

ISSN—0132—6066



საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის

მაცნე

F 602
1997

F
00

ენისა

და

ლიტერატურის

სერია

1 - 4. 1997

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე

Известия Академии наук Грузии



ენისა და ლიტერატურის
სერია

СЕРИЯ

ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ

თბილისი
ТБИЛИСИ

1—4. 1997

ჟურნალი დაარსებულია 1971 წელს.
Журнал основан в 1971 году.

სარედაქციო კოლეჯი: გიორგი ციციშვილი (რედაქტორი), ზაზა ალექსიძე,
თამაზ გამყრელიძე, ალექსანდრე გუხარია (რედაქტორის მოადგილე),
გურამ თოფურია

პასუხისმგებელი მდივანი გალაქტიონ ლლონტი

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

Ответственный секретарь Г. А. Глonti

© „საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია
1997, № 1—4

რედაქციის მისამართი: თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., № 19, ტელ. 37-24-07
Адрес редакции: Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19, телефон 37-24-07

გადაცემა წარმოებას 23.6.97; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 25.1.98;
ანაწყოების ზომა $7 \times 12^{2/4}$; ქაღალდის ზომა $70 \times 108^{1/16}$; მაღალი ბეჭდვა;
პირ. ნაბეჭდი თაბახი 24.50; სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 21.10;
ტირაჟი 300.

შეკვეთა № 279.

ფასი საბეჭდო-გამომცემლო

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

შინაარსი

წერილები

თ. ბარბაქაძე, სონეტების გვირგვინი XX ს. ქართულ პოეზიაში	5
ლ. ჭრელაშვილი, შიო არაგვისპირელის უცნობი ნაწერები	10
მ. კარბელაშვილი, ვეფხისტყაოსნის „ღღე აღესებისა“ ზიზღიერი პარალელით და რამდენიმე შენიშვნით (რუსთაველის პოეტური ენის საკითხისათვის)	28
მ. ახალკაცი, ესე ამბავი სპარსული	49
რ. ლამბაშიძე, მასალები „ვეფხისტყაოსნის“ გეოგრაფიული გარემოს შესახებ	53
გ. მიქაძე, ლიტერატურულ-ისტორიული ფრაგმენტები, III	61
ჭ. ელაშვილი, ხე-სიმბოლოს გაზრება ქართულ საერო ლიტერატურაში (ეპოსი)	77
ნ. სულავა, იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ღვთისმშობლისანი“	81
ც. ქურციკიძე, შ. დვალის, აშმა დანიელის ავტორობით ცნობილი პატერიკული თხრობის კიდევ ერთი თარგმანისათვის	97
გ. შურღაია, ბზობის კვირადღის განგების სტრუქტურის ფორმაცია იერუსალიმურ საკათედრო ტრადიციაში, II	107
ჭ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირის ლიტერატურული შეხედულებებიდან (ბაძვის ტრადიციული კლასიკური ცნება ეფრემ მცირესთან და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში)	138
კ. გერასიმოვი, ვალერი ბრიუსოვის „ქემპერის ტაძარი“	162
ა. თვარაძე, რენესანსის საკითხისათვის ეოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარტიფალში“	178
დ. ქლენტი, თეიმურაზ I-ის თხზულებათა ლექსიკა და ზოგიერთი სტილური თავისებურება	189
ა. ქურდოვანიძე, ლექსიკურ საშუალებათა რეაქტულიზაცია (მ. ბულგაკოვის რომანის „ოსტატი და მარგარიტას“ მიხედვით)	193
მ. კარანაძე, იერუსალიმური წარმომავლობის რამდენიმე ქართული ხელნაწერი წიგნის ყდის დათარიღებისათვის	200
მ. ჩქვანავა, ესპანური პარემიების ქართულად და რუსულად გადმოცემის პრობლემა	214
ტ. ფუტკარაძე, ზოგი ტერმინის დაზუსტებისათვის (უმლაუტი, უმლაუტიანი ხმოვანი, პალატალური ხმოვანი, უმლაუტიკებელი ხმოვანი, პალატალიზებული ხმოვანი)	223
გ. იმნაიშვილი, სონორულ თანხმოვან ბგერათა გაჩენა-განვითარების საკითხისათვის ქართული ენის დიალექტების მონაცემთა მიხედვით	228
რ. ქურდაძე, აბლაუტი როგორც ზმნათა სერებელ და მწკრივებელ დაყოფის მორფონოლოგიური საფუძველი ქართულში	234
ი. ლუტიძე, ვნებოთი გვარის ფორმათა აწმყოს ფუძის საკითხისათვის	242
რ. ასათიანი, მოთხრობითი ბრუნვის გენეზისი ქართულსა და ქართველურ ენებში	250
დ. გრიგორაშვილი, პრესუპოზიცია თანწყობილ წინადადებაში („ხოლო“/„კი“ კავშირიანი წინადადების მიხედვით)	257
ა. ეორდანი, აფრიკის აღმოსავლეთ-არაბული დიალექტების სიგნიფიკანტები	265

მოგონებანი

მ. კაბაშვილი, ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ქველ)	268
--	-----

СОДЕРЖАНИЕ

Статьи

Т. Г. Барбакадзе, «Венок сонетов» в грузинской поэзии	5
Л. П. Чрелашвили, Неизвестные произведения Шико Арагвиспирели	10
М. Ю. Карбелашвили, «День пасхальный» в поэме «Витязь в барсовой шкуре» с библейской параллелью и несколькими примечаниями (К вопросу поэтического языка Руставели)	28
М. С. Ахалкаци, Эту повесть из Ирана	49
Р. А. Гамбашидзе, Материалы о географической среде «Вепхисткаосани»	53
Г. В. Микадзе, Литературно-исторические фрагменты, III	61
К. З. Элашвили, Осмысление древа-символа в древнегрузинском эпосе	77
Н. В. Сулава, «Песнопения Вардзийской Богоматери» Иоанна Шавтели	81
Ц. И. Курцикидзе, М. Р. Двали, Еще об одном переводе патристического сказа, известного под именем Аввы Даниила	97
Г. О. Шургая, Формация структуры чина вербного воскресения в иерусалимской кафедральной традиции, II	107
К. П. Безарашвили, Из литературно-теоретических воззрений Ефрема Мшире (традиционное классическое понятие мимесиса в византийской риторической теории и у Ефрема Мшире)	138
К. С. Герасимов, «К собору Кемпэра» Валерия Брюсова	162
А. Р. Тварадзе, К вопросу ренессанса в «Парцифале» Вольфрама Фон Эшенбаха	178
Д. Г. Жгенти, Лексика и некоторые стилиевые особенности произведения Теймураза I-го	189
А. Т. Курдованидзе, Реактуализация лексических средств (на материале романа М. А. Булгакова «Мастер и Маргарита»)	193
М. К. Каранадзе, К вопросу датировки переплетов нескольких грузинских рукописных книг иерусалимского происхождения	200
М. З. Чкванавა, Проблемы перевода испанских паремий на грузинский и русский языки	214
Т. А. Путкардзе, О некоторых терминах («умяют», «умяютные гласные», «палатальные гласные», «умялутизированные гласные», «палатализированные гласные»)	223
Г. М. Имнаншвили, К вопросу возникновения и развития сонорных согласных звуков по данным диалектов грузинского языка	228
Р. Ш. Курдадзе, Аблаут как морфонологическая основа деления глаголов в грузинском языке на серии и ряды	234
И. З. Гутидзе, К вопросу о формах страдательного залога корня настоящего времени	242
Р. А. Асатиани, О генезисе эргативного падежа в картвельских языках	250
Д. Г. Григорашвили, Пресуппозиция в сложносочиненном предложении (на материале сложных предложений с союзами <i>ხოლო</i> 'а', <i>კი</i> 'но')	257
А. Г. Жордания, Сигнификанты восточно-арабских диалектов Африки	265

Воспоминания

М. Н. Чабашвили, Толковый словарь грузинского языка	268
---	-----

თამარ ბარბაქაძე

სონეტების გვირგვინი XX ს. ქართულ პოეზიაში

„... არ არის ადვილი საქმე ფორმის დამორჩილება, უთუოდ რაიმეს ნიშნავს სონეტების გვირგვინის დაწერა“, — აღნიშნავდა გრ. ცეცხლაძე, ზოლო თავის ცნობილ ესეში „სონეტის პრობლემა“ ვ. გაფრინდაშვილა სინანულით ამბობდა, რომ ქართულ პოეზიაში დღემდე არავის დაუწერია „სონეტების გვირგვინი“ (1919 წ.). არამცთუ XX ს. პირველ ნახევარში, 70-იან წლებამდე არც არავის უცდია ამ რთული პოეტური ფორმის დაუფლება ჩვენში. პირველი „სონეტების გვირგვინი“ 1975 წ. გამოჩნდა ქართულ პერიოდიკაში (ანზორ სალუქვაძის „სონეტების გვირგვინი, მითანილი უცნობი ჭარისკაცის საფლავთან“)¹, ზოლო 80-იან წლებიდან იგი ძლიერ პოპულარული გახდა ქართველ პოეტთა შორის.

როგორც ცნობილია, სონეტების გვირგვინი ისევე, როგორც სონეტი, წარმოიშვა XIII ს. იტალიაში, მაგრამ მისი კანონიზება უფრო გვიან, XVII—XVIII საუკუნეებში მოხდა. მისი ისტორია და თეორია დაწვრილებით არის განხილული ცნობილი გერმანელი ლიტერატურისმცოდნის, სონეტოლოგის ვ. მიონხის მონოგრაფიაში, რომელიც სონეტს ეძღვნება (Monch W., Das sonnet, Gestalt und Geschichte Heidelberg, 1955, გვ. 30 — 31).

რუსულ პოეზიაში სონეტების გვირგვინის ყველაზე ადრეულ ნიმუშად ითვლება ცნობილი სლოვაკი პოეტის ფრანც პრეშერნის „სონეტების გვირგვინი“, თარგმნილი ფ. კორშის მიერ 1899 წელს². ყველაზე ადრეულ ორიგინალურ სონეტების გვირგვინად კი მიჩნეულია ვიაჩესლავ ივანოვის „სონეტების გვირგვინი“ და მ. ვოლოშინის „Corona Astralis“, რომელიც 1909 წ. გამოქვეყნდა.

1911—1920 წლებში, როგორც რუსული სონეტების გვირგვინის მკვლევარი ვ. ტიუჩინი გვაუწყებს, გამოქვეყნებულია 11 „გვირგვინი“, რომელთა ავტორები იყვნენ, როგორც აღიარებული ოსტატები: კ. ბალმონტი, ვ. ბრიუსოვი, მ. ვოლოშინი, ასევე ნაკლებად ცნობილი პოეტები: ა. არხანგელსკი, ი. კრიჩევსკი, ნ. ობოლენსკი, ნ. შულგოვსკი და სხვ.

სონეტების გვირგვინის პოპულარობა რუსეთში იზრდებოდა და, ამასთან ერთად, საბჭოთა კავშირის სხვა რესპუბლიკებშიც ჩნდებოდა ეს ფორმა. ვ. მელენტიევის კრებულში თავმოყრილია სონეტების გვირგვინები, რომელთა ავტორები არიან უკრაინელი, ბელორუსი, სომეხი, მოლდაველი პოეტები.

სონეტების გვირგვინი ა. კვიატკოვსკის ცნობილ „პოეტიკურ ლექსიკონში“ (მ., 1966) მიჩნეულია პოემის ფორმად, რომელიც შედგება 15 სონეტისაგან. სონეტების გვირგვინის თემატურსა და კომპოზიციურ გასაღებს წარ-

1 ვაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1975, 2. IX.

2 В. П. Тучкин, Венок сонетов в русской поэзии XX века, в кн.: Проблемы теории стиха, Л., 1984, с. 208.

F8733

საქართველოს
ეროვნული
ბიბლიოთეკა



მოადგენს მაგისტრალური სონეტი (მაგისტრალი), რომელიც ასრულებს პოემას. „მაგისტრალი“ მთელი პოემის მიმდინარეობისას იწერება: I სონეტის I და ბოლო სტრიქონები წარმოადგენს მის საწყის სტრიქონებს. ამავე დროს, I სონეტის დასასრულით იწყება II სონეტი, რომლის დასასრული III დასაწყისია და ა. შ. ამრიგად, მე-15, მაგისტრალური სონეტი წინამავალი მე-14 სონეტის საწყისი და ბოლო სტრიქონებისაგან არის შექმნილი.

სონეტების გვირგვინი პოეტისაგან დიდ ოსტატობას მოითხოვს, განსაკუთრებით რითმის მხრივ, რადგან რითმათა დარღვევა „გვირგვინში“ დაუშვებელია.

რუსულ პოეზიაში ცნობილია არაკანონიკური სონეტების გვირგვინებიც: როდესაც მაგისტრალი უარყოფილია, ამიტომ გვირგვინი მხოლოდ 14 სონეტისაგან შედგება (ი. ე ფ რ ე მ ო ვ ი, სონეტები, 1964; ი. ლ ე დ ნ ე ვ ი, ვოლოგდა, 1976; ნ. ჩერნოვა, ვერცხლის ძაფი, 1979). ზოგჯერ ორი „გვირგვინით“ არის წარმოდგენილი ეს ფორმა პოემისა, ზოგჯერ სონეტი — მაგისტრალი აკროსტიხულია და ა. შ.

ოთარ ჭელიძის „სონეტების გვირგვინი ჩემს ნაგრამს“³ ათმარცვლიანი საზომით /3/3/4/ არის შესრულებული. მაგისტრალი ამგვარად ხშიანობს:

„ვარ ძველი მეგზური დღელამისა,
სიგარეტს ეუკიდებ წარამარა
და ჩემთა შთიებთა ანამარა
თანდათან ნათდება დღელამიწა.
რიყრაცის ვეება დიადემით
ვბავშვდებით ბავშვობის უნახავი
სიცოცხლის სათავეს მივაღებთ,
კაცური თაობით გულახალი.
არაფერს გავუმხელ ახალბედებს,
მათ მამას რა ცეცხლი ანალვერდლებს,
საწუთრო რარიგად უკვამლდებს;
თუ აწმყო მყობადში გამახედებს,
სხვა რაა წინაპრის უკვადებთა!“.

ოთ. ჭელიძის „ჩჩეულის“ I ტომში დაბეჭდილი „უგვირგვინო სონეტები“, ჩვენი აზრით, თავისებური სახეცვლილებაა ზემოხსენებული სონეტების გვირგვინისა. თემატურ-შინაარსობრივი ხაზი ამ „მცირე პოემებისა“ ორივეგან უცვლელია, შეცვლილია მათი პოეტური ტექნიკა: თუ სონეტების გვირგვინი კანონიკურია, „უგვირგვინო სონეტების“ თითოეული სონეტის დასასრული მომდევნოს დასაწყისი სტრიქონია, უკანასკნელი XV სონეტი აქ დამოუკიდებელია და არა „მაგისტრალი“, რომელიც წინამავალ სონეტებზე იქნებოდა დამოკიდებული. „უგვირგვინო სონეტების“ დაწერის თარიღი კრებულში აღნიშნული არ არის, მაგრამ როგორც XV სონეტი გვიმხელს, იგი 1987 წ. უნდა იყოს დაწერილი:

„წვარცმული მაცხოვრის გაჩენიდან
შეშლილი ჭამთააცვლის განსაცდელით —
ცამეტი წელიდა დაგრჩენია
ორიათასამდე გასავეული...
და შეგობოვ — ლეგენდალ გადაქცეულს;
დამასწრო მესამე ათასწლეულს!“⁴.

³ გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 1983, 13 მაისი, გვ. 8.

⁴ ო. ჭელიძე, ჩჩეული, თბ., ტ. 1, 1992, გვ. 13.



საგულისხმოა, რომ ქართულ პოეზიაში სონეტების გვირგვინი თადად თემატურად ერთ ქარგაზე აგებული თითქმის ყველა პოეტის ღენება ან გარდაცვლილთა ხსოვნას (ა. სალუქვაძე, დ. მჭედლური, ჯ. ინჯია), ერთგვარი რექვიემია (და ასეც ასათურებენ მას პოეტები), ანდა საკუთარი ყოფნა-არყოფნის პრობლემაზე დაფიქრებული და წინაპართა და ნაგრამის წინაშე მოვალეობის გრძნობით შეპყრობილი პოეტი წარმოთქვამს ლირიკულ აღსარებას.

1989 წლის 9 აპრილის სისხლიან ტრაგედიას უძღვნა თავისი „რექვიემი (სონეტების გვირგვინი)“ პოეტმა ჯემალ ინჯიამ. „რექვიემის“ მაგისტრალში ვკითხულობთ:

„შემოსილები „სამამულო“ მარკის ფარებით
შემოსიენენ რუსთაველის პროსპექტს სკივითები.
ქართლოსის ხორცო, იხეხები და იფლითები
ხელკეტით, ტყვიით, აღესილი რველის ბარებით.

გოგო, ტანები „წესრიგისთვის“ დანაბარები,
ვერ გააბრუნე შემაზრუნენად ავბედიოთები?!
შენ ველარ ნახავ, რომ აღვადგენთ გაზონს მითელილს,
რადგან ლამაზ თავს დედის კალთას არ აფარებდი.

რა სურათები შეიქმნება და რა ტომები,
სულის შეძვრამდე წინდაწინვე მანაღვლიანებს.
ხელს ჩაჰკიდებენ გიორგები და მადონები.

ლევანებს, ზაზებს, ფარნაოზებს, ცირებს, ციანებს.
შენს სამარესთან მოვლენ შენი თანატოლები, —
საქართველოში რა გამოლევს თევსმეტწლიანებს?!“.

უფრო ადრე, ქურნალ „ცისკარის“ 1980 წ. მეორე ნომერში, დაბეჭდილია ჯემალ ინჯიას „ირმის ნახტომი (სონეტების გვირგვინი)“, რომელიც კოსმიური სიყვარულის ყოვლისმომცველი გრძნობისა და მისი მიწიერი განხორციელების შესაძლებლობის სადიდებლად დაუწერია პოეტს. 1985 წელს გამოქვეყნდა ნია აბესაძის „სიჩუმე მწვერვალზე (სონეტთა გვირგვინი)“, რომელიც ათმარცვლიანი საზომითა (5/5) და კატრენების მონაცვლე რითმებით (abab abba) არის შესრულებული.

ჯ. ინჯიას ეკუთვნის აგრეთვე სონეტების გვირგვინი: „დუმილით ომი, ანუ ტერენტი გრანელის მონოლოგი“⁵, სადაც ათმარცვლიანი საზომით (5/5) შესრულებული მაგისტრალი წარმოგვიდგენს ტერენტი გრანელის მონოლოგს:

„ჩემს წინააღმდეგ დუმილით ომი
დაიწყეს ყოველად გაუფრთხილებლად,
მაგრამ რას მშველის მათი მხილება,
ლურჯი თვლების ბრილი წყრომით.

შურის ქვეყანას ამშვენებს ტომი.
მისი მცხოვრებნი მიჩანს მლილებად.
ვისსენებ იმ ხალხს და მელიმება,
რომ ვიყავ მათი სიკეთის მდომი.

ისევ დუმილით ომი მძინვარებს,
მაგრამ მე თავს ვერ მოვიძინარებ,
თუმცა-დაესვა ჩემს გზას წერტილი.

ეს სასაფლაო ძალზე ცივია,
 მილიონი წლის წინ მოწყვეტილი
 ვარსკვლავები ძირს ახლა ცვივიან“.

1994 წელს „ლიტერატურულ საქართველოში“ გამოქვეყნდა დავით მჭედლურის სონეტების გვირგვინი „რეკვიემის“ სახელწოდებით. ამ გვირგვინში პოეტი მწუხარედ მოგვითხრობს 1991—1992 წლების ტრაგედიაზე, რომელიც საქართველოში დატრიალდა; იმ უმძიმეს სულიერ განცდებზე, რაც თითოეული ჩვენგანის ხვედრად იქცა:

„გადავქველვართ ნანგრევებში მკუთავ ზვლიკებად,
 დაქვეულია დღეს სამშობლო, როგორც ტაძარი,
 და მწვანე ბალახს არ ამოჰყრის კვლავ ნახანძრალი
 და გაზაფხულიც სიკვდილივით მიიდრიკება.“

და თვალებნეში, ზვალ სიკვდილით გალამაზდები,
 სული კი მიხტის არყოფნისკენ, ანთუ მიბლავის,
 მოსწყურდა სივრცე უსასრულო და მომხიბლავი,
 დაეძებ საშველს და სამყაროს კედლებს აწყდები.“

ბოროტმა ღმერთმა და ბოროტმა იმძლავრა კაცმა
 და გაიწილა შადრევნები დგანან ჩრდილებად,
 მზერა მომავლის ჭუჭრუტანას ეცოდვილება.“

ისევ დაეცმა, სულის გვემა და ხორცის კაწრვა?!
 — ვხედავ ნანგრევებს და ბოროტი ზვლიკების ხროვეებს
 და ყოველივეს წარმავლობის ქარი აცხროებს“.

ლადო სეიდიშვილის სონეტების გვირგვინი „კენტავრების მარულა“ ყუბრაღლებას იქცევს სამყაროს თავისებური აღქმითა და გააზრებით და ცნობილი მხატვრული სახეების ახლებური ხედვით: „გვირგვინის“ I სონეტის ბოლო ტერცეტში ნახსენები გალაკტიონისეული „ზარა“ („დარიალიდან ზარავდა ზარა“): ის ლიტერატურული რემინისცენციაა, რაც კლასიკოსთა შემოქმედების ნიჭიერ ამთვისებელთა ქმნილებებში გვხვდება მხოლოდ:

„ქრუანტელივით სიბნელიდან დარეკავს ზარა,
 ნავლდება შიშით იმ გავლილი დღის საზღაურად
 ოცნების თვლით სახილველი უცხო საყურე“.

„გვირგვინის“ მე-5 სონეტში პოეტი მხატვრულად გვიხსნის კენტავრის სახე-სიმბოლოს რაობას: გაორებული ყოფის ბინადართ უჭირთ პირველქმნილი ჰარმონიის აღდგენა, მასში შერწყმა, ამიტომაც ამ სონეტის პირველ კატრენში თვალსაჩინოდ წარმოგვიდგენს პოეტი ფორმის რღვევას (14:5):

„რაა სიცხადე, თუ ყველანი ვგავართ კენტავრებს,
 ვით სხვის აზრებზე მორგებულ სურვილს.
 შეუადღის ცაზე უდროო დროს და უსუსური.
 ვით აავორა კარეტა — შთავარე.
 განა არ კმარა, ჩვენს თავზე რაც შენ იმხატვრე?
 ჯერ არ ყოფილა დაშორება ამგვარად სულის;
 სალონებიდან გამოდიან პირგაპარსულნი —
 ვალბი ღიმილი ველარ შალავს ჩავარდნილ ტაეპს...“

მე-6 სონეტშიც ჰეტეროსილაბურია (14:10) პირველი კატრენი:

„რაა იმედი უსაგნობის ამ სამსახურით,
 მელანქოლია — უსიტყვო როლის“.



ლადო სეიდიშვილის სონეტების გვირგვინის „კენტავრების მარტოობა“
 სონეტი — მაგისტრალი კანონიკურია, როგორც საზომის, ასევე გარდასრულების
 მხრივაც:

„ლეთეს უღობველ მდინარებას ვერ გაეატანე
 ოცნების თვალით სახილველი უცხო საყურე,
 ფიქრების გარდა არ არსებობს კიდევ სხვა ყურე
 რაა სიცხადე, თუ ყველანი ვგავართ კენტავრებს,
 რაა იმედი უსაგნობის ამ სამსახურით —
 მოლოდინივით საკუთარი ჩრდილის შემყურე.
 პარალელები ერთმანეთს არ გადაკვეთავენ,
 რა ხშირად ისმის ოქტავაში შენი სახელი,
 სარკმელზე ნელა აკაუნებს უღონო ხელი —
 როგორ იგრძნობა იდუმალი ღტოლვის სიხარბე!
 გააღებ კარებს, იქ არაფერ არ ჩანს სრულიად...
 სულში მკვიდრდება სასოებით ახალწლის ღამე,
 როგორც მოცარტის ამღერება „ალილია“.

პოეტ ჯენეტი ვეკუას „საქართველოს ტრაგედია, სონეტების სისხლიანი გვირგვინი“ ცალკე კრებულად გამოსცა გამომცემლობა „მერანმა“ 1992 წელს. გვირგვინი კანონიკურია, მაგისტრალი, ისევე, როგორც მთელი „მცირე პოემა“ — თოთხმეტმარცვლიანი, გარითმვის ტრადიციული სქემით.

80—90-იან წლებში სონეტების გვირგვინთა სიხშირე ქართულ პოეზიაში გვაფიქრებინებს, რომ გაიზარდა ინტერესი პოეტური ტექნიკის დაუფლების მიმართ, ხოლო ტრაგიზმის გამოხატვის ერთ-ერთ მარჯვე ფორმად ქართველმა პოეტებმა სონეტების გვირგვინი მიიჩნიეს.

Т. Г. БАРБАКАДЗЕ

«ВЕНОК СОНЕТОВ» В ГРУЗИНСКОЙ ПОЭЗИИ

Резюме

В работе представлен версификационный анализ «Венок сонетов» (А. Салуквадзе, О. Челидзе, Дж. Инджия, Д. Мчедлури, Л. Сеидишвили, Н. Абесадзе, Дж. Векуа и др.).

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ლექსმცოდნეობის სამეცნიერო ლაბორატორია.

წარმოადგინა შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

ლევან შილაშვილი

შიო არაგვისპირელის უცნობი ნაწარმები

შიო არაგვისპირელმა პირველი ნაწარმოები ილია ჭავჭავაძის გაზეთ „ივერიაში“ გამოაქვეყნა 1889 წელს. აქედან დაწყებული 1926 წლამდე, როცა გარდაიცვალა მწერალი, სხვა მრავალ გამოცემაში მიიღო მონაწილეობა. მან საკუთარი ნაწერების ტომებად გამოცემაც შეძლო: პირველად ხუთი ტომი დაბეჭდა 1900—1914 წლებში, მეორედ კი 1919 წელს ერთბაშად გამოსცა ოთხი ტომი. შიო არაგვისპირელს არც ჩვენ დროში დაკლებია მკვლევართა და დიპტერესებული მკითხველის ყურადღება. 1927 წელს მისი რჩეული ნაწერები ორ ტომად გამოსცა თ. სახოკიამ, ხოლო 1948 წელს კი მწერლის ნაწერების სრული კრებული დაბეჭდა სერგი ჭილაიამ. ცხადია, სხვადასხვა დროს გამოიცა მწერლის ცალკეული ნაწარმოებებიც.

ქართულმა ხალხმა 1967 წელს შიო არაგვისპირელის დაბადების ასი წლისთავის იუბილე გადაიხადა. მაშინ პრესაში აღინიშნა, რომ განზრახული იყო შიო არაგვისპირელის თხზულებათა აკადემიური გამოცემა, რომელსაც განახორციელებდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი. ამ საპატიო მისიის შესრულების ცდა ადრეც იყო, საბოლოოდ კი იგი 1978—1980 წლებში ჩვენ გვერგო წილად. ინსტიტუტის სეიფში დევს აკადემიურად მომზადებული შიო არაგვისპირელის თხზულებათა სამი ტომი, რომელიც მწერლის დაბადების 120 წლისთავზეც თავის გამომცემელს ელის; ვინძლო, განოცემის განხორციელება ახალი საიუბილეო თარიღისათვის — მწერლის დაბადების 125 წლისთავის მიანც შეეძლოთ.

შიო არაგვისპირელის თხზულებათა აღნიშნული გამოცემის დაგვიანებით მწერალი არაფერს არ კარგავს, მას თავის ადგილი დამკვიდრებული აქვს კულტურის ისტორიაში; დაზარალებული ვართ ჩვენ — თანამედროვე მკაობელი, და მკვლევარი, რადგან ხელმოუწვდომელი რჩება ის სიახლეები, რომლებიც გააჩნია ახალ გამოცემას. ამის გარეშე სრულყოფილი არ იქნება შიო არაგვისპირელის შემკვიდრეობის შესწავლა და დაუკმაყოფილებელი რჩება დღევანდელი მკითხველის გაზრდილი კულტურული მოთხოვნილება. ამდენად, საჭიროდ ვცანით საზოგადოებისათვის გაგვეცნო ტექსტოლოგიური კვლევით ბოლო დროს მიღებული ჩვენი შედეგები.

კლასიკოსის თხზულებათა აკადემიურად გამოცემისათვის საჭიროა ავტორის ყოველი შემოქმედებითი ნაბიჯის შესწავლა. პირველ რიგში აღრიცხული უნდა იქნეს თხზულებათა ხელნაწერი და ნაბეჭდი წყაროები. ამ დროს ვიღებთ სწორედ ზოგიერთ ახალ შედეგს, აღმოჩნდება, რომ თხზულებანი გამოქვეყნებულა, მაგრამ ტომებად გამოცემის დროს ზოგიერთი მათგანი თვით მწერალსაც კი დავიწყებია ან განგებ არ შეუტანია თავის ნაწარმოებებში. ამიტომ ასეთ თხზულებას გვიანდელი მკითხველისათვის მკვლევრის მიერ ხელახლა აღმოჩენა სჭირდება. ნაბეჭდი წყაროების გამოვლენისათვის 1889—1927 წლების ჯერ კიდევ ბიბლიოგრაფიულად შეუსწავლელ პერიოდიკაში მოვიპოვეთ



შ. არაგვისპირელის მივიწყებული და დღევანდელი მკითხველისათვის საერთო უცნობი რვა მოთხრობა, რადგან ისინი არც ავტორს შეუტანია თავის გამოცემებში და არც შემდგომ გამოცემლებს აქვთ დაბეჭდილი შიო არაგვისპირელის თხზულებათა რამდენადმე სრულ გამოცემებში¹.

გაზ. „ცნობის ფურცელში“ (№ 1425) 1901 წელს შიო არაგვისპირელს გამოუქვეყნებია მოთხრობა „თვალცრემლიანი გარედ გამოვიდა“, რომელიც ასახავს განათლებული, მაგრამ ურწმუნო (რწმენადაკარგული) ადამიანის გულისტკივილს, რადგან ცხოვრებამ მას სამაგიერო აღარაფერი მისცა. ქალაქში განათლებამიღებული დათიკო აღდგომის დღეს მშობლიურ სოფელში ბრუნდებოდა. მოთხრობა სიუჟეტურად აგებულია დიდი დათიკოს მიერ პატარა დათიკოს მოგონების საშუალებით. პატარა დათიკოს სხვებთან ერთად აღდგომის რწმენა გააჩნდა: „გული მიწურა დათიკოს, — წერს შ. არაგვისპირელი, — შეპყრდა პატარა დათიკოს მდგომარეობა. მოპყურდა რწმენა. ცხოვრებამ ბევრი ბრძოლის შემდეგ მთლად გამოყურა რწმენა. მოსპო ის, რაც ჰქონდა და სამაგიეროდ კი აღარ მიძსცა რა. მისი გონება უმოწყალოდ აპობდა, ანადგურებდა ყველა იმას, რასაც კი ცხოვრება წინ უყენებდა და, აი, ესლა ურწმუნომ უეცრივ თვალი მოჰკრა თავის თავს, რომელსაც ჰსწამდა ის, როგორც მის მეზობლებს, მთელ თავის არსებას ამ რწმენაზე ამყარებდა ისე, როგორც სხვები...“

— დათიკო, დათიკო, მოდი შემიერთდი და... დაუძახა დათიკომ პატარა დათიკოს და ხელები გულში ჩასაკრავად გაშალა.

— ჰაჰაჰაჰა!... დაჰხარხარა ამ დროს გონებამ და აღზნებით გაწვილი ხელები მოუდუნდნენ და მოწყვეტით ჩამოუცივდნენ.

— ღმერთო, ღმერთო!... ცოტა სიჩუმის შემდეგ გულჩაწყვეტით წამოეკენესა დათიკომ და სიმწვავეთ თვალებს ჰყვლიტა დაუწყო?“.

ეკლესიაში დაიწყო სააღდგომო ლიტანია. დავითი შეუერთდა მლოცველებს, მაგრამ „თითქო პირველად დასწრებოდესო, დათიკო დამუნჯებული იდგა და თვალებს აქა-იქ აცეცებდა. უნდოდა ეპოვნა სასოება ამ დიდებულს სურათში. ჰპოვა კიდევაც, მაგრამ იგი ყველა აქ დამსწრეთა გულში ჰსუფევდა; მხოლოდ მის გულში კი არა და არა. უფრო ემწვავეა, რომ მარტოდ დარჩა და თვალცრემლიანი გარედ გამოვიდა, რომ შავ წერტილად არ აღბეჭდილიყო ამ გაბრწყინებულ სურათში“.

როგორც ვხედავთ, მოთხრობა „თვალცრემლიანი გარედ გამოვიდა“ არა მარტო მწერლის უცნობი ნაწარმოებია, არამედ მისი მეგვიდრეობის შესწავლისთვის ახალ შტრიხსაც შეიცავს. ადამიანისათვის რაიმე რწმენის საჭიროების თემაზე შიო არაგვისპირელს სხვა თხზულება არა აქვს დაწერილი. მოცემული ნაწარმოები ამჟღავნებს ავტორის ბურჟუაზიული ცხოვრებისადმი კრიტიკულ დამოკიდებულებას. განათლების მიღებამ დათიკოს ბავშვობისდროინდელი ღვთის რწმენა „გამოყურა, მოუსპო“, მაგრამ სამაგიეროდ კი აღარ მისცა. მწერლის მიერ დასმული საკითხი საკაცობრიო ხასიათისაა: რწმენის ძიება ყოველი დროის ადამიანის ბუნებრივი მისწრაფებაა.

ძლიერი რწმენის მხატვრული სახე აქვს დახატული შიო არაგვისპირელს მოთხრობაში „მესსია (ლეგენდა)“, რომელიც მწერალს 1903 წელს გამოუქვეყნებია გაზეთ „ცნობის ფურცელში“ (№ 2116). ნაწარმოების თემა ქრისტიანულდგომის ლეგენდა, მაგრამ იდეური თვალსაზრისით ყურადღებას იქცევს იაფეტის გმირობა და რწმენის სიმტკიცე. მან თავის მეომრებთან ერთად თავი შესწირა რომაელების ურიცხვი ძალების წინააღმდეგ ბრძოლას. დაიღუპნენ

¹ მათი არსებობის შესახებ თავის დროზე ცნობა დაბეჭდა მკვლევარმა გ. კაკიაშვილმა, მაგრამ დაბეჭდვის წლისა და ორგანოს მითითების გარეშე; ამის გამო საჭირო შეიქმნა საკითხის ხელმოწერად შესწავლა.



რომაელებიც და იაფეტის თანამებრძოლებიც. ასი წლის შემდეგ მცხეთაში დადგინა იაფეტი, მაგრამ თვით ქრისტეც ჯვარს აცვეს. იაფეტმა ეს რომ გაიგო, შეძრწუნდა, რადგან მაცხოვრის ქადაგებაში მესსია შეიცნო მან.

ქრისტე გვესიძანის ბაღში გამოეცხადა იაფეტს, მაგრამ გული მოუკვდა გმირს, რადგან იერუსალიმის აღდგენის იმედ ვერ მიიღო მისგან: „არც ელოდნი, არც რომაელი და აღარც იუდეველი — ყველა ძმა იქნება“, — უთხრა მაცხოვარმა მას; მიუხედავად ამისა, იაფეტი მაინც სამშობლოს თავისუფლების იდეის ერთგული დარჩა, ამის გამო თვით ქრისტეც კი უარყო მან: „სტრუობ!.. ნოვა მესსია და ყველას შემოიკრფავს და აღადგენს იერუსალიმს“, — უთხრა თავის რწმენის ერთგულმა იაფეტმა თვით მაცხოვარს. იმდროინდელ საქართველოში, ცხადია, შ. არაგვისპირელი ქართველებს ზრდიდა სამშობლოს თავისუფლებისადმი მტკიცე რწმენით.

გაზეთ „ცნობის ფურცლის სურათებიან“ დამატებაში 1905 წელს (№ 299) შიო არაგვისპირელს დაუბეჭდია მოთხრობა „პაპაის-პაპა (ესკიზი, ვუძღვნი უცნობს)“. ცნობილია მწერლის მოთხრობა „და, აჰა, მოვიდა მოგვი აღმოსავლეთიდან“, რომელიც 1905 წლის რევოლუციისადგია მიძღვნილი. იგივე იდეა არის ჩაქსოვილი ამ უცნობ მოთხრობაშიც. საუბრობენ პაპისპაპა და შეილიშვილი ყუყუნა. ბრმა პაპამ თვალხილულ ყუყუნაზე ადრე იგრძნო გაზაფხულის მოახლოება და კლდეებიდან ზევეების დაძვრამ უფრო გაახარა. „პაპაის-პაპაი, რა დროს ცრემლვავა სალი კლდეებისა ან თეთრი სუდარის დამაშვრაი“, — ეუბნება ყუყუნა პაპას, ხოლო იგი კი აფორიაქებული ამბობს: „ღმერთო, ღმერთო!... მცხელა კიდევაც!... ტყავის ძველა მინდა გადავაგდო... მივეშვირო ნეკრდი მზის სხივებს... გეყურება, ჩემო პაწაწაც, აღმოსავლეთიდან სიო სისინებს?!... უჰ!.. უჰ!... გულს ეფრანა... თბილი სიოა... თავად ძმენ დამბერა... აბა, მიიხედ-მოიხედ, უთუოდ აცრემლდნენ კლდენი... თითქოს ყურს მეწვეთება ცრემლთა წკაპუნის!...“ პაპის განწყობა და შეგრძნება ყუყუნასაც გადაედო. ახლა უკვე იგი თვით ჩასძახის უსინათლოს, რომ „აგორდა პაპაის-პაპავ, აგორდა ზეავი“, „დიდდება... დიდდება“, ხოლო პაპა აღფრთოვანებული ბუტბუტებს: „გაიზარდოს... გაიზარდოს, ჩემო ნორჩო თვალეზო, გაიზარდოს... რაც დიდი იქმნების, მით უფრო ძლიერად ჩაასკდება უფსკრულს და შეიმოსრება...“ „მეყურება გაზაფხულის ხმა... ჰაერი იყლინება სუნით... დიდებულ ხმებო... მეგონა დაუსრულებელი იქნებოდა ეს ზამთარი... მაგრამ...“ „ზამთრის საფარისაგან კლდეების განთავისუფლებით გახარებული სული მიიბარა უფალს, „პაპაის-პაპამ“. „აწ განუტევე მონა შენი, მეუფეო, სიტყვისამებრ შენისა მშვიდობით... რამეთუ ესაა ყურთა ჩემთა ხმა... ხმა ნეტარი“, — სახარების სიტყვებით ანთარებს მოთხრობას შიო არაგვისპირელი. ვფიქრობთ, ძნელი არ არის გაგება, რომ მწერალი ამ ნაწარმოებითაც გამარჯვების წყურვილის სულიერი შემართებით შეხვდა 1905 წლის რევოლუციას, რომელსაც ჩვენი კლასიკოსები იმპერიის ბრწყალებისაგან საქართველოს განთავისუფლების იმედით დაუკავშირდნენ.

„აზა ბალაშვილი“ — ნაწყვეტი 1915 წელს გამოქვეყნებულია გაზეთში „ძმური სიტყვა“. მოთხრობით შიო არაგვისპირელი გვაცნობს თურქეთის საქართველოდან ჩვენი თანამოძმეების ცხოვრებას. მარტო ამ ნიშნითაც ეს ნაწარმოები ერთ-ერთი პირველი და მნიშვნელოვანი თხზულებაა ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. მოთხრობა პუბლიცისტური სახისაა: „... ქეთიბ ხანამდის ომნიბუსით ვიმგზავრე, — წერს დასაწყისშივე ავტორი, — იმის შემდეგ კი ცხენის დაქირავება დამპირდა. იმის ზევით ართვინისკენ ომნიბუსი არ მიდიოდა, მე კი ბათუმიდან ირსაში უნდა ავსულიყავი, ირსამდის თექვსმეტ-ჩვიდმეტი ვერსილა იყო. დავიქირავე ცხენი და ცხენის უკან წამოსავყანად ფეხით ამედევნა ერთი თექვსმეტ-ჩვიდმეტი წლის ყმაწვილი. იმისმა ცოცხალმა თვა-



რომაელებიც და იაფეტის თანამებრძოლებიც. ასი წლის შემდეგ მისი მემკვიდრეები დგინა იაფეტი, მაგრამ თვით ქრისტეც ჯვარს აცვეს. იაფეტმა ეს რომ გაიგო, შეძრწუნდა, რადგან მაცხოვრის ქადაგებაში მესსია შეიცნო მან.

ქრისტე გეგისმანის ბაღში გამოეცხადა იაფეტს, მაგრამ გული მოუკვდა გმირს, რადგან იერუსალიმის აღდგენის იმედ ვერ მიიღო მისგან: „არც ელლინი, არც რომელი და აღარც იუდეველი — ყველა ძმა იქნება“, — უთხრა მაცხოვარმა მას; მიუხედავად ამისა, იაფეტი მაინც სამშობლოს თავისუფლების იდეის ერთგული დარჩა, ამის გამო თვით ქრისტეც კი უარყო მან: „სტრუბო!.. მოვა მესსია და ყველას შემოიკრთევს და აღადგენს იერუსალიმს“, — უთხრა თავის რწმენის ერთგულმა იაფეტმა თვით მაცხოვარს. იმდროინდელ საქართველოში, ცხადია, შ. არაგვისპირელი ქართველებს ზრდიდა სამშობლოს თავისუფლებისადმი მტკიცე რწმენით.

გაზეთ „ცნობის ფურცლის სურათებიან“ დამატებაში 1905 წელს (№ 299) შიო არაგვისპირელს დაუბეჭდია მოთხრობა „პაპაის-პაპა (ესკიზი, ვუძღვნი უცნობს)“. ცნობილია მწერლის მოთხრობა „და, აჰა, მოვიდა მოგვი აღმოსავლეთიდან“, რომელიც 1905 წლის რევოლუციისადმი მიძღვნილი. იგივე იდეა არის ჩაქსოვილი ამ უცნობ მოთხრობაშიც. საუბრობენ პაპისპაპა და შვილიშვილი ქუქუნა. ბრმა პაპამ თვალხილულ ქუქუნაზე ადრე იგრძნო გაზაფხულის მოახლოება და კლდეებიდან ზევეების დაძვრამ უფრო გაახარა. „პაპაის-პაპაი, რა დროს ცრემლვება სალი კლდეებისა ან თეთრი სუდარის დამაშვრია“, — ეუბნება ქუქუნა პაპას, ხოლო იგი კი აფორიაქებული ამბობს: „ღმერთო, ღმერთო!... მცხელა კიდევცა!... ტყავის ძველა მინდა გადავაგდო... მივუშვირო ნეკრდი მზის სხივებს... გეყურება, ჩემო პაწაწავ, აღმოსავლეთიდან სიო სისინებს?!... უჰ!.. უჰ!.. გულს ეფონა... თბილი სიოა... თავად ძხემ დაძებრა... აბა, მიიხედ-მოიხედე, უთუოდ აცრემლდნენ კლდენი... თითქოს ყურს მეწვეთება ცრემლთა წკაპუნის!...“ პაპის განწყობა და შეგრძნება ქუქუნასაც გადაედო. ახლა უკვე იგი თვით ჩასძახის უსინათლოს, რომ „აგორდა პაპაის-პაპავ, აგორდა ზევეი“, „დიდდება... დიდდება“, ხოლო პაპა აღფრთოვანებული ბუტბუტებს: „გაიზარდოს... გაიზარდოს, ჩემო ნორჩო თვალებო, გაიზარდოს... რაც დიდი იქმნების, მით უფრო ძლიერად ჩაასკდება უფსკრულს და შეიმსურება...“ მეყურება გაზაფხულის ხმა... პაერი იყდინება სუნით... დიდებულ ხმებით... მეგონა დაუსრულებელი იქნებოდა ეს ზამთარი... მაგრამ... „ზამთრის საფარისაგან კლდეების განთავისუფლებით გახარებული სული მიაბარა უფალს, „პაპაის-პაპამ“. „აჰ განუტევე მონა შენი, მეუფეო, სიტყვისამებრ შენისა მშვიდობით... რამეთუ ესმა ყურთა ჩემთა ხმა... ხმა ნეტარი“, — სახარების სიტყვებით აშთავრებს მოთხრობას შიო არაგვისპირელი. ვფიქრობთ, ძნელი არ არის გაგება, რომ მწერალი ამ ნაწარმოებთა ცამარჯვების წყურვილის სულიერი შემართებით შეხვდა 1905 წლის რევოლუციას, რომელსაც ჩვენი კლასიკოსები იმპერიის ბრწყალებისაგან საქართველოს განთავისუფლების იმედით დაუკავშირდნენ.

„აზა ბალაშვილი“ — ნაწყვეტი 1915 წელს გამოქვეყნებულია გაზეთში „მშური სიტყვა“. მოთხრობით შიო არაგვისპირელი გვაცნობს თურქეთის საქართველოდან ჩვენი თანამომეების ცხოვრებას. მართლ ამ ნიშნითაც ეს ნაწარმოები ერთ-ერთი პირველი და მნიშვნელოვანი თხზულებაა ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. მოთხრობა პუბლიცისტური სახისაა: „... ქეთიბ ხანამდის ომნიბუსით ვიმგზავრე, — წერს დასაწყისშივე ავტორი, — იმის შემდეგ კი ცხენის დაჭირავება დამჭირდა. იმის ზევით ართვინისკენ ომნიბუსი არ მიდიოდა, მე კი ბათუმიდან ირსაში უნდა ავსულიყავი, ირსამდის თექვსმეტ-ჩვიდმეტი ვერსილა იყო. დავიჭირავე ცხენი და ცხენის უკან წამოსაყვანად ფეხი ამედევნა ერთი თექვსმეტ-ჩვიდმეტი წლის ყმაწვილი. იმისმა ცოცხალმა თვა-

ლებმა და გონივრულმა გამომეტყველებამ მომხიბლა და ჩქარა გამოველხე...
 კე“.

ნაწარმოებიდან ვგებულობთ, რომ აზა ბაღაშვილი სოფელ პეტრულელია, რომელიც მთის წვერზე მდებარეობს. თანამგზავრები ჩქამდის ფეხით ავიდნენ, რადგან ვიწრო ბილიკზე ცხენითაც კი არ შეიძლებოდა სიარული. ავტორს აღწერილი აქვს, რომ ჭოროხის ხეობა ისეთივე კლდიანია, როგორიც დარიალი, მაგრამ განსხვავდებიან ჰავით. იგი ჭოროხში თბილი და რბილია, ხოლო დარიალში კი მკაცრი. მწერალი ერთმანეთს აღარებს აქაურ მთიელებს, კერძოდ მთიულებს, და ართვინის მხარის ქართველებს, „ერთის მხრივ ძალიან გამიზარდა მსგავსება ბუნებისა, მცხოვრებთა, — წერს შ. არაგვისპირელი და განაგრძობს. — აი, ეს აზაც, გვერდით რომ მომდევს, ზედგამოჭრილი მთიულის ბიჭია. მხოლოდ იმ განსხვავებით — აზა ცოცხალია, მკვირცხლი, მთიულის ბიჭი კი სუსხიანია, დინჯი. უთუოდ ესეც ჰაეის ბრალია. მეორეს მხრივ კი, დავდონდი... ასეთი ნათესაობა ორისა და ასეთი დაშორება ერთიმეორისაგან... სრულეებით უცნობობა...“ იქნება ერთმანეთი რომ გაიცნონ, ერთმანეთის სულსა და გულში ჩაიხედონ, განუყრელი ძმები გახდნენ!... „უნებურად ვაგიფიქრე“.

მწერალი ყურადღებას აჩერებს ართვინის ქართველთა საქორწილო წესჩვეულებებზე. მათი მგზავრობის დროს, მთის კალთაზე შეფენილ სოფელ ადაგულეებს ხევის მეორე მხარეზე გაშენებულ სოფელ გაღმათელებმა თოფის სროლით ანიშნეს, რომ მზად იყვნენ და ვაჟის მაცარებს შეეძლოთ, ქალის წასაყვანად მისულიყვნენ. ქორწილი სამ დღეს უნდა გაგრძელებულიყო. გამოირკვა, რომ ქალის გამოსყიდვის წესს აზა უკვე დაეჩაგრა. ქალი, რომელიც მას უყვარდა, სხვამ წაიყვანა, რადგან აზამ ფული ვერ დააგროვა დროზე და სხვამ დაასწრო. „ცოტა არ იყოს, — წერს შ. არაგვისპირელი, — გული მატკინა იმისმა სიტყვებმა. ასე გაუპიროვნება ქართველი ქალისა არ მესიამოვნა, მაგრამ...“

— მაშ, ჩემო აზა, ვინ იცის, როდის შეგხვდება კიდეც შესაფერი ქალი, რომ შეგიყვარდეს...

— როცა ფულს მოვაგროვებ, შემხვდება და კიდეცა შემიყვარდება, მხიარულად მიპასუხა აზამ.

განა საქრისტიანო საქართველოში კი აგრე მარტივად არა სწყდება სიყვარულის პრობლემა?! — შენიშნავს დასასრულ ავტორი.

ამ ნაწარმოებში გამოხატულია შ. არაგვისპირელის გულსტიკივილი მოძმეების ერთმანეთისაგან დაშორების გამო, ეს ხომ ქართველი კაცის მარადიული გრძნობაა როგორც თემით, ისე იდეური შინაარსით... „აზა ბაღაშვილი“ ახალი შტრიხია მწერლის შემოქმედებაში.

მოთხრობა „თაბერა (ქართული არაკი)“ 1922 წელს გაზ. „ბახტრიონში“ (№ 4) გამოქვეყნდა. ნაწარმოები, მართლაც, ქართული არაკის მიხედვით არის აგებული. იდეური შინაარსი კი გვეუბნება: „ქართველ კაცს ნატვრაშიაც შნო არა აქვსო“. თაბერა მდინარესთან მიდიოდა იმის იმედით, რომ შვიდ წელიწადში ერთხელ ჩაეძინებოდა მას და ამ დროს რაიმეს ინატრებდა, რითაც აშენდებოდა, თავს დააღწევდა სიღარიბეს. იგი, მიუხედავად ცოლის საყვედურისა, ერთგულად ემსახურებოდა თავის მიზანს, მდინარესთან ღამისთევას არ აკლდებოდა. ერთხელაც: „ჩუ! აღარ მოისმის მდინარის მარადისი მღერა... რა მოუვიდა?! მდინარემ ხომ არ მიიძინა?!“

სამაგიეროდ მიძინებულ არე-მარეს სწრაფად გამოეღვიძა და ასტყდა ხმაურობა?...

თაბერამ სიხარულით თავი დაჰკარგა. სიხარულით შეხტა და შემოტრიალდა... ყირამალაც გადავიდა.



ანკი როგორ არ უნდა გაპხარებოდა თავებრას?! ცოლშვილის სხეულებთან დგან და მეზობლების დაცივნვისაგან გამოდიოდა... მდინარის ძილი არ გამოეპარა...

მაგრამ ეს რა ხმაურობაა?!... ხე, ქვა, სულდგმული და არასულდგმული რალაცას გაიძახის... თავებრას ამ ხმაურობამ ყური წასტაცა... „დაიცა, უთუოდ ნატრობენი!... ნეტა რას ნატრობენი?“ თავისთვის წაილულულა და მახვილად ყური დაუფდო... თითქმის ყველა ერთსა და იმასვე გაიძახოდა: „შეგვერგოს ჩვენი მშობლის ძუძუ და ჩვენ შვილებსაც შევერგოს...“.

„ჰმ!... ჩაიცინა თავებრამ: რა ბედოვლათები არიან?!... აი, ვის არ ჰქონია ნატრის შნო ... ჩემი ცოლი კი მე მეუბნებოდა ხოლმე, ეს რო ჩემს ცოლს გაეგონა, მაშინ შეპკვლდა თავის აზრს... აბა, ახლა შენი ჯგირა... მაგრამ ისეთი ქვეყნის გასაკვირვი ვინატრო?!“ დაიწყო თავებრამ ფიქრი, თუ ქვეყნის გასაკვირი რა იქნებოდა... ასე სწრაფად აღვილი კი არ არის, მოიგონოს კაცმა... თავებრაც ხომ კაცია. „მართლა... არა... ჰო!... ფიქრობს თავებრა და ამას ნაწყვეტ-ნაწყვეტად გაიძახის...“.

„ჰო!... მართლა...“ ჩათვალა უკანასკნელად თავებრამ ეს სიტყვები... უნდოდა კიდევ დაეღო პირი... მაგრამ ამ დროს მისწყდა ხმაურობა... ამღერდა ისევ მდინარე... თავებრას პირში ნერწყვი გაუშრა... ამოვარდა ამ დროს ქარიშხალი... მდინარის მიძინების შემდეგ ასე მოხდება ხოლმე: სულ ჰლენწავდა იქაურობას... ეს კარგად იცოდა თავებრამ და შიშით კრთოდა... ქობისკენ გზას ვეღარ იკვლევდა... თანაც ცა მოიქეშა... თვალში თითი აღარ წაიტაკებოდა, ისე ჩამობნელდა...

უეცრივ ცა გაირღვა... გადაევლო ცას ცეცხლის რკალი და ამის შემდეგ ისე იშეშა, რომ დედამიწაც კი შეანძრია და აბა თავებრას რალას უზამდა... თავებრა პირქვე დაემხო, დაიწყო ღრიალი: „ვაიზე ცოლო და შვილო!... ა ქობის სიმაგრე მაინც მენატრა...“.

ქუხდა და წვიმდა, და ჰგლეჯდა ქარიშხალი იქაურობას...

თავებრა კი პირქვე იყო გალართხული და ღმუოდა საცოდავად“.

როგორც ვხედავთ, მოთხრობა „თავებრას“ მიხედვით შ. არაგვისპირელი კომიკური სიტუაციაშიც ახერხებს მაღალმხატვრული სურათით გვაგრძნობინოს ქართული გლეხის გამოუვალი სოციალური მდგომარეობა. იგივე თვალსაზრისით არის დამუშავებული თქმულება შვილის მიერ მამისათვის დაწული გოდრის შესახებ მოთხრობაში „... შვილო...“, რომელიც შ. არაგვისპირელს 1922 წელს დაუბეჭდავს გაზ. „ლომისში“ (№ 6—7). 1923 წელს მწერალს გაზ. „პოეზიის დღეში“ დაბეჭდილი აქვს მოთხრობა „მაჯლაჯუნა“, რომლის იდეური შინაარსია პროტესტი უხეში ძალმომრეობის წინააღმდეგ. ავტორი შეძრწუნებულია, ჭაბუკების დაუნდობელი განადგურებით და „შესდექით!... შესდექით!...“—თ იძახის მტარვალთა ჯოჯოხეთურ ხარხარში, როცა ისინი ცოცხალ-მკვდარ ახალგაზრდებს ხაროში ყრიან. 20-იანი წლების დღეს ესოდენ დაგმობილი ძალმომრეობის წინააღმდეგ შ. არაგვისპირელის მიერ მხატვრული საშუალებით გამოთქმული პირველი პროტესტი მწერლის მოქალაქეობრივ სახელს ბევრს მატებს.

შ. არაგვისპირელის უცნობი ნაწერების რიგს მიეკუთვნება ერთი მივიწყებული პუბლიკაციაც, რომელიც, მართალია, ცნობილი ნაწარმოების ნაწილია, მაგრამ ავტორმა თავის გამოცემაში ეს მოთხრობა მექანიკური შეცდომის გამო სრულად ვერ შეიტანა და ნაწარმოების თითქმის მთელი ნახევარი გვიანდელი მკითხველისათვის დღემდის უცნობია. მწერლის მეშვეობით — ნათელა დედაბრძვილთან დატული აღმოჩნდა შ. არაგვისპირელის თხზულებათა

სამი ტომი, სადაც მოთხრობის „ღმერთო, დაილოცოს შენი სამართალი“ ლოს ავტორს მიუწერია „მეორე ნახევარი აკლია. შ. არაგვისპირელი“. მართლაც, მოთხრობის პირველნაბეჭდის მიხედვით („საქართველოს კალენდარი“, 1896 წ.) გამოირკვა, რომ ამ პირველი პუბლიკაციის შემდეგ მას ქართველი მკითხველი დღემდის მხოლოდ ნახევარს იცნობს.

