის ზემოთ განხილული გამონათქვამები გარეშეთადმი დამოკიდებულების შესახებ, როგორც აღნიშნავენ, აგებულია მწვალებლებისადმი ანტინომიური დამოკიდებულების პრინციპით. იგი, მაგ., იმ ტიპის გამონათქვამია, როგორც არსებობს ორიგენეზე, რომ მისგან მრავალი რამ მენტიონირებულია გადაჭარბებულობის გამო უკუსაგდება, ხოლო ზოგი რამ კი, რომლისგანაც მადლი წარმოდინდება, საჭიროდ არის საგულეველი¹⁷. აქ შესაძლოა სხვა წყაროს არსებობაც, რადგან, როგორც ჩანს, გამოთქმა შხამიანი მხეცისაგან საკურნებელი წამლის მიღების შესახებ გავრცელებული გამოთქმა იყო პატრისტიკაში და, შესაძლოა, ანტიკური ანდაზიდანაც იღებდა სათავეს, როგორც არაერთი სხვა გამოთქმა წმ. მამებთან, დამოწმებული ქრისტიანულ კონტექსტში. მწარე, „გარემე“ სიბრძნიდან საკურნებელი წამლის, ანუ

15 იხ. მაგ., ეფთვიმე ათონელის მიერ დასახელებული ეკლესიისათვის მიუღებელი აპოკრიფულ-მწვალებლური თხზულებები (Ath. 79, XI ს.; A 737.; X111 ს.; A 450, XVII ს. ე. ჰელიძე, აპოკრიფულ წიგნთა ეფთვიმე ათონელისეული ინდექსი. საღვთისმეტყველო კრებული, I, თბ., 1991, გვ. 214—229). იხ. მაგ., აქვე ევსევი პამფილიელის ეფთვიმე ათონელისეული შეფასება: „და ესეები პამფილიელისა წიგნი არს, მრავალთა საქმეთა წარმოიტყვის ნელისეული შეფასება: „და ესეები პამფილიელისა წიგნი არს, მრავალთა ფილოსოფოსობითა დაწერილი, გარნა წვალებამ მრავალნი ჩაურთავენ და არ შეიწყნარებს თხზულებათა ინდექსში, მაგრა კარგნიცა საქმენი სწერიან და ღუარძლიცა და მით უმარ არს“ (იქვე, გვ. 223). იხ. აგრეთვე თ. ოთხმეზური, ანტიკურ ავტორთა წიგნები ბიზანტიურ ეპოქაში: ეფრემ მცირე და „გარემეთა“ წიგნები. 'AviOeაჩ, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, აკად. თ. ყაუხჩიშვილის საიუბილეოდ, თბ., 1999, გვ. 277—235.

16 ე. ჰელიძე, რეცენზია... გვ. 123.

17 Interpretatio in Psalmos (VIII) Catenae Nicetae. Psalmenkommentare aus der Katenenüberlieferung von E. Mühlberg. Bd. III Untersuchungen zu der Psalmenkatenen. Walter de Gruyter. Berlin, New York, 1978 (6. დობოჯიძის ძე, „ფსალმუნთა გამოკრებული თარგმანება“ და ძველი ქართული ლინგვისტური აზროვნების საკითხებო, საღვთისმეტყველო კრებული, თბ., 1998, გვ. 30). შტრ. ორიგენეს შეფასება გელასი პაპის დეკრეტში (VI ს.) — აპოკრიფულ-მწვალებლურ თხზულებათა ინდექსში (E. Preuschen, Analecta, Kürzere Texte zur Geschichte der Alten Kirchen und des Kanons, Freiburg-Leipzig, 1893, S. 152): კლდე, ორიგენეს ზოგ შრომას, რომლებიც უნ ტარესმა კაცმა იერონიმემ არ უარყო, წასაყ თხად შევიწყნარებთ. დანარჩენს, მათი ავტორითურთ, მიუღებლად მივიჩნევთ (ე. ჰელიძე, აპოკრიფულ წიგნთა... გვ. 221). შტრ. ეფთვიმე ათონელისეული შეფასება ორიგენეს ცალსახად უარყოფითია: „ორიგენე მწვალებელსა მრავალი წიგნი დაწერისა და არა შეიწყნარებს ეკლესია“ (ე. ჰელიძე, დასახ. შრომა გვ. 221).



2) კ. კეკელიძე ამ გამონათქვამს თვლის აგრეთვე თავის მართლებას აპოლოგეტურ ხერხად იმათ წინაშე, ვინც ეფრემს ეფთვიმე და გიორგი მთაწმინდელეების უპატივცემულობას აბრალებდა. ეფრემი აქ იცავს მყარი ლიტერატურული ტრადიციის პრინციპს²¹.

მაგრამ უნდა ითქვას, რომ, მიუხედავად უარყოფისა, ეფრემი სწორედ საგრამატიკოსო-საფილოსოფოსო საქმიანობით იყო დაკავებული, რაც, ვფიქრობ, გულისხმობდა არა გარეშე სიბრძნის თავისთავადი მნიშვნელობით წარმოჩენას, არამედ:

3) ელინურად განსწავლულობას, ზოგადად გარეშე სიბრძნეში განსწავლულობას, ენციკლური, ანუ ზოგადსაგანმანათლებლო სწავლების (*ἐγκυκλιος παιδεία*) მიღებას ღვთისმეტყველების სამსახურისათვის; ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის ფლობას, რიტორიკული ოსტატობის დაუფლებას, ტექსტის უცთომელად გამართვის ხელოვნებას, ერთი სიტყვით იმას, რაც უნდა იცოდეს ფილოსოფოსმა, გრამატიკოსმა, რიტორმა ქრისტიანულ ეპოქაში²². ყოველივე ეს ელინოფილური მიმართულების ინტერესის სფეროში შედიოდა.

ამიტომ უპირისპირებს ეფრემი პირველდამაშვრალთა, ანუ ელინოფილობამდელ მოღვაწეთა, საქმიანობას „საღრამატიკოსო და საფილოსოფოსო“ სწავლებას, როგორც გარეშე სწავლებას ელინოფილებისათვის. ამავე დროს წმ. წერილისმიერს და მის სადა სტილს იგი უპირისპირებს მაღალფარდოვან რიტორიკულ-ფილოსოფიურ სტილს, როგორც ელინოფილურს²³.

გ) იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ წინასიტყვა

ეფრემის ფორმულირებები იოანე დამასკელის მოდელის მიხედვით. გარეშე სიბრძნისადმი დამოკიდებულების შეცვლა ქართულ მწერლობაში კა-

²¹ კ. კეკელიძე, შემოქმედებითი პროცესები ძველ ქართულ ლიტერატურაში იდეოლოგიური ხასიათის მოპნტთან დაკავშირებით. ეტიუდები, II, თბ., 1945, გვ. 207.

²² ფილოსოფიისა და გრამატიკის მნიშვნელობების შესახებ შუა სს-ში იხ. H. Hunger, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I, München, 1978, S. 5 — 9, 42; E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert v. Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Bd. 2, Leipzig, Berlin, 1918, S. 680 — 683. იხ. აგრეთვე P. Lemerle, Byzantine Humanism. Notes and Remarks on education and culture in Byzantium from its origins to the 10th Century (translation), Canberra, 1986, p. 89, 186, 190, 199; 48 — 50, 112, 139, 341. Du Cange, Glossarium ad Scriptores mediae et infimae Graecitatis, I — II, Graz, 1958, p. 1678, s. v. *διδασκαλία*. G. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1968, s. v. *διδασκαλία*, *διδασκαλος*. Gudeman, Grammatik. Paulys Real-Encyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, neue bearbeitung begonnen von G. Wissowa, XIV, Stuttgart, 1912, col. 1780 — 1811. R. H. Robinson, The Byzantine Grammarians. Their place in History, Berlin, New York, 1993. H. Hunger, Die elementaren Voraussetzung der byzantinischen Philologie, *წიგნი* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. II, 10 — 50. გრამატიკისა და რიტორიკის თეორიის ფუნქციები ზშირად ფარავნ ნ ერთმანეთს შუა საუკუნეების თეორიულ აზროვნებაში. იხ. R. Brownig Byzantinisch: Schulen und Schulmeister. Das Altertum, Bd. 9, 1963, 105 — 118.

²³ „ფილოსოფოსობა“ რომ მაღალი სტილის ფლობასაც ნიშნავს იხ. H. Hunger, დასახ. შრომა, გვ. 8. ფილოსოფიის ამგვარი მნიშვნელობის შესახებ და მისი „გარეშე“ დანიშნულების, როგორც რიტორიკულ-ფილოსოფიური ფორმის შესახებ ეფრემის შესავალი ეპისტოლის მიხედვით (Jer. 43) იხ. კ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებებიდან (ბამის ტრადიციული კლასიკური ცნება ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში), „მაცნე“, ელს, 1997, № 1—4, გვ. 138—161. მისივე, საღვთისმეტყველო-რიტორიკული სტილის თავისებურებისათვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებსა და მათ ქართულ თარგმანებში: ლაკონიურობისა და სიღრმე-მიფარულებებისათვის. „მრავალთაგი“, XIX (იბეჭდება).



რგად ჩანს აგრეთვე იოანე დამასკელის „წყარო ცოდნისას“²⁴ ფილოსოფიურ-წინასიტყვაობი. ეს შესავალი ეფრემს აგებული აქვს, ისევე როგორც მისი სხვა შესავლები, სათარგმნი თხზულების შესაბამისი ბერძნული წინასიტყვის მიხედვით, მათში მიმოსილული კულტურულ-იდეოლოგიური საკითხების შესაბამისად და განსხვავდება მათგან უშუალოდ ქართულ თარგმანთან დაკავშირებული პრობლემებით²⁴.

1. იოანე დამასკელის ეპისტოლე კოზმას მიმართ. იოანე დამასკელის „დიალექტიკას“ წინ უძღვის იოანე დამასკელისავე ეპისტოლე კოზმა მაიუმელის მიმართ²⁵. იგი იწყება საუბრით კაცობრივი ხედვის შეცვლის შესახებ საღვთო ხედვად სულიერ თვალთა განწმენდის საშუალებით. ანალოგად მოყვანილია მოსეს მიერ მიწიერი „სიზრქის“ დატოვებით უნივეთო ნათლის ხილვა მაყვლოვანში. მაყვლოვანთან (βῆσις) ერთად იგი ასხენებს ეკალს (ἀκνισια), როგორც ღმერთის ზეშთა ბუნების, ღმერთის სიტყვის განხორციელების მომასწავებელს²⁶. იოანე დამასკელი განმარტავს, რომ ეკლის ბუნება არ გადასხეაფერებულა უნივეთო ცეცხლით („ხოლო არა დასწუვიდა, არცა უჩინო ჰყოფდა, არცა განიყვანებდა მას თვისისაგან ბუნებისა“), არამედ „სწუვიდა ეკალსა მას, რათა შეცვალოს იგი თვისისა მიმართ ბრწყინვალეობისა“ (შდრ. გამოხლ. 3,2; 4,10). მაშასადამე, ეკალი არის მიწიერი „სიზრქის“ გამოხატულება. რომელიც საღვთო ხედვისთვის უნდა განიწმინდოს.

იოანე დამასკელის მიხედვით, თუკი მოსე, რომელსაც პირველად ეუწყა ნამდუღმყოფისა და უზეშთავისი ჭეშმარიტი არსის სახელი, თავს უძღურად თვლიდა ღვთის ნების მსახური ყოფილიყო, თავად მან — იოანემ, რომელსაც გონება და გული არა აქვს განწმენდილი საღვთო ხედვისათვის, როგორ უნდა გამოთქვას საღვთო და გამოუთქმელი სიტყვა. მაგრამ იგი ენორჩილება კოზმას ბრძანებას და ამბობს სიტყვას, რომელიც მისი გონების ნაყოფი კი არაა, არამედ „განმარბნობელისა მის სულისა“ (შდრ. ფს. 145,8), შემოკრებილი და შემოკლებული სხვადასხვა წარჩინებული მოძღვრის შრომიდან (იხ. ეპისტოლის დასასრული — იგი გულისხმობს „გარდამოცემის“ წყაროებს).

ამის შემდეგ იოანე დამასკელი საუბრობს თავისი წიგნის „წყარო ცოდნისას“ (Πηγὴ γνῶσεως) აგებულების შესახებ. წიგნს წინ უძღვის პირველ ნაწილად ფილოსოფიური თავები (Κεφάλαια φιλοσοφικῶν), ანუ დიალექტიკა, როგორც მოგვიანებით ეწოდა მას ლოგიკის, ლოგიკური მსჯელობისა და აზროვნების ხელოვნების მნიშვნელობით²⁷; აგრეთვე კამათის თეორიის ან

24 ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებებიდან... „მაცნე“, 1997, № 1—4.

25 „წმიდასა და ღმრთივბატოციემულსა მამასა კოზმას, ღირსსა ეპისკოპოსსა მიომიასასა, იოანე უნდოა უფლია მიერ გახარებ“ (იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, ქართული თარგმანების ტექსტი (ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელისა) გამოსცა მ. რაფაევამ, თბ., 1976, გვ. 70—74). Die Schriften des Johannes von Damaskos, I, Institutio Elementaris. Capita Philosophica (Dialectica), besorgt von P. B. Kotter, Berlin, 1969, S. 51 — 53.

26 მაყვლისა და ეკლის დექსიკური იდენტურობისათვის ძველ ქართულში და მინი სიმბოლური მნიშვნელობისათვის პატრისტიკაში იხ. ქ. ბეზარაშვილი, ბ. კული, „მაყვლოვანის“ გავებისათვის ძველ ქართულ მწერლობაში. „ლიტერატურული ძიებანი“, XXI, თბ., 2000, გვ. 56—70.

27 დასათარება „დიალექტიკა“ ამ თხზულებას პირველ ლათინურ გამოცემაში ეწოდა 1548 წ. (მ. რაფაევა, „დიალექტიკის“ გამოკვეთვა, გვ. 9). მაგრამ საყურადღებოა, რომ ლოგიკის მნიშვნელობით ტერმინი „დიალექტიკა“ და სავანი დიალექტიკა (შვიდი თავისუფა-



ხელოვნების მნიშვნელობით²⁸, ლოგიკური დასაბუთების მეცნიერების მნიშვნელობით. იგი არისტოტელეს ლოგიკური შრომების (კატეგორიები, გან-

ლი ხელოვნებიდან) ჯერ კიდევ ბიზანტიელ ავტორებთან გამოყენებოდა, ალბათ, შესაბამისი კლინიკური წყაროს მიხედვით. მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველისეულ ბასილის ეპიტაფიაში (ორ. 43, § 23) და მის კომენტარებთან (ბასილი მინიმუსი—X ს., ნიკიტა ჰერაკლიელი—XI ს.) იმ ზოგადსაგანმანათლებლო საგნებს შორის, რომლებიც შეისწავლა ბასილი დიდმა, დასახელებულია ფილოსოფია და მისი სახეები: თეორიული, პრაქტიკული და ლოგიკური. ლოგია ანტიკური ხანიდან მოყოლებული ხან ფილოსოფიის ნაწილად (μέρος) მიიჩნეოდა, ხან მის იარაღად (ὄργανον), ხან კი — ორივედ (საკითხის ისტორიისათვის სტოიკურ, პერიპატეტკურ და აკადემიის სკოლებში და შემდგომ ბიზანტიურ ფილოსოფიაში იხ. Т. Д о л и н з е В о и р о с о Ф у н д а м е н т а л ь н ы е л о г и к е с к и е п р а к т и к е с к и е в о п р о с ы в к о м м у н и а р и я х ш к о л ы А м м о н и я . თსუ შრომები 249 (არქეოლოგია, კლასიკური ფილოსოფია, ბიზანტინისტიკა), თბ., 1984, გვ. 317—345; მისივე, ამონიუს ჰერმიასის სკოლის ლოგიკურ კომენტართა რეცეფციისათვის ბიზანტიურ ფილოსოფიაში. იქვე, გვ. 347—385). იოანე დამასკელთან ლოგია, ანუ დიალექტიკა ორგანონია, ანუ იარაღია (ὄργανον ἔστι μὲλλον τῆς φιλοσοφίας ἤπερ ყεῖται—PG94, 536 C 1—5), რომელსაც ვიყენებთ ყველა დასაბუთების დროსო. მაშასადამე, მას დამოუკიდებელი ლირებულება არ გააჩნია.

ბასილის ეპიტაფიის (ორ. 43) ტექსტში და მის კომენტარებში ლოგია ფილოსოფიის მესამე ნაწილად არის დასახელებული, თუმცა ზოგან იქვე განმარტებულია, რომ ზოგნი მას ორგანონად მიიჩნევენო („სამ სახედ განაჩინებენ ფილოსოფოსობასა: ხედვითად და საქმითად და სიტყურებითად, ხოლო ვითინიმე ორდანოებითადცა...“ Μ — ... καὶ λογιχὴν· κατὰ τινὰς γὰρ μέρος καὶ ἀντ, κατὰ τινὰς δὲ ὄργανον — ბასილი მინიმუსი ორ. 43, 23. com. 73. A 109, 29 r. R. Cantarella. Basilio Minimo, II. Scollii inediti cum introductione e note. BZ 26, 1926, p. 28, 7-8). ამასთან, განმარტებულია, რომ ლოგიკის დიალექტიკაც ეწოდებო. Τίς δὲ φιλοσοφίαν, ... ἔστη τε πραχτικὴ καὶ θεωρητικὴ, ἔστη τε περὶ τὰς λογιχὰς ἀποδείξεις καὶ ἀντιθέσεις ἔχει καὶ τὰ παλαιάματα, ἦν δὲ ἡ διαλεχτικὴν ὀνομάζουσιν — „ვინ-მე ფილოსოფოსობა? ... რადენი საქმითი არს და ხედვითი და რადენი: სიტყუათ გამოჩინებითი და წინადადებთ და განწყობითი, რომელსა სიტყუს გებითიად სახელსდებენ“ Μ (ორ. 43, 23, 112. A 109, 29 r. PG 36, 528 A 7—11).

28 იქვე საუბარია ლოგიკის, ანუ დიალექტიკის, როგორც კამათის, ლოგიკურ-ცნებითი პაქტობის ხელოვნების შესახებ თავისი უარყოფითი თუ დადებითი დასაბუთებებით, ანტითეზებით: ἔστη περὶ τὰ παλαιάματα τῆς λογιχῆς πραχματαίς καταγίνεται καὶ τὰς ἀντιθέσεις καὶ ἀποδείξεις, ἦν τινὰ διαλεχτικὴν τὲλχην ὀνομάζουσιν — „და რადენი შთამოვალს სიტყუერთა მოქმედებათა მოსარჩლეობისათჳს და წინააღმდეგობობითთა წინადადებათა და გამოსარჩინებელთათჳს, რომელსაცა განმსიტყუელობითად ქულოვნებად სახელსდებენ“ Μ (ნიკიტა ჰერაკლიელის კომენტარი); განმარტებულია მისი იარაღად გამოყენების ფუნქციაც შესაბამისი სჯულის, მოძღვრების მიხედვით: ἦ περὶ τὰς λογιχὰς ἀντιθέσεις καταγίνεται ἔν αὐτῶν καταკαυαίξει· μὲν τὸ οἰκεῖον τῶν δόγματων καὶ βούλεται: ἀνατρέπει δὲ τὸ ἀντίθετον, καὶ καλῆται ἀντίθετον λογιχῆ καὶ διαλεχτικῆ — „ანუ სიტყუერთობითად წინააღმდეგობით წინადადებთათვის, შთამოვალს რომელთა მიერ შექმნილებს ვიდრემე შესატყვისსა სჯულთათვისთასა და რაადეაიგი ენებოს. ხოლო უქნაქცევს წინააღმდეგობასა და იწოდებს წინააღმდეგობა მეთყუელთა ბითად და განმსიტყუელობითად“ Μ (ბასილი მინიმუსის კომენტარი, გამოყენებული ნიკიტა ჰერაკლიელის მიერ თავისი განმარტების მეორე ნაწილად). ნიკიტას კომენტარების ბერძენულ-ქართული ტექსტები გამოცემულია (თ. ოთხმეჯურცი, ქ. ბეზარაშვილი, იოანე პეტრიწის ე. წ. ბიოლისიტყუაობის ერთი ფრაგმენტის ბერძენული დედანი. Μνημ. ὁ. აღქმის) პანაღი მოძღვნილი კრებული, თბ., 2000, გვ. 232). დამატებით ბასილი მინიმუსის ბერძნულს ტექსტისათვის იხ. R. Cantarella, დასახ. შრომ. გვ. 28, 10-11. იხ. აგრეთვე ქვემოთ წარმოდგენილ მავალიებში გრიგოლ ღვთისმეტყველისეული ბასილის ეპიტაფიის კომენტარებიდან.



საზღვრებისათვის, ანალიტიკები) და მათი კომენტატორების მიხედვით²⁹ იყო აგებული. მასში განმარტებულია ძირითადი ფილოსოფიური ცნებები, როგორც ქრისტიანობის ფილოსოფიური საფუძვლები — ქრისტიანული დოგმების გასაგებად განკუთვნილი ლოგიკური მეთოდები, ფილოსოფიური არგუმენტები. პერიპატეტიკელთა ფილოსოფია შევსებულია და გაწმენდილია ქრისტიანული იდეების შესაბამისად³⁰. დამასკელი ხშირად ცვლის არისტოტელეს ცნებებს, მათ ახალი ქრისტიანული შინაარსით ხმარობს, მაგ., სუბსტანციასთან მსჯელობს „პიპოსტასის“ შესახებ და ა. შ.³¹.

მასასადამე, პირველი საკითხი, რომელსაც იოანე დამასკელი აყენებს ეპისტოლეში, არის გარეშე სიბრძნიდან ჭეშმარიტების მარცვლების, ანუ კარგის, გამოკრება. პირველად წარმოვადგენ ელინ ბრძენთა საუკეთესო სწავლებებსო. მისი აზრით, ის, რაც კარგია გარეშეთა მოძღვრებაში, ღვთისგანაა მონიჭებული, რადგან ყოველივე კარგი და კეთილი, ყველა სრულყოფილი ნიჭი საზოგადოდ ღვთისგანაა, ხოლო ჭეშმარიტების საწინააღმდეგო მასში — სატანური ცთომილების და ბოროტი გონების ბნელისაგან „მოპოვებული“ ნაყოფია: „და პირველად უკუე განვაწესნე წიგნსა ამას შინა ჩუენსა წარმართთა მათ ბრძენთა სიტყუებისაგან უმჯობესნი და უკეთესნი (შდრ. τὸν παρ' Ἑλληνιστῶν τὰ ἀλλότιστα — „ელლენთა ბრძენთანი“ A), ვინაჲთგან უწყით, ვითარმედ რაოდენი რაჲ არს კეთილ, ყოველივე ზეგარდამო ღმრთისა მიერ მონიჭებულ არს კაცთადა, რამეთუ „ყოველი მოცემაჲ კეთილი და ყოველი ნიჭი სრული ზეგარდამო გარდამომავალ არს მამისაგან ნათელთაჲსა“ (იაკობ. 1, 17)³², ... ხოლო ყოველივე ჭეშმარიტებისა წინააღმდეგომი საეშმაკოჲსა საცთურისა და „ბნელისაგან მოპოვებულ და გონებათაგან ბოროტად ეშმაკუელთა შეწმასნებულ არს“ (M. შდრ. „ბნელ და შეწმასნილ გონების, ეშმაკბოროტისა, ვითარცა იტყუს ღმრთისმეტყუელებათა შინა ფრიადი გრაიოლი“ A. შდრ. Greg. Naz. or. 39. PG36, 336C—337A) (PG94, 524C).

შემდგომ იოანე დამასკელი თანმიმდევრულად ხსნის გარეშე სიბრძნიდან გამოკრებილი კარგი ნაწილის დანიშნულებას. ეს დაყოფა თანხედება „წყარო ცოდნისაში“ შემავალი წიგნების დანიშნულებას. ესენია:

ა) „გარეშეს“, როგორც მსახურის ფუნქცია ღვთისმეტყუელებისათვის (ancilla theologiae) და უკეთურისა და ცრუ ცოდნის განგდება გარეშე მოძღვრებიდან. იგი იოანე დამასკელის შრომის პირველ ნაწილს „დაილაქტიკას“ ეხება. ფილოსოფია აქ თეოლოგიის, როგორც მსოფლმხედველობის ორგანონია, ანუ იარაღია და არა დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მქონე. მისი ღირებულება აღიარებულია მხოლოდ თეოლოგიის მსახურის როლში. ეს ფუნქცია არსენ იყალთოელის თარგმანზე მეტად კიდევ უფრო გამოკვეთილია ეფრემ მცირის თარგმანში (სასხვისო ქცევის ფორმით — ჭეშმარიტი-

²⁹ ესენია უმთავრესად ნეოპლატონიკოსთა განმარტებები: პორფიროსის (III ს.) შესავალი არისტოტელეს „კატეგორიებისა“; ამონიოს ერმიასის (V ს.) კომენტარები არისტოტელეს „კატეგორიებსა“ და პორფიროსის „შეყვანილობაზე“; აგრეთვე ალექსანდრიელი სკოლის სხვა წარმომადგენლების — დავით უძლეველის (V ს.), ელიასის (VI ს.), სტეფანე ალექსანდრიელის (VII ს.) და სხვ. კომენტარები. მ. რაფაეა, „დიალექტიკის“ გამოკვლევა, გვ. 6.

³⁰ მ. რაფაეა, დსახ. შრომა, გვ. 4.

³¹ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, I, თბ., 1981, გვ. 149.

³² იმასვე ამბობს კლემენტი ალექსანდრიელი, როცა საუბრობს ელინურ ფილოსოფიაზე, როგორც ღვთისმსახურებისათვის მოსამზადებელ სწავლებაზე: „ამით იგი (წმ. წერილი) წინაგანგებას განუკეთებებს ყოველივე კარგს, ელინური იქნება იგი თუ ჩვენეული, რადგანაც ყოველივე კარგის მიზეზი არის ღმერთი (Clem. Strom. V, PG 8, 717—720). ე. კელოის თარგმანი. იხ. კლემენტი ალექსანდრიელი, სტრომატა (წინათქმა, თარგმანი და შენიშვნები ე. ქელიძისა). „გზა სამეფო“, 1994, № 2, გვ. 52.



ბასა შემოუკრიბნე“ ის, რაც მონათესავეა ჭეშმარიტებისა): „არამედ მე, მსგავსად დიდისა მის ღმრთისმეტყუელისა გრიგოლისსა, ვმსგავსო სახეობასა ფუტკრისასა და [უცხოთაგან] თუსნი მსგავსნი ნივთნი ჭეშმარიტებასა შემოუკრიბნე (შდრ. „მახლობელნი უკუე ჭეშმარიტებისანი გამოვკრიბნე“ A) და მტერთაგან მაცხოვარებაჲ მოვისთულო, შდრ. ლკ. 1,71), ხოლო გარეშე-ვიპციო ყოველი რაოდენი-რაჲ იყოს ბოროტ ცუდ-სახელსა მას მეცნიერებასა მათსა შინა“ (M.)³³.

ბ) მათივე იარაღით გარეშე იდეოლოგიის დამარცხების ფუნქცია (ლოგიკა, როგორც ფილოსოფიის და შემდგომ ღვთისმეტყველების იარაღი). მხოლოდ ფილოსოფიის ღრმა ცოდნით შეიძლება „გარეშეს“ უარყოფა. იგი იოანე დამასკელის შრომის მეორე ნაწილს ეხება, რომელიც პოლემიკაჲ მწვალებელთა წინააღმდეგ („წვალებათათუს“ — Περὶ ἀρξέσεων). ამ თავში დამასკელი წვალებებთან ერთად განიხილავს ბერძნული ფილოსოფიის ზოგ წარმომადგენელს, რადგან ერესებიც და წარმართული მსოფლმხედველობებიც გარეშე სიბრძნეა. ლოგიკა აქ გამოყენებული უნდა იყოს თეოლოგიური დისკუსიების დროს. გარეშე სიბრძნის ცრუ მოძღვრებაში კარგად გარკვევის საშუალებით ჭეშმარიტ მოძღვრებაში უფრო განმტკიცდება მკითხველი და დაამარცხებს ცრუ მოძღვრების საცთურს: „ამისსა შემდგომად შეუდგინე ღმრთისმოდულე-ბულთა მათ წვალებათა ზრახვანი, რათა რაჟამს ტყუელისა მათს მეცნიერ ვიყენეთ, ჭეშმარიტებასა ზედა უფროჲს დამტკიცებულ ვიქმნეთ“ M. შემდგომი ფრაზა, რომელიც დამასკელის შრომის მესამე ნაწილს ეხება, ფაქტობრივად ასაბუთებს გარეშე სიბრძნის დამარცხებას მას შემდეგ, რაც განვიხილავდებით მისივე სიბრძნით, ე. ი. მათივე იარაღით დამარცხებაჲჲ აქ საუბარი. ამიტომ ამ სიტყვებს აქვე მოვიყვანთ: „მომწყუდელად საცთურისა და უჩინო-მყოფელად ტყუელისა... განვაწესო სიტყუაჲ ჭეშმარიტებისა“.

ც) საღვთოს უპირატესობა გარეშესთან შედარებით, მისი სულიერი შინაგანი მშვენიერების მნიშვნელობა. იგი იოანე დამასკელის შრომის მესამე ნაწილს ეხება — „გარდამოცემას უცილობელს მართლმადიდებელთა სარწმუნოებისა“ („Ἐκδοσις ἀκριβῆς τῆς ἰσχυρῆς πίστεως πρὸς τὸν αἰρετικόν“). ანუ ღვთისმეტყველურ 100 თავს, განსხვავებით მათ წინ წამძვარებული ფილოსოფიური 50 თავისაგან. აქ მოცემულია ქრისტიანული მოძღვრების პირველი სისტემური დალაგება აღმოსავლურ ეკლესიაში. საუბარია საღვთოს მიერ გარეშეს დამარც-

³³ ამგვარი დამოკიდებულების იდეოლოგიური წინამძღვარებისათვის (ან თუნდაც წყაროსათვის) საყურადღებოა ეფრემის ფრაზა გრიგოლ ღვთისმეტყველის სახელის დამოწმებით. წყაროს მითითება, რაც წინა ფრაზას ეხებოდა (იხ. ზემოთ არსენ იყალთოელის თარგმანი და დამოწმება დელაშში Greg. Naz. or. 39-დან), ეფრემს გადმოჰქვს მოძღვრის ფრაზაში, სადაც საუბარია გარეშე სიბრძნისადმი ჭეშმარიტების მარცხების გამოჩენის, მისი ღვთისმეტყველების სამსახურში ჩაყენების და უკეთურის განგების შესახებ. მართალია, მრავალ წმ. მამის ეკლესიის მსგავსი გამოხატულება, მაგრამ საყურადღებოა, რომ მათ შორის მართლაც გამოირჩევა გრიგოლ ღვთისმეტყველი, რომელმაც თავის მრავალ შრომაში, განსაკუთრებით კი ბასილის ეპიტოლში (or. 43), დასვა ეს საკითხი და უპასუხა მას. ეფრემი კარგად იცნობდა გრიგოლის შრომებს, ასე რომ, მისი მინიშნება გრიგოლზე, როგორც წყაროზე, ამ შემთხვევაში სრულიად სამართლიანია. გრიგოლის მრავალ გამოხატულებათაგან ამ საკითხზე მოვიყვანთ ერთს, რომელიც ყველაზე მეტად შეეფერება იოანე დამასკელის ფრაზას: „რაოდენი სამართა მათგან (=გარეშე სიბრძნისაგან). — მოვიხუთლებთ (შდრ. „მოვიხუთებთ“ E) საცხოვრებელად და მი-საღებელად, ხოლო რაოდენი საყთომელ — ვეღერეთ... და ვითარცა იტყუს საღმრთოჲ მოცი-ქულე, წარმოვტყუენეთა ყოველთა ცნობასა ქრისტეს მიმართ (შდრ. II. კორ. 10,3—5); გამო-მეჩიებლობითი იგი მათი და მხედველობითობაჲ შევიწყნარეთ, ხოლო რაოდენი ეშმაკთა და საცთურისა და წარწყმედისა მოხრებულად მიგუყვანებს, განვაადეთ“ M (შდრ. „მოვიძაგეთ“ E) (or. 43 II, 53...54. PG 36, 508B6—11, A 109, 21 y).



ნებაზე ჭეშმარიტების სიტყვით, რომელსაც სამკაულად და სამოსლად გამოიყენებენ. ნმული აქვს მისი იდეოლოგიური საყრდენები, რაც ღმრთივსულიერ სიტყვას ეფუძნება. იოანე დამასკელის წყარობებზეა აქ საუბარი. ესენია: წინასწარმეტყველთა, მეთევზურთა (ანუ წმ. მამათა) „განშუენებული“ მოძღვრება დოგმატურ საკითხებზე: „ამისა შემდგომად მომწყუედელად საცთურისა და უწინომყოფელად ტყუელისა შეწვენითა ღმრთისათა განგაწესო სიტყუაჲ ჭეშმარიტებისაჲ, რომელსა-იგი მადლითავე მისითა სამკაულად და სამოსლად გარემოვასხა ფესუედი ოქროვსაჲ (მდრ. ფს. 44, 14), სიტყუსაგან ღმრთივსულიერთა წინაასწარმეტყუელთა (πρωφητων) და ღმრთივსწავლულთა მეთევზურთა (ἀλιέων) და ღმერთშემოსილთა მწყემსთა და მოძღუართაჲსა (ποιμένων τε και διδασκάλων) განშუენებული (κατακλιπόμενον και περιεχειστούμενον ἀλήθειαν) ὅς ἐστι καὶ τῆ ἀντιθε ἑαυτοῦ: χῆρ: τ:), რომლისა-იგი შინაგანი ბრწყინვალეობაჲ პაეროვნებით განანათლებს ყოველთა“ M.

2. ეფრემ მცირის შესავალი. იოანე დამასკელის ეპისტოლის ანალოგიით ეფრემი იოანე დამასკელის მიხედვით თარგმანს წარუძღვარებს შესავალს, სადაც განიხილავს იმავე პრობლემას გარეშე და საღვთო სიბრძნის ურთიერთმიმართების შესახებ და დამატებით ურთავს მას რამდენიმე საკითხს, რომლებიც კარგადაა ცნობილი ჩვენს მეცნიერებაში. ესენია: თარგმანის თეორიის საკითხები, სტილითა თეორიის საკითხები, პუნქტუაციის და პროსოდის საკითხები, გარეშე სიბრძნისადმი დამოკიდებულების პრობლემა პირველი საკითხისა, რომელსაც ეფრემი ეხება შესავალში თავისი წყაროს შესაბამისად.

ეფრემ მცირე განმარტავს „დიალექტიკის“ შედგენილობას (50 თავი) და მის რაობას: იგი „გარეშე“ წიგნია. ანუ „საფილოსოფოსო“, როგორც უწოდებდნენ გარეშე სიბრძნეს ძირითადად³⁴. ამგვარი რამ ანტიკური ფილოსოფიიდან ქართულად მანამდე არა თარგმნილა, ამიტომ საჭირო იყო მისი თარგმნა: „ესე ერგასისნი თავნი რიცხუედნი მათ თანა ნართაულით თავებითურთ გარეშეთა წიგნთა და საფილოსოფოსოჲსა სწავლულებისაგანნი არიან, რომელთაჲ დადაცათუ საჭირო იყო დატევნაჲ ენასა ჩუენსა, ვინაჲთგან სსუაჲ არარაჲ ოდეჲ თარგმნილა საფილოსოფოსოთა წიგნთაგან...“

ა) შემდეგ ეფრემი გადადის გარეშე ფილოსოფიის, როგორც მსახურის მნიშვნელობის, განმარტებაზე ქრისტიანული მოძღვრებისათვის: „უხვევთარი არს საფილ[ა]სოფოსოჲ სწავლაჲ, რომელი-იგი აქაცა საჭიროდ სავმარად შემოუღებდეს წმიდასა იოანე დამასკელსა“.

ბ) მსახურის ფუნქციას მოხდევს იარაღის ფუნქცია თეოლოგიური პაექრობის დროს, ფილოსოფიისავე მეთოდებით ფილოსოფიის დამარცხება ქრისტიანობის დასაცავად: „რითა ამათ მიერ წინააღუდგებოდინ შეიღნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ ფილოსოფოსთა და მათთავე ისრითა განჰკუმერდენ მათ, რამეთუ თუნიერ ამათ სიტყუათასა, სსუებრ შეუძლებელ არს სიტყუსგებაჲ წინააღმდგომთაჲ; აქვე ეფრემს მოჰყავს პოლემიკის კონკრეტული მაგალითი ტერმინების „ბუნებისა“ და „პიპოსტასის“ შესახებ. სწორედ ეს ტერმინები სშირად ფიგურირებდა სხვადასხვა ერეტიკულ მოძღვრებაში. ამით იგი ცხადყოფს, თუ როგორი ტრანსფორმაცია განიცადა ანტიკურმა ფილოსოფიურმა ტერმინოლოგიამ და როგორი ქრისტიანული გაგება მიიღეს ისეთმა ძირითადმა ტერმინებმა, როგორიცაა „არსება“, „ბუნება“, „გუამი“ (პიპოსტასი) და სხვა: „სიტყუა-გვგებდენ რამ გარეშენი იგი განუკუთელისათუს,

³⁴ აქ „ფილოსოფიის ერთ-ერთი მნიშვნელობა იგულისხმება შუა საუკუნეებისათვის—ანტიკური ფილოსოფია, ფილოსოფიის მნიშვნელობების შესახებ იხ. ზემოთ შენ. 22.



რომელ არს „გუამი“, და „ბუნებისათს“, რომლისათს, ჯეროვნად მოუხუშან ესე წმიდასა იოანე დამასკელსა“. მამსადამე, ლოგიკური მეთოდების ცოდნა პოლემიკისათვის აუცილებელია.

შემდგომ ეფრემ მცირე კვლავ უბრუნდება მსახურის ფუნქციას მეტად სატოვანი გამოხატულებით, რომელიც გარეშე სიბრძნიდან ჭეშმარიტების მარცვლების ღვთისმეტყველების სამსახურში ჩაყენებას გამოხატავს: „და ამითთა ეკლოვნებითა მოუზღუდავს ვენაჯისა ამის თვისსა ნაყოფთა შუენიერება“.

c) ბოლოს იგი გადადის ღვთისმეტყველების სულიერი მშვენიერების უპირატესობის აღიარებაზე: „ხოლო უშინაგანეს რაჲ ვენაჯისა შევიდოდეთ და ტვენებისა მადლთაჲსა განხილვაჲ გუწადოდის, ესე წინაჲსწარ გუეუწყოს ზანდუკისა ამის (=სარჩევის) მიერ, რაჲთა რომლისა პირისათს გვკმდეს, მალად მოვისთულოთ სიტკობაჲ“.

დამატოლობელი ფრაზა იმეორებს გარეშე ფილოსოფიით საეკლესიო ფილოსოფიის, ანუ ღვთისმეტყველების შემოზღუდვის შემთ ნათქვამ სახეს: „აჲ ესერა გქონან ასნი თავნი საეკლესიონი (=„გარდამოცემა“) ორმოცდაათთა თავთა მიერ საფილოსოფოსთა (=„დიალექტიკა“) გარე-შეზღუდილნი, და არცა ესენი სრულ არიან უმათოდ, არცა იგინი უამათოდ“ (A24, lv-2v)³⁵.

ეფრემის შესავალი უფრო შორს მიდის, ვიდრე მისი წყარო, იოანე დანასკელის ეპისტოლე. იოანე დამასკელი გრივოდ ნაზიანზელს ეყრდნობა მსახურის ფუნქციის განმარტებისას, მიმართავს მეთევზურების, ანუ მოციქულთა ავტორიტეტს. ეფრემ მცირე კი ფორმულირებას მსახურის შესახებ მეტად სატოვანად წარმოსახავს ჩვენთვის დღემდე უცნობი რომელიღაც წყაროდან, როგორც ზღუდეს ღვთისმეტყველებისა და უმატებს მას ფორმულირებას, ალბათ. ისევ სხვა წყაროდან მათივე იარაღით „გარეშეთა“ დამარცხების შესახებ. ასე რომ, იგი ქმნის კომპილაციას მამთა გამოხატულებებისა გარეშე სიბრძნის ღვთისმსახურებასთან მიმართების შესახებ. საინტერესოა, თუ საიდან მოდის ვენაჯის ეკლოვანებით მოზღუდვის სახე, რომელიც ხშირად ეფრემის საკუთარ სატოვან გამოხატულებადაც აღიქმებოდა.

ეფრემის ფრაზეოლოგიური წყაროებისათვის. თავის ეპისტოლეში იოანე დამასკელი მოხეს მაცვლოვანის მოხსენიების შემდეგ, საუბრობს გარეშე სიბრძნეზე. აქედან ცხადი ხდება, რომ მაცვლის/ეკლის სახე, რომელიც ტრადიციულად გავრცელებული მაგალითებით მიწიერისა და ზეციურის ანტინომიურ ოპოზიციას გამოხატავს (ქრისტეს განკაცებისა და ღვთისმშობლის პარადიგმა³⁶), მოხმობილია კაცობრივი ხედვის / ნივთიერი „სიბრძნისა“ და საღვთო ხედვის დასაპირისპირებლად. ამასთან, იმავე ანტინომიურობიდან გამომდინარე, მას აქვს გარეშე სიბრძნისა და ღვთისმეტყველების დაპირისპირების ფუნქციაც (შემთხვევითი არ არის, რომ იოანე დამასკელი თავის ეპისტოლეს იწყებს მაცვლის/ეკლის სახით და გადადის გარეშე ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების მიმართებაზე). კვლევა ცხადყოფს, რომ ეკლის სახე არაერთგზისაა პატრისტიკაში გამოყენებული გარეშე სიბრძნის ფუნქციით — საღვთო სიბრძნესთან მისი მიმართების კონტექსტში. საღვთო სიბრძნე ასეთ შემთხვევაში ხან ვარდისა და ხან ყურძნის/ვენაჯის და სხვა კეთილშობილ მცენარეთა სიმბოლოთაა წარმოდგენილი, რომელიც დაპირის-

35 მ. რ ა ფ ა ვ ა, „დიალექტიკის“ გამოკლევა, გვ. 66—67.

36 მაგალითებისათვის იხ. G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, s. v. βίττις, βίττις. დამატებითი მაგალითებისათვის იხ. ქ. ბ ე ზ ა რ ა შ ვ ი ლ ი, ბ. კ უ ლ ი, დასახ. შრომა, გვ. 62—67.

10. შ ა ც ნ ე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2001, № 1—4.



პირებულია ეკალთან, როგორც მიწიერთან, შეურაცხთან და ღმრთისმსახურებულთან. ეფრემის ფრანკოლოგიური წყარო ამ ტიპის მავალითებიდანაა.

მაგ., პატრისტიკაში „ვარდი ეკალთა შორის“ (ῥῆς) *ἐξ ἀκαθάρτων*) ნიშნავს ამსოფლიური და საღვთო სიბრძნის დაპირისპირებას, ჭეშმარიტების გამოცალკევებას უკეთურისაგან საერო სიბრძნეში, წარმომავალ წიგნებში — საღვთო სიბრძნის სამსახურისათვის (Greg. Naz. PG37, c. 1, 2, 10, vv. 214—217; შდრ. c. II, 2, 8, v. 62—63; შდრ. Amphilochius; Πρὸς Σίλε καὶ, v. 61 (ed Oberg). წარმართული თხზულებებიდან სასარგებლოს გამორჩევას ბასილი კესარიელიც ეკალთა შორის ვარდის კრეფას ადარებს (Bas. Caes Ad adolescentes. PG 31, 569 C 14—15). გრიგოლი საკუთარ ღვაწლს—ჭეშმარიტი სარწმუნოების დაცვას ერესებს შორის ადარებს თანდათან შეკრებილ თავთავს მომიჯნოვანში და ყურძნის მარცვალს -მოკრებულ ვენახსა შინა“ (E. „ვითარცა კუფხალსა მოკრებულსა, სადა არა არნ ტევან“ M; or. 42, 4, 14. PG 36, 464 A 7—10. A 109, 142r). ამას მოსდევს შედარება მწიფე/ტკბილი მარცვლისა მწარე/მჭკვე მტევანში. ხოლო სახეობრივად ტკბილისა და მწარის დაპირისპირება შინაარსით იგივეა, რაც ეკლისა და ყურძნის დაპირისპირება: „ვითარცა მარცვალი ერთი ანუ ორი ყურძნისა და მწიფე მჭახესა შინა ტევანსა, რომელსა შინა კურთხევაა უფლისა და მარცხულ არნ“ (E. შდრ. „ვითარცა მარცვალი ერთი ანუ ორი მწიფე მჭახესა შინა ტევანსა“. M. or. 42, 4, 15. PG 36, 464 A 11—14. შდრ. ეს. 68, 8. მიქ. 7; 1). ეკალი ყვაილებთან ერთად რიტორიკის „გარეშე“, საერთო სამკაულებსაც ნიშნავს გრიგოლ ღვთისმეტყველთან, რომლითაც შემოკობილია „შინაგანი“, ანუ საეკლესიო სიტყვა (or. 26, 10. A 292, 273v. PG 35, 1241 B 10—14; or. 7, 6. A 292, 358v. PG 35, 756 A 14-B 3)³⁷. ეკალი „გარეშე“ სიბრძნის აღსანიშნავად გვხვდება გიორგი ალექსანდრიელისეულ (VII ს.) „იოანე ოქროპირის ცხოვრებაშიც“: „რომელი-რაჲ პოის კეთილი მათ შინა (=გარეშე ფილოსოფიაში), მოისთულის, ხოლო ეკლოანი იგი (ἄξ ἀκαθάρτης) და უნდოჲ განაგდის“³⁸. ვარდ-ეკლის ანტითეზა, რომლის პარალელურია ტკბილ-მწარის ანტითეზა, მომდინარეობს როგორც კლასიკური, ისე ბიბლიურ-ქრისტიანული ანდაზებიდან და გამონათქვამებიდან, რაც გამოყენებულია წმ. მამათა მიერ უმეტესად თეოლოგიურ კონტექსტში³⁸.

ამდენად, გასაკვირი არ უნდა იყოს, თუ ეფრემი წარმართული ფილოსოფიის აღსანიშნავად მიმართავს მსგავს ანტითეზას თავის ცნობილ კოლოფონში. იგი აქ გარეშე სიბრძნეს ეკლის ზღუდედ წარმოადგენს, ხოლო საღვთო სიბრძნეს — ვენახის სახით. (იხ. ზემოთ).

ἄκαθαρτος — *ἀκαθάρτος* არის მეტად ცხადი ანტითეზა სახარებიდან: 1. „მე ვარ ვენახი ჭეშმარიტი“ — *ἐγὼ εἰμὶ ἡ ἀκαθάρτος ἡ ἀληθινή* In. 15, 15. 2. მაცხოვრის ვენების ეკლის გვირგვინი — *στέφανος ἐξ ἀκαθάρτων* — Mt. 27, 29; In. 19, 2; შდრ. სახარებისეული დაპირისპირება: „ნუუკუე შეკრიბიან ეკალთაგან ყურძენი?“ მთ. 7, 16 და სხვ. პატრისტიკაში *ἀκαθάρτος* — ვენახი არის საღვთო სიტყვის, საღვთო სიბრძნის და ქრისტიანული სწავლების სიმ-

³⁷ M. Guignēt, St. Grégoire de Nazianze et la rhétorique, Paris, 1911, p. 43 — 70.

³⁸ იოანე ოქროპირის ცხოვრების ძველი ქართული თარგმანი და მისი თავისებურებანი რ. გვარამიას გამოც. თბ., 1986, გვ. 6.

³⁸ დაწერილებით იხ. ქ. ბეზარაშვილი, ალექსანდრიელისა და აფორისტულთაათქვამის პატრისტიკაში და რუსთაველთან. ლიტერატურული ძიებანი, XXII, 2001, გვ. 161—172.



ბოლო³⁹, ხოლო მაქსიმე აღმსარებლის განმარტების შესაბამისად, უფროს მიერ პირველცოდვის ეკლის თავის თავში აღბეჭდვა და განწმენდა მიანიშნებს მაცხოვრის ვნების ხატზე ეკლის გვირგვინით (PG 91,404 C 3—9), ანუ უფალზე, რომელიც არის ეკლით გარემოცული „ვენაჯი ჭეშმარიტი“. აღარ დავასახელებთ მრავალ მაგალითს ჰიმნოგრაფიიდან და პაგიოგრაფიიდან, სადაც მოწამენი და მოღვაწენი წარმოდგენილნი არიან, როგორც ვარდნი ეკალთა შორის (მათ შორის წმ. ნინო), რაც მიუთითებს მათ ღვაწლზე წარმართთა შორის⁴⁰. ყოველივე ამის შემდეგ გასაგები უნდა იყოს ეკლით გარემოზღუდული ვენახის სახე „გარეშე“ და საღვთო სიბრძნის მიმართების აღსანიშნავად.

ეფრემის იდეოლოგიური წყარო ფრაზეოლოგიურთან ერთად უნდა იყოს აგრეთვე ადრექრისტიან მამებთან შემუშავებული შეხედულებები წარმართული ფილოსოფიისა და საღვთო სიბრძნის მიმართების შესახებ, რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების შესახებ, სადაც ჩანს ელინურ ფილოსოფიასა და საღვთო სიბრძნეს შორის არსებული იგივე ანტინომია რაც ზემოთ დასახელებულ მაგალითებში; განსაკუთრებით კი იმ ავტორებთან, ვინც გარეშე სიბრძნის ღირებულება შემოიტანა მსახურის ფუნქციით, რაც მოგვიანებით ესოდენ აქტუალური გახდა თეოლოგიის სქოლასტიკურ პერიოდში.

ასეთია მაგ., კლიმენტი ალექსანდრიელის გამონათქვამი: *φιλισοφία ἢ Ἐκ-
ληνική...δὲ ἀκριστομένη τὰς θείας κατὰ τῆς ἀληθείας ἐπίστασις φραγμὰ οὐκείως
εἶρηται ... εἶναι τὸν ἀμπέλου* (Clem. Strom. I. 20. PG 8, 817 B).⁴¹ „ნათქვამია, რომ ელინური ფილოსოფია, ... ჭეშმარიტებისათვის მზაკვრული განზრახვის უარყოფელი, შესაბამისი ზღუდეა ვენახისა.“

ვენახის ზღუდედ კლიმენტი ალექსანდრიელთან „ზრქელი“ ეკალია, რომელიც გარეშე სიბრძნეს შეესაბამება. იგი გულისხმობს გარეშე სიბრძნიდან საუკეთესოს, ჭეშმარიტების იმ მარცვალს, რომელიც ემიჯნება ელინურ „მზაკვრულ“ მოძღვრებებს (იგულისხმება, რომ „ჯერკული“ მისგან განგდებულია) და უახლოვდება საღვთოს. მაშასადამე, თუ ელინურ ფილოსოფიაში გამორჩეული ჭეშმარიტების მარცვლებია, იგი კარგი ზღუდეა საღვთო სიბრძნის ვენახისათვის, ქრისტიანული სწავლებისათვის. ვენახი (*ἀμπέλος*) საღვთო წრილს (*μεθηνυστὸς γράφῃ*), საღვთო სიტყვას (*ὁ τῆς θεοσεβίας λόγος*), ღვთის სიტყვას (*ὁ τὸν Θεὸν λόγος*), რწმენას (*τὸ κήρυγμα τῆς πίστεως*), ჭეშმარიტების სიტყვას (*ὁ λόγος τῆς ἀληθείας*), ქრისტეს სწავლებას ნიშნავს პატრისტიკაში (Eus. Is. 5, 2. PG 24, 116 D; Ph. Carp. Cant. 213. PG 40, 133 C; Bas. PG 30, 657 B; Chrys. hom. 67. 2 in Gen 4. PG 4, 638 D).⁴²

კლიმენტი ალექსანდრიელის „სტრომატაში“ დოგმატური საკითხები გადაჯაჭვულია ფილოსოფიურთან. ზოგჯერ იგი ფილოსოფიის მნიშვნელობას მეტიმეტად ზრდის ღვთისმეტყველების სამსახურისათვის. მის მიხედვით, მარტივი რწმენა და რაციონალიზებული რწმენა — ორივე თანაბარი გზაა სხნისა (Clem. Strom. VII, 2. PG 9,416 A)⁴³.

³⁹ G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon. s. v. ἀμπέλος, ἀμπέλων.

⁴⁰ ქ. ბეზარაშვილი, ბ. კული, დასახ. შრომა, გვ. 67—69.

⁴¹ G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, s. v. ἀμπέλων.

⁴² G. W. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, s. v. ἀμπέλος.

⁴³ H. A. Wolfson, The Philosophy of the Church Fathers, I, Cambridge (Mas.), 1956, p. 126.



რაც შეეხება მეორე გამოთქმას — მათივე იარაღით (ისრაელით) დამარცხების შესახებ იგი ასევე გავრცელებული და მორალური გამონათქვამი უნდა ყოფილიყო. ძნელია კონკრეტული წყაროს პოვნა, სადაც სიტყვა „ისარი“ ფიგურირებს (იხე, როგორც ეს გვქონდა „ვენახის“ შემთხვევაში), მაგრამ შესაძლებელია ზოგადი სურათის წარმოდგენა. მსგავსი გამოთქმა გვხვდება ერთ-ერთ პირველ ქრისტიან ავტორთან, ტერტულიანესთან, ვინც, სხვათა შორის, პავლე მოციქულის მსგავსად კატეგორიულად უარყოფდა გარეშე ცოდნის რაიმე მნიშვნელობას რწმენისათვის.

ტერტულიანეს მიხედვით, ქრისტიანული ტრუმარიტების სასარგებლოდ საბუთების მოგროვების ცდა ფილოსოფოსების, პოეტების ნაწერებიდან ან ამსოფიური სიბრძნის სხვა ოსტატებისაგან ნიშნავს მოწინააღმდეგეთა და ქრისტიანობის მდევნელთა ბრალდებას (დამარცხებას) მათივე საფუძვლების (ძალაუფლების, იარაღის) მიხედვით. ეს კი ერთდროულად ნიშნავს მათ დადანიშნულებას მათსავე არატრუმარიტებაში და ჩვენდამი უსამართლობაში (Tert. De Test. Animae I)⁴⁴.

კლიმენტი ალექსანდრიელის მიხედვით, „ელინთა დაგმობა არ ხელეწიფებთ მათ, რომლებიც ელინური ნააზრევის შესახებ ლიტონი სიტყვებით იფარგლებიან და არ ცდილობენ მის გაცნობიერებასა და დაწვრილებით გამოკვლევას, მაშინ როცა ხარწმუნოა სწორედ გამოცდილებით მხილება, რადგან სრულყოფილი გამოაშკარავება გულისხმობს იმის ცოდნას, რაც იგმობა“ (Clem. Strom. 1, 2, PG 8, 709 A).⁴⁵

იმასვე ამბობს სოკრატე, IV ს. ეკლესიის ისტორიკოსი: ბერძენთა შორის მრავალი ფილოსოფოსი შორს არ იყო ღვთის ცოდნისაგან .. ეკლესიის მამები ჩვეულნი იყვნენ ევარჯშათ ელინთა სწავლულებაში ... ამას ისინი იმისათვის აკეთებდნენ, რომ დაწინაურებულიყვნენ მჭევრმეტყველებაში, განემტკიცებინათ და დაეხვეწათ თავიანთი გონება და ამავე დროს, შესძლებოდათ განეჭიკებინათ წარმართთა შეცდომები (Socrates, Ecclesiastica! History, Bk. 3, ch. 16).

იმასვე ცხადყოფენ გრიგოლ ღვთისმეტყველის აქ დამოწმებული გამონათქვამები, მისი ნათქვამი ბასილის მიერ კამათის ხელოვნების ანტიკური ფილოსოფიიდან შეთვისების შესახებ (or. 43. იხ. ქვემოთ), სამეცნიერო ლიტერატურაში ნათქვამია, რომ გრიგოლმა და ბასილმა დაუშვეს კლასიკური კულტურის ცოდნა ქრისტიანთათვის, როგორც საშუალება რელიგიისათვის, რათა მათივე იარაღით დაემარცხებინათ წარმართები. ქრისტიანებს სჭირდებოდათ სიჭრტე, როგორც საშუალება აპოლიგეტიკისათვის, რადგან მოწინააღმდეგე — წარმართი სოფისტი თავისი საკუთარი იარაღით უნდა იქნას დამარცხებული. მაშასადამე, აპოლოგეტიკა კარს უხსნის წარმართული მჭევრმეტყველების ტექნიკას ქრისტიანული ქადაგებისაკენ⁴⁶.

რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების ისტორიისათვის, ცნობილია, რომ ქრისტიანობის ადრეული პერიოდიდანვე დადგა საკითხი ქრისტიანული მოძღვრებისა და ანტიკური ფილოსოფიის ურთიერთმიმართებისა, ანუ რწმენისა და ცოდნისა. ეს იყო ურთიერთმიმართება ღვთის წრფელი სიყვარულის, ქრისტიანული დოგმების აპოლოგური უჭველობისა, ერთი მხრივ, და ფილოსოფიური და ლოგიკური აზროვნებისა, გონებისა, მეორე მხრივ. რწმენა რო-

⁴⁴ იქვე, გვ. 13.

⁴⁵ გ. ქელიძის თარგმანი. კლიმენტი ალექსანდრიელი, სტრომატა. „გზა სამეფო“, 1994, № 2, გვ. 17.

⁴⁶ P. Lemerle, დასახ. შრომა, გვ. 48 — 49. — H. G. Beck, Antike Beredsamkeit und Byzantinische Kallilogia. Antike und Abendland, XIV, Berlin, 1968, გვ. 95.



გორც წმ. წერილის ცნება, გულისხმობდა წმ. წერილის სწავლებისა და დოქტრინის მიღებას დასაბუთების გარეშე. იმთავითვე აღიარებულ იქნა, რომ საღვთო წერილი და მასთან ერთად წმ. მამათა თხზულებებიც სული წმიდის შთაგონებით იქმნებოდა (შდრ. I კორ. 7,40)⁴⁷. ცნობილია, რომ პავლე მოციქული მკვეთრად მიჯნავდა ერთმანეთისაგან თეოლოგიასა და ფილოსოფიას (კოლ. 2,8), ამსოფლიურ და საღვთო სიბრძნეს (I კორ. 2,6—7) და ლოგიკური დასაბუთების, ფილოსოფიური დასაბუთების საჭიროებას რწმენისათვის აუცილებლად არ თვლიდა („...სახარებად არა სიბრძნისა სიტყუთა“ — *ὁὐκ ἐν σοφίᾳ λόγους* — I კორ. 1,17). რწმენა შემეცნების ერთადერთ ზად იყო დასახული — *ὁ δὲ πῖστεως ἵκισεν Χριστὸν* (რომ. 3,3. 22). პავლესთვის „სიბრძნე ამის სოფლისა“ არის სიცოფე წინაშე ღმრთისა“ (I კორ. 3,19; შდრ. რომ. 1,2; I კორ. 1,22 და სხვ.). ამდენად იგი ბერძნული ფილოსოფიის, დასაბუთების ლოგიკური, სილოგისტიკური მეთოდის, ერთი სიტყვით, სქოლასტიკური ანალიზის მოწინააღმდეგე იყო, თუნდაც იგი ქრისტიანობის სამსახურში ყოფილიყო ჩაყენებული.

თუ ბერძნული ფილოსოფიისათვის რწმენის საფუძველი ცოდნა იყო, პავლე მოციქულისათვის რწმენის საფუძველი სიყვარულია (I კორ. 8,2—3; 13,13). მისი თეოლოგია გამოცხადების თეოლოგიაა („სიტყუა ჩემი და ქადაგება ჩემი არა რწმუნებითა კაცობრივისა სიბრძნისა სიტყუათათადა, არამედ გამოცხადებითა სულისადა და ძალითა“. — I კორ. 2,4; „მეცნიერება იგი ღმრთისადა ღმერთმანვე გამოუცხადა მათ“ — რომ. 1,19), რომელიც კაცობრივი ენით გამოუთქმელია (II კორ. 12,4), ანუ საღვთო სიბრძნე არის სრული ცოდნა — „მეცნიერება ღმრთისა“ — *ἐπιγνωσις τοῦ Θεοῦ* (კოლას. 1,10; ფილიპ. 3,8; ეფეს. 4,13). პავლეს ამ მოსაზრებებს იზიარებდა მრავალი წმ. მამა, განსაკუთრებით — ტერტიულიან⁴⁸.

ამგვარი თხზულებებისათვის დამახასიათებელი იყო გამოცხადებითი სისადავე, საღვთო წერილის ენის კეთილშობილური უბრალოებით გადმოცემული⁴⁹. მისგან განსხვავდებოდა ფილოსოფიური თხზულებების ენა და აგრეთვე შემდგომ შექმნილი ის საღვთისმეტყველო თხზულებები, რომლებიც ელინური ფილოსოფიის ცნებით-ტერმინოლოგიურ აპარატს ეფუძნებოდა (შდრ. I კორ. 13,12)⁵⁰.

მათი ეს ძირითადი განმასხვავებელი მეთოდოლოგიური და სტილისტური ნიშნები გამოიხატა შემდეგი სახელწოდებებით, რაც ფართოდ იყო გავრცელებული მთელ შუა საუკუნეებში — 1. გალილეველთა თუ მეთევზურთა თხზულება, ე. წ. *piscatorius sermo* ან *ἀλιευτικὴ*⁵¹ და 2. ფილოსოფოს-რიტორთა

⁴⁷ იოანე ოქროპირის მიხედვით, პავლე სწორედ თავისი გაუნათლებლობითაა ძლიერი, რადგან ლევის წყალობით აღმეტება პლატონის მკვერმეტყველებას I Cor. 3, 4. P. 61, col. 27. E. Norden, დასაბ. შრომა, Bd. 2, S. 521 — 522.

⁴⁸ H. A. Wolfson, დასაბ. შრომა, I, გვ. 7 — 10; 102 — 105.

⁴⁹ H. A. Wolfson, დასაბ. შრომა, გვ. 19. Isid. Pelus. IV, 67. PG 78, 1124. E. Norden, დასაბ. შრომა, Bd. 2, გვ. 523.

⁵⁰ შდრ. Th. Dolizze, The Logic of Language in Gregory of Nyssa's treatise „Against Eunomius“. — Phasis. Greek and Roman Studies, vol. 4, Tbilisi, 2001, p. 25.

⁵¹ „მეთევზური“ მეტაფორულად ეწოდება მოციქულებს (შდრ. G. W. Lampe, დასაბ. შრომა, s. V. *ἀλιεῖς*. *ἀλιευτικὴ*). იგულისხმება, რომ მოციქულები არიან „მესათხვევე კაცთა“ (მთ. 4, 18 — 19. მრკ. 1, 17), რომელთაც თავიანთი სიტყვის, ანუ ლევის სიტყვის, სახარებებზე უნდა მოეციონ მთელი სამყარო (შდრ. Gr. Naz. or. 41,14, 59. PG36. 448 C5. A1,59v), ამავე დროს იგი აღნიშნავს მოციქულთა სტილის სისადავეს (აქ *ἀλιεῖται* — *ἀλιεῖται* — Theod. Cyrth. Is. 2, 6. G. W. Lampe, დასაბ. შრომა, s. V. *ἀλιεῖται*). შდრ. „ნაის აღ“



(ან სოფისტთა) ენა, იგივე Ἄριστος, ῥήτορας, რასაც არისტოტელეს Ἄριστοτελικός უწოდებდნენ⁵². გრივლ ღვთისმეტყველის ფორმულირება — διγυμνασιῶν, ἀλλ' ὅτι ἀντιστοιχῶν, ἀλλ' ὅτι ἀριστοτελικῶν⁵³ „სკულისდებით, არა წინააღმდეგობებით, მეთევზურებ, არა არისტოტელეებ“ M (or. 23, 12, PG 35, 1164 C, A 292, 254r) ხშირად ციტირებულ საზოგადო გამონათქვამადაც იქცა. როგორც მიიჩნევენ, IV—V საუკუნეებში ამ გამოთქმის წარმოშობა (მეთევზურთა ყაიდაზე თუ არისტოტელეს ყაიდაზე), ალბათ, იმ დროისათვის არისტოტელეს თეოლოგიაში ჩართვის არასრულყოფილი ინტეგრაციით აიხსნება⁵⁴. იგი, როგორც სპეციალურ სამეცნიერო ლიტერატურაშია განსაზღვრული, გულისხმობდა სამონასტრო და დოგმატური თეოლოგიის დაპირისპირებას, ანუ ორთოპრაქსიისა და ორთოდოქსიისა, იგივე ასკეტური, არადისკურსიული, გამოცდილებითი თეოლოგიის დაპირისპირებას ფილოსოფიურ, დისკურსიულ, ლოგიკურ აზროვნებასთან, სქოლასტიკური თეოლოგიის ინტელექტუალურ მეთოდთან⁵⁵; ფილოსოფიური განსჯის დაპირისპირებას გამოცხადების სიბრძნესთან, სულიერ მხედველობასთან, განჭვრეტასთან, ნათელხილვასთან „გონიერთა“, ანუ ზეციურ არსებთა.

მაღალი, ღრმა ქრისტიანული შინაარსის გამოხატვა ასევე მაღალი კლასიკური ფორმით (ახალი შინაარსით დატვირთული ანტიკური ლიტერატურული სერხებით თუ ფილოსოფიური მზა ტექნიკური ცნებით-ტერმინოლოგიური და ლოგიკური აპარატით) განსაკუთრებით მისაბაძი გახდა ბიზანტიური მწერლობისათვის კაპადოკიელთა მოღვაწეობის შემდეგ, რომლებმაც საუკეთესოდ განახორციელეს თავიანთ თხზულებებში ქრისტიანული შინაარსისა და ელინური ფორმის ეს კავშირი⁵⁶.

წარმოდგენილი ფორმულირება გრივლ ღვთისმეტყველთანვე გულისხმობდა მეთევზურთა, ანუ მოციქულთა არა მხოლოდ გამოცხადებითი სიბრძნის დაპირისპირებას ცოდნით მიღებულ მეცნიერულ სიბრძნესთან, ანუ კლასიკურ ფილოსოფიასთან, არამედ აგრეთვე მოციქულთა სადა ენისა და სტილის (ἀκρίτως, ἀφέλεια) დაპირისპირებას მაღალფარდოვან ატიკურთან, რიტორიკულ-ფილოსოფოსურთან. ამ დროისათვის Ἄριστος, ῥήτορας, ἀριστοτελικός ერთმანეთის სინონიმებია. რიტორიკული და ფილოსოფიური განუყოფელი

წერით ჩვენ მეთევზურთა და უსწავლელთა მოწაფენი“ — Greg. Naz. or. 5, 25. PG 35, 693 B 9. A 292, 208r).

⁵² ἀλλ' ὅτι ἀντιστοιχῶν (σολιστοιχῶν) და Ἄριστος (ἀριστοτελικός) დაპირისპირებისათვის იხ. Theodt. Currh. affect. 5. 83, 784. (G. W. Lampe, დასახ. შრომა, s. v ἀλλ' ὅτι ἀντιστοιχῶν; E. Norden, დასახ. შრომა, Bd. 2, S. 523). ფორმულირება ὅτι ἀριστοτελικῶν, ἀλλ' ὅτι ἀλλ' ὅτι ἀντιστοιχῶν (Greg. Naz. PG 35, 1164) იგივეა, რაც ὅτι ῥήτορας, ἀλλ' ὅτι ἀλλ' ὅτι ἀντιστοιχῶν და ფორმა-შინაარსის ზემოთ აღნიშნულ პარაბოლას ეხება ბიზანტიურ თეოლოგიურ ლიტერატურაში (H. G. Beck, Antike Beredsamkeit, გვ. 93).

⁵³ ამ ფორმულირების წყაროდ მხოლოდ გრივლ ღვთისმეტყველია დასახელებული — G. W. Lampe, დასახ. შრომა, s. v. ἀλλ' ὅτι ἀντιστοιχῶν; იხ. Ἄριστοτελικός Iamb. Comm. Math. 27 (H. G. Lidell-R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford, 1961, s. v. Ἄριστοτελικός). შტრ. Ἄριστοτελικῶν სჯეა მნიშვნელობით — არისტოტელეს მიბაძვის მნიშვნელობით (Str. 13, 1. 54). H. G. Lidell-R. Scott, დასახ. შრომა.

⁵⁴ H. Hunger, დასახ. შრომა, Bd. I, S. 43.

⁵⁵ C. Cavarros, The Hellenic-Christian Philosophical Tradition. Belmont, Massachusetts, 1989, p. 95. D. T. Runia, Festugière revisited: Aristotle in the Greek Patres: Vigiliae Christianae, 43, 1989, p. 1 — 34.

⁵⁶ E. Norden, დასახ. შრომა, Bd. 2, S. 461 — 464 etc.



იყო ერთმანეთისაგან ანტიკურობიდან მოყოლებული, მიუხედავად მათ შორის ბრძოლისა. პლატონის მიერ ფილოსოფიის უბირატესობის აღიარება რიტორიკასთან შედარებით (Gorg. Phaedr.) არისტოტელესთან სოფისტურ ტრადიციებზე დაყრდნობით რიტორიკა-დიალექტიკის მორიგებით და კავშირით დამთავრდა (Rhet. I)⁵⁷.

თავად გრიგოლ ღვთისმეტყველი, რომელიც თეორიულად აღნიშნავდა, რომ ქადაგებისას მისდევდა არა ფილოსოფოსთა, არამედ მეთევზურთა გზას⁵⁸, თავის ნაწერებში გულისხმობდა ფილოსოფოსობისა და მეთევზურობის (ანუ მარტივობის) ერთიანობასაც, როგორც საღვთო სიბრძნის წვდომის და გამოცემის გზების ერთიანობას, რაც ყველაზე კარგად უწყობდა სწორედ გრიგოლ ღვთისმეტყველმა: „რათდენნი ფილოსოფოსთა (ἐν φιλοσοφίαις. შდრ. „რადენნი არიან ფილოსოფოსობასა შინა“ E) და რათდენნი მარტივთაგანნი (ἐν ἀπλοστέροις) — ყოველნივე ბრძენნი საღმრთოთა შინა (σφοδρὶς τὰ θεῖα)“ M (or. 42, 11, 39. PG 36, 472 A 8—10. A 109, 145v; A 1, 285r).

ბიზანტიურ ლიტერატურაში გავრცელებული ანტინომიური დამოკიდებულების შესაბამისად, ის მამები, ვინც ასაბუთებდნენ ფილოსოფიის გამოყენების საჭიროებას წმ. წერილისათვის, ამავე დროს აკრიტიკებდნენ ფილოსოფიას⁵⁹. ანდა, ფილოსოფიის და საზოგადოდ „გარეშე სიბრძნის“ კრიტიკასთან ერთად ისინი შესანიშნავად იყენებდნენ მას თავიანთ ნაწერებში. მაგალითად, კაპადოკიელთა აზროვნება განხილულია როგორც კოპერნიტული სისტემა და მიჩნეულია, რომ კაპადოკიელ მამათა შორის განსაკუთრებით გრიგოლ ნოსელს ჰქონდა ფილოსოფიური გონება⁶⁰. ანტიკური ფილოსოფიური ენიდან ნახესხები ყველა გამოთქმა მასთან სრულიად სხვა აზრს იძენს⁶¹.

ამის მაგალითია აგრეთვე დიონისე არეოპაგელის მიერ ანტიკური ფილოსოფიური ტერმინების გამოყენება, რაზედაც მისი კომენტატორი დიონისე ალექსანდრიელი (III ს). მიუთითებს: „გარეშეთაებრ თქუმულ არიან წმიდისა დიონისისგან ესევითარნი ემანი (= ტერმინები) მოპოვნებითად“ (ცნობა მოიპოვება ანასტასი სინელის „წინამძღვარში“ A=S 1643, f. 36. PG 89, 289 C)⁶². იმასვე ამბობს ეფრემ მცირე: „წმიდისა დიონისის თქუმულნი ყოველნი საწარმართოთათა სიტყვთა არიან“ (A 24, f. 102r)⁶³. ამავე დროს, ეფ-

⁵⁷ H. Hommel, Rhetorik, Der kleine Pauly Lexikon der Antike, Bd. 4, 1399 — 1400. H. Hunger, დასახ. შრომა, Bd. I, S. 66. იხ. ამის შესახებ ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებებიდან, „მაცნე“, ელს, 1997, № 1 — 4.

⁵⁸ წმ. მამების თეორიული გამოხატვების ამგვარი შეუთავსებლობა მათსავე პრაქტიკულ ზოლადწივობასთან არაერთგზის განხილულა სამეცნიერო ლიტერატურაში და ჩვენს დასახელებულ შრომებშიც.

⁵⁹ H. A. Wolfson, დასახ. შრომა, გვ. 15, 104.

⁶⁰ B. Otis, Cappadocian Thought as a Coherent System, Dumbarton Oaks Papers, XII, 1958, p. 97.

⁶¹ J. Danjéou, Platonisme et Théologie mystique, essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Paris, 1944, p. 8 — 9. იხ. ე. ქელიძე, წმ. გრიგოლ ნოსელი და მისი თხზულება „პასუხი ექუსთა მათ ლეოთისს“. საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1989, გვ. 249 — 251.

⁶² ეს ტერმინებია, მაგ., „შეუქმნელი“ არა „დაუბადებელი“, არამედ „უზილაის“ მხი. შენელობით და „არსება“ „გუამის“ (ქიპოსტასის) მნიშვნელობით. ე. ქელიძე, ერთი წყარო წმ. დიონისე არეოპაგელის შესახებ. საქართველოს ეკლესიის, ქართული სასულიერო მწერლობის და ქრისტიანული ზელოვნების ისტორიის საკითხები, თბ., 1998, გვ. 421—422.

⁶³ მინწერი იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ეფრემისეულ თარგმანზე ტერმინთა „ღმერთმამაკაცია“. ი. ლოლაშვილი, არეოპაგეტიკის პრობლემები, თბ., 1972, გვ. 53.



რემისავე სიტყვით, დიონისემ ეს საწარმართო სიტყვა, ანუ ტერმინები გამოიყენა მართლმადიდებლური მოძღვრებისათვის: „მოცვალნა ჭეშმარიტების მიმართ საეჭუელნი იგი სჯულნი წარმართთა მათ ფილოსოფოსთანი“ (A 110, 1—8; A 163, 1—15)⁶⁴.

ეგრემი არეოპაგიტული კორპუსის წინაბჭეში იმასვე ამბობს, რასაც იონანე დამასკელის წინასიტყვაში ვარემე სიბრძნის იარაღად გამოყენების შესახებ (პირველში ტერმინოლოგიის გამოყენებაზეა საუბარი და არა ლოგიკურ-ცნობით აპარატზე). ეგრემის მიხედვით, დიონისემ თავისი ნაწერებით შეიარაღა ტიმოთე ეპისკოპოსი, რათა მას მათი საშუალებით დაეძლია იონანე და ეფესელ მრავალსწავლულ „გარეშე“ ფილოსოფოსთა ვერაგი კითხვა-გამოძიებები და კიდევ უფრო მეტად შეკამათებოდა მათ: „ამისათვის მისწერს მისსა, რაათა ძალთა ამათ თქუმულთაათა ძლიერ იქმნეს უმეტესად საწინააღმდეგოდ მათდა, და საწარმართთავე სიტყუათა მისცემს დასაჯსნელად სიბრძნისა საწარმართთასა“. იგი განაგრძობს, რომ თვით „მოციქულმან პაველსა წარმართონი რაამე იკუშინა სიტყუანი, ნუჟუე და სმენით სწავლულნი მახლობელთა ვითგანმე მისთა გამოცდილთა საწარმართთასა ფილოსოფოსთისათა“⁶⁵.

ბასილი დიდზე წერდნენ გრიგოლ დეთისმეტყველი (or. 43, 23, 112, PG 36, 528 A) და გრიგოლის კომენტატორები (ბასილი მინიმუსი და ნიკიტა პერაკლელი)⁶⁶, რომ მან ისე კარგად შეითვისა ფილოსოფიის ლოგიკური მეთოდი (*λογική παραγωγή* — „სიტყური მოქმედება“ - Nic. Herakl./Gel; „სიტყურებითა“ — Bas. Min./M), იგივე დიალექტიკა „რომელსაცა განსიტყუელობითად ველოვნებად (*διαλεκτική τέχνη*) სახელსდებენ“ (Nic. Herakl./Gel; „სიტყვსებებითა“ — Bas. Min./M), რომ მისი სიტყვის ბადიდან თავის დაღწევა ძნელი იყო (Nic. Herakl./Gel.). იგი ხშირად იყენებდა დისკუსიას და მსჯელობას („აღმთხველობად და მეტყუელებად“ — *πλᾶξι και διαλέξι* — Nic./Gel.)

⁶⁴ ეგრემე მცირე, წინაბჭე სიტყვა — „თხრობად დიდისა დიონისისთვის და წინათა მათთვის, მის მიერ აღწერილთა“. არეოპაგიტული კრებული, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, თბ., 1983, გვ. 72.

⁶⁵ არეოპაგიტული კრებული, გვ. 74. პაველ მოციქული, მართალია, ვარემე სიბრძნის გამოყენების წინააღმდეგი იყო წმ. წერილისათვის, მაგრამ მკვლევარნი მის ნაწერებში აქა-იქ ამჩნევენ ზოგიერთი ტექნიკური ფილოსოფიური ტერმინის გამოყენებას (H. A. Wolfson, დასახ. შრ., გვ. 9), ამასთან, იმასაც აღნიშნავენ, რომ ამ ტერმინების გამოყენება პაველსთან შემთხვევითია და არა მიზანდასახული, რადგან მას, ასე თუ ისე, რაღაც ცოდნა ჰქონდა ელინისტურ-იუდაისტური ფილოსოფიისა, რაც მის გარემოში საყოველთაოდ იყო გავრცელებული. პაველ არ იყო დახელოვნებული ფილოსოფოსი. მისი ნაწერები, ამ თვალსაზრისით, მაინც არაბელნიკა (H. A. Wolfson, დასახ. შრომა, გვ. 9; E. Norden, დასახ. შრომა, Bd. 2, S. 480 — 508; 526 — 528; 546 — 547; B. Wyss, Photius über den Stil des Paulus. Museum Helveticum, 12, 1955, S. 236, 243 — 248). საყურადღებოა, რომ ეგრემმა იცის ამ ტერმინთა პაველს მიერ გამოყენების ფაქტი და მას ისეთსავე შეფასებას აძლევს, როგორსაც თანამედროვე მკვლევარები: პაველს მიერ გამოყენებული ეს „საწარმართო სიტყუანი“, ანუ ტერმინები, „სმენით სწავლულნი“, ყურმოკრული და გაგონილი ვარემე ფილოსოფიის გამოცდილი მისი მახლობლებისაგან.

⁶⁶ გრიგოლის კომენტატორების ბერძნული ტექსტები და მათი ეგრემ მცირისეული (M) და გელათური სკოლის თარგმანები (Gel.) დამოწმებულია შემდეგი ხელნაწერებიდან და გამოცემებიდან: ბასილი მინიმუსის კომენტარი 73 (M).cod. Tbilisi A 109, 29r; R. Cantarella, Basilio Minimo, II, Byzantinische Zeitschrift 26, 1926, 28, 6—14; ნიკიტა პერაკლელის კომენტართა ბერძნულ-ქართული ხელნაწერები გამოცემულია პარალელურად — თ. ოთხმეხურო, ქ. ბეზარაშვილი, იონანე პეტრიწის ე. წ. „ბოლოსიტყვაობის“ ერთი ფრაგმენტის ბერძნული დღეანი. Mvწყე გვ. 232 — 233.



მისი მოწინააღმდეგის მასეში გასაბმელად. იგი მას იყენებდა თავისი სჯულის შესაბამისად („სიტყუერობითა წინააღმდეგობით წინადადებათათათს შთამოვალს, რომელთა მიერ შეკმზადებს ვიდრემე შესაკყუსსა სჯულთა თუსთასა და რააცა-იგი ენებსო“). (Bas. Minim.; Nic. Herakl. / Gel. ob. შნ. 28).

გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა კომენტატორი ბასილი მინიმუსი უსწავლელის გონებას ადარებს დაბუშებულ ფენს, რომელსაც სიარული არ შეუძლია. და თუმცა უსწავლელის გონება „ალიძვრის ... არაბოროტად, გარნა არავე სიტყუთა უცთომელთა და მტკიცთა და კეთილად გამომეტყუელთა, რამეთუ არა აქუს სიტყუა მომთხრობელი გამოთქუმად მოგონებულთა. და ვითარ იგი (= დაბუშებული ფენი) სლვად გზასა დაყენებულ არს უძღურებათა, ეგრეთვე ესეცა (= უსწავლელის გონება) ვერ გამომეტყუელბითა შებორკილებულ არს თარგმანებად და მოთხრობად, რასა-იგი გულისკმა-ჰყოფს. ამისთჳს უკმს სწავლულება გარეშე, რაათა მიერ სწავლულითა სიტყუერებითა უცთომელად გამოიტყოდის მოგონებათა თუსისა გონებისათა“ M (or. 43, 13, 66. PG 36, 512 C 7. A 109, 23r; or. 43, com. 42. შდრ. ში: $\chi\rho\acute{\iota}\sigma\alpha$, $\varphi\eta\acute{\iota}\varsigma$, $\tau\acute{\omega}\nu \acute{\epsilon}\lambda\lambda\eta\upsilon\iota\chi\acute{\omega}\nu \lambda\acute{\omicron}\gamma\iota\omega\upsilon \epsilon\acute{\iota}\varsigma \chi\alpha\tau\alpha\nu\tau\acute{\iota}\gamma\iota\omega\upsilon \kappa\alpha\iota \acute{\epsilon}\chi\varphi\alpha\sigma\tau\upsilon \tau\eta\varsigma \eta\mu\epsilon\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha\varsigma$ Γραφῆς. R. Cantarella, II, p. 25, 22-23).