მოთხრობიდან „ღმერთო, დაილოცოს შენი სამართალი“ ვიცით, რომ გლეხი მალხაზი თავდადებულად შრომით უკვე სართელოდ მოწეულ ვენახს ყარაულობდა. იგი გულში ფიქრობდა, „ნეტა, რისთვის?! — განა იმისთვის, რომ ბალომ გაიხაროს თავის ცოლ-შვილით?! მე შევიმუშაო, ჩემი სისხლი შიგ ჩავდვარო ჩემ მამულში და... იმან წაიღოს... ჰმ.. მე კი პერანგის ყიდვის ილაჯიც არა მქონდეს, რომ ვიყიდო და ძველი გამოვიცვალო!“ დილით გამოჩნდა ბალოს ცოლ-შვილი, რომელნიც სიცილ-კისკისით შეუდგნენ რთველს, თან კი თვალს ადევნებდნენ მუშებად მოყვანილ დედაკაცებს, რათა მათ ყურძნის შექმით ზარალი არ მიეყენებინათ ბალოსთვის. გამოჩნდა ბალოც: „— ჰკრეფენ?... — რიხიანი ხმით დაეკითხა ბალო, რომელმაც თავისი ლურჯა შემოათქრიალა ვენახში და კინაღამ მალხაზა არ გაატანინა... — ჰკრეფენ — ქულის მოხდით უპასუხა მალხაზამ და ცხენს სადავე დაუჭირა, რომ ბალო ჩამომხტარიყო“. აქვე ოთხი სტრიქონით არის აღნიშნული, რომ ბალო მოხერხებული ვაჭარია. ამით მთავრდება მოთხრობა, რომელსაც არსებულ გამოცემებში მიწერილი აქვს „1896 წ.“.

მოთხრობის ამ ცნობილი ნაწილიდან არ ჩანს, რა გამართლება აქვს სათურს: „ღმერთო, დაილოცოს შენი სამართალი!“ ბალოს სოციალური სახე და მალხაზას გამოუვალი მდგომარეობა მხატვრულად ნაჩვენებია სწორედ იმ ნაწილში, რომელიც პირველნაბეჭდის შემდეგ ავტორ თითქმის საუკუნია განმავლობაში უცნობია ქართველი მკითხველისათვის. აი ეს ტექსტიც:

„ბალო ვაჭარია, მაგრამ როგორც წარმოდგენილი გვაქვს ვაჭრების ჩასუქება, ისე არ არის ჩასუქებული. ის შუათანა ხორცისაა და მაღალი ტანაა. სამაგიეროდ სახის გამომეტყველება სულ თავისებური აქვს, რანაირსაც იშვიათად სადმე შეჰხვდებით, თუ არა კახეთში. შეაერთეთ არწივის სისხლის მსკერლობა, მელას გაიძვერობა, მგლის გაუმადლობა და ამას დაუმატეთ ბედის კლანიერებამდის კმაყოფილება და მაშინ მიიღებთ ბალოს სახის გამომეტყველებას.“

აი ამ უცხო მხეცს, ეს რვა წელიწადია, რაც მალხაზა თავის ჰრქვალბებში ჰყავს და საცოდავად აწრიბინებს და სრუტავს იმის სისხლს. განა მარტო მალხაზას?!... არა, ვინ მოსთვლის რამდენს აწრიბინებს, აწრიბინებდა და ააწრიბინებს!

ბალოს, როგორც ვსთქვით, დუქანში დახელოვნებული დაზღიდარები ჰყვანდა, თითონ კი თავის ლურჯათი ხშირ-ხშირად მიდიოდა თელავს, სადაც სასამართლოში კანონის ძალით ხან ერთის გლეხის ოჯახს დაამხოვნ და ხან მეორესას და მხოლოდ მაშინდა ანებებდა თავს მსხვერპლს, როდესაც შეატყობს, რომ ნატისურალიც აღარ აედინება, ცეცხლიც რომ წაუტილოს. თავს გაანებებს იმ დრომდის, ვიდრემდის არას მოიწვედეს და შემდეგ კი ისევ...

— ცოტა ხანს ვატარ-გამოატარე და მერე ბალახზედ დაბი, — უთხრა ბალომ მალხაზას, როდესაც ცხენიდან ჩამოხტა, და ლურჯას გავაზედ ზელი გადაუსვა.

— ეს არის თქვენი ნამუშევარი?! — შეჰკვილა ბალომ, როდესაც გადრებებს დაჰხედა, შემდეგ ცოლს მიუბრუნდა: — აქ არა ხარ ადამიანო, ვერ ააჩქარებდი?!...

— რა ვქნა, ბალო...



— რა ჰქნა და ისა, რომ უნდა აგეჩქარებინა, ესენი ჭამის მეტს არას აკეთებენ!

— ღმერთმანი, ბალო, ერთი მარცვლიც არ დაგვიკლია! — ერთხმად უბასუხეს დედაკაცებმა, როდესაც გაიგეს, რომ ბალო ცილსა სწამებდა.

— თქვენი თავის მზემ, ცხვირზევით აიცილებდით, არ!...

— თუ ჩვენი არა გჯერა, ენდე შენ შეიღს ჰკითხე: ეგ სულ ქორივით თავს დაგვტრიალებს!...

— ჰო, კარგით.

დედაკაცებმა ხელი ააჩქარეს და ბალო კი ხან თავს მოექცა ვენახს, ხან ბოლოს. ის ერთ ადგილს ვერ დამდგარიყო!...

— აქნობამდის რა დაგემართა, ადამიანო?!... — მოესმა ბალოს მალხაზის ხმა, როდესაც ის შუა ვენახში იყო და მაშინვე იმისკენ წამოვიდა.

— რა ვიცი, რაღასაც მესხატრებოდა და გული არ მომიწყვედა.

— შე ოჯახქორო, გესხატრებოდა რა, ვისი უნდა დაგესხატროს შენს მამულში.

— ეგენი ვილა არიან?! — მრისხანედ დაეკითხა ბალო, როცა ვაზებიდან გამოვიდა და ახალგაზრდა დედაკაცი და ორი რვა-ცხრა წლის ყმაწვილი დაინახა.

— ჩემი ცოლ-შვილია, შენი ჭირიმე, გუშინ მე შევატყობინე, რომ ჩამოსულიყვენ და რთველში ესიამოვნათ რამე.

— ხა, ხა, ხა... ესიამოვნათ რამეო!... — ხარხარში დაცინვით წამოიძახა და მერე დაუმატა:

— აქედგან დაიღუპნენ, თორემ მე ვასიამოვნებ, სულ პანდურით დავხეთქან. მე თითო მტევანი თითო აბაზი მიღირს და ამან აქ თავისი ცოლ-შვილი უნდა ასიამოვნოს, კარგია!...

მალხაზს ენა მუცელში ჩაუვარდა ბალოს ამ საქციელზედ და პირი გაუშრა. იმის ცოლს ხომ შიშით კანკალი დააწყებინა და მუხლები მოეკვება.

— რაღას უდგეხართ, თქვე ვირო-მამაძაღლისებო, და აქედგან არ დაიღუპებით! — უფრო გაცოფებით წამოჰქროლა ბალომ და მალხაზის ცოლ-შვილისკენ წამოიწია.

მალხაზას ცოლმა ყმაწვილებს ჩაავლო ხელი და გულნათარული და გამჭრალი შარავზას შინისაკენ გაეკრა.

მალხაზი კი გულხელდაკრეფილი გასცქეროდა შინ მიმავალ ცოლ-შვილს და სიბრაზისაგან გულ-მუცელი ემღვრებოდა. იმისი გული ბუდიდგან გადმოვარდნას აპირებდა, მაგრამ ჰბოჭავდა და არსად უშვებდა.. იმას უნდოდა ბალო იქვე გამოეღადრნა, მაგრამ...

ამ მდგომარეობაში იყო მხოლოდ ერთ წამს; ჩქარა მოიშალა ტანში, სულ ჩაიფუფქა და თვალთ ცრემლი მოერია.

— ღმერთო, დაილოცოს შენი სამართალი!... — გულამოსკენით წამოიძახა მალხაზამ, როცა იმისი ცოლ-შვილი ხევის ხრამს მოეფარა და ტყვიასავით გახურებული წყვილი ცრემლი ჩამოგორდა იმის გამხმარ ლოყებზედ, რის შემდეგაც თვალები მოეწმინდა და ხევის გაღმა კიდევ მოჰქარა თვალი თავის ცოლ-შვილს...“.

როგორც ვხედავთ, აქ მოთხრობის სათაურიც სავსებით გასაგებია და სრულად არის, აგრეთვე, გახსნილი ბალოს და მალხაზას სოციალური სახეები. მოთხრობის სრული ტექსტი ნაწარმოების თარიღის შესწორების საშუალებასაც გვაძლევს: იგი დაწერილი ყოფილა არა 1896 წელს, როგორც აქამდის იყო ცნობილი, არამედ მისი დაწერის თარიღია „18 ნოემბერი, 1893 წ.“ ცხადია, მოთხრობის სრული ტექსტი უფრო დიდ მასალას გვაძლევს ნაწარმოების

იდეური შინაარსისა და თვით ავტორის პოზიციის გაგებინათვის. თარიღები და დასუსტებით ნაწარმოები საკუთარ ადგილს იკავებს, როგორც მწერლის შემოქმედების განვითარებაში, ისე ქართული ლიტერატურის ისტორიაში.

შოი არაგვისპირელის უცნობი მოთხრობების ერთი ნაწილი გამოქვეყნებულია დღემდის უცნობი ფსევდონიმებით, ესენია: „ზეგანელი“, „კოდმანელი“ და სამი ვარსკვლავი * * * „ქურნალ“ „მოამბეში“.

1. „ზეგანელის“ ვინაობის დადგენა მოხერხდა შ. არაგვისპირელის მოთხრობების გამოცემის ისტორიისა და საარქივო ცნობების შესწავლით. მწერალმა 1912 წელს ქურნალ „გრდემლი“ გამოქვეყნა მოთხრობა „საშინელება“ („გრდემლი“, წიგნი 1, 1912, გვ. 5—35). მოთხრობას ბოლოში აქვს მკვლევარისათვის საინტერესო მინაწერი, რომელიც შემდეგში ნაწარმოების არც ავტორისეულ და არც სხვა გამოცემებში აღარ გამოვლინდება, ამ ისიც: „აქ დაუვსევამთ სამ ჯვარს. შევწყვეტ ამბავს და გთხოვთ, პატივცემულო შ. არაგვისპირელო, ეს „ნამდვილი ამბავი“ გულის ყურით წაიკითხოთ და ისარგებლოთ ამ მასალით... ჩვენ თქვენი ნიჟის დიდი თაყვანისმცემელი ვართ... ყველა ჩვენი ნაცნობებიც ჩვენსავით თქვენი პატივისმცემლები არიან და ყველანი განცვიფრებულები ვართ თქვენის სიჩუმით. ჩვენ იმ აზრისა ვართ, რომ მაგ ნიჟის პატრონი უნდა ჰსწერდეს და ჰსწერდეს დაუღალავად... ამას წინად ჩვენ კრება გვქონდა და სხვათა შორის თქვენზედაც ჩამოვარდა ლაპარაკი; რასაკვირველია, თქვენ სიჩუმეს შეეხებინათ და თითქმის ერთხმად ამ დასკვნამდის მივედით. „თქვენ გაჩუმებული ხართ მხოლოდ იმისთვის, რომ საფანელი აღარა გაქვით...“ ჩვენც დარწმუნებულნი ვართ ამისი... ამისთვის გიგზავნით ამ „ნამდვილს ამბავს“... გთხოვთ ისარგებლოთ ისე, როგორც თქვენ ნიჟს შეეფერება, მხოლოდ ერთის პირობით, სათაურის ქვეშ წააწერეთ: ზეგანელის ნაამბობი.

CP933

მარად თქვენი ნიჟის პატივისმცემელი ზეგანელი
დ. ზეგანი. 1907 წ. 5 მარიაობის თვეს“.

წ. კ. წერილის კუდათ მხოლოდ ეს შემოიძლიან ვთქვა: ვთხოვ ყველას, ნუ იწუხებენ თავს ამ გვარ მასალის მოწვდით, რადგანაც ჩვენ თავს არასდროს ნებას არ მივცემთ, ვისმე შრომით ვისარგებლოთ... ის აუარებელი მასალა, რომელსაც მიგზავნიან, ხელუხლებლად ძევს. ეს „ზეგანელის“ ამბავიც მხოლოდ შემთხვევით გამოვაქვეყნე იმ პირობით კი არა, რა პირობასაც ის მიდებს, მთლად იმის სახელით. ეს, რასაკვირველია, ზეგანელისთვის უფრო კარგია... მაგრამ ტყუილად ეცდება ზეგანელი ჩვენ მადლობა გადაგვიხადოს წერილობით, თუ პირად, რადგანაც ეს გამოქვეყნება სულ ძალმომრეობით მოხდა...

საქმე იმაშია, რომ „სიტყვა-კაზმულ მწერლობის საზოგადოების საბჭოს“ თავმჯდომარემ დანა ყელთ დამაპირა და მრისხანედ მომთხოვა: „გინდა, თუ არა, „გრდემლისთვის“ მოთხრობა უნდა მომცეო“... ჩვენც რაც ხელთ მოგვხდა, ის გარდავეცი... ეს კი ზეგანელის „ნამდვილი ამბავი“ აღმოჩნდა. ამისთვის მადლობა თავმჯდომარეს უძღვნან და მასალაც იმას მიაწოდონ...

პატივისცემით შ. არაგვისპირელი
2/XII 11 წ.“

როგორც ვხედავთ, შ. არაგვისპირელის მოთხრობის ეს მინაწერი დაინტერესებული მკითხველის წინაშე, აღძრავს კითხვებს: ვინ იყო „ზეგანელი“? მინაწერში ნათქვამი იქნებ სინამდვილეს შეეფერება?

იმდროინდელ პრესაზე მუშაობის დროს ჩვენთვის ცნობილი გახდა შემდეგი ფაქტი: გაზ. „სინათლეში“ 1911 წელს 99-ე და მე-100 ნომრებში გამო-

საქართველოს
მ ი რ ი მ ნ ე ლ ი
ბ ი ბ ლ ი თ ე ი მ ა



ქვეყნებული იყო მოთხრობა „მეტის მეტი ზრდილობაა, შვილო!“, რომელსაც ხელს აწერდა „ზეგანელი“. გამოირკვა, რომ „ზეგანელის“ დასახელება მწერლისათვის მხოლოდ მხატვრული საშუალება არ იყო. საჭირო შეიქმნა „ზეგანელის“ ვინაობის გარკვევა.

ცნობილია, რომ აკადემიურ გამოცემაში მწერლის ყოველი კალმის პოემა, რომელსაც ტექსტის სახე აქვს, ზოგჯერ ჩამოწერილი სიტყვებიც კი, უნდა აისახოს. ამ თვალსაზრისით შევისწავლეთ შ. არაგვისპირელის ჩანაწერები და ნაწყვეტებად არსებული ტექსტებიც, რომლებიც დაცულია გ. ლეონიძის სახ. ქართული ლიტერატურის სახელმწიფო მუზეუმში და ყვარელში ილია ჭავჭავაძის სახლ-მუზეუმის ფონდებში. ლიტერატურულ მუზეუმში აღმოჩნდა შ. არაგვისპირელის ერთ-ერთი ავტოგრაფი, რომელიც „ზეგანელის“ მოთხრობის „მეტის მეტი ზრდილობაა, შვილოს“ დასაწყისის ვარიანტს წარმოადგენს. აი, ისიც:

„მეტისმეტი ზრდილობით!...“²

— რა დავემართა, ჩემო კარგო?!.. მიწექი!...

— არ ვიცი, დედი, რა?!... გული მერევა შესავეთ და... გენაცვა, ეგ ქლიავი მომეცი!...

— გენაცვალოს დედა, ჩემო კარგო, რატომ გუნებანაქცევივით მუავე-მეუვეს ეტანები ამ ბოლო დროს?

— დედი, შენ რაღად ეტანები?

— შვილო, მე გუნება-ნაქცევად ვარ და ამ გარემოებაში მყოფი ქალი თითქმის ყოველთვის მუავე-მეუვეს ეტანება... მაგრამ შენ...

— დედი გული მერევა!...

— მიწექ!... მიწექ, გენაცვალოს დედა... აჰა, ქლიავი!... და თავისთვის გამზადებული ღორ-ქლიავი „ქნიენა“ ნინომ „ქნიაენა“ ვერას შესთავაზა.

„ქნიაენა“ ვერამ ხარბად შეჭამა ღორ-ქლიავა და ცოტა არ იყოს თავისუფლად ამოისუნთქა.

— მიამა, დედი, ძალიან მიამა!

— თავშემოგველე, შვილო, მიამბე, რა არის შენს თავს? ვაყებთან ხომ!.. შვილო, მიამბე?

„ქნიაენა“ ვერა დედის გულს მიემზო და ქვითინი დაიწყო.

მოყვანილი ნაწყვეტისა და „ზეგანელის“ მოთხრობის დასაწყისის შედარებამ გვიჩვენა, რომ, მიუხედავად მცირე ლექსიკური განსხვავებისა, აშკარაა. ისინი ერთ ავტორს ეკუთვნიან. მაშასადამე, „ზეგანელი“ შ. არაგვისპირელის ფსევდონიმა და „მეტის, მეტი ზრდილობაა, შვილოც!...“ მწერლის უცნობი მოთხრობაა. ამით აიხსნა „ნამდვილი ამბავის“ მინაწერის რეალური შინაარსი: იგი ავტორისათვის მხატვრული ხერხი იყო და არა ვინმე სხვა რეალურ პირზე მითითება. როგორც ვხედავთ, „ზეგანელის“ ფსევდონიმით მწერალს მოთხრობაც გამოუქვეყნებია.

მოთხრობის მოყვანილი დასაწყისის შემდეგ მწერალს ახსნილი აქვს დედა-შვილის გუნებანაქცეობის მიზეზი. ერთ-ერთ ქართულ სოფელში ცხოვრობდა პურმარილით სახელგანთქმული თავადი ანდუყაფარი. „ის ყოველთვის მოხარული იყო თავის სახლში სტუმარი ენახა“. იგი განსაკუთრებული სიუხვით ზედებოდა უცხოელებს. შვილებიც გაწვრთნილი იყვნენ სტუმრის მოპატიჟებასა და გართობაში: „და სტუმრებიც მოხიბლულნი, მხოლოდ ანდუყაფარის

² ამ ეტიუდის მოქმედი პირები ქართულად არ ბაასობენ და იძულებული ვარ, ვთარგმნო, ავტორი [შ. არაგვისპირელი]

ოჯახის ქება-დიდებას გაიძახოდნენ“. ამჯერადაც ათი წლის უმცროსმა ვაჟმა მოიპატიჟა უცხოელი მოგზაურნი — მამა და შვილი. „დღეს ჩვენსა არავინ ყოფილა... წავიდეთ, წავიდეთ ჩქარა... გავახაროთ, ძალიან გაუხარდებით...“.

ანდუყფარმა სტუმრების მოსალხენად მეზობელი სოფლებიდან მეორე დღისთვის დაპატიჟა თავადები, ვახშმად კი ოჯახური წრით დაკმაყოფილდა. მამა-შვილმა მოილხინეს. სტუმრებმა ისინი დაპირებებით ააესეს, რომ მოგზაურობის წიგნს გამოსცემდნენ და უძღვნიდნენ მამა — კენიანს, ხოლო შვილი კი მის ქალიშვილს — ლუბას: „რა აღტაცებაში მოვიდნენ ყველანი... ლაღოც კი, ათი წლის ვაჟი, ხტოდა“.

მოთხრობის ბოლოს ირკვევა დედა-შვილის გუნებანაქცევობის მიზეზი. ქალიშვილი ლუბა გამოუტყდა დედას, რომ ვახშმის შემდეგ მამა-შვილთან ბაღში რომ გაიარეს, მაშინ ლუბამ ზრდილობის გამო უარი ველარ უთხრა სტუმარს. „მეტისმეტი ზრდილობაა, შვილო!... წამოიკნავლა „კენიანამ“ და მთლად თვალწინ წარმოუდგა თავისი ცხოვრება, თუ რამდენს ზრდილობით გაულო ვნებათა კარი მხოლოდ ზრდილობისათვის... და იმ ღამესაც... მწარედ თავი ჩაულენა, თავის ქალის ცრემლები თავს დაეყარა და იმის ფიქრს შეუდგა, თუ როგორ გადაერჩინა სირცხვილისაგან თავისი ასული...“.

როგორც ვხედავთ, მოთხრობაში, „მეტისმეტი ზრდილობაა, შვილო!“ შ. არაგვისპირელი სარკასტულად დასცინის ქართული სტუმარ-მასპინძლობის სახელით გადაჭარბებულ ქეიფებს და უცხო ხალხთან თავის დამცირებას. ეროვნული ხასიათის, თუნდაც სუროგატის, კრიტიკა, ბუნებრივია, მტკივნეული იყო იმდროინდელი ავტორისათვის, რითაც უნდა აიხსნას მოთხრობის ფსევდონიმით გამოქვეყნება. ყურადღებას იქცევს მოთხრობაში საკითხის გადაწყვეტა. შ. არაგვისპირელი მკითხველს უჩვენებს, რომ ქართული სტუმარ-მასპინძლობის ღირსი არ არის ადამიანის სახის მქონე ყველა ორფეხა. ხდება ხშირად, რომ სულით და გულით გაშლილ ქართულ სუფრასთან ზის ისეთი სულიერი, რომელიც სუფრისათვის დინჯის ამოკვრით ოჯახისა და თვით ერის შეურაცხყოფაზე უფრო ფიქრობს, ვიდრე მასპინძლის მიერ მისდამი გამოჩენილი ყურადღების ადამიანურად მიღებაზე. მწერლის სასახლოდ უნდა ითქვას, რომ მომხდარის გამო სხვებს კი არა ლანძღავს, არამედ თვით ქართველებს ამტყუნებს; დასცინის მათ და ასე უნდა, სწორი გზა უჩვენოს.

2. „ქართული ჟურნალებისა და კრებულების ანალიტიკურ ბიბლიოგრაფიაში“ (ნაკ. III, გვ. 5) აღნიშნულია: „* * * ციციანთელა (ეტიუდი), ჟურნ. „მოამბე“. 1902 წ., № 6, განყ. I, გვ. 1—8)“. „* * * უცნობ ფსევდონიმებშია შეტანილი. ამდენად, ცხადია, ახსნილი არ არის, ვის ეკუთვნის მოთხრობა „ციციანთელა“. ირკვევა, რომ ეს ნაწარმოები შ. არაგვისპირელს შეტანილი აქვს თავის სიცოცხლეში განხორციელებულ საკუთარი თხზულებების ორივე გამოცემაში. მასასადამე, უდავოა, რომ ჟურნ. „მოამბეში“ „* * *“ შ. არაგვისპირელის ფსევდონიმი იყო. რა შემთხვევაში იყენებდა მას მწერალი? იქვე, სადაც დაბეჭდილია „ციციანთელა“ დაბეჭდილია, აგრეთვე, „მოთხრობა „ეხმეტივე!“ შ. არაგვისპირელის ხელმოწერით, მასასადამე, მწერალი „* * *“ ვარსკვლავს ფსევდონიმად იყენებდა მაშინ, როცა ჟურნალის ერთ ნომერში ბეჭდავდა ორ მოთხრობას. ერთს აწერდა „შ. არაგვისპირელს“, ხოლო მეორეს კი უსვამდა სამ ვარსკვლავს.

ჟურნ. „მოამბეში“ აღნიშნულის მსგავსი ფაქტი განხილულია კიდევ ერთხელ 1895 წელს „მოამბის“ მეათე ნომერში „შ. არაგვისპირელის“ ხელმოწერით დაბეჭდილია მწერლის ცნობილი მოთხრობა „ქარი კი ამ დროს ზუოდა, კვნი-სოდა და გმინავდა“; იქვე დაბეჭდილია ნაწარმოები „სანდრო წკვერტიაშვილი“, რომელსაც სამი ვარსკვლავი უზის ბოლოს. ეს ფსევდონიმი მხოლოდ ამ ორ შემ-



თხვევაშია გამოყენებული. ამდენად, ეფექრობთ, უდავოდ, * * * სკვლავი ამ შემთხვევაშიც შ. არაგვისპირელის ავტორობაზე მიგვიითივებს და „სანდრო წვერტიაშვილიც“ მწერლის უცნობი ნაწარმოებია. ფსევდონიმი მსოფლიო ახსნის გარდა შ. არაგვისპირელის ავტორობაზე მიგვიითივებს სტილი, განსაკუთრებით კი მწერლისათვის დამახასიათებელი სიუჟეტის განვითარების დიდი ხელოვნება.

სანდრო სოფელ ყაირათიანის ერთ-ერთი შესამჩნევი და ზრდილი ახალგაზრდა იყო, რომელსაც „ქარგი ბიჭი“ ეთქმოდა. მან „ორჯერ თუ სამჯერ საქველმოქმედო აზრით ხელმოწერაც გამართა, რამდენიმე თუშანი შეავაროვა და გაზეთის შემწეობით შემომწირველთა სიაც გამოაცხადა. სწორედ აქედან იწყება სანდროს გაუკუღმართება, ესე იგი ბუნებრივ ქერქიდან გამოძრომის სურვილი და ჩვენი ამბავიც“, — წერს ავტორი. სანდრომ აღნიშნული სიის გამოცხადებას პატარა შენიშვნაც დაუტოო, სადაც რუსთაველის ძეგლის აშენების გამო გულისწყრომით წერდა; „შერცხვენა ყველა იმ ქართულს, რომელიც თავის წვლილს ამ საქმისათვის დაიშურებს“. ცას ეწივნენ ქ. ყაირათიანის უსაქმურები, რადგან „იშოვეს რაღაც მიზეზი, რომ კაცი აემჩატებინათ, ბურბუშელად გაეხადათ“. აქედან და აქედან სანდროს. ზოგი ნიჭს უწონებდა, ზოგი ქართულს, აზრის სიმაღლეს ხომ ილიას და აკაკის უტოლებდნენ; მეტიც, „ასე მკვეთრად გამოთქმა არც ილიას შეუძლია და არც აკაკისო, — ისმოდა მეშვიდისაგან“.

სანდრო შეეჩვია ცბიერი ღალატარების ქებას და გულში დაიჭრა კიდეც თავის გამორჩეულობა. შემდეგ მომხდარმა ამბებმა „მოღვაწე“ კაცი სულ გადარია. გაზეთმა კიდეც დაუბეჭდა „პუბლიცისტური წერილი“ იმაზე, თუ „ქ. ყაირათიანის ყვახანაში „იზოშჩიკმა“ და არანაკლებ გადაკრულმა „საპოეტომა“ — როგორი აყალბაყალი ასტეხეს და სცემეს კიდეც ერთმანეთს. ამ წერილმა განუმტკიცა გამორჩეულობის რწმენა, რომელიც მას ღალატარა ხალხმა „შენიშვნის“ გამო ჩაუწერეს გულში. ამჯერადაც „ნაცნობებმა მანაც მიიტანეს მასზედ იერიში. აკი არ გჯეროდა ჩვენი სიტყვებით, ეუბნებოდნენ ისინი, „სხვამან სხვისი უკედ იცის“. ტყუილად კი არ უთქვამს რუსთაველსო. სანდროს მთლად გადარევას ერთი წვეთიდა უკლდა, რომელიც აღტაცების ფიალას მალე მიემატა: „გაზეთში აღმოჩნდა ერთი პატარა ლექსი, რომელიც უაზრობისა და უშინაარსობის გარდა იმით იყო შესანიშნავი, რომ, როგორც ხელისმოწერა ამტკიცებდა, სანდროს ეკუთვნოდა“.

სანდროს „თაყვანისმცემლებსაც“ ისევ გამოუჩნდათ საქმე: „ერთი ამბობდა: აკაკისა უნდა იყოსო; მეორე გაიძახოდა: ჭალადიდელისას ჰგავსო; მესამე ამტკიცებდა, რომ ენის სიმსუბუქით და რითმის თავისუფლებით აკაკის ლექსად ჩასთვლის კაცი, ხოლო თუ დაუკვირდებით აზრის სიღრმესა და შინაარსის სიმდიდრეს, მაშინ სწორედ ილია მოგაგონდებათ“. სანდრო ტყავიდან ძვრებოდა მტკიცებით, რომ ლექსი მისი იყო და „არავისაგან არაფერი არ ჰქონდა მითვისებული“. „მართლაც ასე იყო“ — ექმნებოდა შ. არაგვისპირელი თავის ნაწარმოების გადარეულ პერსონაჟს. ლექსის გამოქვეყნებამ სანდროს „შემოქმედებითი აღმავლობა“ გამოიწვია. იგი ყველასთან და ყველგან, თვით პანაშვიდებზეც კი კითხულობდა თავის ცნობილ და ხელნაწერად არსებულ ნაწარმოებებსაც. შემოქმედებით აღმავლობას ხელს უწყობდნენ თავის მხრივ „თაყვანისმცემლებიც“ — „ერთნი ბაირონს აღარებდნენ, მეორენი შილერს უბადლებდნენ, სხვანი კიდეც გიოტეს ეძახდნენ, ხოლო ყველანი ერთად გადაჭრით ეუბნებოდნენ, რომ თანამედროვეთა და მემამულეთა შორის სწორი და ტოლი არა გყავსო“.

უსაქმურებს აყოლილმა სანდრომ სამსახურზე გული აიკრუა, ცნობილი მწერლებს ქცევით და გარეგნობითაც წაბაძვა დაუწყო, რითაც თავი უფრო გაიმსახარა საზოგადოების თვალში. სამსახურიდან დაითხოვეს ბოლოს და ბოლოს. „რას ჰფიქრობს ხელა სანდრო?, — წერს ავტორი დასასრულს და განმარტავს, — ჰფიქრობს და გადაწყვეტილია აქვს, ვალი აიღოს და საკუთარს ხარჯით გამოისცეს თავის ლექსთა კრებული ფოტოგრაფიულის სურათებითა და ფაქსიმელეთი. ამით აპირებს სახელიც მოიხვეჭოს და ფულიც. ასეთი განზრახვა სანდროსი მისმა ნათესაებებმა გადმომცეს და დვარძლიანის ღიმილით დაუმატეს, რომ უფრო მოსალოდნელია სანდრო გაგიედესო“.

როგორც ვხედავთ, შ. არაგვისპირელმა მხატვრულად ასახა მწერლობაში არცთუ იშვიათი მოვლენა: ამბიციებით გატაცებული „შემოქმედი“ რკინის შუბლით რომ ამტვრევს რედაქციის კარებს. შრომის ნაცვლად ისინი ხელმოკერულნი დადიან და იაფი პოპულარობითლა იკლავენ სახელგანთქმულად ყოფნის წყურვილს. ასეთ ხალხს დიდი ილიაც, როგორც რედაქტორი, დარიგებებით მიმართავდა. შო არაგვისპირელსაც იგივე მიზანი დაუსახავს თავის ნაწარმოებებში: სანდრო წვევრტიაშვილის მავალითის მიხედვით მწერალი „კარგ ბიჭებს“ მოუწოდებს, თავის საქმისადმი გულისხმიერება არ დაკარგონ და ერიდონ აყვია ხალხის „რჩევა-დარიგებებს“, წინააღმდეგ შემთხვევაში ასეთებს კაცის გადარევა და გაგიჟებაც შეუძლიათ.

3. ირკვევა, რომ შ. არაგვისპირელს მესამე უცნობი ფსევდონიმიც ჰქონია „კოდმანელი“. გ. ლეონიძის სახელობის ლიტერატურულ მუზეუმში 16075 ნომრით დაცული ტექსტი „თქმაა!! და წავიდა“ არაგვისპირელის ავტოგრაფია, რომელსაც ბოლოზე მიწერილი აქვს „შ. აწ. კოდმანელი“. „კოდმანელის“ ხელმოწერით შ. არაგვისპირელის ავტოგრაფი ნაწარმოებისა „პატარა ფელეტონი (დანდურიადა)“ დაცულია ყვარელში, ილიას სახლ-მუზეუმის ფონდებში. როგორც ვხედავთ, დოკუმენტები თვალსაჩინოდ გვიჩვენებენ, რომ „კოდმანელი“ შ. არაგვისპირელის ფსევდონიმია.

შ. არაგვისპირელის მემკვიდრეობა პუბლიცისტური წერილების სიუხვით არ ხსიათდება, სულ რამდენიმე ასეთი ნაწარმოები აქვს მწერალს. ამდენად, „კოდმანელის“ ხელმოწერით გამოქვეყნებული ყოველი თხზულება ამ მხრივ მნიშვნელოვანია, რადგან ისინი პუბლიცისტური მოთხრობებია. ვაზ. „სინათლის“ კომპლექტები თბილისში მოპოვება საქართველოს ეროვნულ საჯარო ბიბლიოთეკაში და ი. გრიშაშვილის სახლ-მუზეუმში, მაგრამ ისინი ნაკლულნი არიან, ლენინგრადში. სალტიკოვ-შჩედრინის სახ. ბიბლიოთეკის კავკასიურ კაბინეტში დაცულია ამ გაზეთის უფრო სრული კომპლექტი, რომელიც შეიცავს იმ ცალეებს, სადაც დაბეჭდილია „კოდმანელის“ ფსევდონიმებით შ. არაგვისპირელის უცნობი პუბლიცისტური ნაწარმოებები: „ნამდვილი სურათი“, „პრინციპი“ და უცნობი მოთხრობა „სასაფლაოზედ“ — შ. არაგვისპირელის ხელმოწერით.

„ნამდვილი სურათი“, რომელიც კოდმანელის ხელმოწერით არის დაბეჭდილი, წარმოადგენს სოფელ ჭანდაბის სავალალო ცხოვრების აღწერას. ქუჩაზე გამოფენილია ხალხი, დიდი და პატარა მხიარულეებს. აღმოჩნდება, რომ ამ უაზრო აღტაცების მიზეზი ყოფილა ახალი „პრინციპის“ სოფელში ჩამოვლის მოლოდინი. გამოჩნდა კიდევ „სტრაციკების“ თანხლებით მხიარულეების მიზეზი, რომელმაც საღამოც კი ძლივს აღირსა დამხედურებს. ეს უმსგავსო სიციუცია ავტორის ისტერიულ ხარხარს იწვევს, რაც ჭანდაბელებსათვის სავსებით გაუგებარია, მეტიც, „უთუოდ იფიქრეს ჭანდაბელებმა ჩემზე, საწყალი, უეცრივ გაგიედაო“, — შენიშნავს ბოლოს მწერალი. შ. არაგვისპირელმა მცი-



რე ზომის ნაწარმოებში მართლაც კარგად მოახერხა რევოლუციამდელი სუფიზის უღიმღამო ცხოვრების „ნამდვილი სურათის“ დახატვა.

„კოდმანელის“ პუბლიცისტური მოთხრობები „პრინციები“ და „დანდურიადა“ მიმართულია ქალაქის თვითმმართველობის მესვეურების, კერძოდ ხატისოვის, წინააღმდეგ. ხატისოვი და მისი „დოყლაპია“ დამქაშები ვითომ „სიმაართლის, კაცთმოყვარეობის, ერთობისა და კიდევ მრავალი“ სხვა პრინციებით ხელმძღვანელობდნენ, მაგრამ იმავე პრინციპებით გუბერნატორმაც კი არჩევნებში სოლოლაკის გარდა ყველა უბნის მონაწილეობა რომ მოითხოვა, ქალაქის ჯიბესქელი მესვეურები ამოქმედდნენ — „და „პრინციპებით“. ვინც ყურებს გვიჭედავენ, ამ „პრინციპებს“ წინ აღუდგნენ და ჩვენმა ინტელიგენტმა ქალაქის „მამებმა“ ისიც იკადრეს, რომ თავი ხატისიანი ღობეზე გადააძვრინეს და მეფის ნაცვალს ყურში წააჩურჩულებინეს: ქალაქის მცხოვრებთ არა ჰსურთ თავიანთი თავის მოვლა...“ — დანდურიადაც“ იმავე ხატისოვის მაქინაციებს ამხელს. იგი ცდილობდა ქალაქის ეროვნული სტატისტიკის დამახინჯებით დაემტყიცებინა, რომ მას იურიდიულად ქალაქის თავის უფლება ჰქონდა.

როგორც ცნობილია, მწერლებს ყოველთვის აწუხებდათ ნამდვილი ადამიანიური მორალის შერყევა. ვაჟამ ამ საკითხს მიუძღვნა პოემა „სინდისი“. იგივე თემა არის დამუშავებული შ. არაგვისპირელის ხელმოწერით 1911 წელს გაზ. „სინათლეში“ (№ 87) დაბეჭდილ უცნობ მოთხრობაში „სასაფლაოზე“ (ეტიუდი). მთის უკაცრიელი სოფლის მიტოვებულ სასაფლაოზე, რომელსაც ნარი და ჭინჭარი ფარავდა, უცბად ქვევიდან ამოსასწავდა მისუსტებული ადამიანი, ცოტათი შეისვენა. „ჩქარა წამოდგა ნაადამიანარი... აკანკალებულის ხელით მიწას თხრა დაუწყო. პატარა ორმოსავით ნახევარ აღღზე რო ამოთხარა, მუხლებზე დაეცა...“

— აჰა, ამოიკვნესა ნაადამიანარმა, მიიბარე ჩემი... გაცამტვერებულნი გრძნობა... ჩემი შემუსვრილი გული... ჩემი უნიადაგო იმედები!... ჩაპლმუოდა ორმოს და შიგ კიდევ საიდგანლაც ამონაყურ ცრემლებს ჩააფრქვევდა“.

მწერლის აზრით, ადამიანს ადამიანობის გარეშე, რაც უნდა წამხდარი ეპოქა იყოს, სიცოცხლე არ შეუძლია. მწყემსებმა ნაადამიანარი თავისი ადამიანობის საფლავზე იხოვეს მკვდარი და იქვე დამარხეს. როგორც ვხედავთ, შ. არაგვისპირელმა ვაჟასთან ერთად თავის მოთხრობაში გვიჩვენა, რომ ადამიანობა — სინდისი და ნამუსი ბევრს უხდება ჭირად, ბევრიც ახერხებს მათი თავიდან მოცილებას, მაგრამ ბევრისათვის მასთან განშორება სიკვდილს უდრის და აზრი ეკარგება არსებობას.

როგორც ვხედავთ, ფსევდონიმით გამოქვეყნებული მოთხრობები მწერალს გვაცნობენ აქტიურ მოქალაქედ, რომელიც იბრძოდა ბურჟუაზიის ეროვნული ზრციების წინააღმდეგ.

შ. არაგვისპირელის თხზულებათა აკადემიური გამოცემის მნიშვნელოვან სიახლედ უნდა ჩაითვალოს მასში მოთავსებული საარქივო მასალა. იგი მრავალფეროვანია. ნაწილი დაუსრულებელი მოთხრობებია, ნაწილი კი თხზულებათა მონახაზები და უბის წიგნაკის ჩანაწერებია. თითოეული მათგანი მნიშვნელოვანია მწერლის შემოქმედებითი ისტორიის შესწავლისათვის. არქივში დაცული მოთხრობა „მონადირეები“ თითქმის დასრულებული მოთხრობაა, მაგრამ შ. არაგვისპირელს იგი არ გამოუქვეყნებია. ამის მიზეზს მწერლის ჩანაწერები გვაცნობს. მაგ., ერთგან მას ჩაუწერია:



„მხატვარი და მშობიარე“

მხატვრული ნაწარმოების მწერალი ჰგავს მშობიარეს: მშობიარემ თუ ცხრა თვეზე ადრე მოინდომა დაბადვა, უეჭველია, ნორმალური ბავშვი არ დაიბადება. შეიძლება ბავშვმა იცოცხლოს, თუკი მშობიარემ შვიდ თვეზე ადრე არ მოინდომა დაბადვა... შვიდ თვეზე ადრე კი უეჭველად მოკვდება, ან მკვდარს დაჰბადავს, უეჭველია მკვდარს სამარეს მიაბარებენ და ამით გათავდება...

მხატვარიც, ვიდრე იმის აზრი ხორცს არ შეისხავს და არ დასრულდება, ვერ დაჰსწერს. თუ მოინდომა, მაინც დაწერა, მახინჯს დაჰსწერს, დაუსრულებელს დაჰბადავს, იქმნება მკვდარიც დაჰბადოს, მაგრამ მშობიარესაგან დაბადებული მკვდარი სამარეს და დავიწყებას მიჰბარდება, მკვდრის ნამშობი კი, თუ თვითონვე ცეცხლს არ მიჰსცა და გამოაქვეყნა, მაშინ ეს მკვდრად შობილი იმას და სხვებსაც ყოველთვის თვალწინ ედებათ. მხოლოდ ამით განსხვავდება მხატვარი და მშობიარე...“.

ერთ-ერთი მონახაზი ჩაფიქრებული ნაწარმოებისა გვიჩვენებს, კიდევ როგორი დიდი გეგმები ჰქონდა მწერალს, მაგრამ, როგორც მისი ბიოგრაფიიდან ცნობილია, ერთ დღეს თქვა — თავი აღარ მუშაობსო და მალე გარდაიცვალა კიდეც. აი ერთ-ერთი ჩანაფიქრი:

„ბრძენი ვეზირი (დიდედას არაკი). იყო და არა იყო რა, ღვთის უკეთესი რა იქნებოდა, იყო ერთი მეფე მრავალყმიანი; იყო მეფე სასტიკი, მრისხანე, იმის ნაზირ-ვეზირნი დაჰქროდნენ, როგორც ზენა ქარი და ყმათა კორიანტელს აღენდნენ.

II

მაგრამ ერთ დროს რაღაც უქულმა დატრიალდა მეფის ჯარა.

III

ან კი რას გაარიგებდა დამშეული, ტიტველ-შიშველი ბრბო“.

IV—VI...“.

აქ მოყვანილი ტექსტების მსგავსი მასალა სხვაც არის. როგორც ვხედავთ, მწერალს ჰქონდა გარკვეული შემოქმედებითი პრინციპი. იგი ნაწარმოებს მხოლოდ იდეის სრული ხორცშესხმის შემდეგ წერდა. ჩანს, მას ჩანაფიქრი, სიუჟეტები ბევრი ჰქონდა, მაგრამ ერიდებოდა, მისივე სიტყვით რომ ვთქვათ, „მკვდრად შობილის“ დაბადებას. ალბათ, ამ პრინციპით უნდა აიხსნას, რომ მწერლის არქივში დაცული მოთხრობა „მონადირეები“ გარეგნულად დასრულებულ სახეს ატარებს, მაგრამ შ. არაგვისპირელს იგი არ მიაჩნდა სრულყოფილად და არ გამოუქვეყნებია.

შ. არაგვისპირელის თხზულებათა ახალ აკადემიურ გამოცემას ახასიათებს სხვა სიახლენიც, რომლებიც აუცილებელია იცოდეს მისი მემკვიდრეობის მკვლევარმა. ამის გარეშე ზოგი მოთხრობისა და თვით რომანის იდეური შინაარსი გაუგებარი და ცალმხრივად იქნება გაგებელი. მაგ., მოთხრობა „განი“ სრულად არ დაბეჭდილა არა მარტო არსებულ გამოცემებში, არამედ პირველი პუბლიკაციის დროსაც კი სანახევროდ გამოქვეყნდა. შ. არაგვისპირელის თხზულებათა ორტომეულში ეს მოთხრობა პირველად შეიტანა თ. სახოკიამ. მკვლევარი გამოცემაში მოთხრობის სქოლიოში წერდა: „ცხოვრება და ხელოვნება-ში“, სადაც ენ მოთხრობა დაბეჭდილია, აწერია ბოლოში: „დასასრული იქნება“. მაგრამ ქურნალში არაფერი დაბეჭდილია და არც განსვენებულს შ. არა-



გვისპირელს დაუწერია რამ, რომ ამ მოთხრობის დასასრულად შეიძლება ჩავთვალოთ³.

მკვლევარმა გრ. კაკიაშვილმა მიაგნო „განის“ სრულ ავტოგრაფს და მოთხრობის გავრცელება გამოაქვეყნა გაზ. „ლიტერატურულ საქართველოში“ 1968 წ. (№ 4). აქ იგი წერდა: „ყვარლის ი. ჰევჭავჭავაძის სახლ-მუზეუმში დაცულია ამ მოთხრობის ავტოგრაფი, რომელიც სინამდვილეს ნათესა ჰვენს. ავტოგრაფში მთლიანად (ერთიანი სახით) არის წარმოდგენილი მოთხრობა „განის“ როგორც დაბეჭდილი, ისე მისი დაუბეჭდავი ნაწილი. მკითხველს ვთავაზობთ მოთხრობის დასასრულს“. ჩვენს გამოცემაში მოთხრობა „განი“ პირველად ქვეყნდება სრული სახით. მხოლოდ ბოლო უცნობი ნაწილი ხსნის, რატომ ჰქვია ნაწარმოებს „განი“.

„განის“ პირველ ნაწილში მოთხრობილია სამასწავლებლო სემინარია დამთავრებული ორი ამხანაგის სამსახურში გამწვანება. ლადომ მასწავლებლობა დაიწყო სოფელში, ხოლო სიკომ დაიყენა, ეგ ცხოვრების „ანია“ და მე კი „განის“ შესწავლა მაქვს გადაწყვეტილი. პირველი სოფლის მოხელეებთან ბრძოლაში დაბეზავდა, ხოლო მეორე — კი სოფლის პრაქტიკულად განათლებას შეუდგა. იგი შრომაში თვითონაც მორალურად ამღვდდა და ხალხსაც დიდი სარგებლობა მოუტანა. სიკომ, რომელიც კარგად მოწყობილ და დიდი ავტორიტეტის მქონე ლადოს ესტუმრა, ბოლოს გაიგო, რასაც ნიშნავდა ამხანაგისაგან აჩემებული „განის“ შესწავლა. მთლიანი მოთხრობა, ცხადია, გარკვეული იდეის განვითარებას ემსახურება, ხოლო ნახევარი კი მკითხველს გარკვეულს ვერაფერს ეუბნება, აუხსნელი რჩება, რას ნიშნავდა ლადოს მიერ „განის“ — ხალხის წინამძღოლობის ძიება.

არაგვისპირელის თხზულებათა სამტომეულში დაიბეჭდება მწერლის ერთადერთი დრამატული ნაწარმოები „შოთ თავადი“. ირკვევა, რომ წინა გამოცემებში იგი გამოქვეყნებული იყო შემოკლებით, ამჟამად მკითხველი მიიღებს ავტორის სრულ ტექსტს. ვანსაკუთრებით საინტერესო აღმოჩნდა რომანის — „გაბზარული გული“ შემოკმედებითი ისტორია, რომელიც დადგენილი იქნა ნაწარმოების ტექსტის შესწავლის შედეგად. მწერლის ქალიშვილის — ნათელა დედამბრძოლის ცნობით, შ. არაგვისპირელს ვანსაკუთრებით არ მოსწონდა რომანის ბოლო ნაწილი. მართლაც, 1922 წელს გაზ. „ტრიბუნა“ აცხადებდა: „გამოცემლობა „საუჩაქე“ ბეჭდავს შოთ არაგვისპირელის „გაბზარულ გულს“ (მეორე ვარიანტი)⁴. 1922 წელს ეს ცალკე გამოცემა არ დაბეჭდილა. რომანის ხელნაწერი, როგორც ირკვევა, არსებობდა 1937 წლამდის. მას თ. სახოკია ასახელებს იმ ხელნაწერებს შორის, რომლებიც მან გადასცა ლევან აღინაშვილს ნწერლის თხზულებათა გამოცემისათვის⁵. აქამდის ეს ხელნაწერი — „მეორე ვარიანტი“ დაკარგულად ითვლება, რადგან აღინაშვილის არქივი არ ჩანს.

პირველნაბეჭდის — ეურნ. „ცისარტყელას“ ტექსტის „გაბზარული გულის“ ცალკე გამოცემასთან შედარებამ გვიჩვენა, რომ ის „მეორე ვარიანტი“ სწორედ ამ გამოცემაში დაუბეჭდავთ. ირკვევა, ეს გამოცემა პროფ. ვახტანგ კოტეტიშვილს განუხორციელებია. პროფ. ს. ჭილაიამ გადმოგვცა, რომ იგი თედო სახოკიას შეეკითხა, თქვენ ხომ არ გამოეცით „გაბზარული გული“ 1927 წელსო. მას უარი განუცხადებია და უთქვამს: არა, ვახტანგ კოტეტიშვილმა გამოსცაო. მართლაც, 1927 წლის გამოცემას ტექსტოლოგი მეცხიერის ხელი ატყვია: დაცულია ავტორის ტექსტი, რაც გვიანდელი პოპულარული გამოცემისაგან პირის ნიშნის „ჰ“-ს დაცვაში და ზოგიერთი სხვა ნიშნით მკლავნდება.

³ გაზ. „ტრიბუნა“ 1922, № 255.

⁴ გ. ლეონიძის სახ. საქართველოს სახელმწიფო ლიტერატურის მუზეუმი, ხელნაწერი № 1351.



ვახტანგ კოტეტიშვილს ახლო ურთიერთობა ჰქონდა მწერალთან. ცნობილია ისიც, რომ კოტეტიშვილის მიერ არის გაკეთებული შ. არაგვისპირელის ბიუსტი, მანვე 1915 წელს დაწერა ცნობილი კრიტიკული წერილი „შავი წიგნი“, რომელიც ცალკე ბროშურად გამოიცა კიდეც. ასეთი მეცნიერი, ცხადია, მუშაობის დროს პირველ რიგში ავტორთან დაამყარებდა ურთიერთობას. იგი მას ხელნაწერს მოსთხოვდა უეჭველად. ამაზე, 1927 წლის გამოცემის ტექსტობრივი ფაქტები მიგვაჩვენებენ.

ვახტანგ კოტეტიშვილს „გაბზარული გულის“ გამოცემის დროს ხელთ ჰქონია შ. არაგვისპირელის მიერ ჩასწორებული ხელნაწერი — „მეორე ვარიანტი“. როგორც პირველ ნაბეჭდში, ისე პირველ გამოცემაში ტექსტის სქოლიოებს საგანგებოდ მიწერილი აქვს „ავტორი“. 1927 წლის გამოცემაში არის ავტორისეული სქოლიო, რომელიც არ მოიპოვება პირველნაბეჭდში: „ძველად ქალს თუ თავმანდილს მოხსნიდა და მკლავზედ გადაიდებდა კაჟაკი, ეს შეუღლებას ნიშნავდა. ავტორი (გვ. 104). არის პირიქითაც: პირველნაბეჭდში არის სქოლიო: „ჰუპას აღმოსავლეთ საქართველოში ყურძნის დაწურვის შემდეგ ნარჩენებს არყისთვის ამზადებენ. ავტ.“. ეს განმარტება ტექსტს უნდა ჰქონოდა 140-ე გვერდზე, მაგრამ იგი არ არის წარმოდგენილი 1927 წლის გამოცემაში. გამომცემელი, რომელიც მწერლისეულ პირის ნიშანს „ჰ“-საც იცავს, ავტორის სახელით სქოლიოებს არც ჩაუმატებდა და არც ამოშლიდა. აღნიშნული ცვლილებები ავტორის ჩასწორებანია; ამაზე სხვა ვარიანტული ნაირწყაობებებიც მიგვიჩვენებენ.

პირველნაბეჭდში მამისას პასუხში ხაზგასმული ტექსტი არ იყო: „— მეორე დღეს დილით, როცა ჩამოველ საოქრომჭედლოში, კარი ისევ გაღარახული დამხვდა... იმ დღეს მახარე არ მოსულა, თუმცა კარგა შეღამებამდის ველოდი, მესამე დღეს კი, ვაჟადე კარი თუ არა და, მაშინვე თვალთ მცეა აი ეს! ოქრომჭედელმა უბიდან ამოიღო ხელსახოცი, გახსნა და იმის დედსეული თავმანდილი ამოაჩინა...“ (გვ. 119). ხაზგასმული სტრიქონები პირველნაბეჭდში ან „გაფრენილია“ ან იგი ავტორმა შემდეგ ჩაუმატა, რადგან იგრძნო, „გაღარახული“ კარებში მამისა მაშინვე ვერ დაინახავდა თავმანდილს. გამომცემელს არ შეეძლო მთელი ამბის შემცველი სტრიქონების არც აღდგენა და არც თვითნებურად ჩაწერა (ვახტანგ კოტეტიშვილზე ასეთი ფიქრიც კი უხერხულია!).

აღნიშნულს ემატება ის მცირე, მაგრამ მაინც ვარიანტული ნაირწყაობებები, რომლებიც შეიმჩნევა 1927 წლის გამოცემაში. მათ შორის არის ისეთი ცვლილებებიც, რომლებიც გამომცემელს არ შეიძლებოდა დასპირებოდა: გვ. 44, სტრ. 1 — თავმანდილი მოხსნა და მკლავზე გადაიდგო — პირველნაბეჭდში არ არის, ჩამატებულია 1927 წლის გამოცემაში. გვ. 201, სტრ. 34 — „მოელოდდათ“ სიტყვის შემდეგ პირველნაბეჭდში წერია — „გაუმარჯოს ირემას, გაუმარჯოს იმის მეომრებს, ყვიროდა გამოფენილი უძღურნი და მანდილოსანნი“, რაც 1927 წლის გამოცემაში აღარ გვხვდება.

მოყვანილი ვარიანტული წაკითხვები ჩანაფიქრის განვითარების თვალსაზრისით შემოქმედებითი ხასიათისაა. „თავმანდილი მოხსნა და მკლავზე გადაიდგო“ და მისი სქოლიო 1927 წლის „მეორე ვარიანტში“ გამოცემაში იმიტომ ჩაუმატა მწერალმა, რომ სილექტის განვითარებისათვის მეტი ბუნებრიობა და ლოგიკური ხასიათი მიეცა. ამით ავტორმა გააძლიერა ეთერის მოქმედების მოტივირება. მან მეფისწული, მართლაც, დააჯერა: შეუღლებაზე უარს ამბობს, რადგან თანხმობა თითქმის ძალად ათქმევინეს. ასეთი შინაარსობრივი ტექსტის ჩამატება და მისი საგანგებოდ ავტორისეულად გამოცხადებული სქოლიოთი განმარტება გამომცემლისაგან შეუძლებელია.



ასევე შინაარსობრივ-იდენტური ხასიათისაა ნაწარმოების ბოლო ნაწილები, რომლებიც ზემოთ მოვიყვანეთ. ადვანიშნეთ, მწერლის ქალიშვილის — ნათელა დედაბრძოლის ცნობით, შ. არაგვისპირელს განსაკუთრებით არ მოსწონდა რომანის ბოლო ნაწილი. მართლაც, აღნიშნული ჩასწორება ახალ იდენტურ ხასიათს აძლევს ნაწარმოებს: პირველ ნაბეჭდში ირემასადმი ხალხის მისაღება თითქმის ავტორის დადებით პოზიციასაც გამოხატავდა მაშინ, როდესაც ირემამ ძმადნაფიცსაც უღალატა და ხალხიც მოატყუა. მეორე ვარიანტში ამ სტრუქტურის უარყოფით მოხსნილია აღნიშნული იდენტურ-შინაარსობრივი უხერხულობა.

შ. არაგვისპირელის „მეორე ვარიანტი“ რომ დაკარგული არ არის და ვახტანგ კოტეტიშვილის 1927 წლის გამოცემით რომ ხელთა გვაქვს, გარდა აღნიშნულისა, ამას ამტკიცებს ის მრავალი ნაირწყაიბეები, რომლებიც მოიპოვება აღნიშნულ გამოცემაში პირველნაბეჭდთან შედარებით. ჩვენ მიერ მომზადებულ გამოცემაში ყველა ეს ნაირწყაიბევა აღრიცხულია და ოთხასზე მეტია. მწერლის თხზულებათა გამოცემების ისტორიის შესწავლა გვიჩვენებს, რომ შ. არაგვისპირელის შემოქმედებითი მუშაობა გამოკვეთილი თავისებურებით ხასიათდებოდა. მისთვის ნაწარმოების დიდი გადაამუშავება — თავებისა თუ უფრო მცირე ნაწილების ჩამატება ან გამოკლება — დამახასიათებელი არ იყო. მიუხედავად ამისა, გამოცემები მაინც მკვეთრად განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან. გამოცემების ისტორიაში ჩახედულ მკვლევარს, თუნდაც გამოცემის წელი არ იცოდეს, ავტორის სიცოცხლეში განხორციელებული თხზულებათა ორი გამოცემის ტექსტების შედარებით ადვილად შეუძლია განსაზღვროს, რომელ გამოცემასთან აქვს საქმე. ეს იმიტომ, რომ მწერალს ახასიათებს ნაცვალიანების სახელით ან პირიქით შეცვლა, სიტყვების გადაადგილება, სტილისტურად უფრო შესაფერისი სიტყვის მონახვა, მართლწერის გაუმჯობესება (განსაკუთრებით ამა თუ იმ მწკრივის მიხედვით ზმნის ფორმების შეცვლა), წყვილების შეთანხმების გაუმჯობესება, ორიოდ სიტყვის ჩამატებით აზრის გამართვა და სხვ. „გაბზარული გულის“ ტექსტშიც იმავე მოვლენასთან გვაქვს საქმე, ყოველი ჩასწორებით ცხადი ხდება, რომ საქმე გვაქვს „მეორე ვარიანტთან“, რომელიც აქამდის, ლ. აღნიაშვილის ხელში მოხვედრასთან დაკავშირებით ახლო წარსულის შაბედიითობის გამო, დაკარგულად მიგჩანდა.

ყოველივე აღნიშნულის გამო დარწმუნებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ჩვენი გამოცემით მკითხველი წაიკითხავს შ. არაგვისპირელის „გაბზარული გულის“ იმ ტექსტს, სადაც განხორციელებულია ავტორის საბოლოო ნება.

როგორც ვხედავთ, შ. არაგვისპირელის თხზულებათა სრული კრებულის ახალი — აკადემიური გამოცემა მრავალ სიახლეს შეიცავს. აქ მკითხველი უცნობ ნაწარმოებებთან ერთად იხილავს მწერლის შემოქმედებითი მუშაობის ამსახველ მასალას — ვარიანტებს და პირველ მონახაზებს, თუ ჩანაწერებს. ახალი გამოცემით მკითხველი ზოგიერთი ცნობილი ნაწარმოების სრულ ტექსტსაც გაეცნობა. ამდენად, შ. არაგვისპირელის თხზულებათა სრული კრებულის აკადემიური გამოცემის დაბეჭდვა უთუოდ გადაუდებელი საქმეა. აქვე გვინდა აღვნიშნოთ, რომ ასეთივე მდგომარეობაშია თითქმის ყველა სხვა კლასიკოსი, რომელთა მემკვიდრეობას ერთი ან ორი ტომით ვიცნობთ, რუსთაველის სახ. ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ტექსტოლოგიის განყოფილების სეიფებში კი უქმად დევს მათი ნაწერების აკადემიურად მომზადებული თხზულებების მრავალტომეულები. მათი გამოცემით საზოგადოებაც ბევრად მოიგებდა — გაეცნობოდა კლასიკოსთა მდიდარ მემკვიდრეობას და სახელმწიფოც მილიონობით უკუგებას მიიღებდა.

Л. П. ЧРЕЛАШВИЛИ



НЕИЗВЕСТНЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ ШИО АРАГВИСПИРЕЛИ

Резюме

В статье рассматриваются ранее неизвестные повести Шико Арагвиспирели. Некоторые из них принадлежат к неизвестным публикациям, которые после выхода в свет не были включены ни в одно издание. Часть повестей была опубликована под псевдонимами, и лишь благодаря труду автора статьи стала известна их принадлежность перу Шико Арагвиспирели. Рассмотренные в статье произведения проливают дополнительный свет на творческие тенденции писателя.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შიო არაგვისპირელის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ტექსტოლოგიის განყოფილება.
წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შ. არაგვისპირელის სახელობის ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

მარინა კარაელაშვილი

მეფხისტყაოსნის „დღე აღვსებისა“ გიგლიშვი კარაელაშვილით და რამდენიმე შენიშვნით*

(რუსთაველის პოეტური ბენის სალიტერატურო ცენტრის)

„დღე აღვსებისა“ („მოედანს დადგი კარვები წითლისა ატლასებისა, მოვიდა სიძე, გარდახდა, დღე ჰგვანდა, არს აღვსებისა“ — 555/552,2)¹ ვეფხისტყაოსანში ერთადერთი ცხადი და უდავო ქრისტიანული რეალიაა, რომლის ქეშპარიტი მნიშვნელობა რუსთაველოლოგიური მეცნიერების მესაძირკვლემ — ვახტანგ მეექვსემ იმთავითვე ჰეროვნად შეაფასა: „აღვსება აღდგომა არს და ქართველის კაცის გულისთვის უთქვამს“². ამ კონტექსტში „ქართველი“, რა თქმა უნდა, „ქრისტიანული რელიგიის აღმსარებლის“ ტოლფარდ ცნებად უნდა მივიჩნიოთ: „ქართველი“ ანუ „ქრისტიანი“. სხვათა შორის, რუსთაველის ქრისტიანობაში ვახტანგს ეჭვი არასოდეს არ შეჰპარვია...

მაგრამ ეჭვმა, ვეფხისტყაოსნის „ავად მჩხრეკელი“ კომენტატორის მიერ ნართაული სტროფით („პირველთავი დასაწყისი ნათქვამია იქ სპარსულად“ — A1) ოდესღაც დანათესმა, შემდგომში საკმაოდ ბოროტი ყვავილენი გამოიღო, რაც ჩვენს საუკუნეში კიდევ უფრო გაამძაფრა აკად. ნ. მარის მიერ „ესე აზბაე სპარსულის“ (9) ტენდენციური ინტერპრეტაციის საფუძველზე შექმნილმა ფსევდომეცნიერულმა თეორიამ. კორნელი კეკელიძის თქმით, „არ დარჩენილა არც ერთი, გვგონია, ისტორიულად ცნობილი რელიგიური სისტემა წინააზიაში, რომლის ადეპტად და წარმომადგენლად არ იყოს გამოცხადებული ამა თუ იმ მკვლევარის მიერ ვეფხისტყაოსნის ავტორი“³.

რუსთაველის რელიგიური მრწამსის გამო წამოჭრილ უმძაფრეს დავაში „დღე აღვსებისა“ კორნელი კეკელიძისთვის პოემის ავტორი ქრისტიანული აღმსარებლობის დამამოწმებელ ერთ-ერთ უმთავრეს საბუთად იქცა: „პოემის ავტორი რომ ქრისტიანია, ეს მკვლავდება შემდეგიდან: 1) ის იცნობს ქრისტიანობის ზოგ რიტუალურ მოვლენას; 2) იცნობს ქრისტიანული მოძღვრების პირველწყაროს — ბიბლიას, ე. ი. ძველისა და ახალი აღთქმის წიგნებს; 3) მის ნაწარმოებში გვაქვს სპეციფიკური ქრისტიანული ასრები... მან იცხა აგრეთვე ქრისტიანთა უდიდესი დღესასწაული, რომელსაც „აღდგომა“ ან „აღვსება“, გინა თუ „პასექა“ ეწოდება, და მასთან დაკავშირებული სიხარული, რომლის სიმბოლოდ წითელი ფერი (საეკლესიო საგალობლებში ნათქვამია: „პასქა წითელი“, შდრ. აგრეთვე აღდგომის კერცხის წითლად შეღებვის ჩვეულება) იყო მიღებული; ეს ჩანს შემდეგი სიტყვებიდან: „მოედანს დადგი კარვები წითლისა ატლასებისა, მოვიდა სიძე, გარდახდა, დღე, ჰგვანდა, არს აღვსებისა“ (552), ესე იგი: „მოედანი მოვრთე საზეიმოდ, წითელი ატლასის კარვებით, გვგონებოდა, აღვსების ან აღდგომის დღე“⁴.

* წავითხუთა მოხსენებად აკად. კორნელი კეკელიძის დღისაღმე მიძღვნილ სხდომაზე 1990 წლის 6 აპრილს.

აღექსანდრე ბარამიძეც სავანგებოდ აღნიშნავს „დღე აღვსებისას“ განსაკუთრებულ მნიშვნელობას რუსთაველის აღმსარებლობის თვალსაზრისით: „დიდი სიახლოვე შეინიშნება ვეფხისტყაოსნის ზოგიერთ დებულებათა და „ახალ აღთქმას“ შორის... ჩვენ განსაკუთრებულ ყურადღებას ვანიჭებთ საიდგომო დღესასწაულის დამოწმებას ვეფხისტყაოსანში. ხვარაზმშაპის ძის ინდოეთში მიღების ერთი შტრიხი ასე აქვს გადმოცემული ტარიელს (552, 1—2)... აღვსება ძველი ქართულით ეწოდებოდა აღდგომას, ქრისტიანობის უმთავრეს საუფლო დღესასწაულს. ტარიელის სიტყვით, სასიძოს შესახვედრად ინდოეთში ისეთი ზეიმი მოუწყვიათ, რომ აღდგომას მოგავონებდაო (აღდგომის დღესასწაულს ჰგავდაო). პოემით, ტარიელი იყო მუსლიმანი (ვეფხისტყაოსანში სიუჟეტურად აღწერილია მუსლიმანური სამყაროს ამბები, ამის შესაბამისად პოემის პერსონაჟებიც არიან მუსლიმანები), მაგრამ რუსთაველმა თავის გმირს ჩაუსახა ქრისტიანული წარმოდგენა. ეს დეტალი გვანიშნებს ვეფხისტყაოსნის ავტორის ეროვნულ-სარწმუნოებრივ მიდრეკილებას... რუსთაველმა მართლაც უნებლიედ გაგვიმუდვანა ქართველი ავტორის სარწმუნოებრივ-აღმსარებლობითი მიდრეკილება“⁵.

ცხადია, როდესაც რუსთაველის რელიგიური აღმსარებლობის გარშემო მრავალი წინააღმდეგობრივი მოსაზრება იყო წამოყენებული, მისი ქრისტიანული მრწამსის სასარგებლოდ მიგნებული ყოველი საბუთი სამართლიანობის აღმდგენი და მოწინააღმდეგის დამთრგუნავი იარაღის მნიშვნელობას იძენდა. ეს პრინციპული ეროვნული პოზიცია განსაზღვრავდა კ. კეკელიძისა და ა. ბარამიძის მიერ „დღე აღვსებისას“ აქცენტირებას.

ამრიგად, რუსთაველისეული „დღე აღვსებისა“ გაგებულ იქნა, როგორც ზეიმი-აღდგომა, ქრისტიანთა უდიდესი საუფლო დღესასწაული და მასთან დაკავშირებული სიახრული, რომლის სიმბოლოდაც წითელი ფერი იყო მიღებული: „ინდოეთში ზედსიძედ მოსული ხვარაზმშაპის შვილს საზეიმო შეხვედრა მოუწყვეს... საზეიმო დღე ტარიელს შეუდარებია აღდგომისათვის (საიდგომო დღესასწაულისათვის)“⁶ და, რადგან ეს შინაარსი 552,2 ტაეპის ერთადერთ მართებულ ინტერპრეტაციად იქნა მიჩნეული, ვეფხისტყაოსნის 1951 წლის გამოცემის რედაქტორებმა საჭიროდ ცნეს პოემის ტექსტში სათანადო კონიექტურის შეტანა. უხერხულობას ქმნიდა ვეფხისტყაოსნის ყველა ხელნაწერში დადასტურებული უარყოფითი ნაწილაკი „არ“, რაც აშკარად არ შეესაბამებოდა ტაეპში შეტანილ შინაარსს: დასკვნეს, რომ სიტყვებს „არ აღვსებისა“ „ს“-ანი აკლია და აქ უარყოფითი ნაწილაკი „არ“ კი არაა, არამედ „არს“ ზმნა, რომელიც გადაწერისას დამახინჯდა გადაწერთა მიერ „ს“-ანის ჩამოკვეციტ (განა დასაშვებია ვიფიქროთ, რომ პოემის უკლებლივ ყველა გადაწერს ერთნაირად „შეეშალა“?).

ვეფხისტყაოსნის ცნობილი მკვლევარი, პოეტი კონსტანტინე ჭიკინაძე უარყოფდა კონიექტურის საჭიროებას ფრიად ანგარიშგასაწივეი არგუმენტებით, ხოლო, რაც შეეხება ფრაზის გრამატიკულ წყობას, თვლიდა, რომ იგი „...სავსებით სწორია გრამატიკულად: დავსვათ ასეთი კითხვა: რას ჰგვანდა დღე? პასუხი: „დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა (დღესა)“. აქ იგულისხმება სიტყვა „დღესა“⁷.

ზემოთქმულის საფუძველზე ტრადიციული წაკითხვა უკლებლივ ყველა ხელნაწერისა და ყველა ბეჭდური გამოცემისა 1951 წლამდე — „დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“ ვეფხისტყაოსნის 1951 წლის გამოცემის ტექსტში შეიცვალა წაკითხვით — „დღე, ჰგვანდა, არს აღვსებისა“ („აღვსების დღეს ჰგვანდა“ ან

„თითქოს აღვსების დღე არისო“). ამ ერთი ასოს დამატებამ უარყოფითი ნაწილაკი არ ზმნურ ფორმად აქცია — არს („ყოფნა“ ზმნის აწმყო დროის მესამე პირის მხოლოდითი რიცხვი) და ხელნაწერთაგან ნაანდერძევი ტექსტის შინაარსს საპირისპირო მნიშვნელობა შესძინა: „არ არის“ > „არის“ ანუ „არ ჰგავდა“ > „ჰგავდა“.

მართლაც, ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტებში არაიშვიათია შემთხვევები ორი ერთმანეთის მომდევნო თანხმოვნიდან ერთის „დაკარგვისა“ (კარნახის თუ თვითკარნახის დროს დაშვებული „ლაფსუს კალამი“). გადაწყვირისას „ს“-ანის, ამოვარდნის ნიშანდობლივ მაგალითს წარმოადგენს გამოთქმა „არს სათუები“, რომელიც ვეფხისტყაოსანში ორჯერ გვხვდება (852,4; 1400,1) და ორჯერვე რამდენიმე ხელნაწერში წარმოდგენილია ვარიანტით „არ სათუები“, რაც ტაეპის შინაარსს დიამეტრულად ცვლის⁸. პოემის ხელნაწერში არის კიდევ ორი შემთხვევა სიტყვაში „არს“ „ს“-ანის დაკარგვისა თანხმოვნი დაწყებული სიტყვის წინ (1384,4; „არს თქვენი შესაგვანია“ > „არ თქვენი შესაგვანია“; 1462,3: „მართ მათგან არს ნაქონები“ > „მართ მათგან არ ნაქონები“ — H). დამაფიქრებელია საპირისპირო მოვლენაც (1433,2), სადაც ხელნაწერთა აბსოლუტური უმრავლესობის წაკითხვა „არ სილიადე“ სამ ხელნაწერში წარმოდგენილია როგორც „არს სილიადე“ — HIR¹ — მაგრამ ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერებში არ არის არც ერთი შემთხვევა „არს“ სიტყვაში „ს“-ანის დაკარგვისა, როდესაც მომდევნო სიტყვა ხმოვნი იწყება (34,1; 302,4; 478,4; 483,2; 514,3; 896,4; 1550,2). ამრიგად, ვარაუდი ჩვენთვის საინტერესო ტაეპში (552,2 — „არ აღვსებისა“) „ს“-ანის ამოვარდნისა (არს > არ) თეორიულად და პრაქტიკულად აბსოლუტურად გამორიცხულია. საერთოდ, ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერები გაცილებით მეტ ნდობას იმსახურებენ, ვიდრე მათ მიმართ ვიჩენთ ხოლმე.

ამრიგად, კონიქტურის შედეგად აღმოჩნდა, რომ ოთხსიტყვიან წინადადებაში ორი ზმნა — „დღე ჰგვანდა არს აღვსებისა“, რაც გრაზატიკის თვალსაზრისით დაუსშვებელია, ამიტომაც იგი ამგვარად იქნა განმარტებული: „დღე“ სიტყვასთან შემასმენლად შეწყობილია არს, ხოლო ჰგვანდა კი არის ჩართული სიტყვა და, როგორც ამგვარი ფუნქციის მქონე, მოსაზღვრე სიტყვებისგან სასვენი ნიშნებით — „შიძიმეებით“ — გამოიყო: მივიღეთ წინადადება: „დღე, ჰგვანდა, არს აღვსებისა“, რამაც, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა, ტრადიციული ტექსტის შინაარსი დიამეტრულად შეცვალა. მაგრამ არის კი „ჰგვანდა“ ამ პატარა წინადადებაში „ჩართული სიტყვა“? რამდენად შეესაბამება ტაეპის ამგვარი ინტერპრეტაცია ტარიელის იმ მხატვრულ სახეს, რომელიც რუსთაველმა დახატა? განა „ჰგვანდა“ ზმნა ისეთი უმნიშვნელოა ტარიელის მეტყველებაში, რომ მას მხოლოდ დამხმარე სიტყვის როლი დაეკისროს?

ხატოვანი აზროვნება, მდიდარი წარმოსახვა ტარიელის ერთ-ერთი უმთავრესი ნიშანთვისებაა, რაც საერთოდ დამახასიათებელია ეპიკურ თხზულებათა ეგრეთ წოდებული „მზიური“ გმირებისთვის და ღრმა ფესვებთან ერთად ხანგრძლივი ტრადიციაც აქვს: ხატოვანი აზროვნებით ხასიათდება კრეტიენ დე ტრუას პერსევალი და ვოლფრამ ფონ ეშენბახის პარციფალი (სისხლის სამი წვეთი თეთრ თოვლზე და მასთან დაკავშირებული ასოციაციები), ხატოვანი აზროვნება იმანენტურია დრამატიულ თხზულებათა გმირებისთვის — მაგალითად, შექსპირის ჰამლეტისთვის, ოტელოსთვის, ასევე მაკბეტისთვის. თუ ამ თვალსაზრისით შევხედავთ „ჰგვანდა“ ზმნას, ვნახავთ, რომ იგი უბრალოდ ლექსიკური ერთეული კი არ არის, არამედ პოემის იმ გმირის ერთ-ერთი მახასიათებელია. თავისი არსით ზმნა „ჰგავს“ შედარების საფუძველია, შედა-

რება კი ტარიელის ხატოვანი აზროვნების ერთ-ერთი უმთავრესი კომპონენტი, რაც მის მეტყველებაში რელიგიურად არის ასახული: იგი ხშირად მიმართავს შედარებას და მასთან ერთად კი — ამ ზმნას. ამ დებულების მართებულების საილუსტრაციოდ გადავხედოთ თავად პოემის ტექსტს. „ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში“ გვანა ზმნა ჩვენთვის საინტერესო ფორმებით 60-ჯერ გვხვდება და ამთგან ოცჯერ — ტარიელის მეტყველებაში, ანუ თითქმის იმდენჯერვე, რამდენჯერაც თავად შოთა რუსთაველის მეტყველებაში! რუსთაველის მეტყველებაში ეს სიტყვა 24-ჯერ გვხვდება (26,3; 55,3; 97,3; 177,3; 231,1; 281,4; 498,1; 683,4; 813,3; 966,4; 975,2; 977,2; 1021,3; 1099,4; 1335,2; 1335,3; 1382,3; 1421,2; 1495,1; 1499,4; 1549,4; 1561,1), ხოლო ტარიელისა და პოემის სხვა პერსონაჟთა მეტყველების შედარება ამ მხრივ საოცარ კონტრასტს გვიჩვენებს: ავთანდილის მეტყველებაში ეს ზმნა მხოლოდ რვაჯერ გვხვდება (67,3; 196,3; 255,1; 289,4; 726,2; 955,2 ტეპში ეს სიტყვა ორჯერ მეორდება; 1097,4); როსტეფანისა (63,3; 144,3) და ფატმანის (1031,4; 1201,3) მეტყველებაში — ორ-ორჯერ, ხოლო ასმათის (854,3), ფრიდონის (386,2), მონების (80,3) და „ავთანდილის შემხედველთა“ (77,4) მეტყველებაში — თითოჯერ („ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში, 1951 წლის გამოცემის შესაბამისად გვანა სიტყვის ბუდეში მოხვედრილია ორი ჩანართი სტროფი 1589,4 და 1636,4). ეს კონტრასტი მრავალმნიშვნელოვანი და მრავალმხარეა. ტარიელი შედარებებით მეტყველებს, მისი ხატოვანი აზროვნება გამუდმებით ერთ საგანს მეორეს ადარებს — გვიხსენოთ თუნდაც მისი საოცარი წარმოსახვა ლომ-ვეფხის ცნობილ ეპიზოდში! — და ამ თვალსაზრისით მისი მეტყველება, როგორც პოემის ერთერთი პერსონაჟისა, უდარესად ინდივიდუალიზებულია: შედარება და მეტაფორა ტარიელის აზროვნებისა და მეტყველების მუდმივი ელემენტებია. ინდივიდუალიზებულია პოემის სხვა პერსონაჟთა მეტყველებაც, მაგრამ რუსთაველოლოგიაში ამ პრობლემის შესწავლის საკითხი, სამწუხაროდ, დღემდე არ დამდგარა, რის გამოც ხდება რუსთაველის ერთ-ერთი მხატვრული მეთოდის უგულებელყოფა და პოემის პერსონაჟთა მეტყველების ნიველირება; იქმნება შთაბეჭდილება, თითქოს ყველას მეტყველება ერთნაირია, თითქოს პერსონაჟს არ აქვს საკუთარი სახე.

ტარიელისეული შედარება, კლასიკური პოეტიკის პრინციპთა თანახმად, ყოველთვის შეიცავს დამაკავშირებელ სიტყვას — ჩვენს შემთხვევაში „გვანა“ ზმნას: „ეს ჰგავს იმას“, მაგალითად: „ჩემი ცხენი უჩინოსა ჰგავს“; ნესტანდარეჯანი „მაშინვე მზესა ჰგვანდა“; რიდის „სიმტკიცე ჰგვანდა ნაპედსა“; ლომ-ვეფხი „ჰგვანდის რათმე მოყვარულთა“... მაგრამ სჯობს თვალსაჩინოებისათვის თავად პოემიდან მოვიყვანო შესაბამისი მაგალიტები:

- 293,1: რას მაქმნედიო, რად ვინდოდი, ერთმანეთსა რათა ვკვანდიო.
- 294,4: ჩემი ცხენი უჩინოსა ჰგავს და სხვასმცა რას ვასახე.
- 317,4: მას არა ვჰგავ ასრე, ვითა მე სხვა კაცი არა მგავსა.
- 322,4: თქვა: მაშინვე მზესა ჰგვანდა, აწ მეღების ვისგან ალი.
- 325,2: მართ მაშინვე ჰგვანდა იგი მზისა შუქთა ნასამალსა.
- 332,3: ძალად ლომსა, თვალად მზესა, ტანად ვკვანდი ეღემს ზრდილსა.
- 373,4: მან პასუხი არა მითხრა, ჩემთვის ჰგვანდა სიტყვა-ძვირსა.
- 384,4: ვისთა შუქთაგან უკუნსა ჰგვანდის სინათლე დღისისა.
- 461,4: სიმტკიცე ჰგვანდა ნაპედსა, ვთქვი ცეცხლთა შენართაულად.
- 488,4: ძილ ბირამდის სიხარულსა სიხარული ჰგვანდა ვერა.
- 522,2: არცა მზე ჰგვანდა, არც მთვარე, ხე ალუა, ეღემს ხებული.
- 526,3: მამაცისა სიკრუვეთა, ნეტარ, სხვანი რამცა ჰგვანდეს.
- 527,4: აზრნი შენნი შენვე გგვანან, მტყუანსა და შენ ავეთსა.
- 552,2: მოვიდა სიმე, გარდახდა, დღე ჰგვანდა არ აღესებისა.

580,4: მას შიგან ჩასვენს იგი მზე, ჰგავს, იქმნა დარაჯებითა.

581,4: ესე ვნახე და არ მოვეცი, არა მგავს არცა სიბია.

591,2: ჰგავანდეს, ჭალაქს ვეახლენით, ცალ-კერძ იყვენს კლდეთა ნაღნი.

623,3: ზღვათა შიგან იხვსა ჰგავს და ხმელთა ზღვა შევარდნსა.

626,3: მას რომე ელვა ჰკრთებოდა, ფერნიშა ჰგავანდეს რისანი.

907,3: ჰგავანდეს რათმე მოყვარულთა, მათი ნახვა გამეხარნეს.

რაიმე საგანგებო დაკვირვება არც კი სჭირდება, ამ ტაეპებისთვის ერთი თვალის გადავლენითაც ნათლად ჩანს ტარიელის, როგორც პოემის პერსონაჟის, ერთ-ერთი უმთავრესი განმასხვავებელი და დამახასიათებელი ნიშანი — ხატოვანი პოეტური აზროვნება: რუსთაველმა თავის საუკეთესო შედარებაში (და არა მარტო შედარებებში, არამედ მეტაფორებში) ტარიელს უძღვნა მხატვრული აზროვნების ნიჭით დააჯილდოვა და ეს შემთხვევითი არ არის, როგორც არც ისაა შემთხვევითი, რომ ერთი თავისი უნიკალური, მსოფლიო ლიტერატურის მასშტაბით სწორუპოვარი მეტაფორა, ქრისტიანული სარწმუნოების არსთა არსის გამომხატველი, ნესტან-დარეჯანს უსაჩუქრა. ამგვარი „ოსტატური მეტაფორები“, — რომელთა შესახებ სხვა დროს ვისაუბრებთ, არისტოტელეს თქმით, „ბუნებრივი ნიჭის ნიშანია“, „ეინაიდან მხოლოდ ეს არ შეიძლება სხვისგან იქნას გადმოღებული“ (არისტოტელე, პოეტიკა, 1495) — ტარიელი და ნესტან-დარეჯანი ხატოვანი აზროვნების უნარით დაჯილდოებული უნიკერესი პიროვნებანი არიან!

ტარიელის მხატვრული სახის შექმნაში „ჰგავანდა“ ზმნას რუსთაველმა განსაკუთრებული მნიშვნელობა დააქისრა, 552,2 ტაეპში კონიექტურის შტაბნამ კი ამ ზმნას ეს მნიშვნელობა წაართვა. პოეტურ თხზულებაში სიტყვის პოეტური ასპექტის ანუ სიტყვის პოეტიკის გაუთვალისწინებლობასა და უგულებელყოფას ყოველთვის არა მხოლოდ მცდარი დასკვნები, არამედ მძიმე შედეგებიც მოსდევს: გავისხვით „ესე ამბავი სპარსულს“ მარსიელი თეორიის მაგალითი... სხვათა შორის, ვეფხისტყაოსნის ტექსტის წესწავლაში ეს ლექსიკოლოგიურ-გრამატიკული მეთოდი, რომელიც უგულებელყოფს რუსთაველის პოეტურ ენას, რუსთველოლოგიურ მეცნიერებაში აკად. ნიკო მარის დანერგვილია: მას ყოველთვის აინტერესებდა პოემის სიტყვის ეტიმოლოგია და ლექსიკოლოგიური მნიშვნელობა და არასოდეს — ამავე სიტყვის პოეტური პორიზონტები: ამ გზას ვახტანგისეული ტრადიციის საპირისპიროდ დიდი ხანია მორჩილად მისდევს რუსთველოლოგია, მაგრამ გრამატიკის პროკრუსტეს სარეცელზე მიჭაჭვული რუსთაველი ჰემმარტი რუსთაველი ვერასოდეს ვერ იქნება.

როდესაც კორნელი კეკელიძემ საბოლოოდ დაასაბუთა სრულიად შეუვალი და უკომპრომიზო თეზა: ვეფხისტყაოსანი „დაწერილია საქართველოში, რომელიც იყო ფორპოსტი ქრისტიანობისა წინააზიაში და მატარებელი ქრისტიანული იდეოლოგიისა“⁹, მას არც ის დარჩა შეუუმჩნეველი, რომ „რიტუალური მხარე ქრისტიანობისა, რასაკვირველია, მკვეთრად ხაზგასმული არაა პოემაში და არც შეიძლება იყოს, თუ მხედველობაში გვექნება ის გარემოება, რომ ჩვენ საქმე გვაქვს რელიგიური საკითხებისადმი, საზოგადოდ, მეტად თავდაპირილ პოეტთან“¹⁰.

მეცნიერის ის ზუსტი მიგნება, რომ პოემაში აღმსარებლობითი მხარე „მკვეთრად ხაზგასმული არაა“ და რომ რუსთაველი „მეტად თავდაპირილი პოეტია“, რუსთაველის შემოქმედებითი მეთოდის ის შესანიშნავად განჭვრეტილი არსია, რომელიც უმნიშვნელოვანესი თეზის სტატუსს იძენს და რომელმაც აუცილებლად უნდა დააფიქროს რუსთველოლოგიური მეცნიერების სა-



განძურის მემკვიდრენი: რუსთაველი უაღრესად ენიგმატური სტილის მოქმედი, შესაძლებელია, მსოფლიოს უპირველეს გენიოსთა შორის ყველაზე რთული: ჭეშმარიტი აზრის „დაფარვა“, „ცვა“ და „ბურვა“ რუსთაველის მიერ მხატვრული მეთოდის რანგში აყვანილი საყვარელი ხერხია.

როგორც სამართლიანად აღნიშნავდა ჯერ ვახტანგ მეექვსე, შემდეგ კი კორნელი კეკელიძე, ამ ტაეში „კარგები წითლისა ატლასებისა“ და „აღვსება“ უთუოდ ქრისტიანულ სიმბოლიკასთანაა დაკავშირებული, მაგრამ აქვეა მეორე სამწვერბიანი სემანტიკური რიგიც — „კარგები წითლისა ატლასებისა“ — „სიძე“ — „აღვსება“, რომლის ახლებური და საინტერესო ანალიზი მოცემულია ელგუჯა ხინთიბიძის ნაშრომში¹, მთავარი ისაა, რომ მკვლევარი იცავს ჩვენთვის საინტერესო ტაეპის ტრადიციულ, ხელნაწერებისეულ ტექსტს და კონიექტურას ზედმეტად თვლის.

წითელი ფერი, სიძე, აღვსება უდავოდ ქრისტიანული სიმბოლიკის შემცველი სიტყვებია, ამიტომაც მათი გათვალისწინებით გავანალიზოთ ტარიელის სიტყვები:

მოედანს დავდგი კარგები წითლისა ატლასებისა,
მოვიდა სიძე, გარდახდა, დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა

რთული ემოციური აღქმა იმისა, რაც გარშემო ხდება, ტარიელის უკიდურესად აფორიაქებულ გრძნობებში მისი მდიდარი წარმოსახვის უნარის წყალობით სიმბოლიკათა სახეს იღებს; ჭეშმარიტად, *Nihil est in intellectu, quod non prius fuerit in sensu* ანუ „არაფერია გონებაში ისეთი, რაც მანამდე არ არის გრძნობებში“. გრძნობები იწვევენ არა ლოგიკურ ცნებებს, არამედ ხატებს, სურათებს: ტარიელს ახსენდება „კარგები წითლისა ატლასებისა“, „სიძე“ — ყოველივე ეს თითქოს ჰგავს აღდგომის სასიხარულო, საზეიმო დღეს, მაგრამ აი, უეცრად: „დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“... ანუ ეს რთული შედარება უარყოფითი ნიშნით არის აღმქმდილი — არის აღდგომის წითელი ფერიც, მოვიდა სიძეც, მაგრამ ეს დღე აღდგომა — აღვსების დღეს მაინც არ ჰგავს!

გავიხსენოთ კონსტანტინე ჭიჭინაძისეული ინტერპრეტაცია ამ ტაეპისა: „დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა (დღესა)“ (პარალელი: ზემოთ უკვე ციტირებული სიტყვები ტარიელისა, უარყოფითი შედარების ნიმუში 488,4; „ძილ-პირამდის სიხარულსა სიხარული ჰგვანდა ვერა“). ტარიელის მიერ გარესინამდვილის აღქმაში იღუშალი სიღრმეებია, თავისი არსით „თვალთვან ფარულნი“ და მიხვედრა სჭირდება; ამ მხრივ ახალი აღთქმისეულ ასოციაციებში ფსიქოლოგიაში გადამწყვეტ როლს თამაშობს და ამიტომაც ტარიელის ამ სიტყვების ფსიქოლოგიური მოტივაციის მიგნებისა და განმარტების გარეშე რუსთაველის ამ საყვარელი გმირის რთული შინაგანი სამყარო საერთოდ შეუცნობელი დარჩება. პოეტმა-მკვლევარმა პოეტური ალღოთი იგრძნო, რომ ავთანდილისთვის ამ ეპიზოდის მოთხრობისას ტარიელი წინადადებას წყვეტს, არ ამთავრებს: იგი თითქოს ღელავს, ჩქარობს, რალაცის თქმას გაურბის... მხატვრულ წარმოსახვასა და პირდაპირ თხრობაში გაცხადებული აზრის გავრთიანებული ნაკადი განმარტავს ტარიელის რთულ შინაგან გრძნობებს, რომელთა მდინარებაშიც ემოციათა მთელი გამა ეღერს. მონათხრობის ფონზე სიმბოლიკათა ეს მეორე პლანი ტვირთულობს ფსიქოლოგიური განცდების იმ უფაქიზესი ნიუანსების გადმოცემას, რაც ტექსტის ზედაპირზე თითქოს არ ჩანს, ამიტომაცაა, რომ ეს ორი ტაეპი (552,1—2) მკვლევართა მიერ აღვსების ზეიმისა და მასთან დაკავშირებული სიხარულის გადმოცემად იქნა მიჩნეული.



მრავალმნიშვნელოვანია კონსტანტინე ჰიჭინაძის სიტყვები: „ტარბელაშვილი — ეს დღე აღდგომას არ ჰგვანდაო, კომისია კი უსწორებს — ეს დღე სწორედ აღდგომა იყო“. აქ საკითხი ერთ კონკრეტულ სტროფს კი არა, ტარიელის მხატვრულ სახეს, და, მაშასადამე, მთელი პოემის გაგებას ეხება. ერთი მხრივ — ტარიელის სიტყვები, მეორე მხრივ კი მათში სიმბოლოებით დაშიფრული ქვეტექსტი პოემის მხატვრულ ქსოვილში ორ პლანს ქმნის, რომელნიც თითქოს „ურთიერთშებრუნებულნი“ არიან: ტარიელის მონათხრობით მკითხველს თუ მკვლევარს შეიძლება შეეჭმნას შთაბეჭდილება, თითქოს ტარიელი მხოლოდ მომხდარ ამბავს ყვება, როგორც ფაქტთა აღმწესხველი, თითქოს იგი სულაც არ ფიქრობს მის მიერ ჩადენილ უხისხლო მკვლევლობაზე, მისი შინაგანი ხმა კი ღალატებს, რომ იგი მძიმედ განიცდის უდანაშაულო ყმაწვილის ვერაგულ მკვლევლობას, საზარელ მკვლევლობას მძინარე და ამიტომ უმწეო ადამიანისას, რასაც „კაცობრიობის სინდისად“ აღიარებულმა შექსპირმა „ძილის მკვლევობა“ — ეს საოცარი ტროპი — უწოდა („მე მომესმა თითქოს რაღაც ხმა: „ძილი გაგიქრა!“ — მაკბეტმაო მოჰკლაო ძილი...“ „მაკბეტი“, მოქმედება II, სურათი I).

რაც მთავარია და აუცილებლად საგანგებოდ უნდა ითქვას, ისაა, რომ რუსთაველი — ეს გენიალური გულთამხილავი — თავისი გმირის გრძნობათა მღელვარებას ამავე გმირის განათლებულობისა და ინტელექტის შესაბამის დონეზე ქმნის — ტარიელი უაღრესად განათლებული და ინტელექტუალური ადამიანია, მისი განათლება კი იმ საფუძვლებს ეყრდნობა, რაც ანტიკურ და ქრისტიანულ კულტურათა მიერ ნაანდერძევი მარად თანამედროვე და წარუვალი თეზაურუსია. ამიტომაც ტარიელის აზროვნების სიღრმე და სიერთულე იმ მხატვრულ სახეებში არის დაშიფრული, რომელთაც ღრმა განსწავლულობაზე დაფუძნებული მისი არტისტული წარმოსახვა ქმნის.

ამრიგად, ამ ტაბუთა ფარული, იმპლიციტური შინაარსის ამოხსნის გარეშე ტარიელის მხატვრული სახის ანალიზი და გაგება, უბრალოდ, შეუძლებელია.

„ლექსიკოლოგიურ-გრამატიკული“ თეორიის მომხრეებს რატომღაც ჰგონიათ, თითქოს ტარიელი ეპიკური სიღინჯით ყვებოდეს თავის ამბავს და გრამატიკის გამაღიღებელი უშუალოდ ამოწმებენ მის ყოველ ფრაზას. ტარიელი წინადადებას მართლაც არ ამთავრებს — არ ამთავრებს იმიტომ, რომ იგი უკვე უახლოვდება წითელი ატლასის კარავში მშვიდად მძინარე ზვარახმელი სასიძის მკვლევლობის შემზარავ ამბავს, ხელახლა განიცდის მას და მისი აფორიაქება, სულიერი დაძაბულობა, დაუოკებელი შინაგანი მღელვარება მის მეტყველებასაც აჩნევს თავის კვალს: დაუმთავრებელი წინადადება ამის მეტყველი ნიშანია!

ტაბუში „დღე ჰგვანდა არ აღვსებისა“ შედარება უარყოფითი ნიშნით არის წარმოდგენილი: ეს დღე თითქოს უნდა ჰგვანებოდა აღვსების დღეს, მაგრამ სინამდვილეში არ ჰგავდა, ანუ: ეს დღე აღვსების დღის მსგავსი კი არ იყო, არამედ, პირიქით, რაღაცით არ ჰგავდა მას, მაგრამ შედარება არ არის ბოლომდე გახსნილი.

ჩვეუკვირდეთ ტაბუს: „კარვები წითლისა ატლასებისა“ იწვევს ასოციაციათა ჯაჭვს, რომელიც საზარებისეული სიმბოლოების კონტექსტში მიედინება — „წითელი“, უპირველეს ყოვლისა, იწვევს „სიძის“ სიმბოლოს, რაც თავის მხრივ „აღვსებას“ უკავშირდება, მაგრამ ტარიელი მყისვე უარყოფს ამ შედარების დადებით კონტექსტს და ამბობს: ეს დღე აღვსების დღეს არ ჰგავდა, ეს დღე „არ-აღვსების“ დღე იყო (თუმც „ლექსიკოლოგიურ-გრამატიკული“ თეორიის ადვოკატი უკრძალავენ პოეტს ამგვარ licentia poetica-ს).



მაგრამ რითი არ ჰგავდა ეს „აღვსების“ დღე მართლაც აღვსების დღეს, რატომ იყო „აღვსების“ დღე ამავე დროს „არ-აღვსების“ დღეც? შედარების საფუძველი აქ უდავოდ სრულიად კონკრეტული და განსაკუთრებული „აღვსების“ ანუ აღდგომის დღეა, და სწორედ ამ ორიენტირით უნდა გაირკვეს „არ-აღვსების“ დღის სიმბოლური და სემანტიკური მნიშვნელობა, ხოლო მასთან ერთად კი — ტარიელის ასოციაციათა ჯაჭვის ფარული სიღრმეები.

ვეფხისტყაოსანში „დღე აღვსებისა“ — ისევე, როგორც წითელი ფერი — მხოლოდ რელიგიური რეალია არ არის; რუსთაველმა მას უდიდესი მხატვრულ-იდეური დატვირთვა მიანიჭა და არც წითელი ფერი ჩანს სიხარულის სიმბოლო...

რუსთაველის შედარება თუ მეტაფორა არასოდეს არ არის ერთგანზომილებიანი: რუსთაველი არა მხოლოდ ქრისტიანულ ტერმინოლოგიასა და ციტატებს მიმართავს, არამედ ახდენს მათ მხატვრულ გადაამუშავებას, სრულ ალუზიას. კარგების წითელი ფერი, რომელთაგან ერთ-ერთში უნდა „გამოსვენოს სიძემან“ და მისი კავშირი „აღვსების დღესთან“, ჩემი აზრით, იმ სიმბოლიკას შეიცავს, რომლის ჭეშმარიტი არსი ძველი აღთქმის „გამოსლვათა“ წიგნში გვაქვს საძიებელი.

სხვათა შორის, შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ შოთა რუსთაველმა სწორედ ამ ტერმინს — „აღვსებას“ — მიმართა: „აღდგომა“ სრულიად გამორიცხავს „პურიათა დღესასწაულის“ შინაარსს, მაშინ, როდესაც „აღვსება“ ერთგვარად ნეიტრალურია.

უმთავრეს ქრისტიანულ დღესასწაულს — აღდგომას — ვრცელი და რთული ისტორია აქვს: იგი მოკვდავ და მკვდრებით აღმდგარ ღმერთთა მითოლოგიურ ტრადიციას უკავშირდება. გაზაფხულის ბუნიაობის ეს დღესასწაული¹² იუდაურმა რელიგიამ ეგვიპტიდან ებრაელთა გამოსვლას — ზატიკს ანუ პასექს — დაუკავშირა: „გამოსლვათა“ წიგნის თანახმად იგი ბიბლიური ღმერთის ნებთაა დაწესებული, ქრისტიანულმა რელიგიამ პასექის დღესასწაულზე მეტყველებით მიიღო¹³: იგი იესო ქრისტეს ენებასა და აღდგომას შიასწავებდა. ქართული ლიტერატურის უადრეს ძეგლში „წამებაი წმიდისა შუშანიკისა დედოფლისაჲ“ ტერმინი აღვსება გვხვდება¹⁴.

II საუკუნის მეორე ნახევარში ქრისტიანულ ეკლესიათა შორის მძაფრი და ხანგრძლივი კამათი გაიმართა, სახელდობრ რომელ დღეს უნდა აღნიშნულიყო ქრისტიანული აღდგომის დღესასწაული. ანტიუდაურმა მიმდინარეობამ იძალავა როგორც ზოგადლიტურგიულ საკითხებში, ისევე აღდგომის დღის დადგენის საქმეშიც: რადგან ქრისტიანულმა რელიგიამ აღდგომის დღესასწაულს ახალი შინაარსი შესძინა და პასექს — ზატიკის მნიშვნელობიდან განდევნა მისი ადრინდელი იუდაური არსი, საჭიროდ იხიცი მიიჩნია, რომ ორი სხვადასხვა რელიგიის დღესასწაული ერთმანეთს არ დამთხვეოდა დროის თვალსაზრისითაც. ნიკეის პირველმა მსოფლიო კრებამ (325 წ.) წინასწარმეტყველთა წიგნების სათანადო ინტერპრეტაციით მიიღო გადაწყვეტილება აღდგომა აღნიშნულიყო გაზაფხულის ბუნიაობის შემდეგ, მაგრამ პასექს რომ არ დამთხვეოდა, მხედველობაში მიღებული უნდა ყოფილიყო მეორე ფაქტორიც — მთვარის პირველი აღვსება დედამსწორობის შემდეგ. ამრიგად, აღდგომის მოძრავ დღესასწაულს განსაზღვრავს მთვარის პირველი აღვსება გაზაფხულის ბუნიაობის შემდეგ: ამ ორი მთვლენის შემდგომი პირველი კვარადღე — აღდგომის დღესასწაულია. დღესასწაულის ქართული სახელწოდების ეტიმოლოგია: მთვარის აღვსება > აღვსება — დღესასწაული ნათლად ასახავს ამ ვითარებას.



რუსთველისეული „დღე აღვსებისა“, როგორც ტროპი, პოლემიკურად იმ თვალსაზრისით, რომ იწვევს როგორც აღდგომის („სიძე“), ასევე პასექის ასოციაციასა და, შესაბამისად, ალუზიას.

როგორც უკვე ითქვა, პასექის დღესასწაული, ბიბლიის თანახმად, დაწესდა უფლის ნებით — ესაა „ძეთა ისრაელისათა ქვეყნითა ეგვიპტელთასა“ გამოსვლის დღე და ამ დღის ერთ რეალიას პირდაპირი კავშირი აქვს ვეფხისტყაოსნისეულ აღვსების დღესა და კარავთა წითელ ფერთან: წითელი „გამოსლვათა“ წიგნში სისხლის სემანტიკას შეიცავს და კარავთა წითელ ფერთან ალუზია სრულია, რადგან ამ ბიბლიურ ეპიზოდში წითლად — სისხლით — სახლებია შეღებილი.

სახლთა წითელ ფერს სიმბოლიური მნიშვნელობა აქვს და ჩვენც საგანგებო ყურადღება უნდა დავუთმოთ.

„გამოსლვათა“ წიგნი მოგვითხრობს: ერთ დღეს, როდესაც „მოსე მწყობრი და ცხოვართა“, იხილა „ვეითარმედ მაცხოვანსა მას აღატყუდების ცეცხლი და მაცული იგი არა შეიწვების“, და „უწოდა მას უფალმან მაცხოვრებით გამო“ და პრქვა, რომ გარდამოვდა თავისი ერის „განრინებად მათა ჯელისაგან მევგებულთასა... და შეყვანებად.. ქვეყანასა მას გამომადინებელსა სძისა და თავლისასა“¹⁵. უფლის ნება მოსევ უნდა აღესრულებინა, მოსემ სთხოვა ფარაონს ეგვიპტიდან თავისი ერის გაყვანის ნებართვა, მაგრამ ფარაონს „არავე უნდოდა გამოტყუება მათი“ (10,27), მიუხედავად უფლის მიერ მოვლენილი ცხრა გვემისა. ბოლოს ფარაონი მოსეს სიკვდილით დაემუქრა, თუ კვლავ გაბედავდა მასთან „გამოტყუების“ თხოვნით მისვლას. მაშინ უფალმა აუწყა მოსეს, რომ იგი უსასტიკეს გვემას მოუვლენდა ფარაონსა და მთელ ქვეყანას — კაციდან პირუტყვამდე მიუსრვიდა პირმშოთ, მაგრამ ეს გვემა ისრაელის ძეთ რომ არ შეხებოდათ, ყოველ მათგანს „თესლად-თესლად“ და „ტომად-ტომად“ უნდა დაეკლა კრავი — ზატიკი ანუ მსხვერპლი და მისი სისხლით შეეღება თავისი სახლი, რათა გამორჩეულიყვნენ ეგვიპტელთაგან.

მაშასადამე, სისხლით ანუ წითლად შეღებილი სახლი ამ სახლში მყოფის სიცოცხლის გარანტია¹⁶, სისხლისფერი ანუ წითელი არაუ ნიშანი „დაცვად თქუნდა გუემისა მისგან რისხვისა“. უფალმა აღასრულა თავისი სიტყვა. — მოუვლინა გვემა ეგვიპტეს, ისრაელის ძენი კი, ზატიკად დაკლული კრავის სისხლით წითლად შეღებილ სახლთა წყალობით უვენებლნი დარჩნენ.

უფლის ბრძანებით, ეს სისხლი უნდა გამხდარიყო „საკვენებლად დღესასწაულად ზატიკობისა“, რადგან უფალმა ამ დღეს განიყვანა „ველითა მტკიცითა“ (13,6) და აღტქმულ ქვეყნისკენ გზის საჩვენებლად წინ უძღოდა „დღისი უკუე სუეტითა ღრუბლისათა... ხოლო დამე — სუეტითა ცეცხლისათა“ (13,22).

ესაა ბიბლიის „გამოსლვათა“ წიგნის ზატიკის ანუ პასექის დღე, რომელიც „წოდებულ არს წმიდა უფლისა“ სამარადისო დღესასწაულად „თესლით თესლამდე... შჭულად საუკუნოდ“ (12,17), რაც ქრისტიანულ რელიგიაში შემდგომში აღვსების ანუ აღდგომის დღესასწაულად გაფორმდა.

ბიბლიის „გამოსლვათა“ წიგნი ამ დრამატულ ეპიზოდს ასე მოგვითხრობს:

„II,„ და პრქვა უფალმან მოსეს: ერთიდა გუემა მოვაკლინო მე ფარაონს ზედა და ეგვიპტელთა მათ, და მაშინდა თუ გამოგავლინენს თქუენ, არამედ რაქამს გამოგავლინებდეს თქუენ, ყოვლითურთ გამოგასხნეს თქუენ მაიგორ.“

II,5. ვგუემო და მოვსპო ყოველი პირმშოა ქვეყანისა მისგან ეგვიპტელთასა კაცითგან მიპირუტყვამდე, პირმშოთგან ფარაონისით, რომელი ზის სასათულთა საერკოლოტოთა მიპირმშოდმდე მვევლისა, რომელი იგი გამოჰკრავს ფქვლთა მათ.



11,16. და იყოს დაღადება დიდ ყოველსა ზედა ეგვბტესა, რომელ ეგვბტესა არს მიალსასრულადმდე ჟამთა.

12,3. და ეტყოდე ყოველსა მას კრებულსა ძეთა ისრამლოთასა: ათსა მის თთვსასა მოიღედ ავთეულად კრავი ერთი თესლად-თესლად და ტომად-ტომად, განყონ კრავი, სახიდ გამოიღონ.

12,7. და მოიღონ სისხლსა მისგან და გამონიშნონ ორთავე მათგან წყირთლთა მათ ზედა კართასა და ზღურბლთა მათ ზედა სახლებისა მათისა, რომელთა შინა შექამონ იგი მათ.

12,12. და განვლო მე ქუეყანაჲ ეგვბტელთა მას ღამესა და გვუემო ყოველი პირმშოჲ კაცითგან მიპირუტყუადმდე და ზედა ყოველსა მას ქუეყანასა ეგვბტელთასა აღვადგინო შური შურისძიებათა, რამეთუ მე ვარ უფალი.

12,13. და იყოს სისხლი იგი თქუნდა აღსანიშნველად ზედა სახლებსა მას, რომელსა შინა იყვნეს ძენი ისრამლისანი, რომელთა შინა დაშენებულ იყვნეთ, მუნ ვიხილო მე სისხლი იგი აღნიშნული ზედა ბჭეთა მათ და დავიფარნე თქუნდ დაცვად თქუნდა გუემისა მისგან რისხვისა, რაჟამს გარდამოსრულ ვიყო და მოვსრიდე პირმშოსა მას ეგვბტისასა.

12,14. და იყოს სისხლი იგი თქუნდა საკსენებლად დღესასწაულად ზატაკობისა უფლისა თესლთა მიმართ ყოველთა შჯული სისარულისა უკუნი-სამდე თავი დღესასწაულთა მათ წელიწადულთა.

12,21. მოუწოდა მოსე მოხუცებულთა ძეთა ისრამლისათა და ჰრქუა მათ: გუაღეთ, მოიღეთ თქუნდა თუთო კრავი ტომად-ტომადმან თქუნმან და დაკალო იგი ზატაკად უფლისა!

12,22. და მოიღეთ თქუნდ უსუბი კონაჲ ერთი საბურებელი და დაწით სისხლსა მას კრავისასა და აღნიშნეთ თქუნდ წყირთლთა მათ ბჭეთასა და ზღურბლსა მას, ხოლო თქუნდ ნუ გამოხუალთ კართა მათ სახლისა თქუენისათა მიგანთიადმდე რომელსა ჟამსა.

12,23. გარდამოვიდეს უფალი მოსპოლვად ეგვბტელთა მათ, იხილოს სისხლი იგი სამსავე მას კერძობა ბჭეთასა და თანაწარგდეს ბჭეთა მათ თქუენთა და არა აუფლოს მომსრველსა სიკუდილისა მტარვალსა შესლვად სახლებსა მას თქუენსა მოსრვად პირმშოჲსა მის თქუენისა.

12,29. და იყო განზოგებასა ოდენ ღამისასა, გარდამოცდა უფალი ქუეყანასა მას ეგვბტელთასა მოსპოლვად ყოველისა მის პირმშოებისა ეგვბტისა კაციდან მიპირუტყუამდე, პირმშოთგან ფარაოსით, რომელ-იგი ჯდა სასთულთა მათ საერკულოთა, მიპირმშოდმდე ტყესა მის, რომელი გამოეკრა ფქვლთა მათ.

12,30. აღდგა სწრაფით ფარაო ღამე და ყოველნივე იგი მთავარნი მისნი და ყოველი ერი ქუეყანისა მის ეგვბტისაჲ. და იყო გოდებაჲ და დაღადება დიდ ყოველსა მას ქუეყანასა ეგვბტისასა, რამეთუ არა იყო სახლი, რომელსა შინა არა იღვა მკუდარი.

12,31. უწოდა მუნთქუესვე ფარაო მოსეს და აპრონს ღამე და რქუა: აღდგით და წარვედით აწვე ერისაგან ჩემისა თქუნდ და ძენი იგი ისრამლისანი, გუაღეთ და ჰმსახურეთ უფალსა ღმერთსა თქუენსა.

12,50. და იყო, მას დღესა შინა განიყვანნა უფალმან ძენი ისრამლისანი ქუეყანით ეგვბტით ძალისა თანა მათისა.

13,3. და თქუა მოსე ერისა მიმართ: იყსენებდით დღესა ამას, რომელსა შინა გამოხუედით ეგვბტით სახლისაგან მონებისა, რამეთუ კელითა მტკაცითა განვიყუანა თქუნდ უფალმან ამიერ და არა შექამოთ ცომი.



13,4. რამეთუ ამას დღესა შინა განხუდით თქუნენ თთუესა¹⁷ წიგნი მთავარი
ქვემოთაჲსა

ამიტომ არის „ბასქა წითელი“, ამიტომ ჰქვია აღდგომას „წითელი დღე“.

ძველი აღთქმის **ზატიკისგან** მემკვიდრეობით მიღებულ **კრავსაც** და **სიხლსაც** ახალმა აღთქმამ ახალი შინაარსი შესძინა — ბიბლიურ რეალიებს საკუთარი მიზანდასახულობისამებრ არსი და მნიშვნელობა შეუცვალა და განსაკუთრებული ფუნქცია დააკისრა: **ახალი ინტერპრეტაციით პასექის კრავი მოასწავებდა იესო ქრისტეს**; როგორც კრავის სისხლმა გამოიხსნა ებრაელთა პირმშონი სიკვდილისგან, ასევე გამოიხსნა იესო ქრისტემ თავისი სისხლით კაცობრიობის ცოდვა¹⁸. **ამიერიდან კრავი ქრისტეს სიმბოლოდ ექცა**. ქრისტიანულ რელიგიაში ჩვეულებრივ იხმარება სპეციფიკური ტერმინი „**კრავი ღმრთისაჲ**“, ლათინური **Agnus Dei**, მყარი ეპითეტი კაცობრიობის გამოსახნელად ჯვარცმული ქრისტესი; მიქელ მოდრეკილის სავალობელში ნათქვამია: „... ქრისტე, **კრავი ღმრთისაჲ, ტარიგი წმიდაჲ**, ჩუენთვის განმზადებული მოსიკუდიდ ნეფსით ჯუარითა, რომელმანცა აღიხუნა სოფლისა ცოდვანი“¹⁹; იოანე საბანის ძე წერს: „**ტარიგ ეწოდა, რამეთუ ჩუენთვის დაიკლა**...“²⁰. „... პატიოსნითა სისხლითა მისითა სყიდულ ხართ“²¹. **ახე გახდა პასექის კრავი „ტომი გვართა ზენათა“**, ანუ **ძე ღმერთის უმთავრესი სიმბოლო**: „ქრისტე — კრავი“; „5,12 ... ღირს არს კრავი იგი დაკლული მიღებად ძალისა და სიმდიდრისა და სიბრძნისა და პატივისა და დიდებისა და კურთხევისა“.

13. და ყოველთაჲ დაბადებულთაჲ, რომელნი არიან ცათა შინა და ქუეყანასა ზედა და უფსკრულსა შინა და ზღუათა, ყოველთაჲ მესმა, რომელნი იტყოდეს: რომელი ზის საყდართა ზედა და **კრავისა კურთხევაჲ** და პატივი და დიდებაჲ და სიმტკიცე უქუნითი უქუნისამდე. ამინ“ („გამოცხადება“) — დალაღებს იოანე²².

კრავისა და სისხლის სიმბოლიკამ ქართულ სასულიერო მწერლობაშიც ჰპოვა თავისი პოეტური გამოხატულება — მან ტროპის მნიშვნელობა შეიძინა. უბრალოდ ვალესი ქართველი ჰიმნოგრაფის მიქელ მოდრეკილის „იანბიკონში“ ნათქვამია:

„გამოისახა ცხოველს-ყოფელი ვენბაჲ
შენი კორცთა, ქრისტე, ღმრთისა სიტყუთა,
რუჲამს დაიკლა კრავი იგი ეგვპტეს
სახსრად პირმშოთა, ხოლო შენ შეიწირე
ნეფსით მამისა ცხოვრებად მომწყდართუს“²³.

„დღე აღვსებისა“ თავისი მიუცილებელი ატრიბუტებით — **კრავი, სისხლი** — და მათი არაერთგანზომილებიანი სიმბოლიკით მყარად დამკვიდრდა ქართული სასულიერო მწერლობის პოეტურ მეტყველებაში, განსაკუთრებით კი — მარტიროლოგიაში. ქრისტიანული მრწამსისთვის წამებული ჰაგიოგრაფიულ თხზულებებში აღქმულ იქნა **კრავად**, მსგავსად ძისა. მიქელ მოდრეკილის „დასდებელნი ნათლისღებისა და წმიდისა მოწამისა ჰაბოჲსნივე“ უხვადა გაჯერებული ამ ტროპული მეტყველებით, რომელიც, ერთი მხრივ, მიემართება უფალს, მეორე მხრივ, — წამებულს: „ვითარცა იხილა ნათლისმცენელმან დაუსაბამეა ნათელი ნათლისღებად მომავალი, ქრისტე ღმერთად იცნა და **კრავად** სახელ სდვა, რომელი დაკლვად იყო სოფლისათუს“²⁴; „ესერა მდგომარე არს თქუნენ შორის **კრავი ღმრთისა** მაღლისაჲ²⁵. „აჰა, ესერა მდგომარე არს თქუნენ შორის **კრავი ღმრთისაჲ**“²⁶. „**უშჯულოთა ხელითა დაიკლა, ვითარცა კრავი**“²⁷. „მოჰყვანდა, ვითარცა **კრავი** ნეფსით თვისით დაკლ-

ვად ქრისტესთვის გზასა მას წამებისასა“²⁸. „... და განშუენდა ბრწყინვალე სისხლითა შენითა, მოწამეო“²⁹. „... დასთხინეს უბიწონი სისხლითა ქრისტესთვის“³⁰.