სქოლასტიკის ძირითად პრინციპს — საერო სიბრძნე, ფილოსოფია ქრისტიანული თეოლოგიის სამსახურში — საფუძველი მოუშადაეს ალექსანდრიული თეოლოგიური სკოლის მოღვაწეებმა (კლიმენტი ალექსანდრიელი, ორიგენი. იხ. Strom, I, 5, 29; შდრ. J. Dam. Dial. c. 54. PG 94, 632 B).⁶⁷ იგი შუა საუკუნეებში ლათინურად გაფორმდა, როგორც ცნობილი ფორმულირება — *Philosophia ancilla theologiae*. ამ მოსაზრების განმტკიცებაში დიდი წვლილი მიუძღვით კაპადოკიელ მამებს, განსაკუთრებით კი გრიგოლ ღვთისმეტყველს, რომელმაც ბასილი დიდისადმი მიძღვნილ ეპიტაფიაში (or. 43, 11. PG 36, 508) დაამტკიცა წარმართული განათლების აუცილებლობა, რომელსაც ბასილი დაეუფლა (ბასილის მაგალითზე გარეშე სწავლულების აუცილებლობის შესახებ საუბრობს გრიგოლ ნოსელიც — Vit. Mos. PG 44, 360 BC), ხოლო თავის პოეზიაში კი იგი ღვთისმეტყველების მსახურად გამოაცხადა (გრიგოლ ღვთისმეტყველს ეკუთვნის მრავალი გამონათქვამი „მსახურის“, „მხეკლის“ (*θεραπεινικες*) და მათი „დედოფლის“ (*θεσπισια*) შესახებ): $\lambda\acute{\omicron}\gamma\iota\varsigma \Lambda\acute{\omicron}\gamma\iota\omega\upsilon \theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\upsilon\tau\eta\varsigma$ და ა. შ. or. 6, 5. PG 35, 728 B; PG 37, c. II, 1, 1, vv. 111—114; ამქვეყნიური სწავლა-განათლება ზეციური საღვთო სულისწმიდის სიბრძნის, ვითარცა დედოფლის მსახურია (PG 37, c. II, 2, 8, vv. 245—249) და სხვ.⁶⁸ ეს პარადიგმა ამფილოქე იკონიელმაც გამოიყენა (PG 37, Iambi as Seleucum, v. 250). ბასილი დიდი კი სპეციალურად მსჯელობს ამ საკითხზე თხზულებაში, თუ ელნიური ლიტერატურიდან რა სარგებლობა უნდა ნახოს ქრისტიანმა ახალგაზრდამ (PG 31, 564). იმავე საკითხზე მსჯელობს ავგუსტინეც (*De doctrina Christiana* II, 526). ავგუსტინეს ამ შეხედულებებს დაეფუძნა დასავლური ლათინურენოვანი მწერლობა.⁶⁹

კლიმენტი ალექსანდრიელი შემდეგნაირად წარმოადგენს ფილოსოფიის, როგორც მსახურის, ფუნქციას: როგორც ზოგადსაგანმანათლებლო საგნები

⁶⁷ H. Hunger, დასახ. შრომა, I, S. 42. E. Norden, დასახ. შრომა, Bd. 2, S. 674 — 677.

⁶⁸ H. A. Wolfson, დასახ. შრომა, p. 97 — 101. H. Hunger, დასახ. შრომა, I, S. 42; E. Norden, დასახ. შრომა, Bd. 2, S. 674 — 678.

⁶⁹ E. Norden, დასახ. შრომა, Bd. 2, S. 678 — 679.



(გრამატიკა, რიტორიკა, ასტრონომია და სხვ.) მიიჩნეოდა მსახურად მოსამზადებელ საფეხურად მასზე მაღლამდგომი ფილოსოფიისათვის ანტიკურ ეპოქაში, ისე ფილოსოფია მიიჩნევა ღვთისმეტყველების მსახურად და მისი გაგებისათვის მოსამზადებელ საფეხურად ქრისტიანობაში. შესაბამისად, ღვთისმეტყველება დედოფალია ფილოსოფიისათვის (Clem. Strom, I, 5, 80, PG 8, 721 B)⁷⁰. თავისთავად მხეველის ფუნქცია პავლუნიდან უნდა მოდიოდეს — ყოველი მეცნიერების საღვთო მეცნიერებისადმი დამორჩილების იდეიდან: „და წარმოვსტყუენავთ ყოველსავე ცნობასა მორჩილებად ქრისტესა“ (I კორ. 10, 3—5).

კლიმენტი ალექსანდრიელი ცოდნით სრულყოფილი რწმენის მქადაგებელია (Clem. Strom, V, PG 9, 12 B). მისთვის მოციქულები სწორედ „მცოდნეებია“ (γυμνασται) და არა „ლიტონად მორწმუნენი“ (შდრ. „სიბრძნესა მას ვიტყვ სრულთა მათ (οἱς τελειοῖς) მიმართ“ — I კორ. 2, 6—7). აქედან გამომდინარე, პავლეს ნათქვამს სძისა და მაგარი საკვების შესახებ (I კორ. 3, 1—2) კლიმენტი ხსნის როგორც ლიტონ რწმენას და ამაღლებულ ცოდნას (Clem. Strom V, 66 1; 60, 1). მის მიხედვით, ენციკლური (ზოგადსაგანმანათლებლო) სწავლებანი (კვადრიუმი და ტრივიუმი) და ფილოსოფია ქრისტიანს აზნადებს ცოდნის, ანუ სულიერ, გონისუელ არსთა ჭკრების, მჭკრეტელობითი მეცნიერების დასაუფლებლად. მთელი ელინური ფილოსოფია არის მოსამზადებელი სწავლება (προπαιδεῖα) ქრისტიანობისათვის. იგი ჭეშმარიტების წინამორბედი სწავლებაა, მისი პირველსაფუძელებია (Clem. Strom, IV, 133, 3; PG 9, 284 C). ამ გაგებით, სძე არის ფილოსოფია, ჭეშმარიტების პირველსაფუძელები, ხოლო მაგარი საკვები — თავად საღვთო ჭეშმარიტება ებრაელთა მიმართ ეპისტოლეში (რომლებიც სარწმუნოებიდან — მაგარი საკვებიდან ისევ რჯულისაკენ, ანუ იუდაიზმისაკენ მირკებოდნენ — ებრ. 5, 12)⁷¹.

ორიგენესთვისაც ცოდნასთან შეერთებულ რწმენას, ანუ რაციონალურ რწმენას უპირატესობა აქვს მარტივ რწმენასთან შედარებით (Cont. Cels. I, 13). მის მიხედვით, წმ. წერილის სწავლების მიღება საკმარისია მხოლოდ ლიტონთათვის. განსწავლულთ კი თავიანთი რწმენა უნდა განამტკიცონ ფილოსოფიური დასაბუთებებით (Cont. Cels. I, 13)⁷².

არისტოტელესეულ მეთოდს უკვე იყენებდნენ წმ. მამები, განსაკუთრებით თეოლოგიური დისკუსიების, ე. წ. „სიტყვისგებების“ დროს (მაგ., კაპადოკიელები, განსაკუთრებით, გრიგოლ ნოსელი), მაგრამ პატრისტიკაში იგი ნაკლებად იყო, სქოლასტიკაში კი — უფრო მეტად. თეოლოგიის სქოლასტიკურ პერიოდში მოხდა მისი სისტემური სასკოლო დალაგება ფართო ხმარებისათვის.

ამ მხრივ საყურადღებოა იოანე დამასკელის, სქოლასტიკის პირველი წარმომადგენლისა და მისი მთარგმნელის, ეფრემ მცირის შეხედულებები აღნიშნულ საკითხზე (რაც ზემოთ წარმოვადგინეთ).

ფილოსოფიისა და „არისტოტელობის“ ზემოთ განხილულ გაგებას (ანუ ფილოსოფიას, როგორც იარაღს /იგივე ორღანონს / მათსავე ისარს წარმართული ფილოსოფიის სიცრუის განსაქიქებლად და ეკლის ღობეს საღვთო ენახისათვის /იგივე მსახურს ქრისტიანული დოგმატიკისათვის და არის-

⁷⁰ H. A. Wolfson, დასახ. შრომა, p. 97.

⁷¹ ე. ჭელოძე, კლიმენტი ალექსანდრიელი, სტრომატა, გვ. 22—23; 27—28; 33, 50.

⁷² H. A. Wolfson, დასახ. შრომა, p. 106 — 109.



ტოტელედან მომდინარე ლოგიკას, ლოგიკურ კანონებს ქრისტიანული გადაწყვეტებით) გულისხმობდა ეფრემ მცირეც, როცა ამბობდა, რომ „სხვა არაა ოდეს თარგმნილა [ქართულად] საფილოსოფოსოთა წიგნთაგანიო“⁷³ და ამ მიზნით თარგმნა სწორედ იოანე დამასკელის „დიალექტიკა“ და „გარ-დამოცემა“. აქ არისტოტელეს ლოგიკური აპარატი — არგუმენტაციის სერ-ები და მეთოდები გამოიყენებოდა ქრისტიანული მსოფლმხედველობის და-საბუთებისათვის. იოანე დამასკელისათვის რწმენის თეორიის ტრადიციულ ტიპი წარმართველია, მაგრამ იგი არ უარყოფს ფილოსოფიის გამოყენებას მის დასაბუთებლად და მისი სამსახურისათვის (De Fide Orth. IV, 11, PG 94, 1128 D)⁷⁴. იგი დიალექტიკას ასწავლის აბსტრაქტიზებისათვის, ლო-გიკური მსჯელობის უნარისათვის, მეცნიერული კამათისათვის და შემცენე-ბისათვის და არა მისი საშუალებით ცოდნის მისაღებად ღვთის შესახებ, არა დოგმატების ლოგიკურად დასაბუთებლად, რაც მოხდა, როგორც ამბობენ, განუითარებულ მაღალ სქოლასტიკაში. იქ უკვე ფილოსოფია ღვთისმეტყვე-ლების თანაბარ უფლებებში წარმოჩნდა და არა ოდენ მსახურის თუ იარა-ღის როლში.

გარეშე სიბრძნისადმი ეფრემის დამოკიდებულების კულტურულ-იდეო-ლოგიკური და ლიტერატურულ-თეორიული საფუძვლები, ზემოთ ვთქვით, რომ სქოლასტიკის ძირითად პრინციპს საფუძველი ჩაუყარეს ალექსანდრიელმა და კპადოკიელმა მამებმა. აქედან გამომდინარე, შემთხვევითი არ უნდა მოგვეჩ-ვენოს ის გარემოება, რომ იოანე დამასკელი, რომლის მოღვაწეობით დასრულ-და ბერძნული თეოლოგიის პატრისტიკული პერიოდი და დასაბამი მიეცა ახალ, სქოლასტიკურ პერიოდს, თავის ეპისტოლეში, რომელიც წინ ერთვის „დია-ლექტიკას“, ფორმულირებას რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების შე-სახებ აყალიბებს სწორედ გრიგოლ ღვთისმეტყველის მიხედვით; ხოლო ეფ-რემ მცირე სწორედ იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ წინასიტყვაში ათავ-სებს გამონათქვამს იმავე ურთიერთმიმართების შესახებ კლიმენტი ალექსან-დრიელის მსგავსი ფორმულირებით. ამით ჩანს მისი კულტურულ-იდეოლო-გიური ორიენტაცია და თამამი დამოკიდებულება ეკლესიის ზოგი მამისადმი, მაგრამ როგორც ჩანს, მხოლოდ მათი დებულებების ფორმისადმი.

როგორც ზემოთ ვთქვით, სხვა მამათაგან განსხვავებით, კლიმენტი ალ-ექსანდრიელი თითქმის თანაბარ ღირებულებას ანიჭებდა „გარეშე“ და საე-კლესიო სიბრძნეს. ეფრემ მცირის კოლოფონის ფორმულირება: „არცა ესენი (=საეკლესიო) სრულ არიან უმათოდ (=საფილოსოფოსო), არცა ივანი (=საფილოსოფოსო) უამათოდ“ (=საეკლესიო), როგორც მიუთითებენ, ზოგ მკვლევარს ავარაუდებინებდა, რომ აქ ფილოსოფიისა და ღვთისმეტყველების თანაბარ ღირებულებაზე იყო საუბარი. მაგრამ, მკვლევართა აზრით, ეფრემი, იოანე დამასკელის შეხედულებათა მსგავსად, გარეშე ფილოსოფიის ლოგიკური მეთოდოლოგიის გამოყენების აუცილებელ ღირებულებაზე საუბრობს (და ისიც იოანე დამასკელისეული გადამუშავებით). თეოლოგიისათვის „გარეშე“ ფილოსოფიის საჭიროება და აუცილებლობაა დაშვებული და არა მათი თა-ნასწორობა⁷⁵. მამასადაშე, ეფრემი კლიმენტი ალექსანდრიელის გამონათქვამს იყენებს მხოლოდ ფრაზეოლოგიურ წყაროდ. არ არის გამორიცხული, რომ

⁷³ შდრ. იოანე დამასკელის დიალექტიკის ეფრემისეული თარგმანის შესავალი — A 24, IV. მ. რ ა ფ ა ვ ა ს გამოცემა, თბ., 1976, გვ. 66. შდრ. გ. თ ე ე ზ ა ძ ე, შუა საუკუნეების ფილო-სოფიის ისტორია, თბ., 1996, გვ. 168.

⁷⁴ H. A. Wolfson, დასახ. შრომა გვ. 140.

⁷⁵ შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორიის პრობლემები, I, თბ., 1981, გვ. 224—225. გ. თ ე ე ზ ა ძ ე შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, გვ. 182.



აღნიშნული ფრაზა მთარული ყოფილიყო მრავალ საეკლესიო მხარეებში. გორც ეს ვნახეთ გრიგოლ ღვთისმეტყველის შემთხვევაში (იხ. ფსალმუნთა განმარტების ეფრემისეული წინასიტყვის ერთი პასაჟი „წამლენი მკეცი“ შესახებ და გრიგოლ ღვთისმეტყველი, როგორც მისი წყარო).

ამავე დროს, ეფრემი თავის კოლოფონში საკითხის ლიტერატურულ-თეორიულ მოაზრებასაც გვთავაზობს. შემოთქმულიდან გამომდინარე, რწმენისა და ცოდნის დაპირისპირება და მისი გრიგოლ ღვთისმეტყველისეული ფორმულირება (-მეთევზურებრ, არა არისტოტელებრ“) გულისხმობდა მეთევზურთა, ანუ მოციქულთა, არა მხოლოდ გამოცხადებითი სიბრძნის დაპირისპირებას ცოდნით მიღებულ მეცნიერულ სიბრძნესთან, ანუ კლასიკურ ფილოსოფიასთან, არამედ აგრეთვე მოციქულთა სადა ენისა და სტილის (ἀκρίτως, ἀκριβῶς) დაპირისპირებას მაღალფარდოვან ატიკურთან, რიტორიკულ-ფილოსოფოსურთან. მაშასადამე, საკითხს გააჩნდა არა მხოლოდ ფილოსოფიური, არამედ რიტორიკული მხარეც. ეფრემი აქაც თავისი თანამედროვე ბიზანტიური აზროვნების სიმალღეზე დგას. აი, რას გულისხმობს ნათქვამი:

გავისხენოთ, რომ „დიალექტიკის“ კოლოფონში გარეშე სიბრძნისმიერ დამოკიდებულების გარდა, ეფრემი საუბრობს სტილთა დონეებზე, კერძოდ, მეტაფრასტიკის თეორიაზე. ერთი შეხედვით, თითქოს უცნაური უნდა იყოს ლოგიკურ თხზულებასთან მიმართებით მეტაფრასტიკაზე მსჯელობა (მით უმეტეს, რომ მეტაფრასტიკაზე ეფრემი საგანგებოდ მსჯელობს ცალკე კოლოფონში — სვიმონ მეტაფრასტის მოსახსენებელში). მაგრამ გავისხენოთ, თუ რა კონტექსტში გადადის ეფრემი ერთი საკითხიდან მეორეზე. იგი აფრთხილებს თავის თანამემამულეებს, რომლებიც აქამდე მიჩვეულნი არ ყოფილან საფილოსოფოსო წიგნებს, რომ სხვის მიერ „შეკაზმულად“, ანუ გადამეტაფრასებულად, არ მიიჩნეონ ეს წიგნი: „კუალად ესეცა საცნაურ იყავნ, ვითარამედ არა ჯერ-არს, რათა სსუსა ვისგანმე შეკაზმულად ვკვონებდეთ წიგნსა ამას, ვითარ-იგი გუასმიეს სვიმონ ლოლოთეტიისა და სსუათა მეცნიერთა ბერძენთაგან კაზმევა წიგნებისა...“ (A 24, 3v)⁷⁶; შემდეგ კი ხსნის სტილთა დონეებს, თუ რა არის მდაბალი, სოფლური, უშვერი სტილი და რა — მაღალი, მეტაფრასული, გარდაკაზმული, გამსვენებული; როგორი თხზულების გადამეტაფრასება შეიძლება და როგორის — არა და ა. შ. აქვე იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს მდაბალი სტილის თხზულებათა სიმარტივეს წმ. წერილისა და სსუა წმ. მამათა თხზულებების სიღრმისაგან, რომელიც სულ სსუა რამ არის თავისი საღვთო წარმომავლობის გამო და ხელშეუხებელია.

ეს ასხნა-განმარტება მას, ცხადია, იმისთვის დასჭირდა, რომ ითანე დამსკელის თხზულებას იგი სწორედ მაღალი სტილით შექმნილად მიიჩნევდა (მხოლოდ არა შემდგომ გადამეტაფრასებულად სსვის მიერ, არამედ თავიდანვე თავად ავტორის მიერვე ღრმად და მაღლად შექმნილად), ანუ „არისტოტელურად“, რომელიც განსხვავებულია მეთევზურისაგან, ლიტონისაგან. მაშასადამე, ეფრემმა შესანიშნავად იცის რწმენისა და ცოდნის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხის ორივე მხარე — ფილოსოფიურიც და რიტორიკულიც.

ეს მოვლენა ბუნებრივად მოგვეჩვენება, თუ გავისხენებთ რიტორიკა-ფილოსოფიის განუყოფლობას ანტიკურობიდან მოყოლებული (იხ. შენ. 57). ეფრემის თანამედროვე XI ს. ბიზანტიაში მიმდინარეობდა ახალი ცდა რიტორიკა-ფილოსოფიის დამკვიდრებისა ქრისტიანობის სამსახურში. რიტორიკა-

⁷⁶ კოლოფონის დასაწყისში იგი ამავე აფრთხილებს გადაწერით, რომ არ გამოტოვონ „დიალექტიკა“ გადაწერისას და არ მიიჩნეონ იგი გამოუსადეგარად მისი სიღრმის გამო: „არა დაუტეოთ ამითი დაწერამ რეცა სიღრმისათჳს უკმარ საგონებლობისათჳს“ (A 24, iv).



ფილოსოფიის, ანუ მშვენიერი ფორმისა და ღრმა შინაარსის განუყოფლობაზე გრიგოლ ღვთისმეტყველის ნაწერებში საუბრობს მიქაელ ფსელოსი (A. Mayer ed. § 13, 243—245; 340)⁷⁷. XI ს. ბოლოს არსდება სამი იერარქის (გრიგოლ ღვთისმეტყველის, ბასილი დიდის, იოანე ოქროპირის) ერთად სხენების დღესასწაული. იოანე მავროპუსის აზრით, მათი საშუალებით აღდგა ჰარმონია *Λόγος* — *λόγος*-ს შორის, ანუ ფილოსოფია -ღვთისმეტყველებასა და რიტორიკას შორის, სამი იერარქი არა მხოლოდ თეოლოგიური მოდელებია ბიზანტიისათვის, არამედ რიტორიკულიც. ეფრემ მცირე ეხმაურება ამ მოვლენას თავისი მოსახსენებლით სვიმეონ ლოლოთეგის სახელზე, სადაც სვიმეონი თავისი რიტორიკა-ფილოსოფიით სამი იერარქის დონეზეა აყვანილი⁷⁸. ამგვარად, ეფრემი მართებულად მოიაზრებს რიტორიკა ფილოსოფიის თეოლოგიისადმი დამოკიდებულების საკითხს, ითვალისწინებს რა თავის თანამედროვე ბერძნული ლიტერატურის პროცესებს აღნიშნულ საკითხებზე.

დ) რაც შეეხება გარეშე სიბრძნისადმი დამოკიდებულების სხვა საკითხებს, როგორცაა გარეშე წიგნებიდან კომენტარების, სქოლიოებისა და მარგინალური ნიშნების დართვის ტექნიკის შესწავლა, აგრეთვე ლექსიკონთა აგების პრინციპი თუ მითოლოგიურ თხრობებში გარკვევის საკითხი, რაც ასევე განხილული აქვს ეფრემს თავის კოლოფონებში (იოანე დამასკელის წინასიტყვაში, ფსალმუნთა განმარტების შესავალში, აგიოგრაფიულ-ჰომილეტიკური კრებულის S 1276-ის შენიშვნაში და სხვ.), ისინი განხილულია ჩვენს მეცნიერებაში⁷⁹ და მათზე დაწვრილებით აღარ შევჩერდებით.

კ. პ. БЕЗРАШВИЛИ

К ВОПРОСУ ОБ ОТНОШЕНИИ К «МИРСКОЙ МУДРОСТИ» В КОЛОФОНАХ ЕФРЕМА МЦИРЕ

Резюме

В колофонах выдающегося грузинского деятеля XI в. Ефрема Мцире прослеживается схоластическое отношение к т. н. мирской мудрости, а конкретнее, к некоторым дозволенным греческой церковью толкованиям еретиков и античной философии. Для этих формулировок Ефрема Мцире выявлены соответствующие источники — Григорий Богослов, Климентий Александрийский и др.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის კოდიკოლოგიისა და ტექსტოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტმა.

⁷⁷ A. Mayer, Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorios von Nazianz. Bz 20, 1911.

⁷⁸ G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, Thessalonike, 1973 p. 124—125. კ. კეკელიძე, Сimeон Метафраст по грузинским и точникам, ვტიულება V, თბ., 1957, გვ. 219.

⁷⁹ თ. თხეშელაშვილი, ანტიკურ ავტორთა წიგნები ბიზანტიურ ეპოქაში: ეფრემ მცირე და „გარეშეთა“ წიგნები. 'Антикв. 1999, გვ. 227—235. მისივე, ეფრემ მცირის ავტორიული ნუსხის (S 1276) ერთი მთარგმნელისეული სქოლიოს შესახებ. ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული, თბ., 1997, გვ. 78—81, დ. თვალთვაძე, დაახ. სადისერტაციო ნაშრომი, 1997.

ი ა ბ რ ი ბ ა ლ ა შ ვ ი ლ ი

 ს ტ ე ფ ა ნ ე მ ტ ბ ე ვ რ ი ს „ მ ი ქ ე ლ - გ ო ბ რ ო ნ ის მ ა რ ტ ვ ი ლ ო ბ ის “
 კ ო მ პ ო ზ ი ც ი ა

ქრისტიანობისათვის წმინდა წერილის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი თემები, მათი ეგზეგეტიკურ-დოგმატიკური ინტერპრეტაციები შესაბამისად აისახებოდა შუა საუკუნეების ხუროთმოძღვრებაში, ტაძრის ინტერიერსა და ფრესკების იერარქიულ განლაგებაში, ღვთისმსახურებასა და სასულიერო მწერლობაში. ქრისტიანულ-რელიგიური ცნობიერებით აღბეჭდილი ქართული სასულიერო მწერლობა ხელოვნების სხვა დარგებისაგან მოწყვეტით არ ვითარდებოდა. ჰაგიოგრაფი კონკრეტულ, რეალურ ამბავს გადმოსცემდა კაცობრიობის ბიბლიური ისტორიის ჭრილში, რაც განაპირობებდა ძველის სრულქმნას მეტწილად ღვთისმსახურებასა და ტაძრის მოხატულობებში ასახული ბიბლიური მარადიული თემებით. ჰაგიოგრაფიის ესთეტიკურ ბუნებას ძირითადად განსაზღვრავდა ქრისტიანული კულტურის თავისებურებანი, რაც საუკეთესოდ ვლინდებოდა თხზულებათა კომპოზიციური აგების პრინციპებსა და მხატვრულ სახეთა სისტემაში, გამომსახველობითი ხერხების გამოყენებისა თუ ლიტერატურულ წყაროთა შერჩევისას.

X საუკუნეში მოღვაწე სტეფანე მტბევარ ეპისკოპოსის მიერ შექმნილი თხზულება - წამებაა წმიდისა მოწამისა გობრონისა“ აბსტრაქტული მონუმენტალიზმის ნიშნითაა აღბეჭდილი. მწერალი ბიბლიურ პარადიგმულ სახეებთან წმინდანის სახის მგავსების ჩვენებით მკითხველსა თუ მსმენელს ცხადად უთვალისწინებს მოწამის სულიერი ამაღლების ეტაპებს. მტბევარი დიდ წინასწარმეტყველთა, მოციქულთა, მასარებელთა და წმინდა მამათა გამონათქვამებს მოიხმობს და ოსტატურად განათავსებს თხზულების სახისმეტყველებით არეალში, რათა თქმულს მეტი დამაჯერებლობა, ხოლო მხატვრულ სახეებს ამაღლებული სასიათი მიანიჭოს. „მიქელ-გობრონის მარტივობის“ კომპოზიციური ფოკუსირებულია და მხატვრულადაა ასახული ეპოქის ზოგადესთეტიკური პრინციპები, მთავარი ამბავი ისეა გადმოცემული, რომ მკითხველმა გაითვალისწინოს, თუ როგორ მალღდება წმინდანი განღმერთობის უმაღლეს საფეხურამდე. სხვა ქართულ ჰაგიოგრაფიულ თხზულებათაგან განსხვავებით, მწერალი კეთილის განსახოვნებასთან ერთად საკმაოდ დიდ ადგილს უთმობს ბოროტის სახის ჩვენებასაც, რათა მკითხველმა თუ მსმენელმა სწორი არჩევანის გაკეთება შეძლოს.

ცნობილია, რომ ჰაგიოგრაფიული თხზულებები გარკვეული კომპოზიციური გეგმის მიხედვით იგებოდა, რასაც ნათლად მოწმობს თუნდაც „ჰაბოს წამება“, რომელშიც სათხრობი მასალა მწერალს საგანგებოდ განუცალკევებია ერთმანეთისაგან და დაუყვია თავებად. „ჰაბოს წამების“ კომპოზიციურ მთლიანობასა და მისი ავტორის ოსტატობაზე ჩვენ სიტყვას არ გავაგრძელებთ, მხოლოდ შევნიშნავთ, რომ ჰაგიოგრაფიის ლიტურგიკული კრიტერიუმი უთუოდ განაპირობებდა განსაზღვრული კომპოზიციური გეგმით თხზულებათა შექმნის თავისებურებებს.

საერთოდ, კომპოზიციას განმარტავენ, როგორც ნაწარმოების სტრუქტურას, არქიტექტონიკას. კომპონენტთა ურთიერთკავშირს¹. ლიტერატურულ-

¹ Краткая Литературная Энциклопедия, т. 3, М., 1966, стр. 694.



ლი ტერმინი კომპოზიცია წარმომდგარია ლათინური სიტყვიდან *compositio* და ნიშნავს შედგენას, შეთხზვას. „სიტყვის ძირი *positio* ლათინურად პოზიციას ნიშნავს, ხოლო თავსართი *com* შეთანასწორებასაც გულისხმობს, როცა ის ამა თუ იმ სიტყვას დაერთვის. შინაარსობრივად სწორედ „პოზიციათა შეთანასწორება“ შეესაბამება კომპოზიციას, როგორც ლიტერატურულ ტერმინს. კომპოზიცია, უწინარეს ყოვლისა, მხატვრული ტექსტის კომპონენტთა თანაფარდობასა და ურთიერთმიმართებას გულისხმობს². თხზულების შემადგენელი ნაწილები ყოველთვის გარკვეული მხატვრულ-ლიტერატურული პრინციპებით უკავშირდება ერთმანეთს. თუმცა, უნდა შევნიშნოთ, მწერალმა რაც უნდა მკაცრად განსაზღვრული გეგმით დაიწყო ნაწარმოების თხზვა, წერის პროცესში სრულიად ახალი, თხრობის შესაბამისი სახე-განწყობილებანი მაინც წარმოიშობა.

სტეფანე მტბვეარი გადმოსაცემ რეალურ, ისტორიულ ამბავს, სხვა პავიოგრაფთა მსგავსად, თეოლოგიური ლიტერატურიდან მოხმობილი მასალით სრულქმნის და განსაზღვრული მხატვრული თანამიმდევრობით განალაგებს.

შუა საუკუნეების ქრისტიანულ ხელოვნებასა და ღვთისმსახურებაში ასახულ მარადიულ ბიბლიურ თემათა დიდი ნაწილი მხატვრულ ასახვას პოულობს „მიქელ-გობრონის მარტილობაში“, რაც განაპირობებს კიდევ მის კომპოზიციურ აგებულებას.

თხზულება შემოქმედის ხსენებით იწყება: „ჩუეულებაა აქუს განგებასა ღმრთისასა სწავლად გონებასა ზედა დაბადებულთა მისთასა, ვითარცა იყო იოსებ და ყოველნი მამათაყარნი, თითოეულად გამოიცადნეს, მსგავსად ძალისა ჩუენისა“³. მწერალი იმოწმებს იობის სიტყვებსაც, რომ განსაცდელის გადატანა აუცილებელიც კი არის განსწავლის, რწმენაში გაძლიერებისა და უფლის შემეცნებისათვის. მტბვეარი ასახელებს ღვთის რწეულ პირებს, რომლებსაც არაერთი განსაცდელი დაუთმენიათ. თხზულების მთავარი გმირის — გობრონის სახელის ეტიმოლოგია „ძალას“ უკავშირდება. „ძალი“ ერთ-ერთი სახელია ქრისტესი. ცნობილია, რომ „ქე ღვთისა, სამების მეორე პირი, ქრისტიან ღვთისმეტყველთა ნაწრომებში ხშირად იწოდება ძალად. ვეზდება ქართულ ჰიმნოგრაფიაშიც „ძალის“ ხმარება ქე ღმერთის მნიშვნელობით“⁴. უადრესად საინტერესო ფაქტად მიგვაჩნია სტეფანე მტბვერის მიერ მოწამის ორმაგ სახელდებაზე საზგასმა. მისი თქმით, მოწამეს თავდაპირველად ერქვა „მიქელ“, ყველის ციხესთან ბრძოლისას კი მეფემ უწოდა „გობრონი“. „ხოლო მათ ყოველთა უწინარეს იოვანა სიმონითა ნეტარი გობრონი და ძალი ბრძოლისა მისისაჲ ყოველსა მას სიმრავლესა ზედა საცნაურ იყო. და სახელი იცვალა, ვითარცა ყოველთა წმიდათა, ვითარცა პეტრეს კლდე და სავლეს პავლე, ამას ეწოდა პირველად მიქელ და მერმე გობრონი, რომელი ესმინა მეფესა მას და დაესწავა სიტყუად გობრონი და სასმენელთა ეოცებოდა და გულსა გამოიწერა, რამეთუ ტრფილებითა ძლიერად ბრძოლისა და ახოვანებისა მისისათვის აღიშურვა სარწმუნოებისა მისისა ქრისტეანობაჲ“⁵ (ხაზი ჩვენია. — ი. გ.).

სახელი „მიქელ“ ებრაული წარმოშობისაა და ქართულად ნიშნავს „ვინც მსგავსია ღმერთის“. თხზულებაში მწერალი პირდაპირ არ უთითებს, მაგრამ შესაძლოა ვიგულისხმოთ: წმინდანი მიქაელ მთავარანგელოზს ბოროტებასთან

² ივ. ამირხანაშვილი, ავოგრაფიული წაწარმოების კომპოზიცია, ხელნაწერი, 1997, გვ. 4.

³ ძველი ქართული ავოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგ. 1, თბ., 1963, გვ. 172—173.

⁴ ზვიად გამსახურდია, „ვეფხისტყაოსანი“ ინგლისურ ენაზე, თბ., 1984, გვ. 26—28.



შეურიგებელი ბრძოლით ემსგავსება, ოთხ მთავარანგელოზთაგან ერთ-ერთი, მიქელი, გამორჩეულია, როგორც ყველაზე მხედრული სულისკვეთების ანგელოზი. იგი განუწყვეტილად ებრძვის ურჩსულებს, გველეშაპებს, დემონებს. იცავს ღვთის მეუღლებას მათგან, ვინც ღვთის წინააღმდეგია, ან დაეჭვებულა მას ყოვლისშემძლეობაში. მისი პრინციპი ღვთაებრივი სამართლიანობაა. ამიტომ გამოსახავენ მას სასწორით სელში, როგორც სამინიელი სამსჯავროს მონაწილეს. სულიერი აზრით, მიქელი აღნიშნავს ადამიანის ქვეშარტიკ არსებას, რომელიც იმყოფება მუდამ ბრძოლაში ამპარტავნებისა და ეგოიზმის დემონებთან. „გობრონის“ ეტიმოლოგიაც ძალას, სიძლიერეს უკავშირდება, აღსანიშნავია, რომ მწერალი მიქელისთვის გობრონის დარქმევას ბრძოლისას გამომჟღავნებული ძლიერებით ხსნის. ჩვენი აზრით, საგულისხმოა, რომ გაბრიელ მთავარანგელოზის სახელსაც იდენტური ძირი გააჩნია. ბევრ გამოსახულებებში გაბრიელს ვხედავთ შროშანით სელში, რაც სიმბოლოა ზეცის გაერთიანებისა მიწასთან. მთავარანგელოზი გაბრიელი მახარებელია. მან ახარა იოანე ნათლისმცემელის დაბადება, ხოლო ქალწულ მარიამს აუწყა, რომ მალე დაიბადებოდა მსხენელი. „გაბრიელის სულიერი მნიშვნელობა მოიცავს ღვთაებრივი სულის აღდგენას ადამიანში. გაბრიელი ახარებს მეორე, შინაგან დაბადებას ადამიანისას, რომელიც აცნობიერებს თავს ღვთაებრივი წარმომავლობის არსებად“⁵. მთავარანგელოზები მიქელი და გაბრიელი შეიძლება გობრონის სიმბოლურ არქტიპებად მივიჩნიოთ.

„მიქელ-გობრონის მარტივობაში“ შემოქმედისა და რჩეულ ბიბლიურ პირობა სხენების შემდგომ ავტორი ვრცლად გადმოსცემს ცოდვითდაცემის ბიბლიურ ისტორიას. ევა, იეზაბელი, სოდომ-გომორელები, ნინევიელები ბიწიერი ცხოვრების მიდევნების გამო დაისაჯნენ. მწერალი სინანულს გამოთქვამს მეზობელი ქვეყნის, სომხეთის, მოსახლეობის ქვეშარტიკი სარწმუნოების გზიდან გადაცდენის გამო. მტბევრის შენიშვნით, სომეხთა 87 სვეი მოხსრებულა აბულ-კასიმის ლაშქრის შემოსევის შედეგად, „რამეთუ არა იბოჯა ამათ ეკეთა შინა საყდარი მართლმადიდებელთა ეპისკოპოსთა, არცა მონასტერი მართლმადიდებელთა მორწმუნეთა მონაზონთა“⁶.

სომხეთის აკლემის შემდეგ არაბები საქართველოსაკენ წამოსულან. მწერალი თავს არიდებს მათი შემოსევის ამბის დაწვრილებით გადმოცემას, ვინაიდან სათხრობი თემისთვის საჭირო მასალას ირჩევს და მცირე ხანს ჩერდება სარკინოზთაგან ყველის ციხის გარშემორტყმისა და აღების ამბავზე. „მოვიდეს და მოადგეს ციხესა მას ყველისასა, გარე შეადგეს კარვები იგი მათი, ვითარცა თოვლი, რომელნი ხუთისა სოფლისა საზღვართა და-ოდენ-ეტივენეს იწრობით“⁷. ერთ წინადადებაში არაბების შემოსვლის აღმნიშვნელი 4 ზმნა „მოვიდეს“, „მოადგეს“, „შეადგეს“ „და-ოდენ-ეტივენეს“, გარდა იმისა, რომ მოქმედების დინამიკრობას წარმოაჩენს, ბადებს ცოცხალ განცდას ყველის ციხის სიახლოვეს მტრის უხეშად, ტლანქად დამკვიდრებისა. მკითხველს თვალწინ წარმოესახება ერთმანეთის გვერდგვერდ, მიჯრით, მჭიდროდ გამაგრებულ, თოკებით გადახლართულ კარავთა სიმრავლე, რაც სულისშემხუთველ ატმოსფეროს ქმნის. მზეც კი აღარ მოჩანს, არაბთაგან გატყორცნილ ისრებს ისე დაუფარავთ ცა. „სიმრავლემ ტყორცებულთა მათ ისართაი შეიპ-

⁵ Волфრანг Бауер, Ирмтрауд Дюмоц, Сергиус Головини, Энциклопедия Символов, Перевод с немецкого Г. И. Гаева, М. Крол-Пресс, 1995, გვ. 192.

⁶ ჭვავები, I, გვ. 175.

⁷ იქვე, გვ. 176.



ყრობდა ჰაერსა მზისასა“⁸. აჭარასა და შავშეთს თავშეფარებული ხალხი თარცა მკალნი მოსჭამდეს ფურცელსა ხეთასა და მწუანვილოვანსა ქუეყანი-სასა“⁹. არტონის საზღვართან ყანაში მომუშავეებს, როგორც ცხვრებს ისე ხოცავდნენ „და სისხლი იგი უბრალოდ, ვითარცა მსხურპლი სულნელი, შეიწირვოდეს ღმრთისა, ვითარცა სისხლი იგი აბელისი მართლისა“¹⁰. ქრისტოლოგიაში ცნობილი თვალსაზრისით, აბელი პირველმოწამეა, უდანაშაულო მსხვერპლია. ქართველ მართლმადიდებელთა დაღვრილი სისხლის აბელის სისხლთან შედარებით მწერალი კონკრეტულ მოვლენას საკრალურ ხასიათს სძენს.

28 დღე გრძელდებოდა ბრძოლა ყველის ციხესთან. სარკინოზებმა ტყვედ ჩაიგდეს მამაცი მეომარი გობრონი და მასთან ერთად 133 ტყვე. მოსალოდნელია, რომ მწერალმა თხრობა გააგრძელოს მოწამის მიერ დათმენილ განსაცდელთა შესახებ, მაგრამ მას თხზულებაში შემოაქვს არაბთაგან სუმბატ სომეხთა მეფის შეპყრობისა და სიკვდილით დასჯის ამბავი, რომელსაც მოსდევს მწერლის ვრცელი მსჯელობა მეორედ მოხვლის წინასწარმეტყველებაზე. მტბევარი იმედოვნებს, რომ მალე დამყარდება მარადიული მშვიდობიანობის ყამი.

შემთხვევითი არ გახლავთ ის გარემოება, რომ ნეტარი გობრონის წამების დღე შედარებულია განკითხვის დღესთან, როცა ბუნებაში უამრავი მეტამორფოზა მოხდება. გობრონის მოწამებრივმა აღსასულმა არა მხოლოდ გოლგოთის გზა უნდა შეახსენოს მრევლს, არამედ დააფიქროს განკითხვის დღის მოახლოებაზე. თხზულება მთავრდება მორწმუნეებისადმი მიმართვით, შრომითა და მარხვით მოაუძღვრონ სხეული, რათა სულიერად განწმენდილი შეეგებონ განკითხვის დღეს.

მეორედ მოხვლის თემა განსაკუთრებით აქტუალური ჩანს IX—X საუკუნეების ქართული ქრისტიანული ხელოვნებისათვის. ამას მოწმობს თუნდაც ატენის მოხატულობა, სადაც დასავლეთი აფსიდი მთლიანად ეთმობა განკითხვის სცენას. ჰიმნოგრაფიიდან შეიძლება დავასახელოთ იოანე ზოსიმეს „ქებაა და დიდებაა ქართულისა ენისა“, უცნობი ავტორის „სამ-საგალობელი ენებისა სამშაბათისა“, კურდანაას „დასდებულნი წმიდისა აღდგომისანი“ და სხვ.

ნეტარი გობრონისთვის ქრისტეს ერთ-ერთი სახელის წოდება მის ღმერთშემოსილობაზე მიუთითებს. წმინდანი განღმრთობის უმაღლეს საფეხურს სატანჯველთა დათმენითა და საღვთო ტრფიალების ძალით აღწევს. იგი მზად არის მტრების სამსახურში ჩადგეს, ოღონდ სარწმუნოების გამოცვლა არ მოსთხოვონ. გობრონი ამირას მიმართავს. „გვედრები, ხელმწიფეო, ნუ მიბრუნებ მე დატყვებად ქრისტიანობისა, რომლითა აღმზარდეს მე მშობელთა ჩემთა და აღბეჭდულ ვარ სულითა წმიდითა. და რაა მიზეზი არს ესე მიზეზი სიყუდილისა ჩემისა? მრავალ არიან შენ ქუეშ ქრისტიანენი და მეცა არა დავაკლო მონებაა კელმწიფებასა შენსა ყოვლითა სახითა, რომლითა გენებოს შენ“¹¹. გრაიერ ფარულავა შენიშნავდა: „ტიკვილის ასეთი დაუოკებლობის, სისუსტის მტრის წინაშე ასეთი დაუფარავი დემონსტრაციის მსგავსი შემთხვევა არ არის ქართულ აგიოგრაფიაში“¹². არაბთაგან შეპყრობილი ქრისტიანი

⁸ იქვე.

⁹ იქვე, გვ. 177.

¹⁰ იქვე.

¹¹ იქვე, გვ. 181.

¹² გ რ ა ი ე რ ფ ა რ უ ლ ა ვ ა, ტანჯვის ქრისტოლოგიური გაგება და ეროვნული მწერლობა, „ციხკარი“, 1992, № 3, გვ. 119.

11. შ ა ც ნ ე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2001, № 1—4.



მეომარი სიკვდილ-სიცოცხლის არჩევანის წინაშე აღმოჩნდა. სიცოცხლის დათმობა ძნელია ნებისმიერი ადამიანისათვის. თვით იესოც კი, ჯვარცმის წინ, გეთსიმანიაში ლოცვისას ევედრება შემოქმედს: „მამაო ჩემო, უკეთო შესაძლებელ არს, თანაწარმედინ ჩემგან სასუმელი ესე“ (მათე 26, 39). ჯვარცმული ქრისტე შეძრწუნებული ამბობს: „ელი, ელი! ღამა საბაქთანნი? ღმერთო ჩემო, ღმერთო ჩემო, რაისთვის დამიტყვებ მე?“ (მათე 27, 46).

ამირამ მონებს უბრძანა გობრონისთვის მოკლული მოყვასნი ეჩვენებინათ, შემდეგ პალატები და კარავები, რომ სიკვდილის შიშს, ან სიმდიდრის შეძენის სურვილს მოედრიაკა გობრონის გული. მონებმა შეასრულეს ბრძანება დაბრუნებულ გობრონს ამირა გამომწვევად ეკითხება: „რა გამოირჩევ თავის შენისა?“ გობრონის პასუხში მეტი სულიერი სიმტკიცე და გადაწყვეტილების ურყევობა იგრძნობა: „მე პირველადვე გითხარ შენ, არა მიდრეკილად ქრისტეს უფლისა ჩემისაგან“¹³.

მონებისადმი მიმართულ მორიგ ბრძანებაში ამირას აშკარად გაღიზინებული ტონი შეინიშნება: „არა იცის მაგან ჭირი სიკუდილისაჲ. წაიყვანეთ ეგე და წარწყმიდენით მაგის წინაშე დარჩომილნი ქრისტეანენი და მცირედ წყალთ ეგე და კუალად მოიყვანეთ“.

ყველაზე საზარელი რამ გადაიტანა გობრონმა: დაჭრილ და დახოცილ თანამეამულეთა სისხლი ეპკურებოდა, გვამები მის ფეხებთან გორდებოდა, მაინც არ შემდრკალა. ქედზე ორგზის სცეს მახვილი. მოწამემ სისხლით ჯვარი გამოისასა შუბლზე. „გობრონმა უფლის მარჯვენის შეხება, მასთან წილნაჯარობა იგრძნო მაშინვე, როგორც კი სისხლით შეიღება“. აქ უნდა გავიხსენოთ, რომ გამოსხნის მესიანისტური იდეა ორგანულადაა დაკავშირებული გოლგოთაზე დაღვრილ სისხლთან... ამ სისხლით ჩვენ გამოსყიდულნი და განმართლებულნი ვართ (რომ. 5, 9; ეფ. 1, 7). ახალი სჯულის მიხედვით, განმწმენდი ძალა აქვს წმინდანთაგან დაღვრილ სისხლსაც — „და ღმერთი შურს იძიებს მოწამეთათვის“ (გამოცხ. 16, 37). ერთი ცნობილი მარტვილის სიტყვით, „ჩვენი სისხლის წინაშე იხსნება კარი ზეცისა, სისხლის წინაშე უქმდება გეჰენა, ყოველგვარ დიდებასა და გვირგვინს შორის სისხლის საბუთი ყველაზე მაღალია და უმშვენიერესი“¹⁴.

შუბლზე სისხლით ჯვარგამოსახული გობრონი სულიერ ნეტარებას განიცდის. დიონისე არეოპაგელის განმარტებით „ჯვარის-სახითა სახისა დაბეჭდვა... ცხად ჰყოფს ზოგად ყოველთავე ხორციელთა აღძრვათა უქმებასა“¹⁵.

ნეტარი გობრონი საღვთო ტრფიალების ძალით ძლევს ადამიანურ სუსტ ბუნებას და ქრისტეს სამკვიდრებლის წევრი ხდება: „გმადლობ შენ უფალო, რამეთუ ღირს მყავ მე უღირსი ესე და ცოდვილი და უკუანააქენელი ყოველთა ნაწილსა ამას მკვდრობისასა და მოწამეებისასა“¹⁶. ქრისტეს ხორციელი ბუნების მოკვდინებით ჯვარცმის სათავე ედება მის მკვდრეთით აღდგომას, რათა დაჯდეს მამის გვერდით; ასევე გობრონის მოწამებრივი აღსასრული ზეცად ამალღების, უფალთან თანამყოფობის პირობად იქცევა.

სტეფანე მტბვერის მიერ ჰაგიოგრაფიის მსატვრული იდეალის განხორციელება, მოწამის სულიერი აღმასვლა განღმრთობამდე, თხზულების ერთადერთ თემას არ წარმოადგენს. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, თხზულება შემოქმე-

¹³ ძეგლები, I, გვ. 181.

¹⁴ გრიგორ ფარულავა, დასახ. წერილი, გვ. 120.

¹⁵ სეტრე იბერელი, ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი, შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი, გამოსცა, გამოცემა და ლექსიკონი დაუროთ სამსონ ენუქაშვილმა, თბ., 1961, გვ. 206.

¹⁶ ძეგლები, I, გვ. 182.



დის ხსენებით იწყება. მწერალი ასევე ასახელებს იმ ბიბლიურ პირებს, რომლებიც მიიჩნევა ქრისტეს არქეტიპებად. ცოდვითდაცემით ბიბლიური ისტორიის გადმოცემას მოსდევს სომეხთა აკლემის მძიმე სურათი. ყველის ციხესთან მებრძოლი მეომრის ტყვედ ჩაგდების ამბავს მწერალი არ მოაყოლებს გობრონის წამების აღწერას, რაც მოსალოდნელი იყო განვითარებული მოვლენების თანამიმდევრობის მიხედვით. მწერალს მოულოდნელად სუმბატ სომეხთა მეფის სიკვდილით დასჯის თემა შემოაქვს თხზულებაში, შემდეგ კი ვრცლად მსჯელობს მეორედ მოსვლის ჟამის მოახლოებაზე. ამის შემდეგ გადმოსცემს გობრონის წამების ამბავს. თხზულებაში სიმბოლურ-ალეგორიული ფორმებით მეორდება თემები, რომლებიც გვხვდება საღვთისმისახურო რიტუალისას, კერძოდ, მწუხრის ლოცვებში.

მწუხრის ლოცვის დასაწყისში აღსავლის კარის გაღება, საცეცხლურით ხელში მღვდლისა და ანთებული სანთლით დიაკონის მიერ ტრაპეზისა და საკურთხეველის შემოკმევა მიანიშნებს სულიწმინდის მოქმედებას სამყაროს შექმნისას და საღმრთო სიბრძნის ნათლის დავანებას. კმევისას საკურთხეველი წარმოადგენს სამოთხეს, მღვდელი — ადამი, დიაკონი — ანგელოზს, ტრაპეზი — ცხოვრების ხეს. დიაკონი გამოდის აღსავლის კარით ამბიონზე და ამბობს: „აღსდევინ, მეუფეო გუაკურთხენ“. მღვდელი საცეცხლურით ტრაპეზის წინ გამოსასხავს ჯვრის სახეს და ამბობს ღამისთევის ლოცვის ასამაღლებელს. ასამაღლებლის დასრულების შემდეგ გუნდი გალობს 103-ე ფსალმუნს, რომელშიც უდიდესი მხატვრული ძალითაა აღწერილი ადამიანისა და სამყაროს შექმნა.

მღვდელი და დიაკონი აკმევენ ეკლესიას, შემდეგ შედიან საკურთხეველში. მღვდელი გადასცემს საცეცხლურს, დიაკონი აქრობს სანთელს, აღსავლის კარი იკეტება. ეს ყველაფერი სიმბოლურად ნიშნავს ადამიანთა ცოდვითდაცემასა და სამოთხიდან განდევნას. ადამიანები მწუხარებამ მოიცვა ცოდვითდაცემის გამო. სინანული ცოდვითდაცემის გამო და ღვთის მოწყალების იმედი გამოსატულია ფსალმუნებში, რომლებიც დიდი კვერქის შემდეგ იგალობება: „ნეტარ არს კაცი, რომელი არა მივიდა ზრახვასა უღმრთოთასა...“

მცირე კვერქის შემდეგ იგალობება: „უფალო ღაღადაყვ შენდამი...“ ამ საგალობელში ძველი აღთქმის ეკლესიის ისტორიაა გადმოცემული წინასწარმეტყველ მოსემდე. შემდეგ იკითხება დასდებლები, სადაც ლაპარაკია ეკლესიის ისტორიაზე წინასწარმეტყველ მოსეს შემდეგ, იმაზე, რომ ღმერთმა მოავლინა წინასწარმეტყველნი, რომელნიც მესიაზე წინასწარმეტყველებდნენ. დასდებლები მთავრდება ღვთისმშობლისადმი განკუთვნილი მუხლით. მასში მოცემულია ქრისტიანული სწავლება ქრისტეს შობაზე ყოვლადწმინდა მარიამისაგან.

აღსავლის კარი იღება, რაც მოასწავებს წინასწარმეტყველებას მაცხოვრის მოსვლით სასუფეველის კვლავ გახსნაზე. მღვდელი, რომელიც სიმბოლურად ქვეყნად მოვლენილ მაცხოვარს განასახიერებს, დიაკონთან ერთად გამოდის საკურთხეველიდან. სანთელი, რომელიც მიუძღვის სამღვდელოებას, მოასწავებს იოანე ნათლისმცემელს. ჩრდილო კარიდან მღვდლის გამოსვლა და აღსავლის კართან მისვლა, ქრისტეს ქვეყნიური მსვლელობაა.

მღვდლისაგან კურთხევის მიღების შემდეგ დიაკონი საცეცხლურით ხელში აღსავლის კარებში გამოსასხავს ჯვარს და ამბობს: „სიბრძნით აღემართენით“. სამღვდლო პირნი შედიან საკურთხეველში და ემთხვევიან ტრაპეზს. მორწმუნენი მღვდლის საკურთხეველში შესვლას წარმოიდგენენ, როგორც უშუალოდ მაცხოვრის მობრძანებას და უდიდესი სიხარულით გალობით ეგებებიან: „ნათელი მხიარული...“



აღსავლის კარებში საცეცხლურით ჯვრის გამოსახვა ნიშნავს წინასწარმეტყველებას მაცხოვრის ჯვარცმასზე, ხოლო საკურთხეველში შესვლა — ღვინო-დრებით აღდგომასა და ამალლებას მოასწავებს. ტრაპეზის მთხევვა ნიშნავს, რომ ქრისტე ამალლების შემდგომ დიდებით დაჯდება მამალმერთის მარჯვნივ. მაღალ, დასაჯდომელთან მისვლა კი — ქრისტეს მეორედ მოსვლას ქვეყნიერების განსასჯელად¹⁷.

როგორც ვხედავთ, ლოცვისას, განსაკუთრებულ სიმბოლურ მნიშვნელობას იძენდა ბიძიის წიგნებში გადმოცემული ძირითადი თემები: სამყაროს შექმნა, ადამიანთა ცოდვითდაცემა, ამის შედეგად სამოთხის დაკარგვა, წინასწარმეტყველება ძის მოსვლის შესახებ, იესოს მოვლინება, ჯვარცმა და ამალლება, მეორედ მოსვლის წინასწარმეტყველება. „მიქელ-გობრონის მარტივლობის“ კომპოზიცია ასეა აგებული: თხზულება შემოქმედის სხენებით იწყება, შემდეგ გამოთქმულია სინანული ცოდვითდაცემის გამო. მთავარი გმირის მიერ დათმენილ ტკივილთა შესახებ ისე მოუთხრობს მკითხველს, რომ მან მაცხოვრის მიერ განცდილი სატანჯველი იგრძნოს. მწერალი მეორედ მოსვლის წამის მოახლოებაზეც აფრთხილებს მრევლს.

„მიქელ-გობრონის მარტივლობის“ კომპოზიციაზე საუბრისას, ვფიქრობთ, გასათვალისწინებელია შუა საუკუნეთა ქრისტიანული კულტურის ზოგადეთეტიკური პრინციპები, რაც ჩვენი ძეგლის არქიტექტონიკას დამატებით მოაქვს ნათელს. ცნობილია, რომ ჯვარგუმბათოვანი ტიპის ტაძართა უმაღლეს ნაწილში გამოისახებოდა ქრისტეს ნახევარფიგურა, ჩასმული მედალიონში, გარემორტყმული მთავარანგელოზებით, კონქში — მოციქულები, წინასწარმეტყველები, მაცნეები, ან მისი სწავლების წინასწარმუწყებლები. მახარებელთა განაწილებას სვეტებზე, რომლებიც იმაგრებენ გუმბათს, მოიაზრებენ, როგორც სახარებისეული მოძღვრების 4 ბურჯს. აფსიდში ღვთისმშობლის ახლოს წარმოსახულნი არიან მთავარანგელოზები — მიქაელი და გაბრიელი. უფრო ქვემოთ საშინელი სამსჯავროსათვის მომზადებული ქრისტეს ტახტია წარმოდგენილი. აფსიდის ქვედა ნაწილი სწორად შეესაბამება პირველმოწამეთა ევქარისტიით, არქიდიაკონისა და განმანათლებლების ფიგურებით, რომელთაც მორწმუნე თითქოს ჩამოჰყავთ ზეციდან, რომელიც სიმბოლიზებულია გუმბათითა და თაღებით ნიწაზე, სადაც მოღვაწეობდა მრავალი წმინდანი, ისინი განაწილებულნი არიან ტაძრის ქვედა რევისტრებში, როგორც ფუძემდებლები, შემქმნელები მიწიერი ეკლესიისა. ამრიგად, ქვემო მოხატულობა უშუალო კავშირშია გუმბათის კომპოზიციასთან. სადაც ქრისტე, ზეციური ეკლესიის მეთაური, ღვთისმშობლის, რომელიც მიწიერი ეკლესიის სახეა, წინასწარმეტყველთა, მახარებელთა და წმინდანთა მეშვეობით იმყოფება მარადიულ ერთიანობაში ეკლესიასთან ნიწაზე. თუ აქ დაეამატებთ საზეიმო ციკლს, რომელიც შედგება 12 სცენისაგან (ხარება, ქრისტეს შობა, მირქმა, ნათლისღება, ლაზარეს აღდგინება, ფერიცვალება, იერუსალიმში შესვლა, ჯვარცმა, ჯოჯოხეთში ჩასვლა, ამალლება, სულიწმიდის მოფენა, ღვთისმშობლის მიძინება), მთლიანობაში ვლტებულობთ გრანდიოზულ ანსამბლს, რომელიც გვაოცებს სიმწყობრითა და მონუმენტური ძლიერებით¹⁸.

„მიქელ-გობრონის მარტივლობის“ კომპოზიციაში პეტრონაჟთა განლაგება სწორედ ტაძრის მოხატულობებში ფრესკათა იერარქიული განლაგების პრინციპებს გვაგონებს, რაც შეიძლება ასე გამოისახოს:

1) ქრისტე — ძალი (ძალი გაცხადებულია მოწამის სახელში).

¹⁷ საქართველოს ეკლესიის კალენდარი, 1991, გვ. 105—131.

¹⁸ В. Н. Лазарев, История Византийской живописи, М., 1986, გვ. 64.



2) მთავარანგელოზები — მიქაელი და გაბრიელი (რომლებიც მოწამებ სახელშივეა ნაგულისხმები).

3) მამამთავარი: იოსები და იობი (რომლებიც ქრისტეს არქეტიპებს წარმოადგენენ და ასევე მოწამის წინასახეებადაც გვევლინებიან).

4) წინასწარმეტყველნი (დავით, რომელიც მესიას მოასწავებს, შეიძლება მივიჩნიოთ გობრონის სახე-სიმბოლოდაც, რადგან მის მსგავს შეუპოვრობას იენეს უკეთურებასთან დაპირისპირებისას; იერემია, ესაია, დანიელ, მოსე წინასწარმეტყველთა გამონათქვამები არაერთგზისაა მოხმობილი, როგორც მწერლისეული თეზის დადასტურება, ან როგორც მკითხველისათვის საგულისხმო ციტატა).

5) მოციქულები: პეტრე და პავლე (მათ წმინდანი სახელის ცვლილებითა და საღვთო ტრფიალებით ემსგავსება).

6) დიდმოწამენი: წმინდა გიორგი და წმინდა თეოდორე (რომელთაც, მწერლის თქმით, მოწამებით მიემსგავსა გობრონი).

7) წმინდანნი (თვითონ გობრონი და 133 მოწამე).

სტეფანე მტბვერის „მიქელ-გობრონის მარტივლობის“ კომპოზიციურ აგებულებასა და მის სახისმეტყველებით ასპექტებზე დაკვირვების შედეგად შეიძლება დავასკვნათ, რომ თხზულება კომპოზიციურად მთლიან, შეკრულ ნაწარმოებს წარმოადგენს. მასში მხატვრულ-სიმბოლური დატვირთვის მქონე არაერთი შრეა, რომელსაც მკითხველის მიერ დაკვირვებით წაკითხვა, ამოცნობა და გააზრება სჭირდება. თხზულებიდან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ მტბვეარ ეპისკოპოსი თავისი დროისათვის საკმაოდ განათლებული პიროვნებაა. მისი თხზულება ქართული სასულიერო მწერლობის უმნიშვნელოვანესი ძეგლია, რომელთან მიახლებაც მკითხველს ამაღლებული განწყობით ალავებს.

И. Г. ГРИГАЛАШВИЛИ

КОМПОЗИЦИЯ СТЕФАНА МТБЕВАРИ «МУЧЕНИЧЕСТВО МИХАИЛА-ГОБРОНА»

Резюме

Сочинение грузинского писателя X века Стефана Мтбевари «Мученичество Михаила-Гоброна» отмечено знаком абстрактного монументализма. Изображением подобия библейских парадигматических образов писатель постепенно представляет ступени духовного возвышения святого. В композиции сочинения своеобразно передано художественное изображение значительных для христианства библейских тем, которые неоднократно повторяются в средневековых церковных росписях, в ритуалах богослужения, в гимнографии и агиографии.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ძველი ქართული ლიტერატურის განყოფილება.

წარმოადგინა შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

მზია ივანიშვილი

 ახალი დროის სპარსული ლიტერატურის ისტორია ქართველ
 ირანისტთა ნაშრომებში

XIX—XX საუკუნეების სპარსული ლიტერატურის მეცნიერულ შესწავლას საქართველოში არცთუ ისე ხანმოკლე ისტორია გააჩნია. ცნობილია, რომ ამ მიმართულებით პირველი ნაბიჯები გადაიდგა ჯერ კიდევ XX საუკუნის 30-იანი წლებიდან.

წინამდებარე ნაშრომში ჩვენ შევეცადეთ შეძლებისდაგვარად შეგვეჯამებინა და სისტემაში მოგვეყვანა საქართველოში წლების განმავლობაში ამ ხაზით წარმოებული კვლევის შედეგები¹.

პირველი მკვლევარი, რომელმაც გამოაქვეყნა წერილი ცნობილი ირანელი მწერლის — მოჰამედ ალი ჯამალ-ზადეს ლიტერატურული მოღვაწეობის შესახებ და ამით სათავე დაუდო ჩვენში ახალი და უახლესი სპარსული მწერლობის შესწავლის საქმეს — იყო ირანისტი მ. ხუბუა (1895—1955)².

ნაშრომში მან გააანალიზა ირანელი ავტორის 1922 წელს დასტამებული საეტაპო თხზულება (კრებული „იყო და არა იყო რა“), რომლის შესავალ წერილს („დიბაჩე“) იმ დროისათვის „ფეთქებადი მნიშვნელობა“ ჰქონდა. მ. ხუბუა აღნიშნულ სტატიაში განსაკუთრებით წინ წამოსწევდა ჯამალ-ზადეს ნოველათა კრებულზე დართულ წინასიტყვაობის კვიტცესეცას.

მეცნიერის სიტყვით, თავის „დიბაჩეში“ ავტორმა მთელი სიმძაფრით და კატეგორიულობით დააყენა საკითხი ირანულში ახალი სალიტერატურო ენის ჩამოყალიბების შესახებ³. მ. ხუბუა აქვე განიხილავდა მწერლის პირად შეხედულებებს პროზის ისეთ სახეობებთან მიმართებაში, როგორც არის ნოველა და რომანი.

¹ ცხადია, მიზნად არ ეისახათ და, ალბათ, ვერც შევძლებდით უკლებლივ ყველა ნაშრომზე შეჩერებას. ამის საშუალებას არც წერილის მოცულობა იძლევა და არც სხვადასხვა პერიოდულ თუ სამეცნიერო გამოცემებში დასტამებულ პუბლიკაციებზე თვალის მიდევნების შესაძლებლობა. ამჯერად გამოვეყოფთ მეცნიერ ირანისტთა შედარებით მთავარსა და მნიშვნელოვან გამოკვლევებს, ხოლო თუ გასაგები მიზეზების გამო ბოლო წლებში გამოქვეყნებული რომელიმე მეცნიერული ნაშრომებში ვერ აღმოჩნდება ჩვენი მხედველობის არეში, მათ ავტორებს წინასწარ ვუზღვით ბოდიშს.

წინამდებარე სტატია უფრო მიმოხილვით ხასიათს ატარებს, ვიდრე შეფასება-ანალიზისას. ვფიქრობთ, მიზანშეწონილი იქნება, ქართველ მკვლევართა პუბლიკაციები განვიხილოთ ქრონოლოგიურ ასპექტში.

² მ. ხუბუა, მკვლევარი პროზის საკითხისათვის უახლეს ირანულში, თსუ შრომები, VI, 1937, გვ. 209—236. ცნობილია, რომ თბილისის უნივერსიტეტში თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის სწავლება დაიწყო ი. მარმა (1893—1935). სწორედ მისი რჩევითა და დახმარებით გაეცნო მ. ხუბუა ჯამალ-ზადეს ზემოხსენებულ კრებულს ი. მარის ინტერესით აღევნებდა თვალურს ისეთი პოეტების მოღვაწეობას, როგორებიც არიან იაბა დოღლათაბადი, ირეჯ მირზა, ვაჰიდ დასთაგარდი, მირ-ზადე ეშუი და სხვ. ზოგიერთ მათგანთან მას პირადი ნაცნობობაც აკავშირებდა. იხ. ი. მარის, წერილები და უწყებანი, II, მოსკოვი-ლენინგრადი, 1939 (რუსულ ენაზე); იხ. აგრეთვე: ი. მარის, კ. ჩაიკინი, წერილები სპარსული ლიტერატურის შესახებ, კრებული შეადგინეს, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთეს ს. მარმა და ალ. გვახარიაშვილს, თბ., 1976 (რუსულ ენაზე). შემდგომში ი. მარის ბევრი იღვა ირანისტთა მომდევნო თაობების წარმომადგენლებმა განახორციელეს.

³ იქვე, გვ. 214.



დადებითი მომენტების აღნიშვნის პარალელურად, მკვლევარი აკრიტიკებდა ჯამალ-ზადეს მხატვრულ ნაწარმოებთა შეფასების კრიტიკიუმიზმის აღრევისა და მტკიცე იდეოლოგიური გეზის უქონლობის გამო.

აქვე უნდა ითქვას, რომ შემოაღნიშნული ნაშრომის გამოქვეყნების შემდეგ, გარკვეული პერიოდის განმავლობაში, ახალი დროის სპარსული მწერლობის შესწავლის მიმართ თითქოს ერთგვარად განელდა მეცნიერული ინტერესი, რის გამოც მ. ხუბუას ნარკვევი, მიძღვნილი თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენლისადმი, ეულად რჩებოდა XX საუკუნის თითქმის 50-იან წლებამდე.

მეორე ირანელი მწერალი, რომელსაც ჩვენი საზოგადოებრიობა შედარებით მოგვიანებით გაეცნო, იყო სადღეე ჰედაიათი (1903—1951). დღეს, ალბათ, ძნელია წარმოვიდგინოთ, რაოდენ მწიბრი იქნებოდა თანამედროვე სპარსული მწერლობა ს. ჰედაიათის მხატვრული მემკვიდრეობის გარეშე. საინტერესოა, რომ ირანელთა საყვარელი მწერალი ქართველ მკითხველს პირველად გაეცნო იმ დროისათვის საკმაოდ ახალგაზრდა მეცნიერმა ალ. გვახარიამ. მან ჯერ კიდევ 50-იან წლებში გამოაქვეყნა ს. ჰედაიათის ერთ-ერთი საუკეთესო მოთხრობის („მმაკაცი აქოლი“) ქართული თარგმანი, რომელსაც ერთვოდა მცირე მოცულობის წერილი, სადაც საუბარი იყო მწერლის ბიოგრაფიისა და ლიტერატურული მოღვაწეობის უმთავრესი მომენტების შესახებ⁴.

ალ. გვახარიას შემოსხენებულმა ნარკვევმა თითქოს ერთგვარად ბიძგი მისცა ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობას, რათა ირანელი ბელეტრისტის მხატვრული თხზულებების შესწავლას მკვიდრი მეცნიერული საფუძველი ჩაეყროდა ჩვენში და ამ ხაზით წარმოებულ კვლევა-ძიებასაც თანდათანობით უფრო ფართო და მასშტაბური ხასიათი მიეღო. ჩვენთვის საინტერესო ნაშრომში ალ. გვახარია საგანგებოდ მსჯელობს მწერლის შემოქმედების ეროვნულ ძირებთან სიახლოვის, მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხების, ფორმის დარგში ავტორის მიღწევების შესახებ და სხვ.

შემოაღნიშნულ წერილს ქრონოლოგიურად მოსდევს ამავე მეცნიერის ნარკვევი მიძღვნილი ცნობილი ირანელი პოეტისა და საზოგადო მოღვაწის აბულყასემ ლაჰუთის (1887—1957) შემოქმედებისადმი⁵. წერილში ა. ლაჰუთი დახასიათებულია როგორც ახალი თემებისა და მოტივების შემომბნანი ნოვატორი პოეტი, რომელიც ხშირად იყენებს ე. წ. სტროფული პოეზიის ნიმუშებს, ცვლის და არღვევს გარითმვის წესს, ამარტივებს, მაგრამ არ აღარბეჭდს ენას (გვ. 112). ავტორისავე დაკვირვებით, ა. ლაჰუთი შემოქმედებითად უდგება ტრადიციით ნაანდერძევე ხერხებსა და ფორმებს, ხშირად უპირისპირდება კიდევ მათ და ამით ამდიდრებს და ამრავალფეროვნებს საკუთარ ნაწარმოებებს (გვ. 111).

საინტერესოა, რომ ოთხიოდე წლის შემდეგ ალ. გვახარიამ კვლავ დაამყარა კონტაქტი ს. ჰედაიათის შემოქმედებასთან და ამჯერადაც შეეხოს ისეთ პრობლემებს, რაც საკმაოდ აქტუალური იყო მოცემული პერიოდისათვის⁶. სტატიის დაწერის საბაზი გახდა დ. კომისაროვისა და ა. როზენფელ-

⁴ ალ. გვახარია, სადღეე ჰედაიათი, კრებ.: პირველი სხივი, თბ., 1954, გვ. 306—309; იხ. აგრეთვე: ალ. გვახარია, სადღეე ჰედაიათი, კრებ.: ნარკვევები ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან, I, თბ., 1995, გვ. 13—17.

⁵ ალ. გვახარია, აბულყასემ ლაჰუთი, უფრ. „მნათობი“, № 3, 1957, გვ. 110—112.

⁶ ალ. გვახარია, გამოჩენილი ირანელი მწერალი, უფრ. „მნათობი“, 1958, № 8, გვ. 185—187. დასაინაია, რომ აღნიშნულმა ნაშრომმა რატომღაც ვერ პოვა ასახვა დ. კომისაროვის მიერ გამოცემულ წიგნში: ირანული ფილოლოგია საქართველოში, თბ., 1971 (რუსულ ენაზე).



დის მიერ შედგენილი ს. ჰედაიათის თხზულებათა რჩეულის მემორიალური გამოცემა (1957 წ.), რომელსაც ალ. გვახარია „მნიშვნელოვან მოვლენად“ მიიჩნევს და იქვე დასძენს, რომ ქართველ ირანისტებს გააჩნიათ ყველა შესაძლებლობა, მოამზადონ ანალოგიური კრებული ქართულ ენაზე⁷.

საგულისხმოა, რომ ახალი და უახლესი სპარსული ლიტერატურის შესწავლის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით შედეგიანი აღმოჩნდა 50-იანი წლების მეორე ნახევარი, სწორედ ამ ხანებში ისტამბუბა ალ. გვახარიას რიგით მეოთხე წერილი, რომელშიც კონკრეტული პერიოდის სპარსული ლიტერატურის ზოგადი საკითხებია განხილული⁸.

მკვლევარი სათანადო შეფასებას აძლევს ჯამალ-ზადეს როლს სპარსული პროზის განვითარების საქმეში, თუმცაღა იქვე შენიშნავს, რომ მწერალი თვალს ხუჭავს სოციალურ უთანასწორობაზე, გვერდს უვლის მას; ჯამალ-ზადეს ნაწერებს მოჩვენებითი ხალხურობა ახასიათებთ, რაც ენისა და ფორმის სიახლის იქით არ მიდის, „თბილი“ სატირაც მოკლებულია კონკრეტიზაციას და მიმართულია ზოგადად მმართველი აპარატის წინააღმდეგ⁹. მართლაც, დაკვირვებელი მკითხველისათვის შეუძლებელია შეუმჩნეველი დარჩეს ის ფაქტი, რომ ჯამალ-ზადეს შემოქმედებაში ნაკლებად იგრძნობა ს. ჰედაიათისეული პროტესტანტული სულისკვეთება.

მთელ რიგ პროზაიკოსთა (ს. ჰედაიათი, ბ. ალავი, მ. ქაზემი, ა. ხოდადადე) თხზულებების განხილვის შემდეგ, მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს პროგრესულად მოაზროვნე ირანელი პოეტების ქმნილებებზეც და აღნიშნავს, რომ შედარებით უფრო ნელა და ძნელად იკიდებდა ფეხს დემოკრატიული მიმდინარეობა თანამედროვე სპარსულ პოეზიაში¹⁰. ალ. გვახარიას შემოსხენებული ნაშრომი იმ მხრივაც იმსახურებს ყურადღებას, რომ პროზაული თხზულებების პარალელურად, მასში წარმოდგენილია პოეტური ნიმუშების ანალიზიც¹¹.

აქვე დავძენთ, რომ 70-იან წლებში ალ. გვახარია კვლავ ავლენს ინტერესს თანამედროვე სპარსულ ლიტერატურაში მიმდინარე პროცესების შესწავლის მიმართ და ერთ-ერთ კრებულზე დართულ წინასიტყვაობაში მოკლედ მიმოიხილავს სპარსული მოთხრობის მიერ განვლილ გზას¹². ალ. გვახარიას შენიშვნით, ადრინდელ ნიმუშებთან შედარებით, უკანასკნელი დროის ნოველები გამოირჩევა მხატვრული დონის საგრძნობი ამაღლებით, პროფესიულობით, მრავალფეროვნებით (ჭაობში ჩაფლულ მძღოლთა აღწერა ნოველაში „რად ბორგაედა ზღვა“, ანდა თოვლის თეთრი ფონისა და ადა-

⁷ იქვე, გვ. 187: შემდგომში ალ. გვახარიას სურვილი რეალობად იქცა — ს. ჰედაიათის შემოქმედების დიდი ნაწილი ითარგმნა ქართულად და გამოიცა ცალკეული კრებულების სახით. დღეისათვის იგი XX საუკუნის ირანულ ავტორთა შორის ერთ-ერთი ყველაზე კითხვადი მწერალია საქართველოში.

⁸ ალ. გვახარია, თანამედროვე ირანის პროგრესული ლიტერატურა, ქუთაისი. „სიკარი“, 1958, № 8, გვ. 113—118.

⁹ იქვე, გვ. 114.

¹⁰ იქვე, გვ. 117.

¹¹ კ. ფალავას ნაშრომში, რომელიც ორიოდ წლით ადრე დაისტამბა, განხილული იყო მხოლოდ კონკრეტული პერიოდის სპარსული ბელეტრისტიკის საკითხები. შტრ. კ. ფალავა, დემოკრატიული მიმდინარეობა ირანის თანამედროვე პროზაში, თსუ შრომები, 1956, გვ. 211—232.

¹² ალ. გვახარია, თანამედროვე სპარსული მოთხრობა, კრებ.: რად ბორგაედა ზღვა, თბ., 1973, გვ. 5—7.

მიანის შავი ბედის კონტრასტული ჩვენება ჯამალ მირ სადეყის ნოველებში)¹³.

აღსანიშნავია, რომ იმავე 50-იანი წლებიდან ახალი და უახლესი სპარსული ლიტერატურის პრობლემატური საკითხების შესწავლის საქმეში აქტიურად ჩაება კ. ფაღავა (1919—1993)¹⁴. თავის პირველსავე ნაშრომში მან მხარი არ დაუჭირა ს. ჰედაიათის, როგორც პროზაიკოსის, ა. როზენფელდისეულ შეფასებას, რომლის მიხედვითაც ს. ჰედაიათი ვერ ჩათვლება მბრძოლ მწერლად, მას არ გააჩნდა პოლიტიკური აქტივობა. ნათქვამის საპირისპიროდ, მკვლევარს მიანია, რომ შემოხსენებული პროზაიკოსის შემოქმედებაში ხაზგასმულია ადამიანთა ჩაგვრის სოციალური მხარე, ისმის პროტესტის ხმა და არსებულისადმი შეურიგებლობის სულისკვეთება¹⁵.

როგორც მოსალოდნელი იყო, ქართველი ირანისტების ყურადღების ცენტრში იმთავითვე მოექცა 20—30-იან წლებში სამწერლო ასპარეზზე გამოსული სამი წამყვანი პროზაიკოსის (ჯამალ-შადე, ს. ჰედაიათი, ბ. ალავი) შემოქმედების კვლევა.

ბ. ალავის (დაიბ. 1908 წ.) ლიტერატურული მოღვაწეობისადმი მიძღვნილ წერილში კ. ფაღავა აღნიშნავს: მართალია, გვიანდელი ალავისათვის ფსიქოლოგიური ანალიზი კვლავ რჩება მისი შემოქმედების ერთ-ერთ მანერად, მაგრამ მწერლისათვის ახლა მთავარია სოციალური საკითხები, რომლებიც ბ. ალავის გმირებს ამოძრავებთ და ბრძოლა მომავლისათვის, ქვეყნის დემოკრატიზაციისათვის¹⁶.

აღსანიშნავია, რომ კ. ფაღავას საკვლევადიებო უზნის ერთ-ერთ უმთავრეს ნაწილს ძირითადად წარმოადგენდა დიდი აზერბაიჯანელი ფილოსოფოსის, მწერლისა და დრამატურგის მ. ფ. ახუნდოვის (1812—1878) მხატვრულ მემკვიდრეობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი პრობლემის შესწავლა, რისი ნათელი დადასტურებაცაა მკვლევრის წერილების ცაკლი და ცაღკე წიგნად გამოცემული ნაშრომი¹⁷.

მართალია, შემთავალიწული მწერლის შემოქმედების შესახებ მრავალფეროვანი და მალალი დონის სამეცნიერო ლიტერატურა დაგროვდა, მაგრამ

13 იქვე, გვ. 7. როგორც დაინახეთ, ალ. გეახარია მ ხუთი საინტერესო სტატია უძღვნა თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის საკითხებს. დასაინათ, რომ ელასიკური სპარსული მწერლობის სფეროში მომუშავე სწავლული 70-იანი წლების შემდეგ აღარ მიბრუნებია ახალი და უახლესი სპარსული ლიტერატურის პრობლემების კვლევას. იმედია, ახლო მომავალში ცნობილი ქართველი მეცნიერი გამოიხატავს საამისო დროსა და საშუალებებს და სამამულო ირანისტის კვლავაც გაამდიდრებს თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის საკითხებზე დაწერილი საეტაპო მნიშვნელობის გამოკვლევებით.

14 კ. ფაღავა, დემოკრატიული მიმდინარეობა ირანის თანამედროვე პროზაში, თსუ შრომები, 1956, გვ. 211—232.

15 გვ. 224. სპარსული პროზის საკითხებთან დაკავშირებით იხ. აგრეთვე: კ. ფაღავა, სპარსული მოთხრობების კრებული, წიგნში: სპარსული მოთხრობები, თბ., 1958, გვ. 3—8.

16 კ. ფაღავა, სპარსული მხატვრული პროზის განვითარების ისტორიიდან (ბოლოვრ ალავის შემოქმედების შესწავლისათვის), თსუ შრომები, ტ. 73, 1959, გვ. 91. მკვლევარმა თითქმის ამავე პერიოდში გამოაქვეყნა ნაშრომი: ს. ჰედაიათი და ელასიკური სპარსული ლიტერატურა, თსუ შრომები, ტ. 91, 1960, გვ. 99—123.

17 კ. ფაღავა, კრიტიკული რეალისმის შესწავლის საკითხისათვის სპარსულ ლიტერატურაში, თსუ შრომები, ტ. 108, 1964, გვ. 219—239; მისივე, რეალისტური ნაქალი ელასიკური სპარსული ლიტერატურაში (X—XV), თსუ შრომები, ტ. 118, 1967, გვ. 79—98; მისივე, მ. ფ. ახუნდოვი და სპარსული ლიტერატურა, თსუ შრომები, ტ. 121, 1967, გვ. 73—89; მისივე, მ. ფ. ახუნდოვი, თბ., 1968. მისივე, მ. ახუნდოვის სპარსული წერილები; ირანული ფილოლოგია, I, დუშაბე, 1970, გვ. 190—198 (რუსულ ენაზე); მისივე, სპარსული ლიტერატურული კრიტიკის შესწავლისათვის, თსუ შრომები, ტ. 250, 1985, გვ. 31—38; მისივე, ერთი ფურცელი მ. ფ. ახუნდოვის მოღვაწეობიდან, თსუ შრომები, ტ. 273, 1987, გვ. 26—31.



კ. ფალავამ მაინც შეძლო მოექებნა მისთვის მნიშვნელოვანი და საინტერესო კუთხე. მეცნიერის მიხედვით, ლიტერატურული კრიტიკა, მწერლობის ამ დარგის დღევანდელი გაგებით, ირანში იწყება XIX საუკუნის 60-იანი წლებიდან და იგი დაკავშირებულია მ. ფ. ახუნდოვის სახელთან. აზერბაიჯანელი მოღვაწის ლიტერატურულ-კრიტიკული წერილები და შენიშვნები ნა. ყოფიერ და ქმედით ზეგავლენას ახდენდა სპარსულ მწერლობაზე XIX საუკუნის მეორე ნახევრიდან და ხელს უწყობდა რეალიზმის წარმოშობასა და განვითარებას¹⁸. თუმცაღა რეალიზმის წანამძღვრების აღმოცენების მთავარ პირობად მკვლევარს მაინც ირანული სინამდვილე, მის წიაღში მომწიფებული საფუძვლები მიაჩნია.

თავის საკვალიფიკაციო ნაშრომში, რომელიც სპარსულ ლიტერატურაში კრიტიკული რეალიზმის ისტორიის შესწავლას მიუძღვნა, ავტორი გამოყოფს აღნიშნული ლიტერატურული მიმართულების დადებით იდეალებს. მისი აზრით, ესენია: დასავლეთის კონსტიტუციური მონარქია, რეფორმები, როგორც აუცილებელი პირობა ქვეყნის სამართლიანი მმართველობის დასამყარებლად და ხალხის კეთილდღეობის უზრუნველსაყოფად¹⁹.

კ. ფალავას სიტყვით, კრიტიკული რეალიზმი, რომელიც გაფორმდა როგორც ლიტერატურული მიმართულება XIX საუკუნის ბოლოს, ერთ-ერთი წამყვანი ხდება მხოლოდ XX საუკუნის 40—50-იან წლებში, როცა სპარსულ ლიტერატურაში ქვეყნის ცხოვრების პრობლემები ახალ საფეხურზე იქნა აყვანილი²⁰.

აქვე უნდა ითქვას, რომ თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობის ისეთი შეუსწავლელი უბანი, როგორიცაა სპარსული კომედიოგრაფია, მეტ ყურადღებას იმსახურებს როგორც ქართველი, ასევე უცხოელი სპეციალისტორიენტალისტების მხრიდანაც.