კრავისა და სისხლის ეს ეთიკურ-ესთეტიკური სიმბოლიზაცია სისტემურ ხასიათს იღებს და ქართული სასულიერო მწერლობის პოეტიკის მიუცილებელი კომპონენტი ხდება. მისი, როგორც ტროპის, შინაარსი ფართოდება იდვის მიზანდასახულობით ნაკარნახევ პოეტურ კონტექსტში: იაკობ ხუცესისთვის „შუშანიკი კრავია, ვარსქენი — მკეცი, მკელი: „... ვითარცა — კრავი მკელსა, გამოთლო ხელთა მისთა“, „ვითარცა მკეცი მკენვარცე ყიოდა“³¹, ისმაიტელ-ყოფილი აბოც კრავია, ხოლო ისმაიტელნი — მკეცნი: „ესმა რაჲ ერსა ისმაიტელთასა... მკეცებრ იღრჳენდეს კბილსა, რაჲთა მისცენ მოსიკუდიდ ჰაბო“³². ოპოზიცია კრავი — მკეცი // მკელი საწყისს სახარებიდან იღებს. იოანეს სახარებაში ეს იდეური შინაარსის შემცველი სიმბოლიკა უკვე რეალიზებულია — მისი მეთე თავი მთლიანად „ცხოვარი — მგელის“ ოპოზიციანება აგებული: „... რომლისა არა არიედ ცხოვარი თესნი, იხილთ რაჲ მგელი მომავალი, დაუტევნის ცხოვარი და ივლტიან, და მგელმან წარიტაცნის იგინი და განანინის ცხოვარი“ (იოანე, 10,12).

მაგრამ ქართული სასულიერო მწერლობის — და არა მხოლოდ სასულიერო მწერლობის — მხატვრული ენის პოეტიკისთვის ისიც სრულად საგანგებო ინტერესს იწვევს, რომ „კრავი // ცხოვარის“ სიმბოლიკა სხვა მხატვრულ სახესაც აძლევს საწყისს: ესა „ბაკი“ ანუ „ეზომა“, როგორც ცხოვართა სადგომი: „და სხუანიცა ცხოვარი მიდგან, რომელნი არა არიან ამის ეზომსაგანნი“ (10,16), — ვკითხულობთ იოანეს სახარებაში. საგულისხმოა, რომ სახარების უადრეს თარგმანში მთარგმნელს „ეზომს“ ნაცვლად სიტყვა ბაკი (ბაკი) უხმარია: „სხუაიცა ცხოვარ არიან ჩემნი, რომელ არა არიან ამის ბავისანი“. ცხოვართა სადგომი ასევე ბაკად არის გადმოტანილი „მამათა ცხოვრების“ ქართულ თარგმანშიც: „მმარავნი იგი უხილაჲმან ძალმან ბაკსა მას არვისასა შეავრნა“³³. ეს ტროპიკა ქართულ პოეტურ აზროვნებაში ბადებს სასულიერო მწერლობის კიდევ ერთ მომხიბლავ და ტევად მეტაფორულ სახეს — „ბაკი ..მკეცთ-შეუვალი“: „... ვითარ კრავი უმანყოჲ აღზრდად ბაკსა მას მკეცთ-შეუვალსა“³⁴ — იტყვის ზოსიმე ათონელი აკროსტიხულად გაწყობილ თხზულებაში „გალობანი წმიდისა და ხეტარისა მამისა ჩუენისა ილარიონისნი“. თუმც ეს ასოციაციური სიმდიდრით გამორჩეული მხატვრული სახე სულ სხვა კონტექსტში ერთ უფრო ადრინდელ სასულიერო თხზულებაშიც გვხვდება, იგი თავის ალუზიურ პოტენციას და ექსპრესიულ ძალას საბოლოოდ სრულიად მოულოდნელ კონტექსტში გამოავლენს, რაც ვეფხისტყაოსნის შესახებ სხვა გამოკვლევის საგანს წარმოადგენს.

ამრიგად, ვფიქრობთ, რომ კარვების წითელი ფერი ტარიელს ქვეცნობიერად (იქნებ „გონებისა თუალით“?)³⁵ სისხლთან აქვს დაკავშირებული და ამიტომ აგონებს „კარვები წითლისა ატლახებისა“ აღვსების დღეს.

რა თქმა უნდა, აზრის გამოთქმა ძნელი არ არის, ძნელი — ამ აზრის დასაბუთება. საესეებით ლოგიკურია გაჩნდეს კითხვები: რა საბუთით ვაკავშირებთ ერთმანეთთან ვეფხისტყაოსნისეულ კარვების წითელ ფერს და ზატიკად ანუ ზვარაკად შეწირული კრავების სისხლით შეღებილ სახლებს, მოხსენიებულს ბიბლიაში? ხომ არ ამოქმედდა „ქვეცნობიერი — არაცნობიერის“ ერთგვარად მოდური მექანიზმი? ძალადობას ხომ არ ვახდენთ ტექსტზე? გვაქვს კი რაიმე საბუთი, ამას რომ ვამტკიცებთ?



მოსალოდნელი კონტრარგუმენტების გასათვალისწინებლად მსაჯულთა კოლეჯის ფერის მხატვრული გააზრება უნდა განვიხილოთ ჩვენთვის საინტერესო ასპექტში, რადგან მართებული შენიშვნით — „სიტყვის ისტორია — სიტყვაშია“³⁶.

ფერი რუსთაველის პოეტურ მეტყველებაში იმ პრობლემათა რიცხვს განეკუთვნება, რომლის სხვადასხვა ასპექტი მკვლევართა საგანგებო ინტერესს იწვევს³⁷. ამჯერად გვინტერესებს ფერის აღმნიშვნელი სიტყვები, როგორც რუსთაველის პოეტური ენის ერთ-ერთი კომპონენტი.

ჯერ კიდევ გასული საუკუნის 70-იან წლებში ა. ნ. ვესელოვსკიმ გამოთქვა მრავალმხრივ საყურადღებო მოსაზრება, რომ დროთა მანძილზე ხდება სიტყვის შინაგანი მნიშვნელობის გამდიდრება პოეტურ მეტყველებაში³⁸, რაც შემდგომში ლაბიარულად დაფორმულდა: „ეპითეტის ისტორია პოეტური სტილის ისტორიის შემოკლებული გამოცემაა. და არა მხოლოდ პოეტური სტილის, არამედ პოეტური შემეცნებისაც“³⁹. ჩვენთვის ფერის გამომხატველ სიტყვებში სწორედ ეს რუსთაველური „პოეტური შემეცნება“ მნიშვნელოვანი, ნათესი იმ „ფარული“ აზრის ამოკითხვა, რომელიც გულისხმობს კონკრეტული სიტყვის მხატვრულ და — შესაბამისად — არატრივიალურ შინაარსს. აქ სიტყვას, როგორც ლექსიკურ ერთეულს, აქვს არა მხოლოდ ლექსიკოლოგიური მნიშვნელობა, არამედ უკვე დატვირთულია იმ პოეტური კონტექსტით, რომელიც მას სრულიად განსაკუთრებულ და განუმეორებელ ესთეტიკურ ფუნქციას აკისრებს და რომელიც ვეფხისტყაოსნის იდეურ-მხატვრული მიზანდასახულობისთვის „მუშაობს“ ავტორისეული ჩანაფიქრის თანახმად (შდრ. თანამედროვე ლინგვისტურ პოეტიკაში მიღებული ტერმინი ექსპრესივა)⁴⁰.

პოემაში ფერთა სიუხვეს ნებისმიერი მკითხველი იგრძნობს: „მოზაიკური ფერწერის ბრწყინვალე ნიმუშებს რუსთაველი ქმნის ძვირფასი ქვებით“⁴¹ — სამართლიანად წერდა გიორგი ნადირაძე. მოსე გოგიბერიძე თვლიდა, რომ პოემის ზოგიერთ ეპიზოდში „ფერწერით ხატვა პრევალირობს პოეტურ ხერხზე“⁴², გულისხმობდა რა ტარიელის საშოსს — ვეფხის ტყავს („ვეფხის ტყავი არის ჭადრაკული ფონი ყვითლისა და შავისა და ადამიანის ფსიქიკაში იწვევს მოკრძალებისა და პატივისცემის გრძნობას“⁴³), მაგრამ ახლა ჩვენი ყურადღება ვეფხისტყაოსანში მოხსენიებულ ფერებისკენ — ამ სიტყვის პირდაპირი და ზუსტი მნიშვნელობით ფერთა აღმნიშვნელ ლექსეუმებისკენ — არის მიპყრობილი. თუ ჩვენს მიზანს უფრო დავაკონკრეტებთ, იგი ასეთ სახეს მიიღებს: ავტორისა და პერსონაჟის დამოკიდებულება ფერთან ვეფხისტყაოსანში ან რუსთაველისეული ფერი ავტორისა და პერსონაჟის აღქმაში, პერსონაჟთაგან ჩვენთვის მთავარია ტარიელის მიმართება ფერთან (და ასევე, ზოგიერთი თვალსაზრისით, ავთანდილისაც).

თუ საკითხის გარკვეული სისრულით შესწავლას მოვისურვებთ, სტატისტიკას გვერდს ვერ ავუვლით — აუცილებლად ამ გზას უნდა მივმართოთ. ვეფხისტყაოსანში 10 ფერი იხსენიება: შავი, წითელი, თეთრი, მწვანე, ლაყვარდი, ყვითელი, ლურჯი, მოყვითანო, ნარინჯისფერი, ულურჯესი, იისფერი, ფერთა ეს რიგი შემთხვევითი არ არის — იგი პოემაში ამ ფერთა დასახელებების სიხშირის მიხედვითაა წარმოდგენილი: ერთეულად აღებულია ფერი (ამის წინასწარ თქმა იმიტომაა საჭირო, რომ ზოგ ტაეპში ორი ფერია ნახსენებო, ზოგში ერთი და იგივე ფერი ორჯერ მეორდება).

ვეფხისტყაოსანში ეს ფერები 83-ჯერ არის მოხსენიებული: შავი — 39, წითელი — 15, თეთრი — 9, მწვანე — 7, ლაყვარდი — 3, ყვითელი — 3, ლურჯი — 2, მოყვითანო — 2, ნარინჯისფერი — 1, ულურჯესი — 1, იისფერი — 1.



ჩვენთვის იმასაც აქვს მნიშვნელობა, როგორ ნაწილდება ეს ფერები ტონისა და ცალკეული პერსონაჟების მეტყველებაში. ეს ერთგვარად „შავი“ სამუშაოა, მაგრამ სრულიად აუცილებელი, — სხვათა შორის, ძალზე საინტერესო სურათს ვიღებთ.

შავი — 39-ჯერ.

ავტორის მეტყველებაში 15-ჯერ გვხვდება (84,2; 123,3; 210,4; 221,2; 225,3; 266,2; 266,4; 763,1; 966,3; 1077,2; 1352,2; 1268,3; 1278,2; 1409,3; 1463,3).

ტარიელის მეტყველებაში — 8-ჯერ:

- 335,4 — ებრძანა: „შვილო ტარიელ, ნუ ხარ შავითა ღებული“.
- 336,2 — ასი ებოძა საჭურჭლე, ებრძანა ახდა შავისა.
- 404,1 — ავმართე დროშა შეფისა აღმითა წითელ-შავითა.
- 502,4 — იგი უცხო და ღარიბი, მტკიცისა რასმე შავისა.
- 579,4 — ქალმან შავმან ვერა არგო, ვერცა წყლულნი დაუშუშნა.
- 594,1 — ზედა ჭდა შავსა ტაძსა, აჲ ესე მე მიიქს რომელი.
- 626,1 — ამოძვრნეს ორნი მოხანი შავნი მართ ვითა ფისანი.
- 627,4 — ჩემსა შავსა სულიერი რამცა ვითა გარღებვეწა.

ფატმანის მეტყველებაში — 8-ჯერ: (1023,2; 1087,3; 1129,2; 1130,3; 1134,4; 1174,2; 1177,4; 1238,1).

ავთანდილის მეტყველებაში — 4-ჯერ (714,3; 958,2; 998,4; 1261,3).

ნესტანის მეტყველებაში — 3-ჯერ (1290,4; 1291,4; 1293,4).

სამი ძმის მეტყველებაში — ერთხელ (204,2).

წითელი — 15-ჯერ.

რადგან წითელ ფერს ჩვენთვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს, ყველა შესაბამისი ტაეპის დამოწმება აუცილებელია (ასევე აუცილებელი იქნება შემდგომ „სისხლ“ და „ღებვა“ ძირთან დაკავშირებულ ტაეპთა დამოწმებაც); აქვე დაეურთავთ აუცილებელ შენიშვნას — რასთანაა დაკავშირებული წითელი.

ავტორის მეტყველებაში — 8-ჯერ:

- 77,3 — ველნი წითლად შეეღებნეს, ნადირთავან სისხლი ისხეს.
- 771,1 — შეკრა წითელი ასი ათასი პირად მზემან და ტანად სარომან.
- 1019,3 — სამოცი ლიტრა წითელი აწონით, არ ნაკლულითა.
- 1112,2 — ზღვის პირსა სახლნი ნაგებნი დგეს ქვითა წითელ-მწვანითა.
- 1336,2 — სისხლისა ღვარამან შეღება წითლად გიშრისა ტევრები.
- 1437,4 — კვლა ერთი ტახტი ოქროსა, წითლისა მართ ხალასისა.
- 1439,2 — იავუნდითა წითლითა, ბაღახშითა და ლალითა.
- 1463,2 — წითელ-ყვითლითა თვალითა ზედა კეკლესად ფრქვეული.

დაკავშირება: წითელი — სისხლი (2); წითელი — ოქრო (3); წითელი — ძვირფასი თვალი (2); წითელი — ქვა (1).

მივაქციოთ ყურადღება, რომ „სისხლი — წითელი — ღებვა“ შინაარსობრივ ურთიერთკავშირშია.

ტარიელის მეტყველებაში — 3-ჯერ.

- 404,1 — ავმართე დროშა შეფისა აღმითა წითელ-შავითა.
- 552,1 — მოედანს დაედგი კარვები წითლისა ატლასებისა.
- 570,4 — მკერდსა წითლად უღებვიდა სისხლი ღაწვთა ნაწვეთალი.

დაკავშირება: წითელი — ალამი (1); წითელი — კარვები (1); წითელი — სისხლი (1). აქაც „სისხლი — წითელი — ღებვა“ სინტაქსის კმნის.

ავთანდილის მეტყველებაში — 3-ჯერ.

- 287,4 — შენ ველნი წითლად შეეღებენ სრულად სისხლისა კი დენით.
- 741,4 — ასი ათასი წითელი შენ ქრთამად შეიწირეო.
- 960,2 — შე-ცა-მღებე და შემსვარე წითლად სისხლისა დენითა.



დაკავშირება: წითელი — სისხლი (2); წითელი — ოქროსი (1) და სხვა
„სისხლი — ღებვა — წითელი“ შინაარსობრივ ურთიერთკავშირშია (287,4;
960,2).

ფატმანის მეტყველებაში — 1-ჯერ.

1188,2 — დაუღვთ ტახტი ოქროსა, წითლისა მადრიბულისა.

წითელი — ოქრო (1).

შეუძლებელია არ შევამჩნიოთ სამი ლექსემის — წითელი — ღებვა — სისხლი — მყარი შინაარსობრივი ურთიერთკავშირი რუსთაველის, ტარიელის და ავთანდილის მეტყველებაში (77,3; 287,4; 960,2; 1336,2) — „სისხლის ღვრა“ მათთვის „წითლად ღებვაა“! განსაკუთრებით ყურადღებას იპყრობს 570,4, სადაც ტარიელის მეტყველებაში სამივე ეს სიტყვა ერთმანეთს მოსდევს — „წითლად უღებვიდა სისხლი“. სხვაგან ეს სამი ლექსემა ერთმანეთისგან „გათიშულია“ სხვა სიტყვებით — ეს, რა თქმა უნდა, შემთხვევითი არ არის.

წითელი ფერი 4 შემთხვევაში დაკავშირებულია: 2-ჯერ — ძვირფას თვლებთან (1439,2, 1463,2)⁴⁴, ერთხელ — ქვასთან (1112,2), ერთხელ — ალამთან (404,1. ძალზე საინტერესო შემთხვევა ფერთამეტყველების სემანტიკის თვალსაზრისით: „შავითა ღებული“ // გლოვა; წითელი // სისხლი). ეს შემთხვევები ამჭერად უნდა გამოვრიცხოთ და ვნახოთ — დანარჩენ 11 შემთხვევაში წითელი რასთანაა დაკავშირებული:

წითელი 5 შემთხვევაში დაკავშირებულია სისხლთან (77,3; 287,4; 570,4; 960,4; 1336,2).

წითელი 5 შემთხვევაში დაკავშირებულია ოქროსთან (741,4; 771,1, 1019,3; 1188,2; 1437,4);

წითელი ერთხელ დაკავშირებულია კარვებთან (552,2).

შეუძლებელია არ მიიქციოს ყურადღება იმ ვითარებამ, რომ ყველაზე მყარად წითელი, ერთი მხრივ, უკავშირდება სისხლს, მეორე მხრივ — ოქროს (ეს ასოციაციები კი თავად უკავშირდება ფერს და ასე ფართოვდება წითლის სემანტიკური ველი): სისხლიც და ოქროც — წითელია, და ამ კონტექსტში თავისთავად იბადება აზრი: სისხლი ოქროსა ანუ სისხლი ოქროსავით ძვირფასია⁴⁵!

თეთრი — 9-ჯერ.

ავტორის მეტყველებაში — 8-ჯერ (64,3; 72,4; 123,4; 284,2; 760,4; 1352,2; 1463,1).

ფატმანის მეტყველებაში — ერთხელ (1023,2).

მწვანე — 7-ჯერ:

ავტორის მეტყველებაში — 3-ჯერ (1112,2; 1328,1; 1503,3).

ტარიელის მეტყველებაში — 3-ჯერ:

408,3 — ფარდავა შინა მჯდომარე შესამოსლითა მწვანითა⁴⁶.

521,3 — მითვე მწვანითა უებრო მიწოლით ტახტა მჯდომელი.

1518,2 — მოდი და დავსდეთ, მეფეო, ამოა კორდი მწვანისა.

ფატმანის მეტყველებაში — ერთხელ (1131,3).

ლაუვარდი — 3-ჯერ: მხოლოდ ავტორის მეტყველებაში (954,2; 1345,4; 1278,4).

ყვითელი — 3-ჯერ: მხოლოდ ავტორის მეტყველებაში (1438,3; 1463,2; 1463,3).

ლურჯი — 2-ჯერ: მხოლოდ ავტორის მეტყველებაში (1346,4; 1503,3).

მოყვითანო — 2-ჯერ:

ტარიელის მეტყველებაში — ერთხელ:

599,3 — რამან შექმნა მოყვითანედ, ვარდ-გიშერი რომე ჰრავესო.

ავთანდილის მეტყველებაში — ერთხელ⁴⁷.

ნარინჯისფერი — ერთხელ: ტარიელის მეტყველებაში:

480,1 — მას მზესა ტანსა ემოსნეს ნარინჯისფერნი ჭუბანი.

ულურჯესი — ერთხელ: ტარიელის მეტყველებაში:

339,3 — ბროლი და ლალი შეიქმენ მე ულურჯესი ლილისა.

იისფერი — ერთხელ: ფატმანის მეტყველებაში (1203,3).

ეს „შავი“ და იქნებ მომახერბელი მასალა მე შემთხვევით არ მომიყვანია (სხვათა შორის, იგი სხვა საყურადღებო ფიქრებსაც აღძრავს) — ფერით აზროვნება გარკვეული მახასიათებელია ავტორისა და პერსონაჟისთვის: ვნახოთ, როგორ განაწილდება ეს 83-ჯერ ნახსენები სხვადასხვა ფერი ვეფხისტყაოსნის ავტორსა და მოქმედ პირთა შორის:

რუსთაველი ფერს ახსენებს 42-ჯერ,

ტარიელი „ „ 17-ჯერ,

ფატმანი „ „ 12-ჯერ,

ავთანდილი „ „ 8-ჯერ,

ნესტანი „ „ 3-ჯერ,

სამი ძმა „ „ ერთხელ.

ძალიან საინტერესო, მოულოდნელი და დამაფიქრებელი სტატისტიკაა (ყოველ შემთხვევაში, ჩემთვის): ვეფხისტყაოსანში ფერს პერსონაჟთაგან ყველაზე ხშირად ტარიელი ახსენებს! ფერთა მთელი რაოდენობიდან ნახევარი ავტორის წილად მოდის (42), თითქმის მეოთხედი (17) — ტარიელისა, დანარჩენი კი 4 პერსონაჟს შორის ნაწილდება (ნესტან-დარეჯანი მხოლოდ შავ ფერს ახსენებს, თინათინი კი არც ერთხელ არ ახსენებს რომელიმე ფერს!). მაშასადამე, ფერი ტარიელის აზროვნების ერთ-ერთი უმთავრესი შემადგენელია — მისი ემოციური ბუნება ამაშიც პოეზებს თავის გამოვლენას. იგი ესთეტიკურად აღიქვამს გარემოს. ამასთან ნურც იმას დავივიწყებთ, რომ იგი ახსენებს ორ იშვიათ ფერს — ნარინჯისფერს და ულურჯესს, რომელთა ბგერითი უღერადობაც კი — გაუღერება ასო ჯ-არით (ნ-რ-ჯ; ლ-რ-ჯ) — საოცრად მომხიბლავია: ტარიელი ბუნებით ესთეტიკა.

მაგრამ მთავარი ის არის, რომ ტარიელისთვის ფერი საგანთან არის დაკავშირებული; მისთვის ფერი გასაგნებელია: „შავი — ფისი“ (626,1), აგრეთვე — „რიდე“ (502,4) და „ტაივი“ (594,1); „წითელი — სისხლი“ (570,4; მაგრამ არც ერთხელ — „ოქრო“); „მწვანე — კორდი“ (1518,2); „მოყვითანო — ვარდი“ (599,3); „ნარინჯისფერი — ნარინჯი“ (480,1); „ულურჯესი — ლილა“ (399,3); მაგრამ ყველაზე მყარად ცნობიერებაში მაინც სისხლით წითლად შეღებვა აღიბეჭდება: ასე ამზადებს რუსთაველი თავისი პოემის მკითხველს, რათა „კარვები წითლისა ატლასებისა“ სისხლისფერ კარვებად აღიქვას: რუსთაველთან წითელი — სისხლის მეტაფორაა.

თუ გავიზიარებთ აზრს, რომ „პოეტურ ენაში ყოველი სიტყვა — ექსპრესივა“⁴⁸, და ნაწარმოების კონტექსტში სიტყვა ახალ განზომილებას იძენს, მაშინ ზემოთ მოყვანილი მასალის მიხედვით შეგვიძლია განვსაზღვროთ რუსთველური წითელის რამდენიმე კონტექსტური მნიშვნელობა: წითელი — 1. ფერი; 2. სისხლი; 3. ოქრო.



ახლა ვნახოთ, რა ვითარებაა „ღებვა“ ზმნასთან დაკავშირებული (გ) ა⁴⁹ ფუძიანი ზმნები („ღებვა“, „დაღებ(ე)ა“, „შეღებვა“, „შეღებინება“) 12 ტაეპში გვხვდება (77,3; 287,4; 335,4; 455,3; 570,4; 958,2; 960,2; 1203,3; 1336,2; 1376,2; 1510,3; 1535,2) აქედან:

- 7 შემთხვევაში დაკავშირებულია სისხლთან,
- 2 შემთხვევაში დაკავშირებულია შავთან (335,4; 958,2),
- 1 შემთხვევაში დაკავშირებულია იისფერთან (1203,3),
- 1 შემთხვევაში დაკავშირებულია მტვერთან (1510,3),
- 1 შემთხვევაში დაკავშირებულია მზის ფერთან (1535,2).

სისხლთან დაკავშირებული ტაეპებია:

- 77,3: ველნი წითლად შეეღებნეს, ნადირთაგან სისხლი ისხეს.
- 287,4: შენ ველნი წითლად შეღებენ სრულად სისხლისა კი დენით.
- 455,3: სისხლთა მებრძოლთა ჩემთასა მინდორი შევადგინე.
- 570,4: მყარდსა წითლად უღებვიდა სისხლი ლაწვთა ნაწვეთალი.
- 960,2: შე-ცა-მღებე და შემსგარე წითლად სისხლისა დენითა.
- 1336,2: სისხლისა ლვარმან შეღება წითლად გიშრისა ტყერები.
- 1376,2: გამოემართვის საომრად, ველთა სისხლისა დაღება.

ამათგან ხუთი მაგალითი, სადაც „სისხლი-ღებვა-წითელი“ სინტაგმურ ურთიერთკავშირშია, ზემოთ უკვე განვიხილეთ (77,3; 287,4; 570,4; 960,2; 1336,2), მაგრამ „ღებვა“-სთან დაკავშირებით აქ გვაქვს ორი საყურადღებო ფრაზა — 455,3 და 1376,2, რომლებშიც მხოლოდ ორი კომპონენტია: „სისხლი — ღებვა“: „სისხლთა... შევადგინე“ (455,3) და „სისხლითა დაღებად“ (1376,2). ყურადღება მივაქციოთ, რომ ორივე ფრაზა ტარიელს ეკუთვნის. ამ ორ მაგალითში არ არის ნათქვამი — რა ფერად შეღება სისხლმა⁵⁰ ველი და მინდორი, მაგრამ ყოველივე ზემოთქმულიდან უკვე ცხადია — ტარიელი წითელ ფერს გულისხმობს. ელემენტარული ლოგიკაა: სისხლი წითელია, ამიტომ შეღებვაც მხოლოდ წითლად შეუძლია (ნებისმიერ მკითხველს ეს ტაეპი სწორედ ასე ესმის ალბათ ყოველგვარი ფილოლოგიური ექსკურსების გარეშე), მაგრამ ყოველივე ზემოთქმული აუცილებლად საჭირო იყო იმისთვის, რომ სრული უექველობით გვეჩვენებინა — წითელი ფერი ტარიელის შემეცნებაში სისხლთან არის დაკავშირებული.

ამის შემდეგ უკვე ცხადია, რატომ და როგორ მიიმართება ტარიელის მსჯელობის ქვეცნობიერი ლოგიკა, სადაც ტექსტისა და ქვეტექსტის ორი ნაკადი ერთიანდება: „კარვები წითლისა ატლასებისა“ > „სიძე“ > დღე აღვსებინა > კარვები სისხლისფერი ატლასებისა > კრავთა სისხლით წითლად შეღებილი სახლები > ზატკი > დღე არ-აღვსებინა“.

მაგრამ რატომ ამბობს ტარიელი: „დღე ჰგვანდა არ-აღვსებინა“?

იმიტომ, რომ წითელი // სისხლისფერი „გამოსლვათა“ წიგნში ისრავლ პირმოთა⁵¹ სიცოცხლის გარანტიაა — მათ ღმერთი იფარავს. ახლა კი წითელ კარავში გარდახდომილი ხვარაშმელი უფლისწულის სიცოცხლეს კარვის სისხლისფერი ვეღარ დაფარავს: ადამიანთა ნებით მას უკვე გადაწყვეტილი აქვს სიკვდილი — ტარიელი თვლის, რომ იგი ღმერთმაც გაწირა: „მაგრამ თუ ღმერთი რას უზამს, არა იცოდა, გლახ, არა“... (548,2). იმიტომ ამბობს ტარიელი — „დღე ჰგვანდა არ-აღვსებინა“... ეს მართლაც „არ-აღვსების“ დღეა, იმიტომ უარყოფით ნაწილაკსა და მომდევნო სიტყვას შორის დეფიზი უნდა დაისვას; „არ-აღვსებინა“.

როგორც დიდი ხნის წინათ ზუსტად და სამართლიანად შენიშნა კონსტანტინე ჰეიზინჰემ, ტარიელის ბოლო წინადადება 552,2 ტაეპში დასრულებული არ არის: „დღე ჰგვანდა არ-აღვსებინა [დღესა]“, იმიტომ აქ შესაბამისი სას-

ვენი ნიშანი — სამი წერტილი — უნდა დაისვას: „ღღე ჰგვანდა არ-ალღესები-სა...“ ამგვარად განმარტებით ტაეპი — „მოვიდა სიძე, გარდახდა, ღღე ჰგვანდა არ-ალღესებისა...“ (552,2) არავითარ კონიექტურას არ საჭიროებს.

ლიტერატურა

1. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, აკაკი შანიძისა და ალექსანდრე ბარამიძის რედაქციით, ტექსტი და ვარიანტები, თბილისი, 1966. ამ მეცნიერულ-კრიტიკულ გამოცემას სტროფთა ორმაგი ნუმერაცია აქვს: ამოვან პირველი — გამოცემისეულია, ფრჩხილებში კი მოთავსებულია სტროფთა ნუმერაცია პოემის 1951 წლის გამოცემის შესაბამისად. რადგან 1951 წლის გამოცემას ეყრდნობა როგორც „ვეფხისტყაოსნის სიმფონია“ (შედგენილი აკაკი შანიძის ხელმძღვანელობით, მისივე წინასიტყვაობით და გამოკვლევით, თბილისი, 1956), ასევე „ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ვარიანტები“ (ოთხ ნაკვეთად, თბილისი, 1960, 1961, 1962, 1964 წწ.), ამიტომ ნაშრომში სტროფთა ნუმერაცია ვეფხისტყაოსნის 1951 წლის გამოცემის მიხედვითაა წარმოდგენილი.
2. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი. პირველი ბეჭდური (ვახტანგისეული) გამოცემა, 1712 წ., აღდგენილი ა. შანიძის მიერ 1937 წ. თბილისი, 1975 წ., გვ. ტლა; სტროფი ფშე.
3. კორნელი კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბილისი, 1958, გვ. 183.
4. იქვე, გვ. 195.
5. ალ. ბარამიძე, შოთა რუსთაველი, თბილისი, 1975, გვ. 184, 339, სადაც ავტორი პოემის რუსულ თარგმანს ეხება: „რუსულს სრულიად წარბოცილი აქვს ალღეებს (აღდგომის) ასოციაციის ნაკვალევი. ამ რეალას კი დიდი მნიშვნელობა აქვს რუსთაველის სარწმუნოებრივი განწყობილების გამოსარკვევად“. იხ. აგრეთვე ს. ცაიშვილი, დიდი პოეტი და პუბლიცისტი, „მაინე“, ელს, 1966, № 5, გვ. 14. შოთა რუსთაველი, Витязь в тигровой шкуре, М., 1969, გვ. 354. ვეფხისტყაოსნის აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისია თვლის, რომ ტექსტის შინაარსია: „მოედანზე დავდგი წითელი ატლასის კარები. მოვიდა სიძე, ჩამოხტა (დაბანჯდა), თითქოს აღდგომის ღღე იყო“. „მაინე“, ელს, 1977, № 4, გვ. 191.
6. შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბილისი, 1951, გვ. 403. კონიექტურის თაობაზე იხ. ცოტნე კიკვიძე, ვეფხისტყაოსნის ტექსტისათვის, „ბალავერი“, 1988, № 1, გვ. 74—80, სადაც ამოწმურავე ლაქონიზმით არის გადმოცემული საკითხის ისტორია.
7. კონსტანტინე კიკინაძე, ვეფხისტყაოსნის ახალი გამოცემა, გვ. „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1952, № 1 (402); მისივე, პასუხის პასუხი, „ლიტერატურა და ხელოვნება“, 1952, 15 თებერვალი, № 7 (408) მისივე, რუსთაველი და მისი პოემა, თბილისი, 1960, გვ. 162.
8. მარიამ კარბელაშვილი, ვეფხისტყაოსნის ხელნაწერთა ისტორიული კლასიფიკაციისათვის, თბილისი, 1977, გვ. 15.
9. კორნელი კეკელიძე, დასახ. წიგნი, გვ. 194.
10. იქვე, გვ. 195 (ხაზი ხემა. — შ. კ.). საინტერესოა აღინიშნოს, რომ კრეტიენ დე ტრუასა და ვოლფრამ ფონ ესენბახის რომანებში, რომელნიც ვეფხისტყაოსნის დასავლეთ-ევროპულ პარალელებს წარმოადგენენ, ქრისტიანული იდეოლოგია წარმმართავ როლს ასრულებს და მისი უპირატესობა სხვა რელიგიათა მიმართ მკვეთრადაა ხაზგასმული (მაგ., კრეტიენ დე ტრუს „პერსევალი“ და ვოლფრამ ფონ ესენბახის „პარტიფალი“).
11. ელგუჯა ხინთიბიძე, დღესასწაულს კი ის ღღე არ ჰგავდა („ვეფხისტყაოსნის“ უკანასკნელ გამოცემათა ერთი კონიექტურის თაობაზე) „კრიტიკა“, 1985, № 5, გვ. 115—126.
12. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, Весенние праздники, М., 1973.
13. Календарные обычаи и обряды в странах зарубежной Европы, Исторические корни и развитие обычаев, М., 1983 (იხ. Указатель: Пасха, праздник, с. 220).
14. „და არს დასაბამი ტანჯვათა მთ წმიდისა შუშანიკისათა მთუესა ანისისასა, მერვესა თოვსასა და ღღესა ოთხშაბათსა; და მეორედ გუემაი მისა შემდგომად ალღეებისა ზატრისა, ღღესა ორშაბათსა“. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, შედგენილი სოლ. ყუბანიშვილის მიერ, თბილისი, 1946, გვ. 44.
15. მცხეთური ხელნაწერი (მოსეს ხუთწიგნეული, ისრა ნავე, მსაჯულთა, რუთი), ტექსტი გამოსაყვამდ მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო ელ. დოჩანაშვილმა, თბილისი, 1981, გვ. 147. შემდგომში „გამოსლვათა“ ტექსტი ამ გამოცემის მიხედვითაა დამოწმებული.



16. საერთაღმშობლო, რომ წითელი ფერი მოწყალების სემანტიკასაც შეიცავს. მისტერიატა განხილვისას ფრანჩესკო დე სანკტისი აღნიშნავს ერთ ლეტალს: „ღმერთი ადამიანს თოლოგიურ კვედმოქმედო უგზავნის: რწმენა ცისფერ სამოსშია, მარჯვენაში ჯვარი უპყრია, მარცხენაში — სამისი და ოქროს თეფში სეფისკერისთვის; სასოხეა მწვანე სამოსშია, თვალნი ცისკენ აღუპყრია და ხელები გულზე აქვს დაკრფილი; მოწყალებას წითელი სამოსი აცვია და ცალი ხელი ბავშვისთვის აქვს ჩაკიდებული“. Франческо Де Санк蒂斯, История итальянской литературы, М., 1963, გვ. 14. შტრ. წითელის ამ სემანტიკას მედიცინის სავრთაშორისო ემბლემა — „წითელი ჯვარი“, აგრეთვე ტერმინი — „მოწყალების და“.
17. მცხეთური ხელნაწერი, თბილისი, 1981, გვ. 163—169.
18. სხვა ელემენტთა ქრისტიანული სიმბოლოზაციაც მოხდა: ის, რომ კრავის ძვალი არ გაუტეხიათ, მოსწავებდა, რომ იესო ქრისტისთვის ჯვარცმის დროს წვივი არ გაუტეხიათ; ცეცხლის სეტი მოსწავებდა ღვთისმშობელს; მეწამულ ზღვაში გასვლა — საიდუმლო ნათლისღებას, ციური მანანა — საიდუმლო ზიარებას.
19. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, შედგენილი სოლ. ყუბანეიშვილის მიერ, თბილისი, 1946, გვ. 340.
20. იქვე, გვ. 58.
21. იქვე, გვ. 56.
22. „გამოცხადება“ იოანესი, ახალი აღთქმეშვა, თბილისი, 1963, გვ. 548—549.
23. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბილისი, 1946, გვ. 338.
24. იქვე, გვ. 341.
25. იქვე.
26. იქვე, გვ. 343.
27. იქვე, გვ. 342.
28. იქვე.
29. იქვე, გვ. 340.
30. იქვე, გვ. 341.
31. იქვე, გვ. 37.
32. იქვე, გვ. 342.
33. ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973, გვ. 28, ლექსემა „ბაკ“-ი.
34. ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, თბ., 1946, გვ. 360.
35. ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტომი I, თბილისი, 1955, გვ. 192. „გონების თვალი“ ჟნაშურის გამოთქმა.
36. В. Н. Волошинов, Марксизм и философия языка, Л., 1929, с. 187: «Нельзя изучать становление слова, отвлекаясь от становления истины и художественной правды в слове и от человеческого общества, для которого эта правда и истина существуют».
37. მ. გოგობერიძე, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდები, კრებული შეადგინა და დასაბუქდად მოამზადა იოსებ მეგრელიძემ, თბილისი, 1961, გვ. 81—83, 267—290 (დაწერილია 1943 წელს); ვ. ნოზაძე, ვეფხისტყაოსნის ფერთამეტყველება, ბუენოს-აირესი, 1953; გ. ნადირაძე, რუსთაველის ესთეტიკა, თბილისი, 1958, გვ. 399—412; ა. ავალიშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ სენსორული და მოტორული მასალის ფსიქოლოგიური ანალიზი, თბილისი, 1966, გვ. 16—37.
38. А. Н. Веселовский, О методе и задачах литературы как науки, ЖМНП, 1870, т. 152, гв. 13.
39. А. Н. Веселовский, Историческая поэтика, Л., 1940, гв. 73.
40. В. П. Григорьев, Поэтика слова, М., 1979, гв. 140—168 და შტდ.
41. გ. ნადირაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 400.
42. მ. გოგობერიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 81.
43. იქვე, გვ. 83.
44. წითელი ფერი ვეფხისტყაოსანში სამ ძვირფას ქვას — იაგუნდს, ზაღაზს და ლალს — უქავშირდება.
45. აქედან გამოდინარე დანარჩენ განზოგადებებს რუსთაველი — ეთიკოსი თავის მკითხველთ ანდობს; იმ ტიპის მოსახრებებზე კი, რომ „რუსთაველი თითქოს ამართლებს თავისი გმირების სისასტიკეს... მთელ თავის პუნანისტურ განათლებულებასა და მაღალ მორალურ მოთხოვნილებებთან ერთად ის მიინც დასაშვებად და გონიერულად თვლიდა არაპირდაპირ



გებმას“ და ვითომც ამით „პოეტი ხარც უხდიდა თავის სასტიკ დროს“, ქართველი ენციკლოპედიის მოძღვართ-მოძღვარი, რა თქმა უნდა, პასუხს არ აგებს.

46. ნესტან-დარეჯანის სამოსელის მწვანე ფერის ინტერპრეტაციის შესახებ იხ.: 2. კარბელაშვილი, ვეფხისტყაოსნის სიუჟეტის მითოლოგიური ძირები (გენეზისი და სემანტიკა), საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, 1982, ტ. 105, № 3, გვ. 651; ა. კარბელაშვილი, „ვეფხისტყაოსნის“ სიუჟეტის მითოლოგიური ინტერპრეტაციისათვის, ლიტერატურული ძიებანი, თბილისი, 1983, გვ. 117.

47. ავთანდილი ამბობს: 997,3: „ვპოვე ვარდი მოყვითაღე, შუქ-მკრთალი და ღირ-მიხილი“, ეს სიტყვები ტარიელს ეხება, ტარიელისავე სიტყვების პერფორანია და აკონკრეტებს ფერის მიმართებას ვარდთან.

48. В. П. Григорьев, Поэтика слова, М., 1979, გვ. 136. ექსპრესივა მხატვრულ ნაწარმოებში „გამომსახველობის კონტექსტური საშუალება“ (გვ. 137) და არა უბრალოდ ლექსიკოლოგიური ერთეული. სინტერესოა ვ. ტინიანოვისა და ო. მანდელშტამის სიტყვები, დამოწმებული ვ. გრიგორიევის მიერ: ო. ტინიანოვი — „სიტყვას ლექსში ათასი მოულოდნელი შინაარსობრივი ელფერი აქვს, ლექსი სიტყვას ახალ განზომილებას სძენს. ახალი ლექსი — ახალი ხედვა“ (გვ. 142). ო. მანდელშტამი — „ნებისმიერი სიტყვა კონაა, და იქიდან აზრი ერთი ოფიციალური წერტილისაკენ კი არ არის მიმართული, არამედ სხვადასხვა მხრისკენ არის გაწვდილი“ (გვ. 142—143). ფერის სემანტიკის თვალსაზრისით საყურადღებოა რუსთაველის ესთეტიკის მკვლევარის გიორგი ნადირაძის დაკვირვება: „...ფერებისა და შუქის ეს განსაკუთრებული სიმდიდრე შესამჩნევად განასხვავებს ვეფხისტყაოსანს დანტეს „ღვთაებრივი კომედისგან“, რომელსაც, პირიქით, პალიტრის სიღარიბე ახასიათებს... მიუხედავად მისი არაჩვეულებრივად დიდი ავტორიტეტისა, „ღვთაებრივი კომედის“ საუკეთესო ილუსტრაციები ეყუთენიან გრაფიკას“. იხ. გ. ნადირაძე, დსაპ. წიგნი, გვ. 412.

49. „ვეფხისტყაოსნის სიმფონიაში“ „ღებვა“ ფუძესთან (გვ. 330—331) რატომღაც დაკავშირებულია სრულიად განსხვავებული მნიშვნელობის სიტყვა „არ-ნაღებად“ (453,2: „ხელსა ხრამალა დავეყოღე, წყლულად მანდა, არ-ნაღებად“), რამდენადაც მითითებულია: „ნახე კიდევ ნაღები, შეღებვა“ (გვ. 331), ხოლო „ნაღები-ი“ მხოლოდ 453,2 ტაგებს იმეორებს (გვ. 247).

50. ე. ი. გამოტოვებულია განსაზღვრება, საერთოდ, წინადადების რომელიმე წევრის გამოტოვება ანუ ელიპსისი რუსთაველის პოეტური მეთოდის დამახასიათებელი თვისებაა — ესაა ის ერთ-ერთი კომპონენტი, რომელიც ქმნის მის ენიგმატურ სტრუქტურას. რუსთაველის პოეტური სინტაქსის შესწავლა სრული აუცილებლობით დადგა ჩვენ წინაშე.

51. ამგვარი აღუზიით გამოდის, რომ ხეარაზშას შვილი — პირაშოა. მასთან და ხეარაზშის სამეფოსთან დაკავშირებით ივანე ჯავახიშვილს აქვს საგულისხმო შენიშვნა: „...ვეფხისტყაოსნის“ მგოსანს თუ მის ამბის შემთხვევლს ხეარაზშასი და მათი სპარსეთი მიწი არაბეთისა და ინდოეთის მეფეთა და მათ საბრძანებლების მთლად თანსწორად არ ჰყუათ წარმოცვნილი, არამედ ცოტა უფრო დაბალ ხარისხზე მდგომად მიაჩნიათ“. იხ. ივანე ჯავახიშვილი, ქართული ენისა და მწერლობის ისტორიის საკითხები, თბილისი, 1956, გვ. 34. მეცნიერის ეს თვალსაზრისი სრულ დადასტურებას პოულობს პოემის ტექსტში: ამ მხრივ სინტერესოა ვეფხისტყაოსანში ხელმწიფეთა ურთიერთობის დიამორფიკული ეტიკეტის შესწავლა — როგორ ხედება ერთი ხელმწიფე მეორეს, რისი მავალთებები საქმიოდა ვეფხისტყაოსანში. მნიშვნელოვანი დეტალია, რომ სასიმოდ მოსულ ხეარაზშასის შვილს ინდოეთის მეფე არ შეეგებებია, ამასთან ფარსადანის ნებით არც ტარიელი უნდა დახვედროდა მას: „შენ აქა ნახენ, კმარიან იქა ნახვისად ყმანია“ (551,4) — მრავლისმეტყველი ფრაზა, მაგრამ ახლა ეს საკითხი არ შემოდის ჩვენს ინტერესთა წრეში.

МАРИАМ КАРБЕЛАШВИЛИ

«ДЕНЬ ПАСХАЛЬНЫЙ» В ПОЭМЕ «ВИТЯЗЬ В БАРСОВОЙ ШКУРЕ» С БИБЛЕЙСКОЙ ПАРАЛЛЕЛЮ И НЕСКОЛЬКИМИ ПРИМЕЧАНИЯМИ (К вопросу поэтического языка Руставели)

Резюме

В статье представлен анализ строк поэмы Руставели: «На площади я поставил шатры красного атласа; приехал жених, спешился, день походил не на пасхальный» (552, 1—2), последняя фраза кото-



როი, начиная с издания поэмы 1951 года по сей день, печатается с принятой конъектурой: «День походил на пасхальный», извращающей не только смысл этого краткого предложения, но и художественный образ Тариела, главного героя поэмы.

Смысловый диапазон этой спорной фразы выходит далеко за пределы простой констатации христианского термина в поэме и дает интереснейший материал для анализа художественного образа Тариела. На фоне соответствующего фактического материала автор статьи показывает, что Руставели создал образ глубокообразованного и интеллектуального героя, наделенного эстетическим мировосприятием и богатым воображением. Своей артистической натурой Тариел воспринимает события в виде символических художественных образов (первый семантический ряд: «шатры красного атласа — «жених» — «Пасха») Нового Завета, но тут же возникает другое видение событий: т. к. красный цвет он отождествляет с цветом крови, то «шатры красного атласа» вызывают также и символику (второй семантический ряд образов: «красный—кровь» — помазанные кровью дома — жертвенный агнец) Ветхозаветной книги «Исход» (главы 11, 12, 13). Глубинный смысл этих символов и недоконченная последняя фраза свидетельствуют о его тяжелых переживаниях и душевных терзаниях по поводу содеянного — убийства невинного, спящего хорезмийского царевича, нюансируя его глубокое раскаяние.

Автор статьи считает, что традиционное чтение этой фразы, зафиксированное во всех рукописях поэмы, не нуждается в конъектуре.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ძველი ქართული ლიტერატურის განყოფილება.
 წარმოადგინა მ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

მანანა ახალკაცი

ესე ამბავი სპარსულში...

„ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები“ — სტრიქონი პოემის მკვლევართა შორის იწვევდა და იწვევს აზრთა სხვადასხვაობას. უწინარეს ყოვლისა ეს ეხება „სპარსულ ამბავს“. სტრიქონის ახსნა-განმარტებისათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება პოემის დანიშნულების გაგებას, ანუ ვისთვის და რა მიზნით დაიწერა იგი. ამ საკითხის გარკვევაში გვეხმარება ამ სტროფების განმარტება, სადაც ავტორი თავის იდეურ კონცეფციას საუბრობს, პირველ ყოვლისა ეს ითქმის შემდეგ სტროფზე:

შირობა პირველადე სიბრძნისაა ერთი ღარგი,
საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი,
კვლა აქაცა ეამების, ვინცა ისმენს კაცი ვარგი;
გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის შიირია ამაღ კარგი (12).

ე. ი. შირობა საღმრთო სიბრძნეა, საღმრთოდ გასაგონი. ის რომ პოემის უპირველესი დანიშნულება საღმრთო სიბრძნის გადმოცემაა, გვემოწმებია ვახტანგ VI, დ. გურამიშვილი, კ. კეკელიძე, მ. წერეთელი, ტ. მარგველაშვილი, ზ. განსახურდიას, რომელიც მკვლევართა ამ რიგს მიეკუთვნება, მიაჩნია რომ „...«გასაგონი» ნიშნავს შესამეცნებელს, შემეცნების ობიექტს, ინტერპრეტაციის საგანს, ე. ი. რუსთველისათვის შირობა, პოეზია საღვთო ინტერპრეტაციის ობიექტია.

... იგი სახისმეტყველებითი ღვთისმეტყველებაა თავად, ხოლო აქედან გამომდინარე, მისი უპირველესი ინტერპრეტატორები და შემფასებელნი „საღმრთონი“, ე. ი. ღვთისმეტყველნი არიან. ამასთან უპირველესი აუდიტორია პოეზიისა არის სასულიერო წრე, ხოლო შემდგომი, საკუთრივ საერო წრე („ვარგთა კაცთა“), რომელნიც ახდენენ თარგმანებას, „გაგონებას“ ალევგორიული საღვთო პოეზიისა“¹.

მაგრამ მკვლევართა უმრავლესობა პოემის შინაარსს საამქვეყნო ამაღალიკვამს². ამის ერთ-ერთი მიზეზი ის გახლავთ, რომ სტროფში, რომელიც უშუალოდ „მიჯნურობა პირველის“ განმარტებას მოჰყვება, ავტორი ამქვეყნიური მიჯნურობის, „ხელობანი ქვენანის“ შესახებ ამბის გადმოცემას გვირგვინდება. მაგრამ ეს „ხელობანი“ იმ პირობით არიან მისი შექმნის საგანი, რომ მასვე, ანუ „მიჯნურობა პირველს“, საღვთო მიჯნურობას ჰბაძვენ. ამასთან დაკავშირებით ზ. განსახურდია წერს: „... რამდენადაც ამსოფლიური აუდიტორია პოეზიისა უმეტესწილად ... „ჰკვიანთაგან“ შედგება, პოეტმა აირჩია გზა ალევგორიული, იგავური მეტყველებისა, შეაქო „ხელობანი ქვენანი, რომელნი ხორცთა ჰხედებიან“, ე. ი. ამსოფლიური მიჯნურობის „ხელობანი“ ... ვინაიდან ეს „ხელობანი“ ბაძვენ მასვე (ე. ი. საღვთო მიჯნურობას) იმ შემთხვევაში, თუ

1 ზ. განსახურდია, „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება“, თბილისი, 1991, გვ. 15, 17.

2 ამასთან დაკავშირებით იხ. ჩვენი წერილი „მაცნე“, ელს, 1992, № 1), სადაც ჩვენი ვიზიარებდით ამ აზრს.



იგი შორით ბნედა და არა სიძვა. ამაზე ნათლად და გასაგებად გამოვსახავთ თავის იდეურ და მხატვრულ ჩანაფიქრს³.

ჩვენ ვერ გავიზიარებთ მკვლევრის აზრს, რომ ამ სტროფში ნათლად ჩანს ალევგორიული გზის არჩევანი. იმისათვის, რომ პოეტის მიერ ალევგორიული გზის არჩევანი უფრო გასაგები გახდეს, მხოლოდ ამ სტროფით ვერ შემივფარვებით.

არ სიძვა, შორით ბნედა მიჯნურის სულიერ ზესწრაფვას ვარაუდობს, მაგრამ, სად არის ზღვარი შორით ბნედისა, რით უნდა დაგვირგვინდეს სულიერი ზესწრაფვა ამქვეყნიური მიჯნურისა. ჩვეულებრივ, ამსოფლიო მიჯნურობას ქორწინება მოჰყვება. მაგრამ პროლოგში, სადაც რუსთველი მიჯნურობაზე მსჯელობს, ქორწინება არ არის ნახსენები: „არ დააჩნდეს მიჯნურობა სჯობს თუ კაცსა ნახლებს“ — ასე სრულდება ეს მსჯელობა.

მიემართით პოემას. აქ, როგორც ვიცით, ქორწინება არ არის უკულებელი ყოფილი. მით უფრო გაუგებარია, მიჯნურის „შორით ბნედის“ ქორწინებით დაგვირგვინებაზე პროლოგში რომ არაფერია თქმული, პროლოგი პოემის გასაღებად აღიქმება, და ამდენად, მისი ამრიგად დასრულება დაუმთავრებლობის შთაბეჭდილებას ტოვებს. არის თუ არა სინამდვილეში პროლოგი დაუსრულებელი. იმისათვის რომ პასუხი გავცეთ ამ კითხვას, გავარკვიოთ, თუ რა სახის ქორწილთან გვაქვს საქმე პოემაში.

რუსთველი, პოემის გმირთა ქორწილების შემდგომ, მათ სამეფოთა გამგებლობის წესებსა და აქ დამკვიდრებულ ურთიერთობებს ასე აღწერს:

ყოვლთა სწორად წყალობასა ვითა თოვლსა მოათოვდეს,
ობოლ-ჭკრიანი დაამდიდრნეს და გლახანი არ ითხოვდეს,
აეთა მქმნელნი დააშინნეს, კრავნი ცხვართა ვერ უწოვდეს,
შივან მათთა სიბრძანისთა თბა და მგელი ერთაგან სძოვდეს“ (1661).

ეს იდეალური ურთიერთობანი, იდეალური სახელმწიფოები ფრიად არარეალურად შეიძლება გვეჩვენოს, თუ არ გავითვალისწინებთ, რომ პოემაში საქმე გვაქვს არა მხოლოდ ამსოფლიურ მიჯნურობასთან, არამედ ისეთ მიჯნურობასთანაც, როდესაც მიჯნურნი „შორით ბნედის“ შედეგად, სულიერი ზესწრაფვითა და ლეთაებრივი მიჯნურობის წვდომით, ჩვეულებრივ ადამიანურ ვნებებზე ამალდნენ და თვისებრივად ახალ ურთიერთობათა წყალობით ახალი „საბრძანისნი“ შექმნეს.

ამდენად, ქორწილი, პოემაში, არ არის ჩვეულებრივი, ამსოფლიური გაგებით გამიჯნურებულ წყვილთა დაკავშირების აღმნიშვნელი სიტყვა. კავშირი, რომელიც ამ სიტყვით განისაზღვრება, და ამდენად თვით ეს სიტყვაც თვისებრივად ახალ სულიერ პლანში კავშირს, ანუ სულიერ ქორწინებას, ნიშნავს, რომლის პარალელი იოანეს „გამოცხადებაში“ უნდა ვეძიოთ⁴.

პოემაში ამ მოსაზრების დამადასტურებლად მიგვაჩნია პოემის დასასრული, სადაც გმირების შემდგომი, ჩვეულებრივი ცხოვრების შესახებ არაფერია თქმული.

მივუბრუნდეთ პროლოგს. აქ ქორწილის მოუხსენიებლობის მიზეზი ის გახლავთ, რომ პოემა წარმოადგენს პროლოგის უშუალო გაგრძელებას, თავად გვაძლევს პასუხს, თუ როგორ დასრულდება მიჯნურის „შორით ბნედა“, სად არის ზღვარი განუწყვეტელი ცრემლთა დენისა და, რაც უმთავრესია, განმარტავს სულიერი ზესწრაფვის რაობას.

³ იქვე, გვ. 6—7.

⁴ იხ. ზ. გამსახურდია, სახისმეტყველება..., გვ. 280, 312.



ამრიგად, როდესაც პოეტი ერთადერთი პირობით გვპირდება ქვენა ლობაწე“ საუბარს, იგი ამ პირობაში აქსოვს აზრს ამსოფლიოური მიჯნურობის მეშვეობით ღვთაებრივი მიჯნურობის წყდომის შესაძლებლობისას, რასაც ალევგორიული მეტყველების გამოყენებით ახერხებს.

ალევგორიული ნაწარმოების ერთ-ერთი უმთავრესი ნიშანი ის გახლავთ, რომ გმირი რაიმე იღვას ალევგორიულად განასახიერებს. ამისდა შესატყვისად გმირის სახელი ამ იღვის სიმბოლოა.

„ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა სახელების სიმბოლური არსი და მათი ეტიმოლოგია ზოგადად დადგენილია.

ნესტან დარეჯანი („ნესთ ანდარე ჭეპან“), ნ. მარისა და იუსტ. აბულაძის⁵ განმარტებით, სპარსულად ნიშნავს: „არ არის ქვეყნად“, რაც მიუთითებს ტრანსცედენტურ ღვთაებაზე.

ტარიელ — არაბულ ენაში „ტარიქ, ტარიქა“ — ნიშნავს ინიციაციის გზას, ხოლო „ელ“ ბიბლიაში ერთ-ერთი საღმრთო სახელია. ამ ორი სიტყვის შერწყმა გადალევს საღვთო გზას⁶.

განვიხილოთ პოემის სათაური. იგი ამას მეტყველებს, რომ პოემა ტარიელის შესახებაა. მაგრამ საგულისხმოა, რომ თვით გმირის სახელი პოემის სათაურად არ არის გამოყენებული.

„ტარიელის სახე მრავალ ფუნქციას შეიცავს“, რომელთაგან ერთ-ერთი, კერძოდ მისი ვეფხის ტყავით მოსილობა, „ემთხვევა ჰავიგორადიული „ქრისტემშოსილის“ გაგებას“⁷, ხოლო ტარიელის მიერ ნესტანის ვეფხვად დასახვა, რაც მიუზნია მისი ვეფხვის ტყავით შემოსვისა, და ნესტანის ეტიმოლოგიური განსაზღვრება — სათაურში, ავტორის მიერ გმირის ამ ფუნქციისათვის უმთავრესი მნიშვნელობის მინიჭებაზე მეტყველებს, ამრიგად, პოემის სათაური⁸ უპირველესად ნესტანის სიმბოლოსა და მის ეტიმოლოგიურად განმარტებად იღვავს, მიმანიშნებელი სახელია ნაწარმოებისა, ხოლო გმირთა სახელების ალევგორიული ეტიმოლოგიის მათვალისწინებით, ნესტანის სახელის სპარსულად განმარტება (ტარიელი არასპარსულად განმარტება) ამბის „სპარსულობის“ ამხსნელად წარმოჩინდება.