თემის აქტუალობიდან გამომდინარე, კ. ფალავამ სპეციალურად შეისწავლა XIX საუკუნის 60-იანი წლების დასასრულს შექმნილი ერთ-ერთი პირველი კომედია („არაბისტანის გუბერნატორის აშრაფ-ხანის თავგადასავალი“) და შეეცადა ეჩვენებინა, რა ხერხებითა და საშუალებებით აღწევს მასში ავტორი კომიკურ ეფექტს, რათა ამხილოს საძრახისი რეალობა²¹.

როგორც ცნობილია, კ. ფალავას მეცნიერული ინტერესების სფეროში უმთავრესად შემოდოდა თანამედროვე სპარსული ბელეტრისტიკის აქტუალური პრობლემების კვლევა. ამდენად, თავის მორიგ წერილში მან შესწავლის საგნად აქცია XX საუკუნის მეორე ნახევრის სპარსული ლიტერატურის ღირსშესანიშნავი წარმომადგენლის, ცნობილი მწერლისა და პოლიტიკური მოღვაწის ე. ტაბარის (დაიბ. 1917 წ.) მხატვრულ პროზასთან დაკავშირებული საკითხები²². კ. ფალავას დაკვირვებით, ე. ტაბარის კრიტიკული პათოსი დაუზოგავია და მამხილებელი, მაგრამ მისი მიზანია არა მხოლოდ უარყოფითის გაკიცხვა და დათრგუნვა, არამედ ყოველივე პროგრესულის დამკვიდრება²³. მკვლევარი ემიჯნება სამეცნიერო ლიტერატურ-

¹⁸ კ. ფალავა, სპარსული ლიტერატურული კრიტიკის შესწავლისათვის, გვ. 36.

¹⁹ კ. ფალავა, კრიტიკული რეალიზმის ისტორიის შესწავლისათვის სპარსულ ლიტერატურაში, ავტორეფერატი, თბ., 1971 (რუსულ ენაზე).

²⁰ იქვე, გვ. 60.

²¹ კ. ფალავა, სპარსული კომედიის შესწავლისათვის, თსუ შრომები, ტ. 241, 1983, გვ. 180—185.

²² კ. ფალავა, ესან ტაბარის მხატვრული პროზის საკითხები, თსუ შრომები, ტ. 290, 1989, გვ. 11—28.

²³ იქვე, გვ. 16.



რაში გამოთქმულ ზოგიერთ მოსაზრებას, რაც ე. ტაბარის პერსონაჟების (პურია, ბორჰანი) შეფასებასთან არის დაკავშირებული²⁴.

როგორც ვიცით, გლეხთა თემამ იმთავითვე მნიშვნელოვანი ადგილი დაიჭირა თანამედროვე ირანულ ავტორთა შემოქმედებაში. საინტერესოა, რომ სწორედ აღნიშნული საკითხის ზოგიერთ ასპექტს შეესო კ. ფალავა თავის ერთ-ერთ ბიოლოგიკურ ნაშრომში²⁵.

კ. ფალავას სიტყვით, ზოგი მკვლევარი გლეხის ტანჯული ცხოვრების თემად დაწერილ ისეთ საყურადღებო თხზულებას, როგორც არის ა. ხოდადადეს რომანი „ბედშობა გლეხკაცისა“, არც კი განიხილავდა უახლესი სპარსული ლიტერატურის ისტორიის კურსში²⁶.

ეფიქრობთ, ერთგვარ დაზუსტებას მოითხოვს მეცნიერის აღნიშნული ნაშრომის დასათაურება, რომლის მიხედვითაც ა. ხოდადადეს შემოსხენებული რომანი შეფასებულია, როგორც უახლესი სპარსული ლიტერატურის ქმნილება. როგორც ვიცით, რომანი დაისტამბა XX საუკუნის 20-იან წლებში (კერძოდ, 1926 წ.) და, ამდენად, იგი ვერ ჩაითვლება უახლესი ლიტერატურის ნიმუშად.

თავის ერთ-ერთ ადრეულ ნაშრომში ცნობილი ქართველი ჰედაიათმცოდნე თ. კეშელავა სამამულო მეცნიერების წინაშე აყენებდა საკითხს უფრო სიღრმისეული და მასშტაბური ხასიათი მისცემოდა თანამედროვე სპარსული მწერლობის მეცნიერულ კვლევას, რაც, ცხადია, უაღრესად დროული და აქტუალური იყო მოცემული პერიოდისათვის²⁷.

თ. კეშელავა იმთავითვე შემოსაზღვრავს შემოსხენებული წერილის მიზანს და აღნიშნავს, რომ თავის ნაშრომში იგი შეეცდება გააშუქოს საკითხები, რომლებიც შეეხება ს. ჰედაიათის შემოქმედების გარკვეულ ეტაპს. მწერლის შემოქმედების უფრო ნაყოფიერ პერიოდს, გაჯერებულს პროგრესული მოტივებით, სახელდობრ, 1942—1948 წლებს, როცა მწერალ-დემოკრატის ხმამ მეტი ძალა და გაბედულება შეიძინა (გვ. 518).

1958 წელს ზემოაღნიშნული ავტორის მიერ დაიწერა სამამულო მეცნიერების ისტორიაში პირველი მონოგრაფიული გამოკვლევა ს. ჰედაიათის მხატვრული პროზის შესახებ²⁸. მას შემდეგ ოთხი ათეული წელია, მკვლევარი არ ღალატობს მის მიერ არჩეულ ამ ხაზს და აქტიურად განაგრძობს მეცნიერულ კვლევა-ძიებას, რამდენადაც ს. ჰედაიათის შემოქმედება იძლევა ამოუწურავ შესაძლებლობებს ამ მხატვრული პროდუქციის სხვადასხვა კუთხით და ასპექტით გაშუქებისათვის.

საინტერესოა, რომ თ. კეშელავამ თავიდანვე მართებული პოზიცია დაიკავა მწერლის ცნობილი ნაწარმოების „ბრმა ბუს“ შეფასებისას. აღნიშნულ თხზულებას იგი მიიჩნევდა საყურადღებო მოვლენად თანამედროვე ირანის

²⁴ იქვე, გვ. 20.

²⁵ კ. ფალავა, გლეხთა ცხოვრების ასახვისათვის უახლესი სპარსულ ლიტერატურაში, თსუ შრომები, ტ. 309, 1992, გვ. 5—11. ეს საკითხი ყურადღებით შეისწავლება ჩვენში. უფრო ადრე მოცემულ პრობლემასთან დაკავშირებით მონოგრაფიული გამოკვლევები გამოაქვეყნა ლ. გუნწაშვილი. იხ.: ლ. გუნწაშვილი, გლეხობის საკითხი თანამედროვე სპარსულ პროზაში, თბ., 1977 (რუსულ ენაზე).

²⁶ კ. ფალავა, რეალიზმის ჩამოყალიბებისა და განვითარების პრობლემები თანამედროვე სპარსულ პროზაში, თბ., 1985 (რუსულ ენაზე).

²⁷ თ. კეშელავა, ირანის პროგრესული ლიტერატურის ისტორიიდან, თსუ შრომები, ტ. 69, 1958, გვ. 517 (რუსულ ენაზე).

²⁸ თ. კეშელავა, სადღეუ პედაიათის მხატვრული პროზა, თბ., 1958 (რუსულ ენაზე); მისივე, სადღეუ პედაიათი, თბ., 1990.



ლიტერატურულ ცხოვრებაში და ამასთან დაკავშირებით ცდილობდა მისი დაწერის გამომწვევი მიზეზებიც²⁹.

ავტორის დაკვირვებით, ს. ჰედაიათის შემოქმედების პირველ პერიოდში მისი ნაწერებისათვის დამახასიათებელია სიუჟეტური ხაზის წყვეტილობა, კომპოზიციური ჩარჩოს სიმყიფე. ხშირად თხრობის ღერძს მოქმედებისა და შემოხვევების პირდაპირი გამოხატვა კი არ წარმოადგენს, არამედ ამ ამბების შემთხვევა — მთხრობელისათვის დამახასიათებელი სუბიექტური აღქმა, მისი პირადი განცდები³⁰.

როგორც მკვლევარი ასკვნის, ადრეული ჰედაიათის საპირისპიროდ, მწერლის შემოქმედების მეორე პერიოდში ძლიერდება რეალისტური ხაზი და, რაც მთავარია, მისი ნაწერების თემატიკა იძენს სოციალურ-პოლიტიკურ სიმახვილეს³¹.

თ. კეშელავასვე ეკუთვნის ნარკვევების კრებული, რომელშიც შესწავლილია თანამედროვე ირანული ლიტერატურის განვითარების ძირითადი ტენდენციები, აგრეთვე ცნობილი ირანული პოეტებისა და მწერლების შემოქმედება³².

თუ ირანისტი მ. ხუბუა, გასაგები მიზეზების გამო, ჯამალ-ზადეს პირველი კრებულის („იყო და არა იყო რა“) ანალიზით შემოიფარგლა, თ. კეშელავა საგანგებოდ დაწერილ სტატიაში განიხილავს (რამდენადაც საყუ-

29 თ. კეშელავას შენიშვნით, კრიტიკოსთა გარკვეული ნაწილი განიხილავდა „ბრმა ბუს“ როგორც მწერლის სუბიექტური განწყობილებების გამოხატვის საშუალებას. წყვეტდნენ მის შინაარსს 30-იანი წლების ირანის იმ სინამდვილისაგან, რომლის ნაყოფსაც და უარყოფსაც იგი წარმოადგენდა. ეს ლიტერატურათმცოდნევი ცდილობდნენ მიეჩქმალათ ს. ჰედაიათის კრიტიკული, აღმფიქვანებელი დამოკიდებულება ცხოვრების უარყოფითი მხარეებისადმი. თ. კეშელავა ვ. სადუე ჰედაიათის მხატვრული პროზა, გვ. 33.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება ს. ჰედაიათის „ბუფე ქურბუ“ ზოგი საზღვარგარეთელი მწერლის (პ. ბარბუსი, პ. შელი, თ. დოსტოევსკი, ფ. კაფკა, ე. პო) გავლენის შესახებ. მათ მიერ აღწერილ პერსონაჟთა ერთ ჯგუფს, რომელთა განუზოროციელებელი ოცნებები სტანკაეთ, სძულთ ადამიანები. ისინი ებრძვიან საზოგადოებას და თავშესაფარს განმარტობაში პოუბენ. ამ კატეგორიის მწერლებთან პიროვნება შეიძლება აღიქმებოდეს ხოქოდ, ბრმა ბუდ და ა. შ. იხ. პ. ქაშაძის თანამედროვე სპარსული პროზა, ემბროჯი, 1966, გვ. 174 (ინგლისურ ენაზე).

30 იქვე, გვ. 35.

31 იქვე, გვ. 58. საინტერესოა, რომ თ. კეშელავას ნაშრომებში ზემოხსენებული ავტორი რამდენიმე ასპექტში წარმოდგება (მაგ., ს. ჰედაიათი, როგორც სატარიკოსი, დრამატურგი, მთარგმნელი და სხვ.). თავის სპეციალურ წერილში იგი შეეხო აგრეთვე მწერლის შემოქმედების ერთ-ერთ წახნაგს, კერძოდ, ს. ჰედაიათის ფოლკლორთან მიმართების საკითხს. თ. კეშელავა, ს. ჰედაიათი და ფოლკლორი, თსუ შრომები, ტ. 99, 1962, გვ. 83—99. მისივე ს. ჰედაიათის სატირის შესახებ, ირანული ფილოლოგიის აქტუალური პრობლემები, თბ., 1978.

32 თ. კეშელავა, წერილები თანამედროვე სპარსულ ლიტერატურაზე, თბ., 1982. აღნიშნული წიგნი საკითხთა ფართო წრეს მოიცავს. მათ შორის უნდა დავასახელოთ წერილები: სპარსული მხატვრული პროზის სათავეებთან, დემოკრატიული მიმდინარეობა თანამედროვე სპარსულ პოეზიაში, მშვიდობისა და გაზაფხულის მომენტალი და სხვ.

ცნობილი საბავშვო მწერლისა და პედაგოგის ს. ბეჰრანის შემოქმედების შესახებ ცოტა დაწერილი ჩვენს სამეცნიერო ლიტერატურაში. აქედან გამომდინარე, აქტუალურად გვესახება თ. კეშელავას ნაშრომი, რომელიც ზემოდასახელებულ წიგნშია წარმოდგენილი (ახალგაზრდობის ქომბაგი და მეფობარი, იხ. დასახ. ნაშრომი, გვ. 175—183). „წერილებში“ გამოილია მსყელობა „შერე ნოუს“ საკითხებზეც და გაანალიზებულია ნიმა იუსეის (1898—1959) ლიტერატურული მემკვიდრეობა. ამასთან, ხაზგასმულია ის დიდი როლი, რომელიც იუსეიმ ითამაშა თანამედროვე სპარსული ლექსის შექმნასა და დამკვიდრებაში. წიგნის ავტორი ასევე ცდილობს გააყენოს მკითხველს 70-იანი წლების ირანის სამეცნიერო და კულტურული ცხოვრების ზოგიერთი ასპექტი, გამოთქვას თავისი მოსაზრებანი ქვეყნის კულეეთი ცენტრების განვითარების პრობლემებზე და სხვ.



რნალო წერილი აძლევს მას ამის შესაძლებლობას) საუკუნის ტოლი სწრაფი ვლულისა და მწერლის სხვადასხვა ათწლეულების მიხედვით გამოქვეყნებულ ლიტერატურულ პროდუქციას³³.

თ. კეშელავა ჯამალ-ზადეს უწოდებს ნოვატორ მწერალს, რომელმაც მნიშვნელოვანი გარდატეხა მოახდინა ძველ ფორმებსა და ჟანრებში, შეეცადა აღედრა თანამემამულე მწერლების ინტერესი საზოგადოებრივი ცხოვრების აქტუალური თემატიკისადმი³⁴.

სპარსული დრამატურგიის შესწავლის სფეროში ჩამორჩენის დაძლევის ემსახურება თ. კეშელავას მორიგი ნაშრომი, რომელიც XX საუკუნის ბოლო ათწლეულში გამოქვეყნდა³⁵. ავტორი მასალას ისტორიულ ჭრილში განიხილავს. იგი ცდილობს, თვალი გაადევნოს ეროვნული თეატრალური კოლექტივებისა და დრამატურგიის, როგორც ჟანრის, განვითარების დინამიკას.

60-იან წლებში ლ. გიუნაშვილმა დაამუშავა ირანული ფილოლოგიის ერთ-ერთი ფუძემდებლის, მწერლისა და მთარგმნელის ს. ნაფისის (1896—1966) მხატვრული მემკვიდრეობის ძირითადი ასპექტები³⁶.

მის ნაშრომებში მონოგრაფიულად არის განხილული ს. ნაფისის მრავალწახნაგოვანი სამეცნიერო, მხატვრული და საზოგადოებრივი მოღვაწეობა. წიგნში განსაკუთრებული ყურადღება ეთმობა სწავლულის ლიტერატურათმცოდნეობითი და ტექსტოლოგიური პრინციპების ანალიზს³⁷. ლ. გიუნაშვილი შეეცადა სისტემაში მოეყვანა მწერლის მხატვრულ-ესთეტიკური და მსოფლმხედველობრივი შეხედულებანი. მკვლევრის მიერ მეცნიერულ მიმოქცევაში პირველად არის შემოტანილი ს. ნაფისის გამოუქვეყნებელი ლექსების ციკლიც³⁸.

აღსანიშნავია, რომ 70-იანი წლებიდან განსაკუთრებით იზრდება ლ. გიუნაშვილის ინტერესი სოფლის თემაზე შექმნილ ნაწარმოებთა კვლევისადმი³⁹.

კონკრეტული საკითხის დამუშავებისას, ავტორი უპირისპირებს მსგავსება-განსხვავების თვალსაზრისით ჯამალ-ზადეს გლეხთა ტიპებს ს. ნაფისის ანალოგიურ სახე-ხასიათებს და ასკვნის, ჯამალ-ზადეს გლეხები მეტი მრავალფეროვნებით გამოირჩევიან ამ უკანასკნელის რამდენადმე იდეალიზებულ გლეხებთან შედარებით⁴⁰.

თავის უფრო მნიშვნელოვან ნაშრომში, რომელიც აგრეთვე გლეხური პროზის ცალკეულ ასპექტებს შეეხება, ლ. გიუნაშვილმა განავრცო, განავი-

33 თ. კეშელავა, სპარსული ნოველის მეკლე (სიღ მობამად ალი ჯამალზადეს დაბადების 100 წლისთავის ვამო), ჟურნ. „მაცნე“, ვლრ., 1992, № 3, გვ. 57—68.

34 იქვე, გვ. 64.

35 თ. კეშელავა, სპარსული დრამატურგიის ისტორიიდან, თსუ შრომები, ტ. 309, 1992, გვ. 12—24.

36 ლ. გიუნაშვილი, საიდ ნაფისი, თსუ შრომები, ტ. 91, 1960, გვ. 475—478 (რუსულ ენაზე); მისივე, ნახევარი გზა სამოთხემდე, ჟურნ. „გულოსთონი“, № 2, 1962, გვ. 112—113 (რუსულ ენაზე); მისივე, შენიშვნები საიდ ნაფისის ტიპიზაციის პრინციპებისა და მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხების შესახებ, თსუ შრომები, ტ. 108, 1964, გვ. 241—251 (რუსულ ენაზე); მისივე, საიდ ნაფისის მხატვრული პროზა, თბ., 1966 (რუსულ ენაზე); მისივე, საიდ ნაფისის პოეზია, თბ., 1971 (რუსულ ენაზე); მისივე, საიდ ნაფისის შემოქმედებითი გზა, თბ., 1976 (რუსულ ენაზე) და სხვ.

37 ლ. გიუნაშვილი, საიდ ნაფისის შემოქმედებითი გზა, გვ. 4.

38 ლ. გიუნაშვილი, საიდ ნაფისის პოეზია, გვ. 49—65.

39 ლ. გიუნაშვილი, ჯამალ-ზადეს მოთხრობის „შურაბადის“ შესახებ, აღმოსავლური ფილოლოგია, თბ., 1972, გვ. 98—103.

40 ლ. გიუნაშვილი, ჯამალ-ზადეს მოთხრობის „შურაბადის“ შესახებ, გვ. 101.



თარა, ახალ საფეხურზე აიყვანა საკითხის კვლევა. მოცემული მონაცემების მიერ განიხილება 20—70-იანი წლების მწერლობის კონტექსტი⁴¹.

ნიშანდობლივია, რომ ქართველ მეცნიერთა ინტერესების სფერო შორს სცილდება კონკრეტულად ერთი მწერლის შემოქმედების კვლევას და ის უფრო ფართო ზოგადეთორიულ საკითხებს მოიცავს. ზემოთქმულის ნიმუშად გამოდგება ლ. გიუნაშვილის განზოგადებული ხასიათის ნაშრომი „რეალიზმის ჩამოყალიბებისა და განვითარების პრობლემები თანამედროვე სპარსულ პროზაში“⁴².

მონოგრაფიაში დამუშავებული და გამოკვლეულია სპეციფიკური მხატვრული სტრუქტურის — „გლეხური პროზის“ ჩასახვისა და განვითარების პროცესი. მსგავსი ნაშრომი აკლდა თანამედროვე ლიტერატურათმცოდნეობას და გარკვეულ წარმატებად გვესახება ის ფაქტი, რომ აღნიშნული ხარვეზი შეივსო თბილისელი ორიენტალისტის მიერ.

საგულისხმოა, რომ ახალი დროის სპარსულ მწერლობასთან დაკავშირებული ცალკეული საკითხების შესწავლისა თუ მხატვრული ნიმუშების გადმოღების პროცესისათვის გვერდი არ აუვლიათ ცნობილ ქართველ მედივისტებსაც (დ. კობიძე, მ. თოდუა, მ. მამაცაშვილი, ი. კალაძე).

დ. კობიძე (1906—1981) თავის წერილში ხაზს უსვამს XX საუკუნის ირანის დიდი პოეტების (ბაჰარი, ნ. იუშიჯი) შთამომავლობის თვალსაზრისით ქართველობასთან კავშირს და აქვე საგანგებოდ მსჯელობს ნიშანდობლივად მიერ შექმნილი ახალი სალექსო ფორმების შესახებ⁴³. მისი სიტყვით, წარმომობით სხვა ქართველ პოეტებთან ერთად, ბაჰარმა და ნიშანდობლივად სპარსულ პოეზიაში ქართული ხასიათისა და ბუნების ნაკადი შეიტანეს⁴⁴.

დ. კობიძესვე ეკუთვნის წერილი, რომელშიც იგი მოკლედ ეხება ს. ჰედაიათის მხატვრული მემკვიდრეობის შესწავლის მდგომარეობას საქართველოში და წარმოაჩენს იმ ქართველ მეცნიერთა სახელებს (კ. ფალავა, ალ. გვახარია, თ. კეშელავა), რომლებმაც გარკვეული მიმართება დაამყარეს მწერლის შემოქმედებასთან⁴⁵.

თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის კვლევისათვის საფუძვლის მომზადების საქმეს ერთგვარად ხელი შეუწყო ცნობილმა მკვლევარმა და მთარგმნელმა მ. თოდუამ, რომელმაც მოიძია და დასტამბა ირანში მოღვაწე ქართული წარმომობის პოეტების (იუსეფ გორჯი, მირზა ეშთეჰა გორჯი, თალეზ შირაზელი და სხვ.) ჩვენთვის უცნობი ლექსები⁴⁶.

41 ლ. გიუნაშვილი, გლეხობის საკითხი თანამედროვე სპარსულ პროზაში, თბ., 1977 (რუსულ ენაზე).

42 ლ. გიუნაშვილი, რეალიზმის ჩამოყალიბებისა და განვითარების პრობლემები თანამედროვე სპარსულ პროზაში, თბ., 1985 (რუსულ ენაზე); მისივე, გლეხობის თემა თანამედროვე სპარსულ პროზაში (რეალიზმის ჩამოყალიბება და განვითარება), ავტორეფერატი, ლენინგრადი, 1987 (რუსულ ენაზე).

43 დ. კობიძე, ქართული ვარსკვლავები სპარსული პოეზიის ცაზე, წიგნში: ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, თბ., 1969, გვ. 215—220. თუმცა ბაჰარის ქართველობის შესახებ დ. კობიძის შეხედულებას გადაჭარბებულად მიიჩნევს. მ. თოდუა აღნიშნავს, რომ ბაჰარის ბეზია იყო ირანში ტყვედ ჩაყარნილი და იქ დამკვიდრებული ქართველის შვილშვილი. მ. თოდუა, ქართულ-სპარსული ეტიუდები, თბ., 1971, გვ. 186; აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით იხ. თ. კეშელავა, ბაჰარი — შვილობისა და გაზაფხულის მომღერალი, „მნათობი“, 1962, № 3, გვ. 116—122.

44 იქვე, გვ. 220.

45 დ. კობიძე, სადღე პედაგოგი და ქართული ლიტერატურა, წიგნში: ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, თბ., 1978, გვ. 212—216.

46 მ. თოდუა, ქართულ-სპარსული ეტიუდები, 1971. იხ. აგრეთვე ი. აბაშიძის სტატია: მირზა ეშთეჰა გორჯის ღივანი, კრებ.: სპარსულ-ქართული ცდანი, თბ., 1983, გვ. 90—106.

თბილისში მომუშავე სპეციალისტის, წარმოშობით ირანელის — მ. ფათემის მონოგრაფიულ გამოკვლევაში კომპლექსურად არის შესწავლილი ევროპულ განათლებას ნაზიარები მწერლისა და პოეტის ა. დეჰხოდას (1879—1956) მრავალწახანავიანი მეცნიერული და საზოგადოებრივი მოღვაწეობის მნიშვნელოვანი ასპექტები⁴⁷. გამოკვლევის ავტორი საგანგებოდ გამოყოფს ისეთ საკითხებს, როგორებიცაა: ა. დეჰხოდას პოეზია და პუბლიცისტური პროზა, „ლოღათ-ნამე“ და მისი ადგილი სპარსულ ლექსიკონებს შორის, ანდაზების კრებული „ამსალ-ო ჰეჰამ“ და სხვ.

საქართველოში ნაკლებად ცნობილი ავტორის მ. ბ. ხოსროვის (1850—1919) შემოქმედებასთან მიხედვითაც სცადა მ. ივანიშვილმა, რომლის პირველი წერილი სპარსული ისტორიული რომანის გენეზისის შესახებ 60-იანი წლების მიწურულს გამოქვეყნდა, ხოლო ძიებები ამ სფეროში მონოგრაფიულად გარკვეულს დროითი ინტერვალის შემდეგ გაფორმდა⁴⁸.

მ. ივანიშვილს ეკუთვნის აგრეთვე სტატიების სერია, სადაც იგი შეისწავლის თანამედროვე ირანელ ბელეტრისტთა (ს. ჩუბაქი, ლ. საედი, ს. დანეშვარი, ჯამალ მირ სადევი და სხვ.) მხატვრული შემოქმედების სხვადასხვა ასპექტებს, რის შედეგადაც ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში პირველად არის შემოტანილი ზოგიერთი ირანელი ავტორის სახელი⁴⁹.

პუბლიკაციათა ერთ ნაწილში მ. ივანიშვილი შეეცადა მოენახა შემხვედრი წერტილები და პარალელები როგორც რუსი, ასევე დასავლეთ ევროპელი მწერლების ლიტერატურულ ნიმუშებთან. მანვე სათანადო ინტერესს გამოავლინა ს. ჩუბაქის (დაიბ. 1916 წ.) რომანის („მოთმინების ქვა“) შესწავლის მიმართაც.

თბილისელმა ირანისტებმა ასევე ყურადღება მიაქციეს XIX საუკუნის სპარსული თარგმნითი ლიტერატურის მნიშვნელობას ახალი სპარსული პროზის ჩამოყალიბებისა და განვითარების საქმეში. ამ მიზნით საგანგებო შესწავლის საგნად იქცა ინგლისელი მწერლის ჯ. მორიერის (1780—1849) რომანის „ჰაჯი ბაბა ისპაჰანელის თავგადასავლის“ პარალელური სპარსული თარგმანები⁵⁰.

47 მ. ფათემი, ალი აქბარ დეჰხოდას ცხოვრება და შემოქმედება, თბ., 1975 (რუსულ ენაზე).

48 მ. ივანიშვილი, სპარსული ისტორიული რომანის სათავეებთან, შ. „მაცნე“, ელს, 1969, № 3, გვ. 145—156; მისივე, მოჰამედ ბაყერ ხოსროვის ისტორიული რომანი; „შამს-ო თოლრა“, თბ., 1979. ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ი. მარის საგულისხმო წერილი: ხოსროვის რომანი „შეშაი და თოლრა“, თსუ შრომები, ტ. 108, 1964, გვ. 205—217 (რუსულ ენაზე).

49 მ. ივანიშვილი, ახალი სახელი თანამედროვე სპარსულ ლიტერატურაში, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1979, ტ. 95, № 2, გვ. 497—500; მისივე, ლ. საედის ზოგი მხატვრული ხერხის შესახებ, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1980, ტ. 97, № 3, გვ. 753—756; მისივე, ხოსროუ შაჰანის სატირულ-ეპიკური პროზის შესწავლისათვის, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1981, ტ. 103, № 1, გვ. 225—228; მისივე, სიმინ დანეშვარის პატრიოტული რომანი, იხ. კრებ.: სპარსულ-ქართული ცდანი, 1983, გვ. 60—66; მისივე, დავირეგებები თანამედროვე სპარსული პროზის მცირე ფორმის ვარიანტზე შ. „მაცნე“, ელს, 1983, № 4, გვ. 64—72; მისივე, სადევი ჩუბაქის მხატვრული ძიებები რომანში „მოთმინების ქვა“, იხ. კრებ.: სპარსულ-ქართული ცდანი, თბ., 1987, გვ. 60—78; მისივე, ახალგაზრდა გმირი თანამედროვე სპარსული რომანების მიხედვით, შ. „მაცნე“, ელს, 1993, № 3—4, გვ. 57—74.

50 მ. ნონიაშვილი, თარგმნელთა სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებების ასახვისათვის „ჰაჯი ბაბას“ სპარსულ თარგმანებში, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1980, 100, № 1, გვ. 233—236; მისივე, ჯ. მორიერის რომანის „ჰაჯი ბაბა ისპაჰანელის თავგადასავლის“ სპარსული თარგმანები და მათი ადგილი და მნიშვნელობა ახალ სპარსულ ლიტერატურაში, ავტორეფერატი, ბაქო, 1983 (რუსულ ენაზე).



ნ. ნონიაშვილის მიერ ჩატარებულია ლიტერატურულ თარგმანებში სრულბეჭდები: მ. ჰაბიბი, მ. ჰეირათი) ანალიზი, შესწავლილია თხრობითი სტრუქტურა, მთარგმნელთა სოციალურ-პოლიტიკური შეხედულებები. გამოვლენილია სპარსულ თარგმანებში შეტანილი ცვლილებები, რომლებიც, მკვლევრის აზრით, შეიძლება აიხსნას მთარგმნელთა მსოფლმხედველობრივი მრწამსითა და იდეურ-პოლიტიკური შეხედულებებით, აგრეთვე მხატვრულ-ესთეტიკური კონცეფციების თავისებურებებით.

თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის საკამოდ რთულსა და პრობლემატურ საკითხთან — „შერე ნოუსთან“ (პოეტური ნაწარმოების ფორმა) დაკავშირებულ მომენტებს შეეხო თავის წერილში ნაადრევად გარდაცვლილი ნიჭიერი ირანისტი ა. ლომთაძე (1933—1991), რომელმაც კლასიკური სპარსული მწერლობის ხაზითაც რამდენიმე საინტერესო თარგმანი და გამოკვლევა დაგვიტოვა⁵¹.

როგორც ვიცით, ქართველი მკითხველი ჯერ კიდევ თ. კეშელავას ნაშრომების საშუალებით გარკვეულ ინფორმაციას ფლობდა სპარსულ ლექსთ-წყობაში მომხდარი ცვლილებების შესახებ. ა. ლომთაძემ კი თავის სტატიაში დაისახა ერთი მიზანი — კონკრეტულად ერთი ჟურნალის („სოხანი“, 1975—1976 წწ.) მიხედვით შეესწავლა სპარსული ლექსის ე. წ. „შერე ნოუს“ ნიმუშები და წარმოედგინა მასალის მისეული ანალიზი.

ცნობილია, რომ სპარსულ პოეზიაში ვერლიბრის წარმოშობის მიზეზად ძირითადად მიჩნეულია ორი ფაქტორი: ტექნიკური რეკოლუცია და თანამედროვე დასავლეთევროპული პოეზიის ნიმუშების თარგმნა. ა. ლომთაძე „საფუძველმოკლებულად“ მიიჩნევს ვერლიბრის წარმოშობის პირველ მიზეზს (ტექნიკური რეკოლუცია) და ცდილობს შეძლებისდაგვარად დაასაბუთოს თავისი მოსაზრება. მისი დასკვნით, თვით ვერლიბრი კი არ არის საშიში სპარსული პოეზიისათვის, არამედ ის, რომ ვერლიბრის ფარდას ამოფარებული სიყალბე არ შეიპაროს სიტყვაკაზმულ მწერლობაში (გვ. 151).

ა. ლომთაძემ დაამუშავა აგრეთვე მიკროთემა, რომელიც ქართული წარმოშობის სპარსული პოეტის (იუსეფ გორჯი) ლექსების ტექსტისმიერი ხარვეზების გასწორებას ისახავს მიზნად. აქვე ავტორი ეხება შემოსხენებული პოეტის მიერ გამოყენებულ ზოგ მხატვრულ ხერხებსაც (შედარება)⁵².

საგულისხმოა, რომ 80-იან წლებში ახალი და უახლესი სპარსული ლიტერატურის საკითხებზე მომუშავე ორიენტალისტთა მცირე რიცხვს შეემატა ახალგაზრდა ნიჭიერი მკვლევარი მ. ბურჯანაძე. თავის არაორდინალურ ნაშრომში იგი ყურადღებას ამახვილებს ფსიქოლოგიური ანალიზის რთული მხატვრული ხერხების (შინაგანი მონოლოგი, არასაკუთარი პირდაპირი მეტყველება, ფსიქოლოგიური პორტრეტი, ფრაზის ფსიქოლოგიური დატვირთვა, ლოგიკურ-ფსიქოლოგიური ანალიზი) გამოყენების შემთხვევებზე ირანელ ავტორებთან და ასკვნის, თანამედროვე სპარსულ ფსიქოლოგიურ ნოველას უკვე ძალუძს გმირის შინაგანი სამყაროს გახსნა, ვინაიდან იგი სარგებლობს ამ ჟანრის მიერ მსოფლიო ლიტერატურაში გამოიმუშავებული ფსი-

51 ა. ლომთაძე, „შერე ნოუს“, ჟურნ. „ციციკარი“, 1984, № 6, გვ. 148—151; მისივე, ქვიქალსი, ყაბუს-ნამე, სპარსულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ა. ლომთაძემ, თბ., 1978; ზაპირი სამარყანდელი, სინდბად-ნამე, სპარსულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და შენიშვნები დაურთო ა. ლომთაძემ, თბ., 1987. გულდასაწყვეტია, რომ სამომავლოდ განსახორციელებელი ბევრი მისი ჩანაფიქრი აღუბნეწელი დარჩა.

52 ა. ლომთაძე, ზოგიერთი ცნობა ერთი ქართული წარმოშობის სპარსულ პოეტზე, შ. „მაცნე“, ელს, 1987, № 1, გვ. 168—173.



ქოლოგიური ანალიზის თითქმის ყველა ფორმით⁵³. ამასთან, მეკლევარს არც ერთი ავნიწყდება, რომ რიც შემთხვევაში სპარსული ფსიქოლოგიური ნოველა თავს ვერ აღწევს ტრადიციის ინერციას და იტვირთება დიდაქტიკის ელემენტებით, ხოლო ავტორთა გარკვეული ნაწილი სიუჟეტის აგებისას სარგებლობს კანონიკური სერებებით⁵⁴.

ქართველი ირანისტი თავის ნაშრომში ეყრდნობა ი. სტრახოვის გამოცდილებას, რომელმაც წარმატებით ჩაატარა მსგავსი ანალიზი რუსი პროზაიკოსების (ლ. ტოლსტოი, თ. დოსტოევსკი, ა. ჩეხოვი, მ. სალტიკოვ-შჩედრინი, კ. ფედინი და სხვ.) თხზულებათა მიხედვით.

ამასთან, მ. ბურჯანაძემ სცადა, სიცხადე შეეტანა ს. ჰედაიათის „ბრმა ბუსთან“ დაკავშირებული ზოგი საკითხის გარკვევაში. როგორც ჩანს, რიგითი მკითხველისათვის, ერთი შეხედვით, არცთუ ისე გამჭვირვალე უნდა იყოს მისი ჟანრული ფორმა. როდესაც სპეციალისტთა ერთი ნაწილი „ბრმა ბუს“ მოიხსენიებს ნოველად, აქ ლიტმცოდნეობით ლაფსუსთან, ჟანრულ შესაბამობასთან ან მოთხრობის ჩარჩოების გადაწვეასთან კი არა ვაკვივს საკმე, არამედ, როგორც მართებულად ასკვნის მ. ბურჯანაძე, აღნიშნული ნაწარმოები თავისი არსით წარმოადგენს ნოველას ამ ჟანრისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ნიშან-თვისებებით⁵⁵.

მ. ბურჯანაძის ნაშრომი ახალი, მაღალი საფეხურია თანამედროვე სპარსული ნოველის შესწავლის თვალსაზრისით. ამდენად, სასურველია და აუცილებელიც, იგი გამოქვეყნდეს რუსულ ან რომელიმე უცხო ენაზე, რათა ფართო სამეცნიერო საზოგადოებას მიეცეს საშუალება მისი გაცნობისა.

XX საუკუნის ბოლო ათწლეულში დასტამბული ახალგაზრდა მეცნიერის ერთ-ერთი ნაშრომის მიხედვით კვლავ ნათელი ეფინება იმ ფაქტს, რომ მ. ბურჯანაძეს მწერალთან მისვლის თავისებური მანერა, ხერხი გააჩნია. ამ მხრივ, საინტერესო სურათს იძლევა მისი შეხვედრა ლ. საედის (დაიბ. 1937 წ.) პროზასთან⁵⁶. მ. ბურჯანაძის დასკვნით, ლ. საედი თავის ნოველებში არა მარტო ასახავს თანამედროვე ირანის ყოფას, არამედ ქმნის ფსიქოლოგიური ნოველის კლასიკურ სახეს. ამ მიზნით იგი იყენებს იმ შემოქმედებით ხერხებს, რომლებიც შემუშავა მსოფლიო ნოველისტიკის დღევანდელმა ეტაპმა⁵⁷.

ნიშანდობლივია, რომ თბილისელი ირანისტები აქტიურად ეხმარებიან როგორც ადგილობრივი, ასევე უცხოელი ორიენტალისტების ახლად დასტამბულ საყურადღებო მეცნიერულ ნამუშევრებს⁵⁸. ამასთან, ისინი გულმოდგინედ იღვწიან ლიტერატურული თარგმანის სახითაც.

53 მ. ბურჯანაძე, ფსიქოლოგიური ნოველის განვითარების ტენდენციები თანამედროვე სპარსულ ლიტერატურაში, ავტორფერატი, ბაქო, 1985, გვ. 3 (რუსულ ენაზე).

54 იქვე, გვ. 4.

55 იქვე, გვ. 23.

56 მ. ბურჯანაძე, ლოლამოსინ საედის ფსიქოლოგიური ნოველა, თსუ შრომები, ტ. 309, თბ., 1992, გვ. 37—42.

57 იქვე, გვ. 41. ჩვენ იმდენ ვიტყვებით, რომ მომავალშიც არ დამთავრდება მ. ბურჯანაძის მეცნიერული ურთიერთობა ლ. საედის პროზასთან და ახალგაზრდა ირანისტი კვლავაც გაზრდის თავის წვლილს კვლევის ამ უბანზე.

58 კ. ფალავა, შ. შამუშამელოვი, ესან ტაბარი, ტაშენტი, 1959, გვ. 213 (ნაროდი აზი აფრიკი, 1961, № 6, გვ. 217—218); მისივე, შ. შამუშამელოვი, ესან ტაბარი, ცხოვრება და შემოქმედება, ტაშენტი, 1959 (თსუ შრომები, ტ. 99, 1962, გვ. 373—382); მისივე, ლ. გიუნაშვილი, საიდ ნაფისის მხატვრული პროზა, თბ., 1966 (თსუ შრომები, ტ. 121, 1967, გვ. 363—370). თ. კეშელავამ გამოაქვეყნა რეცენზია: დ. კომისაროვი, თანამედროვე სპარსული პროზა (ნარკვევები), მოსკოვი, 1960 (თსუ შრომები, ტ. 99, 1962, გვ. 363—



როგორც ვიცით, სპარსულენოვანი მოსახლეობისაგან განსხვავებით, არცთუ ისე დიდი დაგვიანებით მოუხდა ქართველ მკითხველს ჯამალ-ზადეს გმირებთან შეხვედრა, რაშიც სათანადო წვლილი მიუძღვის მ. სუბუას⁵⁹. აქვე უნდა ითქვას, რომ შემოსხენებული მწერლის ნაწარმოებთა ქართულად გადმოღების ინტერესმა ჩვენს ქვეყანაში გარკვეული პერიოდის შემდეგაც ირინა თავი⁶⁰.

როგორც აღინიშნა, ალ. გვახარია პირველი ქართველი გზისმკვლევია ს. ჰედაიათის მხატვრულ სამყაროში. ირანელი პროზაიკოსის გარდაცვალებიდან სამიოდე წლის შემდეგ მის მიერ შესრულებული ს. ჰედაიათის მოთხრობის „ძმაცაიე აქოლის“ ქართული თარგმანი პერიოდულად გადადიოდა კრებულიდან კრებულში⁶¹.

საგულისხმოა, რომ ქართულად თითქმის სრულად არის თარგმნილი ს. ჰედაიათის მხატვრული მემკვიდრეობის საუკეთესო ნაწილი. ამ მხრივ საკმაო შრომა გასწია თ. კეშელავამ⁶².

366); მისივე, ლ. გიუნაშვილი, საიდ ნაფისის მხატვრული პროზა, თბ., 1999, (ალმოსავლური ფილოლოგია, I, თბ., 1969, გვ. 276—280). ლ. გიუნაშვილი ავტორია რეცენზიისა: მ. ქაშაშვილი, თანამედროვე სპარსული პროზა, კემბრიჯი, 1966 (ნაროდო აზიო ი აფრიკა, 1968; № 4; გვ. 222—223). მისივე, ფ. მახასკი, თანამედროვე ირანის ლიტერატურა, II (ალმოსავლური ფილოლოგია, 1972, გვ. 270—271). დ. კობიძემ დასტავა: მნიშვნელოვანი ნაშრომი ახუნდოვის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, № 47, 22, XI, 1968. იხ. აგრეთვე: მ. ივანიშვილის რეცენზია: ნაშრომი თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის საკითხებზე, „მაცნე“, ელს, 1986, № 4, გვ. 174—180; მისივე, მნიშვნელოვანი გამოკვლევა ჯამალ-ზადეს ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ, „მაცნე“, ელს, 1988, № 1, გვ. 186—190.

⁵⁹ ქეშელავამ აღნიშნა, როგორც ქება, ისეთი ქარხალი; საზოგადო მოღვაწე, თარგმანი მ. ხუბუასი, ჟურნ. „მნათობი“, 1935, № 5, გვ. 88—116. სინტერესოვანი გვეჩვენება პირველი მოთხრობისათვის თ. კეშელავას მიერ შემოთავაზებული სათაური: „როგორც ბერიო, ისეთი ბერიო“, იხ. თ. კეშელავა, სპარსული ნოველის შეკვლა, გვ. 60.

⁶⁰ ჯამალ-ზადე, შემოქმედებული ბატი, თარგმანი მ. ივანიშვილი, ალმანახი „ხომლი“, 1969, № 2, გვ. 265—274; აგრეთვე ცალკე წიგნად გამოცემული: ჯამალ-ზადე, შემოქმედებული ბატი, თარგმანი მისივე, თბ., 1971; ჯამალ-ზადე, ქველმოქმედებული, მეზობლის ქათამი, მთარგმნელი მ. ივანიშვილი, იხ. კრება: გატეხილი ფინჯანი, თბ., 1975, გვ. 3—20; გვ. 21—42; მასვე ეკუთვნის თარგმანი: ჯამალ-ზადე, უმწიველო, იხ. კრება: რად ბორგავა ზღვა, გვ. 9—26.

⁶¹ ს. ჰედაიათი, ძმაცაიე აქოლი, სპარსულიდან თარგმანი ალ. გვახარია, კრება: პირველი სხივი, გვ. 294—306; იხ. აგრეთვე: ს. ჰედაიათი, ძმაცაიე აქოლი, თარგმანი მისივე, კრება: სპარსული მოთხრობები, გვ. 9—22; ს. ჰედაიათი, დამ აქოლი, თარგმანი მისივე, კრება: არმალანი, თბ., 1965, გვ. 166—171.

⁶² ს. ჰედაიათი, შენდობის მამიებელი, თარგმანი თ. კეშელავასი, ჟურნ. „დროში“, 1957, № 8, გვ. 10—11 (იხ. აგრეთვე კრება: სპარსული მოთხრობები, გვ. 23—32); ს. ჰედაიათი, ლაქ, თარგმანი მისივე, კრება: არმალანი, 1965, გვ. 164—166; ს. ჰედაიათი, აბუ ნასრის ტახტი, თარგმანი მისივე, ჟურნ. „მნათობი“, 1967, № 4, გვ. 125—135; იხ. ცალკე წიგნად გამოცემული: ს. ჰედაიათი, პატრიოტი, თარგმანი მისივე, თბ., 1969; ს. ჰედაიათი, ლაქ, თარგმანი და წინასიტყვაობა თ. კეშელავასი, თბ., 1970; ს. ჰედაიათი, მარგალიტის ზარბაზანი, თარგმანი მისივე, ალმანახი „ხომლი“, 1970, № 4, გვ. 280—292; ს. ჰედაიათი, ბრმა ბუ, თარგმანი მისივე, ალმანახი „საუნჯე“, 1979, № 4, გვ. 140—170 (ზემოაღნიშნული ნაწარმოების ქართული თარგმანი დაიბეჭდა აგრეთვე წიგნში: თ. კეშელავა, ს. ჰედაიათი, გვ. 79—148). ს. ჰედაიათი, ისტაჰანი ნახეარი მსოფლიოთა, თარგმანი მისივე, ალმანახი „საუნჯე“, 1981, 2(4) გვ. 296—305; ს. ჰედაიათი, ალავე ხანუმი, თარგმანი მისივე, კრება: „არმალანი“, თბ., 1982, გვ. 200—227; ს. ჰედაიათი, ცეცხლოვანი მსოფლიო, სპარსულიდან თარგმანი, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო თ. კეშელავამ, თბ., 1985. ცალკე წიგნად არის გამოცემული: ს. ჰედაიათი, ჰაჯი ალა, თარგმანი და წინასიტყვაობა მ. მამაცაშვილისა, თბ., 1963, ავტორია, რომ 60—80-იან წლებში ერთგვარად ინტენსიური ხასიათი მიიღო ს. ჰედაიათის მხატვრული ნიშნების თარგმანი.



აქვე ვიტყვით, რომ ქართულად გადმოღებულ ირანულ ავტორთა ვრცელ ნუსხაში ასევე მოიხსენიება ს. ნაფისის სახელიც⁶³.

ს. ჰედაიათის შემდეგ ბ. ალავი, ალბათ, უნდა მივიჩნიოთ რიგით მეორე მწერლად, რომლის ბელეტრისტიკის ნიმუშები შედარებით მეტი აქტიურობით ითარგმნება ჩვენში⁶⁴ (დროთა განმავლობაში შესამჩნევად გაიზარდა მწერლის შემოქმედების ქართველ მთარგმნელთა რიგები). საინტერესოა, რომ სპეციალისტთა ყურადღების მიღმა არ დარჩენილა მინიატურების მამამთავრის მ. ბეჰაზინის (დაიბ. 1915 წ.) მცირე პროზის ნიმუშებიც⁶⁵.

70-იან წლებში მკითხველმა მიიღო მ. ქაშემის (დაიბ. 1904 წ.) გახმაურებული რომანის („თქვრანე მახუფ“) ქართული თარგმანი⁶⁶, ხოლო გარკვეული დროით ინტერვალის შემდეგ ქართულ ენაზევე დაისტამბა სპარსული მწერლობის ასევე უფროსი თაობის წარმომადგენლის მ. დიდევარის სქელტანიანი ნაწარმოები „სიცრუე და ჯადოქრობა“⁶⁷.

63 იხ. საიდ ნაფისი, შენიშვნები თანამედროვე სპარსული ლიტერატურის შესახებ, თარგმნილი სპარსულიდან ნ. ბეჰაურისა და ჯ. გიუნაშვილის მიერ, ჟურნ. „მნათობი“, 1958, № 8, გვ. 130—133; ს. ნაფისის დასახელებული წერილი წარმოადგენს მწერლის მიერვე შედგენილი კრებულის „თანამედროვე სპარსული პროზის შედეგების“ (ნაწ. 11) წინასიტყვაობის რამდენიმე შემოკლებულ თარგმანს, იქვე, გვ. 130. მათვე თარგმნეს და გამოაქვეყნეს მცირე ნაწყვეტი ს. ნაფისის რომანიდან „შუაგზა სამთხველში“, თარგმანს ერთვის ანოტაცია, სადაც მოცემულია მოკლე ცნობები მწერლის ბიოგრაფიის შესახებ. იხ. „ირანელი ქალბატონები“, თარგმანი სპარსულიდან ნ. ბეჰაურისა და ჯ. გიუნაშვილისა, „ლიტერატურული გახუთი“, № 41 (1107), 10. X, 1958. იხ. აგრეთვე: ს. ნაფისი, შრომატურის სახლი, თარგმანი შ. კონსტანტინილისა, იხ. კრებ.: „არმალინი“, თბ., 1977, გვ. 321—323.

64 ბ. ალავი, წერილები, თარგმანი კ. ტაბატაძისა, იხ. კრებ.: სპარსული მოთხრობები, გვ. 33—86; ბ. ალავი, კუდიანი ვარსკვლავი, თარგმანი თ. გორელიშვილისა, იქვე, გვ. 86—102; ბ. ალავი, ჩემი ოთახის ისტორია, თარგმანი მისივე, იქვე, გვ. 102—115; იხ. აგრეთვე: ბ. ალავი, წყალი, სპარსულიდან თარგმანს ნ. ჩხეიძემ, კრებ.: „არმალინი“, 1965, გვ. 172—174; ბ. ალავი, მოლოდინი, სპარსულიდან თარგმანს მ. ივანიშვილმა, კრებ.: ვერცხლის ფული, თბ., 1966, გვ. 5—18; ბ. ალავი, სიკვდილის ცეკვა, თარგმანი მისივე, თბ., 1973; ბ. ალავი, ბინის ქირა, თარგმანი მისივე, კრებ.: მსხვერპლი, თბ., 1977; გვ. 23—36; ბ. ალავი; მსხვერპლი, თარგმანი მისივე, იქვე, გვ. 36—47; ბ. ალავი, დიზაშუბი, თარგმანი მისივე, იქვე, გვ. 48—58; ბ. ალავი, სირცხვილი, თარგმანი მისივე, იქვე, გვ. 58—74; ბ. ალავი, კოჰნი, თარგმანი მისივე, იქვე, გვ. 74—89.

65 მ. ბეჰაზინის ლირიკული მოთხრობები თარგმნეს ნ. ჩხეიძემ (იხ. კრებ.: „არმალინი“, 1977, გვ. 353—355) და ი. კალაძემ (იქვე, გვ. 355—358). იხ. აგრეთვე მწერლის მოთხრობების ნ. ჩხეიძისეული თარგმანები: მ. ბეჰაზინი, ალი-გამბი, ჟურნ. „საუნჯე“, 1975, № 1, გვ. 111—120; მ. ბეჰაზინი, რამაზანის დასასრული, ჟურნ. „საუნჯე“, 1975, № 1, გვ. 120—126; მ. ბეჰაზინი, მარიაში, ჟურნ. „საუნჯე“, 1976, № 1; გვ. 130—139; მ. ბეჰაზინი, ცოდვის შვილი, კრებ.: „არმალინი“, 1977, გვ. 358—370.

66 მ. ქაშემი ი, საზარელი თეირანი, თარგმანი სპარსულიდან თ. გორელიშვილისა და ე. კენკიშვილისა, თბ., 1973; ნაწყვეტები აღნიშნული რომანიდან რამდენიმე წლით ადრე გამოქვეყნდა (იხ. კრებ.: „არმალინი“, 1965, გვ. 148—157). აქვე შევნიშნავთ, რომ მ. ქაშემის „საზარელი თეირანი“ ხელახალი გამოცემისას სასურველად, ვაგრძელებს მუშაობა თარგმანის ენაზე და სტილის დახვეწის მიზნით, ნათქვამის საილუსტრაციოდ მოიყვანთ ნიმუშებს. თარგმანში გვხვდება ფრაზები: „...თუ რა მახვარი და მაცდური საწურობა“, იხ. მ. ქაშემი, საზარელი თეირანი, გვ. 146; „ჩემი მიკითხვა მის შეაწუხებს“, იქვე, გვ. 418; „უმეტრმა არა ქანს, ერთბაშად ახალგაზრდობამ არ გაკურას და ხმამალა არ გაიკონოს...“ გვ. 575; იხ. აგრეთვე: „პადვარა“ (ნიკრისის ქარის ნაცვლად), იქვე, გვ. 593 და სხვ.

67 მ. დიდევარი, სიტყვე და ჯადოქრობა, სპარსულიდან თარგმანს ზ. შარაშენიძემ, თბ., 1986; მასვე ეუთვნის ზოგი თანამედროვე ირანელი მწერლის (აბას ჰაქემი, ბეჰკათ მაღქქეიანი) მხატვრული ნიმუშების გადმოღებაც, იხ. კრებ.: „არმალინი“, 1982, გვ. 252—267.

ცნობილ პროზაიკოსთა შორის, რომელთა მხატვრულ ნიმუშებს უკვე გაეცნო ქართველი მკითხველი, შეგვიძლია დავასახლოთ: მ. ჰეჰაზი, ა. ნუშინი, მ. სოჰილი, ს. ჩუბაქი, ჯელალ აღლ აჰმედი, ზ. შაპანი, ჯამალ მირ სადეყი, ლ. საედი და სხვ. (იხ. მ. ბეჰაზი, გლუხაყური



აღსანიშნავია, რომ ჩვენმა მთარგმნელებმა გადმოიღეს ფინანსური სპარსული ლიტერატურის არა მხოლოდ პროზაული, არამედ პოეტური ნიმუშებიც⁶⁸. ასევე მოგვეპოვება ცნობილი ირანელი განმანათლებლის მალქომ-ხანის ერთ-ერთი პიესის ქართული თარგმანიც⁶⁹.

მიუხედავად ჩვენ მიერ წარმოჩენილი ზოგადი სურათისა, XIX—XX საუკუნეების სპარსული ლიტერატურის მთელი რიგი საკითხების სრულად და გამოწვლილვით შესწავლის თვალსაზრისით ჯერ კიდევ ბევრია გასაკეთებელი.

უპირველეს ყოვლისა, თვალში საცემია მონოგრაფიული ნაშრომების სიმცირე. საფუძვლიან ანალიზს ელის ისეთი მწერლების შემოქმედება, როგორებიც არიან: ჯამალ-ზადე, ბ. ალავი, ს. ჩუბაქი და სხვ. ჯამალ-ზადე,

რჩევა, თარგმანი ნ. ნონიშვილისა, კრებ.: „არშადანი“, 1977, გვ. 324—325. ირანული მოთხრობებისა და ნოველების თარგმანები, იხ. დასახ. კრებ.: ვერცხლის ფული, სპარსულიდან თარგმნა მ. ივანიშვილმა; იხ. კრებ.: რად ბორავედა ზღვა, თარგმანი მისივე; იხ. კრებ.: გატეხილი ფინჯანი, თარგმანი მისივე; იხ. კრებ.: მსხვერპლი, თარგმანი მისივე; დ. საედი, შიში, თარგმანი მისივე, თბ., 1982; დ. საედი, ძაძით მოსილი ბაილი, თარგმანი მისივე, თბ., 1985; კრებ.: სიყვარული სახურავზე, თარგმანი მისივე, თბ., 1989).

შენიშვნის სახით ვიტყვი: როცა თ. შურღაია თავის რეცენზიაში მსჯელობს მ. სოპეილის ერთ-ერთი წიგნის („რა პატარა ამბავი“) 1958 წელს მოსკოვში გამოცემის ფაქტზე (იხ. თ. შურღაია, მ. სოპეილი — „ირანის პოპულარული ანდაზები“, „მაყენ“, ელს, 1991, № 3, გვ. 159), ურთოდ არ იქნებოდა, იქვე მიეთითებინა მას მწერლის ნაწარმოებთა ქართულად არსებულ თარგმანებზეც.

დღეისათვის დაფიქსირებულია ზოგი ნაწარმოების პარალელური ქართული თარგმანებიც. ასე მაგალითად: ს. ჰედაიათის მოთხრობის „დაშ აქოლის“ აღ. გვახარიაშვილ თარგმანთან ერთად (იხ. კრებ.: პირველი სხივი, გვ. 294—306), არსებობს აგრეთვე ამავე ნაწარმოების თ. კეშელავისეული თარგმანიც (იხ. კრებ.: ს. ჰედაიათი, ლავი, გვ. 27—41), ასევე ორმა მთარგმნელმა სხვადასხვა დროს ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად თარგმნეს ბ. ალავის ცნობილი მოთხრობა „გილანელი“ (იხ. ბ. ალავი, გილანელი, თარგმანი ც. ზელაშვილისა, კრებ.: „არშადანი“, 1977, გვ. 339—352. იხ. აგრეთვე: ბ. ალავი, გილანელი, თარგმანი მ. ივანიშვილისა, კრებ.: მსხვერპლი, გვ. 3—23).

აღსანიშნავია, რომ ახალი დროის ირანელი მწერლების ნაწარმოებთა გაცნობაში მკითხველს სათანადო დახმარება გაუწია კრებულმა „არშადანმა“. გამოაქლის წარმოადგენს მხოლოდ მე-4 წიგნი, რომელშიც, XX საუკუნის თურქული და არაბული ლიტერატურის ნაწარმოებთა გვერდით, რატომღაც არ ჩანს ახალი და უახლესი სპარსული ლიტერატურის ნიმუშები.

⁶⁸ 50-იან წლებში მ. თოდუას მიერ შესრულებულია ა. ლაშქინის ლექსების ქართული თარგმანები. იხ. კრებ.: ტაჯიურთან პოეზია, თარგმანი მისივე; თბ., 1952, გვ. 137—156; იხ. აგრეთვე: აღმოსავლური პოეზია, თარგმანი მისივე, თბ., 1959, გვ. 263—277; იხ. მის მიერვე თარგმნილი: იმამი ხომეინი, ფილოსოფიური ლირიკა, ქუთაისი, 1995. ირეჭ მირზა ა. დედის სიყვარული, თარგმანი ა. ელერდაშვილისა, კრებ.: „არშადანი“, 1982, გვ. 194; ბაპარის ლექსები („სამშობლო საფრთხეშია“, „სამშობლო ჩემო“, „შაჰის რისხვა“), თარგმანი მისივე, კრებ.: „არშადანი“, 1982, გვ. 195—199.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ჩვენ საქმარისად არ გვეჩვენება ზემოხსენებულ კრებულში თანამედროვე ირანულ ავტორთა გვარ-სახელების გასწვრივ მხოლოდ დაბადებისა და გარდაცვალების თარიღების აღნიშვნა. ვფიქრობთ, ზოგი აუცილებელი მომენტის მონიშნა კონკრეტული მწერლის ბიოგრაფიიდან თვითად ავტორიდან წიგნის შედგენის თარობით პრიციპის დარღვევის შემთხვევას. ჩვენი აზრით, ამ მხრივ კარგ მაგალითს იძლევა იმავე კრებულში წარმოდგენილი სპარსელი კლასიკოსების ქართული თარგმანები, რომელთაც წამდევარებული აქვთ მცირე, მაგრამ მეტად საჭირო ინფორმაციული ხასიათის ცნობები ამა თუ იმ ავტორის შესახებ (მაგ., ს. ა. დ. შირაზელი, რჩევა-დარიგებანი, სპარსულიდან თარგმნა ნ. ბართიამ, იხ. დასახ. კრებ., გვ. 184; ნასერ ხოსროვი, ლექსები, თარგმანი მისივე, იქვე, გვ. 161; თმარ ხაიამი, რომაეები, თარგმანი მისივე, იხ. დასახ. კრებ., გვ. 167). ყოველ შემთხვევაში არა გვეგონია, რომ ირეჭ მირზას, აბას ჰაქემს, ბეჰკათ მალექ ქეიანს (ამ ორ უცანასკნელს უბრალოდ მიწერილი აქვს „თანამედროვე ირანული მწერალი“, იქვე, გვ. 252; გვ. 264) და სხვებს ომარ ხაიამზე უფრო იცნობდნენ დღევანდელ საქართველოში.

⁶⁹ მირზა მალქომ-ხანის. არაბისტანის გუბერნატორის აშრაფ-ხანის თავგადასჯელი, სპარსულიდან თარგმნა კ. ფალავამ, კრებ.: „არშადანი“, 1977, გვ. 301—320.



რომელიც სპარსული ნოველის „რენესანსის დამწყებად“ გვევლინება, დღეს-დღეობით შესწავლილი არ არის სათანადო მეცნიერული სისრულით⁷⁰.

ბ. ალავი XX საუკუნის სპარსული პროზის ერთ-ერთი აღიარებული და პირველხარისხოვანი ოსტატია. მის მიერ შექმნილია ისეთი მხატვრული პროდუქცია, რაც მას აყენებს ცნობილ ბელეტრისტთა გვერდით. აქედან გამომდინარე, სათანადო დონეზე მოითხოვს გამოკვლევას როგორც ადრინდელი, ასევე გვიანდელი ალავის შემოქმედებაც⁷¹.

ს. ჰედაიათის სკოლის ერთ-ერთ საინტერესო წარმომადგენელს — ს. ჩუბაკას თავისი გამორჩეული ადგილი უჭირავს თანამედროვე სპარსულ პროზაში. ამდენად, ქართულად არსებულ ერთადერთ სპეციალურ სტატიას მისი რომანის შესახებ, ცხადია, საკმარისად ვერ ჩავთვლით.

დასამუშავებელ საკითხთა წრეში შემოდის მცირე ჟანრის სათავეებთან მდგომ ავტორთა (მ. ბეჰაზინი) შემოქმედების ცალკეული ასპექტების კვლევა⁷².

როგორც სათანადო მასალის გაცნობა მოწმობს, ჩვენი სპეციალისტ-ორიენტალისტები გაცილებით მეტ ინტერესს ავლენენ თანამედროვე სპარსული პროზის შესწავლის მიმართ, ვიდრე ამა თუ იმ ავტორის პოეტური ნიმუშების ანალიზისადმი. ნათქვამის საილუსტრაციოდ თუნდაც საკვალდიფიკაციო ნაშრომთა სახელწოდებების უბრალო ჩამოთვლაც იკმარებდა. ჯერ კიდევ დ. კობიძე ერთ-ერთ თავის წერილში მიუთითებდა, რომ ახალი სპარსული პოეზია არასაკმარისად არის შესწავლილი ქართველი ირანისტების მიერ⁷³. როგორც ვხედავთ, შენიშვნა, რომელიც გამოითქვა თითქმის სამი ათეული წლის წინ და ეხებოდა თანამედროვე სპარსული პოეზიის კვლევის სუსტ მხარეებს, კერძოდ, მისი ჩამორჩენის საკითხს, დღემდე ძალაში რჩება.

მეცნიერის კალამს ელის მონოგრაფიული ნაშრომები XIX საუკუნეში მიმდინარე ლიტერატურული პროცესებისა და ამ პერიოდში მოღვაწე ცალკეულ ავტორთა შემოქმედების შესახებ.

კვალდიფიციურ ანალიზს მოითხოვს აგრეთვე ირანის საბავშვო და საყმაწვილო ლიტერატურის, დრამატურგიის, ჟურნალისტიკის, ლიტერატურული კრიტიკის, დოკუმენტური პროზის, მემუარული მწერლობის საკით-

70 მიუხედავად სადა, მარტივი სტილისა და არცთუ ისე დახლოებული სიუჟეტისა, მიგვაჩნია, რომ ჯამალ-ზადე მწელად მისაახლოებელი მწერალია, თუმცაღა, ცხადია, ნათქვამი არ გამოირცხავს მისი შემოქმედების შესწავლის აუცილებლობას. ჩვენ საშურ საქმედ მიგვაჩნია მოშაღდეს მონოგრაფია, სადაც მოცემული იქნებოდა მწერლის იდეური და ესთეტიკური მსოფლმხედველობის სრული და სერიოზული ანალიზი.

71 ალბათ, დროა შეიქმნას ნაშრომი, რომლის ავტორიც ორი მწერლის (ს. ჰედაიათი, ბ. ალავი) შემოქმედებში ტიპოლოგიური მომენტების კვლევას დაისახავდა მიზნად. ვფიქრობთ, უნდა შეერქდეს ზემოაღნიშნული ავტორების მხატვრული შემოქმედების მოტივები და დადგინდეს მათი ურთიერთმიმართება და ურთიერთკავშირი, ასევე სასურველია, ყურადღება გამახვილდეს იმ შეხვედრებზე, რომლებიც არსებობს ს. ჰედაიათისა და ჯამალ შირ სადევის პროზას შორის.

ს. ჰედაიათის ბელეტრისტიკასთან მემკვიდრეობით კავშირშია ზოგი ახალგაზრდა ავტორის შემოქმედებაც. ამ თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, გამოკვლეული და შესწავლილი უნდა იქნეს საკითხი „ჰედაიათი ჰედაიათის შემდეგ“ (ეგულისხმობთ მხატვრული ვაჟენის საკითხებს).

72 როგორც ჩანს, დღის წესრიგში დადგა ორი თემატურად და სტილისტურად განსხვავებული მწერლის (ყელაღ ალე ამედი და ი. გოლესთან) შემოქმედების კვლევის აუცილებლობაც. ალბათ, უნდა გაგრძელდეს მუშაობა ლ. საედის მემკვიდრეობის შესწავლის (ფორმის საკითხი, სტილისტური თავისებურებანი, მხატვრულ-გამომსახველობითი ხერხები და სხვ.) თვალსაზრისით. აქვე ეგულისხმობთ მისი „ცივი სიცილის“, როგორც ერთგვარი მხატვრული ხერხის კვლევის აუცილებლობასაც.

73 დ. კობიძე, ირანული ფილოლოგია საქართველოში, გვ. 15.



საქართველოს
მეცნიერებათა
აკადემიის
გამოცემის

ხები და სხვ. ჩვენი აზრით, ამ ხაზითაც უნდა დაიწეროს მონოგრაფიული გამოკვლევები.

ალბათ, დადგა დრო, მომზადდეს XIX—XX საუკუნეების სპარსული მწერლობის საცნობარო ლექსიკონი (უკეთეს შემთხვევაში — ლიტერატურის ისტორია), რომელიც დახმარებას გაუწევდა აღნიშნული ლიტერატურული მონაკვეთის შესწავლით დაინტერესებულ პირებს⁷⁴.

გვინდა გვჯეროდეს, რომ გამოთქმული სურვილები მომავალში ხელს შეუწყობს სპარსული ლიტერატურის იმ პერიოდის უკეთ დამუშავებასა და გაშუქებას, რომლის ქრონოლოგიური ჩარჩოები XIX—XX საუკუნეებით შემოიფარგლება.

М. Н. ИВАНИШВИЛИ

ИЗУЧЕНИЕ СОВРЕМЕННОЙ ПЕРСИДСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ В ГРУЗИИ

Резюме

Научное изучение персидской литературы XIX—XX вв. в Грузии имеет не такую уж короткую историю.

Известно, что в этом направлении первые шаги были сделаны с 30-х годов XX века.

В статье подытожены и систематизированы исследования персидской литературы, проведенные в течение многих лет отечественной наукой.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ირანული ფილოლოგიის განყოფილება.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიამ.

⁷⁴ როგორც ვიცით, პოლონელი მეცნიერი ფ. მახალსკი შეეცადა მოეცა ანალოგიური ხასიათის ნაშრომი (იგი შემოიფარგლა მხოლოდ პოეტებით). მაგრამ, ალბათ, ჩვენ ნაკლებად გამოგვადგებოდა წიგნის შედგენის მისეული პრინციპი. აქ მასალა ორ ნაწილად არის გაყოფილი, რაც ართულებს წიგნის საერთო გამოყენების შესაძლებლობას. ფ. მახალსკი, თანამედროვე ირანის ლიტერატურა, I ნაწილი, ვროცლავი, ვარშავა, კრაკოვი, 1965 (ფრანგულ ენაზე). ორიოდ წლის შემდეგ კი დაისტამბა ნაშრომის მეორე ნაწილი. ფ. მახალსკი, თანამედროვე ირანის ლიტერატურა, II ნაწილი, ვროცლავი, ვარშავა, კრაკოვი, 1967 (ფრანგულ ენაზე).

ალექსანდრე გმზასარი

„ვისრამიანის“ ქართული ტექსტის საკითხები*

42). ვისი არწმუნებს ძიძას, ჩემს ნაცვლად მიუწევი მოაბადს, სიბნელე-სა და სიმთვრალეში ვერაფერს მიხვდებათ: „...ესდენ მთრვალი და უცნობო არის, რომელ ვერად შეიგებს“ (136,4). სპარსულ ტექსტში შესაბამისად გვაქვს:

ბედან მასთი ეო ბიჰუში ჰამი ქუსთ
ჩეგუენ ბაზ დანად ფუსთ აზ ფუსთ (228, 188).

ასეთ სიმთვრალესა და უცნობობაში, როგორშიც ეს არის,
როგორ განარჩევს კანს კანისაგან.

აღ. ჭინჭარაულის დაკვირვებით (20) აქ „ვერათ შეიგებს“ უნდა იკითხებოდეს (ე. ი. ვერაფრით გაიგებს).

43). ანალოგიურია იქვე მოყვანილი მაგალითები: „...დილა დღე ღამემდი მუნ ყოფნასა ვერ გახძლებდი“ (119, 28), უნდა იყოს „დილა დღე ღამემდი“ (ე. ი. დღით, დღიდან ღამემდე); „დაპყრობილ ვარ იმა სამთა გრძნეულთად“... (139, 33). აქაც უნდა გასწორდეს „იმა სამთა გრძნეულთად“ (გრძნეულთად, გრძნეულთა მიერ); „ისარი მართლად წავიდა და ბანთად ვისის საწოლში ჩაიჭრა“ (147, 18). აქაც უნდა იყოს: „ბანთად ვისის საწოლში ჩაიჭრა“ (ე. ი. ბანთად, ბანიდან, ბანიდან). ამჯერადაც გასწორებებს მხარს უჭერს სპარსული ტექსტი (მაგ. ზებამ-ბანიდან).

44). „ვისრამიანის“ ადრინდელ გამოცემებში იკითხებოდა: „ეგე სათამაშო სარკმელი ერთი გავაღოთ და სანთელი ავანთოთ“. სპარსულ ტექსტში შესატყვისად გვაქვს:

ფოლან თაეანე ქურა დელ გოშადასთ
სუე დივარე დეს დარ ბარ ნეჰადასთ
ღარაშ ბეგოშა ეო ფას ათაშ ბარაფრუზ
ბე შაბ ბენომია რამინრა მაქი რუზ (252, 85—86).

მავე აბანოს, რომელსაც შუაგული ღია აქვს,
კარი განლაგებული აქვს ციხის კედლის მხარეს,
მისი კარი გააღე და შემდეგ ცეცხლი დაანთე,
რამინს ღამით ერთხელ დღე მოუვლინე.

სპარსულ ტექსტში ნახმარი „თავანე“ (იგივე „თაბხანე“ — „აბანო“) ქართულ ტექსტში თაბანე დ გადმოსულა, სოლო აბანოს კარი — სათაბანოს სარკმელად, რაც გადამწერთ ვერ გაუგიათ და მივიღეთ უადგილო სათამაშო სარკმელი. ასე ვწერდით ჩვენ 1962 წლის გამოკვლევაში (გვ. 382) და ტექსტიც ასე გავმართეთ: „ეგე სათაბანოს სარკმელი ერთი გავაღოთ და სანთელი ავანთოთ“ (148, 30). ამ გასწორების თაობაზე კრიტიკული შენიშვნა გამოთქვა ალექსანდრე ბარამიძემ. მისი აზრით, „სათამაშო სარკმელი საჭვრეტელი, სასეირო სარკმელია“ (200) და მას გასწორება არ ესაჭიროება. ს. იორდანიშვილის თარგმანით: «Откроем с л у х о в о е о к н и з а ж и г е м с в е ч у» (125). ვფიქრობ, ალექსანდრე ბარამიძე მართალია და ჩვენი გასწორება — ხელოვნური. ყოველ შემთხვევაში, „თამაშას“

* გაგრძელება, დასაწყისი იხ. „მაცნე“, ელს, 2000, № 1—4.



პირველი მნიშვნელობა სპარსულში რომ „დათვალე რებას, ჭკრეტას, წაწკას“ ნიშნავს, ეს ჯერ კიდევ საბამ იცოდა: „თამაშა“ თათრულად სანახავსა ჰქვიან“. შდრ. „ვეფხისტყაოსანი“: „თამაშობდეს და უჭკრეტდეს წყალსა და პირსა ტყეთასა“ (82, 4). აქ „თამაშობა“ და „ჭკრეტა“ სინონიმებია. ამდენად, „სათამაშო სარკმელი“ მართლაც ნიშნავს საჭკრეტ, საყურებელ ფანჯარას, რაზედაც ვისსა და ძიძას უნდა დაედგათ სანთელი, რათა რამინს სიბნელეში გზა გაეგნო. ამავე ფორმით გვხვდება ეს სიტყვა „ვისრამიანში“ სხვაგანაც: „სათამაშოდ მიხუალ გორაბს“ (185, 19). აქაც იგი ნიშნავს „სანახავად, გასართობად“.

ჩვენმა გასწორებამ თავის დროზე შეცდომაში შეიყვანა მკვლევარი. ზურაბ სარჯველაძემ „ქართული მწერლობის“ მეხამე ტომისათვის დართულ ლექსიკონში გონებამახვილურად დაშალა იგი „სათად“ და „აბანოდ“ და განმარტა, როგორც „გიშრის აბანო“, ხოლო „სათაბანო სარკმელი“, როგორც „გიშრის აბანოს სარკმელი“. მზია ანდრონიკაშვილი ჩვენს კონიექტურას ასწორებს: „უთუოდ იყო სათაბანოს სარკმელი“ და ასკვნის: „ალბათ სპარსულშიც არსებობდა ფორმა თაბანაკ, რომელმაც მოგვცა ქართული თაბან, სა-თაბანო“ (ნარკვევები, II, 131). სინამდვილეში, არც სპარსულში და მით უმეტეს, არც ქართულში ასეთი ფორმა არ არსებობს.

45). პირველი გამოცემის საფუძველზე და კორექტურული შეცდომის გავალისწინებით მ. თოდუამ ასე აღადგინა ტექსტი: „უჭიროდ ღხინი არ ეგების და არცა უმისოდ ესრე ჰამოდ ჯდომა ეგებოდა. სიხარული მწუხარებისა უნახავად არ იქმნების და ჭირუნახავად კარგი სახელი არ იპოებიის“ (149, 32). ეს ფორმები გასწორებულია ჩვენი გამოცემის „შეცდომების გასწორებაში“.

46). „ვისრამიანში“ ვისისა და რამინის დროსტარების შესახებ ნათქვამია: „ნახეს რაზომსაცა ხანსა გულისა ნება და სიხარული გამოიწუადეს გულისაგან და აიყარეს ჯანგი“ (151, 20). მაგრამ თუ კარგად დავუკვირდებით, გამოთქმა „სიხარული გამოიწუადეს გულისაგან“ აქ შეუფერებელია. როგორც ეს აღ. ჭინჭარულმა გაარკვია ვაჟა-ფშაველას ტექსტთან მიმართებაში, „ვწვადია“ ნიშნავს „ამოვადრე, ამოვულე, ამოვაცალე“ (მაგ. „ირემს გულ-ღვიძლი ვწვადია“), ე. ი. „სიხარული გამოიწუადეს გულისაგან“ უნდა ნიშნავდეს „სიხარული ამოიღეს გულისაგან“, რაც კონტექსტს არ შეეფერება (აქ საუბარია ნების აღსრულებასა და სიხარულზე). შემთხვევითი არაა, რომ ს. იორდანი-შვილმა სულ გამოტოვა იგი: «Они удовлетворяли желания своих сердец и очистили их от ржавчины» (გვ. 127). სპარსულში შესაბამისად გვაქვს:

ბელიდან აზ ჰამე ქამი რავი

ბეჰანდან აზ ჭეგარ ხარე ჭოდაი (258, 193).

აისრულეს ყოველგვარი სურვილი,

ამოიძრეს ღვიძლისგან (გულისგან) განშორების ეკალი.

ხომ არ იყო ქართულშიც ასე: „ნახეს რაზომსაცა ხანსა გულისა ნება და სიხარული, [განშორების ეკალი] გამოიწუადეს გულისაგან და აიყარეს ჯანგი“.

47). „ვისრამიანშია“: „ზარინგესგან რამინის ამბავი ესმა“... (152, 27). ლაპარაკია მოაბადზე, რომელსაც გრძნულმა ზარინგესმა შეატყობინა რამინის ვისის სანახავად გამგზავრება. ხაყანის ასულის სახელია „ზარინგეს“, ამდენად მოსალოდნელი იყო ფორმა „ზარინგეს[ი]გან... ესმა“ (შდრ. ოდნავ შემოთ: „ესე გრძნულმან ზარინგესმან იცოდა“...). ამასთანავე,



ორი ხელნაწერთ (S3702 და H2216) ფრაზის დასაწყისში გვაქვს „რა“, საც ადასტურებს სპარსული ტექსტი:

ქოჯა გოფთარე ზარინგეს ბეშნედ
დელამ ფორ თაბ ვაშო ო მალზ ფორ დედ (260, 10).

რ ა მოისმინა ზარინგესის ნათქვამი,
დეული ტანჭვით აევსო და ტვინი — კვამლით.

ქართული ტექსტი ასე გაიმართა: „რ ა ზ ა რ ი ნ გ ე ს ი ს გ ა ნ რ ა მ ი ნ ი ს ა მ - ბ ა ვ ი ე ს მ ა , გ უ ლ ი ს ი ს ხ ლ ი თ ა ა ე ვ ს ო დ ა ტ ვ ი ნ ი მ ი ს ი გ უ ლ ჯ ა რ ბ ო ბ ი ს ა კ უ ა მ ლ ი ს ა - გ ა ნ დ უ ლ დ ა“.

48). „ვისრამიანშია“: „ციხისა და კარისა მცუელნი ფრთხილნი დია სჯო-
ბან კლიტესა და ბეჭედსა“ (154, 22). ხაზგასმული პირველი „და“ აქ ზედ-
მეტი ჩანს, რადგან შაჰინშა „ციხის კარის“ დაცვას გულისხმობს. ეს კარგად
ჩანს ზემოთ ზარდის თავის მართლებიდან: „ასეთსა ციხესა, რომელსა კარი
და ზღუდე ყუელა რვალისა არის, რამინ ვით გაგიტესდა“ (154, 9). სპარსულ
ტექსტში მხოლოდ ციხეა ნახსენები:

ბე დე ზა ბარ ნევაზბანანე ჰოშაარ
ბესი ბეჰთარ ზე ყოფალ ო ბანდე ბესაარ (263, 64).

ციხის გონიერი ყარაულები
ბევრად უკეთესია მრავალ ბოქლომსა და საკეტზე.

ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „ციხისა კარისა მცუელნი ფრთხილნი დია
სჯობან კლიტესა და ბეჭედსა“.

49). გამწარებული შაჰრო, რომელსაც ჰგონია, რომ მისი ასული მკვდა-
რია, ასე წყევლის მოაბადს: „თუთ არ გაგიმარჯუებს ღმერთი უბრალოსა
ვისისა ს ი ს ხ ლ თ ა , ასრე რომელ თუით შე ნ ვ ე თ უ ა ლ ნ ი მ ტ ე რ გ ე ქ მ ნ ე ბ ი ა ნ ო“
(159, 19). ხელნაწერთა ვარიანტები (სისხლთა] სიხსლითა; სისხლისათვის
და შენვე] შენნივე) უფრო მართებული წაკითხვისაკენ გვიბიძგებენ, რასაც ერ-
თგვარად მხარს უჭერს სპარსული ტექსტი:

ბეგირად ხუნე ვისე დელრობაათ
შეად ანგოშთე ფაათ ბანდე ფაათ (271, 14).

შეგიპყრობს გულწარმტაცე ვისის სისხლი,
შენი ფეხის თითი შენივე ფეხის ბორკილად გეჭეცეა.

ეს უკანასკნელი იდიომი ნიშნავს, ავის მქმნელს საქმე ავად მოუბრუნ-
დებაო, რასაც ქართველმა მთარგმნელმა შესანიშნავი შესატყვისი მოუძებნა.
ტექსტი ასე გაიმართება: „თუთ არ გაგიმარჯუებს ღმერთი უბრალოსა ვი-
სისა ს ი ს ხ ლ ი თ ა , ასრე რომელ შე ნ ნ ი ვ ე თ უ ა ლ ნ ი მ ტ ე რ გ ე ქ მ ნ ე ბ ი ა ნ ო“.

50). „ვისრამიანშია“: „რად გაზარდე, საწუთროო, ეგზომ შუენიერი და
თუ გაზარდე, ეგზომ უგრძნეულოდ რად წააქციე?! აწ ოდესღა იზრდების მი-
წასა ქუეშე ამბარი სურნელი!“ (160, 5). ასე მოთქვამს გამწარებული შაჰრო,
რომელსაც ჰგონია, რომ ვისი მკვდარია. მეორე წინადადებას აშკარად რა-
ღაცა აკლია, თანაც ამბრა (ამბარი) ორგანული წარმოშობის სურნელოვანი
ნივთიერებაა და მიწის ქვეშ არ იზრდება. ყველა ტექსტში ასეა, არ ჩანს ხელ-
ნაწერთა ვარიანტები. ს. იორდანიშვილის თარგმანი მის ტყვეობაშია: «Когда
же вырастет из-под земли благовонная амбра?» (გვ. 134).

სპარსულ ტექსტში ყველაფერი თავის ადგილზეა:

ჩერა ბარ ქანდი ონ სარეე სამანბარ
ჩუ ბარ ქანდი ჩერა ქარდი ნეგუნსარ



ნეგენ გაშთე სანაუბარ ჩუნ ბერუაღ
ბე ზირე ხაქ ანბარ ჩუნ ბე ბუ მაღ (272, 29—30).

რატომ მოთხარე ის ისამინამკერდა სარო,
რადგან მოთხარე, რატომღა დაამხე (დააყირავე)?!
დამხობილი სანაუბარი (ნამქვი) ვით გაიზრდება,
მიწის ქვეშ ამბრა ვით ისურნელე ბს?!

თავის ადგილზეაო, რომ ვამბობ, მეორე წინადადებას (და ბეთს) გვე-
ლისხმობ, თორემ პირველი ფრაზა გაცილებით უკეთესია, ვიდრე პირველი ბე-
ითი („რად გაზარდე და თუ გაზარდე, რად წააქციე“; შდრ. „თუ მოთხარე, რა-
ტომღა დაამხე“; მოთხრილს რაღა დამხობა უნდოდა?). რაც შეეხება მეორე
ფრაზას, სპარსულის მიხედვით იგი ასე გაიმართება: „აწ ოდესღა იზრდების
[წაქციული კუიპართოზი, ოდესღა სურნელობს] მიწასა ქუ-
შე ამბარი სურნელი?!“ იგულისხმება „დამარხული“ ვისი.