ამ მოსახრებას განამტკიცებს მისი (ამბავი სპარსულის) სტრიქონის მეორე ნაწილთან, „ქართულად ნათარგმანებთან“ დაკავშირება: ის, რასაც პოეტმა სპარსული ენის მეშვეობით სახელი შეუჩრია, ანუ ტრანსცედენტური ღვთაება, პოემაში ქართულად განმარტება.

რა უღვეს საფუძვლად მთავარი გმირისათვის სპარსულად განმარტებადი სახელის შერჩევას.

ამ სახელის დარქმევისთვის სპარსული ენის მოშველიებით სახელის ანუ იღვის განსაკუთრებულობა თუ გავითვალისწინეთ, პოეტი, თითქოს, ამ ენის გამორჩეულობაზე მიგვანიშნებს, მაგრამ, პოემაში ეს აზრი არ პოულობს დასაყრდენს, რაც გმირთა (უფრო ზუსტად ნესტანის, რომლის სახელიც სპარსულად განმარტება), ხვარაზმელებისადმი დამოკიდებულებით გამოიხატება, ამავე დროს აქ შეიძლება გაჩნდეს მეორე, პირველის საწინააღმდეგო აზრი,

5 იუსტ. აბულაძე, რუსთველოლოგიური ნაშრომები, თბ., 1967, გვ. 180.

6 ზ. გამსახურდია, სახისმეტყველება..., გვ. 244.

7 ზ. გამსახურდია, სახისმეტყველება..., გვ. 200.

8 ს. ციშვილი თავის სტატიაში („მნათობი“ 1967, № 7, გვ. 118) გამოთქვამს აზრს, რომ პოემის სათაურში თვისთავად იგულისხმება არა მარტო ტარიელი, არამედ ისიც, ვის გამოც ველად გაპრილი მოყმე ვეფხვის ტყავით არის შემოსილი, ე. ი. ნესტანი.



რომლის თანახმად გმირთა და ავტორის⁹ ხვარაზმელებისადმი სტალინის მიერ დამოკიდებულება („ესე ამბად არ ეგების, რომე სპარსნი გაგვიხასდენ“, „სპარსთა ვერა ვიქ ინდოეთისა ჭამასა“) ერთმანეთს ემთხვევა.

მაგრამ, ამ ორი აზრის ურთიერთდაპირისპირებულობა ორივეს უარყოფის საწინდარი ხდება.

ამდენად, „ესე ამბავი სპარსულში“ სპარსულის მაგივრად ავტორს ნებისმიერი სხვა, არაქართული ენა შეიძლება გამოეყენებინა. მთავარი აქ ენის არაქართულობაა, რაც ქართულად დაწერილ პოემაში ტოლფარდია „უცხო-სი“.

ამის დამადასტურებელია ნესტანის ინდური წარმომავლობა, რომლის სინონიმად თვით ავტორის მიერ ეპილოგში მოხმობილი სიტყვა „უცხო“ გვევლინება: „ესე ამბავნი უცხონი უცხოთა ხელმწიფეთანი“¹⁰.

ნესტანის ეტიმოლოგიური განმარტების გათვალისწინებით კი ეს სიტყვა „არაამსოფლიურის“ (ტრანსცენდენტური ღვთაების) მნიშვნელობას იძენს.

М. С. АХАЛКАЦИ

ЭТУ ПОВЕСТЬ ИЗ ИРАНА...

Резюме

В статье дается объяснение одной из самой разночтимой строки «Вепхистკаосани»: «Я в грузинских пересказах эту повесть из Ирана...» на основе аллегорического этимологизма в сопоставлении с заглавием поэмы.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისია.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიაშვილმა.

⁹ რასაც შეიძლება ჰქონოდა პოლიტიკურ-იდეოლოგიური საფუძველი.

¹⁰ ამის შესახებ იხ. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, თბ., 1958, გვ. 190.

რამაზ ლამაზუიძე

მასალები „ვეფხისტყაოსნის“ გეოგრაფიული გარემოს შესახებ

უკვდავი „ვეფხისტყაოსნის“ შესახებ დღეისათვის ბევრია ნათქვამი და დაწერილი. ძნელია რაიმე დაუმატო უკვე ნააზრევსა და ნაფიქრალს. ერთი რამ ცხადია — შ. რუსთაველი, თავისი ეპოქის უდიდესი მოაზროვნე, ფართო თვალთახედვის ადამიანი, მსოფლიო რანგის პოეტი, ამავე დროს, მაღალი დონის სწავლულია. „ვეფხისტყაოსანში“ პოეტური ფორმით არის ჩართული მეცნიერული ცოდნის რიგი დარგების (ასტრონომია, გეოგრაფია, ზოოლოგია, მინერალოგია, კლიმატოლოგია, პიდროლოგია და სხვ.) წარმოდგენები და ცნებები. წინამდებარე წერილში საუბარია „ვეფხისტყაოსნის“ გეოგრაფიული გარემოს შესახებ. ჩვეულებრივ, ყოველი ვრცელი ლიტერატურული ნაწარმი გარკვეულ გეოგრაფიულ გარემოშია გაშლილი, რომელიც ან რეალურია, ან რეალობის წარმოსახვითი ანარეკლია. ამ ტრადიციას არც დიდი შოთა ლალატოზს, როდესაც თავისი გმირების სამოქმედო ასპარეზად იმ დროს უკვე რეალურად არსებულ, კულტურულად მოწინავე ისლამურ სამყაროს ირჩევს და რომლის მოთავე, წამყვან ქვეყნად არაბეთს წარმოაჩენს, პოეტს პოემის მოქმედება ინდოეთის ოკეანის არეალში გადააქვს. ამას ემატება და აძლიერებს ინდოეთის და ხვარაზმის (სპარსეთი, შუა აზია) გეოგრაფიული მდებარეობაც. ჩამოთვლილ ქვეყნებთან ერთად პოემაში გამოყენებულია დღესაც ცნობილი გეოგრაფიული ერთეულები — ხატაეთი, ეგვიპტე, მალრები, ბაღდადი, დანარჩენთა (მულაზნანხარი, გულანშარო, ქაჯეთი) გეოგრაფიული ადგილმდებარეობა პოემაში განსაზღვრული არ არის. დღეს მათი დასახელებები ტოპონიმიკაში ძნელი გამოსაცნობი ან საკვებით დაკარგულია. არც ის არის გამორიცხული, რომ ისინი პოემის ავტორის პოეტური გააზრების ნაყოფი იყოს. ჩვენი ღრმა რწმენით, ამ ერთეულებს გააჩნიათ საკუთარი პროტოტიპები და მათი კვალი დღესაც შეიძლება აღმოჩნდეს. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, თითოეული მათგანი მეტ-ნაკლებ რეალობას უნდა წარმოადგენდეს.

პოემაში მითითებულია, რომ **გულანშარო** — ზღვათა სამეფოს დედაქალაქი, ისლამური სამყაროს წევრია — იქ აღნიშნავენ მუსულმანურ დღესასწაულს ნავროზობას. გულანშაროს მმართველი აშკარად მუსულმანური ტიტულის (მელიქი) მატარებელია. პერსონაჟების სახელებიც არაბულ-ისლამურია (უსენი, უსამი). ამავე გეოგრაფიულ არეალში არის მოხვედრილი ფრიდონის სამეფოს დედაქალაქი მულაზნანხარიც. შუა საუკუნეებში და დღესაც ისლამური სამყაროს ეპიცენტრი ინდოეთის ოკეანის აუზია. ისლამის გავრცელების მეორე ზოლი მოიცავს ხმელთაშუა ზღვის აუზსა და აფრიკის მიმდებარე ნაწილის — იბერიის ნახევარკუნძულის, კავკასიისა და შუა აზიის რეგიონებს. საკუთრივ ინდოეთის აუზში არაბეთ-აფრიკის და პაკისტან-მაღალიზია-ინდონეზიის ქვერეგიონები გამოიყოფა.

„ვეფხისტყაოსნის“ ერთ-ერთი მთავარი სიტუეტური ღერძია შერისხული ნესტანის წაყვანა ორი შავი მონის მიერ „შემოსილი“ (იალქნიანი) ნავით



მისი „გადაკარგვის“ მიზნით, იქ, სადაც „ზღვისა ქიბია“. ეს გზა ფათერაკებით სავსეა. გზის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი პუნქტია გულანშარო, სადაც ნესტანის გადაადგილების საზღვაო ნაწილი მთავრდება და იწყება ისევ ფათერაკებით ავსილი სახმელეთო ნაწილი. გულანშაროდან ათიოდე დღის სავალზე ქაჯთა სამეფოა გადაკიშული. გულანშაროდან გაპარული ნესტანი, აქ ქაჯ მეკობრეთა ბელად რომაქს უვარდება ხელთ. ნესტანს მიუვალ ქაჯეთის ციხეში ჩაკეტენ, რათა შემდეგ ტახტის მემკვიდრე როსანს შერთონ.

ქარგა ხანია „ვეფხისტყაოსნის“ მკვლევართა ყურადღება მულღანზარის, გულანშაროს და ქაჯეთის ციხის ადგილსამყოფლის დადგენისკენა მიმართული. ამ საკითხზე დღესაც აზრთა დიდი სხვადასხვაობა არსებობს.

ლონტი მროველის ცნობით, არტანის ქალაქ წუნდას ქაჯთა ქალაქი ეწოდებოდა. დ. ჩუბინაშვილის ვარაუდით, ქაჯეთის ციხე იმერეთში უნდა ყოფილიყო. ალ. სვანიძე ფიქრობს, რომ ქაჯეთი არის ესპანეთის მავრიტანია, ხოლო ციხე — გიბრალტარი. შ. ნუცუბიძის აზრით, ქაჯეთის ციხე შესაძლოა კუნძულ მალტაზე მდებარეობდა. კ. კეკელიძეს მიაჩნია, რომ ქაჯეთის ციხე — ეს ალამუთის ციხეა სპარსეთში. ზ. ავალიშვილი თვლიდა, რომ ქაჯები სახმრეთ ავღანური ქალაქების ტომია. დ. ქუმისიშვილი ვარაუდობდა, რომ ქაჯეთი არის კუნძულ სუმატრაზე მდებარე ჯამბულუკას ოლქში. ვ. ნოზაძის მოსაზრებით, ქაჯეთი ყაჩის ოლქია ინდოეთის ბომბეის პროვინციაში. დ. მარტაშვილის აზრით, გულანშარო და ქაჯეთი თავისი ციხით კუნძულ მადაგასკარზე მდებარეობდნენ. ტომონიმი ქაჯანგო კუნძულ სულავესზე (ცელებესი) არის ცნობილი, ხოლო ქაჯანი კუნძულ კალიმანტანის (ბორნეო) ჩრდილო-აღმოსავლეთი ნაწილია. კასპიის ზღვის მანგიშლაყის ნახევარკუნძულს ქაჯი ბაირს უწოდებენ ზოგჯერ. ამრიგად, მკვლევართა მიერ ქაჯეთი და მისი ციხე, უპირატესად, ისლამური სამყაროს სხვადასხვა ნაწილში ივარაუდება. ეს არის ხმელთაშუა ზღვის რეგიონი (გიბრალტარი, მალტა), ინდონეზია-მალაიზია (კალიმანტანი, სულავესი), თვით ინდოეთის ნახევარკუნძული და სპარსეთ-ხორეზმი (ყაჩი, ალამუთი, ავღანეთი), ინდოეთის ოკეანის აუზის დასავლეთი ნაწილის ქვეყნები. ხმელთაშუა ზღვის რეგიონი ამ ნუსხიდან იმთავითვე უნდა ამოირიცხოს, რადგან ინდოეთიდან წამოსულ იალქნიან ნავს სამი მგზავრით წინ გადაულახავი დაბრკოლება ელოებოდა სუეცის ყელის სახით. აფრიკის შემოვლით ხმელთაშუა ზღვაში შემოსვლა კი ვერავითარ კრიტიკას ვერ უძლებს. „ვეფხისტყაოსნის“ გეოგრაფიული გარემოსათვის ორი რეგიონი რჩება: ინდონეზია-მალაიზიური და დასავლეთ-ინდოოკეანური (აღმოსავლეთ აფრიკული). ეს უკანასკნელი, როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ გეოგრაფიული გარემო, მთლიანობაში უკვე დამაჯერებლად და დასაბუთებულად (მარტაშვილი, 1980). ჩვენ ამ შეხედულების გამაძლიერებლად მივყავანია პოემის ცხოველთა სამყაროში წმინდა აფრიკული ფენომენის — ლომის არსებობა. მაგრამ ამავე დროს არის სირთულეც — ვეფხვი აზიური ფენომენია. დღეისათვის ცნობილია ვეფხვის ბუნებრივი გავრცელების ორი არეალი: ბენგალია (ინდოეთი) და უსურია (რუსეთის შორეული აღმოსავლეთი). ნაცვლად ვეფხვისა აფრიკაში მრავლადაა ჩიქი (ლეოპარდი) და ავაზა (პანტერა). აქ უადგილო არ იქნება გავიხსენოთ, რომ მკვლევრები, ერთ დროს, ვეფხვის ნაცვლად ჩიქზე ლაპარაკობდნენ. ალბათ აქედანაა „ვეფხისტყაოსნის“ ბალ-მონტისეული რუსული თარგმანის სათაური (Витязь в барсовий шкуре). იქნებ ძველ ქართულში კატისებრთა ამ ოჯახის წარმომადგენლების კრებითი სახელი ვეფხვი იყო.

„ვეფხისტყაოსნის“ აფრიკული გეოგრაფიული გარემოს ვარიანტს მრავალი ნიშანი აძლიერებს, მაგალითად, ბალდადელ ვაჭართა გამოჩენა ავთან-

დილის გზაზე, შეხვედრა ეგვიპტიდან მომავალ ქარავანთან ზღვისპირა უცვლელად საფუძველს იქნება მოკლებული ალბათ მსგავსი შეხვედრის ადგილის ძებნა ინდონეზიასა და მალაიზიაში.

ლ. მარტაშვილმა დამაჯერებლად დაასაბუთა შოთა რუსთაველის მიერ მუსონური ქარებით გამოწვეული დინებების არსებობის ვათვალისწინება პოემის გმირების გადაადგილების აღწერისას. სამართლიანი ჩანს ტარიელის ქვაბთა ლოკალიზაცია ადენის ყურის სამხრეთ სანაპიროზე (ანტიკური ტროგლოტიდია, პტოლომეიდა, არომატია რეგია), თურქთა სამეფოს საზღვრის დადგენა. ამ უკანასკნელთან დაკავშირებით ყურადღების ღირსია ის გარემოება, რომ თანამედროვე კენიის ჩრდილოეთში ბინადრობს თურქანას ტომი. ხომ არ არის პოემაში ასახული ეს ეთნონიმი? ლ. მარტაშვილის მოსაზრება თურქული დინასტიების გავლენის სფეროების არსებობის შესახებ ჩრდილო-აღმოსავლეთ აფრიკაში დამაჯერებლად ქდერს, თუმცა უნდა დავსძინოთ, რომ ეს ვითარება უფრო მკაფიოდ XIV—XVI სს-ში გამოვლინდა, როდესაც თურქებმა ფეხი მოიკიდეს ჩრდილო-აღმოსავლეთ აფრიკის სუზერენ ეგვიპტეში.

ლ. მარტაშვილის წარმოდგენით, ფრიდონის სატახტო ქალაქი მულანზანზარი უნდა მდებარეობდეს ახლანდელი ტანზანიის ქალაქ კილვა-კივიზის რაიონში. შუა საუკუნეებში ცნობილი ქალაქი კილვა-კივიზი განლაგებული იყო კუნძულზე, ალბათ იმაზე, რომელიც, ლ. მარტაშვილის აზრით, ფრიდონისა და მისი ბიძაშვილების დავის საგანი იყო. ეს ქალაქი X—XV სს-ში ზეგების ვრცელი სამეფოს დედაქალაქი იყო. პოემის მიხედვით ნავი ნესტან-დარეჯანით ინდოეთიდან გაქოსელის შემდეგ პირველად მულანზანზარში გამოჩნდა. აქედან ნავი გაემართა ზღვათა სამეფოს დედაქალაქ გულანშაროსაკენ, სადაც ნესტან-დარეჯანი ფატმანის სახლში აღმოჩნდა. ლ. მარტაშვილის აზრით, გულანშარო კუნძულ მადაგასკარის ჩრდილო-დასავლეთ სანაპიროზე მდებარე მაჟუნგის სანახებში უნდა ვეძებოთ. გულანშაროს მმართველის სასახლიდან გაპარული ნესტანი შეიპყრეს მოთარეშე ქაჯმა ავაზაკებმა და ჩაკეტეს მიუვალ ციხეში, რომელიც, იმავე ავტორის ვარაუდით, მადაგასკარის დედაქალაქ ანტანანარივუს მიდამოებში იყო აღმართული. ამრიგად, ნესტანის გადაადგილების მარშრუტი, ლ. მარტაშვილის ვერსიით, ასეთია: ინდოეთი-კილვა-კივიზი ტანზანიაში (მულანზანზარი), მაჟუნგა კუნძულ მადაგასკარზე (გულანშარო), ქალაქი ანტანანარივუ მადაგასკარის ცენტრში (ქაჯეთის ციხე).

ამ წერილის ავტორი, პროფესორი გეოლოგი, 12-ოდე წლის წინათ ხანგრძლივი სამსახურებრივი მივლინებით იმყოფებოდა კუნძულ მადაგასკარზე. მას მიეცა საშუალება ლ. მარტაშვილის შეხედულებების ადგილზე შემოწმებისა. მადაგასკარის დედაქალაქის ერთი ნაწილი მართლაც მთავორიანი-კლდოვანია, მაგრამ რაიმე კვალი ძველი ციხესიმაგრისა აქ არა ჩანს. არის XIX ს-ის ოციან წლებში აშენებული მეფეთა ძველ რეზიდენციაზე. ჩემს ხელთ არსებული ინფორმაციით რუსთაველის ეპოქაში რაიმე სამხედრო ან აღმინისტრაციული ცენტრი ამ მიდამოებში არ უნდა არსებულებოდა. მაჟუნგის პროვინციის მოსახლეობის ნაწილი დღეს ისლამს აღიარებს. აქ ნამდვილად არსებობდა სულთანატი, რომელიც 1598 წ. დაანგრის პორტუგალიელებმა (ქალაქის ნანგრევები კუნძულ მანძაგაზე მაჰაძანგის ყურეში), ლ. მარტაშვილის ვარაუდით, ამ ქალაქს თავის დროზე თითქმის გულანშარი ერქვა, რაც ლულანჯან-ლანჯანის გავლით დღევანდელ მანძავად გადაქცეულა.

რუსთაველის გულანშარო ინდოეთისა და მისი მიმდებარე ქვეყნების ეკონომიკურად ძლიერ პროვინციებს აკავშირებდა ერთმანეთთან. მსგავსი



პროვინციების ძებნა მადაგასკარზე (სანაპიროზე ან კუნძულის შიგნით) არის გამართლებული. რუსთაველის დროს კუნძული ნაკლებდასახლებული და ეკონომიკურად განუვითარებელი იყო. საეჭვოა, რომ აქ ვაჭართა ქარავნები მიმოდოდნენ, რომელთა ძარცვაც „ალაფითა აესებისა და ლარის ცალკერძ გარდმოდების“ მიზნით შესაძლებელი ყოფილიყო. ეკონომიკურად მაღალგანვითარებული და ძლიერი სასულთანოები და სავაჭრო ქალაქები შუა საუკუნეებში ცნობილი იყო აფრიკის აღმოსავლეთ სანაპიროზე. ვფიქრობთ, რომ გულანშაროს პროტოტიპად რომელიმე მათგანი გამოდგებოდა. ასეთი მოსაზრების არაპირდაპირ დამადასტურებლად მიგვაჩნია გულანშაროს მელიქის ბრძანება ნესტანისათვის მალრიბული ოქროს ტახტის დადგმის შესახებ. მალრიბი ჩრდილო-დასავლეთი აფრიკის ძველი სახელწოდებაა. აქ მოპოვებული ძვირფასი ლითონი დიდი რაოდენობით გადიოდა აფრიკისა და ხმელთაშუა ზღვის ქვეყნებში. მადაგასკარზე აფრიკული ოქროს შეზღვევა არაფრით არ იყო გამართლებული, რადგანაც იქ საკუთარი ლითონი საკმაოზე მეტია. ახლაც მაჟუნგის და ანტანანარივის პროვინციებში სოფლის მოსახლეობა ქვიშრობებში საკმაო რაოდენობით ზოიბოვებს ოქროს.

თავისი აფრიკული კვლევების პროცესში წერილის ავტორი რამდენიმე ადგილას წააწყდა ტობონიმებს, რომელთა ფუძეში არის „ქაჯ“. ასეთებია: **ქაჯიადო** კენის ღედაქალაქ ნაირობის სამხრეთით, **ქაჯანსი** — ვიქტორიას ტბის ჩრდილო სანაპიროზე, უგანდაში, **ქაჯო-ქაჯი** მდ. თეთრი ნილოსის ზემო წელის აუზში, სუდანისა და უგანდის საზღვართან. აქვე, ოდნავ ჩრდილოეთით თეთრ ნილოსს მარცხნიდან ერთვის მდ. **ქაჯი**. ამ ტობონიმების სიუხვემ დაგვაფიქრა — ხომ არ იყო ეს ტერიტორია (800×200 კმ-ზე) შუა საუკუნეების **ქაჯეთი**, ან იმ ქვეყნის პროტოტიპი, რომელსაც რუსთაველი **ქაჯთა** ქვეყანას უწოდებდა. დღეს ამ ზოლის სამხრეთი ნაწილი ცნობილია **მასაილენდის** სახელით. აქ სახლობს აღმოსავლეთ აფრიკის ერთ-ერთი თავისებური ზნეჩვეულებებით ცნობილი **მასაების** (ილ მასაი) ტომი. „გვეფხისტყაოსნის“ მოვლენათა „უკუსვლას“ ქაჯეთიდან ზღვათა სამეფოსა და მის დედაქალაქ გულანშაროში მივყავართ. ახლანდელი მასაილენდის აღმოსავლეთიდან და სამხრეთიდან მოსაზღვრედ განლაგებულია თანამედროვე ტანზანიის პროვინცია **კილიმანჯარო**. აფრიკის კონტინენტის ცნობილი ერთსახელა მთის მასივი სამი წვერისაგან შედგება (კიბო — 5616 მ; მავენზი — 5350 მ; შირა — 3306 მ). არც ერთ მათგანს კილიმანჯარო არ ეწოდება. ეს არის პროვინციის სახელწოდება, რომელიც უსამბარის მთიანეთიდან (კიბოსა და მავენზის სამხრეთ-დასავლეთით) გადაჰიმულია ინდოეთის ოკეანემდე. იბადება კითხვა: ხომ არ არის კილიმანჯარო გულანშაროს პროტოტიპი, თუნდაც სახელწოდებების ფონეტიკური სიახლოვის გამო? ხომ არ გულისხმობდა შოთა რუსთაველი გულანშაროს აღმოსავლეთ აფრიკის ამ ნაწილში? ასეთ დასკვნას ის გარემომოცად ამლიერებს, რომ პოეტის ცნობით, გულანშაროდან ქაჯეთის ციხემდე ათი დღის სავალია, რაც 300—350 კმ შეადგენს. აქედან გამომდინარე, ზღვათა სამეფოს დედაქალაქი ახლანდელ მომბასასა (კენია) და დარ ეს სალამს (ტანზანია) შუა განთავსდება.

ისლამის აღმოცენების შემდეგ არაბთა და შირაზელ სპარსთა ექსპანსია აფრიკის აღმოსავლეთ სანაპიროზე მკვეთრად გაძლიერდა. მათ აქ დააარსეს რიგი ქალაქები და სასულთანოები: სოკოტრა, მოგოდიშო, ბრადა (სომალის რესპუბლიკა), ლამუ, პატე, მილანდი, მომბასა (კენია), ზანზიბარი, ბოგამო, კილვა-კივინჯი (ტანზანია), სულ 35 ქალაქამდე. ამას იუწყებენ „პატეს ისტორია“ და „ლამუს ძველი ქრონიკა“. არაბეთსა და მიმდებარე ქვეყნებში რე-

ლიგიური და დინასტიური კონფლიქტების გავრცელების შედეგად არაბი ემიგრანტების (განსაკუთრებით მამაკაცების) ტალღები დიდი რაოდენობის სანაპიროსკენ. ადგილობრივი, ძირითად ბანტუს ტომებთან მათი შეხვედრით ჩამოყალიბდა მძლავრი ეროვნულ-ეთნიკური ელემენტი, რომელიც ამჟამად სუახილის ენაზე ლაპარაკობს. არაბულ-სპარსული ისლამური კულტურის შეღწევამ აფრიკის კონტინენტზე მაქსიმუმ XII—XIV სს-ში მიიღწია. არაბნი და სპარსნი მისდევდნენ არა მარტო ვაჭრობას, არამედ ნერგავდნენ აგრეთვე ნაოსნობისა და მიწათმოქმედების კანონებსა და წესებს. მათ შემოიტანეს აფრიკაში ქოქოსის პალმა, ბამბა, მანგო, ლიმონი, შემოიყვანეს დუმიანი ცხვარი. სუახილის ქვეყნების ეკონომიკაში წამყვანი ადგილი ეჭირა რკინით ვაჭრობას, რასაც არაბი ავტორები — ალ მასუდი (X ს.) და ალ იდრიზი (XII ს.) ვეამცნობენ. ამ დროის სავაჭრო ქალაქებიდან ერთ-ერთი მდიდარი და ძლიერი ქალაქი მალინდი იყო, ზინჯების მიწაზე მდინარე გალანის (გულანის?) ოკეანესთან შესართავთან. რკინის ვაჭრობის პარტნიორები ცენტრალური აფრიკის რეგიონები იყვნენ, საიდანაც რკინასთან ერთად სპილოს ძვალი, მარტორქის რქები, კუს ჯავშანი, სპილენძის მადანი გამოქონლდნენ და გამოჰყავდათ მონები ინდოეთისა და სპარსეთისათვის. აზიიდან შემოდიოდა ძვირფასი ქსოვილები, ბამბა, საიუველიერო ნაწარმი, ძვირფასი ქვები. მალინდში ყოველწლიურად საქონლით დატვირთული ასეულთობით ხომალდი მოდიოდა სოფალიდან (სამხრეთ აფრიკა), არაბეთიდან, ინდოეთიდან. ქალაქს მართავდა სულთან სუახილი (მელოქ სურხავი?). მოსახლეობა შავ და თეთრკანიანი ქამიტების, ინდუსებისა და ბანტუს ტომების წარმომადგენლებისაგან შედგებოდა. ეს იყო კარგი ნავსადგური, ლამაზი ქვის შენობებიანი ქალაქი, 30 000 მოსახლეობით. სწორედ აქ იყო, რომ 1498 წ. ვასკო დე გამას „ზღაგანა“ არაბი ლოცმანი ახმედ იბნ მაჯიდი, განათლებული და ზღვაოსნობაში ფრთხილ გაწაფული პიროვნება, რომელმაც პორტუგალიელი ხომალდები 26 დღეში მიიყვანა კალკუტაში. დაახლოებით მალინდის კატეგორიისა იყო ქალაქი მომბასა. ეს ორივე ქალაქი თანამედროვე კლიმატსა და პრაქტიკული ცილის ჩრდილო კიდესთანაა განლაგებული, მდ. გალანის (საბაკის) ველზე. გალანი, კლიმატსა და სულთან სუახილი, შესაძლოა გულანშაროზე მიგვანიშნებდეს. ამ ოლქში გავრცელებული იყო სუახილის ენა, საინტერესოა, რომ, ჩვენი აზრით, ამ გავრცელებამ თითქოს პოემამშიც პოვა ასახვა, რაზეც ოდნავ ქვემოთ შევჩერდებით.

„ვეფხისტყაოსნის“ მნიშვნელოვანი გეოგრაფიული ელემენტებია ფრიონის სამეფო და მისი დედაქალაქი მულღანაზარი. ლ. მარტუაშვილის აზრით, ეს უნდა ყოფილიყო ტანზანიის საკმაოდ ცნობილი ქალაქი კილვა-კივიჩი. ამ შეხედულების საფუძველია მულღანაზარის მდებარეობა ტარიელის ქვაბებიდან გულანშაროსაკენ მიმავალ გზაზე. თუ ზღვათა სამეფოს კუნძულ მადგასკარზე ვივარაუდებთ, კილვა-კივიჩი ამ მხრივ შესაძლოა, მოხერხებული აღმოჩნდეს. ჩვენ ვცდილობთ დავასაბუთოთ, რომ გულანშაროსა და ქაჩეთის პროტოტიპები აფრიკის კონტინენტზე მდებარეობდნენ. ამ შემთხვევაში, ბუნებრივი ჩანს, რომ მულღანაზარის პროტოტიპიც ისევე აფრიკაში ვეძებთ: ამ მხრივ საყურადღებო უძველესი ქალაქები — პატე, მანდე ან ლამუ ჩანან. ისინი აწინდელი კენიის ჩრდილო ნაწილში მდებარეობენ და იმავე ასაკისა არიან დაახლოებით, რაც სომალის მოგოდიშო, ბრავა, ობიბო და კუნძულ სოკატრაზე მდებარე ქალაქი. პოემამში მულღანაზარი ანუ დახასიათებული: „ზღვისა შიგან კუნძულია...“, „ზღვისგან შტო (ე. ი. ზღვის ყურე) გამოდიოდა“. ქალაქი იყო „ტურფა, მაგრა ცოტა“. ასეთ პირობებს ყველაზე მეტად პატეს, ლამუს ან მანდეს ვითარება პასუხობს. ყველგან არის ზღვის



ყურე და კუნძული. აღ მასუდის ცნობით, მანდე გარემოწარმოებულ მარჯინაი კირქვების უზარმაზარი ბლოკებით აგებული ზღუდით. თუ ტარიელის ქვაბნი სწორად არის ლოკალიზებული სომალის რქის დასავლეთ ნაწილში, ქალაქების ზეივასა და ბერბერის ზოლში, მაშინ ტარიელს, სატრფოს ძებნისას ადვილად შეეძლო მიეღწია ფრიდონის სამეფოსათვის (პატე, ლამუ, მანდე), ვიდრე აქედან 900—1000 კმ სამხრეთით მდებარე კილვა-კივიჩისათვის, რომელიც ლ. მარუაშვილს მულღაზანზარის პროტოტიპად მიაჩნია. ალბათ სამართლიანია ვიფიქროთ, რომ შ. რუსთაველმა მულღაზანზარის მაგალითად ხსენებული ქალაქებიდან აიღო რომელიმე. არაბი ავტორების თქმით მათი (ლამუ) სიმდიდრის წინაშე თვით დიდი კილვაც კი ფერმკრთალდებოდაო. სანიშნოა ისიც, რომ აფრიკის აღმოსავლეთ სანაპიროს, სადაც დასახელებული გეოგრაფიული პუნქტებია განლაგებული, არაბები ძველად მულღას უწოდებდნენ.

ავთანდილი მულღაზანზარსა და გულანშაროს შუა ხომალდით მიდი-მოდის. ხომალდით გადაადგილება კი დიდი მანძილების არსებობით არის განპირობებული. ასეთი დაშვებისას, თითქოს უფრო სამართლიანი ჩანს, კილვა-კივიჩის მიჩნევა გულანშაროს პროტოტიპად. მაგრამ ამ შემთხვევაში მულღაზანზარი რამდენადმე დასცილდება ჩვენ მიერ ლოკალიზებულ გულანშაროს და გართულებდა გულანშაროს ტოპონიმის ახსნა.

აფრიკის კონტინენტის მიმართ გეოგრაფიული მდებარეობის მიხედვით მულღაზანზარის პროტოტიპად შესაძლოა კუნძული სოკოტრაც გამოდგეს რომელიც აფრიკის უკიდურეს აღმოსავლეთ წერტილის გვარდეთუს (პაფენის) კონცხის მახლობლად მდებარეობს, ადენის ყურის შესასვლელთან და შედარებით ახლოა ტარიელის ქვაბების სავარაუდო მდებარეობასთან. ეს გარემოება, თავის მხრივ, სავსებით შესაძლებელს ხდის ტარიელის და ფრიდონის პირველი შეხვედრის ადგილის სწორად განსაზღვრას. ეს კუნძული ინდოეთ-არაბეთის და აღმოსავლეთ აფრიკის საზღვაო კომუნიკაციების გზაზეა. ასე შერჩეული მულღაზანზარი უკვე საკმაოდ დაშორებულია ჩვენ მიერ ლოკალიზებული გულანშაროდან (მილანდი, მომბასა, ბავამაიო) და ამიტომ იქ ხომალდით გამგზავრება სავსებით ბუნებრივი ჩანს.

ამრიგად, ჩვენ დასაშვებად მიგვაჩნია, რომ შოთა რუსთაველს მულღაზანზარის პროტოტიპად აღებული აქვს ლამუ, პატე ან სოკოტრა, რომელთა ტოპოგრაფია სავსებით აკმაყოფილებს ფრიდონის საცხოვრებელი ადგილისას (კუნძული, ყურე), ამასთან ერთად მთავარ პუნქტებს შორის მანძილების თვალსაზრისით, უფრო მოხერხებულად კუნძული სოკოტრა გამოიყურება. ასეთი განლაგების შემთხვევაში ლამუ, პატე, მალინდი და კილვა-კივიჩიც წარმოგვიდგებიან, როგორც ზღვათა სამეფოს ქალაქები, სამეფოსი, რომელიც ეთანადება ზინჯების საემიროების გაერთიანებას. თანამედროვე გაგებით ეს არის კენია და მიმდებარე ტანზანიის ჩრდილოეთი ნაწილი. ამ სამეფოში სალაპარაკო ენა იყო და არის სუაჰილი. ჩვენი აზრით, ამ ენის გარკვეული კვალი „ვეფხისტყაოსანსაც“ აჩნევია. ვაივიჩნეთო, როდესაც ვანრი-სებელი დევირი უბრძანებს ორ მონას „პირით მით ქაჯებითა“, ვადაკარგონ ნესტან-დარეჯანი „მუნ სადა ზღვისა ჭიბია“, მათ (მონებმა) ამაზე „გაეხარნეს, ხმაალლად იყივლეს — «იბი, იბია»“. „ვეფხისტყაოსნის“ 1992 წლის გამოცემას ამ სიტყვის რაიმე კომენტარი არ ახლავს. მაგრამ სწორედ სუაჰილის ენაზე „იბი“ ნიშნავს: სად, საითკენ. არის მეორე მაგალითიც: როდესაც მსჯელობენ ნესტანთან წერილის გაგზავნის თაობაზე, ფატმანი ამბობს: „ღმერთსა დიდება, საქმენი მომხდეს, მო-რანი, დღეს რომე მესმენს ანბანენი, უკვადვე-ბისა სწორანი“. ხსენებული გამოცემისათვის თანდართულ კომენტარში „მო-



რანი“ განმარტებულია, როგორც მო- ზმნისწინი „მომხედეს“ ზმნისა, გამეორებული აზრის გასაძლიერებლად. შესაძლოა ამ სიტყვის მსგავსი რთული ახსნა სამართლიანი იყოს, მაგრამ იმავე სუბილის ენაზე „მორანს“ უწოდებენ ახალგაზრდა მეომარს მასაის ტომიდან. **მორანი** მეომარია, გმირია. მორანობა გმირობის ტოლფასია. ზავშეს მასაები „ოლიონს“ უწოდებენ. მოხუცებს — „ოიიმენს“. მათ შუა მოთავსებულია მორანის ასაკობრივი კატეგორია, დაახლოებით 15-დან 35 წლამდე. ინიციაციის ცერემონიის ჩატარების შემდეგ, ყმაწვილს ახალ სახელს არქმევენ, რაც ზავშეს სულის გაქრობასა და მეომარის სულის გაჩენას აღნიშნავს. ამ დღიდან მორანი, სხვა მორანებთან ერთად, სოფლის გარეთ ცხოვრობს, სპეციალურ სამოსახლოებში. ისინი გამოცდილი მეომრების ხელმძღვანელობით გადაიან სამხედრო და ფიზიკურ წვრთნას, ნადირობენ, აწყობენ ლაშქრობებს, ეჩვევიან შიმშილს და სხვ. მორანის სიმამაცის საზომად ლომთან შერკინება ითვლება. მოკლული ლომის ბრჭყალებისაგან ასხვული ყელსაბამი მორანის გმირობისა და სიმამაცის დამადასტურებელია. ამასთან კავშირში გავიხსენოთ ტარიელის ხშირი შერკინება ლომებთან. შოთა რუსთაველი ამ გარემოებით ტარიელის გმირობას, უშიშრობასა და სიმამაცეს წარმოაჩენს. მორანების მთავარი ფუნქციაა ტომისა და მისი ავლა-დიდების (ჯოგი) დაცვა გარეშეთა თავდასხმისაგან. მაგრამ ისიც ცნობილია, რომ მეომარ ტომებში თავდაცვა ხშირად თავდასხმით იცვლება. ცნობილია, რომ მასაები (მორანების სახით) ხშირად ყაჩაღობდნენ და მეკობრეობდნენ. საქმე იქამდე მივიდა, რომ აფრიკის აღმოსავლეთ საზღვართან (სუბილის ცივილიზაციის ქალაქები) კონტინენტის ცენტრალურ ოლქებში (აზიურ კივილიზაციის ზოლი) გამავალი საქარენო გზები მასაების გამუდმებული თავდასხმების გამო „განარდდნენ“, გადაინაცვლეს სამხრეთისაკენ, ტანგანიკის ტბისაკენ, იქით, სადაც ამ ტომის გავლენა აღარ ვრცელდება.

კენისა და ტანზანიის მასაები და მათი მონათესავე სამბურანები და თურქანები მიეკუთვნებიან ხალხთა ე. წ. ნილოტო — ქამიტურ ჯგუფს. მასაები ადრე შუა საუკუნეებში დაიძრნენ, ძირითადად ნილოსის სათავეებიდან, გამოვლეს სივრცე რუდოლფისა და მოზუტუ-ხესესეკოს (ალბერტის) ტბებს შორის და დღეს კიდიმანჯაროს (ჩრდილო ტანზანია) სამხრეთ სანახებამდე არიან განსახლებულნი. შვეკანიანთა ეს ტომები ზოგიერთი თვისებით (მორანობა, მომთაბარეობა, მეკობრეობა) გარკვეულ მსგავსებას იჩენენ „ვეფხისტყაოსნის“ ქაჯთა ეთნონიმთან. შოთას თქმით, ქაჯნი არიან „კაცი გრძნებისა მცოდნენნი, ყოველთა კაცთა მავნენი, იგნი ვერვისგან ვნებულნი“.

ყოველივე ზემოთქმულით ჩვენ ვეცადეთ წარმოგვეჩინა, რომ ქაჯთა პროტოტიპად შოთა რუსთაველს შეეძლო გამოეყენებინა მასაები და მათი მონათესავე ტომები (თურქანა), რომელთა ისტორიული განსახლების სივრცეში გავრცელებულია ტოპონიმი „ქაჯ“ ფუძით. ამ მოსაზრებას აძლიერებს ის გარემოება, რომ, რუსთველოლოგ შ. ჩიჭავაძის ცნობით, დასავლეთ აფრიკაში (ნიგერია) ბინადრობს (ან ბინადრობდა) ტომი ქაჯის სახელწოდებით.

ლ. მარტაშვილის შეხედულებით ქაჯნი კუნძულ მადაგასკარის მკვიდრნი არიან, რასაც, თითქოს, ადასტურებს ქაჯი პერსონაჟების სახელების ბევრა „რანით“ დაწყება (როსანი, როშაქი). მართალია, ბევრი მადაგასკარელი ისტორიული პირის სახელი ამ ბევრით იწყება, მაგრამ ყველასი არა. წინსართი „რა“ ან „რე“ არისტოკრატიული წარმოშობის აღმნიშვნელია (ფრანგული „დე“ ან გერმანული „ფონ“-ის მსგავსად). არ არის გამორიცხული, რომ ეს ფორმა აფრიკის ხალხებშიც იყო გავრცელებული. აღმოსავლეთ აფრიკის ბევრი ტომო-



ნიმიც (ასიოდე დასახელება 1:2500000 მასშტაბის რუკაზე) აღწევა.

ამრიგად, ჩვენი ვერსია „ვეფხისტყაოსნის“ გეოგრაფიული გარემოს შესახებ ზოგადად ასეთია: მისაღებია ლ. მარტაშვილის შეხედულება ტარიელის ქებათა მღებარეობის შესახებ (პროვინციები ურსანჯელი და მეჭურთანა, ადენის ყურის სამხრეთ სანაპიროზე სომალში). მულღაზანზარის პროტოტიპად, ჩვენი აზრით, შ. რუსთაველს აღებული უნდა ჰქონდეს კუნძული ს. ოკოტრა, ზედ განლაგებული ქალაქით ან როშელიმე ერთი კუნძულებიდან: პატე, ღამუ და მანდუ. ზღვათა სამეფოს შოთა, ალბად, აფრიკის აღმოსავლეთ სანაპიროზე ვარაუდობდა კილიმანჯაროს პროვინციაში (მილანდი, მომბასა) ან მის სეზობლად (ბაგაიო, კილვა-კივინჯი). ქაჯთა სამეფოს პროტოტიპად პოემის ავტორს გამოყენებული უნდა ჰქონდეს სივრცე, გადაჭიმული თეთრი ნილოსის სათავეებიდან, ვიქტორიის ტბის რეგიონის გავლით, კილიმანჯაროს მთის მასივის სამხრეთით მღებარე მასაის ველის ჩათვლით (აფრიკა) და არა კუნძულ მადაგასკარის ცენტრალური ნაწილი, როგორც ამას ლ. მარტაშვილი ვარაუდობს.

წინამდებარე წერილის ავტორი არავითარ პრეტენზიას არ აცხადებს პროფესიონალ რუსთველოლოგობაზე, ის უბრალოდ შოთა რუსთაველისა და მისი უკვდავი ქმნილებების დიდი თაყვანისმცემელია. წერილის ავტორი მოხარული იქნება, თუ მის მიერ მოპოვებული ცნობები და ზოგიერთი მისი მოსაზრება მომავალში რაიმე სარგებელს მოუტანს რუსთველოლოგიურ კვლებს.

Р. А. ГАМБАШИДЗЕ

МАТЕРИАЛЫ О ГЕОГРАФИЧЕСКОЙ СРЕДЕ «ВЕПХИСТКАОСАНИ»

Резюме

Путем анализа географической и этнической обстановки стран Восточной Африки (Сомали, Кения, Танзания) предлагается новая версия, локализации географических областей (Мулгазанзари, Гуланшаро, Каджети), а также происхождения одного из этносов (каджи) «Вепхисткаосани».

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის მ. ნოდის საბელობის გეოფიზიკის ინსტიტუტი.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა გ. ციციშვილმა.

ბივი მიჰაპი

ლიბერატორულ-ისტორიული ფრაგმენტები, III*

ჯანაშვილისაშვილი „მართლის ცხოვრების“ ერთი მინაწერიანთვის

„ქართლის ცხოვრებაში“ ფარნაოზ მეფის შესახებ ვკითხულობთ:

„და ესე ფარნავაზ იყო პირველი მეფე ქართლსა შინა ქართლოსისა ნათესავთაჲნი. ამან განაერცო ენა ქართული, და არღარა იზრახებოდა სხუა ენა ქართლსა შინა თუნიერ ქართლისა. და ამან შექმნა მწიგნობრობა ქართული. და მოკუდა ფარნავაზ, და დაფლეს წინაშე არმაზისა კერპისა“.

ამ ძირითად ტექსტს ჯანაშვილისეულ ნუსხაში არეზე (კიდევ) მიწერილა აქვს:

 „აქა მწიგნობრობა დაიწყეს ქართული ადამს აქეთ ძღობ [3712] წელს“¹.

აღნიშნული მინაწერი „ქართლის ცხოვრების“ აკადემიური გამოცემის ძირითად ტექსტში, სავსებით მართებულად, გათვალისწინებული არ არის და, როგორც ძველად იტყოდნენ, „დაუკარგაობის გამო“ დაბეჭდილია სქოლიოში.

 თარიღის შემცველ ამ ცნობაზე ყურადღება გაამახვილა რ. პატარიძემ. მისი თქმით, ამ მინაწერში ქართული დამწერლობის შემოღების თარიღი დასტურდება. „ირაკვევ, რომ ქრონოლოგიური კომენტარი საიდუმლო სათვალავადი, ანუ სათვალავადი კრიპტოგრაფიული ჩანაწერია. ამიტომ აუცილებელია კრიპტოგრაფიული ჩანაწერის საიდუმლო შინაარსი და მნიშვნელობა ამოვიცნოთ“². მკვლევარი გვატყობინებს, რომ „ქართლის ცხოვრების“ მინაწერი ამოცნობილი იქნა ჩემს მიერ 1972 წელს“³. სხვადასხვა ხერხით ჩატარებული მისეული გამოთვლების საფუძველზე მკვლევარი ასკვნის: „...ქართული მწიგნობრობის შემოღების თარიღია ძვ.წ.-ის 284 წელი, ხოლო ეს თარიღი სათვალავადი კრიპტოგრაფიის სახით ჩაწერილია „ქართლის ცხოვრებაში“ 1608 წ. ახ. წ.“⁴; „ქართლის ცხოვრებაში“ შეტანილი ცნობის თანახმად, ქართული დამწერლობა შემოღებულია ძვ. წ. 284 წელს“⁵.

პირველ ყოვლისა უნდა შევნიშნოთ, რომ არც ერთ ერს არ უცდია თავისი ანბანის შექმნის გასაიდუმლოება და რალა ქართველები გამოირჩევიან ამ მხრივ? ან რა იყო გასასაიდუმლოებელი? ვინც ჩახედულია საიდუმლო წერის ანუ კრიპტოგრაფიის დანიშნულებასა და წესებში, მისთვის სავსებით ნათელია, რომ მოყვანილ მინაწერს არაფერი აქვს საერთო კრიპტოგრაფიასთან, ის იკითხება ჩვეულებრივად.

შემდეგ რ. პატარიძემ შეიცვალა მოსაზრება და აღნიშნა, რომ „...ქართული ასომთავრული ანბანი შექმნილია არა ფარნავაზ მეფისა და საქართველოს სახელმწიფოს დაარსების ხანაში, არამედ გაცილებით ადრე, ამიტომ მემატიაანის ცნობა... სრულიადაც არ ნიშნავს იმას, რომ ქართული დამწერლობა ფარნავაზმა შექმნა ან ფარნავაზის დროს შეიქმნა... მემატიაანის ცნობა იმას უნდა ნიშნავ-

* დასაწყისი იხ.: „მაცნე“, ელს, 1968, № 5; 1971, № 2.



დეს, რომ უკვე არსებული ქართული დამწერლობა ფარნავაზ მეფემ ქართულ სახელმწიფო დამწერლობად გამოაცხადა... „ფარნავაზ მეფეს ქართული ანბანი კი არ შეუქმნია, არამედ მან საქართველოს სამეფოში ქართული ენა და ქართული მწიგნობრობა შემოიღო“⁷.

ჯანაშვილისეული „ქართლის ცხოვრების“ მინაწერის შინაარსისა და დანიშნულების დასადგენად საჭიროა გაირკვეს: 1. მინაწერის გაკეთების მიზანი, 2. მინაწერის ადგილი ტექსტთან მიმართებაში (ტექსტის რომელი სტრიქონების გასწვრივ არის მიწერილი მოყვანილი თარიღი), 3. მინაწერის შემსრულებლის (ავტორის) ვინაობა, 4. მინაწერის შესრულების დრო. მხოლოდ ასეთი მეცნიერულ-კრიტიკული განხილვის შედეგად გახდება შესაძლებელი მინაწერის სანდოობის საკითხის გადაჭრა.

„ქართლის ცხოვრების“ ჯანაშვილისეული ნუსხის არეებზე სხვადასხვა პირის მიერ გაკეთებულია მინაწერ-ჩამატებები და შესწორებანი, რომლებიც შესრულებულია სხვადასხვა დროს. მოყვანილი მინაწერის მიზანია „ქართლის ცხოვრების“ ტექსტში მოხსენებული ისტორიული ამბის ქრონოლოგიური განსაზღვრა-დაზუსტება, ანუ კონკრეტული თარიღის მითითება.

ძველ ხელნაწერებში ნაირსახეობის პირობითი ნიშნების საშუალებით მიუთითებდნენ ხოლმე სად, რომელი სიტყვის თუ წინადადების შემდეგ უნდა გაეთვალისწინებინათ ესა თუ ის ჩასწორება-მინაწერი. ჩვენთვის საინტერესო მინაწერთან კი ასეთი პირობითი ნიშანი (აღნიშვნა) არ გვხვდება, რის გამოც მკითხველს თვითონ უხდება ამისი განსაზღვრა. ამიტომ ტექსტთან მიმართებაში აღნიშნული მინაწერ-ჩამატებების ადგილის დადგენა გარკვეულ სიძნელესთან არის დაკავშირებული და დიდი სიფრთხილეა საჭირო, რომ შეცდომა არ დაეშვათ. უნდა დადგინდეს, ხელნაწერში მინაწერი რომელი სტრიქონების გასწვრივაა მიწერილი და ტექსტის შინაარსთან შეჯერებით (შეხებისპირებით) დასაბუთდეს მისი ადგილმდებარეობა.

როგორც ცნობილია, ჯანაშვილისეული ნუსხა ხელთ ჰქონდა ვახტანგ VI-ის „სწავლულ კაცთა“ კომისიას, რომელსაც ის გამოუყენებია მუშაობის დროს. გასარკვევია, ვის ეკუთვნის ე. წ. თარიღის აღმნიშვნელი ჩვენთვის საინტერესო მინაწერი.

„ქართლის ცხოვრების“ ჯანაშვილისეული ნუსხის გარდა არც ერთ ხელნაწერში, არც ტექსტში და არც არეზე მინაწერის სახით, არ გვხვდება მოყვანილი ცნობის მეორე ნაწილი: „აღამს აქეთ ძლიზ წილს“. ეს გარემოება გვაფიქრებინებს, რომ ჯანაშვილისეულ ნუსხაში იქ, სადაც აღნიშნულია, რომ „ამან (ფარნავაზმა. — გ. მ.) შექმნა მწიგნობრობა ქართული“, ვიღაცას (საფიქრებელია, „სწავლულ კაცთა“ ერთ-ერთ წევრს) მკითხველისათვის მისი მიგნების გასაადვილებლად არეზე მიუნიშნებია, რომ ფარნავაზის მეფობის დროს ქართველებმა შემოიღეს თავისი დამწერლობა: „აქა მწიგნობრობა დაიწყეს ქართული“. ამ შემთხვევაში ქართული მწიგნობრობის შემოღების დრო ზოგადად არის აღნიშნული, თარიღი კონკრეტულად არ არის მითითებული.

მსგავსი ვითარება გვაქვს ქართული ენის შექმნასთან დაკავშირებულ მინაწერშიც. სადაც ძირითად ტექსტში ნათქვამია „შექმნა ენა ქართულიო“, იქაც არეზე მიწერილია: „აქა ქართულის ენის გამოჩენა“, კონკრეტული თარიღი კი მითითებული არ არის⁸. ყურადსაღებია ისიც, რომ ვახუშტი ბაგრატიონიც თავის საისტორიო ნაშრომში ფარნავაზ მეფეს მიაწერს ქართული ანბანის (დამწერლობის) შექმნას და ქართული ენის გავრცელებას, მაგრამ არც ერთ შემთხვევაში კონკრეტულ თარიღს არ მიუთითებს. იგი წერს: ფარნავაზმა „შექმნა წიგნი ქართული და განავრცელა ენა ქართულიო“⁹.



განხილულ მინაწერს მოსდევს უკვე კონკრეტული თარიღის შემცვენი ფრაზა: „აღამს აქეთ ძლიბ წელს“, მაგრამ ეს მინაწერი, როგორც ქვემოთ დავრწმუნდებით, არ შეესაბამება ძირითადი ტექსტის იმ ადგილს, სადაც საუბარია ქართული მწიგნობრობის დაწყებაზე. მაშასადამე, ჩვენ საქმე გვაქვს ორ სხვადასხვა, ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელი შინაარსის ცნობასთან, ესე იგი მინაწერი ორ ნაწილად უნდა გავყოთ:

1. აქა მწიგნობრობა დაიწყეს ქართული;
2. აღამს აქეთ ძლიბ წელს.

ამასთან, ჯანაშვილისეული „ქართლის ცხოვრების“ მინაწერებში დათარიღება ყოველთვის მოცემულია სიტყვებით, მაგალითად, „აღამს აქათ სამი ათას ორას ოცდა ცამეტა წელნიწადს უკან აღაშენეს რომის ქალაქი“, ან: „აღამს აქათ სამი ათას სამას სამოც წელს უკან იყო ნაბუქოდონოსორ“. ჩვენთვის საინტერესო მინაწერი კი ერთადერთია, რომელიც დათარიღებულია არა სიტყვებით, არამედ ქართული ანბანის ასოებით გამოხატული რიცხვებით: ძლიბ [3712] წელს. თანაც, „ამ ჩანაწერში სიტყვა „უკან“ არა გვაქვს. ამ თვალსაზრისით ეს ჩანაწერი ერთადერთი გამოჩაყლისია“¹⁰. ესე იგი ამ მინაწერის წემსრულებელი არის სხვა პირი და დანარჩენი მინაწერების წემსრულებელი (თუ წემსრულებლები) სხვა.

რაც შეეხება მინაწერის მეორე ნაწილს, იგი უშუალო მიმართებაშია ძირითადი ტექსტის იმ აზბავთან, სადაც მოთხრობლია ფარნაოზ მეფის გარდაცვალებაზე: „და მოკუდა ფარნაეზ, და დაფლეს წინაშე არმაზისა კერპისა“, ე. ი. მეორე მინაწერში მოცემული ცნობა (3712 წ.) გვაძინობს ფარნაოზის გარდაცვალების თარიღს.

ვინ არის თარიღის აღმნიშვნელი მინაწერის წემსრულებელი და საიდან აილო მან ეს თარიღი?

მინაწერის ავტორია ვახუშტი ბავრატონი. სხვადასხვა ცნობაზე დაყრდნობით მას გამოუთვლია ფარნაოზის გარდაცვალება, ე. ი. ფარნაოზის გარდაცვალების წელი თვითონ ვახუშტის დადგენილია და მანამდე სხვა წყაროებში არ გვხვდება. ვახუშტის ხელთ ჰქონია ჯანაშვილისეული ნუსხა და მის არეზე ნიუწერია აღნიშნული თარიღი, ამიტომ ეს მინაწერი ვახუშტის ავტოგრაფია.

შემდეგ, როცა მან დაწერა თავისი ცნობილი საისტორიო ნაშრომი „აღწერა სამეფოსა საქართველოსა“, ეს მინაწერი შეიტანა შიგ ტექსტში სათანადო ადგილას, როგორც მას ჰქონდა გააზრებული, ე. ი. ძირითად ტექსტში მინაწერი სად უნდა ჩავრთოთ, რა თქმა უნდა, მინაწერის ავტორმა უკეთ იცის!

აქვე მოგვყავს შესატყვისი ადგილი ვახუშტის ნაშრომიდან, საიდანაც ნათლად ჩანს, თუ რას შეეხება ვახუშტის ეს მინაწერი:

„ესე ფარნაოზ 27 წლისა მეფე იქმნა და მე [65] წელი მეფა მშვიდობით და უშფოთველად, შემდგომად მოკუდა დასაბამით ძლიბ [3712], ზერძულსა ქსოა [5271], ქართულსა მზ [47] და დაფლეს წინაშე კერპისა თვისისა არმაზისა, მთასა ქართლს“¹¹.

როგორც ვხედავთ, 3712 წელიწადი ფარნაოზ მეფის გარდაცვალებას აღნიშნავს და არა ქართული ანბანის შემოღებას, როგორც ეს აქამდე ეგონათ.

რამდენად შეესაბამება აღნიშნული თარიღი სინამდვილეს?

ძველი ისტორიის ამბების გადმოცემისას ვახუშტი ზოგჯერ ერთდროულად (პარალელურად) იყენებს წელთაღრიცხვის რამდენიმე სისტემას. მსგავსი ვითარება გვაქვს კონკრეტულ შემთხვევაშიც. ფარნაოზის გარდაცვალების თარიღი მას მოცემული აქვს წელთაღრიცხვის სამი სხვადასხვა სისტემით: „დასაბამით“ (3712), „ზერძულით“ (5271) და „ქართულით“ ანუ ქორონიკონუ-

ლით (47). ეს კი შესაძლებლობას გვაძლევს ერთმანეთს შევეუჭერით და შევა-
 მოწმობთ აღნიშნული თარიღები.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია, რომ ფარნაოზი გარდაიცვალა
 237 წელს ძველი წელთაღრიცხვით. მკვლევართა გამოთვლილ თარიღებში კი
 დიდი განსხვავებაა და როგორ უნდა შევეუთავსოთ ისინი ერთმანეთს?

საქმე ის არის, რომ ძველი ისტორიის მოვლენების დასათარიღებლად ვა-
 ხუშტის, როგორც თვითონ აღნიშნავს, გამოუყენებია „დასაბამითი“ ანუ
 „რომაული დასაბამითი“ (ე. სკალიგერის სისტემის წელთაღრიცხვა). დასაბე-
 ლებული ქრონოლოგიური სისტემა კი „დასაბამიდან“ ანუ „ქვეყნის გაჩენი-
 დან“ ქრისტეს დაბადებამდე 3949 წელს ანგარიშობს. ამიტომ ვახუშტის „და-
 საბამით“ ანგარიშის ათვლის (საწყისი) წელი ყოველთვის არის 3949 წ. ასევეა
 წინამდებარე მინაწერშიც. მკვლევრებს მხედველობიდან გამოორჩათ ეს გარე-
 ზოება და თარიღების გაანგარიშების დროს საწყის წლად შეცდომით ქართულ,
 ეროვნულ დასაბამითგანს (ქვეყნის გაჩენიდან ქრისტეს დაბადებამდე 5604
 წელს) იღებენ. მაშასადამე, ვახუშტისეული გაანგარიშებით ფარნაოზის გარ-
 დაცვალების თარიღი იქნება:

3949—3712=237 წელიწადი ძველი წელთაღრიცხვით.

როგორც ვხედავთ, სამივე წელთაღრიცხვით გაანგარიშებული თარიღები
 ერთმანეთის შესატყვისია და ძვ. წ. 237-ს უდრის.

გასარკვევია, როდის არის შესრულებული დასახელებული მინაწერი?

მეცნიერთა დაკვირვებით, „ქართლის ცხოვრების“ ჩანაშეილისეული ნუს-
 ხა 1703 წლის უახლოეს მომდევნო პერიოდში უნდა იყოს გადანუსხულ-შემ-
 ზადებული¹². აქედან გამომდინარე, მინაწერი შესრულებული უნდა იყოს
 1703 წ. შემდეგ, როდესაც ხელნაწერი ფიზიკურად უკვე არსებობდა. ამასთან,
 ვახუშტიმ 1745 წ. დაასრულა თავისი შრომა, რომელშიც მინაწერი უკვე ტე-
 ქსტშია შეტანილი. მაშასადამე, მინაწერი შესრულებულია 1703—1745 წლებს
 შორის.

საბოლოოდ უნდა დავასკვნათ:

1. „ქართლის ცხოვრების“ არეზე მინაწერი არ არის კრიპტოგრაფიული
 ჩანაწერი და ის იკითხება ჩვეულებრივად;
2. მინაწერი შეიცავს ორ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებელ ცნობას, ამიტომ
 მინაწერი ორ ნაწილად უნდა ვაყყოთ: ა) „აქა მწიგნობრობა დაიწყეს ქართუ-
 ლი“ და ბ) „აღამს აქეთ ძლიბ წელს“;
3. თარიღის შემცველი ცნობა (მეორე მინაწერი) გადმოგვცემს ფარნაოზის
 გარდაცვალების თარიღს და არა ქართული მწიგნობრობის (ანბანის) დაწყებას;
4. თარიღის მათუყებელი მინაწერი შესრულებულია ვახუშტი ბაგრატიონ-
 ნის მიერ და წარმოადგენს მის ავტოგრაფს;
5. აღნიშნული მინაწერი სათანადო ადგილას შეტანილია ვახუშტის საინ-
 ტორიო ნაშრომში, რის გამოც მინაწერის ადგილის საკითხი საბოლოოდ გადა-
 წყვეტილად უნდა ჩაითვალოს;
6. მინაწერის ავტორი ანგარიშობს არა ქართული, ეროვნული, არამედ
 რომაული წელთაღრიცხვით (ე. სკალიგერის სისტემით).

თეიმურაზ ბაზრაბიონის შრომების სია

რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუ-
 ტის ხელნაწერთა ფონდში (ს.-პეტერბურგში) დაცულია თეიმურაზ ბაგრატიონ-
 ნის შრომების სია¹³. ეს სია მოთავსებულია ხელნაწერთა მექანიკურ შეკვრა-
 ში. ტექსტი უსათაურაა. ხელნაწერი გადაწერილი უნდა იყოს მე-19 საუკუნ-
 ნის 20-იან წლებში პეტერბურგში. შინაარსის მიხედვით ირკვევა, რომ აღნი-

შნელი სია არის თეიმურაზის ორიგინალური და ნათარგმნი შრომების სია არასრულია. ეტყობა, ავტორი სიას ზეპირად წერდა. შეიცავს სხვადასხვა შინაარსის 14 ნაწარმოების დასახელებას — ისტორიის, ფილოსოფიის, მათემატიკის, არტლერიის, პოეზიისა და ღვთისმსახურების დარგებიდან.

თეიმურაზის შრომების სიას მნიშვნელობა ენიჭება იმ მხრივაც, რომ მასში დასახელებულია ისეთი თარგმანები, რომლებიც მხოლოდ თეიმურაზის წინათსაცავის კატალოგში არის მოხსენიებული და ჭარჭერობით მიკვლეული არ არის. ესენია, მაგალითად: ციციერონის „ბუნებისათვის ღმერთთა“ და კონსტანტინე პროტოიერეს „სიტყვა“. მიკვლეული არ არის აგრეთვე მისი ორიგინალური ნაშრომი „ლოცვანი ოცდაათნი“ და სხვ.

აქვე მოგვყავს ეს სია:

თეიმურაზ ბაგრატიონი. შრომების სია

1. ლოცვანი ოცდაათნი, სხვასა და სხვასა ქამსა და შემთხვეულებასა შინა სათქმელნი ღმერთისა მიმართ.

2. ვალობა უცვლადწმიდისა ღმრთისმშობელისა, რველის ღექსად რიფთით, რომელთაცა რაფმანი რვა-რვანი თვითთველთა ღექსთა აბოლოებენ. ეს არს უცხოს ხელოვნებით შეწყობილი და სინანულის მუხლებსა გვარხედ ქმნილი, რომელსაცა შორის შემოიტანებთან იგავნი აღმართგან ვიდრე ქრისტეს ამაღლებადმდე მკელსა და აბლისა აღთქმისანი.

3. შემოკლებული ისტორია სპარსეთისა სახელმწიფოსა კარისა განწყობილებათა და აწინდელთა მპყრობელთა მისთა გვარულებათა ვითარებანა, რომელიცა მისცა ვრახუს ნაყოლია პეტროანს რუმინაოცეს კანცლერს წელსა 1811, ოდეს სპარსელ[ი]თ თავისუფლებითა თვისითა მოიწია წინაშე კარისა რუსისასა.

4. საქართველოს ისტორია, შემოკლებით.

5. არტ[ი]ლერია პრაქტიკა, რომელიცა თვით შესთხზა და მანერვი* არტილერიისა.

6. ნაწილი მეორე არიხმატ[ი]კისა, პროპორციათა და პროგრესიათა და გეომეტრიულთა პროპორციათა და პლანომეტრიისა და შტერეომეტრიისა, ფიგურათა და ნაკვეთთა განმარტებანი ერთ წიგნად.

7. წიგნი ციციერონისა „ბუნებისათვის ღმერთთასა“, რუსულისაგან მსთარგმნა.

8. წიგნი ისტორია ასურასტანისა, ღერადოტის ისტორიიდან სთარგმნა.

9. ათთა გვირგვინთა ზედა წარწერილნი მცნებანი ანოშრევან მეფისა სპარსთასა, სპარსულისაგან სთარგმნა.

10. წიგნი არისტოტელისა „ზნეთსწავლეულება, განსჯანი კეთილისათვის და ბოროტისა“, რუსულისაგან სთარგმნა, რომელ[ი]ცა დაიბეჭდა კიდეც ქართულს ენაზედ სანკბეტერბურგს წელს 1818.

11. ორმოცთა შეკ[ი]თხვათათვის განსჯანი და განმარტებანი მათ შეკითხვათანი, რომელნიცა იპყრობენ თვის შორის სხვათა და სხვათა წინადადებათა ღმრთისმეტყველურთა და ფილოსოფიურთა და ესე არს სრულიად იამბად თქმული, ესე იგი ღექსად იამბოკოდ.

12. დავათნი, სთარგმნა ორსა ენასა ზედა, სპარსულსა და თათრულსა ენასა ზედა, რომელიც თათრული სპარსეთსა, საქართველოსა და სხვათა და სხვათა აღგილთა შინა ილაპარაკებს და ეგრეთვე ათამანისა თურქნიცა გაიგონებენ ენასა ამას, ოუმცა იგინი მცირედრე მოქცევით ლაპარაკობენ.

* ხელნაწი: მანერვი.



13. ტაქტიკა, ფრანციული [საგან სთარგმნა].

14. სიტყვა თქმული დაფლვისა გრიგორი კონსტანტინეპოლელ პატრიარხისა, ახლისა მღვდელმოწამისა, რომელიცა მსთქვა ქადაგმან დიდისა საპატრიარხოსა ეკლესიისამან იკონომოსმან პროთოიერეი კონსტანტინემ ოდესს ქალაქსა შინა, სადა იგი დაფლეს მუნ.

თ. ბაგრატიონის შედგენილ სიაში დასახელებულ თხზულებათა უმეტესობა ცნობილია სამეცნიერო ლიტერატურაში და ნაწილის დაძებნაც მოხერხდა ხელნაწერებში, აქვე ვიძლევათ ცნობებს მათ შესახებ.

სიაში მეორე ნომრად მითითებული „გალობა ყოვლადწმიდისა ღმრთისა მშობელისა“... არის თეიმურაზის ლექსი, რომელიც ცნობილია „სამოციულის“ სახელწოდებით¹⁴.

მეოთხე ნომრად დასახელებული „საქართველოს ისტორია, შემოკლებით“ უნდა იყოს „ცხოვრება შემოკლებით საქართველოსა, გინა გიორგისა, რომელ არს სრულიად ივერია“. თეიმურაზს დაუწერია 1815 წ. პეტერბურგში¹⁵. არსებობს მისი რუსული და ფრანგული თარგმანები, პარალელური ტექსტები მოცემულია აღმ. ინ-ტის ხელნაწერში¹⁶.

მეხუთე ნომრად მოხსენიებულია „არტილერია პრაქტიკა, რომელიცა თვით შესთხზა, და მანვერი არტილერიისა“. ეს არის თეიმურაზის წიგნთსაცავის კატალოგში (№ 199) მოხსენიებული „მცირე წიგნი, პრაქტიკა არტილერიისა მანერეთა (!) და სხვათა და სხვათა საგანთა და სახმართათვის მისთა, ქმნილი შემოკლებით მეფის გიორგის ძის თეიმურაზის მიერ“¹⁷. დაცულია თეიმურაზის ავტოგრაფი, პატარა ხელნაწერია, მე-19 საუკუნის პირველი მეოთხედისა. ტექსტში მოიპოვება მრავალრიცხოვანი ჩანახაზები და გამოთვლები¹⁸.

სიაში მეექვსე ნომრად მოხსენიებული ნაშრომი — „ნაწილი მეორე არიხმატიკისა“... არის თეიმურაზის კატალოგში (№ 200) დასახელებული „არიხმეტრიკულთა და გეომეტრიულთა პროპორციათათვის“... ტექსტი დაცულია ხელნაწერის სახით, დაუთარიღებელია, გადაწერილი უნდა იყოს 1835 წლამდე¹⁹. ხელნაწერი არ შეიცავს არავითარ ცნობას ავტორის შესახებ. შრომების სიაში და წიგნთსაცავის კატალოგში თეიმურაზი თავის შრომად თვლის, მაგრამ უფრო სწორად, როგორც აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში, ის თარგმნილი უნდა იყოს რუსულიდან და თეიმურაზი კონკრეტულ შემთხვევაში მხოლოდ მთარგმნელი უნდა იყოს²⁰.

ხელნაწერი ნაწერია ორ სვეტად. მარცხნივ წერია რუსული ტექსტი, სრული, ხოლო მარჯვნივ — ქართული ტექსტი, რომელიც შიგადაშიგ წყდება, დაუმთავრებელია. ნაშრომის სათაურია „О содержаниихъ и пропорцияхъ“. კატალოგში სათაური უფრო ზუსტად შეესატყვისება შინაარსს.

მეშვიდე ნომრად სიაში დასახელებულია ციკერონის „ბუნებისათვის ღმერთთასა“ აღნიშნული თხზულება მოხსენიებულია თეიმურაზის კატალოგშიც (№ 134). როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაშია აღნიშნული, „ეს თარგმანი, რომელიც თავის დროს თეიმურაზ ბაგრატიონის ბიბლიოთეკაში ყოფილა დაცული, სამწუხაროდ, დღემდე არ ჩანს“²¹. ის უნდა ეთარგმნათ შემდეგი წიგნიდან: M[арка] Туллия Цицерона о естестве богов три книги переведены с латинского языка Григорьем Комовым. Спб., 1779.

მეცხრე ნომრად მითითებული ნაშრომი „ათთა გვირგვინთა ზედა წარწერილი ბცნებანი ანოშრევან მეფისა სპარსეთისა“... მოხსენიებულია თეიმურაზის წიგნთსაცავის კატალოგში შემდეგნაირად: „მცირე წიგნი, რომელსა ეწოდების ათნი გვირგვინნი, ქმნილი ანუშრევან სპარსთა მეფისაგან“... (კატ. № 140).

აღნიშნული ტექსტი გამოქვეყნებულია გაზ. „დროებაში“ შემდეგი სახელით: „ვალი ანდერძნი ნუშრევან მართლმსაჯელისა ირანისა, სპარსეთის სახელმწიფოს მეფისა“²². რედაქციას აღნიშნული არა აქვს, თუ რომელი ხელნაწერის მიხედვით გამოაქვეყნეს ტექსტი. მაგრამ, როგორც სპეციალურ ლიტერატურაში მართებულად არის აღნიშნული, გამოქვეყნებული ანდერძის მიხედვით („სრულ ვყავ წელსა ქრისტესით 1815. ქ. სანკტ-პეტერბურგს. საქართველოს მეფის ძე თეიმურაზ“) ირკვევა, რომ ჯახეთის რედაქციას ხელთ ჰქონდა თეიმურაზ ბაგრატიონის მიერ 1815 წელს პეტერბურგში გადაწერილი ავტოგრაფული ნუსხა²³.

თხზულების დედანი და თეიმურაზის თარგმანის ხელნაწერი ჯერჯერობით მიკვლეული არ არის.

სიაში მეთექვსმეტე ნომრად მოხსენებული არისტოტელეს „ზნეთსწავლულება, განსჯანი კეთილისათვის და ბოროტისა“ არის თეიმურაზის მიერ 1818 წელს გადმოთარგმნილი და იმავე წელს სანკტ-პეტერბურგში გამოცემული „განსჯანი არისტოტელისანი“²⁴.

თეიმურაზს თხზულება გადმოუღია რუსული თარგმანიდან: *Разсуждения Аристотелева о добродетелях и пороках. Перевел с латинского языка на российский М. А. Сн.*, 1787.

მეთორმეტე ნომრად მითითებულია „ორმეცთა შეკითხვათათვის განსჯანი და განმარტებანი მათ შეკითხვითანი“... ეს არის თეიმურაზის წიგნთსაცავის კატალოგში (№ 26) აღწერილი ნაშრომი: „ორმეცთათვის შეკითხვათა მიგებანი სამეფლად, იამბად თქმულნი, კითხვანი არიან მღვდელმონაზონისა იონა ხელაშვილისაგან, ხოლო მიგებანი მეფის ეიორგის XIII-ის ძის თეიმურაზის მიერ“. ტექსტი დაცულია ხელნაწერში H 2376. იონა ხელაშვილის შეკითხვებს იამბოკობა უპასუხებს თეიმურაზი, ხელნაწერში შავად აღნიშნული ხელნაწერი ავტოგრაფია. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია მოსაზრება, თითქოს „ავტორს, ეტყობა, განზრახული ჰქონდა მოეცა დიდი მოცულობის ფილოსოფიური ტრაქტატი, ლექსად დაწერილი“, რაც იშვს იწვევს, თუნდაც იმართ, რომ „კითხვები და პასუხები ერთი და იგივე ხელით არაა წაწერილი, ეტყობა, რომ კითხვები და პასუხები სხვადასხვა პირის მიერ არის დაწერილი“²⁵.

სიაში მეთორმეტე ნომრად დასახელებულია თეიმურაზის მიერ სპარსულად და თურქულად გადათარგმნილი „დავითნი“ („უსაღმუნნი“). აღნიშნული თარგმანები დიდხანს დაკარგულად ითვლებოდა, მხოლოდ ცნობები იყო შემონახული მათზე²⁶.

1971 წელს ამ თარგმანებს მიაკვლია მ. თოდუამ თეირანის უნივერსიტეტის მიკროფილმების კოლექციაში. მისი დედანი თსუფორდში ყოფილა დაცული, ხსენებული უნივერსიტეტი კი დაინტერესებულა და იქიდან მიკროფილმები გადაუღია. ამ მიკროფილმების პირი ინახება თბილისში საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. ე. წერეთლის სახ. აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის მიკროფილმების ფონდში, № 1093. ტექსტი მაქლიანად არის შემონახული. ხელნაწერი ნაწერია ორ სვეტად. მარჯვენა სვეტზე სწერია სპარსული თარგმანი, მარცხენაზე — თურქული. ხელნაწერი თეიმურაზის ავტოგრაფია²⁷.

თ. ბაგრატიონის შრომების სიაში დასახელებული ნაშრომებიდან ჯერჯერობით მიუკვლეველია და საჭიროა დაიძებნოს შემდეგი თხზულებები:

1. „ლოცვანი ოცდაათნი“ (№ 1);



2. „შემოკლებული ისტორია სპარსეთისა სახელმწიფოსა კარგისა და მისი მხარისა ბილუბათა“... (№ 3). თეიმურაზის წიგნთსაცავის კატალოგში აღწერილია № 163-ით.

3. „წიგნი ისტორია ასურასტანისა, ღერადოტის ისტორიიდან სთარგმნა“ (№ 8).

4. „ტაქტიკა, ფრანციული“ (№ 13). ეს არის თეიმურაზის წიგნთსაცავის კატალოგში (№ 194) მოხსენებული „ტაქტიკა მანევრი (გამოცემაში: მანერვი) მხედრობისა, შემოკლებული, თვისის ქარტინებით და პლანებით, ფრანციულიდან თარგმნილი საქართველოს მეფის გიორგის ძის თეიმურაზის მიერ“.

5. „სიტყვა თქმული დაფლვისა გრიგორი კოსტანტინეპოლელ პატრიარხისა“... (№ 14). ეს თხზულება თეიმურაზის კატალოგში აღწერილია № 49-ით.

მართი ნათარგმნი მითოლოგიის წიგნის შესახებ

ქართველები ადრინდვე ყოფილან დაინტერესებული ძველი ბერძნული მითოლოგიით. ამიტომ ძველ ქართულ მწერლობაში ხშირად გვხვდება არა მარტო მითოლოგიური სახელწოდებანი, არამედ ისეთი ნათარგმნი თხზულებებიც, რომლებიც დაწერილია უშუალოდ მითების შესახებ ან წარმოადგენენ მითოლოგიის სახელმძღვანელოებს.

თარგმნილი მითოლოგიური წიგნები საგანგებოდ შეისწავლა ტ. რუხაძემ, რომელიც სხვათა შორის, წერს: „... მითოლოგიის თარგმანებზე უმუშავიათ იოანე და სოლომონ ლარაძეებს. დედანი ვერ მოვუძებნეთ იოანე ლარაძის თარგმანს (S 10, 270, 1736 ხელნაწერი), ხოლო სოლომონ ლარაძეს საფუძვლად აუღია ფრანგი მწერლის აბატი ლიონის «დანაკვეთება მითოლოგიისა» (H ფონდის № 476, 1421 ხელნაწერი). მითოლოგიის ქართული ნუსხები ჩაუკითხავს და ერთგვარი წვლილი შეუტანია მასში ოდიშის მთავარს დავით დადიანს: (S ფონდის ხელნაწერი № 343)“²⁸.

როგორც მოყვანილი ციტატიდან ვხედავთ, მკვლევარი მიუთითებს ხელნაწერების ერთ ჯგუფზე რომლის ტექსტის მთარგმნელადაც ასახელებს იოანე ლარაძეს და რომლის დედანიც (რუსულ ენაზე) მისთვის უცნობი ყოფილა, ხოლო, მეორე მხრივ, ასახელებს აბატი ლიონის „დანაკვეთება მითოლოგიისას“, რომლის მთარგმნელიც ყოფილა სოლომონ ლარაძე. სხვა შემთხვევაში კი აღნიშნული თარგმანების შესახებ თავის მოსაზრებებს ტ. რუხაძე შემდეგნაირად გადმოგვცემს: „Иоанн Иосиф (или Соломон Ларадзе) перевел „Мифологию Ассата Милота“²⁹, აქ უკვე თხზულების ავტორად გამოცხადებულია აბატი მილოტი, ხოლო მის მთარგმნელად დასახელებულია „Иоанн Иосиф“ (ალბათ, მკვლევარი გულისხმობს იოანე იოსების ძე ლარაძეს!). აქვე უნდა შევნიშნოთ რომ მილოტს არავითარი „მითოლოგია“ არ დაუწერია: იგი ავტორია „ყოველად საზოგადო ისტორიისა“.

ზემოდასახელებული ხელნაწერების შესწავლის შედეგად გამოირკვა, რომ ზოგიერთი მათგანი ეამთა ვითარების გამო დაზიანებულია და ტექსტის დასაწყისი ფურცლები აღარ შემორჩათ. ამის გამო რიგი ხელნაწერის აღწერისას ახსნულების ზუსტი სახელწოდების აღდგენა აღწერილებს გაუძნელდათ. ამიტომ ერთი და იგივე ძველი „აღწერილობებში“ სხვადასხვა სახელწოდებითაა მოცემული. ვინაიდან მითოლოგიის სახელმძღვანელოს პირველწყარო ძნელად არის ხელმისაწვდომი; ამიტომ მათ შესახებ სპეციალურ ლიტერატურაშიც მეტად ბუნდოვან და არაზუსტ ცნობებს ვხვდებით.

აღნიშნული ხელნაწერების ერთმანეთთან შეჯერება-შედარებამ ნათელი გახადა, რომ საქმე გვაქვს „მითოლოგიის“ ერთსა და იმავე თარგმანთან, თხზუ-

ლებს წარმომავლობის დასადგენად გეშევის ხელნაწერი H 1421-ში მოცემული ტექსტი, რომელშიც დაცულია ორიგინალის თავფურცლის თარგმანი. ორიგინალის თავფურცლის თარგმანში ვკითხულობთ:

„დანაკვეთება მითოლოგიისა, ზედადართვითურთ ასოთხმოცთა გამოხატულებათა, გამოცემული სარგოდ სიკბატეისა ორისავე სქესისა, უფლის აბბატის მიერ ლიონნისა, მთავარმთავრისა სასწავლისა, რომელ ა[რს] ნანსედ³⁰; ხოლო თარგმანებული ქრანცუსით როსსთა ენად პანსიონედ, საიმპერატოროსა მოსკოვის უნივერსიტეტისა თანა მზარდულთა მიერ. მოსკოვი, სანებსითოსა სტამბასა შინა ა. რეშეტნიკოვისასა. ჩუბ-ს [1792] წელს“³¹.

„დანაკვეთება მითოლოგიისა“ სამჯერ გამოიცა რუსულად³². ქართულ თარგმანს საფუძვლად უძევს პირველი გამოცემა (1792 წ.). წიგნის ავტორია ჟან ჟაკ ბუვიე ლიონუა (Lionnois, Jean Jacques Bouvier, 1730 — 1806). „დანაკვეთება მითოლოგიისა“ თარგმნილია ფრანგული ენიდან რუსულად მოსკოვის უნივერსიტეტის აღზრდილთა მიერ.

ვინ არის მითოლოგიის სახელმძღვანელოს ქართულად გადმომღები? როგორც ზემოთ ვნახეთ, ტ. რუხაძე „მითოლოგიის“ მთარგმნელებად ასახელებს იოანე და სოლომონ ლარაძეებს, მაგრამ სინამდვილეს არ შეეფერება ცნობა, თითქოს „მითოლოგია“ უთარგმნია იოანე ლარაძეს. მართალია, ერთ-ერთ ხელნაწერის ანდერძში ნათქვამია: „სრულ იქმნა მეტოლოლია ესე კეთილშობილის იოანე იოსების ძის ლარაძის მიერ“³³, მაგრამ ეს იოანეს მთარგმნელობითს მოღვაწეობაზე როდი მიუთითებს. ეს ჩვეულებრივი სტერეოტიპული ანდერძ-მინაწერია გადამწერისა. ამიტომ სავსებით მართებულად მოქცეულან ხელნაწერის აღმწერლები, როდესაც ი. ლარაძეს მხოლოდ გადამწერად ასახელებენ³⁴.

ტ. რუხაძის სიტყვით, „მითოლოგიის ქართული ნუსხები (!) ჩაუკითხავს და ერთგვარი წვლილი შეუტანია მასში ოდიშის მთავარს დავით დადიანს“. დადიანის დამსახურებაზე მკვლევარი უფრო კონკრეტულად წერს რუსულ ტექსტში: „Мифология“ пер. Давид Дадяни (S 343)³⁵.

მითითებული ხელნაწერის გაცნობისას კი ვგებულობთ, რომ დავით დადიანს არც „ერთგვარი წვლილი შეუტანია მასში“ და არც. მით უმეტეს, უთარგმნია „მითოლოგია“. დავით დადიანი წერს: „ჩუღღ-სა [1833] წელს მე ვთარგმნინე ჩვენსა ზედა ბუნებითსა ენასა მიქოლოლია ესე“³⁶. როგორც ვხედავთ, დავითს მხოლოდ უთარგმნინებია დასახელებული თხზულება, ე. ი. ის ხელნაწერის დამკვეთი ანუ „მომკვებელი“ ყოფილა.

„მითოლოგიის“ ქართველ მთარგმნელზე ცნობა გვხვდება H 476 ხელნაწერის მინაწერში: „სრულ იქმნა მეტოლოლია ესე, გარდმოთარგმნილი კეთილშობილის სოლომონ ლარაძისა მიერ, თავადი თამაზ ქობულეთი“³⁷.

სოლომონ ლარაძე არის ცნობილი ქართველი მწიგნობარ-კალიგრაფის პეტრე ლარაძის ძმისწული. იგი ადრე გარდაცვლილა. ბიძამისს გოდების ლექსები დაუწერია ძმისწულის გარდაცვალებაზე.

ქ. ქ. ლიონუს „დანაკვეთება მითოლოგიისა“ სოლ. ლარაძეს უნდა გადმოეთარგმნა XIX ს. 30-იან წლებში, რადგან დასახელებული წიგნის გადაწერილი ნუსხები გვხვდება უკვე 1833 წლიდან³⁸.

საოჯახო არქივიდან

ცნობილია, რომ საოჯახო არქივი იქმნება დროთა განმავლობაში, თანდათანობით. მასში გროვდება ახალახალი კერძო ბარათები, ფოტოსურათები, საბუთები, ოფიციალური დაწესებულებებისადმი მიწერილი წერილები და ა. შ. ასე დაგროვილი მასალა, რომელსაც თავის დროზე, შესაძლებე-



ლია, მნიშვნელობას არ ვანიჭებდით, უცებ მოგვევლინება საჭიროდ და ნაშრომად ერთადერთ წყაროდ ოჯახის ისტორიას, ადამიანთა ურთიერთობებსა და წარსულის ამბებს რომ ასახავს.

მართალია, კერძო ბარათები (მიმოწერა) უაღრესად პირადი საქმეა, მაგრამ მათ შორის ხშირად გვხვდება ისეთი წერილებიც, რომლებიც საინტერესოა ფართო საზოგადოებისთვისაც. პირადი ბარათების საშუალებით შესაძლებელი ხდება სრულიად ახალი ამბების გაგება ან ნაკლებად ცნობილი ფაქტების დადგენა.

არცთუ ისე იშვიათად პირად ბარათებში აღბეჭდილია მნიშვნელოვანი მოვლენები, მოხსენებულია ადამიანები, რომლებსაც გარკვეული წვლილი მიუძღვით საზოგადოებრივ ცხოვრებაში. სწორედ ასეთი ხასიათისაა ჩვენს არქივში დაცული საყოველთაოდ ცნობილი ქართველი მეცნიერების — შალვა ნუცუბიძისა და სიმონ ყაუხჩიშვილის პირადი ბარათები.

1. შალვა ნუცუბიძის წერილი გამოგზავნილია 1939 წლის 17 მაისს ქ მოსკოვიდან, სადაც იგი, გადასახლებული, დროებით ცხოვრობდა 1937—1941 წლებში. წერილის ადრესატია მამაჩემი, გამომცემელი და ჟურნალისტი ვარლამ ანდრიას ძე მიქაძე (1896—1971), რომელიც 1937—1952 წლებში მუშაობდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობის დირექტორად.

აქვე მოგვყავს შალვა ნუცუბიძის წერილი:

„17.V.39. მოსკოვი.

Сокольники. Матросская тишина, 23, кв. 197.

ძმავ ვარლამ!

ამხანაგური სალაში! თქვენ, უძვეელია, უკვე იცით, რომ მე და სიმონ ყაუხჩიშვილი განთავისუფლებული ვართ გამოძიების პროცესში საქმის მოსპობასთან დაკავშირებით. ამის გარდა მე რექტორს ვუგზავნი საამისო „ცნობას“. მასხადაამე, ჩვენი თანამშრომლობის ნორმალური პირობები აღდგენილია.

გადავიღეთ პირდაპირ საქმეზე.

1. პეტრიწის პირველი ტომი უნდა გამოვიდეს ჩემი და სიმონის სახელით — ისე, როგორც გამოვიდა მეორე ტომი.

ვისიმე უვიცი წინასიტყვაობით ასეთი კლასიკოსის გამოცემა, რომლითაც თქვენმა გამომცემლობამ თავი ისახელა, — ასეთია სწორედ აქ სამეცნიერო აკადემიის წრეების აზრი — დაუმსახურებელი დანაშაული იქნებოდა შოთას შემდეგ მეორე დიდი კაცის წინაშე ქართულ წარსულ კულტურის საგანძურში. ეხლა, საბედნიეროდ, ამისი საჭიროებაც აღარ არის. ჩვენი წინასიტყვაობა შესავალი უკვე დაბეჭდილია და ასე უნდა დარჩეს.

2. გთხოვთ, აცნობოთ განსახკომს, რომ წიგნი — პეტრიწი. ტომი I — გამოვიდა, რადგან ჩვენ ჰონორარი, უკვე გამოწერილი გასულ აგვისტოში, ვერ მივიღეთ და ასეთი ცნობა გვესაჭიროება განსახკომისაგან ჰონორარის მისაღებად. ეს დავალება თქვენთვის ძნელი არ იქნება.

3. აგრეთვე უნდა დამთავრდეს ჩემი მონოგრაფია „ძველი ქართული კულტურა და რუსთაველი“. მისი დარჩენილი თავაზების ანაბეჭდს აქ გამოგვიგზავნით და რედაქტირებულს უკანვე დროულად გამოგვიგზავნით.

ამ წიგნის დამთავრების შესახებ მტკიცე აზრისაა უაღრესად ავტორიტეტულ ორგანოს ხელმძღვანელობა.

4. თუ „სახელგამს“ ჩემზე თქვენგან გაცემული თანხა არ ჩამოუწერია, მაშინ გთხოვთ, ნუ მისცემთ, რადგან მე დავრწმუნდი თქვენი აზრის სამარ-



თლიანობაში, რომ „სახელგამმა“ ჩემთან ხელშეკრულება დაარღვია და პასუხისმგებელი ვარაუდობდა უნდა აგოს.

5. ევროპის ლიტერატურის კურსის შესახებ გაცნობებთ, რომ აკადემიასთან არსებული მსოფლიო ლიტერატურის ინსტიტუტი ამზადებს სახელმძღვანელოს, რომლისთვის მეც მიწვეული ვარ და როგორც კი ჩვენ მის შედგენას დაემათვრებით და იგი სათანადოდ მიღებული იქნება, მე, როგორც ჩვენი უნივერსიტეტის პატრიოტი, მას დედანიდან გადმოგიტარებ ჩართულად ისე, რომ რუსული და ქართული გამოცემა ერთად გამოვიდეს. რატომ უნდა ჩამოვწყვიტო ჩვენ ისეთ გამოცემაში, რომელიც ჩვენი უნივერსიტეტის ძალების გამოყენებით ვაკეთდება. გამოცემის საქმეს შენ შენებური სიყოფილით — დროზე მოაგვარებ.

6. „მეფხისტყაოსნის“ თარგმნა მე ვავათავებ. ახლა მის დაზუსტებასა და შეკეთებას ვეწევი, აქ მთხოვეს ძალიან მისი გამოცემა, მაგრამ უნივერსიტეტის პატრიოტიზმი მიკარნახებს, რომ ის, თუნდაც 3—5 ათასამდე, ჩვენ უნივერსიტეტმა გამოუშვას და მხოლოდ ამის შემდეგ გამოვიდეს აქ, მახსოვს, თქვენი აზრიც ასეთი იყო.

როცა რექტორი დავით ყიფშიძე განსახკომში იყო, მან მე წინადადება მომცა განსახკომთან ხელშეკრულების დადების შესახებ. მე ვფიქრობ, რომ პონორარი თქვენ არ დაგაწევთ — იგი განსახკომს გადავახდევინოთ. ეს დავითს გაახსენეთ და შემატყობინეთ — მეც სათანადო განცხადებას გამოვგზავნი.

ასე, ვარა, ბრძენთა უთქვამთ: ნუ გაიტვხ მასთან პირსა.

მამს, რომ შენ არ უარყოფდე გასაჰირში დანაჰირსა.

რაც რომ კარგად დამთარგმნების, ერთ სიკოცხლედ იგი ღირსა.

„მამინ ღვინი ამო არის, რა ვადიხის კაცი ჭირსა“.

თუ სენსაციის გუნებაზე ხართ — ლერმონტოვიდან იუბილესათვის რამე დამავალე და გადმოგიტარებინი.

იყავი კარგად. შენი პატივისმცემელი

პროფ. შალვა ნუცუბიძე“.

როგორც ვხედავთ, შ. ნუცუბიძის პირადი წერილი შეეხება მის სამეცნიერო და საგამომცემლო საქმიანობას. წერილიდან ვიგებთ, რა დიდი გეგმების განხორციელება დაიხსნა მეცნიერმა და რა ბრწყინვალედ შეასრულა. თვალნათლივ ჩანს აგრეთვე, რაოდენ დიდი პატრიოტი იყო ბატონი შალვა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტისა. წერილიდან ნათელი ხდება, რომ მაშინდელმა მძიმე წლებმა ვერ გასტეხეს სახელოვანი მამულიშვილი, რომ მან რაინდულად გაუძლო ყოველგვარ სიძნელეს...

წერილში ნახსენებ იოანე პეტრიწის თხზულებათა გამოცემის შესახებ ქვემოთ გვეჩვენება საუბარი, სიმ. ყაუხჩიშვილის წერილის კომენტარებისას. რაც შეეხება წერილში დასახელებულ მონოგრაფიას „ძველი ქართული კულტურა და რუსთაველი“, მასში ნაგულისხმევია მეცნიერის მიერ 1947 წელს რუსულ ენაზე გამოქვეყნებული წიგნი „შოთა რუსთაველი და აღმოსავლეთის რენესანსი“, რომელშიც მან დაასაბუთა, რომ ევროპის რენესანსს ორი საუკუნით წინ უსწრებდა აღმოსავლური აღორძინება (რენესანსი). „უაღრესად ავტორიტეტულ ორგანოს ხელმძღვანელობაში“ იგულისხმება ი. სტალინი.

1939—1940 წლებში გაცხოველებული სამხადისი მიმდინარეობდა ლერმონტოვის იუბილეს მოსაწყობად. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობას დაევალა პოეტის რჩეული თხზულებების ქართული თარგმანე-



ბის ერთტომეულის გამოცემა. გამოცემას ხელმძღვანელობდა მარკინაშვილი, მელიც უშუალოდ მონაწილეობდა სარედაქციო სამუშაოებში.

1941 წლისათვის დასახელებული ერთტომეული უკვე მზად იყო გამოცემა და კიდევაც დაიწყო ტექსტის ბეჭდვა. დაიბეჭდა წიგნის ექვსი თაბახი, მაგრამ მეორე მსოფლიო ომის დაწყების გამო მისი გამოცემა შეწყდა. ჩვენ ხელთ გვაქვს ამ წიგნის მკეტი. 1948 წელს, ომის დამთავრების შემდეგ, გამოქვეყნდა ლერმონტოვის ნაწარმოებთა თარგმანების მხოლოდ ერთი ნაწილი — ლექსები. ბატონი შალვას წერილის მიღებისას სათარგმნი მასალა მოწვეულ მთარგმნელებზე (ე. ნადირაძე, დ. გაჩეჩილაძე, მ. პატარიძე) უკვე განაწილებული და ძირითადად შესრულებულიც იყო, ამიტომ მას ამ საქმეში მონაწილეობა არ მიუღია.

II. ს. ყაუხჩიშვილის წერილიც გამოგზავნილია მოსკოვიდან. წერილს თარიღი არ ახლავს. კონვერტზე თბილისის საფოსტო დამდაში აღნიშნულია მიღების თარიღი: „1939 წლის 17 მაისი“. წერილი შემდეგი შინაარსისაა:

„ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის
გამომცემლობის დირექტორს!

თქვენდამი რწმუნებულმა გამომცემლობამ 1937 და 1938 წლებში დაბეჭდა „იოანე პეტრიწის შრომების“ II და I ტომები, დამზადებული დასაბეჭდად ჩემი მონაწილეობით. აღნიშნული წიგნებისათვის ჩემთვის თქვენ მიერ გამოწერილი ჰონორარი მე არ მიმიღია. უმორჩილესად გთხოვთ, ჩემი კუთვნილი ჰონორარი გადმომიგზავნოთ ქვემოაღნიშნული მისამართით.

გარდა ამისა, გთხოვთ, შემატყობინოთ, როგორ არის I ტომის („პეტრიწის შრომების“) გამოშვების საქმე. როგორც ვატყობ, ის ჯერ გამოშვებული არ უნდა იყოს (აქაურ საჯარო ბიბლიოთეკაში ის არ მოიპოვება).

დასასრულ მოგმართავთ აგრეთვე შემდეგი თხოვნით: თქვენი გამომცემლობა ბეჭდვდა ჩემი „ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ“-ის IV ტომს: დაბეჭდილი იყო ოთხი ფორმა, მეხუთე ფორმა შეკრული იყო და გასწორებული, ხოლო შემდეგი რამდენიმე ფორმა (როგორც ბერძნული ტექსტისა, ისე ქართულისა) სვეტებად იყო აწყობილი, ძალიან დამავალბებ მეც და თვით ამ მასალების გამოცემის საქმესაც, თუ ამ ფორმებისა და კორექტურების თითო ეგზემპლარს გადმომიგზავნით და საშუალებას მომცემთ აღნიშნული IV ტომი წესრიგში მოვიყვანო.

რანაირიც არ უნდა იყვეს თქვენი პასუხი ამ ჩემ ვანცხადებაზე, გთხოვთ, დამიდასტუროთ მისი მიღება.

დავთვები პატივისცემით

ს. ყაუხჩიშვილი.

მისამართი: Москва 40, ул. Правды,
дом № 1/2, кв. 116.

Симону Георгиевичу Каухчишвили“.

მოყვანილ წერილებში მოხსენებული იოანე პეტრიწის „შრომები“ ორ ტომად არის გამოცემული. პირველ ტომში მოცემულია პროკლე დიადოხო-სის „კავშირის“ ქართული თარგმანი, ხოლო მეორე ტომში — იოანე პეტრიწის ორიგინალური ნაშრომი „განმარტება“, რომელიც ავტორის მიერ დაწერილია კომენტარების სახით, ორივე ტომი ერთდროულად მომზადდა დიდი ქართული მეცნიერების — შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის ერთობლივი შრომით და თითქმის ერთდროულად გადაეცა წარმოებას (II ტომი 1937 წლის

15 მარტს, I ტომი — 1938 წლის 5 იანვარს). 1937 წელს ჯერ გამოიცა I ტომი, რომლის თავფურცელზეც ვკითხულობთ: „ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაუტოვოს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა“. წინასიტყვაობასაც ხელს აწერენ შ. ნუცუბიძე და ს. ყაუხჩიშვილი. გამოცემას წამმდგარებული აქვს ვრცელი (104-გვერდიანი) გამოკვლევა — „იოანე პეტრიწი და მისი „განმარტება““.

იოანე პეტრიწის „შრომების“ I ტომი დაიბეჭდა 1938 წელს, მაგრამ წიგნის გავრცელება შეაჩერეს, რადგან ორივე პროფესორი ამ დროს დაპატიმრეს და გადაასახლეს. განა შეიძლება აუღელვებლად წაიკითხოთ რეაბილიტაციის შემდეგ შ. ნუცუბიძის მოწერილი სტრიქონები, რომ მე და სიმონ ყაუხჩიშვილი გათავისუფლებული ვართ გამოძიების პროცესში საქმის მოსობასთან დაკავშირებით? ეკონომიურად მძიმე მდგომარეობაში მყოფნი, გამომცემლობის დირექტორს მიმართავენ თხოვნით, რათა მათ გადაუგზავნოს კუთვნილი ჰონორარი.

თავის წერილში ბატონი სიმონი პირდაპირ მიუთითებს, რომ „... გამომცემლობამ 1937 და 1938 წლებში დაბეჭდა „იოანე პეტრიწის შრომების“ II და I ტომები, დამზადებული დასაბეჭდად ჩემი მონაწილეობით...“

... გთხოვთ, შემატყობინოთ, როგორ არის I ტომის („პეტრიწის შრომების“) გამოშვების საქმე. როგორც ვატყობ, ის ჯერ გამოშვებული არ უნდა იყოს (აქაურ საჯარო ბიბლიოთეკაში ის არ მოიპოვება)“. ესე იგი პირველი ტომი, როგორც წერილიდან ჩანს, 1938 წელს დაიბეჭდა, მაგრამ არ გავრცელებულა, დაკავეს, რადგან გამომცემლები ამ დროს, როგორც აღვნიშნეთ, იზოლირებული იყვნენ. საუბრადღებოა ისიც, რომ სხვა შემთხვევებშიც ს. ყაუხჩიშვილი წიგნის გამოცემის თარიღად 1938 წელს მიუთითებს: „პროკლე დიადოხოსი, კავშირნი ღმრთისმეტყველებითნი... თბ., 1938 (1940)“³⁹. ამ ორმავე თარიღიდან პირველი (1938 წ.) წიგნის დაბეჭდვის რეალურ დროს აღნიშნავს, ხოლო მეორე (1940 წ.) — წიგნის გავრცელების დროს. შ. ნუცუბიძეც იწერება: „პეტრიწის პირველი ტომი უნდა გამოვიდეს ჩემი და სიმონის სახელით — ისე, როგორც გამოვიდა მეორე ტომი... ჩვენი წინასიტყვაობა-შესავალი უკვე დაბეჭდილია და ასე უნდა დარჩეს“.

მაშინ არავინ იცოდა, რომ ამ დიდი მეცნიერების მიმართ მოკლენები შედარებით სწრაფად შეიცვლებოდა და მათ გაათავისუფლებდნენ. ამიტომ უნივერსიტეტის ხელმძღვანელობამ გადაწყვიტა იოანე პეტრიწის „შრომების“ დაბეჭდილ I ტომისათვის მოეცილებინა ვრცელი (78-გვერდიანი) გამოკვლევა და წიგნისათვის სხვა ავტორის ნაშრომი წაემმდგარებინა. ნაშრომის დაწერა დაევალია ნიჭიერ ფილოსოფოსს მოსე გოგიბერიძეს (1897—1949), რომელმაც უმოკლეს დროში დაწერა 84-გვერდიანი გამოკვლევა — „იოანე პეტრიწი და მისი მსოფლმხედველობა“. გამოკვლევა სასწრაფოდ დაიბეჭდა. მოყვანილი წერილებს საშუალებით ამ დროს ცნობილი გახდა შ. ნუცუბიძის და ს. ყაუხჩიშვილის გათავისუფლების ამბავი. ადრე დაბეჭდილი წინასიტყვაობა გამომცემლობამ წიგნს აღარ მოაცილა. მ. გოგიბერიძის ნაშრომი წინ დაუტოვეს უკვე არსებულ შესავალ წერილს, წიგნს შეუტყალეს თავფურცლები და წააწერეს: „ქართული ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაუტოვოს სიმ. ყაუხჩიშვილმა. შესავალი სტატია მოსე გოგიბერიძისა“. ამ სახით გამოცემის წიგნი 1940 წელს (ამ დროს ბატონი შალვა ჯერ კიდევ მოსკოვში იმყოფებოდა). ამ გარემოებითაა განპირობებული, რომ იოანე პეტრიწის შესახებ წიგნს დართული აქვს ორი სხვადასხვა ავტორის გამოკვლევა და ორივე იწყება ერთი და იგივე გვერდით (რომაული რიცხვებით — მეცამეტე გვერდიდან). უხერხულობის თავიდან ასაცილებლად შეცდომების გასწორებაში რედაქციამ შემდეგ



გი სახის შენიშვნა დაურთო: „რომაულ პაგინაციაში XCVI გვერდს მოჰყვება გვერდი XI—LXXVII, უნდა იყოს XCVII—CLXXXII“ (გვ. VII). ამიტომ არ არის მართალი, თითქოს „1940 წ. გამოქვეყნდა პეტრიწის შრომათა I ტომის განმეორებული გამოცემა. განსხვავებით 1938 წ. გამოცემისაგან, მას დამატებით ახლავს პროფ. მ. გოგიბერიძის შესავალი სტატია“⁴⁰.

იოანე პეტრიწის „შრომების“ გამოცემას ბედი არ ეწერა. 1942 წლის ზაფხულში მ. გოგიბერიძეც დააპატიმრეს და გადაასახლეს...

I ტომის თავფურცლის მონაცემებიდან ვგებულობთ, რომ ადრე არსებული გამოკვლევის ავტორია ს. ყაუხჩიშვილი, მაგრამ ვინ არის ავტორი II ტომში დაბეჭდილი გამოკვლევისა? ვინაიდან გამოცემაში ამაზე არაფერია თქმული, სპეციალურ ლიტერატურაში ავტორი არსადაა აღნიშნული, არც შ. ნუცუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის შრომების ბიბლიოგრაფიულ მაჩვენებლებშია შეტანილი⁴¹.

იოანე პეტრიწის „შრომების“ II ტომში დაბეჭდილი გამოკვლევის — „იოანე პეტრიწი და მისი „განმარტება“ ავტორია შ. ნუცუბიძე. დასახელებული ნაშრომი მეცნიერმა შეიტანა მოგვიანებით გამოცემულ თავის წიგნში⁴².

რაც შეეხება I ტომში მოთავსებულ გამოკვლევას, ბატონი შალვა ყოველთვის ასახელებს მის ავტორს. „ს. ყაუხჩიშვილის შესავალი“, „პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის შესავალი გამოკვლევა“, „პროფ. ს. ყაუხჩიშვილის კომენტარები“, „Введение проф. С. Г. Каухчишвили“⁴³.

ამრიგად, საბოლოოდ დადგენილად უნდა ჩაითვალოს, რომ იოანე პეტრიწის „შრომების“ I ტომის შესავალი წერილის ავტორია სიმ. ყაუხჩიშვილი, ხოლო II ტომის შესავალი წერილისა („იოანე პეტრიწი და მისი „განმარტება“) — შ. ნუცუბიძე, რაც ამიერიდან გათვალისწინებული უნდა იქნეს მათი შრომების ბიბლიოგრაფიულ მაჩვენებლებში.

1934 წლიდან სიმ. ყაუხჩიშვილმა დაიწყო ბეჭდვა ცნობილი სერიული გამოცემისა — „გეორგია“ ანუ „ბიზანტიელი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ“. ეს წამოწყება იყო დიდი ეროვნული საქმე, რადგან მასში თავმოყრილი და გამოქვეყნებულია საქართველოს ისტორიისათვის უმნიშვნელოვანესი მასალები. ბერძნულ ტექსტებს თან ახლავს პარალელური ქართული თარგმანი და ვრცელი ისტორიულ-ფილოლოგიური კომენტარები. სულ დაიბეჭდა 8 ტომი (1934—1970 წწ.).

პირველად გამოქვეყნდა „გეორგიკის“ II ტომი (1934 წ.), მერე მოჰყვა III ტომი (1936 წ.), IV ტომი სტამბაში აწყობის პროცესში იყო. აღნიშნულ სერიულ გამოცემას ახორციელებდა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა. სწორედ ამ პერიოდში მეცნიერი რეპრესირებულ იქნა და წიგნის გამოცემის საქმეც შეჩერდა. როგორც მისი წერილიდან ვიგებთ, ამ დროისათვის დაბეჭდილი იყო მხოლოდ ოთხი საავტორო თაბახი, მეხუთე თაბახი შეკრული იყო და გასწორებული, ხოლო შემდეგი (მომდევნო) რამდენიმე თაბახი ბერძნულ-ქართული პარალელური ტექსტებისა სვეტებად იყო აწყობილი.

როდესაც ბატონი სიმონი რეაბილიტაციის შემდეგ საქართველოში დაბრუნდა, გამზადებული მასალები, მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ. „წესრიგში მოიყვანა“ და, გამოცემა რომ არ შეფერხებულყო, აღნიშნული მასალა დაბეჭდა IV ტომის პირველ ნაკვეთად, მაგრამ წიგნი გამოაქვეყნა არა უნივერსიტეტის გამომცემლობამ, არამედ აკად. ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტმა 1941 წელს.

„გეორგიკის“ IV ტომის მეორე ნაკვეთი გამოქვეყნდა მრგვიანებით, 1952 წელს. წინასიტყვაობაში მეცნიერი წერდა: „ტიქნიკური დაბრკოლებების გამო

თავის დროზე ვერ მოხერხდა IV ტომის გამოქვეყნება მთლიანად და ჩვენს იმუ-
ლებული ვიყავით 1941 წელს ამ ტომის პირველი ნაკვეთი ცალკე გამოგვეცა-
მებად ეს IV ტომი დამთავრებულია“ (გვ. VII).

დიდი ქართველი მეცნიერების შ. ნუცუბიძისა და სიმ. ყაუხჩიშვილის პი-
რადი წერილები კიდევ ერთხელ ნათელყოფენ, თუ რა მძიმე პირობებში უხდებ-
ოდათ მათ მუშაობა.

შენიშვნები

1. „ქართლის ცხოვრება“, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, თბ., 1955, გვ. 26, სქ. 1.
2. რ. პატარიძე, ქართული ასომთავრული, თბ., 1980, გვ. 61—62.
3. რ. პატარიძე, ქართული მწიგნობრობა, თბ., 1989, გვ. 14.
4. რ. პატარიძე, ქართული ასომთავრული, გვ. 67.
5. რ. პატარიძე, ქართული ასომთავრული, გვ. 304. შდრ. 72, 306—307; მისივე, ქართული მწიგნობრობა, გვ. 17.
6. რ. პატარიძე, ქართული ასომთავრული, გვ. 512—513; მისივე, ქართული მწიგნობრობა, გვ. 24.
7. რ. პატარიძე, ქართული მწიგნობრობა, გვ. 14.
8. „ქართლის ცხოვრება“, ტ. I, გვ. 16, სქ. 1.
9. „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV, თბ., 1973, გვ. 57.
10. რ. პატარიძე, ქართული ასომთავრული, გვ. 66.
11. „ქართლის ცხოვრება“, ტ. IV, გვ. 58.
12. კ. გრიგოლია, ნარკვევები საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობიდან, I, ახალი ქართლის ცხოვრება, თბ., 1954, გვ. 136—147.
13. რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის (ს.-პეტერ-ბურგი) ხელნაწერთა ფონდი (ქვემოთ შემოკლებით: რუსეთის აღმ. ინ-ტი) — Н 27, ფ. 74r—75v.
14. კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი — Н 225, ავტოგრაფი; რუსეთის აღმ. ინ-ტი — Н 27, ფ. 353r—360r, შავი ავტოგრაფი.
15. რუსეთის აღმ. ინ-ტი — Н 28, ფ. 2r—23r, ავტოგრაფი.
16. რუსეთის აღმ. ინ-ტი — Н 28, ფ. 59—82 Р. О р б е л и. Грузинские рукописи Института востоковедения. вып. I, М.-Л., 1956, გვ. 38 — 40.
17. თ. ბაგრატიონი, წიგნი საღმრთონი და საერონი ქართულისა ენისანი, — წიგნში: გ. შარაძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი ბიბლიოგრაფი და მეცნიერი, თბ., 1974.
18. რუსეთის აღმ. ინ-ტი — С 8, თეიმურაზის კოლექცია.
19. რუსეთის აღმ. ინ-ტი — К 6, თეიმურაზის კოლექცია.
20. Р. О р б е л и, Собрание грузинских рукописей Института востоковедения Академии СССР. Общий обзор. — Ученые записки Института востоковедения, т. IX, М.-Л., 1954, გვ. 63 — 64.
21. გ. შარაძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, II, შემოქმედება, თბ., 1974, გვ. 162.
22. „დროება“, 1881, 29 აგვისტო, № 180.
23. გ. შარაძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, II, გვ. 171—172.
24. თხზულების შემცველი ნუსხეზო: კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტი — S 142 და S 2346, ცნობა თხზულების შემცველ ხელნაწერზე იხ. გაზ. „დროება“, 1884, 1 სექტემბერი, № 189, — „შინაური ქრონიკა“.
25. თ. კუკავა, ნარკვევები XIX საუკუნის პირველი ნახევრის ქართული საზოგადოებრივი და ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1956, გვ. 66.
26. თეიმურაზ ბაგრატიონის წიგნთსაკაეის კატალოგი, დაამზადა გამოსაცემად, წინასიტყვაობა და კომენტარები დედოფალ ს. იორდანიშვილმა, თბ., 1948, გვ. 79—80; С. П р е м а ш в и л и, Тайны древних рукописей. — Вечерний Тбилиси, 1972, 25 апреля, № 97; გ. შარაძე, თეიმურაზ ბაგრატიონი, II, გვ. 163 — 169.
27. მ. თოდუა, ქართულ-სპარსული ეტიუდები, II, თბ., 1975, გვ. 221—224 და 295.
28. ტ. რუხაძე, ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI—XVIII სს.), თბ., 1960, გვ. 266.
29. ტ. რუხაძე, დასახ. წიგნი, გვ. 344.



30. „აღწერილობაში“ შეცდომით არის ამოკითხული: „რომელა პანს[იონ]ელ“ (ხელნაწერთა აღწერილობა (H კოლექცია), ტ. III, თბ., 1948, გვ. 359).
31. H 1421, ფ. 3 r.
32. Сводный каталог русской книги гражданской печати XVIII века (1725 — 1800) т. II. М., 1964, №№ 3698 — 3699.
33. S 10, ფ. 101v.
34. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (S კოლექცია), ტ. I, თბ., 1959, გვ. 15. აღნიშნული ხელნაწერი ყოფ. ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოებისთვის შეუწირავს გ. ზალიკანიანს (იხ. „დროება“, 1884, № 179, „შინაური ქრონიკა“).
35. ტ. რუხაძე, დასახ. წიგნი, გვ. 344.
36. S 343, ფ. 1 r.
37. S 155, ფ. 154—155 v; S 387, ფ. 133v—135r.
38. S 10; H 1421.
39. გეორგიკა, ტ. VII, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1967, გვ. 8; ტ. VIII, თბ., 1970, გვ. 272.
40. ი. ნოღია, იოანე პეტრიწის შესწავლის საკითხისათვის, მაცნე, 1966, № 3, გვ. 165.
41. შალვა ნუცუბიძე, ბიომბიბლიოგრაფია, თბ., 1986; სიმონ ყაუხჩიშვილი, ბიომბიბლიოგრაფია, თბ., 1989.
42. შ. ნუცუბიძე, კრიტიკული ნარკვევები (ფილოსოფია და კულტურა), თბ., 1965, გვ. 102—210.
43. შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, თბ., 1958, გვ. 35, 37, 201 და 313; III. Н у ц у б и д з е, История грузинской философии. Тб., 1960, გვ. 299.