51). ანალოგიურია მომდევნო მაგალითი: „მე ესდენ უსამართლო ჩემი
დაჭირვებულობა ვისთანა ვიჩივლო, ანუ ვისთანა ვძებნო“ (160, 20). აზრი
თითქოს გასაგებია, მაგრამ ბოლოში რაღაც აკლია (რა ვძებნო?). სპარსულ-
შია:

მან ინ მოსთე ვერან რა ბე ქე გუამ
მან ინ ბიღადრა დაღ აზ ქე ჭუამ (272, 40).

მე ეს აუტანელი ტანჯვა ვის ვაუხიარო,
მე ამ უსამართლობის გამო სამართალი ვისგან ვეძიო?

ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „მე ესდენ უსამართლო ჩემი დაჭირვე-
ბულობა ვისთანა ვიჩივლო, ანუ ვისთანა ვძებნო [სამართალი]“. ამის
საჭიროება იგრძნო ს. იორდანიშვილმა და ასე თარგმნა ეს ადგილი: «Кому
мне жаловаться на обиды: у кого искать суд а?» (გვ. 134).

52). კიდევ ერთი ნათელი მაგალითი პუნქტუაციის გასწორების შედე-
გად აზრის გამართვისა. „ვიისრამინის“ ყველა გამოცემაშია: „ჩაიცუმიდენ
აბჯარსა ვისის სისხლისა მძებნელნი ხავართ ბახოთარამდინ ცხენოსანი
მებრძოლნი ეგზომნი მოვიდეს შენზედა, რომელ ცხენთა ფერხთა იავარგყონ“
(161, 8). სპარსულ ტექსტშია:

ქამარ ბანდაღ ბე ხუნე ვისე დეღბარ
ზე ბუმე ბახოთარ თა ბუმე ხავარ
ჩუ ათანდ აზ ჰამე ვითი სავარან
ბესამანდათ ბე სომე რაჰვარან (274, 62—63).

ქამარს შემოირტყამს (განეშალება) გულწარმტაცი ვისის სისხლის სამებრად [ყველა]
ბახოთარის (დასავლეთის) მიწიდან ხავარის (აღმოსავლეთის) მიწამდე.
როდესაც შეიყრებიან (მოვლენ) ყოველი კუთხიდან მხედარნი,
გატელავენ ცხენთა ფლოქვებით.

ცხადია, ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „ჩაიცუმიდენ აბჯარსა ვი-
სის სისხლისა მძებნელნი ხავართ ბახოთარამდინ. ცხენოსანი მებრძოლნი
ეგზომნი მოვიდეს შენზედა, რომელ ცხენთა ფერხთა იავარგყონ“.

კიდევ ერთი შენიშვნა ამ ადგილთან დაკავშირებით. ხომ არ უნდა ყოფი-
ლიყო ქართულშიც (როგორც ეს სპარსულშია) „ცხენთა ფერხთა იავარ-
გყონ“ ცხენოსნებმა? მაგრამ ვარიანტი ხელნაწერებში არ ჩანს, ტექსტი კი
ასეც გასაგებია (თვით ცხენთა ფეხებმა „იავარგყონ“), აღსანიშნავია მთარგ-
მნელობითი ოსტატობის კიდევ ერთი დეტალი: „ქამარ ბასთან“ ნიშნავს „გამ-
შადებას, გადაწყვეტილების მიღებას“. ქართულში ეს იდიომი ზუსტადაა გახ-
სნილი: „ჩაიცუმიდენ აბჯარსა“!



53). სათაურების საკითხი საერთოდ მოსაგვარებელია. „ვისრამიანის“ დასათაურება ზოგჯერ სხვაობს „ვის ო რამინისაგან“. ამჯერად კი ორ ერთნაირ სათაურს ეხება საქმე. 168-ე გვერდზე გვაქვს: „ცნობა მოაბადისაგან ვისისა და რამინის ერთგან შეყრისა“. სპარსულში მას შესატყვისება: „აგაპი ააფთან მობად აზ რამინ ვა რაფთანე უ დარ ბალ“ („მოაბადისაგან რამინის ამბლის ცნობა და ბალში მისვლა“). გვაქვს მცირედი ვარიანტები (მაგ. სტამბოლის ნუსხაშია: „აგაპი ააფთან შაპ აზ რაფთანე რამინ ბე მარვ“ — „შაპის მიერ რამინის მარვში წასვლის ცნობა“). ზუსტად ასეთივე სათაური გვაქვს „ვისრამიანის“ 152-ე გვერდზე: „მოაბადისაგან ცნობა ვისისა და რამინის ერთგან შეყრისა“. სპარსულში მას ზუსტი შესატყვისი აქვს: „აგაპი შოდან შაპ მობად აზ ქარე ვის ო რამინ“ („შაპ მოაბადისაგან ვისის და რამინის საქმის ცნობა“). არადა, რა გინდა რომ ქნა, ორივეგან მსგავსი სიტუაციაა: მობადი მართლაც იგებს ვისის და რამინის ერთად შეყრის ამბავს და თავისი მცველების (პირველ შემთხვევაში ზარდის, მეორე შემთხვევაში ძიძის) უნიათობას. ალბათ, უნდა დავტოვოთ, როგორც არის (არსებული მცირე სხვაობით: „ცნობა მოაბადისაგან“ და „მოაბადისაგან ცნობა“).

54). რამინს მოშორებული ვისი ასე მოთქვამს „ვისრამიანის“ ნიხედვით: „მე თუ კაცთა ტომი ვარ, რად უწყალო მქნია ესრე ღმერთი და ბედი, რომელ აღარავის ვგავ კაცთა ტომსა და ვი ხარებ უგულობისაგან? ნუთუ თუით დედამან უგულო და უბედო მშობა და ნუთუ დედამან დამწყია, თუ რასაცა ეძებდე, შენგან შორს არისო?“ (167, 26—29). თავის დროზე ჩვენ ამ ადგილს მივაქციეთ ყურადღება, როცა მეორე გამოცემაში წავაწყდით ერთ წაკითხვას: „აღარავის ჰგავს კაცთა ტომსა...“ პირველი გამოცემის, ქართულ ხელნაწერთა და სპარსული ტექსტით გასწორდა (თუ აღდგა) მართებული წაკითხვა „ვგავ“ (აქ ვისი თავის თავს გულისხმობს). მაგრამ მაშინ უყურადღებოდ დაგვრჩა გამოთქმა „ვი ხარებ უგულობისაგან“. ვისი სასოწარკვეთილია, რომელ სიხარულზეა აქ საუბარი, თანაც აკრძალული „უგულობისაგან“ (ე. ი. სიყვარულისაგან)?! ვნახოთ მთელი ამ პასაჟის სპარსული შესატყვისი „ვის ო რამინში“:

მაგარ მან მარდომამ აზ ზინ ქეჰანამ
ჩერა პარგეზ ნა ჰამრუნ მარდომანამ
ქონამ აზ ბიდელი ო ბახთ ფერაღ
მაგარ მადარ მარა ბი ბახთო დელ ზად
[მარა მადარ ღოა ქარდათ გუი
ქე ბაღა ღურ აზ თო ჰარ ჩე ჟუი] (286, 115—117).

თუკი მე აღმიანი ვარ ანუ ამა ქვეყნისა ვარ,
რატომ არა ვარ არასოდეს აღმიანურად.
მით თქვამ სიყვარულისა (უგულობისა) და უბედობისაგან,
ნუთუ დედამ უბედური და უგულო მშეა.
[თითქოს დედას დაუწყევლოვარ,
რომ შორს იყოს შენგანო, რასაც ეძიებ].

კვადრატულ ფრჩხილებში მოთავსებული ბეითი ჩვენს სპარსული ტექსტის გამოცემაში სქოლიოში მოხვდა (ოქსფორდის ნუსხის მიხედვით), მაშინ როცა იგი ტექსტშია ასატანი, როგორც ქართული თარგმანი მოწმობს (ეს ბეითი არც უკანასკნელ სპარსულ გამოცემაშია). მაგრამ ამჯერად ჩვენ სხვა რამ გვაინტერესებს, როგორც ვხედავთ, ქართულის „ვი ხარებ უგულობისაგან“ სპარსულში შესაბამისად გვაქვს „მით თქვამ (ვტირი, ვგოდებ) სიყვარულისაგან (უგულობისაგან)“, რაც უფრო შეეფერება კონტექსტს. ვფიქრობ, ქართული ტექსტია დამახინჯებული, თუმცა ვარიანტი ჯერჯერობით



არ ჩანს („ვიტირებ“ ან „ვინანებ“?), თავისებური გამოსავალი მოძებნა სერიოზულადანიშვილმა: «Я лишилась человеческого облика. Как мне, потеплявшей сердце, познать радость?» (140). მაშინ ქართულში უნდა ვივარაუდოთ „ვერ“ ან „ვით“ სიტყვების ჩამატება („ვერ ვინანებ“ ან „ვით ვინანებ“ უკულობისაგან“).

სპარსული ტექსტი პუნქტუაციის გამართვის შესაძლებლობასაც გვაძლევს: „მე თუ კაცთა ტომი ვარ, რად უწყალო მქნია ესრე ღმერთი და ბედი, რომელ აღარავის ვვაკ კაცთა ტომსა? და [ვ ი ტ ი რ ე ბ] უკულობისაგან, ნუთუ თუით დედამან უკულო და უბედო მშობა? და ნუთუ დედამ დამწყია, თუ რასაც ეძებდე, შენგან შორს არისო?“

55). „ვისრამიანშია“: „ოდეს მოგეშორვა, მინახავს მაშინცა, რომელ ზოგჯერ ველურთა თხათაებრ მინდორსა იარებოდი უცნობო და ზოგჯერ თევზთაებრ ზღუასა შიგან ცურვიდი“ (171, 21). ზარდის ამ საყვედურში, რომლითაც ის მოაბადს მიმართავს, თითქოს ყველაფერი ნათელია და გამართული, ყურადღება მიიქცია რამდენიმე ხელნაწერში დაცულმა ვარიანტულმა წაკითხვამ „მინახავს“ — „გინახავს“. სპარსულში შესატყვისად გვაქვს:

ჩუ აზ თო ბებორდ ინ ზუბ ჩეპრამ
 თორა დიღამ ქე ჩუნ ბუდი ზე მეპრამ
 გაპი ბა აპუენ ბუდი ბე სპარა
 გაპი ბა მაჰიან ბუდი ბე დარაა (296, 123—124).

როდესაც მან მოგაცილა (შენგან წაიღო) ეს თავისი ლამაზი სახე,
 შენ მინახავს, რა დღეშიც იყავი მისი სიყვარულისაგან.
 ხან გარეულ კანჯრებთან იყავი მინდვრად
 ხან თევზებთან ერთად იყავი ზღვაში.

იქნებ ქართული ტექსტი ასე დაიხვეწოს: „ოდეს მოგეშორვა, მინახავს მაშინცა“..

აქვე სპარსული ტექსტიც შეიძლება გასწორდეს. პარიზული ნუსხით გვაქვს პირველი მისრას ასეთი ვარიანტი:

ჩუ აზ თო დურ ბუდ ინ ზუბ ჩეპრამ
 როდესაც შენგან შორს იყო მისი ეს ლამაზი სახე...

რასაც მხარს უჭერს ქართული თარგმანი: „ოდეს მოგეშორვა“. მაშინ სპარსული ტექსტის პირველი ბეითი ასეთ სახეს მიიღებს:

ჩუ აზ თო დურ ბუდ ინ ზუბ ჩეპრამ
 თორა დიღამ ქე ჩუნ ბუდი ზე მეპრამ.

56). ჩვენს გამოცემაში დასაზუსტებელი აღმოჩნდა ერთი ფრაზა: „შენ გინდა თუ არა, დათმობისაგან კიდე არაა ღონე, და თუ არა, დიაჭირისა ნახავ“ (176, 14). ერთი შეხედვით, კორექტურას ჰგავს, მით უმეტეს, რომ პირველ და მეორე გამოცემაში სწორედ ასე იკითხება: „...დიაჭირისა ნახავ“, ოღონდ გაგრძელებაა გაუმართავი („გინდა — ტანი შენი წყენისა ადგილი იქნების“). ვარიანტული წაკითხვა შესაძლებლობას გვაძლევს ეს ადგილი ასე გავასწოროთ: „...დიაჭირისა ნახვა გინდა“. ოდნავ შემოთ ზუსტად ასეთივე გამოთქმა გვაქვს: „მუნამდინ დიაჭირისა ნახვა გინდა“ (176, 9). ასეა ეს ადგილი გასწორებული „ქართულ მწერლობაში“ მოთავსებულ ტექსტში (გვ. 176). „ჭირის ნახვაზეა“ საუბარი სპარსულ ტექსტშიც:

თო დარ დელ ქონ ქე ბინი რანჯო ხარი
 ქონი ნაქამ საბრო ბორღბარი



თანათ ბაშად ჰამიშე ჭაიე აზარ

დელათ ჰამეარე ბაშად ჭაიე თიშარ (306, 52—53).

გულში ჩაიბეჭდე, რომ ტანჯვასა და დამცირებას ნახავ,

სურვილის წინააღმდეგ უნდა მოითმინო და აიტანო.

შენი ტანი მუღმივად იქნება ტკივილის ადგილი,

შენი გული მარადის იქნება ტანჯვის ადგილი.

ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „შენ გინდა თუ არა, დათმობისაგან კიდევ არაა ღონე, და თუ არა, დია ჭირისა ნახვა გინა. ტანი შენი წყენისა ადგილი იქმნების“. ასევე ასწორებს ამ ადგილს მ. თოდუა. ასევეა ეს ადგილი მოცემული ჩვენს „შეცდომების გასწორებაში“!

57). პუნქტუაციის გასწორებით აზრის გამართვის კიდევ ერთი კარგი მაგალითი. „ვისრამიანშია“ (ცხადია, დაბეჭდილ ტექსტში): „შენ სახლი აგიგია ღუარისა გზასა შიგან, დაგიძინებია მთრვალსა, ნუთუ შეიქმნას უგრძნეულოდ რღუნობა და შენ სახლითურთ წაგიღოს ღუარმან“ (176, 22). სპარსული ტექსტის მიხედვით გვაქვს:

თო ხანე ქარდეი ბარ რაჟე სილაბ

დარუ ხოფთე ბესანე მასთ დარ ხაბ

მაგარ მაქრუზ თუფანი დარააად

თორა ბა ხანე ნაკაპ დარ რომააად (306, 60).

შენ სახლი აგიგია ნიაღვრის გზაზე.

მასში დაგიძინია, მსგავსად მთვრალისა ძილში.

მაგრამ თუ ერთ დღეს წარლენა წამოვა,

შენ სახლთან ერთად უეცრად მოგიტაცებს.

ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „შენ სახლი აგიგია ღუარისა გზასა, შიგან დაგიძინებია მთრვალსა. ნუთუ შეიქმნას უგრძნეულოდ რღუნობა და შენ სახლითურთ წაგიღოს ღუარმან“.

58). ანალოგიური ხასიათისაა მომდევნო ორი მაგალითი. აქაც პუნქტუაციის გამართვა აზრის სწორ გადმოცემას უწყობს ხელს. „ვისრამიანშია“: „ღონე ჩემი რაა, რათგან გული ჩემი ესეთთა საქმეთათ შეუსწრია ჩემსა სუესა? ვითამცა ეტლი ჩემი სულსა ჩემსა ებრძუის, ესრე ვარ, და თუით ესრეთ მომწყენია ყოფნა, რომელ ლომისაგანცა შეჭმა სანატრელად მაქუს“ (180, 22—26). ს. ოორდანიშვილის თარგმანი ზოგადად გადმოცემს შინაარსს, თუმცა პუნქტუაციის გაუმართაობისა და სიტყვის „ღონეს“ დღევანდელი გაგების გამო დეტალებში არაზუსტია: «Я лишена сил, ибо судьба моя борется с моей душой, и мне так надоела жизнь, что я сама готова броситься в лавинную пасть» (151). სინამდვილეში, აი, რა გვაქვს სპარსულ ტექსტში:

მარა ჩე ჩარე ჩუნ ბახთამ ჩენინასთ (ალიტერაცია)

თო გუი ჩარხ ბა ჩანამ ბე ქინასთ...

ქონუნ აზ ჩანე ხოდ გამთამ ჩენან სირ

ქე ხასამ ზიშთანრა ხორდეფ შირ (314, 25—27).

მე რა ვიღონო, როცა ასეთია ჩემი ბედი,

თითქოს ზეცა ებრძვის ჩემს სულს...

ახლა ჩემი სულით ისე ვარ გამძლარი (ისე მომბეჭრდა სიცოცხლე),

რომ მსურს გავხდე ლომის შესაჭმელი.

ქართული ტექსტი ასე გაიმართა: „ღონე ჩემი არაა, რათგან გული ჩემი ესეთთა საქმეთათ შეუსწრია ჩემსა სუესა. ვითამცა ეტლი ჩემი სულსა ჩემსა ებრძუის, ესრე ვარ! და თუით ესრე მომწყენია ყოფნა, რომელ ლომისაგანცა შეჭმა სანატრელად მაქუს“.



59). „ვისრამიანშია“: „აქათგან იცოდე, შაპი მოაბად, ჩემი დამამხმარებელი არცაღა სული მინდა და არცაღა გული. მე მათგან ყოფილ ვარ ჭირსა, არცა ოდეს გული გამიმხიარულდებოდა და არცა ტანსა შიგან სული ჩემი ოდეს გაისუენებდა“ (180, 29—33). სპარსულშია:

ნე დელ ბაად მარა ზინ ბიშ ნე ჯან
ქე ზოდ თიმარ ო დარდამ პასთ აზ იშან
ნე ანდარ დელ მარა რუზი ვაზად ბად
ნე ჯან ანდარ თანამ რუზი შავად შად (314, 29—30).

ამის მეტად არც გული შეირდება, არც სული,
რადგან ჩემი გავიწყდება და ტკივილი მათგან არის.
არც ჩემს გულში შემოუბერავს როდესმე ქარი,
არც ჩემს სხეულში ოდესმე გაიხარებს სული.

ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „აქათგან იცოდე, შაპი მოაბად, ჩემი დამამხმარებელი არცაღა სული მინდა და არცაღა გული, მე მათგან ყოფილ ვარ ჭირსა. არცა ოდეს გული გამიმხიარულდებოდა და არცა ტანსა შიგან სული ჩემი ოდეს გაისუენებდა“.

60). „ვისრამიანშია“: „აწ ჩემისა ბნელისა გულისა კარი გამღებია, მართალი გზა მიპოვნია, თუალთა ამჩენია და გონებისა და ცნობისა და შემეცნებულ ვარ“ (181, 1). ოთხ ნუსხაში (S 17, S 3702, 131211, S 102) გვაქვს ვარიანტული წაკითხვა „ცნობისად“, რაც ენობრივადაც უფრო გამართულია და სპარსულ დედანსაც უფრო შეესაბამება (314, 37). ე. ი. უნდა იყოს: „...და ცნობისად შემეცნებულ ვარ“.

61). „ვისრამიანში“, ისევე, როგორც მის სპარსულ ორიგინალში, ხშირია სიყვარულისა და ზღვის შედარება, ერთ-ერთი მაგალითი ასეთია: „მიჯნურობა ღრმისა ზღუისა მსგავსია და მაშიგან შესლვა არა მეცნიერთა ხელია, თუ დღეთა ჩემთა ვჯდე. აღარა ვეჭუ, რომელ მისი პირი დავინახო“ (181, 5). ერთგვარ უხერხულობას იწვევს ფრაზა „თუ დღეთა ჩემთა ვჯდე“. რას გულისხმობს აქ მთარგმნელი? ს. იორდანიშვილით, ცხოვრებას («Доколе мне суждено жить, дабы увидеть его берег»). ენახოთ სპარსული ტექსტი:

მასალე მეპრ ჰამჭუნ ვარფე დარმასთ
ქენარ ო ყარე უ პარ დო ნა ფადლასთ
აგარ თა ჯავედან დარ ე ე ი ნეშინამ
ბედო დიდე ქენარაშრა ნეზინამ (315, 41—42).

სიყვარულის არაკი ზღვის სიღრმის მსგავსია,
მისი ნაპირი და ფსკერი არცერთი არ ჩანს.
მე რომ მარადის მასში ვიჯდე,
ორთვე თვალთ მის ნაპირს ვერ ვიხილავ.

აქ კი გასაგებია, სადაც იმყოფება ვისი. ხომ არ აღდგეს ქართულშიც [ზღუასა შინა]? მაშინ ტექსტი ასე გაიმართებოდა: „თუ დღეთა ჩემთა [ზღუასა შინა] ვჯდე, აღარა ვეჭუ, რომელ მისი პირი დავინახო“.

62). „ვისრამიანშია“: „შენისა მოყუარულობისაგან კიდე ჩემგან რა გინახავს, რომელ გულისაგან გააგდო ჩემი სიყვარული“ (184, 3). მაგრამ რამინმა უკვე მიატოვა ვისი, უკვე გააგდო მისი სიყვარული. ვისიც ამას საყვედურობს, მომხდარ, და არა მოსახდენ ფაქტს. ასევეა სპარსულ ტექსტშიც:

ბეჯოზ მეპრო ვაფა აზ შან ჩე დიდი
ქე იაქმარე დელ აზ მეპრამ ბო რ ი დ ი (319, 64).



სიყვარულისა და ერთგულების გარდა ჩემგან რა გინახავს,
რომ ერთბაშად მოიკეკეთ გული ჩემი სიყვარულისაგან.

მაშინ ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „შენისა მოყვარულობისაგან კი-
დე ჩემგან რა გინახავს, რომელ გულისაგან გააგდე ჩემი სიყვარული“.
ასევე ესმის ეს ადგილი ს. იორდანიშვილს («из гниа из сердца»).

63). „ვისრამიანშია“: ვერავინ პნახავს, თუ ყუელა მიჯნურია, თუცა მე-
ტად სიშორესა შიგან არ დააჩნდა მიჯნურობისა შეჭირვება. თუ კიდევანო-
ბასა შიგან თმობა აქუს, მან კაცმან მიჯნურობა არ იცის და არცა შუენის“
(186, 28). პირველი წინადადება აშკარად გაუმართავ შთაბეჭდილებას ტო-
ვებს, თუმცა აზრის გამოტანა მაინც შეიძლება, რაც მშვენივრად მოახერხა.
ს. იორდანიშვილმა: («На влюбленном всегда пещать скорби, когда он
вдали от возлюбленной (с. 157). მეორე წინადადება გამართულია ფორმი-
თაც და შინაარსითაც. ვნახოთ, რა ვითარებაა სპარსულ წყაროში:

ნაბაშად ჰიჩ ვშეყრა საბური
ბეხსაჲ რუზე ჰეჯრო გაჲ დური
ჩუ ბაშად დარ ჯოდაი დელშეჲბა
მარურა ნისთ ნამე ეშეე ზიბა (324, 143—144).

არ შეგძერის არც ერთ მიჯნურს მოთმინება,
განსაკუთრებით განშორების დღეს და შორს ყოფნის დროს.
თუ არის განშორებაში გულდაშვებულყო,
მას არ შეიძლება ეწოდოს ლამაზი სიყვარულის სახელი.

S 102 ნუსხის ვარიანტული წაკითხვა თითქოს უფრო გამართულია და სპარ-
სულ ტექსტთან მიახლოებული: „არავინ იყოს ეგეთა მიჯნური, რომემცა
სიშორესა შიგან არა დააჩნდეს“. სხვა ნუსხებისა და გამოცემების მიხედვით
ქართული ტექსტი ასე შეიძლება გაიმართოს: „არავინ იყოს ეგეთი მიჯნური,
რომემცა სიშორესა შიგან არა დააჩნდა მიჯნურობისა შეჭირვება“. თუ არსე-
ბულ ტექსტს დავტოვებთ, ერთი შესწორება მაინც უნდა შევიტანოთ: „ვერავინ
პნახავს, თუ ყოლა მიჯნურია, თუცა მეტად სიშორესა შიგან, არ დააჩ-
ნდა მიჯნურობისა შეჭირვება“. „ყუელას“ ნაცვლად „ყოლა“ („სავსებით, ნამ-
დვილად“) უფრო შესაფერისი ჩანს. „თუმცა მეტად“ შეიძლება სპარსული
ბეხსაჲ“-დან (განსაკუთრებით) მიგვეღო.

64). „ვისრამიანშია“: „რამინ დაიწყო ყოველგან თავისა ქუეყანასა სია-
რული საურავად, ნადირობად და თამაშად, ჰამიანს მივიდა და გორაბს მუნებუ-
რნი დიდებულნი და ხელმწიფეთა სწორნი შაჰფურ და რაფედ წინა მოეგებნეს“
(187, 13). ერთი ხელნაწერისა (S 96) და სპარსული ტექსტის მიხედვით ქა-
რთული ასე გაიმართა: „რა რამინ დაიწყო ყოველგან თავისა ქუეყანასა სია-
რული საურავად, ნადირობად და თამაშად, ჰამიანს მივიდა და გორაბს. მუ-
ნებურნი დიდებულნი და ხელმწიფეთა სწორნი შაჰფურ და რაფედ წინა მოე-
გებნეს“. სპარსულში შესატყვისად გვაქვს:

ჩუ რამინ გარდე მარზე ხიმ ბარ გაშთ
ჩენან ამად ქე ბარ გორაბ ბეჯაშთ
სარაფრაზან ჩუ შაფურო რაფედა
დარონ ქეშეარ ბე ნამე ნიქ ფაიდა
იაქაჲაქ სახთანდამ მეჰმანი... (325, 16—18).

რა რამინმა მოიარა თავისი სამფლობელო,
ისე მოხდა, რომ გორაბში შეიარა,
დიდებულებმა, ვითარცა შაფურ და რაფედა,
იმ ქუეყანაში კეთილი სახელით განთქმულბმა,
სათითაოდ უმასპინძლეს მას.



65). „ვისრამიანშია“: „დღესა ერთსა ნადირობით მოვიდოდნენ ვითა მზე ქალი ნახა, სახელად გულ ერქუა. სახედ და შუენებით უკლები იყო“... (187, 24). აქ თითქოს მოულოდნელია რამინის მომავალი მეუღლის სახელის ხსენება, რადგან გავა საკმაო ხანი, ვიდრე მისი სილამაზით მოხიბლული რამინი ჰკითხავს: „ჰე, მთუარეო, ესრე ხოლო მითხარ, თუ სახელი რა გქუიანო“ (188, 37), ხოლო ამაყი ასული პასუხობს: „ვითა მზე არ დამღვის, ეგრევე მე და ჩემი სახელი დამალული არ ვეგებით... მე თუთ სახელად გულ მქუიან“ (189, 7—14). ასეთივე ვითარებაა სპარსულ ორიგინალში:

ბედინ სან ბულ ჰალაშო თა მაქი რუზ
ბე რაა ბარ დიდ ხორშიდი დელაფრუზ
ნეგარი ნოუბაჰარი ლამგოსარი
სეთამგარი ბე დელ ბორდან სავარი (326, 26—27).

ასეთი იყო მისი ვითარება, ვიდრე ერთ დღეს
გზაში არ იხილა გულთამწველი მზე,
ლამაზმანი, ახალ გაზაფხული, მანუგეშებელი,
მტრეაილი, გულის მოტაცებაში მხედარი.

რამდენიმე ქართული ნუსხის მიხედვით ტექსტს აკლია „სახელად“, იქნებ „გულიც“ აქ ზედმეტია და ტექსტი ასე გაიმართება: „დღესა ერთსა ნადირობით მოვიდოდა და ვითა მზე ქალი ნახა. სახედ და შუენებით უკლები იყო, გაზაფხულისა ყუავილი იყო, გულისა გამამხიარულებლი, ჭირისა მაქარეველი, სამართლისა მოქმედი და გულისა წამისაყოფით წამლები“... თუმცა არ არის გამორიცხული, რომ მთარგმნელმა მკითხველის შესამზადებლად ჩართო ეს სახელი.

66). ქართულ „ვისრამიანში“, ერთის შეხედვით, რამინის ხოტბა უფრო გვიან იწყება, ვიდრე სპარსულ ტექსტშია. სინამდვილეში აქ მხოლოდ პირველი და მესამე პირის აღრევასთან გვაქვს საქმე: „იყო მგოსანთა და მუტრიბთა რამინის სახელსა ზედა მუირად სყიდა და მოშაირეთაგან საქებართა და სალოცავთა შაირთა თქუმა. რამინის საქმე სახელოვან ქმნილ იყო და ამაღლებულ იყო სახელი მისი. ნადირობად მოსრულ იყო ხორასნით და გარდაეკიდა პირმზე უებრო ნადირი. ეგრე ეტყოდეს: „აწ სიკეკლუცისა ვარდი და ყუავილი ყუავის შენთა საგებელთა შიგან, მიწყით უსუნებდი სამოთხისა ვარდსა, რომლისა მეწალკოტე ორისა კუირისა გავსილი მთუარეა“ (191, 28—35). ეს ქება გრძელდება, მაგრამ იწყება არა „ეგრე ეტყოდის“ შემდეგ, როდესაც მიმართვა პირველ პირშია, არამედ „შაირთა თქუმადან“, როდესაც ამბავი მესამე პირშია მოთხრობილი. „ეგრე ეტყოდეს“ ან „შაირთა თქუმას“ შემდეგ უნდა ყოფილიყო, ან ჩანართია იქ, სადაც არის. ამას ადასტურებს სპარსული დედანი:

სარაიან ჰარ მაქი ბარ ნამე რამინ
სორტდი ნალზ ო დასთან ბეინ
ჰამი გოფთანდ რამა შად ო ხორრამ
ბეზი თო ჭავედან დურ აზ ჰამე ლამ
ბეჰარ ჰამი ქე დარი ჰამგარი
ბე ჰარ ნამი ქე ჭუი ნამდარი
ბე ფირუზი ფუზუდე გაშთ ქამათ
ბე ბეჰრუზი სოთუდე გაშთ ნამათ
ბე ნახჩირ ამალი ბა ბას შეგეფთი
ჩე გოლ ბაისთე ნახჩირი გერეფთი
ბე ნიქი აფეთაბ ამალ შეჰარათ
გოლე ზუბი შექოფთ ანდარ ქენარათ
ქონუნ ჰამგარე გოლ დარ ფიშ დარი
ჰამიშე გოლდერესთი ქიშ დარი



ბეგმთი გოლ ნაბამად ჩუნ გოლეოთ
ქე გოლზარ ამად ინ გოლრა დელე თო (234, 33—235, 40).

ყოველმა მომღერალმა რამინის სახელზე
ლამაზი სიმღერა და მოკაზმული ამბავი
წარმოთქვა: — ო, რამინ, ბედნიერად და მზიარულად
იციოცხლე მარადის, შორის დარდისაგან
ყველა სურვილი, რაც გაქვს, აგსრულებოდეს,
ყველა სახელი, რომელსაც ეძიებ, გეპოვნოს.
გამარჯვებით აღმატებული გახდა შენი სურვილი,
ბედნიერებით ქებული გახდა შენი სახელი,
სანადიროდ მოხვედრი მრაველი საოცრებით,
ისეთი ღირსეული ნანადირევი ჩაიგდე, როგორც გოლია.
სიკეთით მზე მოგველინა სანადიროდ,
მშვენიერი ვარდი გაიშალა შენს მკლავებში,
ახლა მარადის ვარდი (გოლი) წინა გყავს,
მარად ვარდთაყვანისმცემლობა რწმენად გაიხადე.
სამოთხის ვარდი არ იქნება შენი ვარდის (გოლის) მსგავსი,
რადგან ამ გოლისთვის ვარდნარი შენი გულია...

ქართულში ოდნავ შემოკლებულად, მაგრამ ზუსტადაა გადმოღებული ეს პასაჟი. ამდენად, ტექსტი ასე გაიმართება: „იყო მგოსანთა და მუტრიბთა რამინის სახელსა ზედა ძუირად სყიდა და მოშაირეთაგან საქებართა და სალოცავთა შაირთა თქუმა: — „რამინის საქმე სახელოვან ქმნილ იყო და ამაღლებულ იყო სახელი მისი ნადირობად მოსრულ იყო ხორასნით და გარდაეკიდა პირმზე უებრო ნადირი“. ეგრე ეტყოდეს: — „აწ სიკველუცისა ვარდი და ყუავილი ყუავის შენთა საგებელთა შიგან, მიწყით უსუნებდი სამოთხისა ვარდსა, რომლისა მეწალკოტე ორისა კუირისა გავსილი მთუარაა“...

67). „ვისრამიანში“ რამინის მეუღლის გულის შესახებ ნათქვამია (ყველა გამოცემის მიხედვით): „გრძლად რაღა ვთქუა, რიცხუი არ იყო მისისა შუენი იანობა-სახე და წყობილობისა“ (192, 17). ს. იორდანიშვილი ამ ადგილს ასე თარგმნის: «Зачем говорить пространно? — красота ее лица и одяание были бесподобны» (160). „წყობილობა“ აქ „სამოსელადაა“ გაგებული, რაც საეჭვო უნდა იყოს. ინგა კალაძე აქ „დას“ გადასმას ვარაუდობს: „შუენიანობა და სახე წყობილობისა“. ვარიანტულ წაკითხვათაგან („შუენიერება“; „დაწყობილებისა“; „წყობილისა“; „წადილობისა“; გვაქვს ი. კალაძისეული სახეწყობილობისა“) ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ სამ ძირითად ნუსხაში (S 17, S 96, H 2216) „და“ საერთოდ არ იკითხება. მაშინ იქნება ერთი მთლიანი კომპოზიტი მიგველო: „გრძლად რაღა ვთქუა, რიცხუი არ იყო მისისა შუენი იანობა-სახე წყობილობისა“. „სახეწყობილობა“ განიმარტება, როგორც „ლამაზი, დალაგებული სახე“ (შდრ. „ვეფხისტყაოსნის“ „მარგალიტი წყობილი“, რომელიც თუ ერთ შემთხვევაში ლექსად გაწყობას გულისხმობს, მეორეგან ნესტანდარეჯანის მშვენიერებას აღნიშნავს: „ვაა, წახდა ვარდი პობილი, ვაა, მარგალიტი წყობილი“, 916, 4). სპარსულში გულის აღწერა უფრო ვრცელია (ქართულ მთარგმნელს, მართლაც, შემოკლებია იგი), ამდენად ზუსტი შესატყვისი ამ ფრაზისა არ ჩანს და არცაა მოსალოდნელი („კვლავ მოიკაზმა კერბთა დამამშვენიებელი თავიდან ფერხამდე მისი მოკაზმულობისაგან მნახველთ თვალი ცრემლით ევსებოდა, თმა ზანგისებრი, თვალი შველისებრი, ვარდისებრ სურნელოვანი, სარო იყო ოქროვერცხლში ჩასმული“ და ა. შ.). მაგრამ იქნებ აქ ის უფუწყციო, უფრო ზუსტად, პაუზის აღმნიშვნელი „და“ გვაქვს, როგორც „ვეფხისტყაოსანში“ (იხ. გ. კარტოზია). შდრ. ჩვენს № 23.



68). აქვე ტექსტი ასე გრძელდება: „რ ა რ ა მ ი ნ უ მ ი შ ა დ თ ა წ ი ნ ა მ ა ჯ ა კ უ თ ა რ ს ა ე ს ე თ ს ა ს ჭ უ რ ე ტ ი ა და უ კ ლ ე ბ ს ა, რომელ თმანი ღრუბლად უნდეს, რ მ ლ ის ა გ ა ნ წ უ ი მ ა მ უ შ უ კ ის ა გ ა მ ო ვ ი დ ი დ ა და საყურნი მასკულავთაებრ უნდეს ბროლისა ყურის ძირთათ, რ ა მ ი ნ მ ო ხ ს ა რ უ ლ ი ღ მ ბ რ თ ს ა და თავისა ბედსა კმადლობდა და უშენაროსა ვისისა ზენარი დავიწყებოდა“ (192, 17—22). ყველა გამოცემასა და ხელნაწერში „რამინი“ ორჯერაა ნახსენები, თუმცა ფრაზა ისეა აგებული, რომ პირველი ხსენება („რ რამინ“) საკმარისი უნდა ყოფილიყო (ს. იორდანიშვილმა დაანაწევრა ფრაზა სამ წინადადებად და, ბუნებრივია, ამ სახელის განმეორება მოუხდა). ასევეა სპარსულ დედანში:

ჩუ რამინ რუე ჯარე დელსეთან დიდ
როხაშრა ჩუნ შექოფთე გოლესთან დიდ
ჩუ აბრი დიდ ზოლფე მოშქებარამ
ბე აბრანდარ სეთარე გუშეარამ...
ბედუ გოფთ... (336, 67—69).

როდესაც რ ა მ ი ნ მ ა გ ე ლ წ ი რ მ ტ ა ც ი ს ა ტ რ დ ო ს სა ხ ე ი ხ ი ლ ა,
მისი ლაწებო აყვავებულ ვარდნარად იხილა,
მუშქის მფრქვეველ ღრუბლად იხილა მისი ზილფები,
ღრუბელში ვარსკვლავივით მისი საყურებები...
მას უთხრა...

ვფიქრობთ, მეორედ „რამინის“ მოხსენიება ქართულ ტექსტში ზედმეტია (თუ ეს ბოლო ფრაზა ქართული ტექსტისა სპარსული ბეითის თარგმანს არ წარმოადგენს. მისი შესატყვისი დღევანდელ სპარსულ ორიგინალში არ ჩანს). ანდა „რა“ ზედმეტია (როგორც ეს ერთ ნუსხაში — S 102 გვაქვს) და მეორე „რამინის“ წინ შეიძლება წერტილი დაისვას.

69). პუნქტუაციის დარღვევის გამო გაბუნდოვნებულია აზრი და სინტაქსური წყობა: „აწ ეგრეცა სალაამსა მოგასხენებ, თუცა შენისა სიყუარული-საგან აბეზარ ქმნილ ვარ და ჩემიცა საქმე ვაგაგონო, ჩემი ყოფა ღმრთისა ძალითა დია ჰამო და უკლები არის, აღარ აკლია ჩემსა ღხინსა. იცოფე, ვისო, რომელ ღმერთმან შემიწყალა, რა შენ დაგეხსენ, უშენობითა ყოველი გულს-ნება მიპოვნია, თმობისა წყლითა გული გავირეცხე, ვითარი მინდოდა, ეგე-თი უებროთ ცოლი შევირთე, ვარდფერი სიყუარული დავსთესე გულსა შიგან და შეჭირვებისა ჯანგი ამოვიხსოცე. სამოთხისაებრსა ყოფასა ვარ, მიწყით ვახლავ ჩემსა გულსა, მიწყით დაუმჭნარი ვარდი მაქუს“ (194, 15—24). სპარსულ ტექსტში შესაბამისად იკითხება:

ქონუნ აზ მან ღარულათ ბად ბესაარ
ვაგარჩე ვაშთამ აზ მეჭრე თო ბიზარ
თორა აგაჰ ქონამ აქნუნ ზე ქარამ
ქე ჩუნ ხუბასთ ო ხორრამ რუზეგარამ
ბედან ეისა ქე თა აზ თო ჯოღაიამ
ბე დელ ბარ ჰარ მორადი ფადეშაიამ
ბე აბე საბრი დელრა ბეშოსთამ
ბე ქამე ხიშ ჯოფთე ნიქ ჯოსთამ
გოლე ხოშბუტირა ღარ დელ ბექეშთამ
ქე ბა გოლე მან ჰამიშე ღარ ბექეშთამ
ქონუნ ფიშამ ჰამიშე გოლ ბე ბარასთ
გაჰამ ღარ ღასთო გაჰამ ღარ ქენარასთ (340, 37—42).

ახლა ჩემგან მოკითხეა მიითვალე მრავლად,
თუმცა შენი სიყუარულისგან მეზარი ვარ (შომძულეებია).
ახლა შეგატყობინებ ჩემს საქმეს,
თუ რა კარგად და ბედნიერად არის ჩემი ცხოვრება.
იცოფე, ვისო, რაც შენ მოგშორდი.



გულის ყოველი სურვილის მბრძანებელი ვარ (ავისრულე),
 მოთმენის წყლით გული გავირეცხე,
 ჩემი სურვილისამებრ კეთილი ტოლი (ცალი, წყვილი) ვპოვე.
 სურნელოვანი ვარდი დაეთესე ჩემს გულში,
 ჩემს გოლთან (ვარდთან) ერთად მარად სამოთხეში ვარ.
 ახლა გოლი (ვარდი) მარადის ჩემს წინ ნაყოფს ისხამს,
 ხან ხელში მყავს, ხანაც გულში ჩაკრული (ჩახუტებული).

პოეტი სიტყვით თამაშს მიმართავს (გოლ „ვარდსაც“ ნიშნავს და რამინის საცოლის სახელიცაა), რაც მთარგმნელს გარკვეული სიძნელის წინაშე აყენებს, მაგრამ, ვფიქრობ, წარმატებით ართმევს მას თავს.

ახლა კი სპარსული ტექსტის დახმარებით გავმართოთ პუნქტუაცია: „აწ ეგრეცა სალამსა მოგახსენებ, თუცა შენისა სიყუარულისაგან აბეზარ ქმნილ ვარ. და ჩემიცა საქმე გაგავაგონო: ჩემი ყოფა, ღმრთისა ძალითა, დია ჰამო და უკლები არის, აღარ აკლია ჩემსა ღხინსა. იცოდე, ვისო რომელ ღმერთმან შემიწყალა, რა შენ დაგეხსენ, უშენობითა ყოველი გულისხნება მიპოვნია. თმობისა წყლითა გული გავირეცხე, ვითარი მინდოდა, ეგეთი უებრო ცოლი შევირთე. ვარდფერი[ს] სიყვარული დავსეთესე გულსა შიგან და შეჭირვებისა ჯანგი ამოვიხოცე, სამოთხისაებრსა ყოფასა ვარ. მიწყით ვახლავ ჩემსა გულსა, მიწყით დაუმუნარი ვარდი მაქუს“.

უნდა აღინიშნოს, რომ ზოგი ადგილი ასევეა გამართული „ქართული მწერლობის“ მესამე ტომში მოთავსებულ ტექსტში (198).

70). ვისის შესახებ, რომელმაც რამინის გამწირაობის წიგნი მიიღო, ნათქვამია: „ყაყაოსა ამით ჰგუნდა, რომელ გარეთ მისებურად მხიარულობდა და შიგნით აგრევე გული გაშავებოდა; და გარეთ სამოთხესა ჰგუნდა და გულისა დაღრეჯილობითა — ჯოჯოხეთსა“ (195, 29—32). შესანიშნავი შედარებაა გულმოკლული ვისისა ყაყაოსთან, რომელიც გარედან წითელია (მხიარული), შიგნიდან კი გულშავი (მგლოვიარე). ასევე გრძელდება მომდევნო ფრაზაში: გარედან სამოთხეს ჰგუნდა, შიგნიდან კი — ჯოჯოხეთს. აი ეს მეორე „შიგნიდან“ აკლია ტექსტს, მაშინ როცა ის დაუცავს ერთ-ერთ ხელნაწერს (S 3702 — „შიგნით“), რასაც ადასტურებს სპარსული ტექსტი:

ლაბაშ ბუღ აზ ბერუჲ ჩუნ ლალე ხანდან
 შოდე დელ ზანდარუნ ჩუნ თათუე სანდან
 ჩუ მინუ ბუღ ხორრამ აზ ბერუნამ
 ჩუ დოღზახ ბუღ თაფსიდე დარუნამ (342, 5—6).

მისი ბაგე ვარედან მოცინარ ტრასავით იყო,
 შიგნით კი გული გრდემლივით გავარჯავებული იყო,
 ვარედან სამოთხესავით მხიარული იყო,
 შიგნით კი ჯოჯოხეთივით მხურვალე იყო.

ქართული თარგმანი ასე გაიმართება: „...და გარეთ სამოთხესა ჰგუნდა და [შიგნით] გულისა დაღრეჯილობითა — ჯოჯოხეთსა“.

71). რამინის ღალატით გულმოკლულ ვისს ძიძა ამშვიდებს, მალე დაივიწყებს გორაბელ ვარდს (გოლს) და დაგიბრუნდებაო: „ყოველი კაცი ცოლისა შერთუსათუს გულთანია, მაგრა რამინისებრ ადრე გაძღების და სრმლისაგან უმახულიესი ენა მისი გაცუილდების“ (197, 23—25). პირველ რიგში ყურადღებას იქცევს ბოლო ფრაზა: თუ ყოველ მამაკაცს, ისევე, როგორც რამინს, ცოლი მალე ბეზრდება, რატომ გაუხდება ხმალივით მახვილი ენა ცვილივით რბილი? უნდა ითქვას რომ ამ დეტალს არ მივაქცევდი ყურადღებას (ისე, როგორც აქამდე რჩებოდა იგი შეუმჩნეველი).



საქართველოს
წიგლისწამყვანთა
კავშირი

რომ არა სპარსულ ტექსტთან ხელახალი შედარება, რომლის დროს ვაირვევა, რომ, ჯერ ერთი, მთელი ადგილი შეკვეცილია (მთარგმნელისა თუ გადამწერის მიერ, ეს ძნელი სათქმელია), და მეორე, ბოლო ფრაზას იქ საპირისპირო მნიშვნელობა აღმოაჩნდა:

ჰამე მარდან ბე ზან დიდან* დელირანდ
ბე შექარ ანდარ ჩუ რამინ ზულ სირანდ
გარ აზ თო სირ შოდ რამინე ბდმეჰრ
ქე რუჰათრა ჰამი საქდე ბორად შექარ
ზე მეჰრე გოლ ჰამიდუნ სირ გარდად
ჰამინ მუ მინ ზაბან შამ შირ გარდად (345, 55—57).

ყველა კაცი ქალის ნახეაში (შერთვაში) ვაქაკია (გულს მქონეა),
სიყვარულში კი რამინით უხანთა (მალეშლომია).
თუ შენით გაძლა ბოროტი (ესიყვარულიანი) რამინი,
[შენით], რომლის სახელსაც თაყვანს სცემს მზე,
მით უფრო (აგრეთვე) გოლის სიყვარულით გაძლება,
ეს ცვილის (ცვილივით რბილი) ენა ხმლად გადაიქცევა.

ე. ი. აქ იგულისხმება, რომ ნაზი შეყვარებულის ცვილივით რბილი ენა სიყვარულით გაძლომის შემდეგ ხმლად (უხეშად) გადაიქცევა. თუ მეორე ბეითის გამოტოვება თარგმანში არაფერს არ ცვლის, ბოლო ფრაზაში აზრია შეცვლილი, მაგრამ იგი ისეა გამართული, რომ აქ გადამწერს ვერ დავადაწაშაულებთ. უბრალოდ, მთარგმნელმა ასე გაიგო და ეს იმ უმცირეს შემთხვევათა რიგს განეკუთვნება, როცა სპარსული დედანი განსხვავებულად იქნა გადმოღებული. ცხადია, ქართული ტექსტი უცვლელად დარჩება. ეს გადააზრება შენარჩუნებულია ს. იორდანიშვილის თარგმანში: «...его язык, более острый, чем меч, становится как воск» (166).

72). ქართულ თარგმანშია: ვაი, რომელ ჩემი სიყმე წახდა და აწ ხელთა ნანვისაგან კიდე აღარა მაქუს“ (200, 37). სპარსულში შესატყვისად გვაქვს:

ღარიღა ჰამ ჩეიანი ბარ ბარ ბასთ (ალიტერაცია)
ნამანდ აზ ვეი მარა გოზ ბაღ დარ დასთ (351, 34).

ვაი, რომ ჩემმა ახალგაზრდობამ ბარგი აიკრა,
არ შემრჩა მისგან ხელში არაფერი, ქარის გარდა.

საკითხავია, „ნანვისაგან კიდე“ (სინანულის გარდა) მთარგმნელისეულია, თუ გადამწერმა წაიკითხა შეცდომით მთარგმნელისეული „ქარისაგან კიდე“, ან უფრო ზუსტად — „ნიავისაგან კიდე“? აზრი დაცულია და ვიდრე ასეთი ვარიანტი არ ჩანს, ტექსტი უცვლელად დარჩება. შდრ. ს. იორდანიშვილი: «Моя юность мннула, и ныне мне остается только раскаянье» (170).

73). „ვისრამიანშია“: „რამინის საუბრისაგან სიამოვნე არა მოისმინა და არცა მისათა ნახეთა სისარული რა მიძნუდა. გარე შემოიქცა ბრმა — სინანულიანი, წყლული სული მისი მალამისაგან უიმედო ნახა“ (201, 18). სპარსულ ტექსტში შესატყვისად გვაქვს:

ნე გარმი დიდ აზ გოფთარე რამინ
ნე ხუბი დიდ აზ დიდარე რამინ

* ოქსფორდისა და კალკუტის ტექსტი აქ კოთხელობს „ქარდან“. ეს ვარიანტი უფრო მისაღები ჩანს, რადგან „ზან დიდან“ („ქალის ნახეა“) უფრო ნეიტრალურია, ვიდრე „ზან ქარდან“ („ქალის, ამ შემთხვევაში, ცოლის შერთვა), მით უფრო, რომ ამ წაიკითხვას მხარს უჭერს ქართული თარგმანი („ცოლის შერთვისათვის გულანია“).



ჰამი შოდ ბაზ ფას ქურო ფაშიმან
გოსასთე ჭან ლორ დარდამ ზე დარმან (352, 49—50).

არც კეთილმოსურნეობა ნახა რამინის ნათქვამში;
არც სიკეთე იხილა რამინის ნახვით.
უჟან გამობრუნდა ბრმა და მონანიე,
დაგლეჯილი სული საესე ჰქონდა წამალზე დარდით.

თუ სპარსულის მონაცემებსა და ერთი ქართული ნუსხის (S 96) ვარიანტულ წაკითხვას გავითვალისწინებთ („არ მიჰხუდა“), იქნებ ქართული ტექსტი ასე გასწორდეს, „რამინის საუბრისაგან ხაიმოენე არა მოისმინა და არცა მისითა ნახვითა სისარული არ მიჰხუდა. გარე შემოიქცა ბრმა, სინანიელი, წყლული სულ მისი მალამისაგან უიმედო ნახა“. შდრ. ს. იორდანი-შვილი: «Расскажавшись в своей слепоте»... (170).

74). „ვისრამიანშია“: „მტერობისა მახულითა დაიკოდა ტანი მისი და ფათერაკისა ტოილოთა დაება სული მისი“ (201, 29). ძნელია ვისის ტანჯვის უფრო ზუსტი დახასიათება, ისევე, როგორც უფრო ზუსტი თარგმანი შესატყვისის სპარსული ბეითისა:

ბე შამშირე ჯაფა შოდ დელამ ხასთე
ბე ზანჯირე ბალა შოდ ჭანამ ხასთე (353, 58).

სისასტიკის ხმლით დაიჭრა გული მისი,
უბედურების ჭაჭვით შეიკრა სული მისი.

აქაც მისრათა (ტაეპთა) ყოველი სიტყვა ერთმანეთს ეერთმანეთს. სპარსული ტექსტისა და ერთი ქართული ნუსხის (S 3702) ვარიანტული წაკითხვის მიხედვით („დაიკოდა გული“) შეიძლება კიდევ უფრო დაზუსტდეს და გაკეთილმოდგინდეს ქართული თარგმანი: „მტერობისა მახულითა დაიკოდა გული მისი და ფათერაკისა ტოილოთა დაება სული მისი“. თუმცა ასეთივე წარმატებით შეიძლება სპარსული ტექსტის გასწორებაც ვივარაუდოთ: „თანამ — ჯანამ“!

75). „ვისრამიანში“, ისევე, როგორც „ვეფხისტყაოსანში“, დიდი როლი ენიჭება ციურ სხეულთა განლაგებას, ასტროლოგიურ ახსნას ადამიანთა ბედისა. ასეთი სურათია ვისის დასწრელების აღწერისას: „ზოგმან მთუარისა სასწორსა შინა ყოფა თქუის, ეტლსა ავსა ზედა, ზოგმან — ქუეყანისა უნახავსა მას შეპყუარება და მით სჭირსო (202, 5). მოწვეულ აქიმთა და მუნაჯიმთა (ვარსკვლავმრიცხველთა) მიერ ვისის სწრელების მიზეზის ძიებისა გამოთქმული ვარაუდები ქართულ თარგმანში არასრულადაა წარმოდგენილი, რაც გაუგებრობასა და ბუნდოვანებას იწვევს. ვითარების ნათელსაყოფად სპარსულ ტექსტს მივმართოთ:

მაქი გოფთი ყამარ ქარდ ინ ბე მიზან
მაქი გოფთი ზოჰალ ქარდ ინ ბე სარტან...
მაქი გოფთი ურა დიდუ რასიდასთ
მაქი გოფთი ფერი ურა ბედიდასთ (354, 7—9).

ერთმა თქვა, მთვარემ ქნა ეს სასწორში შესვლითო,
ერთმა თქვა, ზოჰალმა ქნა ეს სარატანში შესვლითო.
ერთმა თქვა, მან თვალის ეცაო,
ერთმა თქვა, ფერის უხილავსო იგი.

თუ თარგმანის დედანთან სიახლოვეს გავითვალისწინებთ, ქართული ტექსტი ასე შეიძლება წარმოვიდგინოთ: „ზოგმან მთუარისა სასწორსა შინა ყოფა თქუის, [ზოგმან — ზუალი ყოფა] ეტლსა ავსა ზედა, [ზოგმან — თუალი ეცაო და] ზოგმან — ქუეყანისა უნახავსა მას შეპყუარება და



მით სჭირსო“. თუმცა გადაჭრით თქმა ძნელია, გადამწერთა მიხედვით მოხდა ეს შემოკლება, თუ იქნებ მაინც მთარგმნელმა მოგვცა იგი ამ სახით. „ზოპალი|ზუალი“ უფრო შეეფარდება „ავ ეტლს“ (შდრ. „ვეფხისტყაოსანი“: „მო, ზუალო, მომიმატე ცრემლი ცრემლსა, ჭირი ჭირსა, გული შავად შემიღებე, სიბნელესა მიმეც ხშირსა“... 959, 1—2), ვიდრე „სასწორი“. „ქუყუანისა უნახავი“ აქ „ფერის, ფერიას“, ზღაპრულ არსებას გულისხმობს. ვიდრე სხვა ვარიანტული წაკითხვა არ აღმოჩნდება, ცხადია, ქართული ტექსტი უცვლელად დარჩება, თუმცა კომენტარებისათვის სპარსულის მონაცემთა გათვალისწინება შედმეტი არ იქნება.

76). ჩვენს ტექსტშია: „აწ ამას გაფიცებ [ჩ უ ე ნ ს ა] სიყუარულსა და შეყრასა“... (205, 3). სპარსული ორიგინალის მიხედვით ჩვენი აღდგენა („ჩუენსა“) შედმეტი ჩანს, იგულისხმება:

მაქი ბარ თო დაჰამ დარ ნამე სოუვანდ
ბე ჰაყყე დუსთიოო შებრ ო ფაივანდ (359, 32).

ერთს გაძღვე წერილში ფიცს,
გაფიცებ ტრფობას და სიყვარულს და შეერთებას.

აღბათ, საკმარისი იქნება ტექსტი ასე დარჩეს: „აწ ამას გაფიცებ — სიყუარულსა და შეყრასა“... თუმცა გასათვალისწინებელია პირველი და მეორე გამოცემის წაკითხვა: „აწ ამას გაფიცებ ჩ ე მ ს ა სიყუარულსა და შეყრასა“...

77). ვისის პირველ წერილში გვაქვს ერთი ადგილი, რომელიც საწყის სიტყვათა განმეორებით დიდ შთაბეჭდილებას ახდენს მკითხველზე:

მან ონ ვისამ ქე რუჟამ აფეთაბასთ
მან ონ ვისამ ქე მუჟამ მუშქე ნაბასთ
მან ონ ვისამ ქე ჩეჰრამ ნოუბეჰარასთ
მან ონ ვისამ ქე შებრამ ფაიდარასთ
მან ონ ვისამ ქე მაჟე ნიქუვანამ
მან ონ ვისამ ქე შაჟე ჭადუენამ
მან ონ ვისამ ქე შაჰამ ბარ როხანასთ
მან ონ ვისამ ქე ნუშამ ბარ ლაბანასთ
მან ონ ვისამ მან ონ ვისამ მან ონ ვის
ქე ბუდი თო სულეიმან მან ჩუ ბალის (361, 62—66).

მე ის ვისი ვარ, რომლის სახე მზეა,
მე ის ვისი ვარ, რომლის თმა წმინდა მუშქია,
მე ის ვისი ვარ, რომლის პირი ახალგაზაფხულია,
მე ის ვისი ვარ, რომლის სიყვარული მტკიცეა,
მე ის ვისი ვარ, რომელიც ლამაზმანთა მოვარეა,
მე ის ვისი ვარ, რომელიც ჭადოქართა ხელმწიფეა,
მე ის ვისი ვარ, რომლის ლაწევებზე მოვარეა,
მე ის ვისი ვარ, რომლის ბაგეებზე სიტკობაა,
მე ის ვისი ვარ, მე ის ვისი ვარ, მე ის ვისი ვარ,
რომლისთვისაც შენ სოლეიმანი იყავი, მე კი — ბალისი.

ქართულ თარგმანში ეს პასაჟი ზუსტად კია წარმოდგენილი, მაგრამ აქ სწორედ მხატვრული სიზუსტე იგულისხმება, და არა სიტყვასიტყვითი (ზოგი ბეთი გამოტოვებულია, ზოგი — გადასმული, ზოგი დეტალი — შეცვლილი, რაც მთავარია, დარღვეულია დაჟინებით ერთნაირი დასაწყისები):

„მე იგი ვისი ვარ, რომელ მზეა ჩემ პირი და თმა — მუშქი;
მე იგი ვისი ვარ, რომელ პირისა სისავსე თხუთმეტისა
დღისა მოუარესა მიგავს და ბაგე — უუღდაეზბასა;
მე იგი წ ყ ლ ი ა ნ ი ვარ, რომელ სიყვარული ჩემი ხანგრძლია;
მე ტრფათა დედოფალი ვარ და გრძნეულთა ხელმწიფე“ (205, 38),



მაგრამ ამჯერად ყურადღებას იპყრობს ქართული ტექსტის ერთი ადგილი — „მე იგი წყლიანი ვარ“... სპარსულში, როგორც ვნახეთ, მას შეესატყვი-
 სება სტანდარტული „მე იგი ვისი ვარ“... ქართველი მთარგმნელი სხვაგანაც
 არღვევს ამ მიმართვას („მე ტურფათა დედოფალი ვარ“...), მაგრამ საინტე-
 რესოა, რომ სამ ქართულ ნუსხაში (S 3702, H 716, Q 355) გვაქვს ვარიან-
 ტული წაკითხვა „მე იგი ვისი ვარ“... თითქოს არაფერი უდგას წინ მის
 აღდგენას. მაგრამ აქ უნდა გავითვალისწინოთ ამ ეპითეტის („წყლიანი“ —
 „მოსდენილი, ლამაზი“) სხვაგანაც სმარება მთარგმნელის მიერ: „მიბრძანე,
 შენსა მზესა, არ წყლიანი და უმიზეზოა?“ (94, 33); „დაი კქელუცი და
 წყლიანი არის“ (95, 14). საუბარია რამინზე. სპარსულში მას შეესატყ-
 ვისება „შირინ“ („ტკბილი“) და „როუშან რავან“ („საბეკაი, კეთილადნაგი“).
 თანაც, თავიდან „ვისი“ რომ ყოფილიყო, როგორც ზემოთ გვაქვს („მე იგი
 ვისი ვარ“), საეჭვოა, გადამწერს ის „წყლიანით“ შეეცვალა, პირიქით კი
 დასაშვებია (დაამსგავსა წინამაჟვალ მიმართვას).

ქართული ტექსტი, ალბათ, უცვლელად უნდა დარჩეს. ს. იორდანიშვილ-
 თან ეს „წყლიანი“ გამოტოვებულია (175).

78). ვისის მეოთხე წერილში იკითხება: „ვისა ტანი შეჭირვებითა თმი-
 საებრ დამწლობია, — გული ქვისაებრ გამმაგრებია თმობითა“ (211, 29).
 სპარსულ ტექსტში შესატყვისად გვაქვს:

თანამ ჩუნ მუა გაშთ აზ რანჯ ბორდან
 დელამ ჩუნ სანჯ გაშთ აზ საბრ ქარდან (371, 23).

ტანი ჩემი თმასაეთ გახდა ტანჯვისაგან,
 გული ჩემი ქვასაეთ გახდა მოთმინებასაგან.

ერთ ნუსხაში (S 3702) ტირებს ნაცვლად „და“ კავშირი გვაქვს, რაც უფრო
 გამართულს ხდის ქართულ ტექსტს. ერთგვარად საჩოთიროდ ყლერს ამავე
 ფრაზის დასაწყისში „ვისა“. პირველ გამოცემაში გვაქვს „ვისსა“, მეორე-
 რებსა და მომდევნოებში ეს „ვისაა“. ძნელი სათქმელია, რა იგულისხმება აქ:
 გმირის სახელი „ვისი“ (რაც ნაკლებსავარაუდოა) თუ ნაცვალსახელი „ვისაც“?
 სპარსულში ის საერთოდ არ გვხვდება. იქნებ ქართული ტექსტიც ასე გაიმარ-
 თოს: „ვისსა ტანი შეჭირვებითა თმისაებრ დამწლობია და გული ქვისაებრ
 გამმაგრებია თმობითა“. მაგრამ ასეთ შემთხვევაში თითქოს ფრაზა დაუშთა-
 ვრებელ შთაბეჭდილებას ტოვებს. იქნებ ეს „ვისა“ სულ ამოვიღოთ?

79). ვისის მეხუთე წერილში ხაზგასმულია, რამდენი რამ უნდა გადაი-
 ტანოს კაცმა მიზნის მისაღწევად: „პხედავ მასცა, რომელ ზღუასა შიგან
 შევლენ, ეგზომსა ჭირსა და შიშსა გარდაიხდიან მოუსუნებელნი, არცა ძი-
 ლითა მორჭმული იქმნების და არცა მკლავითა“ (213, 24—26). თითქოს ყვე-
 ლაფერი რიგზეა და ასეც გადმოიღო ს. იორდანიშვილმა: «Посмотри так же
 на тех, кто пускается в море, — как много горя и страха они претерпе-
 вают, нет у них ни сна, ни отдыха» (181). „ძილი და მკლავი“ აქ გა-
 ერთიანებულია „მოუსუნებლობასთან“. მაგრამ სპარსულ ტექსტში ოდნავ
 განსხვავებული ვითარებია, აქ ზღვაში შესულნი, „ძილისა და საჭმლის“ ნაკ-
 ლეობას განიცდიან:

ნაბინი ონქე დარ დარმა ნეშინად
 ჩე მამე ზუ ნაპობო რანჯ ბინად
 პამიშე ბიხურ ობიხაბ ბაშად
 მეიანე მოუჯო ბალო აბ ბაშად (373, 20—21).

არ გინახავს ის, ვინც ზღვას მისცა თაერ,
 მისგან რაოდენ შიშსა და ტანჯვას ნახავს.

მარად იქნება უსაკმლოდ და უძილოდ,
 ტალღებსა, ქარსა და წყალში დანთქმული.

ამრიგად, სპარსულმა „ბიზურ“ („უსაკმლოდ, მშვიერი“; „ხურ//ხორ“ იგივეა, რაც „ხორავი“) ქართულში მოგვცა „მკლავი“, რაც, ერთი შეხედვით, შეუფერებელი ჩანს, თუმცა, როგორც ითქვა, საერთო კონტექსტი არ ირღვევა. იქნებ იმ ტექსტში, რომლითაც ქართველი მთარგმნელი სარგებლობდა, იკითხებოდა „ბიზურ“ („უღონო, უძალო“), რაც გრაფიკულად და მეტრულად სავსებით დასაშვებია, თუმცა ასეთი ვარიანტი სპარსულ ნუსხებში არ ჩანს, ისევე, როგორც ვარიანტული წაკითხვა არ გააჩნია ქართულ „მკლავს“. ტექსტი უცვლელი რჩება, თუმცა ეჭვი მაინც არ ქრება.

80). ვისი კვლავ საყვედურობს რამინს: „არ გეწყალვი, ღმრთისაგან არ გეშინიან, შენგან დაკოდილსა წყლულსა მალამასა არ დამდებ“ (217, 1). სამი ნუსხის მიხედვით (S 3702, H 1211, S102) პირველი ფრაზის მერე „და“ კავშირი იკითხება (სულის მოსათქმელად), რასაც მხარს უჭერს სპარსული:

ნაბახში ო აზ იიაზღან ნათარსი
 ზე ჰალე ხასთეგანე ზოდ ნადორსი (379, 5).
 არ გებრალევი და ღმერთის არ გეშინია,
 შენგან დაკრილთა ამბავს არ კითხულობ.

ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „არ გეწყალვი და ღმრთისაგან არ გეშინიან, შენგან დაკოდილსა წყლულსა მალამასა არ დამდებ“.

81). ერთი შეხედვით არაფერია უჩვეულო ვისის მიმართვაში რამინისადმი: „შენ მზე ხარ და მთუარე და ესე ორნივე ერთგან ხამნან უკუნისამდის“ (218, 2). „მზე“ და „მთვარე“ ერთნაირად მიემართება ქალსაც და კაცსაც ქართულ და სპარსულ კლასიკურ პოეზიაში. მაგრამ აქ სპარსულ დედანში საპირისპირო ვითარება გვაქვს:

ზე მეჰრ ანდარ თო მაჰი მანათ ხორშიდ
 თო ბა მან ბაშო მან ბათო ჭავიდ (381, 42).

სიყვარულში შენ მთვარე ხარ, მე შენთვის — მზე,
 შენ ჩემთან იყავ, მე შენთან — სამარადისოდ.

ამჯერად ეს საპირისპირო ვითარება რომ უფრო სწორია, მოწმობს ქართული და სპარსული ტექსტის მომდევნო სტრიქონები. „ვისრამიანშია“: „ნუ მინდობიხარ ამას, რომელ ეგრე მომშორებიხარ და მზისაებრ ჰნათობ. შენი სინათლე ეგრეცა ჩემგან იქმნების და რაზომცა სადა იარო, ბოლოდ ეგრეცა ჩემს გუერდითვე მოხუალ“. ცხადია, მთვარის სინათლეა მზისაგან და არა პირიქით. ასევეა „ვისო რამინშიც“. ამდენად, აქ ვისია მზე და რამინი — მთვარე. შესაძლებელია, ქართულ თარგმანში „მზის“ გაჩენა რამინის მეტაფორად გამოიწვია სპარსული ტექსტის პირველსავე სიტყვამ „ზე მეჰრ“ („მეჰრ“ ნიშნავს როგორც „მზეს“, ისე „სიყვარულს“ და აქ ამ უკანასკნელი მნიშვნელობით იხმარება). ხომ არ გასწორდეს ქართული ტექსტი ასე: „შენ მთვარე ხარ და მთუარე და ესე ორნივე ერთგან ხამნან უკუნისამდის?“ ასე გაასწორა და თარგმნა იგი ს. იორდანიშვილმა: «Ты луна, а я солнце; им же обшм подобает быть вместе навеки» (185).

82). ვისის სიტყვებია: „მას მიჯნურსა, რომელსაცა ვინ უყუარდეს, ათასი სული და სიცოცხლე არა უჩს“ (219, 16). სპარსულში შესაბამისად იკითხება:

პარონ ამეყ ქე ქარე მეჰრ ვარზად
 დოსად ჭან ფიშე ვეი ნანი ნეჰარზად (383, 22).

იმ შევეყარებულს, ვინც ტრფობის საქმიანა დაკავებულს,
ორასი სული ერთ პურადაც არ უღირს.

მეორე მისრის გაცილებით უკეთესი ვარიანტია დაცული სპარსული ტექსტის ოქსფორდის, კალკუტისა და სტამბულის ხელნაწერებში:

დოსად ჩანო ჯეჰან ფიშაშ ჩე არზად
ორასი სული და ქვეყანა მას რ ა დ უღირს!

რაც მთავარია, ამ ვარიანტს მხარს უჭერს ქართული თარგმანი და, ვფიქრობთ, იგი უნდა აღდგეს სპარსულ ტექსტში. თავის მხრივ მისი დანშა-
რებით შეიძლება ქართული ტექსტის გამართვაც: „მას მიჯნურსა, რომელსაცა
ვინ უყუარდეს, ათასი სული და სიცოცხლე არ ად უნს“. შდრ. „ვეფხისტყა-
ოსანი“:

„ლხინი ლხინად არ ად უჩნდა, მართ აგრევე ჳირად ჳირი“ (1172, 3).
„აბჯრითა გავლა არ ად მიჩნს, ვითა გარბენა ველისა“ (1389, 3).

რუსულ თარგმანშია: «Для возлюбленного, который обожает кого—
либо, тысячи душ и жизней ни поче м» (186).

83). პუნქტუაციის დაზუსტება უფრო შთამბეჭდავს ხდის ვისის მოთქმას:
„თუ შენი ნაქმარი კლდეთა შევსნივლო, ჩემებრვე ტირილსა დაიწყებენ და
ქვათა შევეწყალები და შენსა გულსა არ ვეწყალები. ქვათაცა უფროსი ღმობი-
ერება აქუს შენისა გულისაგან“ (221, 23). სპარსულ დედანში შესატყვისად
იკითხება:

აგარ ქარდარე თო ბა ქუბ გუიამ
ბემუიად სანგე უ ჩუნ მან ბემუიამ
ბეზახსაიად მარა სანგ ო დელათ ნებ
ბე გაჟე მარდომი სანგ აზ დელათ ბეჰ (392, 30—31).

თუ შენს ნამოქმედარს მთას ვეტყვი,
ატირდება მისი ქვა, როგორც შე ვტირი.
შემიწყალებს ქვა და შენი გული — არა,
კაცობაში ქვა შენს გულზე უმჯობესია.

ამის მიხედვით ქართული ტექსტი ასე გაიმართება: „თუ შენი ნაქმარი კლდე-
თა შევსნივლო, ჩემებრვე ტირილსა დაიწყებენ. და ქვათა შევეწყალები და
შენსა გულსა არ ვეწყალები, ქვათაცა უფროსი ღმობიერება აქუს შენისა გუ-
ლისაგან“. აღსანიშნავია, რომ ასეა გამართული ეს ადგილი „ქართულ მწერ-
ლობაში“ (230).

84). ვისი ადინას მიმართავს (მეათე წიგნი ანუ წერილი უნდა გაატანოს
რამინთან): „რამინს წინაშე წა ს ლ ვ ა შე ნ გ ი ნ დ ა, რომელი ჩემგან ჩემთა
სულთა უსარჩევნია და უფრო მიუცილებელია“ (222, 18). გაუგებარია, რა-
ტომ უნდა უნდოდეს ადინას რამინთან წასვლა, თუკი ეს უკანასკნელი ვი-
სისათვისაა „სულთა უსარჩევნისა“?! ასეა ყველა გამოცემაში. არ ვიცი, რას
ვერდნობოდა სოლომონ იორდანიშვილი, როდესაც მან ზუსტად შეასწორა
ტექსტი და მოგვცა შესანიშნავი თარგმანი: «Я желаю, чтобы ты по-
ехал к Рамину, который мне дороже души» (188). ყოველ შემთხვე-
ვაში, ამ გასწორებას მხარს უჭერს როგორც რიგი ქართული ხელნაწერებისა
(S 3702; H 1211; თელავის ნუსხა), სადაც იკითხება „წასლვა შენი მინდა“,
ისე სპარსული ორიგინალი:

თორა ხაჰამ ფერესთადან ბე რამინ
მარა დარ ზორთარ აზ ჩანო ჯეჰან ბინ (395, 8).



მსურს შენი გაგზავნა რამინთან,
ჩემთვის სულსა და სამყაროზე უფრო შესაფერისთან.

ამრიგად, ქართული ტექსტი ასე გაიმართა: „რამინს წინაშე წასვლა შენი მინდა, რომელი ჩემგან ჩემთა სულთა უსარჩევსია და უფრო მიუცილებელია“. შდრ. № 56 („ჭირისა ნახვა გინდა“).

85). ვისი მოთქვამს რამინთან განშორების გამო: „ქარი, რომელი ნიათავია, იგი კაცთა ვარდისა სუნსა მოართუამს, მაგრა მე მოყუარისა სუნსა არაოდეს მომართუამს“ (226, 6). ცოტა არ იყოს გაუგებარია, რას ნიშნავს „ნიადაგი ქარი“? „მუდმივი ქარი“? „ვისრამინში“ უფრო სწორად გვხვდება ფორმა „ნიადაგ“, რაც ნიშნავს „მუდმივად“ (მაგ. „ნიადაგ ზღუასა შიგან ვინ დაყოფს“... 186, 21; „რა რამინს მოეწყინა ნიადაგ ჭირის ნახვა“... 181, 29 და სხვ.). სპარსულ ტექსტში იგი ან გამოტოვებულია (უფრო ზუსტად, არა აქვს შესატყვისი), ან შეესაბამება „მოდამ“ („მანამდე, ვიდრე; მუდმივად“). შდრ. „ვეფხისტყაოსანს“ („ნიადაგ ლხინსა ჩვეულმან“...; „სიცხე გულსა ნიადაგ მწყევს“...; „ნიადაგ ცრემლთა ღვრისაგან“... და სხვ.).

განსახილველი მაგალითის შესატყვისად სპარსულ ტექსტში გვაქვს:

ჰამან ბალი ქე არად ბუიე გოლზარ.

ჰამი ნაარად ბე მან ბუიე თანე მარ (401, 66).

სწორედ იმ ქარს, რომელსაც მოაქვს ვარდნარის სურნელება, არ მოაქვს ჩემთან სატრფოს სხელის სურნელება.

როგორც ვხედავთ, არც აქა გვაქვს „ნიადაგის“ შესატყვისი. გამოტოვა იგი თავის თარგმანში ს. იორდანიშვილმაც: «Ветер приносит людям аромат роз, но никогда не приносит мне благоухания моего возлюбленного» (191). ხომ არ გასწორდეს ქართული ტექსტი ასე: „ქარი, რომელი ნიადაგ კაცთა ვარდისა სუნსა მოართუამს, მაგრა მე მოყუარისა სუნსა არაოდეს მომართუამს“. აქ თითქოს დაპირისპირებაც გვაქვს: „ნიადაგ“ და „არაოდეს“.

86). მიჯნურობით განაწამები რამინი სწყევლის საკუთარ გულს, როგორც უბედურების მიზეზს: „ქუეყანისა ფათერაკისა საარაკო ხარ და ლაშქართა ჭირისა სადარნო ადგილი“ (227, 38—228, 1). ერთის შეხედვით თითქოს ყველაფერი რიგზეა, მაგრამ დაკვირვებული თვალი ერთ შეუსაბამობას აღმოაჩენს: გული თავშესაფერი, სამალავი ადგილია (სადარნოა) ვისთვის? „ლაშქართა ჭირისა“ კი არა — „ჭირისა ლაშქართა“, ისევე, როგორც „ქუეყანისა ფათერაკისა“ საარაკო! ცოტა არ იყოს ბუნდოვანია ს. იორდანიშვილის თარგმანი: «Ты притча во языцех в стране неудач. Ты место пребывания всяких бед» (192). სიცხადისათვის მოვიხმოთ სპარსული ტექსტი:

ჰამიშე ჭიე ასიბე ჭეჰანი

ჰამინგაბე სე ლაშქე ანდლუჰანი (404, 41).

მუდამ ქვეყნის საზიანო ადგილი ხარ,

ტკივილთა ლაშქრის ჩასაფრების ადგილი ხარ.

ვფიქრობ, ქართული ტექსტი ასე უნდა გაიმართოს: „ქუეყანისა ფათერაკისა საარაკო ხარ და ჭირისა ლაშქართა სადარნო ადგილი“. ცხადია, ეს იმ შემთხვევაში, თუ აქ არა გვაქვს პოსტპოზიციური წყობა: „ლაშქარნი ჭირისა“ — „ლაშქართა ჭირისა“. მაშინ ტექსტი უცვლელი დარჩება ასეთი გააზრებით...

თამარ გვილიანი

მარსია

მარსია ანუ სამგლოვიარო ლექსი არაბული პოეზიის უძველესი ჟანრია, არაბული პოეზიის თითქმის ყველა ანთოლოგიას აქვს განსაკუთრებული თავი მარსიისა (მაგალითად, აბუ თამამის „ჰამასას“, იბნ ნაბდ რაბბიჰის აღსიკდულ — ქარბედუ და სხვ.).

ისლამამდე არსებული დაკრძალვის რიტუალი მოითხოვდა მიცვალებულის ლექსად დატირებას, რომელშიც ჩამოთვლიდნენ გარდაცვლილის თვისებებსა და საქმიანობას. მარსია, როგორც ამას ვარაუდობს ე. გოლდციერი და ეთანხმება რიგი მეცნიერი (ევალდ ვაგნერი (1, 116—117), ალბერტ არაზი (2, 73—74) და სხვები), განვითარებული უნდა იყოს დატირებიდან. დატირება შეიცავდა ზოგიერთ სტილურ ელემენტს, რომელიც მოგვიანებით მარსიაში გვხვდება. მარსიის საფუძვლიდან (გარითმული პროზიდან) წარმოშობაზე მიუთითებს შიდა რითმები პწკარედებს შორის (1, 116—117).

ამასთან, ცნობილია, რომ ჯერ კიდევ ძველ აღმოსავლურ პოეზიაში გვხვდება დატირების ნიმუშები. ძველმა ეგვიპტურმა პაპირუსებმა შემოინახეს დატირების ნიმუში — ოსირისის დატირება, რომელიც, ჰელიოპოლის ლეგენდის მიხედვით, მეოთხე თაობას წარმოადგენდა ეგვიპტური ღმერთებისა (3, 53). ოსირისის კულტი ძვ. წ. აღ. III ათასწლეულის შუა ხანიდან მთელ ეგვიპტეში გავრცელდა. მითის მიხედვით ის იყო მცენარეულობისა და წყლის ღმერთი, მიცვალებულთა მფარველი და მსაჯული, ისიდას ქმარი და ძმა, პორის პაპა, შურის გამო ის მოუკლავს სეთს — უდაბნოს ბოროტ ღვთაებას და მისი გვამი ნილოსში ჩაუგდია. ისიდას უპოვია ქმრის ცხედარი თავის დასთან ნეფტიდასთან ერთად და დაუტირებიათ.

დატირება იწყება თხოვნით გარდაცვლილისადმი, რომ დაბრუნდეს ქვეყანაზე. მრავალჯერ არის გამოთრებული თხოვნა:

„დაბრუნდი ქვეყანაზე, შენა სახლში.

დაბრუნდი ჩვენთან შენი წინანდელის სახით...“ (3, 117)

ლექსში ისიდა და ნეფტიდა აგრეთვე ხშირად იმეორებენ, რომ მათთვის უკუნეთია ამ ქვეყანაზე, ჩრდილია დედამიწაზე. ისიდა მოთქვამს მის სიყვარულზე, ოსირისზე და ეკითხება თავის თავს:

„ო, გულო, იცოცხლებ კიდევ შენ“ (3, 117).

თიხის ფირფიტებზე აღბეჭდილმა შუმერულმა ლიტერატურამაც შემოინახა გლოვის ლექსები (ჩვ. წ. აღ. XXI—XX სს.) — ქალღმერთი ინანას გოდება დაღუპულ სატრფოზე, მეუღლეზე — თამუზზე, (დუმუზზე), რომელიც შუამდინარული მწყემსური ღვთაება იყო. დუმუზი და ინანა შუმერულ მითოლოგიაში ღვთაებრივი ნეფე-დედოფალია. დედოფალი შუმერისა ქალღმერთი ინანა ელეგიებისა და სამიჯნურო ლექსების მომღერალი იყო, ხოლო დუმუზი — მისი შთამაგონებელი (4, 2—5).

ინანა ყველგან ტირის, ყველა იმ ადგილს იხსენებს, სადაც კი დუმუზს გაუვლია:

„ადგილსა მოყმისას შესტირის...“

ადგილსა დუმუზისას შესტირის...“

ადგილსა, სად ღუმუზი შებორკილა,
ადგილს, სად თხები თიქნებს შობდნენ,
ადგილს ღმერთისას, განშორებულისას,
ადგილს, სად დედამ სახელი უწოდა" (4, 46).

დატირება გვხვდება „ბიბლიაში“ (5, 92—93) (ძვ. წ. აღ. V ს. ახ. წ. აღ. II ს.) — დავითის მიერ ფილასტიმელებთან ბრძოლაში დაღუპული საულისა და მისი ვაჟის იონათანის დატირება):

„და გოდებდა და შეახხმინდა დავით საულს და იონათანს, ძესა მისსა“.

დავითი წყევლა-კრულვას უგზავნის გელბუესის მთებს, სადაც დაეცნენ საული და იონათანი:

„მთანი გელბუესნი! ნუ მოვალნ თქუენ ზედა ცვაიი ცისკრისა, ნუცა გარდამოვალნ წუმა მშვიდობისა ღრუბელთაგან. მაღალთა, მთანი ეგე სიყუდილისანი, რამეთუ მათ ზედა დაეცნენ შესავედრებელნი იგი ძლიერთანი შესავედრებელსა მას საულისსა, რამეთუ არა ეცხო საცხებელითა“

დავითი მოუწოდებს ისრაელის ასულებს, დატირონ ისინი:

„ასულნი, ეგე ისრაელისანი! სტიროდეთ საულს, რომელი შეგამკობდა თქუენ მეწამულითა და სამკაული ოქროსა შესამოსელად თქუენდა“.

ის საულსა და იონათანს ორბებსა და ძლიერ ღომებს ადარებს, რომლებიც მუდამ მზად იყვნენ ბრძოლისათვის. დავითი ამბობს, რომ მათმა გარდაცვალებამ დიდი ტკივილი მიაყენა:

„ვითარ დაეცნეს ძლიერნი იგი ბრძოლასა!
იონათან სასიყუდილედ ჩემდა იწყალ!“

„მტკივის შენთვის, იონათან, ძმაო, ქმნულკეთილობა იგი შენი, რამეთუ საყუარედ იყავ ჩემდა და რომელი უმჯობეს იყავ სიყუარულისა და ქმნულკეთილ უფროს დელათა“ (4, 92—93).

ამრიგად, როგორც ვნახეთ, ძველ აღმოსავლურ ლიტერატურაში, გვხვდება დატირების ნიმუშები. შესაძლოა, ვივარაუდოთ, რომ მარსიის ჩამოყალიბებასა და განვითარებას არაბულ პოეზიაში ძველი აღმოსავლური ფესვებიც აქვს.

მარსია გარდაცვლილის ხოტბაა (მადიბი) (6, 83). ქებას უნდა შეასრულოს სამმაგი მისია: გადასცეს შთამომავლობასა და უკვდავეს სრულქმნილი ადამიანის სახე გარდაცვლილისა, რომელიც წარმოადგენდა თვითგანწირვის, ალტრუიზმის, ვაჟკაცობისა და დიდსულოვნების სორცშესხმას; სახელი გაუთქვას საზოგადოებას, რომელმაც წარმოშვა ამ თვისებების მქონე ადამიანი (2, 77). მუბარადას მიაჩნია, რომ მადიბი ყოველთვის ჩინებული თემაა მაღალი სოციალური სტატუსის მქონე პირებზე დაწერილი მარსიებისათვის, სადაც მარსია მცირედ თუ განსხვავდება მადიბისაგან (7, 366).

ძველ არაბ პოეტთა შემოქმედებას გასდევს მოტივი ბედისწერის გარდაუვალობისა, მას ვერავენ გაექცევა, ვერც ადამიანი და ვერც ცხოველი, რომ ყველას საერთო ხვედრი სიკვდილი ან ტკივილია. ადამიანთა მხოლოდ ერთი კატეგორიაა ქმედითი და იგი სიკვდილს ირჩევს. სწორედ ეს ადამიანებია გმირები, ეს ტრადიცია არაბ პოეტებს მოსდევს წარმართობის (ჯაპილის) პერიოდთან დღევანდელ დღემდე (8, 363).

მიცვალეულის საქებარი სიტყვების გვერდით ნუგეშით მოიხსენიებოდა სააქაოს დარჩენილები. პირველ რიგში პოეტები. მარსიის ავტორები ხშირად ქალები იყვნენ. მათ არ შეეძლოთ სისხლის აღება: ასე რომ, მოწოდება შურისძიებაზე ზოგიერთი სამგლოვიარო ლექსის ცენტრალური თემა იყო. (1, 12). კლასიკური მაგალითებიდან, როგორცია აბუ თამამის „ჰამასა“,



ჩანს, რომ მარსიები დის ან მამაკაცი ნათესავის მიერ იყო დაწერილი: სწო. რედ ამით აიხსნებოდა მათი „გულწრფელობის“ დიდი ძალა (7, 369).

მოგვიანებით არაბულ პოეზიაში გამოჩნდა მარსიები, რომლებშიც ქალებიც დაიტირებოდნენ. საზოგადოებამ პირველი სამგლოვარო ლექსები ქალებზე, როგორც პაროდია, ისე აღიქვა, მოგვიანებით კი დამოკიდებულება შეიცვალა (1, 133).

მარსიის განსაკუთრებული შემთხვევაა საკუთარი თავისადმი მიძღვნილი ლექსები, როდესაც გმირი თავის თავს წინასწარ ხედავს ბრძოლის ველზე დაცემულს ან სიკვდილის სარეცელზე (1, 132).

მთლიანად პაროდირებულია მარსია მაშინ, როდესაც გლოვის ობიექტი ცხოველი ან რაიმე საგანია (1, 133).

მარსიიდან წარმოიშვა და განვითარდა ხანუგეშო პოეზია, განსაკუთრებულად ტიპური იყო საკარო პოეზიისათვის მილოცვასთან დაკავშირებული ხანუგეშო ლექსები. ისინი მაშინ იკითხებოდა, როდესაც პოეტი ტახტის მემკვიდრეს მამის გარდაცვალებასთან და სახელმწიფოს სათავეში მოსვლასთან დაკავშირებით უძღვნიდა (1, 130—131).

ბლაშერი აგებულების მიხედვით მარსიას მიიჩნევენ ორ ნაწილიან კასიდად, რომლის ნასიბი შეცვლილ იქნა დატირებით. შესწავლილ იქნა 153 კასიდა და ფრაგმენტი, მაგრამ მხოლოდ მეოთხედზე ოდნავ მეტი ემორჩილება ბლაშერის მიერ აღწერილ სქემას (2, 76).

ბლოხი კი მიიჩნევს მარსიას მცირე ფორმის ლექსად — კიტა (1, 121). ისლამის წინა პერიოდის არაბული პოეზიიდან აღსანიშნავია თა'აბბატა შარანის დედის დატირება. მისი დედა შაკანინი ყოფილა, სახელით ალ-ამინა (9, 622—623). მისი დატირება შეიცავდა ზოგიერთ სტილურ ელემენტს, რომელიც მოგვიანებით მარსიანში გვხვდება. ესაა უარყოფა ცუდი თვისებებისა (ის არ იყო მსძალი) და მტკიცება ასევე კარგი თვისებებისა (შენ შენი თანმხლები ადამიანების წინამძღოლი იყავი, მსგავსად ფუტურის გუნდისა) (1, 116).

ისლამის წინა პერიოდის არაბული სამგლოვარო ლიტერატურიდან აღსანიშნავია აგრეთვე თააბბატა შარანის პოეზია. ის ბრძოლის ველზე გმირულად დაღუპულა. მისი ლექსების გმირები არიან პოეტის დაღუპული ნათესავეები. თააბბატა შარანის პოეზიას გოეთეც კი განუცვიფრებია (9, 622—623). მისი ლექსები სუნთქავს ჯაპილიის სულისკვეთებით, რომლებშიც გაიხსმის მოწოდება შურისძიებისა:

აქ მოგვეყავს მისი ლექსის გოეთესეული თარგმანი (1, 123—124):

„Erbe meiner Rache
 ist der Schwestersohn,
 der Streithare,
 der Unversöhnliche

„მემკვიდრეობა ჩემი შურისძიებისა არის დისშვილი მოჩხობარი, შურთვებელი.

ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი არაბული სამგლოვარო პოეზიისა არის ალ-ხანსა. შეიხოს (10), გაბრიელისა (11) და როდოკანაკისის (12) დიდი დამსახურებაა ის, რომ მათ მზრუნველობით გამოიკვლიეს პოეტი ქალის ალ-ხანსას ბიოგრაფია და შემოქმედება.

ალ-ხანსას ნამდვილი სახელია თუმადირ ბინთ ამრ იბნ ას-სარიდი. ის იყო სულაიმას ტომიდან. დაიბადა დაახლოებით 575 წელს გავუნენთან და შეძლებულ ოჯახში.

პოეტს ჰყავდა ორი ძმა — მუავია და სახრი. მათმა ტრაგიკულმა დაღუპვამ ასახვა პოვა ალ-ხანსას შემოქმედებაში. ეს იყო ისლამის ხანის დასა-



წყისი. პოეტიკა მიიღო ახალი სარწმუნოება. მაგრამ ახალმა რელიგიამ მის ლექსებზე განსაკუთრებული გავლენა ვერ იქონია. ხალიფა ომარისა და ალისაგან მან გაკიცხვა მიიღო, განუწყვეტელი წუხილისა და ჩივილის გამო (10, 966—967).

ცნობილია, რომ მუსლიმანებსა და სპარსელებს შორის ატეხილ ომში კადესთან ალ-ხანსამ თავისი ოთხი ვაჟიშვილი საბრძოლველად გაუშვა, როდესაც შეიტყო მათი დაღუპვის ამბავი, თქვა: „დიდება ალაჰს, იმიტომ, რომ მათ ხვდათ წილად ბრძოლის ველზე დაღუპულიყვნენ და შეეთხოვ ალაჰს, რომ შემაერთოს მათთან, სასუფეველში“.

როგორც ვარაუდობენ, ალ-ხანსა გარდაიცვალა 664 წელს 89 წლის ასაკში.

პოეტის ლექსთა კრებული მთლიანად მარსიებისაგან შედგება, რომლებიც მიუძღვნა ძმების — მუავიასა და სახრის ხსოვნას, ძირითადად — სახრს, მისმა გლოვამ, განუწყვეტელმა ტირილმა გამოიწვია პოეტის დაბრმავება (12, 148—149).

ალ-ხანსას პოეზიაში იმდროინდელი ყოფა არ ჩანს. მოხსენიებულია მხოლოდ ის, რომ დაცემულის სისხლი მოითხოვს შურისძიებას. რასაკვირველია, თავისუფლად შეიძლება ითქვას, რომ მის ლექსებში ერთი და იმავე აზრების გამეორებისას, არის ერთი ტონალობა (10, 966—967).

პოეტი ხოტბას ასხამს მისი ძმების სიმაჰაცეს, სიქველეს, გუნდის ხელმძღვანელობის უნარს ლაშქრობაში, ყოველივე იმ სიკეთეს, რომლებიც გვხვდება მუფახარასა და მადიჰში.

ალ-ხანსა განსაკუთრებით გასაზავს სახრისა და მუავიას დიდგვაროვნებას, რაინდობას, გულუხვობას, სტუმარ-მასპინძლობას, გონიერებას, გულმოწყალებას.

როგორც აღვნიშნეთ, ერთ-ერთი მთავარი თემაა მისი ძმების სტუმართმოყვარეობა, რომ მათი გარდაცვალების შემდეგ — მოისპო თეფშები და ქვაბები, რომლებიც მუდამ მზად იყო სტუმართათვის“ და ამბობს:

„რა კარგი ახალგაზრდა იყო სტუმართათვის მაშინ, როდესაც გაჩერდებოდნენ მასთან“ (12, 14).

ასევე მისი მარსიების მთავარი თემაა სახრისა და მუავიას კეთილშობილება, გულმოწყალება, გულუხვობა ქვრივ-ობლების მიმართ, მეზობლის მიმართ ხელგაშლილობა. ისინი წარმოდგენილი არიან, როგორც დაზარალებულის დამცველნი, დატყვევებულის გამომხსნელნი, ხალხის დამპურებელნი, დამწუხრებულის მწუხარების გამქარწყლებელნი:

„გულუხვი წინამძღოლი, რომელიც თავისი მოდგმის ღირსებების მატარებელი იყო...“
გაცემდა უზომოდ და არ ამადლიდა, მისი ხასიათი კი არ იყო შიში...“ (12, 64).

„გულუხვი, არა მდაბალი და უგუნური, არამედ მამაცი, მსგავსი გაათრებული ტყის ლომისა...“

„იყო ბიჰას ლომთავანი, რომელიც მფარველობს ფაფაროსან მეგობარსა და მკვიდრად მცხოვრებთაგან და ბედუნითაგან“.

„ხალხის დამპურებელი, როცა კი დაუბერავს მტერიანი ქარიშხალი (ციე) ღრუბლებს...“ (12, 34).

„გულუხვობა შენი არსებულა, შენი შუქი კი უკუნეთ წყვილიაღში ანთია“.

„მწყურვალი აქლემები რომ გაეშვათ, რომლებსაც არა ჰყავთ წინამძღოლი“,
შენსკენ გამოეშურებოდნენ შენი კეთილშობილება უხევენებდა მათ წყლისაკენ მიმავალ ბილიებს“.

„ხალხი შენთან მოსული და მოახლოებული, ბრუნდებოდა უკან გამდიდრებული“ (12, 35).

პოეტი აქებს მისი ძმების ვაჟკაცობას, სიმაჰაცეს ბრძოლის ველზე, მათ ღმობიერებას დამარცხებული მტრის მიმართ:



„დამცველი დანარალებელსა, გამომსწენელი დატყვევებულებისა, მსგავსი მამაცი ლომისა“

მტრის დამდრთობელისა“ (12, 75).

„რამდენი ტყვე გაგითავისუფლებია შენი დაპრილი სისხლშეუმშრალი ზელებით, იცე, რომ მალღობაც არ უთქვამთ“ (12, 14).

პოეტი უჩივის ბედის უკულმართობას, სიმუხთლეს. მას ყოველთვის ყველაზე საუკეთესო, გამორჩეული მიჰყავს:

„რაა ეს სიკვდილი ყოველდღე აწინებს, მიყავს ჩვენგან სახელოვანი“.

„და მიღღრნის ყველაზე გამორჩეულსაგან ჩვენში, მიყავს მხოლოდ დახვეწილი ბატონი“.

„ბედისწერა რომ სამართლიანი იყოს ჩვენს მიმართ, წაიყვანდა აღმატებულსაც და იმასაც, ვისაც ის აღემატება“ (12, 99).

ალ-ხანსა თავს იმითი ინუგეშებს, რომ მარტო ის არ არის ამ მდგომარეობაში, მის ირგვლივ მრავალი შვილდაკარგული დედაა, მრავალი და დასტირის ძმას:

„რომ არა ჩემს გარშემო ბევრი მოტირალი თავიანთ ძმებზე, ნამდვილად თავს მოვიკლავდი“.

„მაგრამ სულ ვხედავ დედას, რომელსაც შეილი დაეღუპა და მტირალს, რომელიც მოსთქვამს უბედური დღის გამო“ (12, 84).

პოეტი ჯაჰილიის ბოლოს ერთ-ერთ თავის სამგლოვიარო სიმღერაში აცხადებს, რომ ბევრად უფრო მნიშვნელოვანია ხასიათის სიმტკიცე, ვიდრე გარეგანი ემოცია:

„ოღონდ მე მივხვდი (აღმოვაჩინე), რომ მოთმინება უკეთესია, ვიდრე წაღები და გააპარული თავი“ (12, 103).

ალ-ხანსას ლექსებში ვხვდებით მარსიისათვის დამახასიათებელ თავისებურებებს, ესაა გამეორება: „დაიტირე შენი ძმა“ (დაიტირე ის).

„დაიტირე სახრი, სწორედ მან გახეთქა გული იმის შედეგად, რაც მან (გულმა) განიცადა“ (12, 35).

ლექსებში პოეტი ხშირად მიმართავს თავის თვალსა და თავის თავს, ასევე მიცვალებულს მესამე პირში იხსენიებს:

„ო, თვალო, აფრქვე ცრემლები, გამოშრა შენს გამო სურმის მილი“ (15, 35).

„ო, ჩემო თვალებო, უხვად (აფრქვეთ) ცრემლები სახრის გამო, მამაცი გმირისა და გულუხვი ბატონის გამო“ (12, 78).

„ო, თვალო, აფრქვე უცხო ცრემლი არამიკრე, მსგავსი მსხვილი მარგალიტისა ლოყებზე“ (12, 67).

მარსიაში მიცვალებულს მიმართავენ მოწოდებით, მისი სახელის ხშირი გამეორებით. მიმართვა გვხვდება ალ-ხანსას პოეზიაშიც:

„ო, სახრი! ტირილი ან მწუხარება განა იხსნის მკვდარს, რომელიც საფლავში დასახლდა (დამკვიდრდა)“ (12, 144).

„ო, სახრი! ეხარობდი ხალხით მხოლოდ (მამინ), როცა შენ იყავი ხალხში ქებული“ (12, 73).

ალ-ხანსას პოეზიაში გვხვდება პიპერბოლები:

„ორი ლომი წითელბრწყალებიანი, სიმამაცით ორი ზღვა ვეფხვის მსგავსი მრისხანებისას“ (15, 79).

„გულუხვი, არამდაბალი და უგუნური, არამედ მამაცი, მსგავსი გააფთრებული ტყის ლომისა“ (12, 34).

ალ-ხანსას ლექსები კომპოზიციურად უმეტესად დატირებისაგან, მუფასარასა ან მადიპისაგან — გარდაცვლილის სოტბისაგან შედგება.

ძნელი სათქმელია, ალ-ხანსას პოეზიაში მარსიაში რაიმე ახალი ფორმები შემოიტანა თუ არა, მაგრამ უეჭველია ის, რომ მოგვიანებითი პერიოდის ავტორ ქალებსა და მამაკაცებზე ალ-ხანსას პოეზიაში დიდი გავლენა მოახდინა (10, 967).

ლიტერატურა

1. Ewald Wagner, „Trauergedichte,“ Grundzüge der Klassischen arabischen Dichtung, Band I, Darmstadt, 1987.
2. Albert Arazı, Le Thrène Dabū Duayb ou la Mort Dépoétisée, Studien zur arabischen Dichtung, Band 2, Beirut, 1994, გვ. 7.
3. М. Э. Матвее, Древнеегипетские мифы, М.,—Л, 1965.
4. „თამუზის სიზმარი“, ძველი შუამდინარული პოეზია, შემერთიდან და აქადემიიდან თარგმნა ზურაბ კვიციანი, თბილისი, 1969.
5. მცხოვრი ბელნაწერი, წიგნი მეორე სამოელისა, რომელი ჩვენ მიერ მეორე შედგენილი იწოდება, თბილისი, 1982.
6. აშრიფ არაბი, „თარახი-ლ-ადაბი-ლ-არაბი“, ბეირუტი, 1965.
7. Iulia Ashtiany, „Mutanabi's Elegy on Soyf ad-Dawla's Son,“ Studien zur arabischen Dichtung, Band 2, Beirut, 1994.
8. F. Krenkov, Marthiya, Enziklopaedie Des Islam, Band III, Leipzig, 1936, გვ. 363.
9. H. Bräu, Ta'abböta Sharran, Enziklopaedie Des Islam, Band IV, Leipzig, 1934, გვ. 622—623.
10. F. Krenkow, Al-Khansa, Enziklopaedie Des Islam, Band II, Leipzig, 1927, გვ. 966—967.
11. Ханна аль-Фахури, Поэтесса аль-Ханса, История арабской литературы, М., 1965, გვ. 150.
12. ალ-ხანსა, დივან, ბეირუტი. დ. თ.

T. G. გვილიანი

МАРСИЯ

Резюме

Марсия или траурное стихотворение — древнейший жанр арабской поэзии. В похоронном ритуале доисламской эпохи умершего оплакивали в стихах, в которых выражался его характер и деятельность. Марсия, как считает Э. Гольдшиер и ряд таких ученых, как Эвалд Вагнер, Альберт Арази и другие, развилась из оплакивания. Оплакивание характеризуют некоторые стилистические элементы, которые позже встречаются в марсии.

Также известно, что еще в древней восточной поэзии встречаются примеры оплакивания: в египетской — оплакивание Осириса, в шумерской литературе плач богини Инаны о потере любимого Тамуза.

Оплакивание также встречается в Библии, где оплакиваются Саул и Ионатан, погибшие в бою Давида против филистимлян.

Можно предположить, что в образовании и развитии марсии в арабской поэзии лежат древневосточные корни.

Марсия — это хвала и слава (мадх) покойника. В этой статье рассмотрены марсии поэтессы Аль-Хансы. Большинство стихов Аль-Хансы состоит из оплакиваний и мадх — хвалы покойника.

В стихах Аль-Хансы встречаются особенности, характерные для марсии: повторения, «Плач своего брата» (оплакивание его), гиперболы и другие.

თბილისის აზიისა და აფრიკის ინსტიტუტი.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა კ. წერეთელმა.

ნანა ფორცილაძე

 პესიმისტური რეფლექსიის გამოსახვის ერთი ფორმის
 შესახებ არაბულ პოეზიაში

პესიმისტური რეფლექსია, რომელიც თავისი განვითარების მწვერვალს X—XI სს. დიდი არაბი პოეტის აბუ ლ-ალა' ალ-მარბის შემოქმედებაში აღწევს, იმთავითვე ახასიათებდა არაბულ პოეზიას, თუ არაბული პოეზიის დასაწყისად მივიჩნევთ ჩვენამდე მოღწეულ პირველ ძეგლებს ე. წ. ჯაჰილის — ისლამამდე პოეზიას. თუმცა ამ პოეზიას, სწორად არამართებულად, „წმინდა აღწერით“ პოეზიასაც უწოდებენ (მაგ., კრაჩკოვსკი [1.37]).

ისლამამდელი ხანიდან მოყოლებული მთელი შუა საუკუნეების მანძილზე არაბულ პოეზიაში გვხვდება ქანრი, რომელსაც საფუძვლად უდევს „აანა სქემა“, როგორც მას კ. ბროკელმანი უწოდებს [2.119]. (აანა ნიშნავს — სად არის). „სადღა არიან ისინი, ვინც ჩვენამდე იყვნენ ამქვეყნად?“ — ეს ფორმულა გვხვდება აგრეთვე პროზაში — ისლამურ ქადაგებაში, კერძოდ, სწავლანი სინანულისანი [3.509], „ათას ერთი ღამის“ ვართიმულ პროზაში (სპილენძის ქალაქი) [5.43] და სხვ. ამ ფორმულაზე იგება მედიტაცია დროის უწყვეტი დინების გამო, პესიმისტური რეფლექსია თემაზე — სიკვდილისა და გაქრობის წინაშე უძლურია ყველა და, როგორც მისი ვარიანტი, უძლურია ყოველივე (ნაგებობა, მთა, სიხარული, სიმდიდრე, სიბრძნე, ძალა). ჩამოთვლილია ძლევაშოსილი, ბრძენი, მდიდარი ან რაიმე სხვა თვისებით გამორჩეული ცნობილი პირები, რომელნიც უძლური აღმოჩნდნენ გაუგებარი და უაზრო ძალის, ბედისწერის — სიკვდილის წინაშე და ვერც ძალაუფლებამ, ვერც სიმდიდრემ და სიბრძნემ სიკვდილს ვერ გადაარჩინა, რადგან ყოველივე -დროებითია“ და „წარმავალი“ ამქვეყნად, რიტორიკულ შეკითხვას — სადღა არიან ესა თუ ის გამოჩენილი ადამიანები, რომელთაც ესა თუ ის სახელოვანი საქმეები ჩაუდენიათ ამქვეყნად? (სწორად ჩამოთვლილია ეს საქმენი) მოსდევს პასუხი — აღარ არიან. წავიდნენ, გაქრნენ, მტვრად და ნაცრად, მიწად და თიხად გადაიქცნენ და ვერ დაიხსნა ისინი ამ ხვედრისაგან ვერც ქონებამ, ვერც გამჭრიახობამ, ვერც სისწრაფემ, ჯარმა და ჯავშანმა. ან გვხვდება შეკითხვა — სად არის ფუფუნება, სიმდიდრე, ბედნიერება? და სხვ.

პესიმისტური რეფლექსიის გამოსახვის ეს ფორმა, აგებული შემოსე-ნებულ ფორმულაზე, უცვლელად გადადის ლექსიდან ლექსში, პოეტიდან პოეტთან, ერთი ეპოქიდან მეორეში. ერთი ლიტერატურიდან მეორეში, ერთი რელიგიური სამყაროდან მეორეში, არაბულ ლიტერატურაში განსაკუთრებით ხშირია ზუ ლ-კარნაინის (აღუქსანდრე მაკედონელის), ხოსროიანთა (ირანის მეფეების), კეისართა, ბიბლიური პერსონაჟების (ადამი, ნოე) და არაბთა ლეგენდარული გმირების (შადადი და სხვ.) დასახელება.

ამ თემას, ისე როგორც ეს ჩვეულებრივი მოვლენაა შუა საუკუნეების არაბულ პოეზიაში, ახასიათებს მყარი კომპოზიცია, მყარი პოეტური ხერხები და ქვეთემათა თუ მოტივთა მყარი რეპერტუარი. „სადღა არიან ისინი, ვინც ჩვენამდე იყვნენ ამქვეყნად?“ — ამ შეკითხვას, რომლის რამდენიმე



ვარიანტიც არსებობს არაბულ პოეზიაში, უკავშირდება შემდეგ ტექსტს: — სიკვდილი ყველას ასწორებს, ათანაბრებს ბრიყვსა თუ ბრძენს, მდიდარსა თუ ღარიბს, ძლიერსა თუ სუსტს, მშენიერსა თუ უშნოს — „სიკვდილი მდაბალს დიდებულთან გაათანაბრებს და კაცთა შორის დიდებასაც არვის შეარჩენს“, — ნათქვამია ერთ ასეთ ლექსში [5.296]. შდრ. აბუ ლ-ალ-აღმა-არაჰ — „მიწის მტკვერი ვერ გრძნობს რა მარხია მასში (მისთვის სულერთია) ეს ცხვირის ძვლებია თუ ძვლები ღომისა“ [6.389]. სიკვდილმა ცხვირი და ღომი გაასწორა; გაათანაბრა. ამასვე უკავშირდება მეორე თემა — საფლავეში ჩახედვა. საფლავეში თუ ჩაიხედავთ, ვეღარ გაარჩევთ ერთ-მანეთისაგან — ვინ იყო მეფე, ვინ მონა, ვინ მდიდარი, ვინ ღარიბი, რადგან ყველა მტვრად და მიწად გადაქცეულა — სიკვდილმა ყველა გაათანაბრა. სწორია დაპირისპირება ამქვეყნად დიდებითა და მორჭმით ცხოვრებისა და საფლავეში დამდაბლებისა. მასვე უკავშირდება ჭიების მოტივი. „როდენ ფუფუნებაში იყვნენ და რაოდენს ჭამდნენ. (მერე კი) მიწაში აღმონდნენ და თვით მათ ჭამს (ჭია)“. [3.38]. ერთ-ერთი მყარი მოტივია სააქაოს ილუზორულობის გახაზვა, რომ ეს ქვეყანა არის ცრუ, მატყურა, მაცთური. იგი ავიწყებს ადამიანს თავის მწარე ხვედრს, მწარე აღსასრულს. და რომ ეს სოფელი არის სიზმარი, ხანმოკლე, როგორც ჩრდილი (მაგ. „ღრუბლის ჩრდილი“). ანდა მირაჟი, მწყურვალს რომ წყალი ჰგონია. არის ნაწარმოებები, სადაც ყველა ეს მოტივი ერთად არის თავმოყრილი, მაგრამ სავალდებულო არ არის ამ სქემის ყველა ელემენტი ერთსა და იმავე ნაწარმოებში იყოს რეალიზებული.

როგორც ერთ-ერთ ტიპურ ნიმუშს აინა სქემისა, დავასახელებთ ლექსის ნაწყვეტს „ათას ერთი ღამიდან“:

სადღა არიან ხოსროიანი და მიუვალ მათი ციხენი!

აჲ გარდასულან, დათმეს ქვეყანა, თითქო ამქვეყნად არცა ყოფილან.

[7.92; 3.43].

სხვა ადგილას:

სადღა არიან ლაშქარნი, სანი... ვერას იცვენ უსარგებლონი,

ან სადღა არის, რაი ამ ლაშქარს მოუხვეჭია და შეუნახავს?

ეწია ყველას გამოუკლებლო ტახტის მეუფის ბრძანება მალი

და ვერ დაიხსნა ვერცა ქონებამ, ვერც მიუვალმა თავყისაფარმა [7.91; 3.43].

შეადარეთ აგრეთვე, გართმული პროზა (საფქ) „ათას ერთი ღამიდან“, რომელიც აგრეთვე კითხვა-პასუხზეა აგებული, როგორც ეს ჩვეულებრივია ამ ჟანრში: „სადღა არის ადამი, მამა ძეხორციელთა. სადღაა ნუჰი თავისი შთამომავლობით. სადღა არიან მეფეები ხოსროიანი და კეისარნი, სადღა არიან ხელმწიფენი ერაყის და ინდოეთისა, სადღა არიან მეუფენი ქვეყნის მპყრობელნი, ამლაკიანნი სად არიან ან გოლიათნი? დაცარიელდნენ სადგომნი მათნი, განშორებიან ოჯახს, სამშობლოს. სადღა არიან ხელმწიფენი არაბები და არაარაბნი? სულ ერთიანად დაიხოცნენ, მტვრად იქცა ყველა. სად არს კარუნი, სად არს ჰამანი, ან სადღა არის შადად იბნ ადი, ქანაანი და პალოთმფლობელნი: მოუცელა, ვფიცავ ალაჰს, სიცოცხლის მცელავს და სადგომები დაუცლია“ [7.101—102; 3.47]. ანდა სხვა ადგილას: „არ შეგაცდინოს წუთისოფელმა, მისმა სამკაულმა, მისმა სიყალბემ, სიცრუემ. ცთუნებამა და ამაოებამ. ჰგავს იგი სიზმარს, მძინარეს რომ მოელანდება და ოცნებას მეოცნებისას, ანდა ზმანებას უდაბნოში, პირგამშრალს რომ წყალი ჰგონია“ [7.81; 3.39].



წუთისოფელი||სიზმარი თავის პარალელს პოულობს ქრისტიანულ რეფლექსიაში (ისევე როგორც სხვა მოტივებიც ამ თემისა). შეადარეთ იოანე მინჩხთან:

გულისკმა ვყოთ
ამოებამ ჩუენი,
რამეთუ ყოველნი მოკლდავ და მიწა ვართ
და ჟამნი ჩუენნი — ვითარცა სიზმარნი
და არამ ვერჩლეთ ჩუენ
წუთსა ამს ცხორებმას,
რამეთუ, ვითარცა აჩრდილი წარვალს
და ვითარცა მტუერი ქუეყნისაჲ განიბნევის [8.183].

ა6

„ჟამნი ჩუენნი
ვითარცა-რამ სიზმარნი
ლამისანი განქარდებიან [8.224].

„წუთისოფელი სიზმარია“ — ქრისტიანობაზე უფრო ძველი და, საერთოდ, უძველესი სახე უნდა იყოს. იგი ჯერ კიდევ ძველევგვიპტურ პოეზიაში გვხვდება [9.78].

შეიძლება გამოიყოს ერთი ნაწილი ასეთი ლექსებისა, რომლებიც, მართალია, არ იწყება შეკითხვით „სადლა არიან“, მაგრამ შეიცავენ ამ სქემის სხვა ელემენტებს. მაგ., ეპიტაფიების ტიპის ლექსები, სადაც ერთმანეთს უპირისპირდება ძლევამოსილება, სიმდიდრე და არარად ქცევა სიკვდილის შემდეგ, სადაც ლირიკული გმირი სწირად პირველ პირში საუბრობს.

ჟამთა ცვალების, ბედის ტრიალის დიდი ხნის შემდეგ თუ მომიგონებთ, ვარ იბნ შადადი, ვფლობდი ერთიან კაცობრიობას და მთელ ქვეყანას, მე მშორჩილებდნენ ბრბოები ურჩთა, შამი, მისრეთო, მხარე აღნანის. ვდრეკდი მათ მეფეთ, ძლევამოსილი, შიშის ზარს ეცემდი მთელი ქვეყნის ხალხს, ჩემს ხელთ ვხედავდი ტომთა და ლაშქართ, ქვეყნებს, მის მცხოვრებთ ვხედავდი შემდრკალთ.

.....
მეგონა მთელი ჩემი ქონებით გამოვისყიდდი სულს სხვა ვაღამდე,
.....

ღამატყდა წერა გამყრელი კაცთა, დიდების მერე დავმდაბლდი მიწად. [7.83; 3.39].

როგორც აღვნიშნეთ, „სადლა არიან“ სქემით შექმნილი ლექსები გვხვდება ისლამამდელ ხანაში. ბეკერი მიიჩნევს, რომ ეს თემა არაბულ ლიტერატურაში შეიტანა ისლამამდელმა ქრისტიანმა არაბმა პოეტმა 'ადი იბნ ზეიდმა [9.507—508]. ეს ლექსია (მოგვყავს ნაწყვეტი):

ვინ გინახავს, სიკვდილს რომ ცოცხალი დაეტოვებინოს,
ან ვინ გინახავს, მცველს დაფეაროს (სიკვდილისაგან)?
სადლაჲ ჭისრა ანუშორეან ხელმწიფეთანი (-სასანიანებო),
ანდა სად გაჭრა (აღრე) საბუთრი?
(სადლა არიან) ბანუ ასფარ, ხელგაშლილნა, მეფენი რუმის?
არ დარჩენილა ქვეყნად მათი სახსენებელი.

.....
შეგბა-ლხენისა, განცხრომისა, სიძლიერის მერე
მათ საფლავები აუვისიათ.
თითქო გამხმარი ფოთლები ყოფილყვენენ,
აღმოსაველეთისა და დასაველეთის ქარბმა რომ წახვეტეს. [10.138—139].



აღსანიშნავია, რომ ეს მოტივი და გამოსახვის ეს ფორმა ისლამმდელ ხანაში გვხვდება არა მხოლოდ ადი იბნ ზეიდთან, არამედ სხვა პოეტებთანაც, მაგ., ზუჰაირთან (რა თქმა უნდა, თუ ზუჰაირის ლექსს, ისევე როგორც ისლამამდელ პოეზიას საერთოდ, აუთენტურად მივიჩნევთ). ეს ლექსია [11.107]:

განა ვერ ხედავ, რომ ღმერთმა დაღუპა თუბა, დაღუპა
 ლუქმან აღის ძე და (თავად) ადიც,
 დაღუპა ზუ ლ-კარნაინი ამაზე ადრე და ფარაონი მზეობაბარი,
 ქედფიცელი, (დაღუპა) ნაჰაშილიც (=აბაშეთის მეფე).
 ო, არ მინახავს კეთილდღეობაში მყოფი ისევე დეტოვებინოს
 ბედისწერას (=სიკვდილს), როგორც იყო.

საღდა არიან ისინი, ვისაც ქონდა სოფლები,
 თავისი ღალითა და ასობით აქლემებით,
 საღდა არიან ისინი, ვისაც ჩამები მიერთმეოდა
 და როცა წინ დაუდგამდნენ, ჟესს არ იცევიდნენ?

გვხვდება ცალკეული მოტივები ამ სქემისა იმრუ ლ-კაასთან, ლაბრდთან [1.46—49] და სხვა ისლამამდელ პოეტებთან. სწორია ეს თემა ისლამის შემდეგდროინდელ პოეტებთან. აბუ ლ-'ათაჰიასთან (IX ს). მის დივანში არაერთი ლექსი მოვცილებ ანა სქემით შესრულებული (ზოგიერთი მისი ლექსის თარგმანი მოგვეყვს ქვემოთ), დადასტურებულია იგი აბუ ლ-'ალა აღ-მა' არარხა და (IX—X სს.) [12] და მრავალ სხვა პოეტთან.

ეს ფორმულა გვხვდება არა მხოლოდ მხატვრულ ძეგლებში, არამედ, როგორც აღვნიშნეთ, ისლამურ სინანულის ქადაგებაში — სწავლანი სინანულისანი, რასაც ყურადღება მიაქცია კ. ბეკერმა და დაასაბუთა, რომ იგი უნდა მომდინარეობდეს ქრისტიანული სინანულის ქადაგებიდან (სწავლანიდან) [3.509]. მანვე შეისწავლა ეს ფორმულა ბერძნულსა და ლათინურ პოეზიაში (*Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere*), სადაც იგი ფართოდ არის გავრცელებული. ამ ფორმულის გენეზისის ძიებას ბეკერი მიჰყავს ბერძნული რიტორიკის სკოლამდე და განსაკუთრებით ბერძნული პოპულარული ფილოსოფიის კინიკურ დიატრიბამდე [4.514]. ეს მოტივი, როგორც ამას ბეკერივე აღნიშნავს, კიდევ უფრო ძველია და გვხვდება ასურბანაპალის საფლავის ცნობილ ეპიგრამაში (V ს.) — „მეც მტვრად ვიქცევი — მბრძანებელი დიდებული ნინევიისა“ [4.515]. საბოლოო ჯამში, მისი აზრით, იგი უნდა მომდინარეობდეს ძველ-ეგვიპტური პოეზიიდან, მეორე ათასწლეულის იეროგლიფური ტექსტებიდან, კერძოდ, ცნობილი „არფისტის სიმღერიდან“ (ყოველ შემთხვევაში ეს არის დღესდღეობით ცნობილი უძველესი ძეგლი, სადაც ეს მოტივი გვხვდება). თუ რეტროსპექტულად ძველ-ეგვიპტურ პოეზიამდე მიიყვანა ბეკერი ამ თემის გენეზისის ძიებამ, მეორე მხრივ, იგივე მოტივი და იგივე ფორმულა მას დაფიქსირებული აქვს შექსპირთან („ჰამლეტი“) [4.502], ბაირონთან [4.503] და სხვ. ასეთია ქრონოლოგიური დიაპაზონი ამ ფორმულისა.

ამ თემისა და ამ ფორმულისათვის გვერდი არ აუვლია ქართულ ლიტერატურასაც. ჩვენს ამოცანას არ შეადგენს ქართული ლიტერატურის კვლევა ამ თვალსაზრისით, მაგრამ აღვნიშნავთ რამდენიმე შემთხვევას. პირველ ყოვლისა, ეს თემა, როგორც ჩანს, შემოდის თარგმნილი ლიტერატურის გზით. ამ მხრივ აღსანიშნავია იოანე დამასკელის (VII—VIII სს.) „დასდებელნი მიცვალებულსა ზედა“ [13], რომლის თარგმანი ბერძნულიდან მიეწერება ეფრემ მცირეს [XI ს.]. ამ ნაწარმოებში გვხვდება როგორც



ეს ფორმულა, ასევე მასთან დაკავშირებული სხვადასხვა მოტივი. მოგვყავს ნაწყვეტი [14.202]:

სმა გ.

ყოველივე ამო არს კაცობრივი,
რაოდენაც რაი ჰგვის შემდგომად სოფლისა,
არა დააღვრების სიმდიდრე,
არა თანაწარუევების დიდება,
რამეთუ მოიწია სიკვდილი
და ესე ყოველი მყის იივარყო.

სმა დ.

სადა არს სოფლისა ამის სიხარული,
და საწუთონისა სასოება?
სადა არს ოქრო ვინა ვერცხლი,
სადა არს მონათა სიმრავლე და ამბოხი?
აჰა ესერა ყოველივე იქმნა ავლ,
ყოველივე ესე იქმნა მტუერ,
ყოველივე ესე იქმნა სიზმარ და აჩრდილ!

სმა ე.

მოვიხსენე წინასწარმეტყველო, რომელი იტყვის:
მე ვარ შიწა და ნაცარი;
და აუღალდ: შთავედე საფლავსა
და ვიხილენ ბუღანი განშიშულებულნი
და ვთქუ: ვინმე არს მეფე ანუ მხედარი,
მდიდარი ანუ გლახაკი,
მართალი ანუ ცოდვილი?!

რაც შეეხება ახალ ქართულ ლიტერატურას, ეს თემა შემოდის მე-15 ს. ფრანგი პოეტის — ფრანსუა ვიიონის დათო წერედიანისეული თარგმანით [15] (ნიმუშები „ათას ერთი ღამის“ ქართული თარგმანიდან, სადაც ეს ფორმულა გვხვდება ლექსისა და საჯ'ის სახით, ზემოთ მოვისხენიეთ). ფრანსუა ვიიონს ეს ფორმულა გამოყენებული აქვს რამდენიმე ბალადაში: ბალადები „ძველი დროის ბანოვანები“, „ძველი დროის მთავრები“ და ბალადა „ძველფრანგულად შეთხზული“. ერთ-ერთი ნიმუში [15:58—59]:

თქუ სადა ჰგვის იმპერატორი
ბიზანტიისა მჭილჭორიანი?
ვინა ყოველი ფრანგთა პატრონი,
მეფეა ვინ იგი ქამთა მყოვარი
დგმიდა ტაძართა, მიწყევ მლოცველი
და ერი თვისი სიბრძნითა მართა?
აჰა ესერა ქამი მოწუნენილ!
ნაშთნი ყოველნი წარიხნეს ქართა.

თქუ ვიენელი და გრენობლელი
ყრმა უფლისწული სადა არს ნეტარ?
* * * * *

სიკვდილმა მოსრნა დიდნი და მრწემნი,
სიკვდილსა ზედა სიკვდილი სართა... და სხვ.

ფრანსუა ვიიონის „ბალადა ძველი დროის ბანოვანები“ უთარგმნია გალაკტიონ ტაბიძესაც. ეს თარგმანი მის სიცოცხლეში არ გამოქვეყნებულა. გამოქვეყნდა იგი 1988 წ. ვახტანგ ჯავახაძის წიგნში „უცნობი“ [16:192—194]. საინტერესოა, რომ თარგმანთან ერთად გალაკტიონს ამავე სქემაზე

1 ოთანე დამასკელის ხელნაწერზე მიკვიითთა დოც. გვანცა კოპალაძემ, რისთვისაც მას მაღლობას მოვასხენებთ.



აუგია ერთ-ერთი დაუმთავრებელი საკუთარი ლექსიც, რაც ერთგვარად მინი-
შნებაა იმისა, თუ როგორ შეიძლებოდა მომხდარიყო ამ თემის ადაპტაცია
სხვადასხვა ხალხთა ლიტერატურაში — თარგმანიდან ორიგინალურ ნაწარ-
მოებამდე. გალაკტიონს ამ სქემაში ჩაუსვამს სახელები პუშკინის სამყა-
როდან. შდრ.:

ფრანსუა ვიიონის გალაკტიონისეული
თარგმანი

მარკვით, სადაა რომის ასული
ფლორა ძვირფასი, მზის დასადარი,
სადაა ნაზი აქქილას სული,
ანუ ტაიდა მარკვით სად არის...

(16.193—94).

გალაკტიონის ლექსი

მარკვით სადაა ნევის ასული,
ის ტატიანა მზის დასადარი,
სადაა ნორჩი პუშკინის სული,
ანუ დელევი მარკვით სად არი?
ან ამწუნებულ ტყის ბინადარი,
ნისლით მარადის დაუბინდარი
ძველი ლიციის ეჭო სად არის... (16, 192).

რაც შეეხება ორიგინალურ თხზულებებს, დავასახელებთ რამდენიმე
შემთხვევას. პირველ ყოვლისა, ოპიზარტი მგოსნის (ანონიმის) „გალობანი
სულისანი“ (IX—XI სს.), სადაც არის ამ სქემის ერთ-ერთი მოტივი —
„საფლავში შთახედვა“:

მოვედით ძმანო, შთავიხედნეთ საფლავთა,
სადა არს შური, საოცრებაჲ და ჯდომაჲ,
სადა არს ძჰრის ჯსენებაჲ და ზუაობაჲ
და ვორცთა გულის-თქმენი, აჲა ესერა
მიწა, ნაცარ და თოჲა ქმნილ არს ყოველი. [17. 136].

მოტივი — სიკვდილი ყველას ათანაბრებს, ასწორებს — გვხვდება რუს-
თაველთან:

ვერ დაიჭირავს სიკვდილსა..

მისგან გასწორდეს ყოველი სუსტი და ძალგულოვანი.

ეპიტაფიების ტიპად — დაპირისპირება — ხელმწიფის დიდებული, საგ-
მითო საქმეთა ჩამოთვლა და დამდაბლება სიკვდილის შედეგად — შეიძლება
ჩაითვალოს არსენ იყალთოელის დავით აღმაშენებლის ეპიტაფია:

ვის ნაჭარბავეს მეფენი შვიდნივე პურად დამესხნეს,
თურქნი, სპარსნი და არაბნი საზღუართა გარე გამესხნეს,
თევზნი ამერთა წყალოვან იმერთა წყალოა შთამესხნეს,
აწუ ამათსა მოქმედსა კელნი გულზედან დამესხნეს. [17.179].

ჩვენ სულ რამდენიმე ნიმუში მოვიხსენიეთ. ამ თემის კვლევა კი ქარ-
თულ ლიტერატურაში სათანადო სპეციალისტის საქმეა.

ამდენად, გეოგრაფიული და ქრონოლოგიური დიაპაზონი ამ თემისა
საკმაოდ დიდი ჩანს (დაახლ. ძვ. წ. XX—XIX სს; — ახ. წ. XIX—XX სს.).
საბოლოო ჯამში ეს თემა ძველადმოსავლური და საზოგადოდ საკაცობრიოა
და, რაც არ უნდა უცნაურად ჟღერდეს აქ ლიტერატურული კავშირების ძი-
ება. ბეკერის სიტყვით [4.502], იგი არსებობს და მას მიეყვარათ აღმო-
სავლეთსა და დასავლეთს შორის დიდ ისტორიულ კავშირებთან. კულტუ-
რული კონტაქტები, როგორც ლიტერატურის ეს ჟანრიც აჩვენებს, წარსულ
საუკუნეებში უფრო მჭიდროდ და ინტენსიური უნდა ყოფილიყო, ვიდრე ეს
დღეს ჩვენ წარმოგვიდგენია.

აქ აღსანიშნავია ერთი საკითხი. კ. კეკელიძე ე. წ. „გოდების ჟანრში“
[14] აერთიანებს როგორც იოანე დამასკელის ზემოთ აღნიშნულ თხზუ-



ლებას და სხვა ანალოგიურ ნაწარმოებებს, რომელიც წუთისოფლის ამარტყენს, საზოგადოდ სიკვდილის, ყოველივე ამქვეყნიურის აღსასრულისა და მსწრაფლწარმავლობის რელიგიურ-ფილოსოფიურ თემას ეხება, ასევე ნაწარმოებებს, რომელნიც რომელიმე კონკრეტულ პირის გარდაცვალებასა და მის დატირებას ეძღვნება, მაგ., არჩილ მეფის „თეიმურაზიანიში“ მოთავსებული მუფე თეიმურაზის მიერ გარდაცვლილი დედოფლის გლოვასა [14.212] და სხვა ამგვარ თხზულებებს. ამავე ჟანრს იგი მიაკუთვნებს გოდებას სამშობლოს დაკარგვისა თუ მისი დაკნინების გამო, ეპიტაფია-ხოტბას [14.199], ბიბლიურ — „გოდებას ბაბილონისა“ და „გოდებანი იერემია წინასწარმეტყველისანი“ და სხვ.

რაც შეეხება არაბულ ლიტერატურას, აქ მკვეთრად არის გამოიჯნული ერთმანეთისაგან ორი ჟანრი: „გლოვის ლექსი“ (მარსნაა, რისა²). რომელიც სიკვდილის კონკრეტულ ფაქტს, კონკრეტული პირის დატირებასა და გარდაცვლილის ხოტბას ეძღვნება, და ლექსები, რომლებიც სიცოცხლისა და სიკვდილის არსს ეხება და წარმოადგენს მედიტაციას ამქვეყნიური ცხოვრების მსწრაფლწარმავლობასა და აშაობაზე; თუმცა პოეტურ ენაში მათ ბევრი აქვთ საერთო (განმეორება, ე. წ. ბრძნული გამოხატუებები და სხვ. [18,124], ასევე ზოგიერთი ტოპოსი. ამ ტიპის ლექსები, რომელთაც ბლოხი ე. წ. ელეგიებს მიაკუთვნებს [19,122], აბასიანთა ხანაში ცნობილია ზუჰდიას სახელწოდებით [შდრ. 18,120] — არაბული პოეზიის ჟანრი, სადაც ასკეტური მოტივი უკავშირდება პესნიმისტურ მედიტაციას ამქვეყნიური ცხოვრების წარმავლობისა და აშაობის, ზოგჯერ ზნეობისა და სოციალური უსამართლობის გამო. ჩვენთვის საინტერესო ფორმულა — „სადღა არიან (სად არიან)“ — აქ ზუჰდიას სახელით გვევლინება. ქვემოთ მოვიყვან რამდენიმე ნაწყვეტს აბუ ლ-ათაჰიას „ზუჰდიანიდან“²:

ზუჰდიია [20.366]

1. აინა მინ ქანა კაბლანა აინა მინ 'უნსინ ქანუ ჯამალან ეაზოაინან.
2. 'ინნა დამრან 'ათა 'ალაჰიმ ქა'აქან შინქუმუ ლ-ქუმა სავქა' აა'თ 'ალაინ.

თარგმანი

1. სად არის ის, ვინც ჩვენამდე იყო (წინაპრები), სად არის, სად არის ის ხალხი მშენიერი და შემგული?
2. კუშმარტიად, ბედისწერა (=სიკვდილი) ეწია და მოსრა მათგან ყველა და ჩვენც გვეწევა იგი.

ზუჰდიია [19.437]

1. 'ანა ლ-ქურტნუ ლ-მშდნიჰ თარაქუ ლ-მანზილა ხანღაჰ
2. ქასთაბღალათ ბაჰიმ ღიმარუჰუმურ-რიანაჰა ლ-ჰაეიაჰ

თარგმანი

1. სადღა არიან წარსული თაობები? მიუტოვებიათ სახლები ცარიელი
2. და მათ სახლებს მათ სანაცვლოდ შქროლავი ქარები (დაპატრონებინ)

2 ე. ვაგნერი თელის, რომ ზუჰდიამ ფორმულა „სადღა არიან...“ გადმოიღო მარსიადან, გლოვის ლექსიდან [18.125]. მაგრამ თუ მხედველობაში მივიღებთ იმ გარემოებას, რომ ეს ფორმულა ისლამამდელ ხანაში გვხვდება ადი იბნ ზეიდთან, ზუჰაირთან (იხ. ზემოთ) და სხვა ისლამამდელ პოეტებთან არა უთუოდ გლოვის ლექსში, არამედ სხვა ჟანრებში, მაგ., ე. წ. ელეგიებში, რომელიც ზუჰდიას ერთ-ერთ წინამორბედად შეიძლება ჩაითვალოს, უნდა ვივარაუდოთ, რომ მათ ან ერთ ღრის მიიღეს ეს ფორმულა ან მარსიაზე უფრო ადრე სხვა ჟანრებში გაჩნდა. ასეთი დასკვნა უნდა გამოვიღინარეობდეს კ. ბეკერის ნაშრომში (4) მოყვანილი მასალიდანაც.



ზუჰდნია [19.179].

7. 'ანა ლ-მულუქუ ვა 'ანა 'იზნათუქუმ სარუ მასირან 'ანთა სნ 'ირუჰუ.
8. ქასანბრუნა ქილ-მავთი მუშთარაქუნ ათლუ ასნლირაჰუ 'აქმბირუჰუ.

თარგმანი

7. სადლა არიან ზელმუიფენი და სადლაა მათი ძლევამოსილება, გაემართენ (იქით, საითაც) შენც გაემართები (ოღესმე).
8. გზა ჩვენი სიყვდილისაგენ (მიმავალი) საზიაროა, მისდევენ (ამ გზაზე ერთმანეთს) დიდნი მცირეთ.

ზუჰდნია [19.249]

'ალ 'ანა ლ-'ულს სალაქუ და 'ავ ლილ-მავთი ვახთუტიქუ

თარგმანი

ო, სადლა არიან წინაპარნი? გაემართენ. უხმეს სიყვდილისათვის და მოიტაცეს.

ზუჰდნია [19.364]

1. 'ანა ლ-კურტუნ ბანუ ლ-კურტინი ვაჰაჰუ ლ-მად'ინი ვალ-ჰესტინი.
2. ვაჰაჰუ თ-თაჰაბბური ქილ-მაჰალისი ვათ-თაჰაბბური ქილ-'უჰინი.
3. ქანუ ლ-მულუქა ჰა 'ამაჰუჰუ ლამ 'მუჰნიაჰ რაბჰუ ზ-'ანანი.
4. ქა'ამუჰუჰუ ლამ 'მუჰნიაჰ ქილ-დარია ლ-მილუ ლალიკა რ-რაჰუნა.

თარგმანი

1. სადლა არიან თაობანი და ძენი (იმ)თაობათა და ჰალაქთა და ციხესიმაგრეთა პატრონები.
2. და მზეობარნი მეჯლისებში, მედიდურნი რჩეულებში?
3. იყვენ მეფენი, მაგრამ რომელი მათგანი არ მოსპო დროის უხანობამ,
4. რომელი მათგანი არ გააქრო მიხრწნის სადგომში, ჩაეკთა მძევლად?

დამოწმებული ლიტერატურა

1. Крачковский И. Ю., Поэтическое творчество Абу и-Атахи, избранные сочинения, т. II, М. — Л., 1937.
2. Brockelmann C., Geschichte der arabischen Literatur Erster supplementband Leiden, 1937.
3. ჭითაბ ალქ ლაილათინ ვალილათინ, ალ-ჯუზ' ას-სალის, ბილ-მატბანათ ალ-ნაჰრათ ალ-ნუსმანიია.
4. Becker C. H., Ubi sunt qui ante nos in mundo fuere, Islamstudien, Leipzig, 1924.
5. ათას ერთი ღამე, ტ. I, არაბულიდან თარგმნა ნანა ფურცელაძემ, გიორგი წერეთლის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, თბ., 1969.
6. Smoor P., The delirious sword of Ma'arri, Festschrift Ewald Wagner zum 65 Geburtstag, B 2. Studien zur arabischen Dichtung, Beirut, 1994.
7. ათას ერთი ღამე, V ტ. არაბულიდან თარგმნა ნანა ფურცელაძემ, გიორგი წერეთლის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, თბ., 1985.
8. ითან შინ ხ ხ ი, პოეზია, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოცემა დაურთო ლელა ხაჩიძემ, თბ., 1987.
9. Матье М. Э., Древнеегипетские мифы, М.—Л., 1956.
10. აბუ ლ-ქარაჰ ალი-სბაჰანნი ჭითაბ ალ-ანანი ალ-ჯუზ' ას-სანი, ბაჰრუთ, ლუბნან.
11. ზუჰაჰარ იბნ აბნ სულჰმ. დივან ბაჰრუთ დ. თ.
12. აბუ ლ-'ალა' ალ-მა' არან, ალ-ლუჰუჰ მა ლ' მაღსამ, მეჯალალ ას-სანი, ბაჰრუთ, ლუბნან.
13. დაცულია ზელნაწერთა ინსტიტუტში, A 162, გვ. 92—101.
14. ქეჰელიძე კ. „გოდების“ თარი და „გლოვის წესი“ ძველს ქართულ ლიტერატურაში, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, თბ., 1956.
15. ფრანსუა ვიიონი, ლექსები, ფრანგულიდან თარგმნა დათო წერელიანმა, თბ., 1986.
16. ჯავახაძე ვ., უცნობი, აზოლოგია გალაკიონ ტამიძისა, თბ., 1988.
17. ქართული პოეზია, I, თბ., 1979.
18. Wagner E., Grundzüge der klassischen arabischen Dichtung, B. II, Darmstadt, 1988.
19. Bloch A., Qasida, Asiatische Studien, 2 (1948).
20. აბუ ლ-'ათასია ამ'არუჰუ ვა'ახბარუჰუ დიმაჰი, 1961.

Н. Н. ПУРЦЕЛАДЗЕ

ОБ ОДНОЙ ФОРМЕ ВЫРАЖЕНИЯ ПЕССИМИСТИЧЕСКОЙ РЕФЛЕКСИИ В АРАБСКОЙ ПОЭЗИИ

Резюме

В работе рассматривается одна из форм выражения пессимистической рефлексии в арабской литературе, которая встречается на протяжении всего средневековья начиная от доисламских времен. В ее основе лежит «айна-схема», как она называется в специальной литературе — «где те, что были до нас на этом свете», — выражая идею тленности всего и вся в преходящем мире. Эта схема встречается также и в рифмованной прозе — садж', в проповеди о покаянии и т. д. К. Бекер генезис этой схемы связывает с греческой кинической философией, ее проникновение в арабскую литературу — с христианской средой хирских арабов. Эта схема, которая зафиксирована им как в средневековой латинской поэзии, так и в новой европейской литературе (Шекспир, Байрон), в конечном счете должна восходить к древнеегипетской поэзии. Эта форма в арабской поэзии характеризуется постоянной композицией, постоянными средствами изображения, постоянным репертуаром мотивов, формульностью стиля. Эту форму, которая переходит из произведения в произведение, из одной литературы в другую, из эпохи в эпоху, из одного религиозного мира в другой, не обошла и грузинская литература. Она встречается как в древней, так и в новой литературе, как в переводах, так и в оригинальных произведениях.

Рассмотрение данного жанра еще раз убеждает в том, что культурные контакты между Западом и Востоком в прошлом были глубже и интенсивнее, чем это может показаться сегодня, и нет четкой грани между культурами «восточной» и «западной».

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიამ.

მ. კირილიძე, რ. შენგელია, რ. ჩაბუნავა

„უსწორო კარაბადინის“ ზოგირითი კოსმეტიკურ-პარფიუმერიულ რეცეპტების ტექსტის დადგენისათვის

ძველი ქართული საბუნებისმეტყველო-სამეცნიერო, კერძოდ, ქიმიური ლიტერატურა, მტრების განუწყვეტელი შემოსევების შედეგად უმოწყალოდ განადგურდა და ჩვენამდე ამ შინაარსის თხზულებებიდან ერთი-ორმა და ისიც საკმაოდ გვიანდელი ხანიდან მოაღწია. მათგან ყველაზე უფრო ადრეული ვახტანგ VI-ის „წიგნი ზეთების შეზავებისა და ქიმიისა ქმნის“ 1712—1737 წლებშია შედგენილი.

ერთგვარად უფრო გაუმართლა ქიმიის ერთ-ერთ უძველეს დარგს — კოსმეტიკურ-პარფიუმერიულ ხელოვნებას, რომლის მასალებიც საუკუნეთა ქარცეხლს გადარჩენილმა ძველმა ქართულმა სამედიცინო ტრაქტატებმა შემოგვინარჩუნეს.

ეს ნათლად ჩანს ლ. სიდაშელის მეტად საყურადღებო და მნიშვნელოვანი მონოგრაფიიდან — „ძველი ქართული კოსმეტოლოგია და 300 უნიკალური რეცეპტი“, რომელშიც ძველი ქართული სამეცნიერო ძეგლებიდან ამოკრებული და გაანალიზებულია უამრავი კოსმეტოლოგიური რეცეპტი [1].

კოსმეტიკურ-პარფიუმერიული შინაარსის რეცეპტების მრავალრიცხოვნებით ქართული სამედიცინო ძეგლებიდან აშკარად გამოირჩევა ქრონოლოგიურად ყველაზე ადრეული, კერძოდ კი X ს. თხზულება — ქანანელის „უსწორო კარაბადინი“ [2]. მაგრამ ამასთან ერთად ამ ძეგლის ტექსტი ბევრ შემთხვევაში ისეა დამახინჯებული, რომ შესაბამისი რეცეპტების შინაარსის გაშიფვრა პრაქტიკულად შეუძლებელია. თავის დროზე გამოჩენილმა მკვლევარმა ლ. კოტეტიშვილმა ტექსტის გასწორებას დიდი შრომა შეაღია, რისთვისაც გამოიყენა მის ხელთ არსებული ორი ნუსხა — XIII საუკუნით დათარიღებული Q — 26 ხელნაწერი (დაცულია კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში) და XVIII ს. K — 13 ხელნაწერი, რომელიც დაცულია სანკტ-პეტერბურგში, რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთ-მცოდნეობის ინსტიტუტში [2, გვ. 16].

ვინაიდან ძირითადად და „საყრდენმა“ Q — 26 ხელნაწერმა ჩვენამდე ნაკლები სახით მოაღწია (შემორჩენილია მხოლოდ 194 ფურცელი), ხოლო სრული K — 13 ხელნაწერი უეციც გადაწყურის მიერ ძალზე შერყენილია, ცხადია, რომ „უსწორო კარაბადინის“ გამოცემის ტექსტი ვერ იქნებოდა დაზღვეული ნაკლოვანებებისაგან.

დღეს, როდესაც ამ თხზულების ახალი და უფრო სრულყოფილი ნუსხების გამოვლენის შესაძლებლობა ნაკლებად მოსალოდნელია, „უსწორო კარაბადინში“ მოყვანილი კოსმეტიკურ-პარფიუმერიული რეცეპტების ტექსტის აღდგენა თითქოს შეუძლებელი უნდა იყოს.

აღნიშნული რეცეპტების ტექსტის დეტალურმა შესწავლამ და სხვა სამედიცინო თხზულებების ტექსტთან შედარებამ გვიჩვენა, რომ ამ მხრივ მაინც არსებობს გარკვეული პერსპექტივები და ის დაკავშირებულია XV საუკუნის დიდი მკურნალის ზაზა ფანასკერტელის თხზულებასთან „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინი“ [3, 4]. კერძოდ, აღმოჩნდა, რომ „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინში“, რომლის ხელნაწერიც (Q — 877) ასევე XV საუკუნით



თარიღდება, ზაზა ფანასკერტელმა უცვლელად, ბევრ შემთხვევაში სიტყვასიტყვით, შეიტანა „უსწორო კარაბადინის“ თითქმის ყველა ეს რეცეპტი. კონკრეტულად, ამგვარი ტექსტობრივი თანხვედრები დადასტურდა იმ კოსმეტიკურ-პარფიუმერიული რეცეპტებისათვის, რომლებიც შეიცავენ წამწამის დაცვენის საწინააღმდეგო ღონისძიებებს („უსწორო კარაბადინში“ მისი ტექსტის შესაბამისი გვერდები და სტრიქონებია 308, 30—309,5, ხოლო „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინში“ 341,33—342,3), თმის შეღებვის წესს (გვ. 489,24 — 489,32 და 732,33 — 733,2), ფეხის გაოფლიანების საწინააღმდეგო წამლის შემადგენელ კომპონენტებს (გვ. 526,22 — 526,25 და 654,17 — 654,20) და აბანოს დეტალურ დახასიათებას (გვ. 537,10 — 538,10 და 85,12 — 86,10). ფაქტობრივად სრული თანხვედრა, რომელსაც აღნიშნულ ტექსტში აქვს ადგილი, უფლებას გვაძლევს ამ ტექსტების ფარგლებში „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინში“ განვიხილოთ როგორც „უსწორო კარაბადინის“ XV საუკუნის დამატებითი ნუსხა და მისი საშუალებით ვეცადოთ ამ უკანასკნელის დამახინჯებული ტექსტის აღდგენას.

„უსწორო კარაბადინის“ ერთ-ერთ რეცეპტში, რომლის სათაურია „სხვა ნიშანი საღებავისა რომე შეღებავს თმასა წითლად ბრძანებითა ღთისა“, თმის საღებავად რეკომენდებულია თუთუბოს წვენიში შეზეილი ტუხტის („ხატმის“) და ინის ნარევი. ხელნაწერში რეცეპტი ბოლოვდება ასეთი წინადადებით: „ერგების ვის გამოცხადება არ უნდოდეს“; ე. ი. ავტორი არწმუნებს მკითხველს, რომ აღნიშნული ნარევი „ერგების“ ყველას, ვისაც არ უნდა, რომ საღებავის გამოყენება გამოაშქლავნოს. გამოცემაში ეს წინადადება რატომღაც გადამწერის უადგილო ჩანართად იქნა მიჩნეული და ის ძირითადი ტექსტის ნაცვლად შესაბამისი შენიშვნით სქოლიოში იქნა გადატანილი [2, გვ. 490].

„სამკურნალო წიგნი — კარაბადინში“ აღნიშნული წინადადება მცირეოდენი ცვლილებებით იმავე რეცეპტის სათაურში არის წარმოდგენილი შემდეგი სახით: „ნიშანი საღებავისა, შეღებავს თმასა წითლად მსგავსად ხსედისასა და ერგების ამის ქმნა. ვის რა უნდეს გამოცხადება ღებულობისა თუ ღთსა უნდეს“ [4, გვ. 734].

ამ სათაურში ზოგიერთი ფრაზა უდავოდ ფანასკერტელის მიერ არის შემოტანილი (მაგ., „მსგავსად ხსედისასა“, „ამისა ქმნა“), მაგრამ სათაურის ეს ნაწილი — „ვის რა უნდეს გამოცხადება ღებულობისა“ — აშკარად „უსწორო კარაბადინიდან“ უნდა იყოს აღებული.

ცხადია, რომ ზაზა ფანასკერტელი ამ წინადადებას არ გამოიყენებდა, ის რომ „უსწორო კარაბადინში“ უადგილოდ ჩართული ყოფილიყო. ასე რომ, წინადადება — „ერგების, ვის გამოცხადება არ უნდოდეს“ ნამდვილად „უსწორო კარაბადინის“ რეცეპტის ორგანულ ნაწილს წარმოადგენს და შესაბამისად ის ძირითად ტექსტში უნდა იყოს განთავსებული.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ტექსტების ურთიერთშედარება საშუალებას გვაძლევს კორექტივები შევიტანოთ „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინის“ სათაურშიც. კერძოდ, სიტყვა „ქმნის“ შემდეგ მძიმე უნდა დაისვას, ხოლო „რა“ შეიცვალოს „არ“ — ათი, ე. ი. „ერგების ამისი ქმნა, ვის არ უნდა გამოცხადება ღებულობისა“.

ფრჩხილის ტკივილთან დაკავშირებით „უსწორო კარაბადინში“ შემოთავაზებული ერთ-ერთი რეცეპტი აშკარად არასრულად არის წარმოდგენილი: „აიღე ბიის გული, დანაყე, გაცერ, ერთმანეთსა გაურივე, კარგი არის“ [2, გვ. 526]. აქ გაუგებარია, თუ რას უნდა გაერიოს ბიის გული, რომელიც წამლის ერთადერთ კომპონენტად არის წარმოდგენილი. ეს რეცეპტი სრული



სახით „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინში“ არის მოყვანილი სწორედ მისი მიხედვით უნდა აღდგეს „უსწორო კარაბადინის“ ტექსტიც (კვადრატულ ფრჩხილებში მოყვანილია აღდგენილი ფრაგმენტები „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინიდან“): „აიღე ბიის გული, დანაყე, გაცერ. [მერმე აიღე ოშნანი და დანაყე ასრე, რაგუარადცა სურმა]. ერთმანეთსა გაურივე [და მით ხელი დიბანოს], კარგი არის“.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინში“ ტექსტი ბოლოვდება წინადადებით — „თუ ქათირა გაურიო შიგა ისიც კარგია“ [4, გვ. 653], რომელიც რეცეპტის გაუმჯობესების მიზნით ფანასკერტელის დამატებას უნდა წარმოადგენდეს.

„სამკურნალო წიგნი — კარაბადინის“ საშუალებით შეიძლება აღვადგინოთ „უსწორო კარაბადინის“ კიდევ ერთი კოსმეტიკურ-პარფიუმერიული რეცეპტი, რომელიც ბუნებრივი და ხელოვნური გზით დამზადებული მინერალური წყლების აბაზანების მიღებას ითვალისწინებენ.

გამოცემაში ეს რეცეპტი იწვება 584 გვერდის 27-ე სტრიქონიდან და წყდება 585 გვერდის მე-8 სტრიქონზე, ვინაიდან ხელნაწერში, ლ. კოტეტიშვილის ცნობის თანახმად, აქ „ოთხი სტრიქონის ოდენი ცარიელი ალაგია დატოვებული“. გარდა ამისა, რეცეპტის შუა ნაწილში (585 გვერდის 3—4 სტრიქონები) აშკარად უადგილოდ ჩართულია ფრაგმენტი, რომელშიც სხვა საკითხი, კერძოდ თბილი და ცივი წყლების დამახასიათებელი თვისებებია განხილული. ეს ფრაგმენტი რომ ჩართულია, დასტურდება „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინით“, სადაც ის საერთოდ არ არის წარმოდგენილი და აბაზანასთან დაკავშირებული რეცეპტის პირველ ნაწილს უშუალოდ მეორე ნაწილი აგრძელებს. აქვე ოთხი სტრიქონისათვის დატოვებული ადგილი შესაბამისი ტექსტით არის შევსებული, რომელშიც პირველი სამი სიტყვა („მღიერსა და ფხანას შეაქს“) ამ რეცეპტის ნაკლულ ტექსტს ეკუთვნის [4, გვ. 776].

ამასთან ერთად შესწორებას მოითხოვს „უსწორო კარაბადინის“ აშკარად დამახინჯებული წინადადება — „თუ ის ზღვის წყალი მლაშე არ იყოს“, რომელიც „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინში“ წარმოდგენილია სავსებით გასაგები სახით: „წყალი თუ ზღვისა და ან მლაშე არ იყოს“.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით აღდგენილი ტექსტი შეიძლება ასე წარმოვიდგინოთ: „წყალი ზღვისა და წყალი რომე მლაშე იყოს კაცს დაამჭლობს. თუ კაცსა სნება მღიერისა და სიგრილისა სჭირდეს და ნიკრისისა და კაცი რომე თრთოდეს და ხელი და ფეხი დაუმრუდდეს და სისხა სჭირდეს და რაც ფერი მღერი სჭირდეს, ამა ისი ყოველსა სატკივარსა, ისი ზღვის წყალი ანუ მლაშე წყალი რაცა იყოს ჩაჯდებოდეს და იბანებდეს ისი კაცი. ვისცა ყველა ესე სენი და სატკივარი სჭირდეს მას არგებს. თუ ის ზღვის წყალი [ანუ] მლაშე [წყალი] არ იყოს, წმინდას წყალშიგა მარილი ჩაყაროს და მზეს გაუდგან და ან მოადუღონ. მისივე ხასიათი აქუს, ამა სატკივარსა ისიც არგებს, [მღიერსა და ფხანასა შეაქს]“.

შინაარსის გარდა, აღდგენილი რეცეპტი ყურადღებას იმეორებს იმითაც, რომ ის წყლისადმი მიძღვნილ ძალზე საინტერესო ქვეთავის შემადგენლობაში არის წარმოდგენილი. თუმცა ამ ქვეთავის სხვა ფრაგმენტებში მხოლოდ სასმელი წყალი განიხილება, მაგრამ ყველა ფრაგმენტი უდავოდ საინტერესოა კოსმეტიკური თვალსაზრისითაც.

„უსწორო კარაბადინში“ წარმოდგენილი ქვეთავი წყლების შესახებ მთელ რიგ შემთხვევაში დამახინჯებული და ნაკლული ტექსტით არის წარმოდგენილი. ამიტომ ისიც აღდგენას მოითხოვს „სამკურნალო წიგნი — კარაბა-



დინის“ მეშვეობით, რომელშიც ეს ნაწილი, საბედნიეროდ, სრულად არის წარმოდგენილი.

პირველ რიგში აღსადგენია ქვეთავის სათაური და საწყისი ნაწილი. „უსწორო კარაბადინში“ აღნიშნული ქვეთავი მოულოდნელად იწყება წვიმის წყლის დახასიათებით. ქვეთავის წინა გვერდზე, რომლის ბოლოც დაუწყებელია, აშიაზე დედნის ხელით წერია — „ერთი ფურცელი აქ დედანს აკლია“ [2, გვ. 584]. ცხადია, რომ ქვეთავის სათაური და შესავალი ნაწილი სწორედ ამ ნაკლულ ფურცელზე უნდა იყოს.

„სამკურნალო წიგნი — კარაბადინიდან“ ჩანს, რომ ქვეთავის სათაურია — „ნიშანი ყოვლის ფერის წყალისა“. რაც შეეხება ნაკლულ შესავალ ნაწილს, ის „უსწორო კარაბადინში“ ასე უნდა აღდგეს: „[აქიშთა და ბრძენთა ასრე დაუწერია, ვითა თეთრი და წმინდა წყალი სჯობს და ტკბილი, ასრე რომე ჭია არა იხსდეს და სასწორშივა სუბუქი იყოს, და სტომაქით ადრე წავიდეს, და ასეთით ადგილით მოდიოდეს, მზე პირველად რომე ამოვიდეს, შუქი მას ეცემოდეს, ანუ წითელსა მიწასა ზედა დიოდეს ან ქუიშასა ზედა. თუ გაათბო, ფიცხლა გათბეს, თუ გააციო, ფიცხლა გაცივდეს, მართებს, კაცი რომე მღურევესა და მლაშისა წყლისაგან ფრთხილად იყოს, თუ უღონობა იყოს და შესუას, ზედა კარგი ღუნო შეასუი, რომე მისი ზიანი წაიღოს, და წყალი კაცისა გუნებასა გაადნობს და ტანსა გაავრილებს და მუცელსა გაარბილებს. და ყოველსა გრილსა და ბალდამიანსა კაცსა მართებს, რომე ცივისა წყალსა ერიდებოდეს; და თუ უღონობა იყოს, ადულოს, ასრე რომე ნახევარი დარჩეს, და მერმე სუას“ [4, გვ. 775—776].

აღდგენილ შესავალ ნაწილს მოსდევს „უსწორო კარაბადინის“ ფრაგმენტი წვიმის წყალთან დაკავშირებით (584, გვ. სტრ. 20—26), რომელსაც აგრძელებს ჩვენ მიერ აღდგენილი რეცეპტი აბაზანების შესახებ („უსწორო კარაბადინის“ 584-ე გვერდის სტრ. 27—31, 585-ე გვერდის სტრ. 1—2 და 6—8 და „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინის“ 776-ე გვერდის სტრ. 21).

შემდეგი ფრაგმენტი ცივ და თბილ წყლებს შეეხება. მისი საწყისი ნაწილი მხოლოდ „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინშია“ შემორჩენილი და ის უშუალოდ აგრძელებს აბაზანებისადმი მიძღვნილ რეცეპტს. ჩვენი ვარაუდით ამ ნაწილის გაგრძელებას უნდა წარმოადგენდეს ის ჩანართი მასალა, რომელმაც აბაზანებისადმი მიძღვნილი რეცეპტის ნაწილები ერთმანეთისაგან დააცალკევა. რაც შეეხება ფრაგმენტის ბოლო ნაწილს, ის ისევე უნდა დარჩეს, როგორცაა წარმოდგენილი „უსწორო კარაბადინში“. ე. ი. აღდგენილი ფრაგმენტი თანამიმდევრულად უნდა შეიცავდეს ჯერ „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინის“ 776-ე გვერდის 22—24-ე სტრიქონებს, შემდეგ კი „უსწორო კარაბადინის“ 585-ე გვერდის 3—5 და 9—11 სტრიქონებს: „[მწარე წყალი ნიდაგ მუცელსა გახსნის. ცივი წყალი გუარიშნისა მაჯუნითა შეერგების; ასრე მოუგრილებს, როგორცაა ხიცხესა შივა ცივი ქარი, და თავისა ბუხარსაცა დასუამს].

თბილი წყალი საჭმელს სტომაქიდან ზეით მოიქცევის და წყალი ცივი, რაცა მრთელი კაცი იყოს, ყულას ერგების და მარღვებშივა სისხლს კარგად ამყოფებს და წახდენს.

წყალი რომე ერთობ თბილი იყოს, ქარს გასტეხს, კოლინჯს გასტეხს, რწყევას მოუმატებს, ნაზლასა, მალასულიასა და თვალისა სიბნელესა არგებს, მარდს გახსნის, დედაკაცსა წესსა წაჰკიდებს“.

ქვეთავის შემდგომი ფრაგმენტები, რომლებიც „უსწორო კარაბადინის“ 585-ე გვერდის მე-12—32 სტრიქონშია წარმოდგენილი, ფაქტობრივად სრული სახით არიან მოყვანილი და შესწორებებს არ საჭიროებენ, გამონაკლისია



მხოლოდ გუბის წყალთან დაკავშირებული წინადადება — „არაა წყლის სუნი იყოს ყველა გაწმინდოს“.

იგივე წინადადება „სამკურნალო წიგნი — კარაბადინში“ ასეთნაირადაა წარმოდგენილი — „არაა მისი სენი იყოს იმა ავი წყლისა, მაშინვე გავიდეს“ (გვ.776, სტრ. 31).

აქედან გამომდინარე, „სუნი“ უნდა შეიცვალოს „სენით“, ვინაიდან ტექსტი ერთმნიშვნელოვნად ამ უკანასკნელს, როგორც „ავი წყლისათვის“ დამახასიათებელ ნიშან-თვისებას, გულისხმობს.

ჩატარებული სამუშაოს საფუძველზე, როგორც ვხედავთ, შესაძლებელი გახდა „უსწორო კარაბადინის“ მთელი რიგი კოსმეტიკურ-პარფიუმერული რეცეპტების ტექსტის დადგენა. ჩვენ მიერ აღდგენილი ამ რეცეპტების მაგალითზე სავსებით ნათლად გამოჩნდა, თუ რა ქმედითი როლი შეუძლია ითამაშოს „სამკურნალო წიგნმა — კარაბადინმა“ „უსწორო კარაბადინის“ ტექსტის დაზუსტების საქმეში. აქ უდავოდ მხედველობაში არის მისაღები ის გარემოება, რომ ამ ორი თხზულების ტექსტობრივი და კონცეპტუალური თანხვედრები მხოლოდ კოსმეტიკა-პარფიუმერით არ ამოიწურება და ის შეიძლება სხვა მიმართულებებზეც გავრცელდეს. ასეთი მიმართულებებით კვლევების გაშლამ კი შეიძლება „უსწორო კარაბადინის“ ტექსტის მნიშვნელოვანი ნაწილის აღდგენისა და დაზუსტების საშუალება მოგვცეს.

1. ლ. ხიდაშელი, ძველი ქართული კოსმეტოლოგია და 300 უნიკალური რეცეპტი, თბ., 1999.

2. ქ ა ნ ე ლ ი, უსწორო კარაბადინი, ლაღო კოტეტიშვილისეული გამოცემა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა დარეჯან კუხიანიძემ, თბ., 1997.

3. ზ ა ზ ა ფ ა ნ ა ს კ ე რ ტ ე ლ-ციციშვილი, სამკურნალო წიგნი — კარაბადინი, ტ. 1, თბ., 1986.

4. ზ ა ზ ა ფ ა ნ ა ს კ ე რ ტ ე ლ-ციციშვილი, სამკურნალო წიგნი — კარაბადინი, ტ. 2, თბ., 1988.

К. Р. КЕРЕСЕЛИДЗЕ, Р. М. ШЕНГЕЛИЯ, Р. В. ЧАГУНАВА

К УСТАНОВЛЕНИЮ ТЕКСТА НЕКОТОРЫХ КОСМЕТИКО-ПАРФЮМЕРНЫХ РЕЦЕПТОВ «НЕСРАВНЕННОГО КАРАБАДИНА»

Резюме

В известном медицинском трактате Хв. «Несравненный Карабадин», дошедшем до нас в двух рукописях XIII и XVIII веков, значительное место уделяется вопросам косметики и парфюмерии. Однако, вследствие того, что основная рукопись XIII в. неполная, а полная, но более поздняя рукопись XVIII в. искажена невежественным переписчиком, восстановление текста многих косметико-парфюмерных рецептов почти невозможно.

При сравнении этих рецептов с аналогичным материалом других грузинских медицинских трактатов, выяснилось, что большинство рецептов «Несравненного Карабадина» почти в неизменном виде вошел в своё произведение «Лечебная книга — Карабадин» выдающийся лекарь XV в. Заза Фанаскертели. Поскольку в рукописи этого трактата, также датируемой XV веком, указанные рецепты представлены в исправленном виде, с их помощью нам удалось восстановить и уточнить соответствующий текст «Несравненного Карабадина». Полагаем, что рукопись «Лечебной книги — Карабадин» может быть использована и для восстановления текста других рецептов «Несравненного Карабадина».

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ორგანული ქიმიის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიაშვილმა.

ძმთაგან ლოკოტივანობა

 თურქიზმები კლასიკური პერიოდის ქართულ ლიტერატურულ
ქებლებში

თავისი ხანგრძლივი არსებობის მანძილზე ქართულმა სხვა ენებიდან შეისისლხორცა უცხოური წარმოშობის სიტყვები. მათ შორის თურქულიც. აღსანიშნავია, რომ ეს პროცესი არ იყო ცალმხრივი, რადგან, მაგალითად, ანატოლიური თურქული ენის დიალექტებშიც შესაბამისად უხვადაა ქართული ლექსიკური ერთეულები, როგორც ნასესხობანი, ასევე სუბსტრატული წარმოშობისა (1, გვ. 81—87).

აკადემიკოს გ. წერეთლის აზრით, ჩვენი მშობლიური ენის მეცნიერულად და სრულყოფილად შესწავლისათვის აუცილებლად საჭიროა სხვათა შორის, ქართულ აღმოსავლეთმცოდნეთა ინტენსიური მუშაობა იმ მიმართულებით, რომ სათანადო სიზუსტით გამოვლინდეს მახლობელი აღმოსავლეთის ხალხებთან საუკუნეების განმავლობაში მჭიდრო პოლიტიკურ-კულტურულ ურთიერთობათა შედეგად ქართულ ენაში დაფუძნებული არაბულ-სპარსულ-თურქულ-სომხურ ლექსიკურ ნასესხობათა გარკვეული ფენა“ (2, გვ. 34). აკადემიკოსი ს. ჯიქიაც აღნიშნავს, რომ „ასეთი სახის სამუშაო ფრიად შეუწყობს ხელს დიდი მეცნიერული მნიშვნელობის მქონე, მაგრამ საკმაოდ დაგვიანებული ქართული ენის ისტორიულ-ეტიმოლოგიური ლექსიკონის შედგენისა და გამოცემის საქმეს“ (3, გვ. 172). ქართული კლასიკური პერიოდის XI—XIII სს. ჰეგლების ენის ყურადღებით შესწავლამ გამოავლინა მთელი რიგი თურქიზმებისა, რომელნიც უჩვეულია შედიოდნენ ამ პერიოდის სალიტერატურო ქართულის ლექსიკურ ფონდში (4, გვ. 156—159).