კ ა თ ე ვ ა ნ ე ლ ა ზ ი ვ ი ლ ი

ხე-სიმბოლოს გააზრება ქართულ საერო ლიტერატურაში (იკოსი)

ქართულ საერო ლიტერატურაში ხე-სიმბოლო უკვე მეტ-ნაკლებად თავსუფლდება რელიგიური დოგმებისაგან და გვევლინება რაღაც შუალედური ფორმით რელიგიურ სიმბოლოსა და პოეტურ გამოსახვის საშუალებათა შორის.

ხის სიმბოლოს სწორედ ამგვარი გააზრებით ვხვდებით „ამირანდარეჯანიანში“, ეს შეიძლება განპირობებული იყოს იმითაც, რომ ეს არის ორიგინალური ქართული ძეგლი, რის გამოც მასში შემორჩენილია ხის ბიბლიური სიმბოლიკა, რაც კიდევ ერთხელ ამტკიცებს ი. კობიძის მიერ წამოჭრილ საკითხს, „ამირანდარეჯანიანში“ საერო მოტივების სასულიერო სიმბოლიკასთან შესაბამისობის თაობაზე¹.

ალბათ ამიტომაც, უკვე გაცივებს ალარ უნდა იწვევდეს ის გარემოება, რომ მოსე ხონელს საერო ლიტერატურაში მოხსენებული აქვს „მშვენიერი ხე“ სიცოცხლის ხის პირდაპირი გააზრებით.

როგორც სიცოცხლის ხე გამოირჩევა თავისი სასწაულმოქმედი ძალით, ასევე, „ამირანდარეჯანიანში“² ყოვლისმოქმედი ზეთი გამოდის „მშვენიერი ხიდან“:

„შევედით წალკოტსა შინა ეგეთსა, რომელ არა დგა წალკოტი სწორი მისი ქუეყანასა ზედა და ვნახეთ ხენი საკვირველნი და სურნელნი, და მას შინაწყალნი შეუნიერნი, რომელ რაცა ღმრთისა დაბადებული სურნელი იყო, იგი და ყოველიფერი ხილი შინა იყო. ხენი ვნახეთ შიგა შეუნიერნი, გარე შემოზღუდვილნი, და ამას იტყოდეს, ვითა „ზეთი გამოვალს, მათ ხეთაგან ესეთი, რომელ სნეულსა შეასუან, გამართლდებოდეს, თუ ბრმასა თუალთა უწუთონ, აეხვიდიან და ყოვლისა სენსა ჰკურნებოს“ (გვ. 349).

„და ხენი იყუნენ შეუნიერნი და წყარო გამოდიოდა ძირსა მათსა“. („ამირანდარეჯანიანი“, გვ. 54).

„წაველით და იყო მინდორსა შიგან ხე შეუნიერი და გამოვიდოდა ძირსა მისსა წყარო“ (გვ. 216).

ამ ნაწარმოებში მოხსენებული „მშვენიერი ხეები“ ღვთაებრივი ხეებია, რომელთა სიმბოლიკა ძირითადად ეხმიანება სასულიერო ლიტერატურაში გამოყენებულ ხის სიმბოლიკას.

„ამირანდარეჯანიანში“ ასევე ვხვდებით ჰაგიოგრაფიულ ძეგლებში საკმაოდ გავრცელებულ „მშვენიერი ნაყოფის“ სიმბოლიკასაც.

„ნაყოფი“³ ქრისტიანულ სარწმუნოებაში ღვთისმშობლის ატრიაბუტია. სწორედ ამიტომაც, ქართულ სასულიერო მწერლობაში ხშირად გვხვდება ნა-

¹ ი. კობიძე, ლიტერატურული წერილები, თბ., 1989, გვ. 73.

² მოსე ხონელი, ამირანდარეჯანიანი, ლ. ათანელაშვილის რედაქციით, თბ., 1967. ტტ. 1-2-ში ამ გამოცემის მიხედვითაა მოყვანილი.

³ Мифы народов мира, т. II, М., 1980, гл. 370.



ყოფი და, როგორც წესი, მას ხმარობდნენ წმინდანთა დაბადებულსა და აღმშენებულსა ვად, რითაც მიგვანიშნებდნენ იმაზე, რომ ისინი დაბადებისთანავე ღვთის მადლითა და ნებით გამოირჩეოდნენ.

„ნაყოფი“ სწორედ ამგვარი დატვირთვითაა მოსე ხონელთანაც, სადაც „მშვენიერი ნაყოფი“ სიმბოლოა იმ საერო პირებისა, რომლებიც თავიანთი სულიერი მშვენიერებითა და კეთილშობილებით ერთგვარ სრულყოფას აღწევენ.

ქრისტიანულ მწერლობაზე აღზრდილ მკითხველთათვის კი ადვილად გასაზრებელია საერო ლიტერატურაში წინარე ტრადიციებიდან მომდინარე სახეები:

„მიეცა ძე ერთი, შუენიერი ნაყოფი...“ („ამირანდარეჯანიანი“, გვ. 746).

„არაბთა მეფის ძე იყო შუენიერი ნაყოფი და ერთობ კარგი ჭაბუკი“ (იქვე, გვ. 176).

„მას ეამსა შემოიარეს მათ სამთა ძეთა ამირ მუმლისათა, მათ შუენიერთა ნაყოფთა მოწიფულთა, და არა ესუა ერთსაცა მათგანსა ცოლი“ (იქვე, გვ. 193).

ჩვენი დაკვირვებით, სასულიერო მწერლობისათვის უტყბოა ხის მხოლოდ და მხოლოდ უტილიტარული მნიშვნელობით გამოყენება, სამაგიეროდ ეს ტენდენცია შეიმჩნევა „ამირანდარეჯანიანი“ში:

„მისსა ნავსა ხე ჰქონდა გამოწყობილი, იგი ხე გამოაძკრეს, ნავი წყლით აივსო“ (გვ. 778).

„შეიქმნა მათ ხეთა ქუეშე სამალავი ამირან დარეჯანისძემან და...“ (გვ. 106).

ამგვარად, ეს მეტად საინტერესო ძეგლია ჩვენი კვლევებისთვის, რადგანაც ის ერთგვარი შეუღედური რგოლია ხის ბიბლიურ სიმბოლოსა და სიმბოლიკისაგან დაცლილ პოეტურ სახეს შორის. ეს აუცილებელი და მოსამზადებელი ეტაპი იყო იმისა, რომ ქართულ მწერლობასა და აზროვნებაში თავი ეჩინა ხის (მცენარის) პოეტური შედარების სახით წარმოდგენას.

ნიშანდობლივია ისიც, რომ სპარსულ მწერლობაში მხოლოდ მოგვიანებით, კლასიკურ პერიოდში, მოხდა მცენარის პოეტური შედარების სიმბოლოში გადაზრდა.

„სპარსულენოვანი პოეტები (სპარსულ ენაზე მწერალი პოეტები) IX—X საუკუნეებში შედარებას იყენებდნენ, რომ გამოესახათ მცენარის ხილული, კონკრეტული და განუმეორებელი თვისებები და ამასთან მცენარეს არ მიაწერდნენ ამა თუ იმ სიმბოლოს“⁴.

ბუნებრივია ისიც, რომ როგორ მალაღმხატვრულადაც არ უნდა იყოს ქართულად ნათარგმნი „ვისრამიანი“, ის მაინც არ არის ორიგინალური ძეგლი. მაგრამ ამ ნაწარმოების შესწავლას ძალიან დიდი მნიშვნელობა აქვს ჩვენთვის, რადგანაც სწორედ „ვისრამიანი“ ვხვდებით ხის აღმოსავლური მწერლობისათვის დამახასიათებელ ფორმებსა და სახეებს, რომლის კვლევაც შემდგომში ვაწყდებით ქართულ მწერლობაშიც.

მიუხედავად მრავალგვარი მსგავსებისა, ხის პოეტურ გააზრებასა და ხედვაში „ამირანდარეჯანიანი“ და „ვისრამიანი“ ძირეულად ემიჯნებიან ერთმანეთს და ნაწილობრივ „ვისრამიანის“ მსგავსი „მტრისები „ხის“ გამოსახვისა შეიმჩნევა „ვეფხისტყაოსანში“.

„ვისრამიანი“⁵ გასულიერებული ხე-მცენარეები ნაწარმოების ერთგვარ ემოციურ ფონსაც ქმნიან. ამ ნაწარმოებში მოქმედ გმირთა პორტრეტებიც

4. М.-Н. О. Османов, Стиль персидско-таджикской поэзии, М., 1974, гв. 111.

5. „ვისრამიანი“, აღ. გვახარიასა და მ. თოდუას რედაქციით, თბ., 1949. ციტატები ამ გამოცემის მიხედვითაა მოყვანილი.



მცენარეებს უკავშირდება. საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ პერსონაჟთა წერილი სახის შესაქმნელად ავტორი ხშირად ერთსა და იმავე ხეს იყენებს. მიუხედავად იმისა, ეს მცენარე ქალთან არის მისადაგებული თუ მამაკაცთან. ვისის პორტრეტი — „რა დაინახა რამინ ნაძვი მრავალი“..

(ვისრამიანი, გვ. 208).

რამინის პორტრეტი — „ნაკეთი და სიგრძე მოარულისა ნაძვსა უკვანდა“ (იქვე, გვ. 60).

ეს ბუნებრივიცაა, რადგან სპარსულ ლიტერატურაში ნაძვი, კვიპაროსი, ზოგჯერ კი ჩინარი-ალვის ხე მიჩნეულია სილამაზის გამომხატველად, ამიტომაც ის თანაბრად მისადაგება ვისისა და რამინის მშვენიერებას.

ამ ნაწარმოებში ავტორი არა მარტო პერსონაჟთა გარეგნულ სახეს გვიხატავს ხე-მცენარის საშუალებით, არამედ მათ სულიერ მდგომარეობას.

შხსმოიარე ხე — ბედნიერი ადამიანის სახეა, გამხმარი ხე კი მწუხარე ადამიანის.

ამიტომაც, როცა ვისი რამინის ღალატს მოუთხოვს თავის მწიგნობარს მიშქინს, თავისი თავი გაიგივებული ჰყავს გამხმარ ნაძვთან და წერილსაც ასე იწყებს: „ესე წიგნი გამხმარი ნაძვისა“.. (გვ. 231). ხოლო რამინი კი ამ დროს არის „აწმუვანებული და მხიარულად მოარული კვიპაროსი“.

„ვისრამიანში“ ხე-მცენარის სახით არა მარტო პერსონაჟები არიან წარმოდგენილი, არამედ ხშირად იგივე ხეები მოქმედ პირთა პარალელურად ფიგურირებენ, სადაც ხდება მათი ერთგვარი გასულიერება (გაცოცხლება): „ჰე, ყოველნო ხენო! მოწამენი იყავით ჩვენი, ასრე მტირალი მნახეთ“ (გვ. 59).

„ვისრამიანში“ გამოსახული ხე-მცენარეები ასე დეტალურად იმიტომ წარმოვაჩინეთ, რომ ხე ზოგჯერ მსგავსი კონტექსტით აქვს წარმოდგენილი შოთა რუსთაველსაც, ოღონდ ნაძვი აქ შეცვლილია ალვის ხით.

საინტერესოა ის გარემოებაც, რომ სულხან-საბას „კვიპაროზი“ განმარტებული აქვს როგორც ალვის ხე⁶ და მიუთითებს „ნინოს ცხოვრებას“. თუმცა არც ბიოლოგიურად და არც სიმბოლურად მათ იდენტურობაზე სხვა რაიმე საბუთი თითქმის არ მოგვეპოვება.

ალბათ, არც „ნინოს ცხოვრების“ ავტორი არ გააიგივებდა ამ ორ განსხვავებული სახეობის ხეს ერთმანეთთან და არც შოთა რუსთაველი, რომ მათ გააზრებაში რაიმე, ჩვენთვის ჰერაც უცნობი, მსგავსი ნიშან-თვისება და პოეტური სახე არ არსებულებოდა.

„ვეფხისტყაოსანში“⁷ „ალვის ხის“ პოეტური სახე ზოგჯერ ავთანდილისა და ტარიელის ვაჟკაცურ სრულყოფილებას წარმოაჩენს და ზოგჯერ კი ნესტანისა და თინათინის ენითგამოუთქმელ სილამაზესთან არის დაკავშირებული:

ნესტანი —

„მოვიყვანე შინა ჩემსა იგი პირ-მზე ტანით ალვით“ (გვ. 265).
 „მონა მოვილა, მომართვა წიგნი ასმათის ტკბილისა,
 აღრე მოლილ, გიბრძანებს მსგავსი ალვისა ზრდილისა“ (გვ. 30).

თინათინი —

„შემოვილა მას წინაშე თინათინის მონა ზანგი;
 მოასენა, „გიბრძანებსო ტანით ალვა, პირი მანგი“ (გვ. 30).

6 სულხან-საბა ორბელიანი, ლექსიკონი ქართული, ტ. 1, თბ., 1991, გვ. 46.
 7 შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1949, ციტატები ამ გამოცემის მიხედვითაა მოყვანილი.

ტარიელი —

„იბრქვის ლომი და პირად მზე, იგი აღვისაც ხენია“ (გვ. 145).

ავთანდილი —

„მე ნუთუმცა შემოვბრუნდი, აღვა ჩემი არ დაქნა ხე“ (გვ. 37).

საგულისხმოა ის ფაქტიც, რომ საქართველოში ხეს ოდითგანვე მამრობით საწყისს მიაწერდნენ. ამიტომ, როცა ხე ავტორს ქალური მშვენიერების აღსაქმელად აქვს გამოყენებული და უფრო მეტიც, როცა ერთი და იმავე ხით არის განსახიფტებული ქალისა და მამაკაცის პორტრეტები, ეს ხომ არ მიგვანიშნებს იმ „აღმოსავლურ შტრიხებზე“, რომელთაც ნაწილობრივ ფეხი მოიკიდეს ქართულ საერთო ლიტერატურაში.

როგორც ვნახეთ, ძველ ქართულ საერთო ლიტერატურაში ხე ნაწილობრივ დიკალა რელიგიური დოგმებისაგან. აქ ის მოგვევლინა თავისი „თავდაპირველი“ მშვენიერებითა და სრულყოფით და მოხდა ხე-მცენარის გამოყენება ნაწარმოების მხატვრული და ემოციური ფონის შესაქმნელად.

К. З. ШАШВИЛИ

ОСМЫСЛЕНИЕ ДРЕВА СИМВОЛА В ДРЕВНЕГРУЗИНСКОМ ЭПОСЕ

Резюме

В древнегрузинском эпосе древо частично освободилось от религиозных догм. В этих произведениях древо предстаёт перед нами в своей первоизданной красоте и совершенстве и используется для создания художественного и эмоционального фона произведения.

საქართველოს მშენებრებთან აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ძველი ქართული ლიტერატურის განყოფილება

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

ნოსტან სულაჰა

იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“

იოანე შავთელის ჰიმნოგრაფიული თხზულება „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“ ქართული სულიერი კულტურის ერთ-ერთი მნიშვნელოვანი და საყურადღებო ძეგლია, რომელიც შინაარსის სიღრმითა და მაღალმხატვრული ფორმით შუა საუკუნეების ქართულ სინამდვილეს, რელიგიურ, იდეოლოგიურ და ესთეტიკურ მრწამსს გამოხატავს. სამეცნიერო ლიტერატურაში მითითებულია, რომ იგი კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტთან დაკავშირებით, კერძოდ ბასიანის ომში რუმის სულთანზე, რუქნადინზე გამარჯვების გამო შეიქმნა. იგი ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი სამადლობელი საგალობელია, დაწერილი ომის დამთავრებისთანავე, როგორც ჩანს, 1203 წელს.

იოანე შავთელის „გალობანი“ მნიშვნელოვანია მხატვრული თვალსაზრისით როგორც გამომსახველობითი საშუალებების გამოყენებით, ასევე ფორმით. თხზულების შესწავლა აუცილებელია როგორც კლასიკური ხანის ქართულ მწერლობაში მისი ადგილის განსასაზღვრად, ასევე ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიაში მისი ადგილის დასადგენად.

იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“ ჰიმნოგრაფიული კანონია, რომელსაც აკლია მეორე გალობა „მოიხილესა“, შესრულებული იამბიკოდ და აქვს ბიბლიოგრაფიული მნიშვნელობის მქონე აკროსტიქი. კ. კეკელიძემ გააანალიზა საგალობლის სტროფული შედგენილობა და შეადგინა გალობათა მეტრულ-სტროფული აღნაგობის ცხრილი, რის საფუძველზეც დაასკვნა, რომ „იამბიკურ გალობათა აღნაგობის პრინციპში იოანე შავთელი რამდენადმე გიორგი მთაწმიდელს უახლოვდება, თუმცა მათ შორის განსხვავებაც მნიშვნელოვანია“¹. მისი შეხედულებით, „გალობანი“ „მეტად ორიგინალური ფორმისაა... ის, როგორც ლიტურგიკული კანონი, გაყოფილია რვა „გალობად“². საგალობელი კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტს ეძღვნება. იგი ღვთისმშობლის განმადიდებელი სამადლობელი ჰიმნოგრაფიული ნაწარმოებია, რომელიც შექმნილია XII საუკუნის ლიტერატურულ-ესთეტიკური პრინციპებისა და ჰიმნოგრაფიული ქართული სპეციფიკის გათვალისწინებით. იგი ამაღლებული სტილით შესრულებული თხზულებაა, რომელიც მსმენელსა თუ მკითხველს მსჭვალავს ამაღლებული განცდით და ანიჭებს ესთეტიკურ სიამოვნებას. ამავე დროს, იგი არის რელიგიურ-ეთიკური მრწამსის გამოხატველი. როგორც აკროსტიქი მოწმობს, იოანე შავთელს საგალობელი შეუქმნია ვარძიის ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარში, ქართველი ერისათვის და ქართული სახელმწიფოებრიობისათვის უმნიშვნელოვანეს ომში — ბასიანის ომში გამარჯვებისთანავე.

ღვთისმშობლის თემას ჰიმნოგრაფიაში უდიდესი ადგილი უჭირავს, რასაც მისადმი მიძღვნილ საგალობელთა სიმრავლე მოწმობს. მათ შორის გა-

¹ კ. კეკელიძე, ქლი, I, გვ. 325.

² იქვე, გვ. 324—325.



მოირჩევა „ღვთისმშობლის დაუჯდომელი“ („აკათისტო“), რომელიც წყველად დროსა და ყოველ ქრისტიანულ ქვეყანაში ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათათვის ერთგვარ მაგალითად იყო მიჩნეული. ღვთისმშობლის თემაზე შექმნილ საგალობლებზე მისი გავლენის დანახვა ნათელი გახდება თვალის ერთი გადავლებით. უნდა აღინიშნოს, რომ თანხედრები იმდენად დიდია, რომ ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი საგალობლები აკლავს „ღვთისმშობლის დაუჯდომელს“ გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია. როგორც ცნობილია, „აკათისტო“, იგივე „ღვთისმშობლის დაუჯდომელი“, ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი სამადლობელი საგალობელია, რადგან, როგორც მიუთითებენ, ღვთისმშობელმა იხსნა კონსტანტინოპოლი ურჯულ მტერთაგან. აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ბრძოლის ამბები, როგორც მოსალოდნელი იყო ქართული სპეციფიკიდან გამომდინარე, საგალობელში არ ასახულა. მხოლოდ ალეგორიულ მინიშნებებს ვხვდებით მასში: „ზეშთამბრძოლისა ჩემისათეს და მოლუაფისა უძლეველისაჲ, ვითარცა შენ მიერ ვსნილნი განსაცდელთაგან, სამადლობელსა აღესწერთ, ღმრთისმშობელო ქალწულო, შენდა მომართ ქალაქი შენი“³. საგულისხმოა ის გარემოება, რომ იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიის ღმრთისმშობლისანი“, „ღვთისმშობლის დაუჯდომელის“ მსგავსად, ზოგჯერ პირდაპირ, ზოგჯერ შეფარვით, ბიბლიურ, სახეთა თუ სიმბოლოთა მოხმობით, ალეგორიული ხერხის გამოყენებით მიუთითებს ქართველთა გამარჯვებაზე რუქნადინთან ბრძოლისას.

იოანე შავთელის მრავალმხრივ საყურადღებო პოეტური ნაწარმოები, რ. სირაძის დაკვირვებით, „ორბლანიანია“, რადგან მასში შეფარვით შექმნილია თამარის, ღვთისმშობლის ქებასთან ერთად, „იგი თამარის განდიდებასაც გულისხმობს, თამარის სახება ჩანს არა მხოლოდ ნაწარმოების ქვეტექსტში, არამედ მისსავე სხვა კონკრეტულ რეალიებში... ღვთისმშობელი წარმოჩენილია იმგვარი ნიშნებით, რომლებიც გასაიდევალად მიიჩნიათ თამარის სახეში... იოანე შავთელი ღვთისმშობლისა და თამარის საერთო ნიშნად ირჩევს ისეთ მოტივებს, რომლებიც შეიძლება მიუღდგეს ბასიანის ბრძოლას, ვარძიისადმი თამარის დამოკიდებულებას“⁴. მანვე პირველმა დაუკავშირა იოანე შავთელის საგალობელი ბიზანტიურ მწერლობაში შექმნილ „ღვთისმშობლის დაუჯდომელს“. გაიზიარა ელ. მეტრეველის თვალსაზრისი, რომ „შავთელმა ბასიანის ომში ქართველთა გამარჯვებას მიუძღვნა როგორც „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“, ასევე „აბდულუმესიანი“⁵. რ. სირაძემ თავის ნაშრომში მოიყვანა პარალელები და თანხედრი ადგილები ორივე თხზულებიდან. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს მინიჭებული იმას, რომ „აბდულუმესიანის“ სიტყვები მიემართება თამარსა და დავით სოსლანს, ხოლო „გალობანისა“ — ღვთისმშობელსა და მაცხოვარს. ორივე თხზულება თამარს აღიარებს იესესა და დავითის ჩამომავლად.

ავტორი საგალობელს იწყებს საკუთარი უძღურების აღიარებით ქების ობიექტის ღირსეული შემოკებისათვის, როგორც ეს გავრცელებულია ძველ ქართულ მწერლობაში. იოანე შავთელი, სხვა ჰიმნოგრაფთა მსგავსად, პირველსავე ტროპარში თავდაბლად გვიმხელს საკუთარ მწვერმეტყველურ სინაკლულეს და თავისი მხრიდან დიდ გაბედულებად მიიჩნევს ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი სამადლობელი საგალობლის შექმნას. საკუთარი ენაბრგ-

³ ს. ყაუხჩიშვილი. ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1973, გვ. 102.

⁴ რ. სირაძე. ქრისტიანული კულტურა და ქართული მწერლობა, I, თბ., 1992, გვ. 102.

⁵ ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის გამოცემა, თბ., 1966, გვ. 97.

ნილობის სანაცვლოდ ღვთისმშობლისაგან მთელის სიბრძნით მეტყველებს, უნარის მიმადლებას, რაც ერთგვარი მხატვრული ხერხია საქმები ობიექტურად მიუწვდომლობის საჩვენებლად.

ჰიმნოგრაფის სიტყვებიდან ჩანს, რომ ღვთისმშობლის შესამკობად მას სჭირდება აზრის სიტყვიერად გამოხატვის მთელი შესაძლებლობის მოხმობა, რათა მსმენელსა თუ მკითხველს მიანიჭოს ესთეტიური სიამოვნება და ამაღლებულობის განცდა. მისი თვალსაზრისით, საგალობლის ობიექტი მიუწვდომელია და, აქედან გამომდინარე, სიტყვაც უძლურია მის შესამკობად.

იოანე შავთელის „გალობანში“ განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ღვთისმშობლის აღმნიშვნელი რამდენიმე სახე-სიმბოლო, რომელთა გამოყენება ავტორის იდეურ-მსოფლმხედველობრივ მრწამსს მიგვანიშნებს. უნდა ითქვას, რომ ყოველი სიმბოლო საგალობელში მიზანდასახულადაა მოხმობილი, თითოეულს თავისი მხატვრული ფუნქცია აკისრია. ჰიმნოგრაფიაში, ჰაგიოგრაფიაში შენიშნულია ისეთი შემთხვევები, როცა საგალობელი მიძღვნილია წმინდანისადმი და ამავე დროს იგი ამა თუ იმ ჰირის განდიდებასაც გულისხმობს. ასეთი ალევგორიული მეთოდი განსაკუთრებით XII საუკუნისათვისაა დამახასიათებელი. მაგალითად შეიძლება ამ ეპოქის ერთ-ერთი ბრწყინვალე ძეგლი, ნიკოლოზ გულაბერიძის თხზულება „საკითხავი სუეტისა ცხოველისა, კუართისა საუფლოსა და კათოლიკე ეკლესიისა“⁶ დავასახელოთ, რომელშიც შექმბულნი არიან ღვთისმშობელი და წმინდა ნინო, ერთი როგორც მფარველი საქართველოსი, მეორე — როგორც ქართველთა განმანათლებელი, ხოლო მათი ხოტბა, მათი საქმიანობის, ღვაწლის, დამსახურების წარმოჩენა მიზნად ისახავს თამარის, ვითარცა ქალის, მეფობის აპოლოგიას, ალევგორიულად მინიშნებას, მისი მეფობის კანონზომიერებისა და ქართველი ერის საზეპუროდ აღიარებას. ამგვარი ორპლანიანი ჰიმნოგრაფიული ძეგლები საკმაოდ მოგვეპოვება. რ. სირაძე შენიშნავს, რომ „მსგავსი ორპლანიანობა“ არც საეროსთვისაა უცხო“ და მაგალითად რუსთაველის უკვდავ პოემას ასახელებს⁷. მანვე იოანე შავთელის „გალობანთან“ დაკავშირებით წამოჭრა საკითხი, ღვთისმშობლის რომელი სიმბოლოებია მოხმობილი მისი სახის წარმოსაჩენად, რომლებიც, ამავე დროს, თამარის მიმართაც შეიძლება იყოს გამოყენებული. ასეთებია „დედოფალი“ და „ქალწული“. საგალობლის ზემოთ მოყვანილ ტროპარში მარია მღვთისმშობელი „დედოფლად“ მოიხსენიება. „დედოფალი“ სხვაგანაც გვხვდება საგალობელში: „ეკლესიისაჲ რქამ აღლდა და განავრცნა თმოგვსა შორის ტაძარი დედოფლისაჲ“⁸, რომელსაც ორმხრივი გააზრება შეიძლება მოეძებნოს, რადგან მასში ღვთისმშობელი იგულისხმება, ხოლო ალევგორიულად თამარია მინიშნებული. „თმოგვისა შორის ტაძარი“ ვარძიის ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარია, რომელიც, რ. სირაძის მართებული დაკვირვებით, თამარის სულიერი სახლია.

საგალობლის რამდენიმე ტროპარში ყურადღება გამახვილებულია ღვთისმშობლის მარადქალწულობაზე.

ღვთისმშობელი საგალობელში წარმოჩენილია დედოფლური და მარადქალწულობის ნიშნებით. რ. სირაძემ აღნიშნა; „თუკი იოანე შავთელის „გალობანში“ სიმბოლოურად და თუნდაც რემინისცენციებით თამარის სახეს დავინახავთ, ყოველივე ეს დაუკავშირდება ვარძიასივე არსებულ თამარის ფრესკულ გამოსახულებას. მათ ერთი საერთო იდეა აერთიანებდათ. ეს იყო იდეა

⁶ რ. სირაძე, დასახ. ნაშრ., გვ. 102.

⁷ თმოგვი უნდა გულისხმობდეს არა კონკრეტულად თმოგვის ციხეს, არამედ თმოგვის მხარეს, შესაძლოა, მთელ მესხეთს.



მფარველობისა და ხსნისა“⁸. რუქნადინზე გამარჯვება ქართველთა მფარველს ვარძის ღვთისმშობელს მიეწერება, ცხადია, იგივე უნდა მიეწერათ თამარისთვისაც. მასვე უკავშირდება მესიანისტური კონცეფციაც, რადგან თამარის კანონიზაცია სწორედ ამ იდეის საფუძველზე შეიძლებოდა მომხდარიყო. ქართული საისტორიო მწერლობა, მხატვრული ლიტერატურა განამტკიცებენ თვალსაზრისს ქართველ მეფეთა ბიბლიური წარმომავლობის შესახებ — ქართველი ბაგრატიონები ბიბლიური მეფეების — დავითისა და სოლომონის — მემკვიდრეები, „იესეს ძირისაგან“ წამოსულნი არიან:

„იესეს ძირი ნანდუღვე აღუყოფინა,
დავითის ფიქმან მიიღო აღსასრული,
აღოქუმაჲ მამათაჲ ძედ მისდა იცნეს ყოველთა,
„ოსანნა ძესა დავითისსა“ შემოხელთა,
ღამე მსთუად განმანათლებელი ექმენინ ბნელსა!“

იოანე შავთელის მიერ გამოთქმული ეს თვალსაზრისი როგორც ჰიმნოგრაფიაში, ასევე ქართული მწერლობის სხვა ქანრის ნაწარმოებებშიც მრავალგზის თქმულა და გამეორებულა, რაზეც საკმარის ვრცელად იყო მსჯელობა და არის იამბიკოების განხილვისას.

ყოველივე ამის გამო სახეებით მოსალოდნელი იყო ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ საგალობელში ღვთისმშობელთან თამარის დაკავშირება. სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ვარძის ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძარში გამოსახულ ფრესკაზე თამარი დედოფლისა და ქალწულის სახითაა წარმოსახული. ფრესკის მიხედვით, თამარს ხელთ უპყრია ვარძის ღვთისმშობლის მიძინების სახელობის ტაძრის მოდელი. ეს ტაძარი კი ვარძის უმთავრესი სულიერი ცენტრი იყო. რ. სირაძის თვალსაზრისით, „მისი მფარველი მთელი ვარძის სულიერ მფარველადაც უნდა ჩათვლილიყო“⁹. ვარძის ზეციური მფარველია ღვთისმშობელი, აქედან გამომდინარე, თამარის სახებასაც ახლებური შინაარსი მიენიჭება. „მარადქალწულებრიობის ნიშნით ჩაითვლებოდა თამარი ვარძის სულიერ გამგებლად, მის სულიერ დედოფლად. სამეფო სასახლეები თამარის საერისკაცო სამყოფელი იყო, ვარძი კი სულიერადმსარგებლობითი სავანე“¹⁰.

ღვთისმშობლის დედოფლობის წინასწარმეტყველება მინიშნებულია 44-ე ფსალმუნში: „დადგეს დედოფალი მარჯვენით შენსა სამოსლითა ოქროქსოვილითა შემკულ და შემოსილ“ (ფს. 44,10). აქვე აღუცილებელია იმის აღნიშვნა, რომ ვარძის ფრესკაზე თამარი გიორგი მესამის მარჯვენე დგას, რაც ალეგორიული გააზრების საფუძველს იძლევა. საინტერესოა „ღვთისმშობლის დაუჯდომელის“ ტროპარი, რომელშიც ღვთისმშობელი უგვირგვინო დედოფლადაა მოაზრებული: „გიხაროდენ, დედოფალო უგვირგვინოვ, უსძლოო სძალო!“¹¹ ანტინომიურ პრინციპზე დამყარებული წარმოჩენა ღვთისმშობლის დედოფლობისა და სძლობისა ქრისტიანულ მწერლობაში გავრცელებული მხატვრული ხერხია. იოანე დამასკელის საკითხავში, რომელიც 8(21) სექტემბრისთვისაა განკუთვნილი, აღსანიშნავია, რატომ მოიხსენიება ღვთისმშობელი დედოფლად: „გიხაროდენ, დედოფალო, რომელმან დედად ყოველთა უფლისა წოდებითა დედოფლობა დაიმკდრე, რომლისათჳს უკუე-

8 რ. სირაძე, დსახ. ნაშრ., გვ. 105.

9 გ. გაფრინდაშვილი, ვარძია, თბ., 1975, გვ. 67.

10 რ. სირაძე, დსახ. ნაშრ., გვ. 106.

11 რ. სირაძე, დსახ. ნაშრ., გვ. 107.

12 ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, გვ. 160

თუ ვინმე თქუას მონა შენდა ყოფაა ყოველისა დაბადებულისაჲ, არა განხვარდეს იგი წესიერებისაგან მეტყუელებისა“¹³.

როგორც საგალობლიდან ჩანს, ღვთისმშობლის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი სახელია ქალწული. ქალწულისაგან მესიის, მხსნელის შობის წინასწარ მეტყუელებას საფუძველი ესაიასთან დაედო: „ამისთვის თუ უფალმან მოგცეს სასწაული თქუენ. აჰა, ქალწულმან მუცლად-იდოს და შეგს ძე და უწოდონ სახელი მისი ეშმანუილ“ (ესაია, 7,14). ეს წინასწარმეტყუელება მათეს სახარებაშიც თითქმის სიტყვასიტყვით მეორდება, იოანე შავთელის საგალობელიც ახსენებს ესაიას წინასწარმეტყუელებას:

„ესაიამან, რომელმან ნაკურცხალი
 ბავთა მისთა შეახო სერაბინმან,
 „ესე რა შობად ქალწული მიუდგეს“, თქუა,
 ლამარებრ მნათობი ლამისთაჲ, უხრწნელო,
 ოხრით ყურისა მიმართ მოაწმუნეთასა“.

საგალობელში დავმობილი არიან ისინი, ვინც ვერ ცნეს ქეშმარიტება, ვინც მტრობენ შობილსა და მშობელს, ვინც არ აღიარებენ ქალწულისაგან შობას:

„რომელმან და ვინ არა იცნას სიმართლუე,
 თქუა კჲმალამან, ვერ-ყოს ქეშმარიტებაჲ,
 იგინი უჯუე ქალწულისა შობასა
 სიჩქურ ჰგონებდეს შეცდომილნი ამოღ,
 მტერნი შობილისა და მშობელისანი“.

იოანე დამასკელის „შობისათუს ღმრთისმშობლისა“, სხვა სახელებთან ერთად, ღვთისმშობელს ქალწულ დედად მოიხსენიებს, რაც კვლავ ანტინომიურ პრინციპს ემყარება.

იგივე მოტივი ღვთისმშობლის მარადქალწულობისა გასდევს ანდრია კრიტელის საკითხავებსაც „შობისათუს ღმრთისმშობელისა“, რომლებშიც განმარტებულია ქალწულების არსი. იგი განმარტავს, რომ ქალწულისაგან შობა „ხესთა არს“, ე. ი. ღვთაებრივი მისტერიაა, რომლის მხოლოდ რწმენით აღქმა შეიძლება და რომელიც ღვთისაგან არის განგებული ადამიანის მიწიერი ბუნების, ცოდვილი სულის განსაახლებლად. ამისთვის აუცილებელი იყო უბიწოდ ხორცქმნა.

იოანე შავთელმა თავისი მიზნის მისაღწევად ისეთი მოტივები შეარჩია, რომლებიც შეიძლება მიესადაგოს ბასიანის ბრძოლას. ქართველთა გაპარჯება ბასიანის ომში ბიბლიურ პერსონაჟთა საქმეებთან არის შედარებული და საოცარი პოეტური ძალით, ღრმა ემოციურობითა და ამაღლებული განწყობილებით გადმოცემული მკითხველისა თუ მსმენელის წინაშე: „ისრაილისა ზღუს განმშებთა მათ დასთაებრ გიგალობთ“. ეს ტაეპი მიგვანიშნებს მოსესა და აჰრონის მიერ ისრაელელთა აღთქმული ქვეყნისაკენ წაყვანისას მეწაული ზღვის განპებას, ებრაელთა გაყვანას და ეგვიპტელთა მოსრვას. ამას მოსდევს გალობა, რომელშიც ეგვიპტე მონობის სიმბოლოდაა დასახული და ღვთისმშობლის სიწმინდემ, მისმა მეოხებამ, მისგან ქრისტეს მოვლინებამ იხსნა ებრაელი ერი, გაიყვანა ახალ გზაზე. ასევე, რუქნადინის დამარცხებამ გამარჯვებულ ქართველობას ახალი სამომავლო გზები დაუსახა-

¹³ ძველი მეთაფრასული კრებულები, გვ. 108.

„ულუმბიანი მძღობაჲ მოგუენიჲ,
 ლხუიო მდომთაჲ და ფარები შეიფქვა,
 ირემთა სრბითა განმტყენეს ტყეთა ფერკნი,
 ეტირვეულთა აღი აღედვა ურთთა,
 რისხვით დაემხუნეს საყდართათჲ ურწმუნონი“.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, იოანე შავთელის საგალობელში განსაკუთრებულ ყურადღებას იმსახურებს ღვთისმშობლის აღმნიშვნელი სიმბოლიკა. საგალობლებში, განსაკუთრებით ღმრთისმშობლისანებში, ხშირია მინიშნება იმ ალტჰმაზე, წინასწარმეტყველებაზე, რომელიც კაცობრიობას სამართლიან ღმერთს მოუვლენს. წინასწარმეტყველთა წიგნებში მარიამ ღვთისმშობელი სიმბოლურად მრავალგზისაა მითითებული. ამ წინასწარმეტყველების სიმბოლური აზრი და ღვთისმშობლის მეტაფორული სახე ქრისტეს დაბადებით გაიხსნა.

იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“, როგორც ჰიმნოგრაფიული თხზულება, კანონიკურია. ცხადია, მისი სამეტყველო ენაც, ფრაზეოლოგიაც, მხატვრულ სახეთა სისტემაც ტრაფარეტულია, მათი საფუძველი კი ბიბლიაა. იოანე შავთელის საგალობელში ვხვდებით ღვთისმშობლისა და ძე ღმერთის მოვლინების წინასწარმეტყველებას. ჰიმნოგრაფი პარალელური სახეებით მიგვანიშნებს ძველი ალტჰმის სიმბოლოებს, რომლებიც ღვთისმშობლის აღსანიშნავად გამოიყენება. საგალობლებში პარალელურ სახეთა გამოყენება მიზნად ისახავს დაფარულის განცხადებას, ღვთაებრივი საიდუმლოს წარმოჩენას. ნ. ნაკუდაშვილმა შენიშნა: „განვითარების პირველ ეტაპზე ჰიმნოგრაფია ამ მიზანს იმით აღწევდა, რომ სახეთა პარალელიზმის წევრებად ძველი და ახალი ალტჰმის მოვლენებს აწყვილებდა, რითაც მათ ტიმოლოგიურ შესატყვისობაზე და ღვთაებრივი ჩანაფიქრის უწყვეტობაზე მიუთითებდა“¹⁴. აქ შეიძლება ძაგალითად მოვიხმოთ ბორენა დედოფლის იანბიკო, რომელიც მოკლედ და ნათლად წარმოსახავს ღვთისმშობლის მიერ ევასთვის ვალის მიზღვას, ხარების მისტორიურ სურათს:

„რომელმან ეგე ევას მიუხლე ვალი,
 პრქუი რაჲ ვაბრიელს: „ვარ უფლისა მკევალი“;
 მაშინ ისტუმრე ქუეყნად მოუვალი, —
 დაემკო ძალი, პირველვე სისხლ-დამფარალი;
 ქალწულო, მიკსენ ბორენა ქირმრავალი“.

ამგვარი მოტივები ჰიმნოგრაფიაში ხშირია.

ჰიმნოგრაფი ძველი ალტჰმის იპოდიგმებს იყენებს ევანგელური სახეების ასახსნელად. ამიტომ ვხვდებით იოანე შავთელის „გალობანში“ ღვთისმშობლის იპოდიგმებად აპრონის კვერთხს, მანანას, კიდობანს, ტაჟუკსა და სხვა სახეებს, რომლებიც ბიბლიური მონათხრობის სიმბოლურ ახსნას წარმოადგენენ.

იოანე შავთელის სიტყვები: „აპრონის კუერთხი, ტაჟუკი და სასანთლე, ერთბამად ტაბლა, კიდობანი, მანანაჲ, ბესელიელის უწყებითი კარავი ლტოლვილისა ერისაჲ ორკერძო. ვსნითურთ მოგასწავებდეს დედასა ღმრთისასა“, — მთლიანად პარალელიზმის პრინციპზე აგებული ტროპარია, რომელშიც ბიბლიური სახეები მხატვრული ფუნქციით დატვირთულად გვევლინებიან და სიმბოლურად ხსნიან ახალი ალტჰმის ეპიზოდებს. აქვე აღვნიშნავთ, რომ

¹⁴ ნ. ნაკუდაშვილი, ქართულ საგალობელთა სტროფული კომპოზიცია, თბ., 1993, გვ. 124, (სადისერტაციო ნაშრომი ფილოლოგიის მეცნიერებათა კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად).

აპრონის კურთხად ღვთისმშობლის მოხსენიებას ჰიმნოგრაფიაში ხანგალობლივით ტრადიცია აქვს. ღვთისმშობლის სიმბოლოდ მის მოაზრებას საფუძვლად დაედო რიცხვთა წიგნში მოთხრობილი ეპიზოდი, რომლიდანაც აპრონის ღვთისაგან გამოჩეულობა დასტურდება (რიცხვ. 17,2—8). აპრონის კვერთხის გახედლება, ყვავილ-ფოთოლთა და ნაყოფის გამოსხმა სიმბოლოურად მიანიშნებს ღვთისმშობლისაგან ქრისტეს შობის წინასწარმეტყველებას. კვერთხის გახედლება კაცობრიობის განახლების იდეასაც გულისხმობს. ამ წინასწარმეტყველებამ ჰიმნოგრაფებს ღვთისმშობლის აპრონის კვერთხად მიჩნევის საფუძველი მისცა, ხოლო კვერთხზე მოსხმული ნაყოფი ძეს ღვთისას, კაცობრიობის მხსნელსა და განმაახლებელს მიანიშნებს.

მრავალ ჰიმნოგრაფიულ თხზულებაში ღვთისმშობლის ბიბლიურ არქეტიპად გვეხვდება ტაყუკი და ძანანა, რომელთაც სიმბოლოური დატვირთვა აქვთ და ღვთისმშობლისაგან ქრისტეს შობის წინასწარმეტყველებას მიანიშნებენ (გამოსლვ. 16,33). «ტაყუკი უფლისაჲ» არის შემნახველი, დამცველი ძანანას მარცვლებისა, რათა შთაშობაველობას გადასცემოდა იგი. ტაყუკი ღვთისმშობლის სიმბოლოა, რომელმაც კაცობრიობას მისცა მხსნელი, ქრისტე, მაცხოვარი, ვითარცა პური ცხორებისაჲ. მას ღვთისმშობლის სიმბოლოდ იყენებენ იოანე დამასკელი და ახდრია კრიტელი თავიანთ საკითხავებში «შობისათჳს ღმრთისმშობლისა».

სასანთლის ღვთისმშობლის სიმბოლოდ გამოყენებას კვლავ ბიბლიური საფუძველი ეძებნება: «ვიც არს, რომელი აღმოვაღს უდაბნოთ, ვითარცა რტოჲ, კუამლი საკუმეველისა, მური და გუნდრუკი ყოველთაგან ძტურეთა მენელსაცხებელთასა?» (ქებ. 3,6). სასანთლის სიმბოლოკასთან დაკავშირებით შეიძლება ბასილი მთაწმიდელის ჰიმნოგრაფიული თხზულებიდან «გალობანი ეფთჳში მთაწმიდელისანი» ერთი ტროპარის დამოწმება, რომელშიც ღვთაების სიმბოლო-ეპითეტები წმინდანის შინაგანი ბუნების, მისი არსის გამოხატველად გვევლინებიან: «სანთელი ხარ, მნთებარჲ სასანთლესა ზედა ძალალსა ძლდელობისასა, ღირსო, და ჰნათობ, ვითარცა მჲ ბრწყინვალედ»⁹. სანთელი ქრისტიანულ მწერლობაში სიწმიდის სიმბოლოა, საღვთისმეტყველო ლიტურატურაში იგი ქრისტეს აღმნიშვნელი სახელიცაა, აქედან გამომდინარე, სასანთლედ ღვთისმშობლის მოაზრება მოსალოდნელი იყო და საკმაოდ გავრცელებულიცაა.

იოანე შავთელი იმავე ტროპარში ღვთისმშობლის სიმბოლოდ მოიხმობს კიდობანს, რომლის გამოყენებასაც ისევ გამოსლვათა წიგნის მონათხრობი უდევს საფუძვლად (გამოსლვ. 31,18). ორი ფიცარი, რომელზეც ღვთის მიერ მიცემული მცნებებია წარწერილი, წინასწარმეტყველურად მოასწავებს ქრისტეს მოვლინებას, მის ორბუნებოვნებას, ხოლო კიდობანი, სადაც იწახება ქვის ფიცრებზე ამოტვიფრული ღვთის მცნებები, ღვთისმშობლის სიმბოლოა.

საგალობელში იოანე შავთელმა ღვთისმშობლის სიმბოლოდ მოიხმო «ბესელიელის უწყებითი კარავი ლტოლვილისა ერისაჲ». გამოსლვათა წიგნი მოგვითხრობს, თუ როგორ ააგებინა ღმერთმა ზოსეს კარავი სიძას წმიდა მთაზე ლტოლვილი ერის გადასარჩენად, კარვის აგება ბესელიელს დაეკისრა. სწორედ ამ კარავში მისცა ღმერთმა მოსეს მცნებები: «აჲ ეგერა, მიწოდებოც სახელით ბესელიელ, ძე ურისი, რომელი-იგი არს ოვრად ტომისაგან იუდასი. და აღვაგსო იგი სულითა საღმრთოათა სიბრძნითა და მეცნიერებითა, ყოვლითა საქმითა. განზრახვად და ხუროთმოძღვრებად საქმედ ოქროსა მის და ვერცხლისა და რვალისა...» (გამოსლვ. 31,2—11). კარავი, ძველი აღთქმის მიხედ-



ღვით, ღვთის მცნებათა საყუდელი, ღვთისმშობლის ერთ-ერთი გავრცელებული სიმბოლოა.

იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“ ერთ-ერთი ტროპარი ღვთისმშობელს კიბედ, მაყვლად, მთად, საწმისად მოიხსენიებს:

„იაკობ კიბედ გიხილა, ხოლო მოსე
მაყულად, დანიელ მთად, გედეონ საწმისად,
ანგელოზისა მოსლეთა შეცურეულთა,
ცეცხლსა მას შინა ქადაგეს ყრმათა, რაჟამს
ხატი ოქროსა გინებთა კდემულ-ყვეს“¹⁶.

ჰიმნოგრაფიული პოეზიის სიმბოლიკის შესწავლისას აუცილებელია იმის გათვალისწინება, რომ ღმერთი არის უხილავი, გამოუთქმელი, შეუცნობელი („უცნაური“), მაგრამ იგი ყველგანაა და ყველადღერშია განფენილი. იგი ადამიანს ეცხადება სხვადასხვაგვარად. აქედანვე ხდება შესაძლებელი ღვთისმშობლისა და ქრისტეს სიმბოლოების ახსნაც, რადგან ღვთისმშობლის შეშვევებით გახდა უხილავი ღმერთი ხილულად — ქრისტეს მოვლინების შედეგად. იოანე შავთელის ზემოთ მოყვანილ ტროპარში პარალელურ სახეთა მოხმობით ღვთისმშობლის ბიბლიური წინასწარმეტყველური ხილვაა წარმოსახული. ეს ერთი იამბიკური სტროფი ინფორმაციული თვალსაზრისით საოცრად ტევადია. ერთი დანიშნულებით, ერთი მიზნით მოხმობილი ბიბლიური სიმბოლური სახეებით მსმენელისა თუ მკითხველის ყურადღება მიმართულია ერთსავე, ერთზეა კონცენტრირებული — ესაა ღვთისმშობლის სიმბოლური ხილვა, ღვთაებრივი მისტერიის ხილვა წინასწარმეტყველთა მიერ.

როგორც აღინიშნა, სასულიერო პოეზია კანონიკურია და, ცხადია, მასში გამოყენებული სახე-სიმბოლოები უცვლელია, ამიტომ მეორდება ერთი და იგივე სიმბოლო თუ მხატვრული სახე საგალობლიდან საგალობელში. კიბედ ღვთისმშობლის მოხსენიება იოანე შავთელის მიერ ჰიმნოგრაფიულ ტრადიციას ემყარება და მისი საფუძველი ბიბლიაში დევს. შესაქმის წიგნში მოთხრობილია, თუ როგორ იხილა სიზმრად იაკობმა ცად აღმართული კიბე, რომელიც ღმერთის ხილვის, მისი გამოცხადების საშუალებაა (შეს. 28,1—22). მოსეს მიერ აღმოჩენილი ცეცხლის ხილვაც ღვთისმშობლისაგან ქრისტეს შობის წინასწარმეტყველებაზე მიგვანიშნებს (გამოსლვ. 3,1—22).

საწმისისა და ცვარის მეტაფორას (საწმისში ღვთისმშობელია მოსახარებელი), მსაჯულთა წიგნის ეპიზოდი დაედო საფუძველად (მსაჯ. 6,1—40).

დანიელ წინასწარმეტყველის მიერ კლდისა („მთა გამოუკუთელი“) და „ლოდ საკიდურის“ შესახებ მონათხრობი კვლავ წინასწარმეტყველურია. იგი პავლე მოციქულმა განმარტა პირველ ეპისტოლეში კორინთელთა მიმართ (10,4): „ხოლო კლდე იგი იყო ქრისტე“. მთა ღვთისმშობლის სიმბოლოდაა აღიარებული. დანიელის წინასწარმეტყველებაში ვკითხულობთ: „ხოლო მთად შედგომითავე მისითა და წმიდაჲ იგი მითით ჩრდილოათ მდინართათ. და კუალად მთად, რომლისაგან გამოეკუთეთა ლოდი თნიერ კელისა“ (დან. 2,45), ხოლო ფსალმუნში ნათქვამია: „და მთად, რომელსა სათნო-იყო ღმერთან დამკვდრებად მას შინა“ (ფს. 67,1).

იოანე შავთელი, იოანე დამასკელისა და ანდრია კრიტელის მსგავსად, მიუთითებს, რომ იგავთა მეშვეობით შეიძლება ჭეშმარიტების წვდომა: „იგავ-

¹⁶ საგალობლის ამ ტროპარში მოყვანილ სიმბოლოებზე ყურადღება გაამახვილა და განიხილა ა. ბაქრაძემ წერილში „სასულიერო პოეზიის სახეები“, კრ.: პოეზია, თბ., 1981, გვ. 56—65.

და მიერ ეპოვეთ ქვეშარიტებაჲ, იყო საღმე საკუმილი ნეტარებისა ღირსთა ქაბუთა“.

იგავი განმარტებულია როგორც ბიბლიურ ტექსტებში, ისე თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ხასიათის შრომებში. ძველი აღთქმის წიგნებში იგი არის მაგალითი, წინა-ყოფა: „ვეტყოდი მას ხილვით და არა იგავით“ (რიცხვ. 12,8). გელათურ რედაქციაში ამ ადგილას იგავის ნაცვლად მაგალითია. სოლომონის იგავების მიხედვით, იგი არის სინბოლურ-ალეგორიული აზროვნების კონკრეტული ფორმა: „ცნას იგავი და დაფარული სიტყუაჲ“ (იგ. სოლ. 1,6); „იცის ქცეულბაჲ სიტყუათაჲ და განჯსნაჲ იგავთაჲ“ (სიბრძნე, სოლ. 6,8); „იხილეს შენ თანა იგავი ამოებისაჲ და განგადგეს შენ“ (გოდ. იერ. 2.14). შატბერდის კრებულში მოთავსებულ ფსალმუნთა თარგმანებაში მინიშნებულია: „იგავობს ესრეთვე დანიელ და რკინად უწოდს მეფობასა მათსა“, „იგავობს ბაბილოვნის ტყუევობისათს“. ახალი აღთქმის წიგნების მიხედვით, იგავი აღქმის მრავალმნიშვნელოვნებისთვისაა გამიზნული და მასში რაიმე ზოგადი მოვლენის მოხსენიებით ხდება მინიშნება ღრმა, დაფარულ, ქვეშარიტ აზრზე. „ვეტყოდა მათ მრავალსა იგავით და ჰქუთა: ესერა გამოვიდა მთესვარი თესვად“ (მთ. 13,3); „ჰრქუეს მას მოწაფეთა მისთა: აჰა აწ განცხადებულად იტყუ და იგავსა არცა ერთსა რას იტყუ“ (იოანე, 16,29), იგავი, იგავური სახე გავრცელებული ტერმინია ბიზანტიურ საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში, საიდანაც იგი გადავიდა ყველა ქრისტიანული ქვეყნის ლიტერატურაში. იგავს მსგავსებად, ხატად აღიქვამს ბასილი დიდი.

აპოლოგეტები იგავის განსხვავებულ განმარტებებს იძლევიან, მაგრამ ერთ მთავარ ნიშანზე მაინც დაახლოებით ერთნაირი შეხედულება აქვთ შემუშავებული: ისინი იგავში ქარაგმულობის განსაკუთრებულ ფუნქციას ხედავენ. ფსევდოდიონისე არეოპაგელის თხზულებათა ქართულ თარგმანში ეფრემს იგავად ვადმოაქვს განსხვავებული სიტყვები: **τὸ μαρμαίρειον** — მაგალითი, ნიშუმი; **τὸ ἀνύμωμον** — გადატანით ნათქვამი, არაკი; **τὸ σὺμφισιον** — სიმბოლო, ნიშანი. მისი მოძღვრების თანახმად, ყოველი არსის იგავი ღმერთისაგან მომდინარეობს.

იგავის ცნების ინტერპრეტაციისას, ხატისა და კერპის ცნებებთან ერთად, იოანე პეტრიწის განმარტებათა მიხედვით მ. რაფაეამ აღნიშნა, რომ „იგავი სახეა, მაგრამ იგი არის პირველსახე, სიმბოლო, მოდელი უდაბლეს რეალობათა უმაღლესში“¹⁷. იოანე პეტრიწი განმარტავს: „ესე სახენი იგავად ოდენ ესახებიან და ეიგავებიან მას ერთებრივსა რიცხუსა და ზესთაობასა ერთისასა...“¹⁸. პროკლე დიადოხოსის თხზულების ერთ-ერთი თავის „არსებაჲ გონიერისა სულისაჲ“ კომენტარებისას იოანე პეტრიწმა აღნიშნა: „ყოველი სული ყოველი საქმე არს: იგავებრ უკუე გრძნობადნი, ხოლო ხატოვნებით გონიერნი. ესე ხედვად სათანადოდ თანა აც სულსა, რაჲთა ზედამიწევით გაიგონოს არსებაჲ გონიერისა სულისაჲ, თუ რაჲ არს იგავებრივობაჲ და თუ რაჲ არს ხატოვნებითობაჲ“¹⁹. სოლომონის იგავთა წიგნის შესახებ მსჯელობისას ანბობს: „იგავი უკუე წურთაჲ არს ქცევათაჲ, და ვნებათაგან აღმართებაჲ, და საქმართა წინდადებანი ვშირნი“²⁰.

17 მ. რაფაეა, იგავის, ხატისა და კერპის ცნებებისათვის იოანე პეტრიწის „განმარტებებში“, მცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1971, № 1, გვ. 73—74.

18 იოანე პეტრიწი, შრომები, II, შ. ნუეუბიძისა და ს. ყაუხჩიშვილის რედ., თბ., 1937, გვ. 14.

19 იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 198.

20 იქვე, გვ. 226.

იგავის ინტერპრეტაციის მეტად მნიშვნელოვან შემთხვევასთან გვაქვს საქმე გიორგი ამარტოლის „ხრონოგრაფის“ არსენ იყალთოელისეულ თარგმანში: „მრავლისა რაჲს მომასწავებელ არს სახელი იგავისაჲ, რამეთუ არს იგავი ზრახვაჲ და სახისწინობეჲ და ყუედრებჲ... არს იგავი მაგალითიანი სიტყუაჲ, რომელსა მრავალნი სძიებლად სახელ სდებენ არა ცხადისა სიტყუსაჲბრ საჩინოდ გულის-ხმის-საყოფელი, არამედ შინაგან მქონებელი დაყუდობისა ძალისა. ხოლო საკუთარი იგავი არს სიტყუაჲ დაფარულ სხვსა მიერ მოქმენ განცხადებულისა შესწავებისა“²¹. აქ იგავის რამდენიმე მნიშვნელობაა განნარტებული ბიბლიურ მონაცემთა გათვალისწინებითა და მათზე დაყრდნობით.