ქართულ „ვისრამიანში“ (XII ს.) ჩვენი ყურადღება მიიპყრო ორმა ლექსიკურმა ერთეულმა. ესენია „ბიჭობა“ და „სიბიჭუ“ მნიშვნელობებით ენმაცობა, ცბიერება, მატყუარობა (5, გვ. 374, 382, 557), თუმცა ივანე ჭავჭავაძის მიერ შედგენილ ლექსიკონში სიტყვა „სიბიჭუ“ განმარტებულია, როგორც ბიჭობა, სიმარჯვე (6, გვ. 447, 460). „ბიჭობა“ აღნიშნულ წარმოებში სუთჯერ გვხვდება: 1. „არა გავა მას თანა შენი მალორებლობა და ბიჭობა“ (7, გვ. 65,6). 2. „რა ძიძამან ვისი ნახა, გრძნეულობათა სალორებელნი სიტყვანი შეკაზმნა და ბიჭობისა სიამოვნებითა შეამკვნა“ (7, გვ. 69,2). 3. „ენა მისი საუბრისა ქამსა შაქარია, მაგრა უკანის ნავლელი და ბიჭობითა სავსეა“ (7, გვ. 104,28). 4. „რა ესე ძმის მოციქულობა შაპი მოაბადს მოასხენეს. შეატყვა, რომელ ბიჭობა და მაგალითობა იყო ამა საუბარსა შიგან“ (7, გვ. 112,4). 5. „ვგე კვლა რალა ბიჭობა მოგნდომა და მიზეში რომელ ეგრე შეუკაზმავი მოსრულ სარ?“ (7, გვ. 343, 24), ხოლო „სიბიჭუ“ ერთ ადგილას: „შაჰინშას რა ვისის ემა ესმა, გაუხარნეს, მისი სიბიჭუ და ილათი არ იცოდა“ (7, გვ. 144,21). ორივე ზევით აღნიშნული ლექსემა არის აბსტრაქტული არსებითი სახელი (Nomina abstracta). სიტყვაში „ბიჭ-ობა“ გამოიყოფა -ბიჭ-ძირი და -ობა სუფიქსი, ხოლო „სიბიჭუ-ში“ სი-უ პრეფიქს-სუფიქსი. სულხან-საბა ორბელიანის განმარტებით ბიჭი არის „არა ცოლთან შობილი ბუში“ (8, გვ. 67). ამ მნიშვნელობით ეს სიტყვა დასტურდება სვესურულში, აქვე გვინდა აღვნიშნოთ,



რომ, მაგ., მთიულურში ბატკანს, რომელიც დროზე ადრე იზრდება ბატკანის ჰქვია (9, გვ. 75; 64). ყოველივე ეს გვაფიქრებინებს, ხომ არ იღებს იგი დასაბამს თურქულ ენებში გავრცელებული სიტყვიდან *Pic* მნიშვნელობებით „ბუში; უკანონოდ შობილი“ (10, გვ. 721). ლ. ბუდაგოვის ცნობილი „თურქულ-თათრულ ენათა შედარებითი ლექსიკონის“ მონაცემებითაც *Pic* თურქულ ენათა კუთვნილებაა და ნიშნავს „უკანონოდ შობილს“ «незаконнорожденный» (11, გვ. 324). ვ. ვ. რადლოვის ლექსიკონში ეს ლექსემა აგრეთვე მიჩნეულია თურქულად და სხვა მნიშვნელობებთან ერთად ჩვენთვის საინტერესო დეფინიციით დადასტურებულია ოსმალურში (12, გვ. 1347), „*Pic* — დაუქორწინებელი დედისა და მამისაგან დაბადებული ბავშვი; ბუში“ — კეთხოლობით აღაქაის თურქულ ლექსიკონში (13, გვ. 632). პრ. აჭარიანიც თავის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში მიუთითებს მის თურქულობაზე (14, გვ. 451). ჩვენთვის საინტერესო მნიშვნელობით თანამედროვე ანატოლიური თურქულის ანთალიურ დიალექტში ფიქსირებულია შემდეგი სიტყვა-ფორმა, *puç(i)[puçt]* „უკანონო ქორწინების შედეგად დაბადებული ბავშვი“ (*çomaklı Korkuteli-Ant*) (15, გვ. 3482). ზემოთ მოყვანილი ინფორმაციის მიხედვით *Puç* მომდინარეობს ზედსართავი *Puçt*-იდან 'ამორალური'. არ არის გამორიცხული, რომ ქართულ ენაში არსებული სიტყვა ბუში „ძვ. ქორწინების გარეშე ნაყოლი შვილი — ნაბიჭვარი“ (16, გვ. 138), *Puçt*-იდან იღებდეს დასაბამს, მისი ფონეტიკური სახესხვაობა იყოს. რაც შეეხება ჩვენ საკვლევ -ბიჭ- ძირს, იგი გვხვდება თანამედროვე ქართულში არსებულ სიტყვაშიც, „ნა-ბიჭ-ვარი“ ('ბუში'). აქედან გამომდინარე, „სიბიჭის“ და „ბიჭობის“ მნიშვნელობანიც მიახლოებული უნდა იყოს ნაბიჭვარი სიტყვის მნიშვნელობასთან.

ჩვენი ვარაუდით, ქართულში ეს სიტყვა შემოსულია იმ თურქული დიალექტიბიდან, სადაც ანლაუტში დასტურდება მჟღერ-ხშული *h* და აუსლაუტში *G* (17, გვ. 292).

3. ი. აბაევის ფიქრით, ოსურში დაცული *bicew* მნიშვნელობით 'ვაჟი' უახლოვდება ქართულ ბიჭს (ვაჟი) და მასთან ერთად შესაძლოა განეკუთვნება მრავალი ენისათვის საერთო ძველ სუბსტრატულ მემკვიდრეობას: „ср. хорезм. *biclk* 'ребёнок' *bjabicik*; пам. *buts, bets* 'Дитя'; перс. *bača* 'мальчик' *kyrg. bečuk* 'маленький', *abap. beče* 'теленёк' и др.“ (18, გვ. 260).

აბაევს ზემოთ მოყვანილ სიაში არა აქვს შეტანილი „ძველი თურქული ენის ლექსიკონში“ არსებული, ჩვენთვის უდავოდ ყურადსაღები თურქული სიტყვა *BIÇA*, მნიშვნელობით 'პატარა', რომელიც დასტურდება ორხონენისეის დამწერლობით შესრულებულ ხელნაწერთა ფრაგმენტებში, კერძოდ «*Jıq Bitig*»-ის (სამკითხაო წიგნის) ხელნაწერში (19, გვ. 98).

ყოლბი — ვისრამიანის“ ქართული ვერსიის ერთ-ერთ თავში — „რამინისაგან გულისათვის გამიჯნურება“ — შეგვხვდა ლექსემა „ყოლბი“ — „ყოჭამდის თმისა მისისა ყოლბი“ მიჯნურთა ტილიო იყო და ფათერაკს მისთვის არ ესუნა“ (6, გვ. 168, 11). იუსტინე აბულაძე „ყოლბს“ უწოდებს დალალს, ნაწნავს (20, გვ. 391). ივ. ქავთარაძის მიერ შედგენილ „ვისრამიანის“ ლექსიკონში მისი მნიშვნელობაა თმის ნაწნავი (6, გვ. 451). მსგავსი განმარტებითაა იგი წარმოდგენილი ივ. ლოლაშვილისეულ „ჩვენი საუნჯის“ მე-2 ტომზე დართულ ლექსიკონშიც: 'ნაწნავი, დალალი' (21, გვ.

560). აღსანიშნავია, რომ „ვისრამიანის“ მე-5 გამოცემაში ჩვენ მიერ განსახილველი არა მარტო სიტყვა „ყოლბია“ შეცვლილი, არამედ ნაწილობრივ წინადადებაც: „კოჭთამდის თმისა მისისა ლაყაბი მიჯნურთა ტოილო იყო და ფათერაკსა მისთვის ესკვნა, (22, გვ., 270,13). სადაც სიტყვა „ლაყაბი“ ნიშნავს 'მეტსახელს, ზედწოდებას' (22, გვ. 380).

ლექსემა „ყოლბი“ განსხვავებული სემანტიკით გვხვდება აგრეთვე ორ ადგილას „ვეფხისტყაოსანშიც“: „მათ ლაშქართა ყოლბსა შუა ორბი სითმე გადმოფრინდა“ (23, გვ. 205; 980,1) და „მუნ დაემართა ავთანდილს, მას თანა ყოლბი ჰყვებოდა“ (23, გვ. 205; 982,3).

ყურადსაღებია, რომ ამ სიტყვას ქართველი ლექსიკოგრაფები სხვადასხვანაირად განმარტავენ. სულხან-საბა ორბელიანის აზრით, იგი არის „კაცნი გარშემორიგებულნი“ (8, გვ. 776). დ. ჩუბინაშვილი თვლის, რომ „ყოლბი“ არაბული სიტყვაა და ნიშნავს რაზმის ან ლაშქრის შუა გულს: „ყოლბი (არაბ) ს. რაზმისა ან ლაშქრის შუა გული, центр армии (24, გვ. 1383), რასაც არაფერი საერთო არა აქვს ჩვენ მიერ განხილულ ლექსემასთან, რადგან მომდინარეობს არაბული kalp 'გული' სიტყვიდან. ამავე დროს „ვეფხისტყაოსნის“ შესაბამისი ადგილების დამოწმებით „ყოლბად“ — ვითარებით ბრუნვაში დასმულ ამ სახელს განმარტავს 'გარშემო, кругом'.

იუსტინე აბულაძეც „ვეფხისტყაოსანზე“ დართულ ლექსიკონში დ. ჩუბინაშვილის მსგავსად განმარტავს ამ ლექსიკურ ერთეულს: „ალყის შუა გული, გული, შუა ადგილი — ყოლბსა შუა — შუაგულში“ (23, გვ. 384). აკ. შანიძის წარმოდგენით, იგი არის „წრე, წრედ შემორტყმული ხალხი“ (25, გვ. 446). ს. ცაიშვილიც „ყოლბს“ უწოდებს წრეს, რკალს (26, გვ. 343). ქველ-ის მიხედვით ჩვენი საკვლევი სიტყვა თურქულია: „ყოლბი, ყოლბისა“ (თურქ. კულბ. „სახელური“, „ყური“), იგივეა რაც ალყა. „მათ ლაშქართა ყოლბსა შუა ორბი სითმე გადმოფრინდა“ (რუსთველი) (27, გვ. 566). აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ქართულ ენაში დადასტურებული სიტყვა „ყულფი“ აგრეთვე იღებს დასაბამს თურქული კულბ-იდან „ყულფი (ყულფისა) თურქ. კულბ. „კაუჭი“ რისამე გასაყოფი, გასაყრელი, ნასკვი ცალი წვერის გამოწვევით რომ იხსნება ან ეჭირება — მარყუჭი“ (27, გვ. 586). „ყოლბი“ მნიშვნელობით 'ალყა' ფშაურ კილოშიცაა ფიქსირებული (28, გვ. 613).

ლექსემა kulp მართლაც დასტურდება თურქულ ენაში და ლექსიკონთა უმრავლესობაში იგი აღნიშნავს 'ჭურჭლის ყურს, სახელურს' (29, გვ. 572, 711). შამს-ედ-დინ-სამიც მას იდენტურ ახსნას აძლევს (30, გვ. 1109). ლაზარე ბუდაგოვი აკუთვნებს kulp-ს თურქულ ენას შემდეგი მნიშვნელობებით: ручка, дышка (посуды) (31, გვ. 90). ჩვენივე საყურადღებოა ის, რომ ეს სახელური სწორი ფორმის ან ბრტყელი კი არ არის, არამედ მომრგვალებული, ალყის ფორმის — „ალყის ფორმის სახელური“, როგორადაც მას ალაქაი განმარტავს (13, გვ. 497). „დიდ თურქულ ლექსიკონში“ (Büyük Türk sözlüğü) შეტანილი kulp სიტყვის განსამარტავად კი პირდაპირ halka „ალყა“ სიტყვაა ნახმარი Kapların tutulacak yeri, halkası 'ჭურჭლის მოსაკიდებელი, მომრგვალებული ნაწილი (32, გვ. 761).

ზემოთქმულიდან გამომდინარე გვინდა გამოვთქვათ აზრი, რომ ქართულ „ვისრამიანში“ თმის „ყოლბი“ უნდა ნიშნავდეს ერთგვარ თმის ვარცხნილობას, როდესაც ნაწნავს აქვს მიცემული მომრგვალებული, ალყის ფორმა.



ბალა — „ამირანდარეჯანიანის“ მესამე კარში „ნოსარ ნისნავისა ამ. ბავი“ შემდეგ კონტექსტში „...თქვა მან ორ-პირმან კაცმან: „რა ვქენ, ბალას ქმარო?“ ავინა უსიბის და წაივინა (33, გვ. 86, 8; 16) ჩვენი ყურადღება მიიპყრო „ბალა“ ლექსემაში. ამ სიტყვას ს.-ს. ორბელიანთან აქვს მნიშვნელობა 'კუ' (8, გვ. 95), ნ. ჩუბინაშვილთან — „კუს ბაკანი გათლილი სავარცხლად, კოლოფად და სხვ.“ (34, გვ. 150). დ. ჩუბინაშვილიც, ნ. ჩუბინაშვილის მსგავსად, განმარტავს ამ ლექსემას, მხოლოდ თან აღნიშნავს მის თათრულ წარმომავლობას (დ. ჩუბინაშვილი, როგორც ცნობილია თათრულს უწოდებს აზერბაიჯანულიდან ნასესხებ სიტყვებს) (24, გვ. 99).

„ბალა“ სიტყვა მომდინარეობს გენეტურად თურქული ხაგა-დან, '1. ბაყყთა და კუთა საერთო სახელწოდება. 2. კუ, როგორც მასალა' (10, გვ. 88). რომლის გავრცელების არეალი მეტად ფართოა. იგი გვხვდება თურქულის დიალექტებში, ყირიმის თათრულში, ყარაიმულში, ყარაიმული ენის ყირიმულ დიალექტში, ყუმუხურში, თათრულში, ნოღაურში, უზბეკურში, ალთაურში, უიღურულში, ყაზახურში და სხვ. (35, გვ. 40). ეს სიტყვა BAQA ფორმით ფიქსირებულია „ძველი თურქული ენის ლექსიკონში“, რომელშიც მითითებულია, მის არსებობაზე მაჰმუდ ქაშლარელის ლექსიკონში, მნიშვნელობით 'ბაყყი' (36, გვ. 82).

ლ. ბუდაგოვიც თვლის, რომ ეს სიტყვა არის თურქულ ენათა კუთვნილება, გამოჰყოფს მის რამდენიმე ფორმას ხაგა; baka, ხაგა; baka-ს ალთაურში paka-ს და მიაჩნია, რომ ეს არის ბაყყისნაირთა საერთო სახელწოდება. ყირგიზულში არსებულ „ბაყა“ ლექსემას ის განმარტავს როგორც 'დაბალი სიმაღლის ადამიანი' (11, გვ. 234).

ე. სევორთიანის აზრით, baka ~ bara გვხვდება ბაყყის მნიშვნელობით თითქმის ყველა თურქულ ენაში, გარდა საკუთრივ თურქულისა და აზერბაიჯანულისა (35, გვ. 40) თუმცა, როგორც კომპოზიციის მეორე კომპონენტი, ხაგა ~ bara ფუნქციონირებს თურქულსა და აზერბაიჯანულშიც: თურქ. kurbağ; აზ. rypnara 'ბაყყი'.

ვ. რადლოვი თვლის, რომ ეს სიტყვა ოსმალურში ნიშნავს 'ბაყყისა' და 'კუს' (12, გვ. 1448). იგივე აზრისაა ცენკერიც (37, გვ. 169).

აღსანიშნავია, რომ baka ~ ხაგა არის ბაყყთა და კუთა მსგავს ამ ფიზიკათა საერთო სახელწოდება, მაშინ როცა თურქულ დიალექტებში ის მხოლოდ 'კუს' აღნიშნავს (35, გვ. 40). სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოვლენილია საკვლევი ლექსიკური ერთეულის სხვა მნიშვნელობებიც 'ლოკოკინა' ყარაიმულსა და თურქულში, 'კუს ბაკანი' თურქულში და 'თხუნელა' უიღურულში. ე. სევორთიანი გამოყოფს აგრეთვე baka ~ bara სიტყვის გადატანით მნიშვნელობებსაც ყაზახურში 'დაბალი' და უზბეკურის დიალექტებში 'ჯუჯა'... მნიშვნელობათა შორის უძველესად მას მიაჩნია მაჰმუდ ქაშლარელის ლექსიკონში არსებული 'გომბეშო' და რადლოვი-სეულში კი 'კუ' (35, გვ. 40).

მ. რესენენის თანახმად, baka-ს არქეტიპს წარმოადგენს bāka გრძელი — a ხმოვნითურთ (38, გვ. 58). თურქული ხაგა შესულია რუმინულში, ახალბერძნულსა და სერბულში (39, გვ. 17), ხოლო baka ფორმით მას ვხვდებით სპარსულ ენაშიც (40, გვ. 259).



გვინდა აღვნიშნოთ, რომ თურქული *bağa*-ს გამოძახილს თანამედროვე ქართულში, კერძოდ სიტყვა ბაყაყში, ხედავს და საინტერესოდ ასაბუთებს თურქოლოგი ლ. რუსაძე (41, გვ. 145).

„ამირანდარეჯანიანის“ გაგრძელებათა ციკლში, რომელიც 1896 წ. ზ. ჭიჭინაძემ შეცდომით „დილარიანად“, XII ს. ჩვენამდე მოუღწეველ ძეგლად, მიიჩნია და რაც ნ. მარის მიერაც გაზიარებულ იქნა, დასტურდება ლექსემა „ბაღა“ შემდეგ კონტექსტში: „ნუ უკვე სახე — ბაღათა ამათ ქალთა ჭვრეტამან ესდენს ჟამსა შეგაწყინა“ (42, გვ. 176). „ბაღა“, რომელიც ქართულში ძირითადად „კუს“ აღნიშნავს, ამ მოცემულ კონტექსტში ნახმარი უნდა იყოს „უშნო“ სიტყვის სინონიმად...

ბოლოს ვუბრუნდებით რა „ამირანდარეჯანიანში“ არსებულ ჩვენ საკვლევ სიტყვას, გვანტერესებს მაინც, რომელი შემოჩამოთვლილ მნიშვნელობათაგან მიესადაგება მას. როგორც კონტექსტიდან ჩანს, „შე ბაღას ქმარო“ — ამ სიტყვებით შეურაცხყოფას აყენებს, აგინებს „ორ-პირი კაცი“ უსიბს. ამ შემთხვევაში საბასეული განმარტება ამ სიტყვისა — „კუ“ ნაკლებ სარწმუნოდ მიგვაჩნია. უაზრობაა აგრეთვე ნიკო და დავით ჩუბინაშვილები-სეული ახსნაც — „კუს ბაკანი გათლილი სავარცხლად, კოლოფად და სხვ“.

ჩვენი აზრით, შესაძლებელია „ბაღა“ სიტყვას კონკრეტულ შემთხვევაში — „შე ბაღას ქმარო“ — „ჰქონდეს შემდეგი გადატანით მნიშვნელობები: 'დაბალი ტანის ადამიანი'; 'ჯუჯა', რომელნიც ე. სევოთიანისა და ლ. ბუდაგოვის მინიშნებით (ამ საკითხზე შემოთ გვექონდა საუბარი) დაცულია რიც თურქულ ენასა და დიალექტში.

სიაღფე. კლასიკური პერიოდის ძეგლთაგან მხოლოდ ვეფხისტყაოსანში „შეგვხვდა ლექსემა „სიაღფე“.

„მიეწერე: მზო, შექი შენი, შენგან მონაფერი, გულსა მეცა, გამოცუდდეს სიჩაქე, სიაღფენი; ხელმან შენინ განეცადენ სინატოფე-სიტურაფენი, და სულთა ნაცულად სამსახურნი რაღმცა ვითა გიმუქფენი?“ (1503₂) (23, გვ. 106).

„სიაღფე“ პოემაში კიდევ ორგან გვხვდება — 1038-ე სტროფის მე-3 სტრიქონში და 1516-ე სტროფის მე-2 სტრიქონში. „ვეფხისტყაოსანი“ სარაინდო პოემაა და ბუნებრივია, რომ მასში უხვადაა წარმოდგენილი გმირობის, გამბედაობის აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეულები. მათ შორისაა ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა. „სიაღფე“ „ვეფხისტყაოსნის“ იუსტინე აბულაძისეულ ლექსიკონში განმარტებულია როგორც გმირობა, ვაჟკაცობა, ღმრთელობა, ღმობა (23, გვ. 377). იგივე მნიშვნელობები აქვს ამ სიტყვას სარგის ცაიშვილის ლექსიკონშიც: „სიაღფე, ვაჟკაცობა, გმირობა“ (26, გვ. 338). ნიკო ჩუბინაშვილი „ქართულ ლექსიკონში რუსული თარგმანებითურთ“ იმუშავებს რა „ვეფხისტყაოსანს“, „სიაღფეს“ უწოდებს 'სიაღფეს, კადნიერებას, дерзость, отважность' (34, გვ. 362). მსგავსი განმარტებით არის წარმოდგენილი იგი დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონშიც (24, გვ. 1167).

«„სიაღფე“ აბსტრაქტული არსებითი სახელია, რომელშიც გამოიყოფა სი — ე პრეფიქს-სუფიქსი და -აღფ- ძირი. -აღფ- ძირი არ გვხვდება არც ერთ ქართულ ლექსიკონში. უცილობო ფაქტია ის, რომ ქართულ სადგრივაციო აფიქსთა საშუალებებით მოხდა ახალი სიტყვაწარმოება. შემოთქმულის დასტურად მიგვაჩნია მოსაზრება, რომ „ნასესხები სიტყვები გამოიყენებოდნენ როგორც ძველ. ისე რუსთველის თანამედროვე მწერლობაში, იხმარებოდნენ ცოცხალ ქართულ სასაუბრო ენაში. ამიტომ სრულიად ბუნებ-



რეგია, რომ პოემის ავტორი (შოთა რუსთაველი. — ქ. ლ.) ბევრ მხარეს უკმაყოფილოდ ქართულ სიტყვად მიიჩნევდა და იყენებდა სიტყვათსაწარმოებელ ფუძედ (43, გვ. 120).

„აღუ“ ლექსება, ჩვენი აზრით, ქართულ ენაში თურქული ენიდან არის ნასესხები. იგი არის თურქული წარმოშობის, რასაც ადასტურებს ჩვენთვის ხელმისაწვდომი თურქული ლექსიკონები. მაგ., «ძველი თურქული ენის ლექსიკონში» ფიქსირებული აღუ ფუძე ნიშნავს 'მარჯვე მსროლელს, გმირს, ვაჟაკს, დევგმირს, გამბედავს, გულადს' და აგრეთვე 'ვაჟაკობას, გმირობას, გამბედაობას' (19, გვ. 36). ვ. სეფორთიანის „თურქულ ენათა ეტიმოლოგიური ლექსიკონი“ სრულ ინფორმაციას გვაწვდის იმის შესახებ, თუ რომელ მეცნიერს და ლექსიკოგრაფს აქვს გამოთქმული აზრი ამ სიტყვის მნიშვნელობისა თუ წარმომავლობის შესახებ. ყველა მათგანი ერთსულოვანია მისი მნიშვნელობის განსაზღვრისას და აღიარებს მას თურქულ ენათა კუთვნილებად (35, გვ. 139).

მაგალითად, ლ. ბუდაგოვის ლექსიკონში მითითებულია მის თურქულ წარმომავლობა-არსებობაზე თურქულსა და ჩალათაურში შემდეგი მნიშვნელობებით: 'ათლეტი, გმირი, დევგმირი' (11, გვ. 80). ვ. რადლოვი ადასტურებს „აღუ“ სიტყვის არსებობას ოსმალურსა და ძველი უიღურულის დიალექტებში (12, გვ. 430). რესენენის თანახმად, „აღუ“ სიტყვას თურქულში გააჩნია ჰომოგენურ ფორმათა მთელი რიგი (35, გვ. 139).

ვუბრუნდებით რა კვლავ ლ. ბუდაგოვის ლექსიკონს, აქვე ვხვდებით საინტერესო ინფორმაციას იმის შესახებ, რომ, მაგალითად, „აღუ არსლანი“ (ქართული თარგმანი გმირი ლომი) თურქულ მომთაბარე ტომებში ხშირად გვხვდება, როგორც მეტსახელი. მაგ., პირველი სელჩუკი სულთნის აღუ-არსლანის სახელი ასეთი წარმოშობისაა (ის 1065 წ. შემოესია საქართველოს).

ჩამჩა —

«როსტანისთვის წაატანა ძღვნად ტურფები ჭუბაჩები,

კვლა პურპელი თვალთა თლილთა, არ კოვზები; არ ჩამჩები;

„ჩემ მაგიერ მიუტანე, წაო ნურას მეურჩები“

ავთანდილ თქვა: „არა ვიცი, მე უშენოდ ვით დავრჩები!“ (1658₂) (23, გვ. 337).

„ვეფხისტყაოსნის“ ზემომოტიანილ სტროფში ფიქსირებულია მრავლობით რიცხვში დასმული ლექსება „ჩამჩა“, რომელიც აღნიშნავს სამზარეულო ინვენტარს.

აკაკი შანიძე თავის „ვეფხისტყაოსნის ლექსიკონში“ მას უწოდებს „ქვაბიდან საჭმლის ამოსაღებ დიდ კოვზს“. (25, გვ. 450). ნ. ჩუბინაშვილი ასე განმარტავს მას: „ჩამჩა ლაპოტი, მეტალის ციცხვი, ковш“ (34, გვ. 429), დ. ჩუბინაშვილი თვლის, რომ ეს ლექსება თათრულია: „ჩამჩა (თათრ.) ს. ლაპოტი, ციცხვი მეტალისა, ковш, разливательная ложка“ (24, გვ. 1554). ქეგლ-ის მიხედვით, „ჩამჩა“ თურქული წარმომავლობისაა: „ჩამჩა (ჩამჩისა) (თურქ. ჩამჩა „ხის პატარა ჯამი“) დიდი ღრმა კოვზი ქვაბიდან წვნინის ამოსაღებად“ (44, გვ. 306).

ამგვარად, სიტყვა „ჩამჩა“ თურქული წარმომავლობისაა, ამას ადასტურებს ჩვენ მიერ განხილული თურქული ლექსიკოგრაფიული მასალაც. ლ. ბუდაგოვის აზრით, სიტყვა чамча თურქულ და ჩალათაურ ენათა კუთვნილებაა და ნიშნავს 'ხის კოვზს', ხოლო чамче, чамче, чамчек чамчак, чамшек სიტყვა-ფორმები კი 'ხის ფინჯანს' ან 'თასს' (11, გვ. 487). ბუდაგოვი



აღნიშნავს ამ სიტყვის არსებობას თათრულშიც, ოღონდ *ჩამჩაკ*-ის ნაცვლებში
ლად აქ გვაქვს მისი *ჩაჩაკ* ფორმა „деревянная чашка“ (11, გვ. 465).
ჩვენთვის საინტერესო სიტყვასთან დაკავშირებით ვრცელ ინფორმაციას
გვაწვდის მ. რუსენენის ლექსიკონიც: „ოსმ. *čamčak* 'დიდი კოვზი, ხის სა-
სმისი'“, *čymčak* -ს რუსენენი უწოდებს 'ხის თასს, ფინჯანს' და 'ხის
კოვზსაც', ხოლო ჩაღათურისათვისა და ოსმალურისათვის ლ. ბუდაგოვის
მსგავსად იგი გამოჰყოფს *čamčā* სიტყვა-ფორმას (38, გვ. 98). 1977
წელს გამოცემულ თურქულ-რუსულ ლექსიკონში იგი აგრეთვე მოყვანილია
რამდენიმე ფორმით: 1. *ჩამჩაკ* 'ყურებიანი ხის ჭურჭელი' (10, გვ. 167).
2. *ჩამჩა* — 'ხის ციცხვი' (10, გვ. 179). და 3. *ჩომჩა* — 'წყლის ამო-
საღები ხისა' (10, გვ. 199). ხიდან დამზადებული ყურიანი წყლის ჭურჭელი.
— გვამცნობს ალაქაის ლექსიკონიც (13, გვ. 160).

ჩვენი აზრით, ქართული ჩამჩა გავრცელდა ჩვენში თურქულსა და ჩაღა-
თურში არსებული სიტყვა ფორმიდან *ჩამჩა*. აღსანიშნავია, რომ რუ-
სული ენის კუთხურ მეტყველებაში არის გავრცელებული სიტყვა *чумичка*,
რომელიც აგრეთვე არის თურქული ნახესობა რუსულში (45, გვ. 383).

ცხადია, ამით არ ამოიწურება ჩვენ მიერ ქართულ კლასიკურ ლიტერა-
ტურულ ძეგლებში გამოვლენილ და შესწავლილ თურქულ ლექსებათა რი-
ცხვი. მათი რაოდენობა ბევრად მეტია და ისინი კარგად ასახავენ საქარ-
თულსა და თურქულენოვანი სამყაროს მრავალსაუკუნოვან ურთიერთობებს.

დამოწმებული ლიტერატურის სია

1. ვ. ჯანგიძე, ქართული ლექსიკა თურქული ენის დიალექტებში, „მაინე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1980, № 2, გვ. 95—105, მისივე, ქართული სუბსტრატული ლექსიკა ათინ-შეგშეთ-არტანუჯ-არტანის თურქულ მეტყველებაში, „აღმოსავლური ფილოლოგია“, V, თბ., 1983.
2. ი. აგრეთვე: *Venera Cangi dze, Anadolu Ağizlarında Gürcüce Sözlere (Türkiyede halk ağzından derleme sözlüğüne göre)*, Journal of Turkish studies, Türklik bilgisi araştırmaları, v. 6, 1982, Orhan Saik Gökay Armağanı, 1, 1984, გვ. 45—52.
3. გ. წერეთელი, სემოტური ენები და მათი მნიშვნელობა ქართული ენის სტრუქტურის ისტორიის შესწავლისათვის, თსუ სამეცნიერო სესიები, № 1, მოხსენებათა კრებული, 2—4.111.46, თბ., 1947.
4. ს. ჯიქია, აღმოსავლური წარმოშობის სიტყვათა ისტორიიდან, II, „მაინე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1984, № 4.
5. ქეთევან ლორთქიფანიძე, „ვეფხისტყაოსნის“ ეპილოგის ერთი ადგილის გარდასახვის, „კრიტიკა“, 5—6, 1991. იხ. მისივე: რამდენიმე ჰიბრიდული კომპოზიციის შესახებ „ვეფხისტყაოსანში“, „მაინე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1992, № 2, გვ. 54—57.
6. „ვისრამიანი“, აღუქსანდრე გეგაბრიას და მაგალი თოდუას რედაქციით, თბ., 1964; იხ., აგრეთვე: „ვისრამიანი“, ალ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას და კ. კეკელიძის რედაქციით და შესავალი წერილით, ლექსიკონი ი. აბულაძისა, თფილისი, 1938. ვისრამიანი, ჩვენი საუნჯე, ტ. 2, თბ., 1960.
7. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, II, შედგენილი სოლ. ყუბანიშვილის მიერ, ლექსიკონი შეადგინა ივანე ჭავჭავაძემ, თბ., 1944. იხ. აგრეთვე: „ვისრამიანი“, ილ. ჭავჭავაძის, ალ. სარაჯიშვილის და პეტ. უშიკაშვილის რედაქტორობით, ტფილისი, 1884, გვ. 460.
8. ახლაც და შემდგომ მიუვლით ალ. გეგაბრიას და მაგალი თოდუას რედაქციით გამოშლილი „ვისრამიანის“ შესაბამის ადგილებს.
9. ს. ს. ორბელიანი, სიტყვის კონა ქართული, რომელ არს ლექსიკონი, ს. ორბელიანიშვილის რედაქციით და წინასიტყვაობით, თბ., 1949. იხ. აგრეთვე: „ქართლის ცხოვრება“, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყუბანიშვილის მიერ, ტომი II, თბ., 1959, გვ. 548.



9. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984; ლ. კაიშაუარი, *გობრივი ლექსიკა*, თბ., 1967.
10. Турецко-русский словарь., М., 1977.
11. Л. З. Будагов, Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. I, СПб., 1869.
12. В. В. Радлов, Опыт словаря тюркских наречий, СПб., т. IV, 2 ч, 1911.
13. Türkçe Sözlük, Üçüncü Baskı, Hazırlıyan Mehmet Ali Agakay, Ankara, 1977.
14. Гр. Ачарян, Этимологический коренной словарь армянского языка, т. I, Ереван, 1971.
15. Türkiyede Halk Ağzından Derleme Sözlüğü, IX, LR, Ankara 1977.
16. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ერთომეული, ნაკვეთი პირველი, თბ., 1990.
17. АЗЕРБАЙДЖАН диллини и заклы дугэти, I чилд. А.—Г, Баки — 1966; იბ. В. В. Радлов... т. IV, ч. 2, გვ., 1780,
18. В. И. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I, М.—Л. 1958.
19. Древнетюркский словарь, JL, 1969.
20. „ვისრამიანი“, ალ. ბარამიძის, პ. ინგოროყვას და კ. კვეციძის რედაქციით და შესავალი წერილით, ლექსიკონი ი. აბულაძისა, თფილისი, 1938.
21. „ვისრამიანი“, „ჩვენი საუნჯე“, ტ. 2, თბ., 1960.
22. „ვისრამიანი“, აღქვსანდრე გვახარიას და მავალი თოდუას რედაქციით, თბ., 1964.
23. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1937.
24. დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, თბ., 1984.
25. აკაკი შანიძე, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტომი V, ვეფხისტყაოსნის საყთხებეი, თბ., 1986.
26. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, რედაქცია, შესავალი წერილი და ლექსიკონი სარგის ციციშვილისა, თბ., 1986.
27. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, პროფ. არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, ტ. VII, თბ., 1960.
28. ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, შემდგენელი ალ. ლლონტი, მეორე გამოცემა, თბ., 1984.
29. Турецко-русский словарь (იბ. 10). Turkish-English Dictionary, Topliyan-by A. F.
30. S. Sami Bey, Kamusu türki, Jstanbul, 1317 h.
31. Л. З. Будагов, Сравнительный словарь турецко-татарских наречий, т. II, СПб., 1869.
32. Büyük Türk sözlüğü, Istanbul.
33. მოცხოვნელი, ამირანდარეჯანიანი, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკლევა და ლექსიკონი დაურთო ლილი ათანელიშვილმა, თბ., 1967. იბ. აგრეთვე: ძველი ქართულის ქრესტომათია, II,(6).
34. ნ. ჩუბინაშვილი, ქართული ლექსიკონი რუსული თარგმანითურთ, თბ., 1960.
35. Э. В. Севортян, Этимологический словарь тюркских языков, Общетюркские и межтюркские основы на букву „В“, М., 1978.
36. Древнетюркский словарь, JL., 1969.
37. Zenker g. Th., Dictionnaire Turc-Arabe-Persan, t. I, Leipzig, 1866.
38. Martti Räsänen, Versuch Eines Etymologischen wörterbuchs der Türkshprachen, Helsinki, 1969.
39. Miklosich F., Die Türkischen Elemente in den südost und osteuropäischen sprachen (Griechisch, Albanisch, Ruminisch, Bulgarish, Serbish, kleinrussisch, Polnisch), I Philos-hist cl. t., XXXIV, Uien, 1884.
40. Н. Д. Ягелло, полный персидско-русский словарь, Ташкент, 1910.
41. ლეიზა რუხაძე, ზოგიერთი თურქული ნასესხობის შესახებ ქართულში, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1988, № 4.
42. Н. Я. Марр, Вопросы Вепхисткаосани и Висрамиани, подготовка сборника к печати, исследование. комментарии и примечания И. В. Мегрелидзе, Тб., 1906.
43. ყ. სილაგაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ლექსიკური სინონიმიკის საყთხებეი, თბ., 1981.
44. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. VIII.



45. Макс Ф а с м е р, Этимологический словарь русского языка, перевод с немецкого и дополнения О. Н. Трубачева, т. IV, М., 1973. იხ. აგრეთვე: И. А. М а л ы ш е в а, Тюркские заимствования в русских памятниках делового письма XVIII в., Тюркология, 1992, № 1, გვ. 34.

К. Г. ЛОРДКИПАНИДZE

ТЮРКИЗМЫ В ПАМЯТНИКАХ ГРУЗИНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ КЛАССИЧЕСКОГО ПЕРИОДА

Резюме

В статье рассматриваются структура, фонетика и семантика некоторых турецких заимствований, в частности, слов: biçoba, sipbice, kolbi, iaga,; sialpe, şatşa, встречающихся в древнегрузинских литературных памятниках («Висрамиани», «Амирандареджаниани», «Вепхისტკаосани»).

თბილისის ივ. ჯავახიშვილის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტის თურქოლოგიის კათედრა.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა გ. ციციშვილმა.

ზუბაზ ზობატრუშვილი

მესაქონლეობის ლექსიკა ფშაურში

(რძე და რძის პროდუქტები)

1. წინასწარი განმარტებანი, აღმოსავლეთ საქართველოს მთის დიალექტთა (კილოთა) ჯგუფში შეშავალი ყველა კუთხის საერთო კლიმატურ-გეოგრაფიული გარემო რამდენადმე თანაბართვისებრივია. ამიტომ, ბუნებრივი პირობების გათვალისწინებით ფშავში, ისევე როგორც ხევსურეთში, მთიულეთში, ხევსა და თუშეთში, მეურნეობის ძირითად, ტრადიციულ და წამყვან დარგად მიწათმოქმედებასთან ერთად მეცხოველეობა ჩამოყალიბდა. ტერმინით „მესაქონლეობა“ განისაზღვრება მეცხოველეობის ორი დარგი: მსხვილფეხა მესაქონლეობა და მეცხვარეობა. ხალხური გაგებით, ცხვარს საქონელი არ ეწოდება, რასაც ფშაური მასალაც ადასტურებს. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ თვით ტერმინი „საქონელი“ მსხვილფეხა პირუტყვის აღმნიშვნელ სიტყვად ლიტერატურულ ქართულში მხოლოდ XIX ს-იდან ვრცელდება (6, 439).

თუ გავითვალისწინებთ, რომ მესაქონლეობა ადამიანის სამეურნეო საქმიანობის ერთ-ერთი უძველესი დარგია, მაშინ ცხადი გახდება, რომ მასთან დაკავშირებული ლექსიკისა და კულტურულ-ისტორიული საკითხების შესწავლა ენათმეცნიერული და ეთნოგრაფიული კვლევის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემაა. ცნობილია, რომ ისტორიული საქართველოს პოლიტიკური გაერთიანების პროცესში მესაქონლეობას, როგორც ქვეყნის ეკონომიკის ერთ წამყვან დარგს, გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭებოდა (5, 353).

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის სამეურნეო ყოფაზე ყველაზე ადრეულ ცნობას სტრაბონი გვაწვდის, რომლის მიხედვითაც ირკვევა, რომ იბერიის მთიელები მესაქონლეობასთან ერთად მიწათმოქმედებასაც ეწოდნენ (127, 128). მოგვიანო ხანის ისტორიული წყაროებიდან აღსანიშნავია ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობები, იგი ფშავის სამეურნეო ყოფას მთიულეთის ანალოგიურად მიიჩნევს და ამ რეგიონში მეცხოველეობის განვითარებას აღნიშნავს (9, 356). ამასთანავე, მიუთითებს იმასაც, რომ თუშ-ფშავ-ხევსურეთი ეკონომიკურად დიდად იყო დამოკიდებული განვითარებული მეურნეობის მქონე ბარზე (ქართლ-კახეთი) (3, 533—554).

დადგენილია, რომ მესაქონლეობის ამა თუ იმ ფორმის ჩამოყალიბებას ადამიანთა ცხოვრების წესი განსაზღვრავს (56, 84). მე-18 საუკუნის მონაცემებით, „აღმ. საქართველოს მთიანეთში ერთნაირი სამეურნეო ყოფაა, სადაც მეურნეობის ძირითად დარგებს მიწათმოქმედება-მესაქონლეობა შეადგენს. მსხვილფეხა მესაქონლეობის უპირატესობით (საერთოდ, აღმ. საქართველოს მთიანეთში მსხვილფეხთან ერთად, როგორც წესი, ყველას ჰყავდა ცხვარი ისეთი რაოდენობით, რომლის ადგილზე გამოკვება შეეძლო ზამთარში). გამოჩაქლის მხოლოდ თუშეთი წარმოადგენს, სადაც მიწათმოქმედებისა და მსხვილფეხა მესაქონლეობის გვერდით მომთაბარე მეცხვარეობა უკვე განვითარებული ჩანს“ (15, 6).

მე-16 საუკუნიდან თუშეთში და მე-19 საუკუნის ბოლოსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისში ფშავსა და მთიულეთ-გუდამაყარში შინაგანი თუ გარეგანი ხელშემწყობი ფაქტორების ზემოქმედებით (ბატონყმობის გაუქმება,



საქართველოს რუსეთთან შეერთება, სავაჭრო კაპიტალიზმის განვითარება); ინტენსიურად განვითარებულმა მეცხვარეობამ ეკონომიკური ძვრები და ამ კუთხეთათვის დამახასიათებელი სამეურნეო ყოფის ტრადიციული ერთგვარონების ცვლილებები გამოიწვია. ფშაურში მე-19 საუკუნის დასასრულსა და მე-20 საუკუნის დასაწყისში ინტენსიურად განვითარებად მომთაბარე მეცხვარეობასთან ერთად განვითარება იწყო მსხვილფეხა მესაქონლეობის მომთაბარულმა ფორმამ. ამ ცვლილებების შემდგომ გაღრმავებას წელი შეუწყო თუშეთის და ფშავის მოსახლეობის მიგრაციამ. თუშები კახეთში ჩასახლდნენ. ხოლო თავდაპირველი საცხოვრისიდან — „ბუდე ფშავიდან“ (საკუთრივ ფშავის არაგვის ხეობა ორწყალს ზემოთ) აყრილმა ფშაველებმა, ისევე როგორც ხევსურებმა, საცხოვრებლად ბინა დაიდეს ერწო-თიანეთსა და ქართლ-კახეთში (58, 342—343; 55; 31, 8; 32, 11; 3, 12; 8, 338—342; 7; 10, 282; 17; 18, 20). „ფშაველების კომპაქტური დასახლებები ჩნდებოდა იმ გზების გასწვრივ, რითაც კახეთის თუ თიანეთის ტყეებში მიჰყავდათ საქონელი“ (66, 152). შუაფსოში ასლაც გვხვდება სწროფავა — კორჯსა და ივრის ხეობაში გადასახლებულთა ნაჯოვლარები (ჯოვლები) — ნასახლარები, ამრიგად, რეგიონების მიხედვით ფშაურ მოსახლეობას სხვადასხვა ხნოვანება აქვს.

ეთნოგრაფ მ. მაკალათიას აზრით, „აღნიშნულ კუთხეებში მომთაბარე მეცხვარეობის ინტენსიური განვითარების მიუხედავად, მეურნეობის ძირითად დარგებად კვლავ მსხვილფეხა მესაქონლეობა და მიწათმოქმედება რჩება. ამდენად, მომთაბარე მეცხვარეობა არ გამოირიცხავს ბინადრობას და მიწათმოქმედებას. მეურნეობის ძირითადი დარგების (მიწათმოქმედება, მსხვილფეხა მესაქონლეობა, მეცხვარეობა) ასეთი ურთიერთკავშირი და თანაფარდობა მთიელთა სასიცოცხლო ინტერესებიდან გამომდინარეობდა“ (15, 11). მეცხვარეობის განვითარების მიუხედავად, აღნიშნულ პერიოდში ფშავის სამეურნეო ყოფაში მსხვილფეხა მესაქონლეობის როლი არ შემცირებულა, რადგან მას ემყარებოდა მიწათმოქმედება და სარძევე მეურნეობა, რაც ადგილობრივი მოსახლეობის ადგილზე მტკიცედ დამკვიდრების პირობად არის მიჩნეული (15, 5). საერთოდ, აღსანიშნავია, რომ ფშაველთა ოჯახების გამრავლება-არსებობისა და მათი სამეურნეო ყოფისათვის მსხვილფეხა საქონლის როლი ოდითგანვე შეუცვლელი უნდა ყოფილიყო. ფშაურში, ისევე როგორც თუშეთსა და ხევსურეთში, მესაქონლეობა, ეთნოგრაფიული ტერმინით რომ გამოვხატოთ, მთური // ალპური ხასიათისაა: „მთური // ალპური მესაქონლეობის ქართულ-კავკასიური ტიპი. ადგილობრივი სამეურნეო-გეოგრაფიული და კულტურულ-ეკონომიკური ვითარების შესაბამისად, ჩამოყალიბდა მიწათმოქმედება-მესაქონლეობის სიმბიოზის სახით, რომლის დროსაც მოსახლეობის ძირითადი ნაწილი დამჯდარ-სამიწათმოქმედო მეურნეობას ეწევა, ხოლო ალპურ მეურნეობასა და საქონლის ვერტიკალურ-ზონალურ მოძრაობას (ალპური საძოვრებისაკენ და პირიქით) ოჯახის ერთეული წევრები (საქონლის მოვლა-პატრონობისა და წველა-დღვებისთვის აუცილებელი პირები) და სასოფლო-სათემო მენახირები უძღვებიან. მთური მესაქონლეობის ქართულ-კავკასიურ ტიპშიც მეურნეობის ძირითად ბაზად ბარული მეურნეობა იგულისხმება“ (66, 23—24; 29, 70). ამასთანავე, მთიანი ზოლის თუ ბარის მოსახლე მამაკაცები, რომელნიც მომთაბარეობას ეწეოდნენ, სეზონურად იყვნენ მოწყვეტილნი თავის ოჯახებს.

მესაქონლეობის ფშაურ დარგობრივ ლექსიკაში დადასტურებული სპეციფიკური ტერმინები (მემთე, მომთაბარეობა, სამთაბარო გზა, სამთო, საზამთრო, საშემოდგომო, საზამთრო სამთო, საზაფხულო სამთო, საბარო კა-



რისპირი // კარგარეშამო // კარისპირული, სამთო კარისპირული (სამთო ნაწილარი) გვიჩვენებენ, რომ სამეურნეო თვალსაზრისით მიწათმოქმედება-მესაქონლეობისათვის ფშავშიც იმთავითვე ძირითადად ორი ზონა — „მთა“ და „ბარი“ გამოიყენებოდა. „თუშ-ფშავ-ხევსურეთში ტყის სარტყელში ექცევა საზამთრო ბარალეული ბაზები და ნაწილობრივ მსხვილფეხისათვის განკუთვნილი საზაფხულო სამთოები (ქოხები და საძოვრები), სადაც მესაქონლეობასთან ერთად მიწათმოქმედებასაც ეწევიან; ითესება ქერი და ჭვავი“ (15, 10). „უნდა აღინიშნოს, რომ საზამთრო სამთოები, თუ მხედველობაში არ იქნა მიღებული ჩაღმა თუშების საშემოდგომო ბოსლები, მხოლოდ ფშავში დასტურდება, რაც ფშავის მდებარეობით არის გამოწვეული“ (ეს კუთხე თუშეთსა და ხევსურეთთან შედარებით დაბლა მდებარეობს (15, 11).

ფშავში სახნავ-სათესი ნაკვეთები სამეურნეო ზონების მიხედვით სხვადასხვა სახისაა: სოფელში მდებარე სახნავ-სათეს მამულს კარის მიწები // კარგარეშამო // კარისპირი // კარისპირული // საბარო კარისპირი ეწოდება, ტყის ზედა სარტყელში მდებარე საზამთრო სამთოში, სადაც მსხვილფეხს გამოაზამთრებინებენ ხოლმე, მდებარეობს სამთო ნაწილარი, ხოლო საზაფხულო სამთოში (რომელიც სუბალპურ სარტყელს მიეკუთვნება და სადაც ზაფხულობით მწველი მსხვილფეხი დგას) ქოხებთან მდებარე ნაკვეთებს სამთო კარისპირები ეწოდება (იხ. აგრეთვე მიწათმოქმედების ლექსიკა). აღნიშნული ნათელი დადასტურებაა იმისა, რომ ფშავში მეურნეობის ძირითადი დარგები — მესაქონლეობა და მიწათმოქმედება — ამაჟამად ორგანულად არის ერთმანეთთან დაკავშირებული.

თუშ-ფშავ-ხევსურეთის სამეურნეო ყოფისა და მეცხოველეობის განვითარების ცალკეული საკითხები და აგრეთვე ამ დარგთან დაკავშირებული რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ხასიათის გამოკვლევებში საფუძვლიანად აქვთ გაშუქებული ა. ხასანოვს (68, 40—62; 69, 141—144; 70, 83—144), დ. ალბანელს (43), ა. საფაროვს (62, 63), დ. პავლიაშვილს (60), ნ. ვოლკონსკის (48), ა. ზისერმანს (50), მ. კოვალევსკის (54), კ. განს (49), პ. იოსელიანს (51), ი. სეგალს (64), რ. ერისთავს (73), გ. რადეს (61), ა. ქალანთარს (52), ი. ანდრონიკოვს (44), ხ. ვერმიშევს (47), ს. ვარავენს (46), ა. ნატროვს (59), ვ. ბარდაველიძეს (1; 2; 45; 3; 4), თ. ოჩიაურს (20; 21) და სხვ.

აღსანიშნავია აგრეთვე, რომ ფშავსა და თუშეთში მომთაბარე მეცხვარეობის განვითარების შესახებ მნიშვნელოვან ცნობებს შეიცავენ „აქტები“ (42).

თუშეთის, ფშავისა და ხევსურეთის ეკონომიკური ყოფა გასული საუკუნის 70-იან წლებში საფუძვლიანად შეისწავლა მ. მაჩაბელმა (58). თუშ-ფშავ-ხევსურეთ-მთიულეთის სამეურნეო და სოციალური ყოფის საკითხებზე ფასული გამოკვლევები აქვთ ეთნოგრაფებს: ს. მაკალათიას (16; 17; 18), გ. ჩიტიას (34, 58; 35; 36), ნ. ხიზანიშვილს (40), აგრეთვე რ. ხარაძეს (66; 67), ვ. შამილაძეს (28; 29; 30; 71; 72), ვ. ითონიშვილს (11; 12), ჯ. რუხაძეს (22) და სხვ.

ფშაური მოსახლეობის შესახებ ისტორიულ-ეთნოგრაფიული თვალსაზრისით საინტერესო ცნობები აქვს მოცემული თავის პუბლიცისტურ თუ ეთნოგრაფიულ წერილებში ვაჟა-ფშაველას, რომლის შემოქმედებით მემკვიდრეობას, ფშაური დიალექტური ფორმებისა და ლექსიკური ერთეულების უხვი გამოყენების გამო, სანდო დიალექტური ტექსტების ღირებულებაც კი ენიჭება.



თუშ-ფშავ-ხევსურეთის სამეურნეო ყოფაში მესაქონლეობის როლი დარგთან დაკავშირებული სამეურნეო კალენდარი და რელიგიური რწმენა-წარმოდგენები ეთნოგრაფიულად საფუძვლიანად აქვს შესწავლილი მ. მაკა-ლათიას (15).

მესაქონლეობის ფშაური ლექსიკა ენათმეცნიერულად ჯერ შესწავლილი არ არის. საქმე კი ფრიად საშურია დიალექტური ლექსიკის რევიონული დახასიათების — ლექსიკურ ერთეულთა ძირითადი და ლატერალური არეა-ლების დადგენისა და ქართული ენის დიალექტოლოგიური ატლასის შედ-გენის თვალსაზრისით, რადგან, ჯერ ერთი, თვით ფშავლები ცხოვრობენ ტე-რიტორიულად საკმაოდ დაშორებულ ადგილებში და, მეორეც, ბარისა და მთის მომიჯნავე დიალექტებთან გაძლიერებულმა კონტაქტმა უხვად განა-ვითარა ფშაურში ლექსიკურ და ფრაზეოლოგიურ ერთეულთა ურთიერთმონ-ცვლე ვარიანტები, რაც უმეტესად დარგობრივ ლექსიკაში აისახება და ამა თუ იმ დარგთან დაკავშირებულ მოსაქმეთა ვიწრო წრის მეტყველებაში იჩენს თავს. ამასთანავე, პირუტყვის მოვლა-მოშენების, სათიბ-საძოვრების გამო-ყენების, მესაქონლეობასთან დაკავშირებული შრომის ორგანიზაციის ფორ-მებისა და მეცხოველეობის პროდუქტების წარმოების წესები აღმოსავლეთ საქართველოს მთის კუთხეებში რამდენადმე ერთმანეთის მსგავსია; ერთსა და იმავე სამეურნეო პირობებსა და გეოგრაფიულ გარემოში მცხოვრებმა ხალხმა საწარმოო გამოცდილებისა და შრომითი ჩვევების მეშვეობით შეი-მუშავა გარკვეული შინაარსის მქონე სპეციფიკური ტერმინები, რასაც გარე-მო პირობების საუკეთესო ცოდნა დაუდო საფუძვლად. ამიტომ მეურნეობ-რივი საქმიანობის სხვადასხვა დარგთან (მათ შორის, რასაკვირველია, მე-საქონლეობასთან) დაკავშირებული ფშაური ლექსიკის შედარება მთის სხვა დიალექტთა ამავე დარგების ლექსიკასთან მეტად საინტერესოა დიალექტური ლექსიკის არეალური შესწავლის, ისტორიული დიალექტოლოგიისა და სა-ერთოდ სალიტერატურო ენის ისტორიის თვალსაზრისით.

ფშაური დარგობრივი ლექსიკის მოცემული ნაწილი, ისევე როგორც ყო-ველი შემდგომი, მიზნად ისახავს დიალექტური მონაცემების სოფელ-სოფელ გამოწვლილვითი, არეალური მეთოდით შესწავლის საფუძველზე გამოვლენილ იქნეს მეურნეობის გარკვეულ დარგთან (მესაქონლეობასთან, მიწათმოქმე-დბასთან, მემინდვრობასთან და სხვ.) დაკავშირებული ფშაური ლექსიკის თავისებურებანი, რაც მიიღწევა სამეურნეო ყოფის ძირითად, მწარმოებლურ საქმეში ჩაბმულ პირთა მეტყველების თავისებურებათა გულდასმითი შეს-წავლითა და მათ მიერ სამეურნეო საქმიანობის დროს გამოყენებულ სათა-ნადო სიტყვა-გამოთქმათა აღნუსხვა-ანალიზის საშუალებით. ყოველივე ეს ზემოაღნიშნულთან ერთად იმის საშუალებას მოვეცემს, რომ ენის საერთო ლექსიკურ ფონდში დროულად მოხდეს როგორც მესაქონლეობასთან, ასევე სამეურნეო ყოფის ამსახველ სხვა დარგებთან დაკავშირებული ფშაური ლექ-სიკის ჩართვა.

2. რძე და რძის პროდუქტები. რძე და რძის პროდუქტები მთელს ფშავში პატივსაცემ, საღირსალ საჭმელთა მუდმივი კომპონენტია. შემთხვევითი არ არის, რომ კარგი საჭმელების სინონიმი რძე-ურბონი, რძეს ძალზე სწირად იყენებენ საჭმლისა და კერძების დასამზადებლად. მისგან ამზადებენ მა-წონს; საჭმელად იყენებენ დოვს (არავის ხ. ფშ.) // ჩუმას (ივრის ხ. ფშ.), დოშსალას // დოვის საჭამადს, რძის ანტრიას // რძიან ანტრიას // ფურმას, თხელეებს, ნაფრუშკელაის საჭამანდს, რძე-ხაჭონს, რძით შანელებულ გო-გრას, კორკოტის საჭამადს, სიმინდის საჭამადს // ფაფას, გორდილას // გუ-



გლუმას (არაგვის ხ.) // ღურღუმას (ივრის ხ.), კრინკეებს // ლეკურებს // კალგამოსმულებს (დაწვრ. იხ. სასმელ-საჭმლის ლექსიკა).

საქონელს წველაფდნენ ხის პატარა კასრში — ტაგანში, „თავისივ სეჰქონდა გავდებული, კელი (=სახელური). ძროხა როცა რძეს მალავს, იტყვიან — არ ჩამოდგაო. ამ დროს ძროხას მარილით ივირებენ, რძეს გამოსტყუებენ. ასეთ ძროხაზე ამბობენ: ადგაო, ურიგებლად არ იწველებათ. ამ დანიშნულებით გამოსაყენებელ მარილს სავირებელი ეწოდება. მარილს ქუბდით ინახავენ, ბაკანში ან ქვაზე უყრიდნენ და ისე აჭმევდნენ. „ქუბდია ბაკანით არი მოყვანილი ბატარაი, საფარები თავისივ აქტ“ (ელიაგზა).

რძეს და რძის თხიერ პროდუქტებს (დოვი, შრატო, ხაჭონი), რისი სერეტიტ ჭამაც შეიძლება, შესახებ რძე, ბავშვის ენაზე დუაო // დუანი ეწოდება. რძეს ინახავენ ცალკე ბინაში ან ძველ სახლში, ფანატურში ან ფარდულაში; იქვე დღევბავენ და ხაჭოს ამზადებენ. „ადრე საცა ცხოვრობდნენ, იქავ დღეებდენ“. რძეს დასწურვენ ბაკანში წმინდა ბალახის // სათიბი ბალახის ძირისაგან დამზადებული რძის საწურზე. ადრე ამ მიზნით სვილა ბალახისაგან დამზადებულ სარცხას იყენებდნენ: ისარცხით იცოდინ დაწურვა, ესლა საწურაით ვწურავთ“ (ს. აკადი). ალალი რძე ნაღებმოუსდელი, ასალჩაოწველილი რძეა. ალალი რძე 12 საათის შემდეგ უკვე შენაღებულია, ნაღები აქვს მოგდებული, მას მოცილება, ნაღების მოხდა უნდა.

მიწყვა დადგენილი ტევადობის ჭურჭელში საწყყავაში რძის თანდათაობითი დაგროვებაა. „ჩვენა გვქონდა რძე ერთიმეორისად მიწყული, რძე რძის საწყყავაში გვქონდა ჩახსმული“ (ს. კოშარა). სარძეული შედღვებამდე რძის შესანახი ჭურჭელია ზოგადად. რძის შესანახად იყენებენ ხის ბაკნებსა და სპილენძის ლანგრებს, რომლებსაც სპეციალურ გრილ ადვილას — სანაღბში ათავსებენ. ზედ ცხავენასა და თიკვს აფარებდნენ. ცხავი იმიტომ არის კარგი, რომ ჰაერი მოძრათობს და ამ დროს რძე ერთმანეთს მიეწევა, ე. ი. „ადრე მოწველილი მემრე ნაწველს მოუცდის და დაღირდება შესადღვებადა“. ლანგარში ან ბაკნებში ამგვარად შენახული რძე დაყენებულია. იგი ნაღებს იკეთებს და წასანაღბავი // ნაღებწასაყრელია. რძე მაქვს წასანაღბავი, იტყვიან, მეორე დღეს რძესა და ნაღებს აცალკეებენ — ნაღებს გადაადგობენ — ნაღებს მოხდიან და სპილენძის ქვაბში დააგროვებენ ჯერ დასამქავებლად, შემდეგ შესადღვებად. ნაღების მოხდის შემდეგ ლანგარში რჩება რძის ძირი // საყველე რძე // მოხდილი რძე // მოკდილი რძე, რომლისგანაც გათბობით ხაჭოს ამზადებენ, ან, თუ არ დაამქავეს, — ყველს. ლანგრებში დიდხანს დატოვებული რძე ვშირდება. დაკოწმანებული ძალიან დამქავებული რძის ძირია. „ყორანს დაჩხალებდაო, — ვიტყოდით“ (ს. ჩარგალი). კოწმანის მკვასე ხილის ეპითეტიცაა. მოუსდელი რძის ყველი ალალი რძის ყველია.

„ბაკანში ორჯერისი რო გაკეთდება და ნაღები მოიყრება“, დარჩენილ საყველე რძეს ცოტად გაათბობენ, ქვაბში წამალას (რძის შესადღვებელ საშუალებას) გაურევენ, გადაიღებენ საყველე კოდში, გააჩერებენ ნახევარ ან ერთ საათს. თუ დედა (იგივე წამალა) მალე შაუგდებს, ამგვარად შედეგებული რძე არ ვარგა და მასზე იტყვიან: „წამალა მაჩრევიაო“. ამ დროს ყველი ყროლი გამოდის. ასეთი ყველი წამალამორეულია.

წამალა ზვარას (ვბოს) დვრიტაშია. იგი ასე მზადდება: ბალახსუჭმელ (15 დღის ან მასზე პატარა) ჭხენმოწილ ვბოს ან ერთი ან ორი კვირის ციკანს ან ბატკანს დაკლავენ, ამოაცლიან დვრიტას (კუჭს), რომელშიც პირველნაწიო რძე, მოწოვილი ვსენია და დაამარილებენ 3 დღე და შაბს გაუკეთებენ. შემდეგ ამას დაკიდებენ და გამოიყვანენ, გამოაშრობენ: „რამდე-



ნიც დიდხანს დარჩებოდა მეორეს წლამდე უფრო კარგია“. მიღებულ მასას შემდეგ პატარა წამალაის პარკში ჩაჭრიდნენ, ჩადებდნენ სველიან (=შრატიან) ან წყლიან ქოთანში, დააფარებდნენ სიპს და წამალა მეორე დღეს მზად იყო.

საუკეთესო საჭმელად ითვლება ჯსენი — კბოს მოგებიდან ორი დღის შემდეგ მონაწველი და ადუღებული რძე, რომელიც სქელია და ყველად იკვრება. მოხურსა და მთიულურში იგი კვეთს, დვრიტასაც ნიშნავს (23; 24; 13; 26); საბას მიხედვით ჯსენი არის „პირველი ნაწოვი რძე“ (19). რა თქმა უნდა, ამ ლექსიკური ერთეულის მთიულური და მოხურის მნიშვნელობანი „ყველის კვეთი“ განსხვავდება ფშაური და ძვ. ქართული მნიშვნელობისაგან, მაგრამ საერთო მაინც აქვთ სემანტიკური თვალსაზრისით: დვრიტა ადუღებს რძეს, პირველნაწოვი რძეც პირველ სამ დღეს სქელია, შედეგებული (26). ფშაურის მიხედვით კი იმდენად სქელი, რომ „ყველად იკვრება“.

სპეციალურ ლიტერატურაში ამ ლექსემის შესახებ განსხვავებული აზრია გამოთქმული: ო. თედევი მას ოსურ ნასესხობად მიიჩნევს: „ოსურში კუჭს axsaen ეწოდება: axsaen←axsyn „შედეგება“, აჭრა“, სადაც a ისტორიულად პრევერბია. ამრიგად, (a)axsaen ნიშნავს „მკვეთი“, „შემდეგებელი“ (41). ავტორის აზრით, ჯსენ—ოს. xsaen და, ჩანს, კასურში, მთიულურსა და მოხურში ოსურის ძველი, უპრევერბო ფორმაა დაცული.

აღ. ჭინჭარაულის აზრით, „ჯსენ-ს მონათესავე ენებში შესატყვისი არ მოეპოვება“ (39). მკვლევარი ამ ლექსემას ზმნურ ჯსენ- / ჯსნ ფუძეს (ჯ-ჯსენ) უკავშირებს, რომელიც თავის მხრივ ჯს- (ჯშ ძირიდან / ჯსვა // ჯშვა) მოდის. ავტორის აზრით, ჯსენ ისეთი სემანტიკის მქონე სიტყვებს მიეკუთვნება, რომელნიც დაპირისპირებულ ცნებებს, ერთი მხრით, გაჭრას, გაყოფას, გაკვეთას, და მეორე მხრით, შედეგებას, შეკვეთას, შეერთებას გამო-სატყვენ. მკვლევარი ამას იმით ხსნის, რომ „ძველად ჯს ძირს უნდა გადმოეცა გასწინისა და შეკვრის შინაარსი“ (39, 64). აღ. ჭინჭარაული არ იზიარებს არნ. ჩიქობავას და გ. კლიმოვის ვარაუდს ქართული ჯს ძირისა და მეგრულ-ლაზურის სს- // ცხ- შესატყვისობის თაობაზე (37, 59; 53, 267), იმ მოსაზრებით, რომ ჯს (სს) ძირი ზანურისათვის უცხოა, იგი მხოლოდ ნაწარმოებ სიტყვაში დასტურდება (შდრ. ქართ.: სა-ჯს-არ-ი; ლაზ.: მე-მ-ცხე-ერ-ი // მე-მ-ცხ-ურ-ი // მე-ნ-ცხ-ულ-ი; მეგრ.: სა-რ-სს-ალ-ი/, სადაც ნასესხებია წარმოების ქართული ყალიბი (იქვე).

ამ საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებოა გ. კარტოზიას მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც რ-სს // რ-ცხ მეგრულში და მ-ცხ-ვ ლაზურში ზმნურ ფორმებსაც ადასტურებს „შეერთების“ მნიშვნელობით (14, 73). „ზანური შესატყვისი ეძებნება ზმნურ ჯსენ- // ჯსნ- და სახელურ ჯსენ- ფუძეებს. და აქაც ქართული ს-ს შესატყვისად მეგრულში სს, ლაზურში კი ცხ გვაქვს. ქართული ჯსენ- // ჯსნ ზმნური ფუძის შესატყვისი უნდა იყოს მეგრ. სსუნ და ლაზ. ცხუნ-, რომელთაც „რწევის“ მნიშვნელობა აქვთ (14, 73—74). განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ ლაზურში აჟ- // ე- ზმნისწინით ხმარებისას ცხუნ ფუძეს „ასწინის“ მნიშვნელობა აქვს ქართული ჯს ძირის ძველი შინაარსის დარად, რაც უპიჭველს ხდის მის კავშირს ქართულის ჯსენ- // ჯსნ ფუძესთან. ავტორის დასკვნით, „მეგრულ-ლაზური სსუნ- // ცხუნ მომდინარეობს განმოვანების ნულ-საფეხურის ჯსნ ფუძისაგან. მარცვლოვანმა ნ სონანტმა ზანურში ვოკალიზაციის შედეგად უ სმოვანი განავითარა“ (14, 75).

ჯსენ- // ჯსსენ- ლექსემის ზანურ შესატყვისად ნ. მარს „ლაზურის ლექსიკონში“ ცხონი აქვს დადასტურებული (57, 215). გ. კარტოზიას აზრით,



კს აქაც კანონზომიერი მონაცვლეობაა კს და ცხ კომპლექსებში. „რაც შეეხება ხმოვანთშესატყვისობას, ქართ. ე და ზან. ო ისეთსავე თანაფარდობით არიან წარმოდგენილი. როგორცაა ქართ. მწყერ და მეგრ. ჭყორ; ქართ. ტრედ და მეგრ. ტორონჯ // ლაზ: ტოროჯ; ქართ: დარდელა მეგრ. ღორღონჯ // ლაზ. ღორღოჯ ფუძეთა შემთხვევაში“ (შდრ. 14, 75).

სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართული ე ასეთ შემთხვევებში მეორეულად არის მიჩნეული ა ხმოვნისაგან მიღებულად (18ა): მწყარა—მწყარა* ტრედ—ტრად* და ა. შ. ამის შესაბამისად, ჯენ მიჩნეულია ჯსან* არქტიპისაგან მიღებულად (14, 75). აღნიშნული კი გვაფიქრებინებს ოსური axsyn (შედღებება, აჭრა) — axsaen და ქართული ჯსან* არქტიპის იდენტურობას, რაც თავის მხრივ, არ გამოირიცხავს საპირისპირო მიმართებასაც: ქართული ნასესხობის დაშვებას ოსურში. ეს კი, ჩვენი აზრით, განსაკუთრებით საყურადღებო ჩანს, რადგან უდავოა, რომ სემანტიკური თვალსაზრისით ამ ვარაუდის შესაძლებლობის დაშვებას აღნიშნული ლექსემის ჩვენ მიერ წარმოდგენილი და შემოგანხილული ფშაური მნიშვნელობაც განსაზღვრავს.

საყველე რძეს ყველად ამოწურავენ: წამალას ვარაუდით ასხამდნენ; წამალა შაუგდებს და შემდეგ სარეით ორ-სამჯერ ამოწურევენ; ერთი საათით დააცლიან, რომ შედედდეს, სველი (შრატი) მოიგდოს და საყველედ მიიღეს. შემდეგ ჯამით მოსწურავენ — შრატს მოხდიან. ასეთი რძე საყველედ მოსულია. ამოღების შემდეგ რჩება მოწურვილი შრატი. მიღებულ შრატს ღვრიან. ცხვარისას კი სასაჭოე ქვაბში გადაიტანენ და მერე მოახაჭობენ. ამ შრატს ტკბილხველა ეწოდება. უმშრატი აუდულარი ტკბილხველაა. ახლად ამოყვანილ უმარილო ყველს კუშუშელას // კუპუშელას ეძახიან. ცოტა მოტკბო გემო აქვს. ყველის ამოღების შემდეგ ტკბილხველას ახაჭობენ. ცხვრის ახლად ამოყვანილ უმარილო ყველს კი დელამურწი ეწოდება. „ცხვრის რძის რო ყველად ამოწურავენ, შრატს — ცხვრის სველას აუადულდებთ. იმას მოდის ხაჭო, როგორც ვრბო-კვერცხი არ შაიკრვის? — იხე შეიკრვის ცხვრის ხაჭო — იხი კალტია“ (ხ. ჩარვალი). გაწურვის შემდეგ შრატში დარჩენილი ხაჭოს ნამცეცი ნერღია. ხაჭოგამოცლილ შრატს თიანეთის რაიონში მცხოვრები ფშაველები ნერცხსაც უწოდებენ. საერთოდ ნერცხი // ნარცხი (—ნარეცხი) ჭურჭლის ნარეცხია ან ცომმოხედილი ხელების ნაბანი.

ყველს ამოიღებენ „ლაინის“ პარკში, საყველე ან განხვრეტილ ხის ჯამში, საყველეში ამოწურავენ, რათა ტკბილხველა დაიწუროს და ყველის თავად შეიკრას. ერთ პარკ (თავ) ყველს კვერი ჰქვია. პარკები ლავდება ბინაში ან გამოთხრილ მიწაში. სადაც ფოთოლი ან ბალახია ჩაფენილი და ყველი იწურება შუადღიდან საღამომდის. აქვე ყველი წახამდება, გაფუხდება, საღამოსანს კი ყველის გუდებში გადაიტანენ. გუდაში ყველს მარილს აყრიან და პარკებიდან დაწურულ ტკბილხველას ჩაასხამენ. გუდაში კეთდება ყველის წათხი — წაკა, რომელსაც შალასაც უწოდებენ (იხ. სასმელ-საჭმლის ლექსიკა). „გუდას ბეწვი შიგანითა აქვ. 25 დღის აქათ ყველი არ იჭმის, მაღლი არ აქვის, მემრე ვარგდების“ (ხ. ელიაგზა). ძალიან მარილიან ყველზე იტყვიან. ვემა არისო. მწაკი მლაშე. მწუთხეა. ღუგუში უმარილოა.

ყველს ბავშვის ენაზე ჭუა ჰქვია. მაგარ ყველს ზოგჯერ მელს ეძახიან. ნაფხვერი // ნაქათრი ყველის (ან პურის) პატარა ნატეხია, უფრო დიდი ნატეხი ნაჭურია. ყველსა და ერბოზე ერთად იტყვიან: ყველის კაცული დავაცხვეო.

მოხდილ ნაღებს — მოყრილ ნაღებს, სპილენძის ქვაბში რომ დაგროვდება, ნაპირებზე შრატი გაუჩნდება და შესაძლებლად იქნების დამჭაული,



მაშინ შესადღევებად გადაიღებენ ჩხუტში ან ვარიაში. ამ დროს იგი შესადღევებად მოსულია. ივრის ხეობის ფშავში ამ მიზნით იყენებენ აგრეთვე თინის სადღევებელს // სადღებელს, რომელსაც ქვეშსავოს უფენენ, რკალისებრად ამოჭრილ კუნძზე დააწვენენ, სადღევბლის პირზე ადრე წყალში ჩამბალჩალობილ სერას — ასფურცელას ხაოიან ნაჭერს — მოაკრავენ, საშუშუტში, სადღევბლის პირთან, მის ზემოთა მხარეს ამოჭრილ ნახვრეტში, დუდგულასავან დამზადებულ (გულგამოდებულ 20—30 სმ სიგრძის გლუვ ტოტს, ღრუიან ღეროს) შუშუტას ჩაუდებენ და იწყებენ დღევბას.

ვარია თავ-ბოლოში საბღებით ან წნელებით არის ჩამოკიდებული საქანელას — საგუგუსტიას // გუგუსტიას მსგავსად. მას ორივე მხარე დაძირული (ძირებით დაწულული) აქვს. ვარიის ბოლოებს საძირენი ჰქვია; შუაზე აქვს ამოჭრილი კარაქის ამოსაღები. საიდანაც კარაქი ამოაქვთ. „იმას ჩასაფევი აქვს და ჩაუფევთ თიკვსა, ვარიათსაფარებს ვიტყვით“ (ს. აჯადი). ვარიას აქვს ასევე პატარა ნახვრეტი — საღულაფე. ვარიას დააგუგუსტიაფებენ, გააქან-გამოაქანებენ, ამ დროს რძე აჩქვიფდება, „ერთიმეორეს სცემს“. იგი იღლება და იღლებება ნაღები. პირველად კარაქი აჩნდება. აწილბრდება, წილბერი ახლად აჩენილი რძეა, ისეთი, რომელშიც დღევბის დროს კარაქის უმცირესი ნაწილები აჩნდება. შემდგომი დღევბის დროს ასეთი უმცირესი ნაწილები ცოტა მომსხვილდება, გამაისხება; ასეთი რძე საკარაქედ აჩენილია. ამ დროს იტყვიან, ნადღევბობა ეტყობაო. „რორცა აჩნდება, იმის მომდენოდ კარაქი ამსხვილდება, აკოლისდება, მემრე კარაქი შაიყრება, უკვე ბევრი ხანი აღარ უკლავ“ (ს. ჯოსარა). შემდეგ კარაქის ნაწილები უფრო გამსხვილდება და იტყვიან, ამოსარჩევად შაიყარნენო, შაიყარნეს რძენიო. ამ დროს კარაქი ამოსაღებია. შედღევბის შემდეგ კარაქს ამოიღებენ, ვარიაში რჩება დო, დოვი. დოვის მხრივ, რჩება კატაში, ამიტომ იგი უნდა დაიწუროს. დოვს ივრის ხეობის ფშავში ჩუმასაც ეძახიან. როცა არ იღლებება და კარაქის მცირე ნაწილები აჩენას იგვიანებს, აირიოაო, იტყვიან; ამიქენჩენ რძენიოაო, ესეც იციან. ქენჩი რძე ის არის, „რო აროდის იღლება რძე“ (ს. თხილიანა). ამჟამებულო ამჟავებულო დოა.

ჩხუტში დღევბის დროს ბარნელას ურევენ. მათ ერთად ჩხუტ-ბარნელა ეწოდება. სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია ბირნ ძირის ქისტური წარმომავლობა (შდრ. ხევის.: ბირნელა 38, 270).

კარაქს აგროვებენ და წყალს და ცოტა მარილს უმატებენ. რომ არ დამკავდეს, არ დამწარდეს. დიდხანს მშრალად შენახული კარაქი ბიბკს მაიდებს, დაბიბკდება. რომ გადნება, კარაქმდნარია. მას გაწურავენ, დოვს მოაცლიან და მერე ერბოდ გადაადნობენ: „მოუკიდებთ ფქვილსა (არჩევს იხი კარაქსა და ერბოსა) და ვადულებთ ისე და გამოვკა ხვირბილი ერბო. მაგრად ნადულარი ერბო“ (ს. კანატია). წურვილი დაწმენდილი გამდნარი ერბოა; კოტულათ საბედსათვის ეთქო ბატარასა (კოტულა სახელია):

„იმთენა დამბალ ხაჟო გვაქვ,
სალობლად არის შამდგარი,
არიქა, ჩემო დედაო,
წურვილშია ვკრათ დამბალი!“ (ხილიანა)

„წურვილი ის არი, დოვ რო აღარ არი შივა, გამბირბულია. გამბირბულ ის არი, კარაქს რო გავადნობთ, დოვს მოაყობთ, ფქვილს მოაყრით და მოადულებთ. ფქვილი და თუ დოვ იყო, იხი რჩება ძირშითა და ნაძირელია, ზეით რჩება წურვილ ერბო“ (ს. ხილიანა). „ჯერ ხო შავდღევბთ რძესა, კარაქს და-



საქართველო

ვაგრობით, მეგრე გავადნობთ, ამას გაძირება ჰქვია. ერბო უნდა გავაძირრო, ვიტყვი, ძირში რაც დარჩება, ის ნაძირელია. დოვს ადრევე გადავამგობთ¹ (ს. თხილიანა), დუღილის შემდეგ დალევილ ნარჩენს ნაძირალი ეწოდება. ერბოს ფშავლები დიდ პატივს მიაგებენ. უკანაცხავში წვეულების დასრულების დროს სუფრაზე მას ჯამებით ჩადგამენ ხოლმე იმ მიზნით, რომ სტუმრებმა გული ჩაიბოხონ, სასმელი გაჰაპქარდეთ და თჯახიდან გასვლის შემდეგ ძნელად სავალ გზებზე უსიფათოდ იმგზავრონ. ჯამებში გადაღებულ ამგვარი დანიშნულების ერბოს და ერბოიან ჯამებს წვერთსაპოხი ეწოდება. საახალწლო სუფრის მთავარი კომპონენტიც გვერდი-გვერდ დადგმული თაფლიანი და ერბოიანი ჯამებია, ორივე ერთად თაფლ-ერბოა (ის, მეფუტკრეობის ლექსიკა). საერთოდ, ცხიმეულს საპოხი ჰქვია. ბავშვის ენაზე ერბოს აბუაი ეწოდება.

ზაფხულის კარაქმა ყვითელი ერბო იცის — იელთ-ყოილობის ერბო ასეთი ერბო სანათქმელია (განთქმულია, სანაქებოა). „ზამთრის კარაქის, თეთრი ერბოა“ (ს. შუაფხო).

ნათავარი // ფურთნათავარი გაზაფხულზე ახლად მოგებული ძროხის რძისაგან, პირველად შენადღვები კარაქი, ან მისგან დამზადებული ერბოა, რომლისგანაც საძოვარზე გასვლის წინ აცხოვენ საქონლის სამხვეწრო ფურთნათავარ ქადას // ფურთსამხვეწრო ქადას და ღვთიშობელში // ადგილის დედის სალოცავში მიაქეთ. საქონელს ახვეწებენ ჯავარს. ნათავარად ითვლება აგრეთვე დეკულის ჯენი. საერთოდ, ფშავში ნათავარი ეწოდება. აგრეთვე ხატის მამულებიდან აღებულ მოსავალს — ქერს ან ხორბალს, რასაც ისევ ხატობების დროს ხარჯავდნენ როგორც პურად, ისევე ლუდისა და არაყის გამოსახდელად. ნათავარია ასევე პირველად მოგებული ბუცკანი — დოღის თავი, რომელსაც, ჩვეულებრივ, ხატს სწირავდა მეცხვარე. ნათავარია მლოცველთა მიერ ხატისათვის შენაწირი შემოსავალიც.

ვარიში დარჩენილ დოვს ქვაბში გადმოიღებენ. ცეცხლზე შეათბობენ ხელის დაწვამდე და მიიღებენ შრატთან, თხიერ ხაჭოს, რომელსაც ხაჭონი ეწოდება. შემდეგ ნაწილობრივ ამოახობენ შრატს, ხაჭოთ გადაიღებენ საწურ პარკში, ხაჭოს პარკში // სახაჭუე პარკში და მაგრად გაწურავენ (ამ დროს შრატის ძირში ნერლი რჩება, რომელიც ისევ ხაჭოდ გამოიყენება). ასე მიიღება ხაჭო: „ხაჭო, რთ გაჰსწურავ. მაშინ არი; შრატისანი სანამდია ერთად, მაშინ არი ხაჭონი“ (ს. მუქო). გაწურვის შემდეგ ხაჭოს პარკიდან ბაკანში გადაიღებენ, ერთ მჯილ (მუჭა) მარლს დააყრიან და კვერბად გაზელენ, შეაწყობენ ძობანზე — წნელისაგან დამზადებულ ლასტზე¹ და სამი დღის განმავლობაში ცეცხლის (ბუხრის) პირას აწობენ. შემდეგ ჩამოიღებენ, თბილ წყალში გარეცხენ და ჩაწყობენ სახაჭოე ქვევრში, რომელსაც ჰერმეტიზაციისათვის კუპრტიელს — ტიკის ტყავს აფარებენ და ქვევრის „პირის გამწდო სიბს“ ადებენ. ასე ინახავენ სამ თვეს. ამ ხნის მანძილზე ხაჭო ნელ-ნელა ღებება. ამგვარად ამზადებენ დამბალ ხაჭოს. ირონიულად მას ზღაქვეშენადები ეწოდება. ერბოში გაკეთებული დამბალი ხაჭო — დამბალ ხაჭოს ხაჭუ-ერბო // დამბალ ხაჭოს ერბო-ხაჭო ძალიან ფასობს და მას ჯერისთავს უწოდებენ. შეიძლება ერბოში ჩვეულებრივი გაწურული ხაჭოც მოშუშონ და დაამზადონ ხაჭო-ერბო // ერბო-ხაჭო. თიბვის დროს იციან ხაჭო-წყალაც.

¹ ძობანს და კილობანს შეიძლება ჰქონდეს საყენი — შესადგმელი ჯოხი თვისახურის გასაჩერებლად.



წყალში გახსნილი ხაჭო. ზაფხულობით თბილ რძეს ცოტა მაწვნიდება და ჩაუხვევინებენ, რაიმე ჭურჭელში გადაასხავენ და დაათბუნებენ — მაწონს ჩააყენებენ (იხ. აგრეთვე საჭმელ-სასმელის ლექსიკა). თუ ძალიან დაათბუნეს, მაწინ რძე აიჭრება, ხაჭოდ და შრატად გადაიქცევა. რძის აჭრა მაწინაც ხდება, თუ დამყავდება და ისე აადულებენ.

ხაჭოს და ყველსაც შენახვის დროს შეიძლება გაუნდეს ჭია-ბუჭყანი, ბუჭყა შავი ტარაკანაა.

ლიტერატურა

1. ვ. ბარდაველიძე, ივრის ფშაველებში (დღიური), „ენიმკის მოამბე“, ტ. XI, 1941.
2. ვ. ბარდაველიძე, ქართულთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ლეთობა ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941.
3. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საეკლტო ძეგლები, ტ. I, თბ., 1874.
4. ვ. ბარდაველიძე, აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის ტრადიციული საზოგადოებრივ-საეკლტო ძეგლები, ტ. II, თბ., 1982.
5. ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, I, თბ., 1964.
6. ბ. გუგუშვილი, საქართველოს და ამიერკავკასიის ეკონომიური განვითარება XIX—XX სს., III, თბ., 1959.
7. ვაქაშაველი, ფშაველები, ფშაველი და მისი წუთისფელი, „ძველი საქართველო“, ტ. II, განყ. IV, ტფ., 1911—1913, 277—349 გვ.
8. ვაქაშაველი, ფშაველები, თხზ., ტ. VII, აღ. აბაშელის რედაქციით, თბ., 1956.
9. ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, „ქართლის ცხოვრება“, IV, თბ., 1973.
10. თ. თონიშვილი, XX ს. დასაწყისში ფშაველთა შირაქში ჩამოსახლების ისტორიულ-ეთნოგრაფიული ასპექტები, „საისტორიო კრებული“, V, თბ., 1976.
11. თ. თონიშვილი, მესაქონლეობა სამგორში, საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XXIII, თბ., 1962, გვ. 184.
12. თ. თონიშვილი, საოჯახო ყოფა მთიულეთ-გუდამაყარში, „კავკასიის ეთნოგრაფიული კრებული“, III, თბ., 1971.
13. ლ. კაიშაური, მთიულურის დარგობრივი ლექსიკა, თბ., 1967.
14. ვ. კარტოზია, რამდენიმე საერთო-ქართველური ფუძისათვის ქართულსა და მეგრულ-ლაზურში, „აჭარული დიალექტის დარგობრივი ლექსიკა“, II, თბ., 1979.
15. მ. მაკალათია, მესაქონლეობა აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1985.
16. ს. მაკალათია, თუშეთი, თბ., 1933.
17. ს. მაკალათია, ფშავე, თბ., 1934.
18. ს. მაკალათია, ხევსურეთი, თბ., 1955.
- 18ა. ვ. მაკაეარია, ხმოვანთა შესატყვისობის ისტორიიდან ქართველურ ენებში, თსუ შრომები, ტ. 69, თბ., 1958.
19. თ. ბეღლიანი, სულხან-საბა, სიტყვის კონა ქართული, რომელ არს ლექსიკონი, ს. იორდანიშვილის რედაქციითა და წინასიტყვაობით, თბ., 1949.
20. თ. თიაური, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან, თბ., 1954.
21. თ. თიაური, მითოლოგიური გადმოცემები აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთში, თბ., 1967.
22. ჯ. რუხაძე, ქართველი ხალხის სამეურნეო ყოფის ისტორიიდან (მესაქონლეობასთან და მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული წეს-ჩვეულებები), თბ., 1954.
23. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ქეგლ), პრ.ფ. არნ. ჩიჭობავას საერთო რედაქციით, I—VIII ტ. თბ., 1950—1964.
24. თ. ქაჯაია, მასალები მოხუცთა კილოს ლექსიკონისათვის, „სამხრეთ ოსეთის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტის შრომები“, XI, ცხინვალი, 1967, გვ. 375—451.
25. ივ. ქუშიკაშვილი, თედო რაზიკაშვილისა და ბაჩანას თხზულებათა ლექსიკა, თბ., 1969.
26. აღ. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1984.
27. თ. ყაუხჩიშვილი, სტრაბონის გეოგრაფია, თბ., 1957.
16. მაკნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2001, № 1—4.



28. ვ. შამილაძე, მესაქონლეობა ზემო აჭარაში, «საქართველოს ეთნოგრაფიისა და მისი მემკვიდრეობის შესახებ», თბ., 1964.
29. ვ. შამილაძე, ცნებისათვის „მთური“ მესაქონლეობა, აჭარის მოსახლეობის ყოფისა და კულტურის საკითხები, თბ., 1967.
30. ვ. შამილაძე, ალბური მესაქონლეობა საქართველოში, თბ., 1969.
31. ა. შანიძე, Отчет о летней командировке 1913 г. в Душетский и Тiftonский уезды Тифлисской губернии для изучения груз. говоров, ИАН, 1913. თხზულება: თორმეტ ტომად, ტ. II, თბ., 1981, გვ. 7—12.
32. ა. შანიძე, ქართული კილოები მთაში, თხზ., ტ. II, თბ., 1981, გვ. 13—23.
33. ა. შანიძე, მთის კილოთა ლექსიკონი, თხზ., ტ. I, თბ., 1984.
34. გ. ჩიტაია, თიანეთის ეთნოგრაფიული ექსპედიციის მოკლე ანგარიში, «ენიმის მობაზე», ტ. XI, 1941, გვ. 58.
35. გ. ჩიტაია, ხევსურული სახლის „სენე“, ანალები, ივ. ჯავახიშვილის სახელობის ისტორიის ინსტიტუტის შრომები, ტ. I, 1947.
36. გ. ჩიტაია, დასახლების ტიპი მთიულეთში, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, VII, I, თბ., 1953.
37. არნ. ჩიქობავა, ქანერ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, ტფ., 1938.
38. ალ. კინკარაული, ხევსურულს თავისებურებანი, თბ., 1960.
39. ალ. კინკარაული, სემანტიური გადასვლები ზოგ ლექსიურ ჯგუფებში, ივე, XIX, 1974.
40. ნ. ბიჭანიშვილი, (ერბნელი), ეთნოგრაფიული ნაწერები, „მასალები საქართველოს ეთნოგრაფიისათვის“, II, თბ., 1940.
41. В. Н. Абаев, Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. I, М., — Л., 1958.
42. Акты, собранные Кавказскою Археографическою Комиссиею, т. I, 1868, с. 288, 470, 480, 481, 210, 654—655; т. IV, с. 25, 353, 438, 429; т. X, 1885, с. 70, т. XI, 1888, с. 634.
43. Д. А. Бланели, О ширакских пастбищах (Пшави), «Кавказское сельское хозяйство», 1896, № 148, с. 2561—2563.
44. И. З. Андронников, Скотоводство в Закавказском крае, Свод материалов для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края, т. V, Тифлис, 1888.
45. В. Бардавелидзе, Древнейшие религиозные верования и обрядовое графическое искусство грузинских племен, Тбилиси, 1957.
46. С. Варавии, Летние и зимние пастбища Закавказского края. Свод материалов для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края, т. V, Тифлис, 1888.
47. Х. А. Вермишев, О скотоводстве на Кавказе, в связи с пастбищным вопросом. «Материалы для устройства казенных летних и зимних пастбищ и для изучения скотоводства на Кавказе», т. I, Тифлис, 1887.
48. Н. Волконский, Лезгинская экспедиция (лидойское общество) в 1857, «Кавказский сборник», т. I, 1876, с. 369—409; т. II, 1877, с. 215—386.
49. К. Ф. Ган, Путешествие в страну Пшавов, Хевсур, Кистин и Ингушей (летом 1897 г.), «Кавказский Вестник», 1980, № 4, с. 93—100; № 5, с. 50—59; № 6, с. 62—77.
50. А. З. Зиссерман, Десять лет на Кавказе, «Современник», 1854, т. XVII, отд. V, кн. 10.
51. П. Иоселиани, Пшавия, газ. «Кавказ», 1872, № 134.
52. А. А. Калантар, Состояние скотоводства на Кавказе, «Материалы для устройства казенных летних и зимних пастбищ и для изучения скотоводства на Кавказе», т. II, Тифлис, 1890.
53. Г. А. Климов, Этимологический словарь картвельских языков, М., 1964.
54. М. М. Ковалевский, Пшави (этнографический очерк), «Юридический вестник», М., 1888, № 2.
55. Н. Лихачев, Хевсурия в наши дни, газ. «Кавказ», 1887, № 87.
56. Г. К. Марков, Скотоводческое хозяйство и кочевничество, Дефиниции и терминология, «Сов. Этнография», 1981, № 4.
57. Н. Я. Марр, Грамматика чанского (лазского) языка, СПб, 1910.

58. М. В. Мачабели, Экономический быт гос. крестьян Тионетского уезда Тифлисской губернии (материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края), т. V, Тифлис, 1887.
59. А. Натроев, О крупном рогатом скоте в Тифлисской губернии ТКОСХ, 1891, № 7—8.
60. Д. Павлиашвили, Хевсуретия (жилища, быт, охота, земледелие, верования), «Новое обозрение», 1903, № 6380, 6412; Из Сихнахского уезда «Новое обозрение», 1895, № 3839.
61. Г. Радде, Хевсурия и Хевсуры, «Записки Кавказского отдела русского географического общества», кн. XI, Тифлис, 1881.
62. А. Сапаров, Заметки овцевода, Кавказское сельское хозяйство, 1895, № 81, с. 1393—1394; № 84, с. 1440—1441.
63. А. Сапаров, О тушинском овцеводстве, Кавказское сельское хозяйство, 1895, № 149, с. 2586—2587.
64. И. Сегаль, Эрцойская равнина (из путевых заметок — Тушины), «Кавказ», 1913, № 25.
65. Д. Сосяни, Из этнографии Кавказа, Пшавцы, «Новое обозрение», 1886, № 754, 760, 761.
66. Р. Харадзе, Грузинская семейная община, т. I, Тбилиси, 1960.
67. Р. Харадзе, Грузинская семейная община, т. II, Тбилиси, 1961.
68. А. С. Хаханов, Тушины (этнографический очерк), Этнографическое обозрение, Тифлис, 1889, кн. II, с. 40—62.
69. А. С. Хаханов, Суд общины грузин-горцев, Этнографическое обозрение, кн. XVI, Тифлис, 1893, с. 141—144.
70. А. С. Хаханов, О пшавах, Сборник материалов по этнографии, III, Тифлис, 1888, с. 83—98.
71. В. М. Шамиладзе, К вопросу о характере альпийского скотоводства в Грузии, Тбилиси, 1979.
72. В. М. Шамиладзе, Хозяйственно-культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии, Тбилиси, 1979.
73. Р. Д. Эрстов, О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе, Записки Кавказского отдела русского географического общества (ЗКОИРГО), кн. III, Тифлис, 1855.

Г. А. ГОГАТИШВИЛИ

ЛЕКСИКА СКОТОВОДСТВА ПШАВСКОГО ДИАЛЕКТА ГРУЗИНСКОГО ЯЗЫКА

(МОЛОЧНОЕ ХОЗЯЙСТВО И МОЛОЧНЫЕ ПРОДУКТЫ)

Резюме

Объектом работы является диалектная речь, пшавские диалектологические тексты, материалы проведенных полевых работ и личных наблюдений над диалектом.

В труде представлены материалы для отраслевого словаря пшавского диалекта: с соответствующими комментариями приведена лексика скотоводства, в частности — молочного хозяйства и молочных продуктов. С описанием соответствующих производственных процессов дается лингвистическая дефиниция терминов, которые имеют большую ценность для изучения словарного состава пшавского диалекта, а также грузинского языка, в сравнении с соответствующими терминами в других диалектах картвельских языков.

სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თბილისის სახელმწიფო
პედაგოგიური უნივერსიტეტი.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქო-
ბაიას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა.

ენოლოგია

ბლუარ-ფუძის ეტიმოლოგიისათვის

ცნობილია, რომ მრავალ ენაში „მზის“ და, ზოგადად, „მნათობთა“ და „ნათების“, აგრეთვე „ხედვის“ აღმნიშვნელი ლექსიკა ერთმანეთთან მჭიდრო კავშირშია.

ძველ ცივილიზებულ ხალხებში მზე და მთვარე თვალთა იყო გაიგივებული, მათი ძირითადი თვისების (განათება-ბრწყინვალებისა) და გარეგანი გამოსახულების (ფორმის) გამო. მაგ., შუმერულ-აქადური bir-birru ნიშნავს: 1. „მოციმციმე სხივი, ელვარება“, აგრეთვე, 2. „ხედვა, განჭვრეტა, გარკვევა, ბრწყინვა, სისავე“ და სხვ. (ვ. ბარდაველიძე, 1941, გვ. 114). ანალოგიური მდგომარეობაა დადასტურებული საერთოქართველურ და კავკასიურ ენებში. აღნიშნულია, რომ ყველა ამ სახელწოდებას აქვს როგორც ბგერითი, ასევე სემანტიკური შესატყვისობები და, ძირითადად, ეს კანონზომიერი ფორმები მნათობთა საერთო თვისების — ნათების, სხივოსნობისა და ელვარების ცნების აღმნიშვნელია, რაზეც, უწინარეს ყოვლისა, ენობრივი ფაქტები მეტყველებს¹. მაგ.: წყევლის ფორმულა: „...მზედამწვარი“ — „თვალბდავსებული“ (იქვე, გვ. 59). სვან. თერა, თერ არ „თვალები“ დაფიქცებაში „მზის“, „დღის“ მნიშვნელობით: სვან. მიშგუა გეზღირიში თერალი — „ჩემი შვილების მზემ (თვალბმა)“ (იქვე, გვ. 56).

აღნიშნულ თვალსაზრისს მხარს უჭერს სხვა ენათა მონაცემებიც. მაგ., ფასმერის ეტიმოლოგიურ ლექსიკონში ვკითხულობთ: „зѣрск“ „взгляд, облик“, ст.-слав. зрак зѣрѣ, зѣцѣ (Супр.), болг. зрак „взгляд“, сербхорв. зрак, род. п. зрака „солнечный луч: воздух“, словен. zrāk „луч, воздух“, чеш. слвц. zrak „лик“, польск. wzrok „взгляд“. См. зреть, зряя (ფასმერი, II, 1967),

— зор: взор, род. п. взѣра, позѣр, зѣркий. От зреть. зѣрить „следить за к.-м., Не открываясь“, также зѣрить (см.); см. взор, зрение, зреть, зряя“. Ср. лит. žarà, мн. žaros „лучи“, лтш. zaraĩns „сияющий“, zaruót „испускать лучи“, см. М. — Э. 4, 691 (ფასმერი, II, 1957) და ა. შ.

მთელ რიგ ენებში თვალი განასახიერებს მზესა და მთვარეს, შესაბამისად: სინათლეს, ცეცხლს, ღვთაებრივ ძალას, მეცნიერებას (ცოდნას), ნაყოფიერებას, მნათობთა მსგავსად, თვალის შეიძლება ასხივებდეს როგორც სიკეთეს, ასევე ბოროტებასაც: შდრ.: ძვ.-ინგლ. ēage, გერმ. Auge „თვალი“, მაგრამ ძვ.-ჩრდ. udd „შიში, აღშფოთება“, ინგლ. uddy „საძაგელი, საზიზღარი“, რუს. глаз (*kel-) „თვალი“, მაგრამ რუს. зрак - ბოროტება“. ამასთანავე, შდრ. ბერძნ. οφθαλμια „თვალი“, მაგრამ ბრიტ. oabl - ცა“ + ინდო-არიული dhārma — „პარმონია, წესრიგი, რელიგია“. საგულისხმოა, რომ „მზერის“, „ხედვის“ მნიშვნელობა შეიძლება თანხედეს „ცუდის“ მნიშვნელობას, შდრ. ინდ-ევრ. spek — „მზერა“, მაგრამ ლათ. piger „ცუდი“; ლათ. videre „ყურება“, მაგრამ ძვ.-ინგლ. widl - წუნი (ზიანი)“, „ბიწი“, ლიტვ. regeti „ყურება“, გერმ. arg „ბოროტი“, და ა. შ. (მაკოვსკი, 1992, გვ. 50).

¹ გააქვს ძვ. მზის-თვალი „მზის“ მნიშვნელობით: „განანაოლის ყოველი მზეყანა ფუფროს მზის-თვალისა“, მ. სწ. 212, 13. იხ. თვალი [ილ. აბულაძე, 1973].



მსგავსი სურათია ქართულ გამოთქმებშიც: სინარულით თვალეზი უმწვენიავს, გაბრაზებისას კი — თვალეზს აბრიალებს, აკვესებს, თვალეზი უმწვენიავს, ნაპერწკლებს ყრის თვალეზიდან და ა. შ. ქართ. ენის განმარტებით ლექსიკონში ვკითხულობთ: „ბრიალი (ბრიალისა) 1. ძლიერი ნათება, — ბრიალი, ელვარება, გიშვიში (ცეცხლისა). ...თვალეზის ბრიალი ვადატ. მოელვარე თვალეზის ტრიალი (წყრომით, მრისხანებით) ... ცეცხლი მოედვა სამყაროს ამათ თვალეზის ბრიალით (ვაჟა)... ბრიალა (ბრიალასი) 1. რაც ბრიალებს. ბრიალა ცეცხლი || ელვარე, ცეცხლიანი, ცოცხალი (თვალეზი)... 2. რთული ფუძის შემადგენელი ნაწილი. თვალეზბრიალა“. [ქველ 1].

იგივე ბრიალ- ფუძე ფიგურირებს ბღვრიალ-, ბღვერ- ფუძეების განმარტების დროსაც:

„ბღვრიალ-ი (ბღვრიალისა) იგივეა, რაც ბღღვრიალი.

ბღვრიალა (ბღვრიალასი), რაც ბღვრიალებს, ბრიალა. ჭოჭის ბღვრიალა და გადმოკარკულულ თვალეზს აბრიალებს მზის შუკი (ი. ვოგუბ.)“ (იქვე).

ძველ ქართულში ვგვხვდება სიტყვა ბღურიალი, საბას განმარტებით: „ბრიალი ტირილი“². ბღვრიალი ასევე ტირილის მნიშვნელობით არის დ. ჩუბინაშვილის ქართულ-რუსულ ლექსიკონშიც, მაგრამ აქვე მას აქვს მეორე მნიშვნელობაც: „сверкать глазами“ (დ. ჩუბინაშვილი, 1984).

აღ. ლლონტის „ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონაში“ ბღვრიალი ცალსახოვნად „ბრწყინვა, ბღღვრიალს“ აღნიშნავს: ბღვრიალ-ი (ქართლ.) ბრწყინვა, ბღღვრიალი“ (აღ. ლლ.).

ძველ ქართულშივე დასტურდება სახელი ბღუარი „სამხრეთის, სამხრეთის ქარის“ მნიშვნელობით (ილ. აბულაძე, 1973).

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონით კი: -ბღვარი (ბღვარისა) ძვ. მზის მხარე, სამხრევე. სამხრეთი“.

როგორც ცნობილია, სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება ქართ. ბღუარისა და ალბანურ-დაღესტნურ ენებში დაცული „მზის“ აღმნიშვნელი სიტყვის, კერძოდ, უდიური ბეად-ის ურთიერთკავშირის შესახებ. „ბღუარი ძვ. ქართულში „სამხარის“ სინონიმია, ბღუარ- სიტყვის ხმარება ძველის სიმკვლეის ერთ-ერთ მანევრებად შეიძლება გამოგვადგეს... თავის მხრივ ბღუარი „მზეს“ უნდა უკავშირდებოდეს, სახელდობრ, მზის სახელს ბეად (ბელო), რომელიც დღემდის დაუცავს უდურს. ძველ ალბანურ ენებსა და მათს თანამედროვე გამგრძელებლებში, დაღესტნურ ენებში, დაცულია მზის ერთი და იგივე ფუძე, ფონეტიკურად მეტ-ნაკლებად დაშორებული ერთმანეთს...“ [არნ. ჩიქობავა, 1953, გვ. 67].

ჩვენი აზრით, ბღუარ- სიტყვასთან და, შესაბამისად, „მზის“ ცნებასთან უნდა იყოს დაკავშირებული ბღვერ- (ბღვერ-) ზმნური ფუძეც. ბღვერა-ში, როგორც ბღუ-არ-ში გამოიყოფა ბღუ- „მზის“ მნიშვნელობით: ბღუ-ერ-ა [იქვე, როგორც მზე → მზერა → მზირი), შემდგომი სემანტიკური ცვალებადობით.

სულხან-საბას განმარტებით ბღვერა არის „ავად შეხედვა“. „ხედვა არს თვალის ჩენა, გინა საქმე საცნაური, გინა მეცნიერება... ნ. აგამხედველუ, ახედვა, გხედავ, ... მზერა, ... ქუეგანხედვა, ღმერთი, წახედა, ხედი“. მზერა კი ასეა განმარტებული: „მზერა (13, 15 დანიელ.) ჭვრეტა მზერაცა ასრეთ განიყოფებინ: — ხედვა არს რა თვალთ კეთილად ხედვიდეს; ჩენა არს რა ხანგრძლით დაკვირვებით უმზერდეს რასმე, ცქერა არს გარჩევით ხილვი-

² სინტერესოა, რომ ილ. აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ გვაქვს „დაბრუნება თვალის სინათლის მოკლება“ (ილ. აბულაძე, 1973).



სათვი (ს) ახლორე დაქცერით თვალი დააპყრას; ჭვირობა კმლით გარ გამოისხედვიდეს“.

იქვე წარმოდგენილია მეორე განმარტებაც: „მზერა არს გულის-წყრომისა დამარხვა, რომელ არს დარილი. გულისწყრომით დგომა, რომელ არს დარილი. ნ. გულისწყრომა, იმზირა, სამზირალი, უმზერდა, უმზირდა; შდრ. მზირი“.

საბას სიტყვის კონის მიხედვით: „დარილი ჟამთა ძიება, გულის-წყრომაში ნახე. ჟამთა ძიება თუ მზერა“.

გულის-წყრომა (+ 57,5 ფალ.) გულის-წყრომაა არს მდულარებაი გულის გარემოსისა სისხლისა ფოფინებისაგან, ნავლიისა ანუ აღმღვრევისა მისისა კმნილი... ხოლო სამ არიან სახენი გულის წყრომისანი: რისხვა, ბორჯა და დარილი, რომელ არს მზერა. რ ი ს ხ ვ ა (ა) არს გულის წყრომა ჯგეროვანი შემცოდეთათვის; ბორჯა არს მის მიუმყოვრებელი ნავლეული და დაუცადებელი უწესო გულისწყრომა (ა), ხოლო დარილი არს რისხვა მაძიებელი ჟამთა ტანჯვისათვის ვისამე, რომელ არს მზერა“ (სულხან-საბა).

ილ. აბულაძის ძველი ქართული ენის ლექსიკონში ბღვერა არ არის შეტანილი, ხოლო მზერის შესახებ ვკითხულობთ: „მზერა ლოდნა, დადარნება, დამზერა, თვალ-თვალი, მზირყოფა...“ „მზირი-ი დადარანებული, მზვერავი, ჩასაფრებული“ (ილ. აბულაძე), ე. ი. ის არის მზირი, ვინც უთვალთვალებს, თვალყურს ადევნებს, სიძულვილით ჟამს ეძიებს...

„უმზირინ ცოდვილი მართალსა და დაიღრჭინის მის ზედა კბილნი მისნი“ (ფსალმ. 36, 12). აქ მზერა სემანტიკურად უახლოვდება ბღვერას, ავად ხედვას. თუმცა ძველ ქართულში მზერა || მზირა გვხვდება სხვა მნიშვნელობითაც: „მზირა კვირიაკე, საუფლო“ (საბა). „მზირა-ა მიხედვა; დაცვა. ჩუენცა გვემსა მზირაა თავისაა“ (ზ. სარჯველაძე, 1995).

ჩვენ მიერ დაძებნილ ტექსტებსა და მათზე დართულ ლექსიკონებში „ბღვერა“ არ გვხვდება, მისი მნიშვნელობით „მზერაა“ ნახმარი. „მზერის“ (მნიშვნელობით) სინონიმად ძველ ქართულში ასევე გვხვდება ჭვირება. სულხან-საბა ასე განმარტავს: „ჭვირება მზერა. მზერასავით. ჭვირო შეხედვა. ჭვირობა ჭვირება ნ. მზერა“ (სულხან-საბა).

აღსანიშნავია, რომ ჭვირი ა. შანიძეს „ვეფხისტყაოსნის“ ლექსიკონში განმარტებული აქვს, როგორც სხივი; „ჭვირი რაშიმე გამოტანებული სხივი; მჭვირს სხივად მადგას; ჭვირს ასხივებს, ანათებს“ (ა. შანიძე, V)³, ე. ი. „ჭვირი — ჭვირება“⁵.

თვით სულხან-საბასთან არის ჩვენთვის საინტერესო კიდევ ერთი სიტყვა ჭრტიალი. „...ჭრტიალი არს რა მზემან კლდენი, გინა ბარნი ადგილ (ნ) ი განაჯურვოს და თვალნი ვერ შემძლებელ იყოს შედგმად, გინა ილეკრო გამდნარი ცეცხლისაგან ელვარობდეს საზარლად...“ (სულხან-საბა).

როგორც ცნობილია, „თვალთა ხედვის“ აღმნიშვნელი სიტყვა მზერა || მზირა, ისევე, როგორც სიტყვა მზე, თავდაპირველად აღნიშნავდა მნათობთა

3 „ჰყობა ჭ. (რახ-ჰყ.) «ვარსკვლავი ჩრდილოეთისა», ჰყობა თ. იგივე. «ქართველები ვარიპარია მასკელავს ეძახიან» (თ). არაო, სხვა თუშებმა; ჩვენც ვარიპარია მასკელავს ვეძახითო“. ნ. ჭყვირიალა მასკელავი“ (ა. შანიძე, I).

4 სამეცნიერო ლიტერატურაში ქართული ჭვირ. დაკავშირებულია ზან. წვეირ. ფუძესთან, რომელიც წარმოდგენილია ზმნაში ოწყვირინანს „კულტად, მოღუშულად (გამო) იყურება...“ (ე. შენგელა, ქართველური ეტიოდები, VI. ჭვირ. VII, ლიქან, ენათმეცნიერების ინსტიტუტის 54-ე სამეცნიერო სესია, თბ., 1995).

5 „თუშ. ჭვირ. ჭვირი“ და ზეცს. „ჭვირავ გიჟურვენ ჰეცხურნი“ — ალბათ ჭვირ ფუძის პირვანდელ ფორმასა და სემანტიკას წარმოაჩენს — „ჭვირება, ჭვირება (ილუმალი“ (ა. არაბული, გვ. 170).



ზოგად თვისებას — მზინვას, ბრწყინვალებას (ივ. ჯავახიშვილი, I, გვ. 166) ამ აზრს იზიარებენ სხვებიც: „მზე ასტრალურ რელიგიამდე (და მთვარეც) უნდა არსებულებოთ როგორც საწყისის, ნათელის განსახიერება. დღე იმიტომაც არის დღე, რომ მზე „ჰყავს“, მთვარე კი — როგორც ღამის თვალი. მზეს და მთვარეს ერთი სახელი უნდა რქმეოდა — სინათლე!“ (ვ. ბარდაველიძე, გვ. 55). ნ. მარის აზრით კი, თვალ „თვალი“ გვიან დიფერენცირებული სახეა თვარე „მთვარისა“, რომელიც ადრე „თვალს“ აღნიშნავდა და ამიტომ ის „ყურებასაც“ ნიშნავდა.

რაც შეეხება ბლუ-არ- || ბლუ-ერ სახელებში სუფიქსთა სმოვანთმონაცვლეობას: მსგავსი მოვლენა დადასტურებულია მთელ რიგ სიტყვებში. ვოკალური ალტერნაციის შემთხვევაში არქაულად მიჩნეულია ე/ა ალტერნაცია. მნიშვნელოვანია ისიც, რომ ეს მოვლენა აშკარად ქართველურ ენათა უძველეს პერიოდს მიეკუთვნება და ადასტურებს მის კვალს მონათესავე ენათა შესატყვისობებში. „და რაც მთავარია, ამ პროცესში უპირველესად ჩანს არა გრამატიკული, არამედ ლექსიკური დანიშნულების (ფუძეთქმნადობის) მექანიზმი, რომელიც, თუმცა სპორადულად, ასევე იჩენს თავს ქართველური ენების ფუძე-რეფლექსების სახით... ამ თვალსაზრისით უპირველესად ყურადღებას იქცევს ის შემთხვევები, რომლებშიც სახელური ფუძე გვევლინება უშუალოდ ზმნური ფუძეების ალტერნაციულ ცალად, ალომორფად...“ (ავთ. არაბული, გვ. 130). შდრ. მაგ.: ძლუნ-ი, ძლუან- (ძელუ- ფუძისაგან), მეტი-მატი- (ვარსკულავი ვარსკულავსა ჰმატნ დიდებითა“ (I კორინთ. 15, 41) (იქვე, გვ. 142) და სხვ.

ასევე, ბლუ-ერ- || ბლუ-არ ფუძეების შემთხვევაშიც: სახელური ფუძე გვევლინება უშუალოდ ზმნური ფუძის ალტერნაციულ ცალად.

ლიტერატურა

1. ილ. აბულაძე, 1973 — ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
2. ავთ. არაბული — ავთიანდილ არაბული, ზმნური და სახელური ფუძეთქმნადობის პრობლემა ქართველურ ენებში, ქართული ენა, თბ., 2001.
3. ვ. ბარდაველიძე — ვ. ბარდაველიძე, ქართველთა უძველესი სარწმუნოების ისტორიიდან (ლეთაგება ბარბარ-ბაბარ), თბ., 1941.
4. რ. გორდენიანი — რ. გორდენიანი, წინაბერძნული და ქართველური, თბ., 1985.
5. მაკოვსკი, 1992 — Маковский М. М., Картина Мира и мира образов. Лингвокультурологически: этюд, Вопросы языкознания, 6. М., 1992.
6. ნ. შერი — „Из Пирикетской Гурии“, Известия Кавказск. ист.-арх. инст. т. V, 1928
7. ხ. სარჯველაძე — ხ. სარჯველაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1995.
8. სულხან-საბა — სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, თბ., 1991.
9. ფასმერი — Фасмер М., Этимологический словарь русского языка, т. II, М., 1967.
10. ფსალმ. 36, 12 — ფსალმუნის დავით წინასწარმეტყველისა და მეფისა ვალობა, თბ., 1998.
11. ქეგლ I — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, I, თბ., 1950.
12. ლლონტი ალ. — ალ. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა, თბ., 1974.
13. შანიძე, I — ავ. შანიძე, მთის კილოთა ლექსიკონი, თხზულებანი, I, თბ., 1984.
14. შანიძე, V — ავ. შანიძე, ვეფხის ტყაოსნის ლექსიკონი, თხზ., V, თბ., 1986.
15. ჩიქობავა — არნ. ჩიქობავა, ეტიმოლოგია ძველი ქართული ტერმინებისა „ბლუარი“, „სამხარი“, ივე, V, 1953.
16. დ. ჩუბინაშვილი — დ. ჩუბინაშვილი, ქართულ-არუსული ლექსიკონი, თბ., 1984.
17. ივ. ჯავახიშვილი — ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, I, თბ., 1979.



Н. Г. ХАХИАШВИЛИ

К ЭТИМОЛОГИИ ОСНОВЫ ბღვარ- byver-

Резюме

В древнегрузинском письменном языке в значении «юг», «солнечный край» представлен термин ბღუ-არ-ი byw-ag-i. Как известно, Ари. Чикобава эту лексему связывал со словом ბეჲღ- «солнце», которое сохранилось в дагестанских языках.

По нашему мнению, со словом ბღვარ- || ბღუ-არ byvar- || byu-ag должна быть связана глагольная основа ბღვერ- byver-.

Эта точка зрения подтверждается как типологическими данными других языков, так и высказывавшимся в научной литературе предположением относительно происхождения глагольной основы მზერ- mzer- от слова მზე tze (Ив. Джавахишвили, Н. Я. Марр, В. Бардавелидзе).

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ქართველურ ენათა ისტორიულ-ეტიმოლოგიური ლექსიკონის ლაბორატორია.

წარმომადგინა არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა.

კონსტანტინე პაპიტაძე

ნაშვირის აღმნიშვნელ სიტყვათა ერთ მნიშვნელობაში კონცენტრაციის სუბიექტური ფაქტორის შესახებ

სიტყვა, როგორც ნიშანი, ხასიათდება აღსანიშნ საგანთან და ამ საგნის გაგებასთან (ცნებასთან) მიმართებით. სწორედ სიტყვის ფორმის, აღსანიშნ საგნისა და ცნების ერთობლიობა წარმოადგენს სიტყვის ლექსიკური მნიშვნელობის ხერხემალს. სიტყვის მნიშვნელობის დახასიათებისათვის მნიშვნელოვანია მისი მიმართება ადამიანთან, მოუბართან, რომელიც იყენებს მოცემულ სიტყვას, და, აგრეთვე, სიტყვათა ურთიერთმიმართება ენის ლექსიკურ სისტემაში და კონკრეტულ წინადადებაში ჩვეულებრივი მეტყველების დროს.

ლექსიკური მნიშვნელობა წარმოადგენს კომპლექსურ მოვლენას, რომელსაც საფუძვლად უდევს სინამდვილის თვისებებისა და რეალიების ადამიანის ცნობიერებაში განზოგადებულად წარმოსახვის პროცესი. ამასთანავე, ყოველი მოვლენის შესასწავლად აუცილებელია მისი შემადგენელი ნაწილების გამოყოფა და განხილვა. ლექსიკური მნიშვნელობის ცალკეული ასპექტები ვლინდება სიტყვის ენობრივი გარსის იმ ფაქტებთან მიმართებაში, რომლებსაც მასთან სხვადასხვაგვარი კავშირი აქვთ. ამ კავშირის საფუძველზე გამოიყოფა ლექსიკური მნიშვნელობის შემდეგი ასპექტები: დენოტაციური, სიგნიფიკატორული და პრაგმატული. რა თქმა უნდა, განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება საკუთრივ ენობრივ ასპექტს, რომელიც ყალიბდება სიტყვის სხვა სიტყვებთან ურთიერთობაში და რომელიც განსაზღვრავს სიტყვის ადგილს ენობრივ სისტემაში. ამ ასპექტს სიტყვის ღირებულების ასპექტსაც უწოდებენ (ფერდინანდ დე სოსიური).

პრაგმატული ასპექტისაგან განსხვავებით, დენოტაციური და სიგნიფიკაციური მნიშვნელობები ხელს უწყობენ ფორმისა და შინაარსის სიმეტრიულ თანაშეფარდებას. რითაც უზრუნველყოფენ ენის საშუალებით გარესამყაროს ობიექტურ შეცნობას. სიტყვის მნიშვნელობა ენობრივი კატეგორიაა. სიტყვა მეტყველებაში თავისი ვარიანტებით (სიტყვაფორმებით) გვხვდება, რომლებიც იძენენ, ერთი მხრივ, ვიწრო და კონკრეტულ, სოლო, მეორე მხრივ, უფრო ღრმა და თავისებურ მნიშვნელობას, ვიდრე სიტყვა მთლიანად. იმის გამო, რომ მეტყველება ინდივიდუალურია, მისი მნიშვნელობის მქონე ერთეულებს აქვს „განსაკუთრებული სუბიექტურობა“, რაც გამოიხატება მის „შეძენილ მიკროძობელობაში“ (ა. ლონტიევი, 148).

სიტყვის მნიშვნელობის ცვლა დამოკიდებული უნდა იყოს დენოტაციური და სიგნიფიკაციური მნიშვნელობების ცვლაზე. მაგრამ მისი ცვლის შინაგანი მიზეზების ახსნა ძნელად მისაღწევია. ჩვენი აზრით, სიტყვის მნიშვნელობის ისტორიული ცვლილებების ახსნაში გარკვეული დახმარების გაწევა შეუძლია სიტყვის სივრცეში ცვლილებაზე თვალის გადახედვას.

შემოთქმულის საილუსტრაციოდ განვიხილოთ ნაშვირის აღმნიშვნელი რამდენიმე სიტყვის კონცენტრაცია ერთ მნიშვნელობაში.

გარეული ფრინველის ნაშვირის აღსანიშნავად ქართულში რამდენიმე სიტყვა გვხვდება: მართვე, ბარტყი, ბლარტი, ღლაპი, ბარარსხლები, სინხილა, ყელისტა, დიდველა, ტიდვი, ტიდველა... (ბ. ფოჩხუა, 261). აქედან ძირითადია მართვე და ბარტყი.



ძველ ქართულში მხოლოდ მართუე-ა დადასტურებული, ოღონდ მისი მნიშვნელობა აქ უფრო ფართოა და ძველი ქართული ენის ლექსიკონში ასეა განმარტებული: ნაშობი, შვილი, ბარტყი, „ყრმა“, „ჯბო“: „მართუენი მათნი (ვარისა და დათუისა) აღრეულად იქცეოდინან“ O — „თანად იყვენენ ყრმანი მათნი“ *ქს.*, *ქს.* 11,7; „განჰზარდენ მართუენი მათნი თუნიერ შიშისა“ M — „გამიზარდენ თუ ჯბონი მათნი გარე შიშისა“ *ხრ*, *იობ* 39,3; „ქათამმან (მფარველმან DE) შეიკრიბნის მართუენი“ *მთ.* 23,37; „შეჭამედ იგი მართუეთა ორბისათა“ O. *იგ.* *სოლ.* 30,17; „მართუეთა მათ დაჰკრტნნიან ძუელნი ფრთენი“ *ფიზ.* XI, 12; „და-თუ-უტვეენეს კუერცხნი თუსნი უნდილად, მართუეთა ვერ გამოისხამს“ *მ.* *ცხ* 197v.

ძველ ქართულში გვხვდება -აკა ბოლოსართიანი ფორმა: „ქათმისა მართუეაკა ვაუზარდის შესაწირავად წმიდასა თევდორეს“ Q — 240 159 (*ილ.* *აბულაძე*, 217).

როგორც ვხედავთ, მართვე აქ ზოგადად ნაშიერის აღმნიშვნელი სიტყვაა. იგი მიემართება როგორც ფრინველის, ასევე ცხოველთა და ზღვის ბინადართა ნაშიერსაც:

„ვეშაპთავანნი უმრავლესნი მშობელ არიან, და დელფინნი და ფუკინნი, რომელთათჳს იტყჳან, ვითარმედ ჩჩულ იყვენედ მართუენი მათნი, და მიზუზისა რაჲსაგანმე შეუინდნენ, კჳალად საშოთვე შეიწყნარებენ და უშიშ იქმან“ (*ექ.* *დღ.* 82, 24).

„არა ატფობენ უმრავლესთა თევზთავანნი, ვითარ ქათამნი, და არცა დაიდგემენ ბუდესა, და არცა ზრდიან მართუეთა მათთა შრომით“ (*იქვე*, 83,7).

„და გრძლბთა მართუეს ისხნენ სახლთა შინა მისთა“ (*ქს.* 13, 22).

ქართული მართუეს კანონზომიერ შესატყვისად ივარაუდება მეგრ. მთა და ჭანური მთა/მთათლ (*არნ.* *ჩიქობავა*, გვ. 30). მეგრულში მთა ნიშნავს „შვილიშვილს“ (*ი.* *ყოფ.*), ხოლო ჭანურში — „შვილიშვილსა და „ცხოველის ნაშიერს“ საერთოდ (*ნ.* *მარი*). იმავე ჭანურში მთა ფრინველის ნაშიერს — ბარტყსაც გულისხმობს. მაგ., ჯოლორიში მთას ლაკოტი ვუწუმელთ „ძაღლის ნაშიერს ლეკის ვეძახით“; ჰემუქ გამოიონამს გუგულიში მთალით „ის გამოჩეკს გუგულის ბარტყსაც“...

ძირეულ მასალად ფუძეში მართვე გამოყოფილია -თ/-თვ. ქართული რ განვითარებულადაა მიჩნეული, ხოლო ძირეული ვ მეგრულ-ჭანურში აღდგენილია გურულ კოლოში დაცული ნამოთვარას საფუძველზე. ქ. ლომთათიძის აზრით, მართვეს -თ/-თვ- ძირი შესატყვისის პოულობს აფხაზურ-ადიღეურ ენებში სისინ-შიშინა ს/ს, ი-ს სახით, რასაც დასახელებულ ენებში „პატარას“, „ნაშიერის“ მნიშვნელობა აქვს (*აფხ.* *აპიჯს* „ხბო“; *აძეს* „თიკანი“) (ქ. ლომთათიძე, 267—268).

-თ-ა გამოყოფილია ძირეულ მასალად რიგ იბერიულ-კავკასიურ ენებში (მაგ., რუთ. *მეთელ*, *არჩ.* *მითოლ* „თიკანი“, უდ. *თულ* „ნაშიერი“, ქართ. *თელი*, *მეგრ.* *მთა*, *ჭან.* *მთა/მთათლ*, *სვან.* *ფთ* (*ბ.* *ქ.*), *ფთრ* (*ბ.* *ზ.*) „ჯიხვის შვილი“...) და სავარაუდოა, რომ ამ ძირთან უნდა იყოს დაკავშირებული ნაშიერის ზოგადი მნიშვნელობა (*ევგ.* *ჯეირანაშვილი*, 348).

მართვე მთიულურსა და აჭარულში ფუტკრის შვილებზეც ითქმის.

მაშასადამე, ძველი ქართული წერილობითი ძეგლების მონაცემთა გათვალისწინების საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ მართვე ფუძეს ზოგადი მნიშვნელობა ჰქონდა და საერთოდ ნამატს, ნაშიერს აღნიშნავდა (*იბ.* *ქერქაძე*, 16--17).

სულხან-ნაბა ორბელიანის ლექსიკონში ამ ლექსემის მნიშვნელობა მხოლოდ ფრინველთა ნაშიერის აღნიშვნით შემოიფარგლება: „ზოგად ყოველთა



ფრინველთა (+ შვილთა) მართვი ეწოდება, მწერით ვიდრე ირაოთ და ოტეზად ბამდე“.

ასევე განმარტებული ეს სიტყვა ქეგლ-ში: ფრინველთა და მწერთა ნაშვირთა არწივის მართვე. — ბუს მართვე წიოდა ხილნარში (ქ. გამს.). ხალხი ირევა ერთმანეთში, როგორც ფუტკრის მართვე (ვაჟა).

თუმცა, უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ მართვე-ს მნიშვნელობა კიდევ უფრო დაეწიოებულია და იგი მხოლოდ გარეული ფრინველების ნაშვირის, უფრო სწორად არწივის ბარტყის აღმნიშვნელია.

სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში მართვეს სინონიმად ბარტყი გვხვდება. ბარტყი — „სირთ მართვე“; „ზოგად ყოველთა ფრინველთა ბარტყთა მართვი ეწოდებიან“... მართვე-ს ბუდეში კი დაკონკრეტებულია, რომ ბარტყი ჰქვია „სირთა და მერცხალთა და ჩიტთასა“ მართვეთ.

დ. ჩუბინაშვილის მიხედვით, ბარტყი ფრინველთა ნაშვირის ზოგადი სახელია (ბლარტი, მართვე მფრინველთა).

ქეგლშიც ბარტყი განმარტებულია როგორც „ჩიტების (და, საერთოდ გარეული ფრინველის) მართვე“.

აქვე მოყვანილია ბარტყის სხვა მნიშვნელობებიც: 2. ტანისამოსის გადანაკერში ჩაყენებული პატარა ნაჭერი განისა და ირიბის მისაცემად (სინონ. აზღუდი, ხიშტაკი). პერანგის ბარტყი. 3. ხის ძირის ამონაყარი ან გამონაზარდი მთავარი შტოს გვერდზე. ხეს ბარტყები მოაშორა. 4. „მოკლე ლარძაყინი, გადასაკიდებელი, რომელიც სახლის სათავემდე არ უწევს“ (ვ. ბერ.). კოჭის ბარტყი.

ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონაში ვკითხულობთ, რომ ქართულ, იმერულ და ლეჩხუმურ კილოებში ამ სიტყვით აღინიშნება 1. ასალნაყარი ფუტკარი (შდრ. გურ., მთიულ. — მართვე — ფუტკრის ნაყარი; იმართვებს ფუტკარი — აყრის; მართვეს გამოუშვებს ფუტკარი; მართვეს გამოსვლა — ნაყარი ფუტკრის გამრავლება; სკამ გამოუშვა — ფუტკარმა იყარა (გ. შარაშ.); 2. მოჭრილი ხის ძირზე ამოყრილი ყლორტი, ნაბარტყი. 3. ხის ან სიმინდის ძირში უსარგებლო ამონაზარდი (შ. ძიმ., ნ. კეცხ., პ. ხუბ.). 4. მოკლე ლარძაყინი, გადასაკიდებელი, რომელიც სახლის სათავემდე არ უწევს (ვ. ბერ.); ჩასაკერებელი, ჩასამატებელი (მ. ჩიქ.).

როგორც ვხედავთ, მართვეს ძირითადი მნიშვნელობა — ფრინველთა და მწერთა ნაშვირი — ემთხვევა ბარტყის ძირითად მნიშვნელობას — ჩიტების (და, საერთოდ, გარეული ფრინველის) მართვე. ამას გარდა ბარტყს კიდევ რამდენიმე მნიშვნელობა აქვს. ძირითადი ნიშანი, რომლის მიხედვითაც რამდენიმე მნიშვნელობა თავმოყრილია ერთ ლექსემაში, არის აღსანიშნი ობიექტის ზომა, კერძოდ სიპატარავე (ტანისამოსის პატარა ნაჭერი, ხის ან სიმინდის ამონაყარი, მოკლე ლარძაყინი...). თითოეული ეს ობიექტი მიემართება სხვა საგანს, გაცილებით დიდს (ტანსაცმელი, ხე, სიმინდი, ლარძაყინი (გადასაკიდებელი ძელი ფინის დასაჭედად (ი. ჭყონ.); სახლის სახურავის რამდენიმე ძელი, რომელთა თავი კედლებს ეყრდნობა, ხოლო ბოლოთი ერთმანეთს არიან შეერთებულნი (დიალექტ. 678; გ. ჩიქ.).

დიალექტებში დადასტურებულია ბარტყის კიდევ ერთი მნიშვნელობა — ვაზის ყლორტზე ამოსული ზედმეტი ყლორტი, მორჩი. ამ მნიშვნელობით ქართულ დიალექტებში გვხვდება: ბლარტი, ბლაცი, ნაბარტყი, ბიჭა, ნაბიჭვარი, ბუში, ბონცვერი, ბასარსხლები, ბასარსხლები.



ბლარტი — მართვე, ბარტყი, შვილი გარეული ფრინველი ^{ერყენულში} ~~ლხარა~~ ^{დასამწყობისა},
 ბავშვი (ქტსკ); 2. მცენარის ძირის ამონაყარი (ა. მარტ., გ. იმწ.).

ბუში||ბუშალიე — „ბოზობით შექმნილი, ნაბიჭვარი“ (საბა). „ძვ. ქორ-
 წინების გარეშე ნაყოლი შვილი (სინ. ნაბიჭვარი) (ქეგლ.), ნაყარი, ამონა-
 ზარდი, ვაზის ფურცლის ძირში ამოსული ზედმეტი ყლორტი (დიალექტ. 675).

ბოში (ლენხ. რაჭ.) ბავშვი (ქეგლ.)

ბიჭა-ბიჭა — (ზ. იმერ., გურ.) 1. ვაზის მუხლის ძირში ამოსული ზედმე-
 ტი ფოთლები (ბ. წერეთ.); 2. ვაზის მთავარ ლერწზე ამოსული ზედმეტი ყლო-
 რტები, მორჩები (ი. ქავთ.); 3. სიმინდის უვარგისი ლეროები დედა ლეროს
 გვერდს ამოსული (ვ. ბერ., ზ. ჭუმბურ. 281) შდრ. ბიჭ-ი (ხევსურ). ნაბიჭ-
 ვარი, ბუში (ა. შან).

ბლაშტი-ი (აჭარ.) ბავშვი, ბალღი, ღლაპი (შ. ნიყარ.).

ბლაცი-ი (ქიზიყ.) ბალღი, ბავშვი, ნ. ბლარტი (ს. მენტ.).

ბოცვერი „ბაჭია (შინაური კურდღელისა) შდრ. ბაცაცა“ ქეგლ. || ბოც-
 ვერი || ბოცორი, ბოცქორი — ახალამონაყარი შტოები.

ბასარსხალი-ი (გურ.) ბარტყი, მართვე ჩიტისა, წვრილი ბავშვები; ბასარ-
 სხლები ბარტყები ჩიტისა იტყვიან აგრეთვე ბავშვებზეც. „იმ ქალს ბასარ-
 სხლები დეკისა“ (ი. ჭყონ.; ალ. ღლონტი). შდრ. ქეგლ. მხოლოდ მრავლო-
 ბითში; კუთხ. (ქვ. იმერ. გურ.) ჩიტის ბარტყები || გადატ. პატარა ბალები.
 ეს სიტყვა გვხვდება გველის წიწილების აღსანიშნავადაც (კ. კ.).

ბახარსხლები მრ. კუთხ. (იმერ.) წვრილი ბავშვები — ბახარსხლები (თა-
 გვის შვილები).

შემოთ ჩამოთვლილი სიტყვები, თავის მხრივ, მიემართება სალიტერა-
 ტურო ენაში დამკვიდრებულ ლექსემას მორჩი (მორჩისა) 1. ძვ. ნორჩი, ახალ-
 მოზარდი (საბა), ვით ახალი მორჩი ხელს მიყვას საფურჩვენელადა (დ. გუ-
 რამ.). 2. ანატ. რომელიმე ორგანოს წამონაზარდი, განშტოება. „ნეირონი ...
 შედგება... ნერვულ მორჩებისაგან და ნერვული დაბოლოებისაგან“ (ქეგლ.);

როგორც ვხედავთ, ვაზის, ხის, სიმინდის ამონაყარის აღმნიშვნელი სიტ-
 ყვები — ბლარტი, ბლაცი, ბიჭა-ბიჭა, ნაბიჭვარი, ბუში, ბოცვერი, ბასარს-
 ხლები, ბახარსხლები დაკავშირებულია აღსანიშნი ობიექტის უარყოფით აღქმა-
 სთან, რაც გამომდინარეობს იქედან, რომ სუბიექტისათვის, რომელიც უკლის
 ვაზს, ხე-მცენარეს, სიმინდს, შესაბამისი მცენარის ამონაყარები წარმოადგენს
 ზედმეტი შრომის ობიექტს, რომლებიც აზიანებენ მცენარეს, ართმევენ მას
 საკვებს, რაც ხელს უშლის ამ მცენარეთა ნაყოფის მოსხმასა და დამწიფებაში.
 აქედან გამომდინარე, ადამიანში, ანუ ამ მცენარეთა მომხმარებელში, ისინი
 შესაბამის რეაქციას იწვევენ, რაც ვლინდება მათ სახელდებაში. ეს კარგად ჩანს
 ამ სიტყვების მიმართებაში მათ ძირითად მნიშვნელობებთან: ბუში — უკა-
 ნონო შვილი (შდრ. ნაბიჭვარი, ბიჭა-ბიჭა); ბლარტი, ბლაშტი, ბლაცი — ბავ-
 შვი, უარყოფითი ემოციის გამომწვევი სიტყვები; ბასარსხლები — გველის
 შვილები; ბახარსხლები — თავის შვილები; ბოცვერი — კურდღლის შვილი,
 ბაცაცა (|| ქურდი)...

ამ მსგავს, მაგრამ სხვადასხვა ძირითადი მნიშვნელობების მქონე სიტყვა-
 თა კონცენტრაცია ერთი რეალობის აღსანიშნავად განპირობებულია ენის „გა-
 ნსაკუთრებული სუბიექტურობით“. კერძოდ, იმით, თუ კონკრეტულ შემთხვე-
 ვაში რომელ მნიშვნელობას ირჩევს მოუბარი. წინა პლანზე გამოდის საგნი-
 სადმი შეფასებითი დამოკიდებულება.



სწორედ ამით უნდა აიხსნას ის ფაქტი, რომ მოცემული ობიექტისადმი უარყოფითი დამოკიდებულების გამომსატველ ლექსემათა შორის არ გვხვდება მართვე, რომელიც ძირითადად დიდი ფრინველების — არწივის, ორბის... ნაშეირის აღსანიშნავად იხმარება.

ლიტერატურა

Леонтьев А. Н., Деятельность, созидание, личность, М., 1977.
ბ. ფოჩხუა, თანამედროვე ქართული ენის იდეოგრაფიული ლექსიკონი, თბ., 1987.
ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.
არნ. ჩიქობავა, ჭანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, ტფილისი, 1938.
ქ. ლომთათიძე, მართვე და მისი ჭანური შესატყვისი: „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საზოგადოებრივ მეცნიერებათა განყოფილების შობაზე“, თბ., 1961, № 1.
გვგ. ქვიციანიშვილი, ზოგი საერთო ფუძე წახურულ, რუთულურ-უღიურსა და სხვა იბერიულ-კავკასიურ ენებში, იკე, IX—X, თბ., 1958.
ირ. ქერქაძე, ცხოველების აღმნიშვნელი ლექსიკა ძველ ქართულში, თბ., 1974.

К. Ш. КАКИТАДЗЕ

О СУБЪЕКТИВНОМ ФАКТОРЕ КОНЦЕНТРАЦИИ В ОДНО
ЗНАЧЕНИЕ СЛОВ, ОБОЗНАЧАЮЩИХ ПОТОМКА

Резюме

Для характеристики значения слова важны его отношения к человеку, использующему данные слова, и отношения между самими словами как в лексической системе языка, так и в конкретном предложении при употреблении слова в речи.

Лексическое значение представляет собой цельное комплексное явление, основу которого составляет процесс обобщенного отражения в сознании человека реалий и свойств объективной действительности.

Значение слова является языковой категорией. В речи слово выступает в виде своих отдельных вариантов (словоформ, словоупотреблений), которые приобретают при этом, с одной стороны, более узкое и конкретное, а с другой — более глубокое и своеобразное содержание, чем слово в целом, за счет как окружающих их других слов, так и внешней ситуации общения. К тому же в связи с тем, что речь всегда индивидуальна, ее значимые единицы имеют особую субъективность, которая выражается в приобретаемой ими пристрастности.

Особая субъективность слов, обозначающих потомка, обуславливает их концентрацию в одно значение.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ქართველურ ენათა განყოფილება.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა გ. კვარაცხელიამ.

რუსუდან კამოვილი

-გან თანდებულნიანი კონსტრუქციებისათვის ქართულში

ა. შანიძეს ნათესაობით ბრუნვასთან გამოყოფილი აქვს -გან თანდებულის სხვადასხვა მნიშვნელობები. -გან თანდებულიანი ნათესაობითი აღნიშნავს:

ა) მოქმედ პირს სახელშმნასთან: „პოვნა ავთანდილისაგან დაბნედილის ტარიელისა“, „მისვლა ავთანდილისაგან ფრიდონისასა...“.

ბ) მასალას, რომლისაგანაც რაიმე მზადდება: „ერთი ხისაგან ბარიც გამოვა და ნიჩაბიცაო“ (ანდ.).

გ) დასორებას, დაცილებას, თავის დაღწევას: თანამდებობისაგან გაათავისუფლეს, ხისაგან ჩამოხსნეს და მისთ.

დ) გარდაუვალ ზმნასთან და სახელშმნასთან მიზეზს: შიშისაგან ცაცხახი მოვიდა, გვალვისაგან ყანები სულ გადასმა... [1,602].

შუა საუკუნეების ლიტერატურული ძეგლების ენაში -გან თანდებულიანი კონსტრუქციები გვხვდება მაშინ, როცა -გან თანდებული მონაწილეობს შედარების გამოხატვაში. შესაძარებელი სახელი დგას ნათესაობით ბრუნვაში და დაირთავს -გან თანდებულს:

„შეჯდა ცხენსა, მცირედნი კაცნი თან წაიტანა და წავიდა ქარისაგან უმაღესად“ (რუსუდან. 370, 30)¹.

„ლონე აღარა მქონდა და მას ჩემთვის დედისაგან უმჯობესსა და დისაგან უსაყვარლესსა მოახლეს უთხარ“ (რუსუდ. 554,5).

„შეიქნა ოთხისა წლისა და ასეთი ტანი ქონდა, რომე ყოვლისა კაცსაგან უმაღლე იყო...“ (რუსუდ. 327, 22).

„გავარდა ხელძალიანის ისრისაგან უფიცვე და, რა მას დევს მოშორდა, დაღვა“ (რუსუდ. 545, 10).

ზედსართავი სახელების ხარისხის მაწარმოებელია უ-ეს: უმაღესი, უმჯობესი. „ასეთი წარმოება თანაბრად გატარებულია ზედსართავებში, იქნებიან ისინი პირველადი (წითელი, სქელი) თუ ნაზმნარი (მწიფე, მჯობი), ქართული (თეთრი, გლახაკი) თუ უცხო წარმოშობისა (სპეტაკი, ღარიბი)“ [1,140].

რაც შეეხება ზედსართავი სახელების ხარისხის ფორმებს — უმაღლე, უფიცვე, მათი ხარისხის მაწარმოებელია უ—.

„რუსუდანიანი“ გვხვდება ისეთი -გან თანდებულიანი შედარების გამომხატველი კონსტრუქციებიც, როცა ზედსართავი სახელი მორფოლოგიურად არ აწარმოებს ხარისხის ფორმებს და ლექსიკური საშუალებით გამოხატავს შედარებას: -გან თანდებულიან სახელს მოსდევს ხარისხის გამომხატველი „უფრო“ და შემდეგ — ზედსართავი სახელი დადებითი ხარისხის ფორმით. მაგ.:

„და მერმე ასეთი მაშნლები გარდმოჰკიდეს, რომ დღისაგან უფრო ნათელი იყო“ (რუსუდ. 464, 19).

¹ რუსუდანიანი, ილია აბულაძისა და ივანე გიგინეიშვილის რედაქციით, თბილისი, 1957.

ჩვენ მიერ განხილულ მაგალითების დიდ უმრავლესობაში შესადარებელ სახელს უშუალოდ მოსდევს ხარისხის ფორმა, თუმცა არის შემთხვევები, როცა შესადარებელი სახელი გათიშულია ზედსართავი სახელისაგან წინადადების სხვა წევრით. მაგ.:

„ჯერ იმ ვარეს სახლისაგან ის უფრო სუფთა იდგა“ (რუსუდ. 208, 37).

„როგორც სხვას ქვეყნის ხელოსნებისაგან ესენი უფრო უცხო საქმის მოქმენდი არიანო, ისევ ამ საქმით უფრო უცხო და უცხო საქმეები კეთდებო...“ (რუსუდ. 530, 16).

-გან თანდებუიანი შედარებითი ხარისხის ფორმები მოყვანილი აქვს ფრანჩესკო-მაროო მაჯოს თავის შრომაში², რომლის სათაურია: „ნაშრომი აღმოსავლურ ენათა შესახებ, რომლებიც საქართველოს მხარეებში იხმარება. წიგნი პირველი, რომელიც შეიცავს ქართული ანუ იბერიული სასაუბრო ენის გრამატიკულ წესებს — შედგენილი ფრ. მარ. მაჯოს მიერ... რომში, სარწმუნოების გამაგრებელი წმინდა კონგრეგაციის სტამბიდან [მეორე გამოცემა], 1670, უზენაესი ნებართვით [2].

„ქართული ანუ იბერიული ენის გრამატიკულ წესებს“ უჭირავს მაჯოს შრომის პირველი ნაწილი. ფ. მ. მაჯოს შრომის მეორე ნაწილი („მეორე წიგნი“) თურქული (აგრეთვე არაბული) ენის წესებს გადმოგვცემს. ფ. მ. მაჯოს „ქართული ანუ იბერიული ენის“ გრამატიკა შედგება ოთხი ნაწილისაგან: 1) ორთოგრაფია, 2) ეტიმოლოგია, 3) სინტაქსი და 4) პროსოდია.

ჩვენთვის საინტერესო შედარებითი ხარისხის გამომხატველი -გან თანდებუიანი კონსტრუქციები ფ. მ. მაჯოს მოცემული აქვს გრამატიკას მეორე ნაწილში, ეტიმოლოგიაში, რომელიც, მისი თქმით, მეტყველების ნაწილთა წარმოების წესებია. მაჯოს ჩამოთვლილი აქვს ცხრა მეტყველების ნაწილი: სახელი, ნაცვალსახელი, ზმნა, მიმღობა, ზმნისართი, წინდებული, თანდებული, შორისდებული და კავშირი (გვ. 23).

მაჯოს მიხედვით, სახელის მესუთე მდევარია შედარება. მას შედარების ორგვარი წარმოება მოჰყავს. ერთია: სი- თავსართიანი წარმოება, რომელიც შედარებით ხარისხად აქვს მიჩნეული და მოჰყავს ფორმები: ლამასი — სილამასი, ავი — სიავი. წმინდა — სიწმინდა, ხოლო მეორეა: -გან თანდებუიანი კონსტრუქციები: „მძესაგან-ლამასი“ sole pulchrior -მზისაგან ლამაზი“, „მზეზე ლამაზი“, „ეშმაკისაგან პილისი“, „ყუასაგან მაგარი“ (ე. ი. ქვაზე მაგარი), „თაქლისაგან ტკბილი“, ე. ი. თაფლზე ტკბილი...

ჩვენი აზრით, -გან თანდებუიანი შედარებითი ხარისხის ფორმები მაჯოს ქართველმა კონსულტანტებმა უკარნახეს. რამდენადაც შუა საუკუნეების ლიტერატურული ძეგლების ენაში ამგვარი კონსტრუქციები საკმაოდ გავრცელებული იყო, ცხადია, წიგნიერი ქართველისათვის ბუნებრივ ფორმებს წარმოადგენდა.

-გან თანდებუიანი შედარებითი ხარისხის ფორმები, გარდა „რუსულადანიისა“, გვხვდება აგრეთვე „ვეფხისტყაოსანში“, „ვისრამიანში“, „ამირანდარეჯანიანში“, მაგ.:

„ვითა გამზრდელსა კმართებდა, გაზრდილი აგრე ხელია, რომე სდის ცრემლი თვალთაგან, ცეცხთაგან უფრო ცხელია“ (ვეფხ. 1623)³
„ავთანდილ უთხრა: „ნუ გუშის, წიგნსაცა აგერ სწერია: მოყვარე მტერი ყოვლისა მტრისაგან უფრო მტერია“ (ვეფხ. 1211).

² ფრ.-მარ. მაჯოს ქართულ გრამატიკაზე მსჯელობისას ესარგებლობო წიგნით — არნ. ნ. ი. ბ. ა. ა., იბერიულ-კავკასიურ ენათა შესწავლის ისტორია, თბილისი, 1965.

³ ესარგებლობო „ვეფხისტყაოსნის“ 1957 წლის გამოცემით.



„ვერთ დედოფალი ცოცხალა, მკვდართაგან უფრო მკვდარია“ (ვეფხ. 1595, 1), 1595, 1)

„ვითა მჭედელნი გვრდემლსა სცემდეს, ეგრე ჩქარა ერთმანეთსა სცემდეს და მესი ჭეხისაგან უფრო საზინელი კმა გამოდიოდა“ (ამირანდ. 736, 17)⁴.

გარდა ზემოთ მოყვანილი -გან თანდებულიანი შედარებითი ხარისხის წარმოებისა, ყურადღებას იმსახურებს აგრეთვე ის -გან თანდებულიანი კონსტრუქციები, რომლებიც აღნიშნავენ რამდენიმედან ერთის გამოყოფას, გამორჩევას, გამოირცხვას. ამ კონსტრუქციაშიც შესადარებელი სახელი -გან თანდებულდარქული ნათესაობითი ბრუნვის ფორმითაა და მას მოჰყვება „კიდე“. ა. შანიძის ამგვარი კონსტრუქცია განხილული აქვს „გარდა“ თანდებულთან: „საშუალ ქართულში გვხვდებოდა „გან დართულ ნათ. ბრუნვის ფორმასთან კიდე, რომელიც იმასვე ნიშნავდა, რასაც დღევანდელი გარდა“: „მისგან კიდე არვინ შეჰყვა (ვეფხ. 101). „შენგან კიდე“ (იქვე. 133, 275) [1, 602].

ამგვარი კონსტრუქცია საკმაოდ ხშირია „რუსუდანიანში“. -გან თანდებული შეიძლება დაერთოს არსებით სახელს, რიცხვით სახელს, ნაცვალსახელს... მაგ.:

„მე ძე არა მყავს შენგან კიდე“ (რუსუდ. 358, 7).

„იცის ღმერთმან ცხოველმან, არას შემცოდენი ვართ ამისგან კიდე“ (რუსუდ. 484, 14).

„ოქრო ასე დაინთქა, რომ მის სასახლისაგან კიდე არას ალაგს ერთის მუხუდოს წონა თქრო აღარსად იპოვებოდა“ (რუსუდ. 521, 24).

„ამ სამისაგან კიდე შენი შემწე აღარავინ იქნება“ (რუსუდ. 550, 13).

როგორც მაგალითებიდან ჩანს, „კიდე“ უშუალოდ მოსდევს -გან თანდებულთან სახელს. ეს კონსტრუქცია გათიშული არაა მეტყველების სხვა ნაწილით.

გარდა ამ კონსტრუქციისა (-გან თანდებულიანი სახელი + „კიდე“) რამის გამოყოფის, რამდენიმედან გამორჩევის მნიშვნელობით იხმარება აგრეთვე შემდეგი კონსტრუქცია: -გან თანდებულიანი სახელი + „მეტი“, სადაც „მეტი“ შეიძლება შეგვხვდეს სხვადასხვა ბრუნვის ფორმით. მაგ.:

„მადლი შემოქმედსა, რომ ჩემგან მეტი არავინ დაგესწრა“ (რუსუდ. 450, 30).

„ჩვენგან ნაქმარი ერთი საქმე არი ამ ქალაქში, ჩვენგან მეტმა არავინ იცისო“ (რუსუდ. 307, 22).

„მან მოასხენა: დღეს მე ვერათი მჯობესარ ხელმწიფობისაგან მეტადო“ (რუსუდ. 292, 9).

აღნიშნული კონსტრუქცია „რუსუდანიანში“ გვხვდება აგრეთვე ფორმით „ჩემგამეტი“, ე. ი. ჩემგან მეტი („ჩემს გარდა“). მაგ.:

„ერთი გამოღარბებული ყმაწვილი იყო და არა ჰყავდა რა ჩემგამეტი, მეშინოდა ღალატისა და წამლისაგან“ (რუსუდ. 460, 10).

„ჩემგამეტი“ გვხვდება აგრეთვე ქართული ენის დიალექტებში: ჩემგამეტი (გურ.) ჩემ გარდა ვინმე“. „ჩემგამეტს სოფელში კიდეც ერთს ჰქონდა ჯვარი“ (ქველ). გამმეტი-ი (აჭარ.) — თანდ. -გან + მეტი (ნ.) — 1. „გარდა“, „თვი-ნიერ“, „ჩაუთვლელად“. მოსგამეტ-ი, შენგამმეტი-ი, ჩემგამმეტი-ი. „ერი კაკალი ბალანა; მაგან რანდა გვიკ[ვ]ლიოს ცხოვრება, ჩემგამმეტი კაცი არ ყავს პატრონი“. „ყველაყას შენზე აქ ვჭვი, შენგამმეტი კაცი არ იზმიდა ამას“ [2, 203].

⁴ ნაშრომში გამოყენებული გვაქვს „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დაზღვენი კომისიის სალექსიკონო მასალა.



ხევესურულში გვხვდება ფორმა **გმეტი** (შიგა და შიგ) მეტი, [შდრ. გუგუნიძე, 2001, № 1, 34].
რული **გამეტი** (< განმეტი) [1, 34].

უნდა აღინიშნოს, რომ კონსტრუქცია -გან თანდებულიანი სახელი + „მეტი“ ჩვენ მიერ შემოწმებული შუა საუკუნეების ლიტერატურული ძეგლებიდან გვხვდება მხოლოდ „რუსუდანაიანში“, ხოლო შემოთ აღწერილი -გან თანდებულიანი სხვა კონსტრუქციები გვხვდება აგრეთვე „ვეფხისტყაოსანში“, „ვისრამიანში“, „ამირანდარეჯანიანში“...

გარდა ამ კონსტრუქციებისა, „რუსუდანაიანში“ ყურადღებას იმსახურებს ქართველისათვის უცხო ფორმები, როცა ზმნების (ეშინია, რცხვენია) მიერ მართული სახელი დგას ნათესაობით ბრუნვაში და ყოველთვის დაირთავს -გან თანდებულს.

„ზენაარამა ღმთისამა, თუმცა არ მეშინოდეს ღმთისაგან, აწვე მოგკლევდი“... (რუსუდ. 367, 23).

„ამას კაცი ვერას ხერხიანობით ვერ მოურჩება, გრძნებისაგან არ ეშინიან და ომი თამაშად მიუჩანო“ (რუსუდ. 553, 19).

„არა მარტო ჩემის თავისაგან მეშინია, ამისგან უფრო მეშინის, რომ ეს ანდერძი დამიგდო სულბრწყინვალემან პატრონმა დედამან“ (რუსუდ. 280, 3).

რცხვენა ზმნაც ასევე მართავს სახელს ნათესაობით ბრუნვაში და მისგან მოითხოვს -გან თანდებულს. მაგ.:

„მაგრამ შემტყვევნდა ამ ჩემთა ჯართაგან და ვერა ვთქვი, მაგრამ გულმა თრთოლა დამიწყო“ (რუსუდ. 508, 11).

„არა გრცხვენია შემოქმედისაგან ანუ როგორ მოგიჭრის ჩემზე ხმალი?“ (რუსუდ. 375, 10).

რადგან მითითებული -გან თანდებულიანი კონსტრუქციები ძირითადად გვხვდება სპარსულიდან თარგმნილ ძეგლებში, გაგვიჩნდა ვარაუდი, რომ აღნიშნული კონსტრუქციები ქართულში დამკვიდრებულია სპარსული ენის გავლენით. ამ ვარაუდს გვიმტკიცებდა ის ფაქტი, რომ სპარსულში შედარებითი ხარისხი იწარმოება აზ (გან) წინდებულის მეშვეობით, ასევე „ეშინია“ და „რცხვენია“ ზმნები ყოველთვის მოითხოვს აზ (გან) წინდებულს.

ამ აზრის დასადასტურებლად ერთმანეთს შევეუდარეთ „ვისრამიანი“ და „ვის ო რამინის“ სპარსული ტექსტი. როგორც ცნობილია, „ვისრამიანი“ ზუსტი თარგმანია სპარსული „ვის ო რამინისა“ და შესაძლებლობა გვაქვს, -გან თანდებულიანი კონსტრუქციები შევეუდაროთ სპარსული ტექსტის შესაბამის ადგილს.

ჯერ მოვიყვანოთ იმ მაგალითებს, რომლებშიც -გან თანდებული მონაწილეობს შედარებითი ხარისხის წარმოებაში.

„ვისრამიანი“: „მისისა ასრე გასლვისათვის ყოველი კაცი ტიროდა და მისისა ჭირისათვის ყველა მისგან უმნელე იყო“ (39,25)⁵

„ვის ო რამინი“: ბე დარდაშ ჰარ ქას ხასთე ჯეგარ ბუდ ბე ზარი ჰარ ქას ქე დიდაშ ზუ ბათარ ბუდ (95, 3)⁶

მისი ტკივილით ყველა შეწუხებული იყო.
მისი კვნესით ყველა, ვინც მას ნახავდა, მასზე (მისგან) უარესად იყო“.
როგორც მაგალითიდან ჩანს, ქართული ტექსტის -გან თანდებულის შესაბამის ადგილას სპარსულში გვაქვს აზ (გან) წინდებული.

5 ესარგებლობთ „ქართული მწერლობის“ III ტომში გამოქვეყნებული „ვისრამიანის“ ტექსტით.

6 გამოყენებული გვაქვს თეირანში 1970 წ. გამოცემული „ვის ო რამინის“ ტექსტი, მ. თოდუასა და ალ. გვახარაას რედაქციით.



„ვისრამიანი“: „რამინის გამოგზავნილი მარავს მალვით ^{მრავლად} ^{ქარი-}
საგან უფიცესად“ (117,9).

„ვის ო რამინი“: ძერესთადე ბე მარვ ამად ნეპანი
შეთაბანთარ ზე ბადე მეპრეგანი
გამოგზავნილი მარავს ფარულად მოვიდა,
შემოდგომის ქარზე (ქარისაგან) უფრო სწრაფად.

ამ მაგალითშიც - გან თანდებულის შესატყვისად სპარსულ ტექსტში გვაქვს აზ (გან) წინდებული.

გარდა შედარების გამოხატვისა, „ვისრამიანი“ გვხვდება აგრეთვე - გან თანდებულიანი კონსტრუქციები რამდენიმედან ერთის გამოყოფის, გამორჩევის ფუნქციით. განეხილოთ ზოგიერთი მათგანი.

„ვისრამიანი“: ზოგნი ჩემისა მოყენებებისათვის იჭირვიან და ავისა ზრახვისაგან კიდე არას „მიდგებიან“ (66,31).

„ვის ო რამინი“: გორუბი თანვ ო როსვაიამ ჯუიანდ
ბეჯორზე ზეშთი მარა ჩიზი ნაგუიანდ (137, 16).
ზოგნი (ერთი ჯგუფი) ჩემს შერცხვენას ეძებენ,
ცულის გარდა ჩემზე არაფერს ამბობენ.

„ვისრამიანი“: „ისარი მკურნალი შენგან კიდე არ მინახავს, არცა შეთვლილობა შენსა უამესი მასმია“ (143, 12).

„ვის ო რამინი“: ჯოზ თო თირ ფეიქან ქეშ ნადიდამ
ფეიამი ჩუნ ფეიამთ ხომ ნადიდამ (25,9).
შენს გარდა (შენგან გარდა) ისრის ამომღები არ მინახავს,
ამბავი, როგორც შენი ამბავია, უკეთესი არ მინახავს.

„ვისრამიანის“ ზემოთ მოყვანილ მაგალითში გვხვდება შემდეგი კონსტრუქცია: ნაცვალსახელი + -გან თანდებული + „კიდე“. „ვის ო რამინი“ შესაბამის ადგილას არის წინდებული *joz* (გარდა) + წინდებული *az* (გან) + ნაცვალსახელი *to* (შენ). როგორც ვხედავთ, „ვისრამიანი“ მთარგმნელს ზუსტად აქვს გადმოღებული სპარსული კონსტრუქცია. სპარსულში ამ შემთხვევაში გამოყენებულია რთული წინდებული *joz az*, თუმცა, გამორიცხვის, რამდენიმედან გამორჩევის მნიშვნელობით იგი იხმარება *az* წინდებულის გარეშეც.

„ვისრამიანი“ ასევე მრავლად გვხვდება მაგალითები, რომლებშიც „ეშინია“ და „რცხენია“ ზმნების მიერ მართული სახელი ყოველთვის დგას ნათესაობით ბრუნვაში და დაირთავს -გან თანდებულს. მაგ.

„ვისრამიანი“: „და მეშინიაცა შაპი მოაბადისაგან, ამით რომელ ავთაგან ყველას ეშინიან. ყვედრებისა და აუვისაგან ვიკრძალავი, ამით რომელ ნუთურა ავი წამეკიდოს. ჯოჯოხეთისაგან მაქვს შიში, რომელ შეცოდებული ვიწვებოდე მას შინა, მაგრამ რა ვქმნა? (76, 28).

„ვის ო რამინი“: ჰამი თარსამ აზ ინ აზ შაპ მოაბად

ქე თარსად ჰარ ქას აზ მარდომე ბად
ზე თანვ ო სარზანეშ ფარპიზ დარამ
ქეშ იშან თირე გარდად რუზგარამ
ქე დარ დუზას შავამ ბად რუშ ო ბად ნამ (151, 15).

იმიტომ მეშინია შაპი მოაბადისა (მოაბადისაგან),
რომ ყველას ეშინია ცუდი ადამიანის (ადამიანისაგან).
გაკიცხვისა და ავისაგან თავს ვიკავებ,
რადგან მათგან გაშავდება ჩემი ცსოერება,
რომ ჯოჯოხეთში მოვეხედები უბედური და უსახელო.

მაგალითიდან კარგად ჩანს, რომ იქ, სადაც ქართულში -გან თანდებუ-
ლია, სპარსული ტექსტის შესაბამის ადგილას ვხვდებით აზ (გან) წინდებულს.
სპარსულში, იშვიათად გამოწკლისის გარდა, ყოველი ზმნა მოითხოვს
განსაზღვრულ წინდებულს, რომლის მეშვეობითაც იგი უკავშირდება გამაერ-
ცობელ სიტყვას [5, 147].

სპარსულ ენაში „ეშინია“ და „რცხვენია“ ზმნები მოითხოვენ აზ წინ-
დებულს. ამ შემთხვევაში ეს წინდებული არის ზმნის დამატებითი ლექსიკური
მასსიათებელი, მაგრამ ზმნა სახელს უკავშირდება მხოლოდ ამ წინდებულის
მეშვეობით. ე. ი. წინდებულს აქვს ორმხრივი კავშირი.

1) შუა საუკუნეების ლიტერატურული ძეგლების ენაში -გან თანდებუ-
ლიანი კონსტრუქციის ერთ-ერთი ფუნქციაა შედარებითი ხარისხის წარმოება.
მაგ.:

„შეჯდა ცხენსა, მცირედნი კაცნი თან წაიტანა და წავიდა ქარისაგან უმა-
ლესად“ (რუსუდ. 370, 30).

ანალოგიური ვითარებაა სხვა ენებშიც.

სპარსულში ზედსართავი სახელის ხარისხის ფორმა იწარმოება აზ (გან)
წინდებულის მეშვეობით. მაგ., boländtär äz xâne — სახლზე მალალი.

თურქულში შესადარებელი სახელი დგას დაწყებით ბრუნვაში⁷ და მას
მოსდევს ზედსართავი სახელი: bug'ñKñ yumurta yarı nKı piliçten iyidir —
— „დღევანდელი კვერცხი ჯობია ხვალინდელ წიწილას“ (ე. ი. წიწილასაგან
კვერცხი უმჯობესია) [6, 169].

ლათინურში ზედსართავი სახელების შედარებითი ხარისხის საწარმოებ-
ლად გამოიყენება შედარების აბლატივი⁸ (Ablativus comparationis), მაგ.,
Villius argentum est auro, virtutibus aurum (Hor. Epist. 1, 1, 52) — „ვერ-
ცხლი ოქროზე იაფია, ოქრო — ზნობრივ ღირებულებებზე“ [7, 142 — 143].

თანამედროვე ბასკურშიც ბრუნვის ნიშნიდან მომდინარე — rik (||tik) —
გან, დან (|| გამო) თანდებული გვხვდება შედარებითი ხარისხის საწარმო-
ებლად [9]⁹.

2) ქართულში საყურადღებოა აგრეთვე ის -გან თანდებულნი კონს-
ტრუქციები, რომლებიც აღნიშნავენ რაიმეს გამოყოფას, რამდენიმედან ერთის
გამორჩევას, გამორიცხვას. „ვისრამიანის“ ქართული ტექსტის „ვის ო რამი-
ნის“ შესაბამის მაგალითებთან შეპირისპირებით აღმოჩნდა, რომ მთარგმნელს
ქართულში გადმოღებული აქვს სპარსული კონსტრუქცია: წინდებული joz (გა-
რდა) + წინდებული აზ (გან) + სახელი.

მაგ. „ისარი მკურნალი შენგან კიდე არ მინახავს, არცა შეთვლილობა შენსა
უამესი მასშია“ (ვისრ. 143, 12).

3) ასევე ყურადღებას იმსახურებს -გან თანდებულნი კონსტრუქციები
ისეთ ზმნურ შესიტყვებებში, რომლებშიც „ეშინია“ და „რცხვენია“ ზმნების
მიერ მართული სახელი დგას ნათესაობით ბრუნვაში და დაირთავს -გან თან-
დებულს. სპარსულში „ეშინია“ და „რცხვენია“ ზმნები სახელს მხოლოდ აზ
(გან) წინდებულის მეშვეობით უკავშირდება. მაგ.:

„ზოგჯერ სასწულთაგან შეშინდების, ზოგჯერ ქმრისაგან, ზოგჯერ
დნების მათისა შიშისა და სირცხვილისაგან“ (ვისრ. 65, 23).

⁷ დაწყებითი -გან თანდებულნი ნათესაობითია.

⁸ აბლატივი დაწყებითი ბრუნვაა.

⁹ ბასკური მასალა მოგვაწოდა ენათმეცნიერების ინსტიტუტის უფროსმა მეცნიერ თანა-
მშრომელმა მედეა ღლონტმა.

გაკი თარსად აზ შუი ო გაკ ზე ხიშან

გაკი ქაჰად ზე ბიმ ო შარმე იაზდან

თურქულშიც აღნიშნული ზმნები მართავს სახელს დაწყებით ბრუნვაში, მაგ., aslandan KorKuyorum — „ლომიდან მეშინია“ (ლომის მეშინია) [8, 133—134].

ქართული ოთხთავის ზმნური შესიტყვების -გან თანდებულიანი კონსტრუქციების ბერძნულ, სომხურ და აგრეთვე ბასკურ ტექსტთან შედარებისპირებით აღმოჩნდა, რომ სომხურში აღნიშნული ზმნები ორსავე შემთხვევაში დაწყებით ბრუნვაში მართავს სახელს, ხოლო ბერძნულსა და ბასკურში ხან გვხვდება -გან თანდებული (ბერძნულში გან-წინდებული), ხან — არა.

როგორც ვნახეთ, ჩვენ მიერ გაანალიზებული -გან თანდებულიანი კონსტრუქციები, ქართულის გარდა, გავრცელებულია სხვა ენებშიც. თუ მხოლოდ „ვისრამიანი“ ტექსტის „ვის ო რამითან“ შედარებას მივმართავდით, შესაძლებელი იქნებოდა, რომ ზემოთ განხილული კონსტრუქციები სპარსულის კალკად მიგვეჩინია. მაგ., ზოგიერთ ავტორს -გან თანდებულიანი კონსტრუქციები რომელიმე ერთი ენის კუთვნილებად მიაჩნია: ნ. გურგენიძე -გან თანდებულიან ზმნურ შესიტყვებებს თურქულის კალკად თვლის [8, 133—134], ლ. პეიხიკოვი ზმნურ შესიტყვებაში äz (გან) წინდებულის გამოყენებას არაბული ენის გავლენით დამკვიდრებულად ხსნის [5, 180].

გაანალიზებული მასალიდან ჩანს, რომ განხილული კონსტრუქციები არაა რომელიმე ერთი ენის კუთვნილება. ყოველივე ზემოთ თქმული მიგვიანიშნებს იმაზე, რომ ამგვარი გამომდინარეობით მიმართება ენობრივი უნივერსალია. ეს ტენდენცია ხელშესახებადაა გამოხატული ბასკურში, რომელიც შედარებისას იყენებს რომანულ ენათა კონსტრუქციას (უფრო ... ვიდრე), თანამედროვე ბასკურში კი შედარების გამოხატავად გვხვდება ბრუნვის ნიშნიდან მომდინარე, rik (||tik) — „გან, დან (|| გამო)“ თანდებული [9].

რა უნდა ყოფილიყო -გან თანდებულის მაკონსტრუირებელი ფუნქციის გამოვლენის საფუძველი სხვადასხვა ენაში?

ის ფაქტი, რომ ჩვენ მიერ განხილული კონსტრუქციები სხვადასხვა სტრუქტურისა და ტიპის ენებში ჩანს განვითარებული, უნდა გამომდინარეობდეს -გან თანდებულის (წინდებულის) სემანტიკიდან.

-გან თანდებული (წინდებული) მონაწილეობს შესიტყვების ორგანიზაციაში. სწორედ მისი მეშვეობით გადმოიცემა სხვადასხვა სახის გრამატიკული ურთიერთობები. -გან თანდებულისათვის (წინდებულისათვის) ყველაზე უფრო ტიპურია სივრცული ურთიერთობების გამოხატვა. მათ შორის ხშირია მოქმედების მიმართულების გამოხატვა საწყისი პუნქტიდან ან საგნიდან. -გან თანდებული (წინდებული) გამოხატავს მოქმედებას, რომელიც გამომდინარეობს საგნიდან ან მისგანაა წარმოქმნილი, ამიტომაც მასვე უკავშირდება მიზეზ-შედეგობითი ურთიერთობები. სწორედ სივრცული და მიზეზ-შედეგობითი ურთიერთობები აერთიანებს ჩვენ მიერ განხილულ -გან თანდებულის კონსტრუქციებს.

ამ მხრივ საინტერესოა მიზეზის კავშირის „ვინააფგან“-ის მნიშვნელობის განვითარება. „სივრცის აღმნიშვნელი სიტყვა (ვინააფგან = საიდან) დროის აღნიშვნას კისრულობს (ვინააფგან = რა დროიდან) და მიზეზის აღსანიშნავ კავშირად იქცევა (ვინააფგან = რადგანაც). ამ კერძო მაგალითში გარკვეული ფსიქოლოგიური კანონზომიერება მქავენდება, სივრცე — დრო — მიზეზი: კონკრეტულიდან — განყენებულისაკენ — ესაა ზოგადი ტენდენცია [10, 490].

ლიტერატურა

1. ა. შანიძე, ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, I, მორფოლოგია, თბილისი, 1973.
2. არნ. ჩიქობავა, იბერიულ-კავკასიურ ენათა შესწავლის ისტორია, თბილისი, 1965.
3. შ. ნიჭარაძე, ქართული ენის აქარული დიალექტი, ლექსიკა, ბათუმი, 1971.
4. ა. შანიძე, თხზულებანი, I, მთის კილოთა ლექსიკონი, თბილისი, 1984.
5. Л. С. Пейси́ков, Вопросы синтаксиса персидского языка, М., 1959.
6. А. Н. Кононов, Грамматика турецкого языка, М. — Л., 1941.
7. С. И. Соболевский, Грамматика латинского языка, М., 1939.
8. ნ. გურგენიძე, თურქული კალკები აქარულში, თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტი, შრომები, 118, აღმოსავლეთმცოდნეობის სერია, VI, თბილისი, 1967.
9. El imposible vencido, Arte de la Lengua Bas eongada, su author El P. Manuel de Larramendi, de la Campania de Jesus, Maestro de Theologia de su Real Colegio de Salamanca.
10. არნ. ჩიქობავა, ზოგი სიტყვის მნიშვნელობის განვითარებისათვის ძველს ქართულში (სივრცისა და დროის მომენტთა ურთიერთობის ასპექტში), „ფსიქოლოგია“, 111, თბილისი, 1945.

Р. Т. РАМИШВИЛИ

О КОНСТРУКЦИИ С ПОСЛЕЛОГОМ -ГАН В ГРУЗИНСКОМ ЯЗЫКЕ

Резюме

В литературных памятниках средних веков встречаются конструкции с послелогом **-ган**, имеющие различные функции:

1) образует сравнительную степень;
2) означает отделение чего-то, исключение одного из нескольких, выделение;

3) в глагольных словосочетаниях «боятся» и «стыдится», имя, управляемое глаголом, стоит в родительном падеже и имеет послелог **-ган**.

Рассмотренные нами конструкции развиты в языках разных структур и типов. Из анализируемого материала видно, что вышеотмеченные конструкции не являются собственностью какого-либо одного языка. Данное **вытекающее обращение** является **языковой универсалией**, которая связывается с семантикой послелога (предлога) **-ган**.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ისტორიულ-ეტიმოლოგიური ლექსიკონის განყოფილება.

წარმოადგინა არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა.

მაკა ნათაძე

 ნასახელარი ზმნების წარმოება ტრანსპოზიციური კონვერსიის
 მეტოდის მიხედვით საბარსულ ენაში

ყოველი ენა საკუთარი ლექსიკისა და ნომინაციურ შესაძლებლობათა გამდიდრება-გაფართოებისათვის სხვადასხვა საშუალებას იყენებს. ამ მრავალსახოვან საშუალებათა შორის ტრანსპოზიციას, როგორც სიტყვათწარმოქმნის ერთ-ერთ მეთოდს, მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია. ტრანსპოზიციას საფუძვლად უდევს ენობრივ ერთეულთა სემანტიკური ან ფუნქციონალური შეპირისპირება. იგი წარმოადგენს პროცესს, რომელშიც გამოიკვეთება სამი ძირითადი ელემენტი: საწყისი ფორმა (ის, რაც განიცდის ტრანსპოზიციას), ტრანსპოზიციის საშუალება (ტრანსპოზიტორი) და შედეგი (ტრანსპოზიტი)¹. ტრანსპოზიტორი წარმოადგენს ერთგვარ დამაკავშირებელ რგოლს დანარჩენ ორ ელემენტს შორის. ამდაგვარია ტრანსპოზიციის ენობრივი ერთეულის ერთი კატეგორიიდან მეორეში გადაყვანის განსაზღვრა ფართო ასპექტით, ხოლო, რაც შეეხება მის ვიწრო გაგებას, ანუ ე. წ. ფუნქციონალურ ტრანსპოზიციას, იგი წარმოადგენს სიტყვის (ან მისი ფუძის) ერთი მეტყველების ნაწილიდან მეორეში გადაყვანას ან მის გამოყენებას სხვა მეტყველების ნაწილის ფუნქციით. ამის საფუძველზე განასხვავებენ ტრანსპოზიციის ორ ეტაპს: 1. არასრულ, ანუ სინტაქსურ ტრანსპოზიციას, რომლის დროსაც იცვლება საწყისი ერთეულის (სიტყვის გამოსავალი ფორმის) მხოლოდ სინტაქსური ფუნქცია, მეტყველების ნაწილისადმი კუთვნილების შეუცვლელად, და 2. სრულ, ანუ მორფოლოგიურ ტრანსპოზიციას, რომლის შედეგადაც მიიღება სხვა მეტყველების ნაწილის სიტყვა. ამ პროცესის წარმართვის საშუალებებია აფიქსაცია და კონვერსია.

აფიქსაციასა და კონვერსიას შორის პრინციპული სხვაობა არსებობს, თუ აფიქსაცია შეიძლება განისაზღვროს, როგორც საწყის ენობრივ ერთეულზე აფიქსის დაბრუნების პროცესი, ან ამ პროცესის შედეგი, კონვერსიის დროს სიტყვათწარმოქმნა ხორციელდება სპეციალური სიტყვათწარმოქმნელი აფიქსების გამოყენებლად — სიტყვის ერთი მეტყველების ნაწილიდან მეორეში გადასვლა ხდება საწყისი ფორმის (ან მისი ფუძის) ყოველგვარი მატერიალური ცვლილების გარეშე. ამ შემთხვევაში იცვლება საწყისი ფორმის მხოლოდ მორფოლოგიური გარემოცვა², ხოლო სიტყვათწარმოქმნელ საშუალებას კი სიტყვის ე. წ. მორფოლოგიური პარადიგმა წარმოადგენს³ (კერძოდ კი, პარადიგმის უნარი, გადმოსცეს კონკრეტული მეტყველების ნაწილის მნიშვნელობა). ამრიგად, ტრანსპოზიციური კონვერსია წარმოადგენს სიტყვათწარმოქმნის მეთოდს, რომლის დროსაც საწყისი ფორმის მორფოლოგიურ მაჩვენებელთა და პარადიგმათა ცვლილება საფუძვლად უდევს სიტყვის მეტყველების ნაწილისადმი კუთვნილების ცვლილებას.

¹ Лингвистический энциклопедический словарь, М., 1990, 83. 519.

² Е. С. Кубрякова, Деривация, транспозиция, конверсия, М., ВЯ, 1977, № 5, 83. 66.

³ Л. И. Смирницкий, Древнеанглийский язык, М., 1955, 83. 166.



იმის მიხედვით, თუ რომელ მეტყველების ნაწილებს აკავშირებს ერთმანეთთან და როგორია დერივაციის მიმართულება, განასხვავებენ ტრანსპოზიციის რამდენიმე კატეგორიას, რომელთა შორის ჩვენი ინტერესის სფეროს ე. წ. ვერბალიზაცია, ანუ სახელთა ზმნების ჯგუფში გადატანა წარმოადგენს. სპარსულ ენაში ნასახელარი ზმნების წარმოება სწორედ ვერბალიზაციის — ტრანსპოზიციური კონვერსიის ერთ-ერთი სახესხვაობის სფეროს განეკუთვნება.

როგორც ცნობილია, სტრუქტურითა და წარმოქმნის ტიპების მიხედვით სპარსული ზმნები იყოფა მარტივ, პრეფიქსალურ, ნასახელარ და რთულ ზმნებად⁴. ნასახელარი ზმნების წარმოება, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, სრული ანუ მორფოლოგიური ტრანსპოზიციის ფარგლებში განიხილება. რადგან ერთი მეტყველების ნაწილიდან (სახელიდან) სხვა მეტყველების ნაწილის (ზმნის) წარმოქმნის პროცესს ასახავს.

ფართოდაა გავრცელებული მოსაზრება, რომ ირანული ენებისათვის დამახასიათებელია სიტყვის მეტ-ნაკლებად თავისუფალი გადასვლა ერთი მეტყველების ნაწილიდან მეორეში, ანუ სიტყვის პოზიციის შეცვლა სინტაქსურ-მორფოლოგიურ დონეზე (ლ. პეისიკოვი, აბაევი). მიუხედავად ამისა, ყურადღებას იქცევს ის ფაქტი, რომ ირანულ ენათა მკვლევარნი სიტყვათწარმოქმნასთან დაკავშირებულ პრობლემებს ძირითადად სიტყვათწარმოქმნის ორი მეთოდის — აფიქსაციისა და კომპოზიციის ფარგლებში განიხილავენ, დერივაციის სხვა, უდავოდ არსებული მოდელები სპეციალურ ლიტერატურაში ნაკლებადაა გაშუქებული.

ამ მიმართულებით ერთ-ერთი პირველი და საფუძვლიანი გამოკვლევა ეკუთვნის ჟ. ლაზარს, რომელიც სპარსულ ენაში სიტყვათწარმოების სამ ძირითად მოდელს ასახელებს: 1. ტრანსპოზიციას; 2. აფიქსაციას და 3. კომპოზიციას⁵.

მკვლევარი ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად განიხილავს სახელად და ზმნურ სიტყვათწარმოებას და ტრანსპოზიციის ნიშნით ასახელებს მხოლოდ არსებით სახელთა გადასვლას შედსართავი სახელების კლასში და პირიქით (აგრეთვე არსებით სახელთა კვაზიადიექტური გამოყენების ყველა შემთხვევას, რაც განსაკუთრებით გავრცელებულია ცოცხალ სასაუბრო ენაში). ჟ. ლაზარის მიერ ტრანსპოზიციის ამგვარი განსაზღვრა, ლ. პეისიკოვის აზრით, განპირობებულია ფრანგულ ენაში ფუნქციონალურ ტრანსპოზიციასთან დაკავშირებული ცნობილი მოსაზრებების გათვალისწინებით, რომელთა ავტორია შ. ბალი⁶.

რაც შეეხება ნასახელარ ზმნებს, ჟ. ლაზარს მაგალითად მოჰყავს სპარსული და არაბული არსებითი სახელებისაგან ნაწარმოები რამდენიმე ზმნა და იქვე აღნიშნავს, რომ თანამედროვე სპარსულ ენაში ეს მოდელი არაპროდუქტიულია⁷.

ლ. პეისიკოვმა სპეციალური სტატიები მიუძღვნა ტრანსპოზიციის სტრუქტურულ ანალიზს, დიდი ყურადღება დაუთმო პრობლემის ისტორიულ ასპექტს — განიხილა ტრანსპოზიცია საშუალო და ადრეული პერიოდის სპარსული სალიტერატურო ენის დონეზე. მან მოგვცა თეორიული დასაბუთებები ტრანსპოზიციის ყველა შემთხვევისათვის, მკვეთრად გამოყო პრობლემური სა-

⁴ Ю. А. Рубинчик, Современный персидский язык, М., 1960, გვ. 75.

⁵ G. Lazard, Grammaire du persan contemporain, p., 1957, გვ. 255.

⁶ Ш. Бали, Общая лингвистика и вопросы французского языка, М., 1955, გვ. 143.

⁷ G. Lazard, Grammaire გვ. 283.



საქართველოს
ენათმეცნიერების
ინსტიტუტი

კითხვები, რომელთა გადაწყვეტაც აუცილებელია ტრანსპოზიციისათვის უფრო საფუძვლიანი თეორიული ბაზისის შესაქმნელად. მანვე აღნიშნა, რომ „პარადიგმატულობა, როგორც ერთადერთი სიტყვათწარმოქმნელი ნიშანი კონვერსიის დროს მნიშვნელოვან ფაქტორს წარმოადგენს მხოლოდ სახელთა და ზმნათა ურთიერთობის შემთხვევაში და არაარსებითია სხვა მეტყველების ნაწილთა ურთიერთობის დროს“⁸. აქ საუბარია გარდასახვის თვალსაჩინოებაზე: სახელი ირთავს ზმნურ პარადიგმას (ვერბალიზაციის შემთხვევა), რაც ფორმითაც განასხვავებს პირველად ფუძესა და ტრანსპოზიტს ერთმანეთისაგან (ფუნქციასთან ერთად იცვლება ფორმაც).

ნასახელარი ზმნების შესწავლა ისტორიული ასპექტის გაუთვალისწინებლად შეუძლებელია. ტრანსპოზიციამ, რომელსაც არსებითი ხასიათი ჰქონდა ძველ სპარსულსა და ავესტის ენაში, განვითარება დაიწყო შუა სპარსულ პერიოდში, როცა ძველირანულ ფლექსიურ ფორმათა გამარტივებას შედეგად ანალიტიკურ წარმონაქმნთა როლის გაძლიერება მოჰყვა⁹.

მოდელს „სახელი—ზმნა“ სწორედ საშუალო სპარსულში ჩაუყარა საფუძველი არსებული საშუალო სპარსული ძეგლები და ლექსიკონები საშუალებას იძლევიან თვალი ვადევნოთ სახელის ზმნურ პარადიგმაში გადასვლის ამსახველი მოდელის მოქმედებას. ჩვენთვის ცნობილია ზმნათა გარკვეული რაოდენობა, რომელიც თანამედროვე სპარსულ ენაში გვხვდება. მაგალითად, თანამედროვე xorūšidan „ყვირილი“, paridan „ფრენა“, anjāmidan „დამთავრება“, andīšidan „ფიქრი“, segalidan „ჩაფიქრება“, dozdidan „ქურდობა“ უშუალოდ გამომდინარებენ საშუალო სპარსულ xrušītan, parrītan; hanjāmitan, handīšītan, sikālītan, duzdītan-ისაგან.

საშუალო სპარსულში გვხვდება ზმნათა ჯგუფი, რომელმაც ჩვენამდე არ მოაღწია და ახალი სპარსული ენის ადრინდელი პერიოდის ძეგლებშიც არ გვხვდება. მაგ.: kenītan „შურისძიება“ (სახელი kēn „შურისძიება“) vināšītan „დანაშაულის ჩადენა“ (სახელი vināš „ცოდვა“, „დანაშაული“) patkartan „ბრძოლა“ (სახელი patkar „ბრძოლა“), baxšēnītan „ბედის განსაზღვრა“ (სახელი baxš „ბედი“, „ბედისწერა“), handarzenītan „რჩევის მიცემა“ (სახელი handarz „რჩევა“, „დარიგება“).

როგორც მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, ამ ტიპის ზმნებში ნამყოფი წარმოქმნელი ფორმატი იყო t, რომელიც ძველი სპარსული ნამყოფი დროის ვნებითი მიმღებობის ta სუფიქსისაგან წარმოიშვა¹⁰. ახალსპარსულ პერიოდში t სუფიქსმა ფონეტიკური ცვლილება (გამჟღერება) განიცადა და ხმოვნებთან და მჟღერ თანხმოვნებთან d სუფიქსის სახით მოგვევლინა.

ნასახელარი ზმნების დიდი რაოდენობა წარმოიშვა ლიტერატურული ფარსი-დარის ადრეულ პერიოდში, ორმოცდაათ ნასახელარ ზმნაზე მეტია დადასტურებული ფირდოუსის „შაჰ-ნამეს“ კრიტიკული ტექსტის ოთხ ტომში (რაც მთელი პოემის ნახევარს შეადგენს). ამ ზმნათა დიდი ნაწილი ავტორის სიტყვათშემოქმედების ნაყოფს წარმოადგენს მაგ.: šetabīdan „აჩქარება“, gorāzīdan „ნარნარად გამოსვლა“, setīzīdan „ბრძოლა“, basīzīdan „მობილიზირება“ და სხვ.

⁸ Л. С. Пейсиков, Транспозиция как способ словообразования в иранских языках, в кн. «Иранская филология», Л., 1964, зб. 15—16.

⁹ И. М. Оранский, Введение в иранскую филологию, М., 1960, зб. 144.

¹⁰ В. С. Расторгуева, Среднеперсидский язык, М., 1966, зб. 78.



„შაკ-ნამეში“ ნასახელარი ზმნები სხვადასხვა პარადიგმულ ფორმებში გვხვდება, უფრო იშვიათად ინფინიტივში. თითქმის შეუძლებელია იმის დადგენა, თუ ინფინიტივის რომელ ფორმას ანიჭებს უპირატესობას პოეტი — anbaridan-ს, anbārdan-ს, თუ anbaštan-ს; šekāridan-ს, šekārdan-ს თუ šekāridan-ს.

აი, ზოგიერთი ნასახელარი ზმნა, რომელიც სშირად გვხვდება „შაკ-ნამეში“:

1. Larzidan-კანკალი, ძაგბაგი; ჯუ In gofte bešanid tork dežam belarzid o bar zad yeky tiz dam—„როცა ეს ნათქვამი გაიგო თურქმა დეეამმა აკანკალდა და დასცხო მკრელი პირი“.

2. xandidan-გაცივნება. სიცილი: parastande bā ridak-e mahruy bexandid o goftaš ke šanin maguy—„მხეველმა მთვარისახიან მოახლესთან ერთად გაიცინა და უთხრა მას, ამგვარად ნუ იტყვი“.

3. xorāmidan-გრატიოზული გამოხიზება, გამოხარანარება: xoramid bā bande por šetāb jehānju-ye dastan at pey su-ye ab—„წყლის მხრიდან გამოხარანარდა მსწრაფლად ქვეყნისმპყრობელი დასთან მონასთან ერთად“.

4. basijidan-მობილიზება, მოწყობა—šā am bazmgahešān bebinam ze dur ke turāniān šun basijand sur—„წავალ მათ ლხინზე და ვნახავ შორიდან თუ თურანელები როგორ აწყობენ ნაღისს“.

5. tarsidan-შიში, შეშინება—betarsam ze āšub-e bad gowharan beviže ze divān-e māzandarān—„მეშინია მღაბითა ამბოხების, განსაკუთრებით მაზანდარანელი დევების“.

ნასახელარი ზმნების წარმოქმნა გრძელდება სპარსულ-ტაჯიკური ლიტერატურული ენის განვითარების იმ ეტაპზეც, რომელიც ხორასნის სტილის სახელწოდებითაა ცნობილი. ნასირე ხოსროვის ნაწარმოებებში ჩვენ ვხვდებით ნასახელარ ზმნებს, რომლებიც „შაკ-ნამეში“ არაა დადასტურებული. მაგ: alfanjidan „წეგროება“, žāzidan „ლექვა“, „მოცილება“, šokuhidan „სიამყე“, maxidan „ცოცვა“, „მოძრაობა“ და სხვ.

რაც შეეხება პროზას, მ. ბაჰარის დაკვირვებით, არაბულ სახელთა ფუძისაგან წარმოქმნილი ნასახელარი ზმნები პროზაულ ნაწარმოებში მხოლოდ XII საუკუნიდან ჩნდება. მაგ: fahmidan „გაგება“, raqsidan „ცეკვა“, talabidan „მოთხოვნა“, balʿidan „ელაპვა“, qarātidan „ქურდობა“.

ეს უკანასკნელი აღნიშნულია მ. ბაჰარის მიერ ნიჰამ-ოლ-მოღქის „სიიასათ-ნამეს“ ენობრივ სტილისტურ თავისებურებათა შორის¹¹.

შემდგომში უცხოურ (ძირითადად არაბულ) სიტყვათაგან ზმნათა წარმოება ნორმად იქცა და მათ აღსანიშნავად სპეციალური ტერმინიც კი იქნა შემოღებული, ე. წ. „afʿale jaʿli“, ანუ „გამოგონილი, ხელოვნური ზმნები“. ბელგოროდსკი აღნიშნავს¹², რომ ეს ტერმინი პირველად მირზა აბდოლ-აზიმიჯანის გრამატიკაში გვხვდება (1339 წ. გვ. 93).

ნასახელარი ზმნების სტრუქტურული თვალსაზრისით შესწავლა სრულიად კანონზომიერ კითხვას ბადებს: რა შეიძლება ჩაითვალოს სიტყვათწარმოქმნელ საშუალებად მოდელის „სახელი-ზმნა“ მოქმედების შემთხვევაში?

¹¹ M. Bahar, Sabkšenasi... j², Tehran, 1321. გვ. 58, 100, 134, 148.

¹² H. A. Белгородский, Современная персидская лексика, М.—Л., 1936, გვ. 81.



ნასახელარ ზმნათა წარმოქმნის მეთოდის ერთ-ერთი განმარტების მიხედვით სახელისგან ზმნის წარმოება ხდება სახელზე ე. წ. ზმნური დაბოლოების — *idan* სუფიქსის დართვით¹³. ამ შემთხვევაში გამოსავალ ფორმად მიიჩნევენ ინფინიტივს (თელიან, რომ ყველა ფინიტური ფორმა წარმოიქმნება ინფინიტივისაგან). ამ მოსაზრებას უარყოფს ის ფაქტი, რომ სახელისაგან ნასახელარი ზმნა შეიძლება წარმოიქმნას არა მარტო ინფინიტივის, არამედ ფინიტური ფორმითაც. ამის საუკეთესო დასაბუთებას წარმოადგენს ინდივიდუალური სიტყვათქმნადობის შედეგად წარმოქმნილი ნასახელარი ზმნები, რომლებითაც ასე მდიდარია XVII საუკუნის სეფევიდელი პოეტის თარზი აფშარის პოეზია.

ი. მარის სტატიაში „სეფევიდელი პოეტი თარზი აფშარის შესახებ“¹⁴ მისი პოეტური სტილის ძირითად თავისებურებად სწორედ სხვადასხვა სახელისაგან ზმნური ფორმის წარმოქმნას ასახელებს. მკვლევრის მიერ საილუსტრაციოდ მოყვანილ ლექსთა ფრაგმენტებში ყველა ნასახელარი ზმნა ფინიტურ ფორმაში გვხვდება.

მაგ: *garže omram be jehān bihode gardide farangidam o torkidam o tatidam o gorjidam o rusidam o lazgidam o bifaiede gaštām pas azin dasteman o daman-e ontaiefe kez hemmat-e isān bexorujām ze sefāhān o be sirzām o angāh hejazide vo hajide ziyārat bekonām maqbar-e pāk-e sohadāra.*

„თუმცა ჩემმა ცხოვრებამ უსარგებლოდ ჩაიარა და მე ვეუროპელობდი, ვთურქობდი, ვთათრობდი, ვქართველობდი, ვრუსობდი და ვლუკობდი, და უსარგებლოდ ვხეტიალობდი, მაგრამ ამიერიდან ჩემი ხელები მათ კალთაზეა, ვისი მზურნელობითაც წამოვალ ისპაჰანიდან, გავემგზავრები შირაზში, პიჯაზში მოხვედრისას და ჰაჯის შესრულების დროს კი წამებულთა წმინდა საფლავებს მოვინახულებ“.

თარზი აფშარი ზმნების წარმოქმნისათვის საწყის ფორმად ზოგჯერ იზაფეტურ კონსტრუქციასაც იყენებს:

*mabādā ke az mā malulide bašy
hadis-e hasudān qabulide bašy
ce misā'-t-e sa'-dad onsā't ey mah
ke dar manzel-e mā nozulide bašy
delā onzaman Iman az keyr gardy
ke dar peykar-e u holulide bašy
dar Īn kārḫane ze fazl o ze dāneš
agar dam zany bolfazulide bašy*

„ღმერთმა არა ქნას, რომ შენ ჩვენით განაწყენდე, მოშურნეთა სიტყვები ისმინო, როგორც ბედნიერსაათაობს ის საათი, როცა, ეი, მთვარევ, ჩამოესვენები ჩვენს სამფლობელოში, გულო, მაშინ განიშორებ ყველაფერს, როცა მის სახეში გარდაისახები, ამ სახელოსნოში (სამყაროში) ნიჭისა და ცოდნის შესახებ თუ ილაპარაკებ, მომბაზრებელი ადამიანი გახდები“.

¹³ Л. И. Жирков, Элементарная грамматика персидского языка, М., 1927, 83-196.

¹⁴ Ю. Н. Марр, Статьи, сообщения и резюме докладов, т. I, М.—Л., 1936, 83-33—39.



როგორც მოყვანილი ფრაგმენტებიდან ჩანს, პოეტური სიტყვათშემაკმედების ნასახელარი ზმნები პირიან (ფინიტურ) ფორმაში გვხვდება — I ფრაგმენტში — პრეტერიუმსა და აორისტში, სოლო II ფრაგმენტში — პრეზენსა და პირობით დროში. აქვე უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ ინფინიტივური დაბოლოვება ან ფორმათწარმომქმნელ აფიქსთა რიცხვს განეკუთვნება და არა სიტყვათწარმომქმნელს.

იმისათვის, რომ სრული წარმოდგენა შეგვექმნას თარზი აფშარის სიტყვათშემაკმედებაზე, ი. მარი სტატიის ბოლოს ურთავს პოეტის სტილისთვის დამახასიათებელ სიტყვათა სიას თარგმანით. მისი წყალობით ავტორისეული სიტყვათწარმოების ასამდე ნასახელარ ზმნას ვეცნობით: „შეცდომის დაშვება“ (estebahidan), „დახმარება“ (toufiqidan), „განახლება“ (jadididan), „ომი“ (jangidan), „შევიწროება“, „ჩაგვრა“ (setam'dan), „შაჰის საზოგადოებაში ყოფნა“ (sahidan), „მოტყუილება“ (gulidan) და მრავალი სხვ.

ნასახელარ ზმნათა წარმოქმნის მეორე ტრადიციული განმარტების მიხედვით¹⁵, ნამყო დროის ზმნურ ფუძეებში ბოლოკიდურ d და id ფორმანტთა სუფიქსალურ ხასიათზე და მათ, როგორც ფუძეწარმომქმნელი სუფიქსების, პროდუქტიულობაზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ისინი ზმნურ სიტყვათწარმოებაშიც გამოიყენება: 1. იძულებითი (კაუზატიური) ზმნების წარმოების დროს, 2. ნასახელარ ზმნათა წარმოების დროს.

ამ მოსაზრების თანახმად, სწორედ ზმნის ნამყო ფუძის მაწარმოებელი იღებს მონაწილეობას სახელისაგან ზმნათა წარმოების პროცესში, ანუ ამ შემთხვევაში სიტყვათწარმოება შეთავსებულია ფორმათწარმოებასთან და გრამატიკული ფუნქციის მქონე ფუძეწარმომქმნელი ელემენტი დერევაციული ფუნქციის მატარებელიც ხდება.

ზემომოყვანილი დებულების საწინააღმდეგოდ შეიძლება არაერთი სერიოზული არგუმენტი მოვიყვანოთ.

უპირველეს ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ სახელისგან ზმნა შეიძლება წარმოიქმნას არა მხოლოდ იმ ზმნურ პარადიგმაში, რომელიც ზმნის ნამყო ფუძეს იყენებს პირიანი (ფინიტური) ფორმების შესაქმნელად, არამედ ზმნის აწმყო ფუძის საფუძველზე შექმნილი ფორმებითაც, რომლებშიც ნამყო ფუძის მაწარმოებელი d/id სუფიქსი არ აისახება. ამდენად, ძნელი წარმოსადგენია, რომ სიტყვათწარმომქმნელი სუფიქსი, რომელიც გვხვდება სიტყვის ერთ ფორმაში, საერთოდ ქრებოდეს ამავე სიტყვის სხვა ფორმებში. ფუძეწარმომქმნელი ელემენტების მდგომარეობა კი სწორედ ასეთია — ერთ შემთხვევაში მათი არსებობა კანონზომიერია, სხვა შემთხვევაში კი ისინი ასევე კანონზომიერად არ გვხვდება. მაგ.: ... (dozdidan) „ქურდობა“:

ნამყო სრული მხ. რ.	აწმყო მხ. რ.
1. doz-d-id-am	1. mi-dozd-am
2. doz-d-d-y	2. mi-dozd-y
3. doz-d-d	3. mi-dozd-ad
მრ. რ.	მრ. რ.
1. doz-d-id-im	1. mi-dozd-im
2. doz-d-d-id	2. mi-dozd-id
3. doz-d-id-and	3. mi-dozd-and

¹⁵ В. С. Расторгуева, А. А. Керимова, Система таджикского глагола, М., 1964, гл. 9—10.



ამ მავალითებიდან ჩანს, რომ აწმყო დროის ფორმები მართლაც ფორმებად ჩაითვალოს.

ფუძეწარმოქმნილი ელემენტებისათვის სიტყვათწარმოქმნილი ფუნქციების მინიჭების საწინააღმდეგოდ მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ ეს ელემენტები პარალელურად გვხვდება წარმოქმნილ და არაწარმოქმნილ (მარტივ) სიტყვათა სერიებში. ნასახელარ ზმნათა მსგავსად იდ სუფიქსი რიგ პირველად ზმნათა ნამყო ფუძის ფორმანტადაც გვევლინება. მაგ: (afaridan) „შექნა“, (idan) „იწყვეტა“, (didan) „ღანახვა“, (sanidan) „გაგონება“, „არჩევა“.

იგივე ფუძეწარმოქმნილი ელემენტები გვხვდება ე. წ. „სწორ ზმნებში“, უფრო სწორად, ნასახელარი ზმნები ამ ტიპის ზმნათა ანალოგიურად აწარმოებენ ნამყო დროის ფუძეს.

ვინაიდან სახელების ზმნურ პარადიგმაში გადასვლა ენის ფუნქციონირების პროცესში, კონკრეტული საუბრის დროს ხდება, ნასახელარი ზმნების წარმოქმნაში მონაწილეობენ ე. წ. აფიქსალური მორფემები (საუბარია ზმნური პარადიგმის ყველა ფორმაზე, რომელსაც გააჩნია აფიქსალური არაანალიტიკური გამოხატვის საშუალება). ესენია mi, be, პირის დაბოლოებები, ინფინიტივური სუფიქსი an.

ამრიგად, ნასახელარ ზმნათა წარმოება ხდება სახელთა ფუნქციის შეცვლის საფუძველზე და პარადიგმულობა წარმოადგენს არა მიზეზს, არამედ არსებით (ან შედსართავ) სახელთა ახალი ფუნქციონირების შედეგს და ამიტომ ამ ტიპის ზმნათა წარმოქმნაში პირველადი სიტყვათწარმოქმნილი ფუნქცია საწყის ფორმას (სახელს) ენიჭება, ხოლო მეორადი — ზმნის პარადიგმის ყველა გამომხატველ ფორმანტს (აფიქსალურ მორფემებს).

ყოველივე შემოადინიშნულიდან გამომდინარე, იმის გამო, რომ ნასახელარი ზმნის ინფინიტივური ფორმა ადვილად ნაწევრდება შემდგენარად — სახელი + ფუძეწარმოებელი ელემენტი + ინფინიტივის დაბოლოება — არ შეიძლება ჩავთვალოთ, რომ ეს ზმნები სახელზე ფუძეწარმოქმნილი და ინფინიტივური აფიქსებისაგან შემდგარი ე. წ. „ზმნური დაბოლოების“ ან მხოლოდ ფუძეწარმოქმნილი ელემენტის დართვით მიიღება.

М. О. НАТАДЗЕ

ОБРАЗОВАНИЕ ОТЫМЕННЫХ ГЛАГОЛОВ МЕТОДОМ ТРАНСПОЗИЦИОННОЙ КОНВЕРСИИ В ПЕРСИДСКОМ ЯЗЫКЕ

Резюме

Статья посвящена общим вопросам образования отыменных глаголов в персидском языке методом транспозиционной конверсии. Принимая во внимание важность исторического аспекта, модель «имя-глагол» рассматривается на фоне среднеперсидского языка и классического литературного языка — фарси-дари. Также обсуждается соотношение между элементами транспозиции, и дается попытка выявления главного словообразующего элемента при образовании глаголов от имен существительных и прилагательных.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინდურ-ირანული ფილოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტმა.

ცირა ბარამიძე

ფარინგალური რიგის თანხმოვნები თაბასარანულ ენაში

თაბასარანულ ენაში, როგორც ცნობილია, გვაქვს სშულმსკდომთა და აფრიკატთა ოთხეულბრივი სისტემა და სპირანტთა სამეულბრივი სისტემა, სირთულეს ქმნის ორივე შემთხვევაში გემინირებული თანხმოვნები. ფარინგალთა რიგი სრულადაა წარმოდგენილი. სახეზეა ცოცხალი მჟღერი ფარინგალი მ (მ, ჯ, ჯო, ე), განსხვავებით ქართველური ენებისაგან.

ალ. მაპომეტოვი თაბასარანულ ენაში ბგერათშესატყვისობებზე მსჯელობისას უპირველესად ყურადღებას ამახვილებს ბგერათშესატყვისობაზე ფარინგალებსა და მჟღერ სპირანტს შორის. მჟღერი ფარინგალი მ შემონახულია და უკეთაა წარმოდგენილი ჩრდილო დიალექტის თქმებში (მაგალითად, ხურიკის თქმაში), ან მას ენაცვლება მჟღერი სპირანტი ლ (ავტორი აღნიშნავს, რომ ეს არის ბგერის წარმოების ადგილის წინ გადაწევა).

ჩრდ. დ. (ტივაქ. თქმ.) მ : სამს. დ. (ხევ. თქმ.) ლ

რიში	:	რიღ „მზე“
ჰიში	:	ჰიღ „დღე“
მან	:	ღტან „ქვა“
მარმა	:	მარღ „კომბალი“
მ'ან	:	ღ'ანჯ „ხიდი“
მ'უნ	:	ღ'უნ „მხარი“
კუმ'უს	:	კულ'უს „დაწევა (მუშაობისა)“
კუტუტ'უს	:	კუტურღ'უს „ჩაყლაპვა“
მიიყუს	:	ღიბიყუს „არევა“
მ'ანტ'უს	:	ღ'ანს'უს „ჩაყრა“
მ'უტ'უს	:	ღ'უსუს „ჩაღრა“

ნ. ტრუბეტკოვი აღნიშნავს ფარინგალური მ-ს ჩანაცვლებას ლ სპირანტით, მახვილიანი ხმოვნის წინ კი ჯო გემინანტით ლეზგიურ ენაში¹.

სპირანტი ლ-თი იცვლება მჟღერი მ-ს მსგავსად გემინანტი ჯო თაბასარანულში— აღნიშნავს ალ. მაპომეტოვი:

ტივაქ. თქმ.	ჯოულგან	:	ხევ. თქმ.	ღულგან	„ლოცვა“
	ჯოუთურ	:	ღუთურ	„ქაეილი“	
	ჯოირალა	:	ღირას	„ნაპირი“, „მხარე“	
	ჯოაღალა	:	ღადაღალა	„ყადაღალა“	
	ჯოაბთა	:	ღასთა	„ლენტი“.	

ჩრდილო დიალექტის ხანაგის თქმაში ფარინგალური თანხმოვნის უკანაენისმიერი სპირანტით ჩანაცვლება წარმოდგენილია ფართოდ, ვიდრე სამხრული დიალექტის ხვიის თქმაში:

¹ N. Trubetzkoy, Nordkaukasische Wortgleichungen, Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes, XXXVII, Wien, 1930.



- ხევ. თქმ. ჯაუსჯაუნ : ღუზღუნ „კუში“
 ჯაარმახ : ღარმას „კაუჭი“
 ჯაარი : ღარი „ბებერი“
 ჯაალხან : ღალხან „ფარი“
 ჯიზილ : ღიზილ „ოქრო“²

მ და ჯო ფარინგალების ღ სპირანტიტ ჩანაცვლებასთან ერთად აღსანიშნავია აბრუპტივი ფარინგალის ყ-ს ჩანაცვლება ღ-თი.

ჩრდ. დ. (ხანაგ. თქმ.) ყაწლურ : სამხ. დ. (ხევ. თქმ.) ღაწლურ „შიშველი“

ყაწ : ღაწ „ნამსხვრევი“, „ნატეხი“
 თვით ხივის თქმაშივე შესაძლებელია პარალელური წარმოება : ყარწ || ღარწ „თარო“.

ამგვარად, თაბასარანულ ენაში წარმოდგენილია ფარინგალური მ, ჯ, ჯო, ყ ბგერების უკანაენისმიერი სპირანტიტ ღ-თი ჩანაცვლების ტენდენცია. სხვადასხვა თქმაში ეს პროცესი არაერთგვაროვნად განვითარდა³.

ფარინგალთა რიგში შედარებით მყარი პოზიცია უჭირავს ჯ ფონემას, რომელსაც მორფოლოგიური დატვირთვაც აქვს, იგი ლოკალური ბრუნვის ნიშანია მნიშვნელობით „უკან“. აღ. მაპომეტოვი მიუთითებს მის სპორადულ შესატყვისობაზე უკანაენისმიერ სპირანტთან ხ. ამოსავალში ჯ : ჯოფ (ხევ. თქმ.) : ხიფი (ტივაქ. თქმ.) „კაკალი“, შდრ. ჯიხ⁴ „კაკალი“ (დარგ. ენ.).

სქემატურად შესაძლებელია წარმოდგენა ფარინგალთა შესატყვისობის სპირანტებთან ამგვარად:

ჟ	შ	ჯო	ყ
↓	↓	↓	↓
ღ	ხ	ღ	ღ

უკანაენისმიერ ხშულთა და სპირანტთა კლასიფიკაციას აღ. მაპომეტოვი წარმოების ადგილის მიხედვით ამგვარად იძლევა:

არალრმა	გ	ქ	ქო	კ	გ'	ხ'	ხო
უკანაენისმიერები							
ღრმა	ღ	ხ	ხო				

თაბასარანული ენის ბგერით სისტემაში წარმოდგენილი მქლერი სპირანტი გ' მერყეობას განიცდის და ზოგიერთ შემთხვევაში მას ენაცვლება უ. კ. ბოლუდამ აღნიშნა თაბასარანულსა და ლეზგიურ ენებში გ : უ შესატყვისობა⁵. უნდა იყოს გ' : უ — მიუთითებს აღ. მაპომეტოვი⁶. თანამედროვე თაბასარანულის ალფაბეტში გ და გ' ბგერები არაა გარჩეული და გადმოიცემა ერთი ნიშნით, რამაც დროთა განმავლობაში გ' სპირანტის გ ხშულში აღრევა გამოიწვია.

გ : უ-ს შესატყვისობა:

ლიგ'უს ჩრდ. დ. : სამხ. დ. ღიტუშ „ცქერა“

ღუგ' : ღუტ „სახელო“

² A. A. Магомедов, Табасаранский язык, Тбилиси, 1965, გვ. 66—67.

³ იქვე, გვ. 67.

⁴ K. Bouda, Das Tabassaranische, Leipzig, 1938, გვ. 7.

⁵ A. A. Магомедов, დასახ. ნაშრ., გვ. 69.

ხანაგის თქმაში პარალელური ფორმები გვაქვს: ლუგ'||ლუტ „სახელო“. ზმნებში ძირისეულ თანხმოვნად გ' უკეთაა შემონახული ხანაგის თქმაში: ხანაგ. თქმ, თუტგ'უზ, ტივაქ. თქმ. დუტუხ „მიცემა“ (ობიექტი ნივთ, კლ., მხ. რ.)

თუგ'უზ დურგ'უს (ობიექტი ად. აღ., მხ. რ.)

თუგ'უზ დუგ'უნ (ობიექტი მხ. რ.).

მდრ.: სამხ. დ. (ხივ. თქმ.) თუტუხ „მიცემა“ (განურჩევლად ობიექტის კლასისა და რიცხვისა). აქ ტ შესატყვისია გ'-სი. მას ვერ მივიჩნევთ გაქვავებულ კლასის ნიშნად. უნდა აღინიშნოს, რომ თუკი ზმნის ძირში გვხვდება გაქვავებული კლასის ნიშანი, ის აუცილებლად რ არის.

ძირისეულ თანხმოვნად გ' ზმნებში შესაძლებელია შეგვხვდეს იშვიათად ხივის თქმაშიც: ჰერგ'უზ „გაქცევა“, კცვიგ'უზ „ბიძგება“.

როგორც ჩანს, თაბასარანულში მერყეობას განიცდის არამართო ფარინგალთა რიგი, არამედ სპირანტიცი. სპირანტთა შორის მონაცვლეობაა მონათესავე ენებს შორისაც:

თაბ. ენ.

ლუზგ. ენ.

ხილ

ლილ „ხელი“

ხუზ

ლუნ „მოტანა“

ძახ

ც'ალ -ჯამი“

ფარინგალური რიგის თანხმოვნები დადასტურებულია მთის იბერიულ-კავკასიურ ენათა ყველა ჯგუფში, აფხაზურ-ადილური და ნახურ-დაღესტნური ჯგუფის ყველა ენაში. ფარინგალური რიგის თანხმოვნებს გამოყოფენ ქართველურ ენებშიც. ალბანური ანბანის მონაცემების საფუძველზე, აკ. შანიძემ დამაჯერებლად აჩვენა, რომ ფარინგალური რიგის თანხმოვნები უნდა ჰქონოდა ალბანურ ენასაც.

ამ სპეციფიკური თანხმოვნების მქონებლობის თვალსაზრისით ერთიანდება ქართველური და მთის კავკასიური (აფხაზურ-ადილური და ნახურ-დაღესტნური) ენები. ქართველურსა და რიგ მთის კავკასიურ ენებში არ დასტურდება ფარინგალური რიგის მქლერი ხშული. რაც შეეხება თაბასარანულ ენას, აქ ეს მქლერი ფარინგალი წარმოდგენილია.

თაბასარანულ ენაში ფარინგალური რიგის თანხმოვანთა სისტემა რთულია. ამ სირთულეს ქმნის ფარინგალური რიგის თანხმოვანთა ლაბიალიზებული და გემინირებული სახეობები (პალატალიზებული დასტურდება სხვა ენებში).

ფარინგალური რიგის თანხმოვანთა ფონეტიკური დახასიათება, მათი კვალიფიკაცია ადგილისა და რავგარობის მიხედვით განსხვავებულია როგორც მთის კავკასიურ ენებში, ასევე ქართველურში და ეს არ არის მხოლოდ ტერმინოლოგიური შეუსაბამობა. არ არის სადავო მხოლოდ ის, რომ ჯ და ყ თანხმოვნების წარმოების ადგილი ერთი და იგივეა. მაგრამ წარმოების ადგილის განსაზღვრის დროს აზრთა სხვაობა გვაქვს⁶.

გ. ახვლედიანის მიხედვით, ფარინგალურ ხშულებში სპირანტული ელემენტი სიბილანტ-აფრიკატებისაგან განსხვავებით შემართვის დროს გამოვლინდება. ამის გამო ეს თანხმოვნები აფრიკატებად არ არის მიჩნეული, ჯ და ყ სპირანტიოიდებია. გ. ახვლედიანმა განსაზღვრა სპირანტიოიდში შემავალი ხშულები — უკანაენისმიერი ფშვინვიერი ქ და აბრუპტივი კ. მას არ განუსაზ-

⁶ ეკ. ოსიძე, ფარინგალური რიგის თანხმოვნების შესახებ კავკასიურ ენებსა და ქართველურში, არნ. ჩიქობავას საკითხავები, XI, 2001, 17—20 აპრილი, მასალები, გვ. 70—73.



ღვრავს სპირანტული ელემენტის რაობა. ფარინგალური ხშულეზმის მქონე აფრიკატებად ჩათვალა და არც შერეული რავგარობის თანხმოვნებში შეიტანა. თუმცა არსებითად ამ თანხმოვნების სპირანტიზაციის აფრიკატიზაციის მიხრევა ამას ვარაუდობდა.

სპირანტიზაციის კომპონენტი განსაზღვრავს აფრიკატის წარმოების ადგილს. მქლერობა-სიყრუეს და აბრუპტივობას კი განსაზღვრავს ხშული კომპონენტი. ამისდა კვლად ფარინგალურ თანხმოვნებში შემავალი სპირანტული კომპონენტი წარმოების ადგილის მიხედვით ფარინგალური რიგის სპირანტი უნდა იყოს.

ზემოთ ვაჩვენეთ ფარინგალური რიგის ხშულების ცვლა თაბასარანულ ენაში. მთის კავკასიურ ენებსა და ქართულურ ენებში ეს ცვლა საერთო ტენდენციას ამჟღავნებს. ფარინგალური თანხმოვნები ერთნაირ რეფლექსებს იძლევა (კ→ხ). ეს პროცესი, თაბასარანულის გარდა, ახასიათებს მეტნაკლებად ყველა იბერიულ-კავკასიურ ენას. ყ-ს რეფლექსებიც მსგავსია ამ ენებში. თაბასარანულში კ→ხ ცვლის სახე სპირანტიზაციაა, განსხვავებით ქართულური ენებისაგან (კ→ქ||რ), სადაც დეფარინგალიზაცია გვაქვს. პირველ შემთხვევაში იცვლება წარმოების რავგარობა, მეორეში — წარმოების ადგილი.

თაბასარანულ ენაში თანხმოვანთა ჰარმონიული კომპლექსები არა გვაქვს, როგორც ეს ქართულში მოგვეპოვება. გ. ახვლედიანი ჰარმონიულ კომპლექსთა B სისტემის მეორე კომპონენტებად ფარინგალურ ხშულებს მიიჩნევს ამ კომპონენტთა არაერთგვაროვნობის გამო: ღ, ხ — სპირანტები, ყ — მკვეთრი ხშული. ამ კომპონენტთა არაერთგვაროვნობის გამო თ. გამყრელიძემ ყ ხშული სპირანტად ჩათვალა და აღადგინა ველარული პოსტველარული რიგის სპირანტთა სამეული ღ, ხ, ყ⁷.

B სისტემის ჰარმონიულ კომპლექსში მონაწილე ყ არ შეიძლება იყოს მკვეთრი სპირანტი, ისევე, როგორც წ და ჰ არ შეიცავს მკვეთრ სპირანტს. ყველა შემთხვევაში სპირანტული კომპონენტი ყრუ (არააბრუპტივი) სპირანტია, გამკვეთრებული მკვეთრთან, კომპლექსის პირველ კომპონენტთან მეზობლობაში. მქლერობა-სიყრუეს და აბრუპტივობას აფრიკატებში განსაზღვრავს ხშული კომპონენტი — აღნიშნავს ეკ. ოსიძე⁸.

ყ-ს სპირანტად მიჩნევა მთის კავკასიურ ენებში, ისევე როგორც ქართულურ ენებში, უმართებულოა. ყ-ს სპირანტულობას ეჭვის ქვეშ აყენებს მისი აბრუპტივობაც (ეს სადავო არ არის) და კიდევ, იბერიულ-კავკასიურ ენებში, ფარინგალური რიგის სპირანტთა სირთულის მიუხედავად, არა გვაქვს მკვეთრი ფარინგალური სპირანტი, ასევე თაბასარანულში. არც ერთ ენაში ჯ და ყ სპირანტებად არ მიაჩნიათ. ფარინგალური რიგის ხშულების ცვლა ერთნაირ ტენდენციას ამჟღავნებს დაღესტნურ ენებში. ამ ცვლებადობის მიუხედავად, თაბასარანული ენა თავისებურებას ავლენს და ინარჩუნებს მქლერ ფარინგალს, განსხვავებით დანარჩენი ენებისაგან. საკითხი ღრმა კვლევას მოითხოვს.

Ц. Р. БАРАМИДЗЕ

ФАРИНГАЛЬНЫЕ СОГЛАСНЫЕ В ТАБАСАРАНСКОМ ЯЗЫКЕ

Резюме

В статье рассматривается тенденция замещения в табасаранском языке фарингальных звуков ω q q^h заднеязычными спирантами.

⁷ თ. გამყრელიძე, ქართულ თანხმოვანთა განდასება, კრებულში „ჩრდილო-ქართული ქართული ფონოლოგიური შრომები“, თბილისი, 2000, გვ. 251.

⁸ ეკ. ოსიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 70-73.



В говорах и диалектах данный процесс развивался по-разному. Это замещение в северном диалекте представлено шире, чем в южном. Схематически соответствие фарингальных согласных и спирантов можно выразить следующим образом:

ᄁ	q	qʰ	q̠
↓	↓	↓	↓
γ	x	χ	χ̠

Слабой позицией в табасаранском языке характеризуются не только фарингальные, но и спиранты. Замещение спирантов наблюдается также в родственных языках.

В отличие от остальных языков, в табасаранском встречается звонкий фарингальный согласный.

В этом языке наблюдается спирантизация фарингальных согласных. В табасаранском языке абруптив фарингального ряда q невозможно квалифицировать в качестве спиранта.

ი. ჭავჭავაძის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის კავკასიურ ენათა კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა გ. თოფურიამ.

კრიტიკა და პიზიონირაჟია

ოცდამეორე განსჯა ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობებიდან

უძველესი ცივილიზაციის შემქმნელ ერთა მეზობლობაში მცხოვრებ და ამ პროცესში მონაწილე ქართველ ხალხს ისტორიულად ყველაზე ახლო ურთიერთობა ირანელებთან ჰქონდა. არც ერთი სხვა ერის საერთო ლიტერატურას ისეთი გავლენა არ მოუხდენია ქართულ მწერლობაზე, როგორც ირანულს. კავშირი ირან-საქართველოს შორის პოლიტიკური თვალსაზრისით ყოველთვის ერთნაირი არ ყოფილა, მაგრამ მაშინაც კი, როცა საერთოდ წყდებოდა იგი, ამ ორ ხალხს შორის კულტურული ურთიერთობანი, გარკვეული სახით, მაინც განაგრძობდა არსებობას. ამის ბრწყინვალე დასტურია ბოლო ორასი წელი, როცა ირან-საქართველოს შორის გაწყვეტილი იყო სახელმწიფოებრივი კავშირი, მაგრამ ქართველთა მხრივ მაინც არ შენელებულა ინტერესი მისი კულტურისადმი. სწორედ ამ დროს ჩაეყარა საფუძველი საქართველოში ირანისტიკას, რომელიც დღეს არსებობის თითქმის საუკუნოვან პერიოდს ითვლის და საერთაშორისო აღიარების მქონეა.

ირანისტიკამ საქართველოში სხვადასხვა მიმართულებით გაშალა ფრთები, ეს იქნება — ისტორია, ფილოლოგია, ენათმეცნიერება, ურთიერთობანი, თარგმანი... მაგრამ ჩვენთვის მაინც ყველაზე მთავარი ქართულ-სპარსული მრავალმხრივი ურთიერთობების სფერო აღმოჩნდა. ქართული ირანისტიკის მებაღეაზრენი — ნიკო მარი, ივანე ჯავახიშვილი, გიორგი ახვლედიანი, იუსტინე აბულაძე, კორნელი კეკელიძე, ვლადიმერ ფუთურაძე, მაკარ ხუბუა, ალექსანდრე ბარამიძე — სომ სწორედ ამ მიმართულებით აწარმოებდნენ მეცნიერულ კვლევა-ძიებებს.

ქართული ირანისტიკის ფუძემდებლებს ღირსეული მემკვიდრეები დარჩათ, რომელთა ჩამოთვლაც შორს წაგვიყვანდა. ერთ-ერთი მათგანია ცნობილი ირანისტი, აკადემიკოსი ალექსანდრე გვახარია, რომელიც ნახევარი საუკუნეა დაუღალავად იღვწის ამ სფეროში. მის მრავალრიცხოვან მეცნიერულ ნაშრომებს, გამოცემებს ბოლო ხანებში კიდევ ერთი სქელტანიანი გამოკვლევათა კრებული შეემატა — „ნარკვევები ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორიიდან“, I, რომლის სპარსული სახელწოდებაა — „ოცდამეორე განსჯა ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების შესახებ“. ეს სათაური ირანისტებში თავიდანვე აღძრავს მეთორმეტე საუკუნის სპარსული მოღვაწის ნიზამი არუზი სამარყანდელის „ჩაპარ მაყალეს“ (ოთხი განსჯა) ასოციაციებს და მისადმი ინტერესით განაწყობს, რომელიც ბოლომდე გაკვეება მას.

ნარკვევების პირველი ტომი მომავალი ტომების მოლოდინით მუხტავს მკითხველს. მუხტის წყარო კი იმ მაღალმეცნიერულ გამოკვლევებშია, რომელთა რიცხვიც ორ ათეულს სჭარბობს ამ კრებულში. აი, ისინიც: „ნიზამი და საქართველო“, „სადეჟ ჰედაიათი“, „სიბრძნე სიცრუისას“ ერთი არაკის შესახებ“, „რუდაქის პოეტიკა“, „ქართულ-აღმოსავლური ლიტერატურული ურთიერთობების ზოგიერთი საკითხი აკად. კ. კეკელიძის შრომებში“, „ერთი მხარე „სიბრძნე სიცრუისას“ კომპოზიციისა“, „იოსებზილიხანისა“ აღმო-



სავლური ვერსიები“, „თეიმურაზის „იოსებზილიხანიანის“ წყაროს საკითხი-სათვის“, „შინაგანი რითმის ისტორიიდან „ვეფხისტყაოსანი“ და „იოსებზი-ლიხანიანი“, „ბარამგულანდამიანი“, „ალიშერ ნავოის უცნობი ქართული თარ-გმანი“, „მირიანი“, „ვისრამიანის“ ლექსიკის საკითხები“, „იუსტინე აბულა-ძე „ვისრამიანის“ მკვლევარი“, „სპარსული „ბალავარიანის“ თბილისური ნუ-სხა“, „ივ. ჯავახიშვილი და ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთი-ერთობის ზოგიერთი საკითხი“, „დავით კობიძე — ქართულ-სპარსული ლიტე-რატურული ურთიერთობათა მკვლევარი“, „სიბრძნე სიცრუისას ორი არა-კის აღმოსავლური პარალელი“, „ამა წიგნსა უღვევლსა“ და „ქართულ-სპარ-სული ურთიერთობების სათავეებთან“.

ქრონოლოგიულად მეცნიერის ინტერესების სფერო ათ საუკუნეს მოი-ცავს — მოყოლებული მეათედან მეოცემდე, ანუ მთელ ახალ სპარსულ ლიტე-რატურას. კრებულში შეხედებით ნაშრომებს როგორც ლიტერატურის ის-ტორიის, ასევე ლექსიკოლოგიის, პოეტიკის და სხვა სფეროებიდან. ისინი ძირითადად ეხება ქართული ლიტერატურის კლასიკურსა და განსაკუთრებით — აღორძინების ხანას, ანუ იმ მონაკვეთს ქართული მწერლობისა, როცა ყველაზე ახლო იყო კულტურული ურთიერთობანი ირანულ სამყაროსთან.

კლასიკური პერიოდისადმი მიძღვნილი ნაშრომები ძირითადად „ვეფხის-ტყაოსნის“, „ვისრამიანისა“ და ნიზამი განჯელის პოემების ირგვლივ იყრის თავს. აღორძინების ხანისა კი — ფირდოუსის, სულხან-საბა ორბელიანის, თეიმურაზ I-ისა და სხვათა ირგვლივ.

კრებული იხსნება ნაშრომით — „ნიზამი და საქართველო“, სადაც მკვ-ლევარი დიდი სიფაქიზით წარმოაჩენს ამ დიდი შემოქმედის შეხების წერ-ტილებს საქართველოსთან. ცნობილია ისტორიულად, თუ რა ახლო ურთი-ერთობა ჰქონდათ ამ დროს საქართველოსა და აზერბაიჯანს, რაც, ბუნებ-რივად, მხატვრულ ქმნილებებშიც შეიძლებოდა ასახულიყო. იგი ზოგჯერ ნიზამის პოემათა პერსონაჟებსა თუ ცალკეულ პასაჟებში ქართველ ისტორი-ულ პირთა და ქართული სინამდვილის ანარეკლს ხედავს და მკითხველსაც არწმუნებს მასში. მაგალითად, დამაჯერებელია პარალელების მოძებნა ქარ-თველ ისტორიულ პირთა — რუსუდანს, თამარს და ნიზამის პოემათა გმირ ქალებს — შირინსა და ნუშაბეს, ამასთან ერთად, დავით სოსლანსა და მეფე დუალს შორის და სხვ. იგი უყურადღებოდ არ ტოვებს არც ერთ დეტალს, რომელიც კი შეიძლება რამეთი უკავშირდებოდეს საკვლევ საკითხს. ამ მხრივ საინტერესოა გამოკვლევის ის ადგილი, სადაც ტერმინ „ქორდ“—თან დაკავ-შირებით ეპაექრება ცნობილ ირანისტს ე. ბერტელსს: „დაუშვებლად მიგვა-ჩინა ე. ბერტელსის თარგმანი, სადაც მოცემულია «Курд». „ქურთი“ აქ არა-ფერ შუაშია, მაგრამ შეიძლება ეს „ქორდ“ ქართველსაც ნიშნავდეს — გამო-თქვამს საგულისხმოს მოსაზრებას და ახალი კუთხით აშუქებს საკითხს. ამის მერე, ნათქვამის განსამტკიცებლად, მოჰყავს XIV ს. ისტორიკოსის კალკა-შანდის ცნობა ამ ტერმინთან დაკავშირებით, რომელიც წერს: „პირველია სახელმწიფო გურჯისა და მართლმადიდებელ ქრისტიანთაგან: ამბობს „თა-ყრიფი“ და იწოდება მუსლიმანებში „ქურდ“ და ქრისტიანებში „ქურჯ“ და დედაქალაქი მისი თბილისი“ (9). აქვე ცნობისთვის შევნიშნავთ, რომ მეგ-რულ ენაში ქართველის აღმნიშვნელი ტერმინია — „ქო რ თ (უ)“.

ირანში არაბთა შემოჭრის მერე, მთელი ათასი წლის მანძილზე, სეფია-ნებამდე, ქვეყანამ სახელმწიფოებრიობა დაკარგა, მაგრამ ირანელმა ხალხმა მაინც შეძლო შეენარჩუნებინა თავისი კულტურა, მოხდა ისე, რომ კულტუ-რულად უფრო დაბალ საფეხურზე მდგომი დამპყრობნი — არაბები, თურქე-ბი, მონღოლები და სხვა ქვეყნები თუ სამფლობელოები სპარსული ენისა



და ლიტერატურის გავრცელების ერთგვარ არენად იქცა. ასე განაგრძობს საბჭოთა სალიტერატურო ენა თურქეთში, აზერბაიჯანში, ავღანეთში...

მართალია, სპარსული სალიტერატურო ენა არ გამხდარა საქართველოში, მაგრამ დიდი იყო სპარსული ლიტერატურის გავლენა ქართულ მწერლობაზე, განსაკუთრებით აღორძინების ხანაში. ამ პერიოდის ქართული ლიტერატურა სპარსული მწერლობის ერთგვარ ვარიაციადაც შეიძლება წარმოვიდგინოთ, იმდენად ახლოს იყო ის მასთან. ამ ხანაში, თარგმანის თუ მიბაძვის გზით, გადმოვიდა სპარსულიდან საგმირო-საფალავნო, დიდაქტიკური, რომანტიკული და სხვ. ჟანრის მრავალი ნაწარმოები, რომლებიც როგორც ორიგინალური ქმნილებები ისე გაითავისა ქართველმა ხალხმა. ერთ-ერთი ასეთია ფირდოუსის უკვდავი „შაჰ-ნამე“, რომლის პერსონაჟებში ეროვნული გმირები უცვნიათ ჩვენს წინაპრებს.

აღ. გვახარიაშვილმა ადრე მონოგრაფია მიუძღვნა ფირდოუსის (1963). ამ კრებულში კი შეტანილია გამოკვლევა, რომელიც ეძღვნება „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებს. საინტერესოდ მიგვაჩნია მკვლევრის დაკვირვება, როცა ხაზს უსვამს ამ პოემის ვერსიების ქართულ ფოლკლორთან დამოკიდებულებას. აი, რას წერს იგი: „მთელი ეს ლიტერატურული მასალა შეუერთდა მდიდარ ფოლკლორულ წყაროს, განადა ხალხური ვერსიები -როსტომიანისა“. როსტომის სახელი ამირანივით მოედო მთელ საქართველოს და უამრავი ზღაპრის თუ ლეგენდის საფუძვლად იქცა. ხალხის ფანტაზიამ როსტომი ეროვნულ გმირად აქცია. მისი მკლავსუგრძეის ისრით ქართველი არა მარტო ნადირს ხოცავდა, მტერსაც უგმირავდა გულს. შესანიშნავია და საგულისხმო ხალხურ ვერსიებში შექმნილი სახე: როსტომის სიკვდილის შემდეგ მისი ფენი მდინარეზე სიდად იყო და ხალხი ზედ გადი-გამოდიოდა. ასე აქცია ხალხმა ეს ზეიადი რაინდი თავის შვილად, სიკვდილის შემდეგაც რომ ხალხის სამსახურს ვერ შეეღია. აქ უნდა ვეძებოთ მიზეზი სიყვარულისა, რომლითაც „შაჰ-ნამეს“ ლიტერატურული და ხალხური ვერსიები სარგებლობენ ჩვენში“ (253).

რომც არ შემოგვჩინოდა „შაჰ-ნამეს“ ქართული ვერსიების არც ერთი ხელნაწერი და წერილობითი ცნობა მათზე, ქართულ ფოლკლორში ისეთი მასალის მიკვლევა, როგორც ამ ამონარიდშია მოცემული, საკმარისი იქნებოდა იმისათვის, გავვეგო, თუ რა სიყვარულით სარგებლობდა ჩვენში ფირდოუსის უკვდავი პოემა.

საერთოდ აღ. გვახარიას მოღვაწეობაში დიდი ადგილი ეთმობა სპარსულიდან ქართულში შემოსული რომანტიკული ეპოსის თემას. მაგალითად, კრებულში საკმაოდ ადგილი უჭირავს „იოსებზილიხანიანის“ პრობლემებთან დაკავშირებულ საკითხებს. მკვლევარს უყურადღებოდ არ დარჩენია ამ თემაზე შექმნილი არც ერთი ნაწარმოები, დაწყებული ფირდოუსით და დამთავრებული თომას მანით. უკვლევა ამ პოემის ქართული ვერსიების სპარსული წყაროები როგორც თბილისის, ისე პეტერბურგის, ტაშკენტის, დუშანბეს, ბაქოს წიგნსაცავებში და მხოლოდ ამის მერე გამოუტანია დამაჯერებელი დასკვნები მისი ქართული ვერსიების წარმოშობის შესახებ. დასკვნა კი ზოგადად ასეთია — ქართული ვერსიები არ წარმოადგენენ თარგმანებს, არამედ ისინი ამ თემაზე შექმნილი დამოუკიდებელი ნაწარმოებებია. „ქართულ ვერსიებს, რომელთაც არ იცნობს ევროპული და აღმოსავლური სამეცნიერო ლიტერატურა, ღირსეული ადგილი უნდა დაეთმოს სხვა ანალოგიურ თხზულებათა გვერდით“, — წერს ავტორი (110).

დიახ, სამწუხაროდ, რამდენ რამეს არ იცნობს ქართული ირანისტიკის მიღწევებიდან ევროპული თუ აღმოსავლური სამეცნიერო სამყარო. არამცთუ



„იოსებზილისხანიანზე“, თვით „შაჰ-ნამეს“ ქართულ ვერსიებზეც კი თითქმის არაფერი იციან დღემდე ირანში, არადა ერთ-ერთი პირველები ქართველები იყვნენ, რომლებმაც თარგმნეს ეს ნაწარმოები. მაგრამ აქვე შევნიშნავთ, რომ ბოლო ხანებში რადიკალურად იცვლება ვითარება, ირანელები უკვე არა მარტო ინტერესდებიან ირანისტიკაში ჩვენი მიღწევებით, არამედ პირველად თავის ქვეყანაში საფუძველს უყრიან ქართველოლოგიას და ამავე დროს ყველანაირად ცდილობენ ქართველ ირანისტებს მუშაობაში ხელი შეუწყონ.

არც დიდაქტიკური ჟანრის ნაწარმოებებია გამორჩენილი ალ. გვასარიას ინტერესების სფეროდან. კრებულში არის გამოკვლევები სულხან-საბა ორბელიანის არაკთა წარმოშობასა თუ „სიბრძნე სიცრუისას“ კომპოზიციაზე. მკვლევარი მკაფიოდ წარმოაჩენს ამ თხზულების განმასხვავებელ ნიშანს მისი მსგავსი ნაწარმოებებისაგან — „პანჩატანტრა“, „ათას ერთი ღამე“, „თუთინამე“ და სხვ. აი, რა დასკვნა გამოაქვს მას: „საბა საილუსტრაციო მასალად იყენებს არა ვრცელ ზღაპრებს, არამედ აღმოსავლეთში გავრცელებულ მეორე ტიპის კრებულისთვის დამახასიათებელ მოკლე და სხარტ იგავ-არაკებს... პეჭარაკები არა მარტო მჭიდროდ ერწყმინ მოქმედ პირთა მსჯელობებს, პეჭარობა უშუალოდ ამ არაკების მეშვეობით წარმოებს. განუყოფელი ერთიანობა უკარგავს ამ ნაწარმოებს კრებულის ხასიათს და ანიჭებს ისეთ მთლიანობას, როდესაც თავის ადგილზეა და ძნელად ამოსაგდება ყოველი სიტყვა თუ არაკი“ (80).

კრებულში შესულია გამოკვლევები, რომლებიც უშუალოდ სპარსული ლიტერატურის სფეროს ეკუთვნიან, ასეთებია: „სადეყ ჰედაიათი“ და „რუდაქის პოეტიკა“.

ძნელი წარმოსადგენია თანამედროვე სპარსული პროზა სადეყ ჰედაიათის სახელის გარეშე. ალბათ არც ერთ თანამედროვე ირანელ მწერალზე იმდენი არ დაწერილა და აზრთა სხვადასხვაობა არ ყოფილა, რამდენიც მასზე. რეველოუსიის მერე, კარგა ხანს, ჩრდილშიც კი მოექცა მისი სახელი, მაგრამ ბოლო წლებში ისევ იმკვიდრებს იგი თავის კუთვნილ ადგილს სპარსულ ლიტერატურაში. გასულ წელს თეირანში გამოქვეყნდა პროფესორ მეყდადის სრულიად ახლებური მოსაზრება მის ერთ-ერთ ნაწარმოებზე — „ბრმა ბუ“. ამას იმიტომ გავუსვით ხაზი, რომ დღემდე აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს ამ მეტად ორიგინალური მწერლის შემოქმედება.

ალ. გვასარიას ნაშრომი ს. ჰედაიათზე დათარღებულია 1954 წლით. მას მერე კრიტიკოსთა ნააზრევიდან ბევრი რამ გადაფასებულა ამ მწერლის შემოქმედებასთან დაკავშირებით, მაგრამ გადაფასებას ნაკლებად ექვემდებარება ისეთი შეხედულებანი, რომელნიც გააჩნია გამოკვლევების ავტორს, მაგალითად: „საჭირო იყო ამ მოქნილი ენისა და ფორმის (საუბარია ჯემალზადეს შემოქმედებაზე — ნ. ბ.) მომარჯვება ახალი ჭეშმარიტი ხალხური სოციალური თემატიკის დასაძლევად. იყო რამდენიმე ცდა, ლიტერატურის ისტორიამ შემოინახა რამდენიმე ნაწარმოები და სახელი, მაგრამ პირველი, ვინც თავისი ენით არ ჩამოუვარდება ჯემალზადეს, ვინც სრულყოფილად ფლობდა დასავლური ლიტერატურის მიღწევებს ფორმის დარგში და ვინც ყოველივე ეს გამოიყენა ირანის ჩაგრული ფენების, მდაბიო ხალხის მდგომარეობის აღსაწერად, — იყო სადეყ ჰედაიათი“ (13).

კრებულში, როგორც აღვნიშნეთ, შეტანილია გამოკვლევა რუდაქის პოეტიკის შესახებ. თუ გავითვალისწინებთ იმას, რომ რუდაქი არის ახალი სპარსული პოეზიის მამად წოდებული, ხოლო ყველა ის პოეტური ჟანრი, რომელიც კი ახალ სპარსულ პოეზიაში შლის ფრთებს, რუდაქის პოეზიიდან იღებს სათავეს, ადვილი მისასვედრია, თუ რა პრობლემურ საკითხთან ყოფილა შე-



ჭიდებული მკვლევარი. აქვე აღვნიშნავთ, ეს საკმაოდ ვრცელი გამოკვლევა პირველი ღრმამეცნიერული ნაშრომია ქართულ ენაზე სპარსული პოეტიკისადმი მიძღვნილი, რომელიც ნახევარი საუკუნის წინ დაიწერა და რომელიც ჩვენი აზრით, დღემდე ერთ-ერთ ბრწყინვალე ნაშრომად რჩება ამ სფეროში.

ამ ნაშრომში მრავალ საკითხთან ერთად ყურადღებას იპყრობს მკვლევრის დამოკიდებულება სატრფიალო ლექსის — ყაზალის — წარმოშობასთან დაკავშირებით. მეცნიერთა უმრავლესობა ყაზალს ყასიდის ნაწილად მიიჩნევენ, საწინააღმდეგო აზრს ავითარებდა რუსი ირანისტი ა. ბოლდირევი, რომლის დაკვირვებით, პირიქით, სწორედ ხალხურმა ყაზალმა მოახდინა გავლენა ყასიდის ნასიბზე — მის სატრფიალო ლირიკულ ნაწილზე.

აღ. გვახარია მრავალი ფაქტობრივი მასალის მოხმობით დაასაბუთა, რომ ყაზალი განსხვავებული და დამოუკიდებელი ლექსის სახეა რუდაქის შემოქმედებაში. ფაქტობრივი მასალა კი მოიყვანა არა მხოლოდ რუდაქის, არამედ სხვა ირანულ კლასიკოსთა შემოქმედებიდანაც.

კრებულში პოეტიკას კიდევ ეძღვნება ცალკე წერილი. იგი ეხება შინაგანი რითმის საკითხს. მკვლევარი ყურადღებას ამახვილებს სამმაგი რითმის წარმოშობაზე და მას XII საუკუნისთვის უკვე შირვანის ლიტერატურული სკოლის წარმომადგენელთა შემოქმედებაში ჩამოყალიბებული სახის მქონედ თვლის, თუმცა ფოლკლორის გავლენით არ გამორიცხავს მის ადრეულ არსებობასაც.

სპარსულ ლექსთწყობაში სამმაგი რითმის წარმოშობის დადგენის მერე იგი საინტერესო პარალელს ავლებს კლასიკური ხანის ქართულ, კერძოდ — ჩახრუსთაძისა და შავთელის პოეზიასთან.

კრებულში მოთავეებულია ლექსიკოლოგიური ხასიათის ნაშრომები, რომლებიც ეხება „ვისრამიანისა“ და „იოსებზილიხანიანის“ ლექსიკის საკითხებს. „ვისრამიანთან“ დაკავშირებული პრობლემები ერთ-ერთი ამოუწურავი თემა გამხდარა აღ. გვახარიასათვის, ამიტომ სრულიად ბუნებრივად გვეჩვენა, როცა აქ შევხვდით ნაშრომს — „ვისრამიანის ლექსიკის საკითხები“. ამჯერად მკვლევრის ყურადღება ტერმინ „დოსტაქანს“ მიუპყრია. მეტად დიდი სასმისი, — ასე განმარტავს ამ სიტყვას ს.ბა. აღნიშნული ტერმინი ქართული ძეგლებიდან პირველად სწორედ „ვისრამიანში“ გვხვდება და მისი სწორი გაგებაც სწორედ ამ ნაწარმოებზე დაყრდნობით უნდა მოხდეს. თუმცა მკვლევარი არ კმაყოფილდება მხოლოდ „ვისრამიანით“ და, საერთოდ, XI—XII საუკუნეთა ძეგლებზე დაყრდნობით ნათელს ჰფენს საკითხს. აი, რას წერს: „ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა ნაწარმოებია, საფუძვლად უდევს „დუსთ“ (მეგობარი სატრფო), რომელსაც ერთვის სახელთმწარმოებელი სუფიქსი „გან“. ამის პარალელურად გვაქვს ფორმა „დუსთქამ“, ან მისი ფონეტიკური ვარიაცია: „დუსთქან“ (ე. ი. კომპოზიტის მეორე წევრად გვეკვლინება სიტყვა „ქამ“ — სურვილი). მნიშვნელობით ისინი თითქმის არ განსხვავდებიან: 1) სატრფო, მეგობარი; 2) ღვინით სავსე ფიალა, სასმისი; 3) ღვინის სმა მეგობრებში“ (191).

როგორც ვხედავთ, ტერმინ „დოსტაქანს“, გარდა სასმისისა, სხვა მნიშვნელობებიც ჰქონია, რომელთა გათვალისწინებაც აუცილებელი იქნება ამა თუ იმ კონტექსტის სწორად გასაგებად.

ასევე აქვს ახსნილი და განმარტებული „იოსებზილიხანიანის“ ისეთი აღმოსავლური ლექსიკური ერთეულები, როგორებიცაა: აბანი, ანჭირ-მანჭირი, არზუ, აფსანა; გაჩათრულა; შარდარი, ზიბა, ზინჯილი, კალიბი, მყვორულჩე, ნილი, ნობათი, რუბათი, სალი, სანამი, ფალი, ფავარა, ქირიშმა, ქუნჯვი, ქეშქული, ყამზა, ყარღოვი და ხარმანი (84).



როგორც თავიდანვე აღვნიშნეთ, კრებულის სათაურია „ნარკვევები ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობების ისტორიიდან“. ავტორი, გარდა იმისა, რომ ამ პრობლემებისადმი მიძღვნილ ნაშრომებს ვეთავაზობს, წარმოაჩენს მათ ღვაწლს, რომლებმაც საფუძველი ჩაუყარეს ამ დარგს საქართველოში და განავითარეს იგი. გამოწველივით არის შიგანილი მკითხველამდე ნიკო მარის, ივანე ჯავახიშვილის, კორნელი კეკელიძის, იუსტინე აბულაძის, ალექსანდრე ბარამიძის, დავით კობიძის ღვაწლი ამ სფეროში. თითოეულ მათგანს ცალკე ეძღვნება წერილი, რომელთა ნაშრომებიდან მარჯვედ ამოაქვს ამონარიდები, რომლებიც დღეს ერთგვარ ორიენტირს წარმოადგენენ ირანისტიკაში. ასეთებია: „საქართველოს ახლო ურთიერთობამ არაბულ-სპარსულ კულტურულ მიმდინარეობებთან და სალიტერატურო ძეგლების გაცნობამ საქართველო ერთგვარად აქცია შუამავლად მაჰმადიანურ აღმოსავლეთსა და ქრისტიანულ ბერძნულ-რომაულ დასავლეთს შორის, ამ ორ სარწმუნოებრივად განსხვავებულ სამყაროს შორის“... „თუ პოლიტიკურ ცხოვრებაში საქართველო სხვადასხვა მაჰმადიანთა სამთავროებს და სპარსეთს ებრძოდა, პოეზია და კულტურა ქართველ-სპარსთა სულიერს ერთობას ჰქმნიდა და მტრობის მაგიერ სიყვარულს სთესავდა“ — ივ. ჯავახიშვილი (209—210).

„გადმოღება უცხო თხზულებებისა იყო არა მექანიკური აღქმის პროცესი, არამედ პროცესი შემოქმედებითი გადამუშავებისა და თავის საკუთარ გემოვნებასთან შეგუებისა. ქართველთა შემოქმედებითა გენიამ შეძლო ნათარგმნი ლიტერატურის ასიმილირება, თავის საკუთარ იდეურ-ესთეტიკურ შეგნებაში გადახარშვა და გადადნობა მისი ეროვნული საქმიანობის ბრძმედში“ — კ. კეკელიძე (79).

არ შეიძლება ხაზი არ გავესვას მკვლევრის მიერ მიცნიერული ნაზრების ნათლად გადმოცემის უნარს. საჭიროების შემთხვევაში მისთვის არც პოეტური სტილია უცხო. მაგალითად, ვიდრე იგი ფირდოუსის შემოქმედების ანალიზს შეუდგებოდა, მსატრულად აღვიწერს ამ დიდი პოეტის მავზოლეუმის ხილვით მიღებულ დაუვიწყარ შთაბეჭდილებებს: მოვიყვანთ ერთ ამონარიდს გამოკვლევიდან — „ამა წიგნსა ულეველსა“: „ირანის უძველესი მხარე ხორასანი მრავალი ისტორიული ძეგლითაა განთქმული. მათ შორის ერთია საგანგებოდ გამორჩეული. „წმინდა ქალაქ“ მუშკედის ჩრდილოეთით, ნახევარი საათის სავალზე, ტრიალ მინდორში მდუმარედ ამართულა ძველი თუსის ნანგრევები. თიხის ვეება გალავანი ალაგ-ალაგ ჩამოქცეულა, შორეული ლურჯი მთების ფონზე მოულოდნელად იკვეთება უზარმაზარი თეთრი მარმარილოს მავზოლეუმი. ფრანგი არქიტექტორის ანრი გოდარის მიერ ცეცხლთაყვანისმცემელთა ტაძრის თარგზე აგებულ შენობას გარს წარმოკვამთა წალკოტი არტყია. შადრევანთან ხმაურს კიპარისების ჩუმი შრიალი და ფრინველთა სტვენა ერთვის. გადამწვარი ტრამალისა და ფქვილივით გაცრილი მტვრით მოფენილი გზის შემდგომ თავს მართლაც სამოთხეში იგრძნობს კაცი. აქ არის ჰაქიმ აბულ ყასემ ფირდოუსის საუკუნო განსასვენებელი. მიწისქვეშა ვრცელ და გრილ დარბაზში მდებარე საფლავს სულ მუდამ ხალხი არტყია გარს, მოდიან მთელი ოჯახები დედაწულიანად, რათა მოწიწებთ ემთხვიონ კუთხეებში უკვე გადაცვეთილ საფლავის ლოდს“ (240). დიას, ასე იყო მშინაც, როცა ამ სტრატეგების ავტორს მომიწია ამ დიდი შემოქმედის საუკუნო სასუფეველის მონახულება. დოკუმენტური სიზუსტით და ამავე დროს პოეტური ენით გადმოცემს ავტორი ნაწახსა და განცდილს.

270-გვერდიან კრებულში ოცდაორი ნაშრომი შესული. თითოეულზე ზერეულედ თვალის გადავლება კი შორს წაგვიყვანდა. ერთ რამეს მაინც



ვიტყოდით — მათ ყველას აერთიანებს საკვლევ პრობლემათა და ასევე ღრმამეცნიერული ანალიზი.

პროფესორი მურმან თავდიშვილი ამ კრებულისადმი მიძღვნილ რეცენზიას, რომელიც შესულია მის მიერ ახლახან გამოქვეყნებულ წიგნში „ვეფხისტყაოსნის ტექსტის საიდუმლოებანი“, ასე ამთავრებს: „პროფესორ ალექსანდრე გვასარიას ნარკვევების პირველი ტომი ჩვენს წინაშე წარმოაჩენს შემოქმედ პიროვნებას, ვისაც შესწევს ძალი, ქართული ლიტერატურის საგულისხმიერო მომენტებს ახლებური თვალთ შეგვახედოს, შეგვიყვანოს მეცნიერულ ძიებათა საინტერესო სამყაროში“ (248).

როგორც სათაურიდანაც ჩანს, ალ. გვასარიას ნარკვევების კრებულს ორი მხარე აქვს — ქართული და სპარსული. მ. თავდიშვილის დასკვნის მიხედვით, გვეცანით, თუ როგორ შეუღებებს აძლევს მას ქართული მხარის ერთ-ერთი ავტორიტეტული წარმომადგენელი. ალბათ არანაკლებად შეაფასებდა მას სპარსული მხარის წარმომადგენელიც, ენობრივი ბარიერა რომ არ უშლიდეს ხელს.

სწორედ ამიტომ, სასურველი იქნებოდა, თითოეულ ნაშრომს თან დართოდა რეზიუმე ინგლისურ ენაზე, რათა ყველასათვის, განსაკუთრებით კი მეორე მხარისთვის, მისაწვდომი ყოფილიყო, თუნდაც ინფორმაციულ დონეზე, იმ დიდი ლიტერატურული პროცესების შესახებ, რომლებიც ქართველ და ირანელ ხალხებს შორის საუკუნეთა განმავლობაში მიმდინარეობდა.

ნოზალი ბარათია

302
24.VI.05.

2005 - 302



№ 4657/2