წმიდა მამათა მოძღვრებებში მრავალგზის აღინიშნა, რომ ძველი აღთქმა სიმბოლური განჭერტაა ახალი აღთქმის მოვლენებისა. ძველ აღთქმაში იგავურად არის შინიშნებული ახალი აღთქმის მოვლენები. მათი წვდომის შესაძლებლობა იგავურ ასახვაშია. აქედან გამომდინარე, „იგავის“ ცნების ბიბლიური გაგების ტრადიცია, რაც ღვთისმეტყველთა შრომებში აისახა, არეკლილია იოანე შავთელის „გალობანში“, სადაც ქვეშარიტების წვდომის საშუალებად მიჩნეულია იგავი, ხოლო იგავის ცხება, როგორც დაკვირვება აჩვენებს, ქარაგმულად, გადატანითი მნიშვნელობით მიუთითებს რაიმე მნიშვნელოვან მოვლენას. სამეცნიერო ლიტერატურაში შენიშნულია, რომ სიმბოლური და აღეგორიული წაკითხვა, აღქმა მოვლენებისა სათავეს იღებს, სხვებთან ერთად, ძველებრათული, ანუ წინასწარმეტყველთა აზროვნებიდან. იგავური და სიმბოლური აზროვნება უხილავი სავხის, ღმერთის შესაცნობი საშუალებაა.

იოანე შავთელის საგალობელში ყურადღებას იმსახურებს ახალი გზის სიმბოლიკა: „აზალჲან გზამან აღზლუდუთა წყალთათა, ნავთ მავლობისა ღმრთისაგან გამოსახუთ გუჩუნა უცხოჲ ედემისა გზა-ყოფაჲ ლალისა მის მდოვრისა ოტებულთა შენ მიერ, ქალწულო, ზესთა კურთხეულთა“.

ქართული ჰაგიოგრაფიის მონაცემთა გათვალისწინებით, კერძოდ იოანე საბანისძის „აზო თბილელის წამების“ ტექსტზე დაყრდნობით, რ. ბარამიძემ განსაზღვრა გზის სიმბოლური მნიშვნელობა²². რ. სირაძისა და ვ. როდონაის თვალსაზრისით, შუა საუკუნეების ლიტერატურაში გზის გავლა, განსაცდელთა დაძლევა იდეალთან მიახლებად მოიაზრებოდა, რადგან ცოდვით დაცემის წემდეგ ადამიანმა დაკარგული ღვთაებრივი „მე“-ს, ღვთაებრივი სამოსლის დაბრუნებაზე უნდა იზრუნოს²³. ცხადია, ჰიმნოგრაფიაშიც გზა ამავე სიმბოლური დატვირთვით გვხვდება. აქ შეიმჩნევა ქრისტეს მცნებათა გზად სვლის მოტივი, საღმრთო გზას მიეღტვის ყოველი წმინდანი. გზასთანაა დაკავშირებული დაკარგულ ფასეულობათა ძიება. ჰიმნოგრაფები მსმენელისა თუ მკითხველის ყურადღებას განსაკუთრებულზე, გამორჩეულზე შეაჩერებენ. ისინი მათ ფიქრებს ერთისაჲკენ, უხივერსალურისაჲკენ მიუძღვიან, რასაც უადრესად დახვეწილი და შთამბეჭდავი, რამდენადმე რიტორიკული და ამალღებული სტლით ვადმოგვეცემენ ადამიანს მიიღტვის სრულყოფისაჲკენ, სულერი ამალღებისაჲკენ, ადამიანური ბუნების, მისი სახის იდეალურად წარმოსაჩენად აუცილებელია ღვთის შემწეობა. იგი უნდა წარუძღვეს ადამიანს სრულყოფისა და სიმართლის გზაზე, რის შემდეგაც მან უნდა შეძლოს თავისი ღვთაებრივი „მეს“ პოვნა, დაკარგული ღვთაებრივი სამოსლის აღდგენა. პირველხატთან ადამიანის მიახლოებისათვის ორი ფაქტორია აუცილებელი — თავი-

21 ს. ყ ა უ ხ ი შ ვ ი ლ ი, ხრონოგრაფი გიორგი მონაზონისაჲ, ტფ., 1920, გვ. 69.

22 რ. ბარამიძე, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ., 1966, გვ. 188.

23 ქართული მწერლობა, I, თბ., 1987, გვ. 712—713; ქართული მწერლობა, III, თბ., 1988, გვ. 441.

სუფალი ნება და ღმერთის დახმარება, შეწყენა, რასაც ღმერთი სიკეთით, სათნოებით ავლენს, ხოლო ღმერთის სათნოება აღამიანს კი არ აძლევებს, რომ ხსნაზე იფიქროს, არამედ იგი უჩვენებს ხსნის გზას და აძლევს ძალას განსაცდელთა დაძლევისა, რაც თავისთავად უახლოებს იდეალს. გზა სასუფეველისაჲ, ჰიმნოგრაფთა სიტყვებით, „საღმრთო გზა“, „ქრისტეს მცნებათა გზა“, „გზა ცხოვრებისა“, „გზა სიმართლისა“ აღამიანის ცოდვებისაგან განწმენდის გზაა, იდეალურის წვდომის გზაა, რაც, რასაკვირველია, საერო სწერლობაშიც აისახა, კერძოდ — სახოტბო პოეზიისა და ვეფხისტყაოსანში.

იოანე შავთელის საგალობლის მიხედვით, ქალწულის მიერ ქრისტეს შობით კაცობრიობისათვის ახალი გზა დაისახა, ეს არის გზა დაკარგული ცხოვრებისაჲ, ცხოვრების ხისკენ, ღვთაებრივი რეალობისაკენ, რაც ინიციაციას გულისხმობს, რაც სულისა და სამშენიველის კვლავ შერწყმას ნიშნავს, სულიერ ქორწინებას შიშაწევებს, რის შედეგადაც მათ უბრუნდებათ პირველსაჲ, ცოდვითდაცემის შედეგად დაკარგული. ახალი გზა ქრისტეს სიმბოლოა, რომელიც ედემის დაბრუნების საშუალებას აძლევს კაცთა მოდგმას. ედემის „უკუმოღების“, ანუ დაბრუნების მოტივი ასახულია ძლისპირებასა და ღმრთისმშობლისანებში: „შენდა მომართ იხარებენ, ღვთისმშობელო, მამადედანი კაცთანი, რამეთუ უკუ-მოიღეს ედემი შენ მიერ, რომელი წარწყმეიდა ურჩებთა“²⁴. აღამისა და ევას მიერ დაკარგული ედემის დაბრუნების საშუალება კაცობრიობას მიეცა ღვთისმშობლის მიერ ქრისტეს შობით.

ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილ საპატივებელ საგალობელს გასდევს კაცობრიობის ხსნის მოტივი, რომელიც ესოდენ გავრცელებულია სასულიერო პოეზიაში. ამიტომ უწოდებს იოანე შავთელი ღვთისმშობელს „ევას ცოდუსა დამკნენელს“, რომელმაც ქრისტეს შობით „ევას მიუზღო ვალი“ (ბორენა დედოფალი), რადგან შვა აღამის ცოდვათა „აღმხუმელი“ მაცხოვარი, ქრისტე:

„ხოლო მე კმითა ქებისათა გიმსხერაღებ,
 ევას ცოდუსა დამკნენელო, რაოდენი
 ღმობიერებით აღთქმეს ბაგეთა ჩემთა“.

საგალობლის ბოლო ტროპარი ამავე მოტივს ასახავს: „აღამის კსნაო და ევას აღდგომაო“, — მიმართავს ჰიმნოგრაფი ღვთისმშობელს და მისგან შენდობას მოეღის, ვითარცა „გამომთქუმელი“ საგალობლისა:

„საგალობელთა ამათ შესხმათა მიერ
 აღიდებს სული ჩემი შენგან შობილსა,
 გალობს ტაძარი შენი, ყოვლად უხრწნელო,
 აღამის კსნაო და ევას აღდგომაო,
 ნიქად მომპაღლე შენდობაჲ გამოიმთქუმელსა“.

ამ იამბიკოს საფუძველი ლუკას სახარების ის სიტყვებია, რომლებმაც ჰიმნოგრაფიული კანონის მეცხრე გალობის თემა განაპირობეს: „აღიდებს სული ჩემი უფალსა, და განიხარა სულმან ჩემმან ღმრთისა მიმართ, მაცხოვრისა ჩემისა, რამეთუ მოხედნა სიმდაბლესა ზედა მკველისა თვისისა“ (ლუკა, 1:46—48).

„აღამის კსნისა და ევას აღდგომის“, „ევას ცოდვათა დამკნენლისაგან“, ღვთისმშობლისაგან იშვა ხორცშესხმული ღმერთი. ევას ცოდვას ქალწულმა უხუნაესი სიწმინდე, უცოდველობა დაუპირისპირა. ევამ ცოდვა დაჰხადა, ღვთისმშობელმა — კაცობრიობის ცოდვათა მტვრითველი. ამასვე შეეხება ბორენა დედოფლის იამბიკო. ჰიმნოგრაფიაში გავრცელებული მოტივები,

²⁴ წყვირიებული ძლისპირნი, გ. კიკნაძის გამოც., თბ., 1982, გვ. 175.

ზნატურული სახეები, სიმბოლოები, ალეგორიები, მისი სამეტყველო ენა შემოფარგლულია, განსაზღვრულია. ამიტომ მოულოდნელი არ არის იოანე შავთელის საგალობელში ღვთისმშობლის მიერ ევას ცოდვათა გამოსყიდვის მოტივის მოხმობა; ქალის ცოდვა ქალმა გამოსყიდა. როგორც ჩანს, ჰიმნოგრაფს კონკრეტული მიზანდასახულობაც ჰქონდა — ღვთისმშობლის განდიდებით თამარის ხოტბა.

იოანე შავთელი საგალობელში ქრისტეს ხორცშესხადობას მიანიშნებს, როგორც ღვთისმშობლის „ნიჰს“, ანუ საჩუქარს (წყალობას სიტყვის ძველი ქართული გაგებით): „მამინ არა განმლეველ ეკლის-სახედთა შეწუვადთა ეწუვებოდეს რაჲ ჳორცთა ნიჰად შენგან ჳორცშესხადისა“. შევნიშნავთ, რომ ჰიმნოგრაფიაში, ისევე როგორც ჰაგიოგრაფიაში, გავრცელებულია „ხორცშესხადობა“ და „განკაცება“ ქრისტეს ადამიანური ბუნების გამოსახატავად. იგი მიუთითებს სიტყვის, ლოგოსის განსხეულების არსს, ღმერთისა და კაცის შეერთებას. აქვე უნდა განვიმარტოს, რომ „განკაცება“ უფრო დიდი შინაარსის შემცველია, რადგან იგი ადამიანის ფსიქო-ფიზიკური ბუნების გამოხატველია. საგალობლის სხენებულ ტაეპებში მოსეს მიერ აღმოცენებული მაცულის („ეკლის“) სიმბოლიკაა ასახული. რადგან ადამიანის დაცემის შედეგად ცოდვა ყველაზე, მატერიალურად არსებულზე, გავრცელდა, ღვთისმშობლისაგან, ვითარცა უბიწოსაგან, ღმერთკაცის შობამ უნდა დაუბრუნოს პირველსაზე ყოველ არსს:

„აქურთხევს შენგან შობილსა, უბიწო,
 მეუფესა და ღმერთსა არსთა ქმნელებაჲ,
 იტყეს ყოველი განწესებაჲ, ვითარცა
 კმითა, ქებასა მისსა და აღიარებს
 საუკუნეთა შემოქმედად ღმერთკაცად“.

სწორედ ამის გამო ღვთისმშობელი საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში იწოდება „დასაბამად კურთხევისა და დასაბრუნლად წყევისა“. ღვთისმშობლისაგან მაცხოვრის შობა ჰიმნოგრაფიაში აღქმულია სულიერი ტყვეობისაგან განთავისუფლებად, რასაც იოანე შავთელი გამოხატავს როგორც საკუთრივ საგალობელში, ასევე აკროსტიქში. იგი ღვთისმშობელს ევედრება სულიერი ტყვეობიდან დახსნას, სოფლის მღვიმეთაგან აღმოყვანას, რათა განახლდეს სული ცოდვილისა. ამ თვალსაზრისით საყურადღებოა მეცხრე გალობის ერთ-ერთი ტროპარი, რომელიც მთლიანად სიმბოლიკითაა გამსჭვალული:

„უჩინოთაგან მღვმეთა სოფლისათა
 ექსორიობაჲ ჩემი აღმოყვანე,
 ორბებ განაზღვი სიჰაბუე სელისაჲ,
 ბრალთაგან მიქსენ ძლიერმან, დიდებულო,
 ინებე ყოფად ჩემ შორის, უბიწო“.

ჰიმნოგრაფი ღვთისმშობელს წუთისოფლის უჩინარ მღვიმეთა შორის ყოფნისაგან განთავისუფლებას შესთხოვს. ეს მოტივი ფსალმუნებიდან მომდინარეობს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მიუთითებენ, რომ მღვიმე, გამოქვაბული ამობრუნებული მთა, მღვიმე ადამიანის სულიერი გამოცდის ადგილია, მსგავსად უდაბნოსი. ადამიანის უპირველესი მიზანი მღვიმიდან თავის დაღწევისა და იქიდან სულის აღმოყვანისათვის ზრუნევაა. ვინ შეძლებს ამას, ვის ხელეწიფება იგი, ვინ იქნება ამის ღირსი? — მხოლოდ ზნესრული ადამიანი.

50-ე ფსალმუნი მთლიანად ცოდვათაგან განწმენდის, სულის ხსნის მოტივს ეძღვნება. იოანე შავთელის ზემოთ სხენებული ტროპარის უშუალო



წყაროდ შეიძლება მივიჩნიოთ შემდეგი მუხლები ფსალმუნებიდან: „უფალო, აღმოიყვანე ჯოჯოხეთით სული ჩემი! მივსენ, მე შთამავალთაგან მღვმისათვის“ (ფს. 19,3); „უფალო, აღმოიყვანე ჯოჯოხეთით სული ჩემი და მივსენ მე მათგან, რომელნი შთავლენან მღვმესა“ (ფს. 29,4); „და აღმოიყვანა მე მღვმისაგან გლახაკობისა და თვისაგან უყისა და დაამტკიცა კლდესა ზედა ფერჯნი ჩემნი და წარჰპართნა სლვანი ჩემნი“ (ფს. 39,3).

იოანე შავთელის საგალობელში სხვაგანაც არის სულის ხსნაზე ყურადღება გამახვილებული:

„ძნელოვანთაგან უბადრუკებისათა
ივსენ ცხოვრება ჩემი, ღმრთისა დედაო“.

ამგვარი გამოთქმები ტრაფარეტად იქცა ჰიმნოგრაფიაში და გაქვეყნებულ ფორმებად შემორჩა. ჰიმნოგრაფთა მრავალგზისი აღსარებები საკუთარი მძიმე ცოდვების გამო, მიუხედავად მათი იშვიათი გულწფელობისა და ინტიმობისა, ყანრის სპეციფიკიდან გამომდინარეობენ. იოანე შავთელის ამაღლებული სტილის „გალობანში“ ჩართული ეს სევდანარევი განწყობილება წუთისოფლის ამაოების შეგნებითაა განსაზღვრული.

წუთისოფლის მღვიმეთაგან განთავისუფლება სულიერი განახლების მათუწყებელია, რაც ფსალმუნური მოტივის მიხედვით „ორბუბ განახლებითა“ ასახული იოანე შავთელთან. ორბი ზომ განახლების, გაახალგაზრდავების სიმბოლოა ქრისტიანულ მწერლობაში, ხოლო მისი არქეტები კვლავ ფსალმუნის სიტყვებია: „რომელმან აღავსო კეთილთა მიერ გულის-თქუმა შენი; განახლდეს, ვითარცა ორბისა, სიჭაბუკე შენი“ (ფს. 102,5).

„გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“ მრავალმხრივ საყურადღებო ჰიმნოგრაფიული თხზულებაა. მასში აირეკლა პოლემიკა ქრისტიანულ, დოგმატიკის საკითხებზე, რაც საკმაოდ გავრცელებული ჩანს ჰიმნოგრაფიულ ვარძშიც. მწველებელურ შეხედულებებს განიხილავდნენ და გმობდნენ მოფელიო საეკლესიო კრებებზე, შეიქმნა სპეციალური ტრაქტატები ერესების წინააღმდეგ. ცხადია, ჰიმნოგრაფიაც, როგორც კანონიკური დარგი, ამხელს და გმობს მწველებლებს, ღმერთისა და ღმრთისმშობლის მგმობელებს. იოანე შავთელის საგალობელი მოგვეთხრობს ორიგენისმის, არიოზობისა და ნესტორიანობის დამარცხებას:

„ორიგენისი შეიჩუნა სიციბილი,
ღმობაჲ ეწიენ დავრდომილთაჲ არიოზს,
აქუნ ენაჲ ნესტორს სასასა მისსა,
დადუმნა უღმრთოჲ და მოისპო კაცთაგან,
წყვეთი, მკვდროანისა მყოფთა ისწყვეთი“.

ორიგენეს, არიოზისა და ნესტორის მიმდევრებს იოანე შავთელმა უწოდა „მტერნი შობილისა და მშობელისანი“. საგალობლის ის ტროპარი, რომელშიც ძე ღმერთისა და ღმრთისმშობლის შეუცნობლობაზეა საუბარი, კერძოდ:

„რომელმან და ვინ არა იცნას სიპართლე,
თქუა კამაღალმან, ვერ-ყოს ჭეშმარიტებაჲ,
იგინი უკუე ქალწულისა შობასა
სიჩქურ ჰგონებდეს შეცდომილნი ამაოდ,
მტერნი შობილისა და მშობელისანი“.

ეპიანება კორინთელთა მიმართ პავლეს პირველ ეპისტოლეში გამოთქმულ მოსაზრებას: „რამეთუ ვინაჲთგან სიბრძნითა მიერ ღმრთისაჲთა ვერ იცნა სოფელმან სიბრძნითა თუსითა ღმერთი, ჯერ-იჩინა ღმერთმან ქადაგე-



ბითა მით სისულელისათა ცხორებამ მორწმუნეთა მათ“ (I კორ. 1, 21) ვაველ მოციქულის ამ შეხედულებას ეხმიანება დავით აღმაშენებლის „გაგონების“ ის ტრობარი, სადაც საუბარია „ელწინთაგან ღვთის ვერ-ცნობაზე“. ახალი აღთქმის მიხედვით, კაცობრიობას ღვთაებრივი სიბრძნე მოცემული ჰქონდა ბუნებაში. ადამიანი უნდა მისულიყო სამყაროს შემოქმედის შეცნობამდე, მაგრამ სოფლით გატაცებული ადამიანის გონება ვერ შეძლო მისი შეცნობა, რასაკვირველია, ვერც ღვთისმშობლისა. ამიტომ არიან ისინი, იოანე შავთელის სიტყვით, „შეცდომილნი“. რასაკვირველია, სხვა საგალობლებიც ასახავენ ჰოლემიკურ თხზულებებში გადმოცემულ აზრთა კიდილს ქრისტიანული დოგმატიკის საკითხებზე.

„გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“ ეყრდნობა ბიბლიურ სახსენებლებს და იყენებს იმ ფრაზეოლოგიას, რომელიც დასტურდება ძველ ქართულ თარგმანებში. ფსალმუნთან სიახლოვეს ამჟღავნებს იოანე შავთელის საგალობელში ნათქვამი: „აქუნ ენა ნესტორს სასასა მისსა“, რომელიც გამომხატვრებმა ფსალმუნის მუხლებს: „ენა ჩემი სასასა ჩემსა აქუა და მიწად სიკუდილისა შთამკადე მე“ (ფს. 21, 16); „აქუნ ენა ჩემი სასასა ჩემსა“ (ფს. 136, 6). ჰიმნოგრაფიულ თხზულებათაგან პარალელების მოყვანა შორს წაგვიყვანს. აღვნიშნავთ მხოლოდ იმას, რომ ამ ფრაზეოლოგიას — „აქუნ ენა სასასა“ — ჰიმნოგრაფები ძირითადად ქრისტიანული მრწამსის გამომხატვლა სამხელად იყენებენ.

იოანე შავთელის მიერ ორიგენეს, არიოზისა და ნესტორის ხსენება უთუოდ დაკავშირებულია იმ დიდმნიშვნელოვან ბრძოლასთან, რომელიც ბასიანის ანუ, ქართველ ისტორიკოსთა ცნობით, ბოლოსციხის ომის სახელითაა ცნობილი. ქართველებმა სძლიეს რუქნადინს თავის მრავალრიცხოვან ლაშქართან ერთად, რაც საგალობელში საქრისტიანოს გამარჯვებადაა აღქმული. ჰიმნოგრაფის იდეოლოგიური თვალსაზრისი სავსებით გამჭვირვალე და ნათელია. როგორც ორიგენეს მცდარი აზრი იქნა მხილებული და უარყოფილი, არიოზს დავრდომილობის ღმობა ეწვია, ხოლო ნესტორს ენა სასაზედ აეკრა, ე. ი. დამარცხდა ერესი, მწვალებლობა, რადგან მისმა მიმდევრებმა ღვთაებრივი დოგმები ხელყვეს. ასევე ღვთისმშობლის ოხითა და შეწყვენით დამარცხდნენ უცხო ტომის წარმომადგენელნი, მოისრნენ აგარეანნი: „აწ განვისუენო ღღისა მის წილ ჳირისა აღსლვასა ჩემსა და მრესახობისაგან ქალდეველთა მთ სპარსთა და სომეხთასა, აგარის ტომთა ლეგეონი მოიშთვის წყლითა ოხათა შენთათა, დიდებულო“.

ჯვარმა, მოციქულებმა სძლიეს ყურანს, რის შედეგადაც გაბოროტებული ერი შეძრწუნდა, წმიდა ეკლესია ამაღლდა.

როგორც ცნობილია, ჰიმნოგრაფიული კანონის მეოთხე გალობას — „უფალო, მესმასა“ — საფუძვლად ამბაკუმის წინასწარმეტყველება დაედო (ამბაკ. 3, 1—19), რომელშიც უფლის მოვლინების წინათგარძნობა და წარმართთა დასჯის მოტივი აისახა. იოანე შავთელის საგალობლის მეოთხე გალობა იწყება უშუალოდ ამბაკუმის ხსენებით და მასში განვითარებულია ღვთისმშობლის შემწეობით ქრისტიანობის მტერთა დასჯის მოტივი.

ბიბლიურ საგალობელთა შინაარსის გასიმბოლურების ჩინებული ნიმუშია იოანე შავთელის თხზულების მეხუთე გალობა („ღამითგანსა“, ესაია, XXVI, 9—19). სიმბოლური შინაარსის შემცველია მთელი მეხუთე გალობის ტრობარების თითოეული ნაწილი, რომლებსაც ჰიმნოგრაფი იყენებს ძირითადი აზრის გამოსახატავად. განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იძენს გალობის ის ფრაზა, რომელიც ღვთისმშობელს მიემართება: „ღამპრებრ მნათობი ღამისათამ“ და რომელიც ღვთისმშობლის სულიერ მანათობლად მიჩნევის თეო-



ლოგიურ-ლიტერატურულ ტრადიციას აგრძელებს. ჰიმნოგრაფი ამავე გალობაში აღნიშნავს, რომ ღვთისმშობელია ბნელის განმანათლებელი, მის მიერ იესეს ძირის განახლებით აღსრულდა წინასწარმეტყველთა აღთქმები, ხილვები. იგი მიუთითებს, რომ იესეს ძირი „აღუუავილნა“, ნაყოფიერ იქმნა, ყუავილის ხანმოკლე არსებობა და ფოთოლცვენა წუთისოფლის წარმავლობასა და ამქვეყნიური დიდების ამაოებას მიანიშნებს, ხოლო აღუუავილება მუღმივი განახლების მათწყებელია. იესესა და დავითის ძირისაგან აღმოცენდა ძე ღვთისა, რომლის მოვლინება, როგორც მესიისა, მხსნელისა, წინასწარმეტყველთა წიგნებში ხშირად იყო სიმბოლურად წარმოსახული. შემთხვევითი არ არის თხზულების მეხუთე გალობაში იესეს ძირისა და დავითის ხსენება იოანე შავთელის მიერ, რადგან, როგორც უკვე ითქვა, ქართული საისტორიო წყაროები ერთხმად გადმოგვცემენ თვალსაზრისს ქართველ მეფეთა ბიბლიური წარმომავლობის შესახებ.

იოანე შავთელის ჰიმნოგრაფიული თხზულების მეექვსე გალობა აგებულია თავისი არქეტიპის — იონას წინასწარმეტყველების თემაზე („ღაღატყავსა“, იონა, 2,3—10). აღდგომის იდეა ორი ბიბლიური პასაჟითაა წარმოსახული:

„ოხათა შენთა ძლიერებითა ექსენ
 ბავთისა მისგან დილეგისა, ვითარცა
 ელიას მიერ პირველ სიკუდილისაგან;
 ლოცუთა იქსენ იონა, უბიწო,
 ოკერ იქმნეს რაჲ ბოკილთა სიმტკიცენი.
 ვითარცა მუცლით ჟოჯოხეთისათჳს გესმა,
 ანუ ვითარცა ვეშპით, ვედრებჲ ჩემი,
 რომლისა კლიტე — საუკუნე მოქლონიო.“

ჰიმნოგრაფი პირველ ტროპარში ღვთისმშობელს მიმართავს, რომ ღვთისმშობლის ძლიერებამ და ვედრებამ იხსნა ბოროტისაგან ქართველობა, როგორც ელია წინასწარმეტყველმა თავისი პირველი სასწაულით აღადგინა ქვრივი დედაკაცის შვილი (III მეფ. 17,1—24). იონა წინასწარმეტყველთან დაკავშირებულია ნინეველთა თემა, რომლის შესახებ მსჯელობა გეჭონდა იოანე ანჩელის საგალობლის განხილვისას. იოანე შავთელი სასწაულმოქმედებას სიმბოლურად გვაუწყებს: „იონა ექმნა სასწაულ ნინეველთა, სახედ სამ დღისა აღდგომისა მესნელისა, აქა მექმნა მე სასწაულ ღმრთივ-დიდებულო“.

ელიას მიერ ქვრივი დედაკაცის შვილის აღდგენა ლაზარეს აღდგინების პარადიგმაა, ხოლო იონას გამოსვლა ვეშაპის მუცლიდან სამი დღის შემდეგ სიმბოლურად მიგვანიშნებს ქრისტეს აღდგომაზე ვნების მესამე დღეს. გალობა მთავრდება ღვთისმშობლის მიმართ აღვლენილი სამადლობელით. მეშვიდე გალობაში იოანე შავთელი პარალელური სახეებით გადმოსცემს ქრისტეს მოვლინების წინასწარმეტყველებას, ღმერთის სიძლიერესა და აღამანთა მიმართ მის მფარველობას, როგორ დაიცვა ნაბუქოდონოსორის მიერ დეირის ველზე აღმართული ოქროს კერპის თაყვანისცემის უარყოფის გამო დასჯილი სამი ყრმა, ბრძმედში ჩაყრილთ როგორ მოველინა ზეციური ნიავი და გადაარჩინა ისინი, ხოლო ყველა ის მსახური თუ მზევალი, ვინც კი ბრძმელს სოახლოვეს გაეკარა, ყველანი ცეცხლში ჩაცივდნენ და დაიღუპნენ. სიმაართლე სამი ყრმის მხარეს იყო, ისინი ღმერთს ემსახურებოდნენ და იხსნა კიდევ ღმერთმა ქალდეველთა სახმილისაგან. მეშვიდე და მერვე გალობებს უამრავი პარალელი ეძებნებათ ჰიმნოგრაფიაში. განსაკუთრებული სიმღიღრით გამოირჩევა ძლისპირთა მასალები.

იოანე შავთელის მერვე გალობის ბოლო ტროპარი ბიბლიურ პასაჟებზე მიწიშნებითაა მდიდარი. საგალობელში ენოქის, ნოესა და მოსეს სახელთა



სენება შემთხვევითი არ არის: „ენოქ ესეიდა და გარდაცვალა დემურაჲნი ნოე აცხოენა ნათესავი ცხოველთაჲ, მოსეს ჯელითა იესნეს ისრაელსა ენუქი ღმერთმა გამოარჩია ისრაელთა შორის: „და სათნო ეყო ენუქ ღმერთსა და არა იპოვა, რამეთუ გარდაცვალა იგი ღმერთმან“ (დაბ. 5,18—24), ნოემ ღვთის მითითებითა და რჩევით ცოცხალი არსის ყველა სახეობა გადაარჩინა, რითაც მინიშნებულია მარადიული განახლების იდეა (დაბ. 6—9 თავები). მოსე წინასწარმეტყველის მიერ ღმერთის რჩეული ერის — ებრაელების გადარჩენაზე მოგვიტყობს გამოსლვათა წიგნი, რასაც იოანე შავთელი თავის საგალობელში მიუთითებს. მეტრეე ვალობის ბოლო სტრიქონები: „ეშუ მალნართაჲ მძენარი და ცეცხლი ძირთა სატკებნელ ჩემდა იქმნეს კულად შენ მიერ“ — აღუთურად მიაწინებენ ღვთისმშობლის ოხითა და ძალით მალნარ ადგილთა მკვიდრი მძვინვარი ეშვების დამარცხებასა და ბოროტი ძალის დათრგუნვას, რომელშიც ალევგორიულად ბასიანის ომში ქართველთა გამარჯვებაა საგულისხმებელი. ჰიმნოგრაფი საგანგებოდ ახსენებს ისეთ პერსონაჟებს, რომელთაც ებრაელთა ცხოვრებაში განსაკუთრებული როლი შეასრულეს, ისინი კაცობრიობის სულიერ განმაახლებელად მოგვევლინენ. ახალი აღთქმის კოსმოური მოვლენების პარადიგმები ძველი აღთქმიდან მომდინარეობენ. ამიტომ ნოემ და მოსემ იხსნეს ებრაელთა სულიერება, ასევე ქრისტეს ამქვეყნად მოვლინებამ, მისმა განკაცებამ ადამიანებს მისცა შესაძლებლობა სულიერა ხსნისა, განღმრთობისა.

ამრიგად, იოანე შავთელის „გალობანი ვარძიისა ღმრთისმშობლისანი“ ღრმა სიმბოლურებით გამსჭვალული პოეტური ქმნილებაა, რომელიც მსმენელისა თუ მკითხველის გულსა და გონებას წარმართავს უნივერსალურისაკენ, ღმერთისაკენ, ღვთისმშობლისაკენ. იგი ღვთისმშობლისადმი მიძღვნილი სამადლობელი საგალობელია, რომელშიც გამოვლენილია ავტორის მხატვრული აზროვნება და პოეტური კულტურა. ჰიმნოგრაფი ამ ქანრისათვის დამახასიათებელი მხატვრულ-გამომსახველობითი საშუალებების გამოყენების ტრადიციულ გზას მიჰყვება, რის გამოც ბევრი რამ გვეცნობა საგალობელში, რომელიც პოეტური აზროვნების ერთ-ერთ საუკეთესო ძეგლს წარმოადგენს.

Н. В. СУЛАВА

«ПЕСНОПЕНИЯ ВАРДЗИЙСКОЙ БОГОМАТЕРИ» ИОАННА ШАВТЕЛИ

Резюме

Гимнографическое произведение Иоанна Шавтели «Песнопения Вардзийской Богоматери» является одним из значительнейших памятников грузинской поэзии XII—XIII веков. Песнопение выделяется своей высокохудожественной формой, в нём использованы христианские символические и аллегорические приемы. Песнопение посвящается победе Грузии при царице Тамаре над Рукнадином, султаном Руми, и оно написано в честь Вардзийской Богоматери, которая помогла грузинам в борьбе против магометан.

В статье исследуются богословские вопросы и художественные приемы, при помощи которых песнопение становится блестящим гимнографическим произведением классической эпохи грузинской культуры.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის რუსთაველოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა.

ცნალა კურციაიძე, მანანა ღვალა

ამბა დანიელის ავტორობით ცნობილი პატრიკული თხრობის
კიდევ ერთი თარგმანისათვის

ჰაგიოგრაფიული კრებული Bodle 1, რომელიც იერუსალიმის ქართული ხელნაწერების კოლექციის განეკუთვნება, ამჟამად ოქსფორდშია დაცული, ზოდღეს ბიბლიოთეკაში. იგი მე-11 საუკუნის 50-იანი წლებით თარიღდება. მნიშვნელოვანია იმით, რომ გადაწერილია იერუსალიმის ჭვრის მონასტრის ამჟებლის პროხოტეს ხელით. ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულია ამ ხელნაწერის ფოტოასლი.

Bodle 1 ხელნაწერი, გარდა იმისა, რომ პროხოტეს გადაწერილია, საყურადღებოა აგრეთვე თავისი აღნაგობითა და შინაარსით. იგი ორი ნაწილისაგან შედგება. მეორე ნაწილი პირველისაგან საგანგებო სათაურითაა გამოყოფილი: „ცხოვრებანი წმიდათა და სანატრელთა მოწესეთა ღა მოლუაწეთა დედათანი“ (425 v) (= მონაზონი დედების „ცხოვრებები“). პირველი ნაწილი 37 საკითხავისაგან შედგება, მეორე — 17-საგან. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ საკითხავებს პირველ ნაწილში ცალკე სათვალავი აქვთ, მეორეში კი — ცალკე სათვალავი (პირველი ნაწილის საკითხავები დანომრილია ა-დან ლ-ზ-მდე, მეორისა კი ა-დან ი-ზ-მდე).

ხელნაწერში მოწესე დედათა „ცხოვრებებიდან“ ყურადღება მიიქცია ოთხმა თხზულებამ. ესენია: მე-10 (I), მე-14 (IV), მე-16 (VI) და მე-17 (VII) თხზულებები.

10. „ამბა დანიელისი, პატრიკიასთეს, რომელმან გარდაცვალა სახელი საჭურისად“ (488 r—490 r).

14. „მამისა იოვანე მოკლისათეს“ (497r—498r).

15. „მამისა იოვანესთეს, რომელი იყო სენაკებისად“ (499r—499v).

17. „მამისა სერაპიონისთეს“ (499v—500r).

ეს თხზულებები საინტერესონი აღმოჩნდნენ იმ მხრივ, რომ ისინი შედიან პატრიკულ კრებულებშიც, როგორც მათი შემადგენელი აპოფთეგმები. პირველ თხზულებას („ამბა დანიელისი პატრიკიასთეს...“) შეიცავს სისტემატური კოლექციის პატრიკული ხელნაწერები A 35 (X ს.) და A 1105 (XI ს.). მომდევნო თხზულებებიდან მეორე და მესამე (მე-14 და მე-16) ანბანურ-ანონიმური პატრიკის Ath 12-ის (X—XI სს.) შემადგენელი თხრობებია, მეოთხეს (მე-17) კი Ath 12-ის გარდა შეიცავს აგრეთვე იმავე რედაქციის Sin 8 (XI ს.) პატრიკიც.

აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ მე-16 თხზულება Bodle 1 ხელნაწერში უსათაუროდაა შეტანილი. სათაური აღვედგინეთ Ath 12 პატრიკის მიხედვით.

7. მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1997, № 1—4.



ოთხივე თხზულება გამოცემულია „შუა საუკუნეთა ნოველების ქართული თარგმანებში“ პატერიკების ზემოხსენებული ხელნაწერების მიხედვით: პირველი I ტომში, სამი მომდევნო კი — II ტომში¹.

A 35 ხელნაწერი ეფთვიმე ათონელის მიერ თარგმნილი პატერიკია, A 1105 კი — თეოფილე ხუცესმონაზონისა. ასე რომ, ამა დანიელის სახელით ცნობილი თხზულებაც ეფთვიმესა და თეოფილეს თარგმანებითა მათში დაცული. შედარების შედეგად აღმოჩნდა, რომ შესაბამისი ტექსტი Bodle 1 ხელნაწერში სულ სხვა თარგმანს წარმოადგენს, მხოლოდ მისი არც მთარგმნელი და არც თარგმანის შესრულების დრო ცნობილი არ არის. რაც შეეხება სამ მომდევნო თხზულებას („მამისა იოვანე მოკლისათს“, „მამისა იოვანესთს, რომელი იყო სენაკებისა“ და „მამისა სერაპიონისთს“), ისინი Ath 12 და Sin 8 პატერიკებსა და Bodle 1 ხელნაწერში ერთი და იმავე თარგმანით არიან შემონახულნი.

პატერიკებში შემავალ ამოფთვებათა ცალკე, დამოუკიდებელ თხზულებებად არსებობა, პირველ რიგში პატერიკების შედგენილობასთან დაკავშირებულ საკითხებს აღძრავს, პატერიკების სასულიერო მწერლობის სხვა დარგებთან დამოკიდებულებაზე გვაფიქრებს. ეს პრობლემა უთუოდ საინტერესოა და მისი შესწავლაც საჭიროდ მიგვაჩნია, ოღონდ მომავლისათვის².

ამჯერად ჩვენი განხილვის საგანია ზემოთ ჩამოთვლილი ოთხი თხზულებიდან პირველი: „ამა დანიელისი პატერიკიასთს, რომელმან გარდაცვალა სახელი საჭურისად“. როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ქართულ ენაზე აღმოჩნდა ამ თხზულების სამი თარგმანი: ეფთვიმე ათონელისეული (A 35), თეოფილე ხუცესმონაზონისეული (A 1105) და უცნობი მთარგმნელისა (Bodle 1). სანამ ამ თარგმანების ურთიერთთან და უცხოენოვან წყაროებთან მიმართებას შევვხებოდეთ, მოვიყვანოთ მის შინაარსს Bodle 1 ხელნაწერის ტექსტის მიხედვით:

სკიტის უდაბნოს მახლობლად ბინადრობდა ერთი საჭურისი ბერი. მისი სენაკი თვითონ სკიტისაგან 12 მილით იყო დაშორებული. ერთ შაბათ დღეს რგი მივიდა ამა (=მამა) დანიელთან შემწუხრებულზე, ისე რომ მისი იქ მისვლა დანიელის მოწაფის გარდა არავის შეუტყუია. დანიელმა უბრძანა თავის მოწაფეს, რომ კვირაში ერთხელ საჭურისისათვის მიეტანა თიხის ჭურჭლით წყალი და დაედგა სენაკის წინ, დაეკაუნებინა კარებზე და ბერთან გასაუბრების გარეშე დაბრუნებულიყო უკან. მხოლოდ თუ შენიშნავდა გამოქვაბულის კარებთან დაწერილ თიხის ფირფიტას, თან წამოეღო.

ერთ დღეს მოწაფემ მართლაც ნახა თიხის ფირფიტა, რომელზედაც ეწერა: წამოიღე ჭურჭელი და ძმის (მოწაფის) თანხლებით მოდიო. დანიელმა თიხაზე ნაწერი რომ წაიკითხა, ატირდა და მოწაფეს უთხრა: აი, როგორი სვეტი დაკარგა უდაბნომ. წამოიღე ჭურჭელი (იგულისხმება მიწის სათხრელი იარაღი) და წაეიდეთ სასწრაფოდ, რომ არ დაერჩეთ მისი ლოცვა-კურთხევის გარეშე, რადგან იგი უფალთან მიდისო. როდესაც მივიდნენ გამოქვაბულში, საჭურისი მათ მძიმე ავადმყოფი დახვდათ, „სიმკურვალესა შეეპყრა“. ბერმა აკურთხა დანიელი და მისი მოწაფე და სთხოვა, რომ როდესაც

1 იხ. შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკლევა და ლექსიკონი დაერთო მანანა დვალა, I, თბ., 1966, გვ. 84—89, II, თბ., 1974, გვ. 85—86, 95—96, 236—237.

2 პატერიკის შემადგენელი თხრობის ცალკე, დამოუკიდებელ თხზულებად არსებობის სხვა შემთხვევა დაადსტურა გულნარა ნინუამ. ესაა მაკარი ალექსანდრიელის „გამოცხადება წმიდისა მამისა მაკარისი, თხრობა საკრეველი და ბრწყინვალე“. იხ. გ. ნინუა, ერთი პატერიკული თხრობის ორი ქართული თარგმანი, მრავალთავი, ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, XVI, თბ., 1991, გვ. 42—48.

გარდაიცვლებოდა, არ გაეძროთ მისთვის ტანსაცმელი და იმავე სახეცხელში დაემარხათ, რომელიც ზედ ეცვა. სთხოვა აგრეთვე, რომ მისი ამბავი არავისთვის არ შეეტყობინებინათ. ეზიარა და მიიცვალა.

დანიელმა და მისმა მოწაფემ დაიტირეს ბერი, შემდეგ კი გამოქვაბულის წინ გაუთხარეს საფლავი. დანიელმა გაიძრო თავისი სამოსი და გადასცა მოწაფეს, რომ გარდაცვლილისათვის ტანსაცმლის ზემოდან ჩაეცმია როდესაც მოსავდა, მოწაფემ შენიშნა, რომ მიცვალბულს მკერდი ქალისა ჰქონდა. მან დანიელს ამის შესახებ მაშინვე არაფერი არ უთხრა. როდესაც ბერს მცირე აღაპი გადაუხადეს და უკან ბრუნდებოდნენ, მოწაფემ მხოლოდ მაშინ გაანდო მოძღვარს, რაც იხილა. დანიელმა ახლა კი უამბო მოწაფეს საჭურისად სახელდებული ამ ქალის თავგადასავალი.

დანიელის ნაამბობის მიხედვით, იგი იყო სამეფო კარზე მიღებული პატრიკია. მეფე ისტვინანემ (იუსტინიანემ) მოინდომა მისი სასახლეში გადაყვანა მისი დიდი გონიერების გამო. როდესაც ეს თევდორამ (თეოდორამ) შეიტყო, შურით აღვისო და გადაწყვიტა მისი „ექსორია ყოფა“. ქალმა ამის პასუხად ღამით დაიქირავა ხომალდი (ნავი) და წავიდა ალექსანდრიაში. აქ იგი დაეუღლა პამპტონში. იქვე აშენდა მონასტერიც, რომელსაც, დანიელის თქმით, დღემდე „პატრიკიასი“ ეწოდება. თევდორას გარდაცვალების შემდეგ ქალმა შეიტყო, რომ მეფეს კვლავ სურდა მისი სასახლეში წაყვანა, ამიტომ იგი ალექსანდრიიდანაც გაიქცა და მოვიდა დანიელთან. უამბო ყოველივე და სთხოვა, რომ სკიტის მახლობლად მიეცა მისთვის სენაკი. დანიელმა მისცა მას ეს გამოქვაბული და სამამაკაცო სამოსით შემოსა. 28 წელი გაატარა ქალმა სკიტეში ისე, რომ მის შესახებ არავინ არაფერი იცოდა „გარეშე შენსა და ერთისა სხვა მოწაფისა“, — ეუბნება დანიელი პატრიკიას საიდუმლოში განდობილ მოწაფეს. რამდენი მსახური გაგზავნა მეფემ მის მოსაძებნად არათუ მეფე, თვითონ პაპი და მთელი ალექსანდრია ეძებდა ამ ქალს, მაგრამ მისი ადგილ-სამყოფელის შესახებ ვერავინ ვერაფერი შეიტყო.

თხზულება, როგორც დავინახეთ, საკმაოდ პიკანტური შინაარსის ნოველას წარმოადგენს. მიუხედავად ამისა, ძველ ქართულ მწერლობაში იგი დიდად გავრცელებული არ უნდა ყოფილიყო. ამას მოწმობს ის ფაქტი, რომ Bodle 1 ხელნაწერის გარდა ნოველა გვხვდება მხოლოდ ერთგან, XV საუკუნის A 382 ხელნაწერში (A 382 ხელნაწერის ტექსტი სიტყვასიტყვით მისდევს Bodle 1-ის ტექსტს). აღსანიშნავია, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში რატომღაც შესაფერისი გავრცელება ვერ მოუპოვებია აგრეთვე ვერც ეფთვიმე ნთაწმიდელისა და თეოფილე ხუცეს-მონაზონის თარგმნილ პატერიკებს, რომლებიც სწორედ ამგვარი, პიკანტური შინაარსის თხრობების სიმრავლით გამოირჩევიან³.

რაც შეეხება საკითხს იმის შესახებ, თუ რედაქციულად რა მიმართებაა აღნიშნული თხზულების ამ სამ თარგმანს შორის, შედარებამ გვიჩვენა, რომ ეს თარგმანები სამივე სხვადასხვა რედაქციას წარმოადგენენ და ამავე დროს ერთმანეთსაც არ იცნობენ: თეოფილეს თარგმანი, ქრონოლოგიურად უფრო გვიანდელი, არ იცნობს ორ დანარჩენს და Bodle 1-ისა და ეფთვიმეს თარგმანებიც არ ჩანან დავალებულნი ურთიერთისაგან⁴.

³ ეფთვიმეს თარგმანი A 35 ხელნაწერის გარდა X ს-ის კიდევ ერთ ხელნაწერში აღმოჩნდა. ამ ტექსტს მიაკვლია ხელნაწერთა ინსტიტუტის სამეცნიერო ექსპედიციამ სინაზე წმ. გაატერინეს მონასტრის მანამდე უცნობ ხელნაწერებში.

⁴ აღსანიშნავია, რომ ეფთვიმეს თარგმანი, თეოფილესა და Bodle 1-ის თარგმანებთან შედარებით, ოდნავ მოკლეა და ტექსტობრივად უფრო სხვაობს ორივესგან. ეფთვიმეს თარგმანი თავისი შინაარსით, თუ შეიძლება ასე ითქვას, უფრო რელიგიურია: საჭურისი ბერი,



აღსანიშნავია, რომ თხზულებაში მოხსენიებული ამა და ნიელი ტასია (პატრიკია) მართლმადიდებლური ეკლესიის ისტორიაში ცნობილი პიროვნებები არიან. ბერძნული სვინაქსარით ანასტასიას ხსენების დღედ 10 მარტია დადებული, დანიელის ხსენების დღე კი არ არსებობს. როგორც კობტური და ეთიოპური წყაროებით ყოფილა ცნობილი, იმის გამო, რომ მას ქალკედონის საეკლესიო კრების (451 წ.) დეკრეტებზე ხელი არ მოუწერია, ბერძნულ ეკლესიას მის ორთოდოქსობაში ეჭვი შეუტანია და ამიტომ წმინდანთა სიაში მისი სახელი აღარ მოუთავსებია.

ამა და ნიელი ეროვნებით ბერძენი უნდა ყოფილიყო, მოღვაწეობდა ეგვიპტეში, სკიტეს უდაბნოში, ღრმად მოხუცებული გარდაცვლილა ტამპოკში (ქვემო ეგვიპტე).

დანიელის თარიღები სწორედ ამ პატრიკული თხზულებიდან დგინდება, სახელდობრ, იმ ფაქტიდან, რომ ანასტასია ცხოვრობდა იუსტინიანე იმპერატორისა და თეოდორა დედოფლის ზეობის დროს. თეოდორა 548 წელს გარდაიცვალა, იუსტინიანე კი — 565 წელს. რაკი ანასტასიამ თეოდორას გარდაცვალების შემდეგ კიდევ 28 წელიწადი იცხოვრა, მისი გარდაცვალების თარიღად 576 წელი უნდა ვივარაუდოთ. დანიელმა ანასტასია დაასაფლავა და, საფიქრებელია, რომ ამის შემდეგ კიდევ რამდენიმე წელი იცხოვრა, ასე რომ, დანიელი უნდა გარდაცვლილიყო VI საუკუნის მიწურულს ალბათ ღრმად მოხუცი.

ბიზანტიურ ლიტერატურაში ცნობილია 11 თხზულება, რომლებშიც დანიელი იხსენიება. ეს თხზულებებია: 1. სამარხში ეშპაკებისგან შეპყრობილი წმიდა მამა, 2. პატრიკია ანასტასის ცხოვრება, 3. მარკოზ შემოილის შესახებ, 4. წმიდა მათხოვარი, 5—6. წმიდა თომა და ცოტნებული ბერი, 7. მოწაზონი ქალი, რომელსაც ლოთად მიიჩნევდნენ, 8. როგორ აღიარა მამა დანიელმა ჩადენილი მკვლელობა, 9. ევლოგიუს ქვის მთელი, 10. ოქრომჭედელი ანდრონიკე და მისი ცოლი ათანასია, 11. ბერი, რომელსაც ქურდობა დაბრალდა.

ყველა ეს თხზულება ქრისტიანული მწერლობის მქონე სხვადასხვა ენაზე არსებობს. აღსანიშნავია, რომ ამ თხზულებათა უმრავლესობაში დანიელი ავტორად არ არის დასახელებული, იგი მათში ან მოხრობელია, ან მეორადი პერსონაჟი.

იგივე ანასტასია-პატრიკია აქ სხვანაირად არ იხსენიება, თუ არა „ნეტარი“ და „წმიდა“. ეფთვიმეს თარგმანის მიხედვით ანასტასიას აშენებული მონასტერი მშენებელი იყო („წარვიდა ალექსანდრიად და მუნ აღაშენა მონასტერი შუენიერი“). ეფთვიმეს თარგმანში არ ჩანს ტექსტის ის ადგილი, სადაც ლაპარაკია ანასტასიას მიმართ თეოდორას განრისხებაზე, მის ეგვიპტეში ანასტასიათი იუსტინიანეს დანეტრესების გამო და რომ მას (თეოდორას) „ევლუვა ექსორიაყოფა მისე“. ამ დეტალებით ეფთვიმეს თარგმანი განსხვავდება როგორც Bodle 1-ის ტექსტისა და თეოფილეს თარგმანისაგან, ისე ჩვენთვის ცნობილი ბერძნული რედაქციებისგანაც. ჩვენი აზრით, ამ განსხვავებთა ავტორი თვითონ ეფთვიმეა, მიზანი აშკარაა: რელიგიურობის თვლსაზრისით ანასტასია უფრო ნათელ პიროვნებად წარმოაჩინოს. სხვათა შორის, ეფთვიმეს ეს ტენდენცია მისი სხვა თარგმანებისთვისაც არის დამახასიათებელი.

⁵ Vie et recits de l' Abbe Daniel, de Scété, Jntroduction héon Clugnet: Revue de l' orient Chrétien № 1, Paris, 1901. გვ. 56—83.

⁶ იქვე.

⁷ Dictionnaire d' histoire et de geographie ecclésiastiques R. Aubert et F Van Cauwenberch, professeurs a l' université de Louvain, Tome quatorzieme, Paris, 1960, S, Daniel de Scété.

⁸ იქვე.

⁹ იქვე.

ჩამოთვლილი თხზულებები პატარა მოცულობის, მაგრამ ამავე მატარებელზე მეტად საინტერესო ნოველებია. მიუხედავად ამისა, მათთან დაკავშირებული ისტორიულ-ლიტერატურული პრობლემები ჯერ კიდევ შესწავლილი არ არის. როგორც აღნიშნავენ, ჩვენ ისიც არ ვიცით, აქ მოხსენიებული დანიელი ერთი და იგივე პიროვნება თუ არა¹⁰.

დასახელებული 11 თხზულებიდან ქართულ ენაზე დღეისათვის ცნობილია მხოლოდ მეორე — „პატრიკია ანასტასის ცხოვრება“. იგი, როგორც ზემოთ უკვე აღვნიშნეთ, შეადგევითათა შეტანილი Bodle 1 ხელნაწერი: „ამბა დანიელისი პატრიკიასთვის, რომელმან გარდაცვალა სახელი საქურისად“.

„პატრიკია ანასტასის ცხოვრება“ არსებობს ბერძნულ, სირიულ, არაბულ და ეთიოპურ ენებზე. ყველა მათგანი გამოცემულია, გარდა არაბულისა. ქართული თარგმანის არსებობა კი დასავლეთის მეცნიერთათვის დღემდე ცნობილი არ არის. თხზულება ბერძნულ ენაზე გამოცემა Léon Clugnet-მა, A, B და C რედაქციების სახით. A რედაქციის ტექსტს საფუძვლად უდევს პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის Coislin-ის ფონდის 283 ხელნაწერი, B რედაქციას — იმავე პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ბერძნული ფონდის № 914 ხელნაწერი. A და B რედაქციები დიდად არ სხვაობენ ერთმანეთისაგან და, როგორც ქვემოთ ვნახავთ, არც ქართული თარგმანისაგან. C რედაქციის ტექსტი კი, რომელიც 10 მარტის საკითხავად ყოფილა შესული მენოლოგიონებში და რომელსაც გამომცემელი სვინაქსარულს უწოდებს, შინაარსით საკმაოდ განსხვავდება პირველი ორისაგან და მოცულობითაც უფრო ვრცელია¹¹.

ქართული თარგმანის შედარებამ ხსენებულ ბერძნულ ტექსტებთან შემდეგი სურათი გამოავლინა: ქართული თარგმანი სიახლოვესაც არ ეკარება ბერძნულ C რედაქციას — სვინაქსარულს. რაც შეეხება A და B რედაქციებს, მათთან იგი ამგვარ მიმართებას გვიჩვენებს: რედაქციულად ძირითადად მიჰყვება მათ, თუმცა აქვს ორივესგან განსხვავებული წაკითხვებიც. აღსანიშნავია, რომ იქ, სადაც ბერძნული ტექსტის A და B რედაქციები სხვაობენ ერთმანეთისაგან, ქართულ თარგმანში შემდეგი ვითარებაა: ზოგი ადგილით იგი თანხვედება B რედაქციის ტექსტს და სხვაობს A-საგან, ზოგით კი, პირიქით, მისდევს A-ს და სხვაობს B-საგან¹². დავასახელებთ რამდენიმე მაგალითს:

1. ქართულ თარგმანს სათაური ისეთივე აქვს, როგორც ბერძნულ B რედაქციას. ბერძნულის A რედაქციაში კი მას „ცხოვრება და მოქალაქეობა ანასტასია პატრიკიასი“ ეწოდება:

შდრ.: „ამბა დანიელისი პატრიკიასთვის, რომელმან გარდაცვალა სახელი საქურისად“.

¹⁰ აღნიშნული 11 თხზულების გარდა მამა დანიელს (ეგვიპტელს, სკიტელს) ასახელებს „ლიმონარში“ ჩართული ერთი თხრობაც. რა თქმა უნდა, არც ამ დანიელზე შეიძლება თქმა, იგივე დანიელია, თუ არა (იხ. იოანე მოსხი, ლიმონარი, ტექსტი გამოცემათა და ლექსიკონით გამოსცა ილია აბულაძემ, თბ., 1960, გვ. 57). დანიელ სკიტელი იხსენიება აგრეთვე ე. წ. ანბანურ პატრიკიში (იხ. შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები, 11, გვ. 46—47). „ლიმონარის“ დანიელის ანალოგიურად ამ დანიელის იდენტიფიკაციაც ალბათ ექვს ქვეშ დადგება. დანიელ სკიტელის(!) ხსენება დადებულია 15 დეკემბერს ეპისკოპოს იოვანე პარსლოსის სვინაქსარში.

¹¹ Vie D' Anastasie la patrice, Texte grec publié par M. Léon Clugnet, Revue de L' Orient Chrétien, Recueil trimestriel, №1, Paris, 1909, გვ. 51—59.

¹² საერთოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული ტექსტი A-სთან შედარებით მეტ სიახლოვეს B რედაქციასთან ამკადანებს.

B: Τὸν αὐτὸν ἀββᾶ Δανιήλ, περὶ τῆς πατριχίας τῆς μετονομασθείσης εὐσέχου¹³

A: Βίος καὶ πολιτεία Ἀναστασίας τῆς πατριχίας.

2. მე-4 პარაგრაფში (ტექსტის ჩვენული დაყოფით) გვაქვს: „და ჰრქუა მას: ჰხედვედ და რაჟამს ჰპოო კეცი მახლობელად კარსა მას ქუაბისასა დაწერილი, მოიტანე შენ თანა“.

ქართული თარგმანის ამ ფრაზაში ბერძნული A რედაქციის მსგავსად გვაქვს: „ჰრქუა მას“ (φησι) და „კარსა მას ქუაბისასა“ (ἐπὶ τῆς θύρας), ხოლო სიტყვით „მახლობელად“ და შესიტყვებით „მოიტანე შენ თანა“-თი ქართული ტექსტი B რედაქციას მიჰყვება (შდრ. ἔγγιστα τὸν σπηλαίου; φέρε αὐτὸ μετὰ σὲ).

3. ქართულ თარგმანში (მე-13 პარაგრაფი) იკითხება: „განათლდა პირი მისი, ვითარცა ცეცხლი“, ბერძნულის A რედაქციაში „ცეცხლის“ შესატყვისად გვაქვს ἦλκισον (=მზე), „ვითარცა ცეცხლი“ — ἄς πῆρ დასტურდება B რედაქციაში. (შდრ. „ვითარცა მზე“ — ეფთვიმესთან, „ვითარცა ლამპარი ცეცხლისაჲ“ — თეოფილესთან).

4. მე-5 პარაგრაფში ფრაზა „და ჰყოფდა ესრეთ მოწაფე იგი“ არა აქვს B რედაქციას, დასტურდება A-ში: οὕτως ὡς ἐποίησεν ὁ μαθητής.

მსგავსი მაგალითები ცოტა არაა, ქართულ-ბერძნულ ტექსტებში მათი არსებობა იმაზე მიანიშნებს, რომ ქართულ თარგმანს უთუოდ უნდა ჰქონოდა ტექსტობრივად ადევკატორი დედანი, რომელიც ჯერჯერობით არ ჩანს¹³.

რაც შეეხება ქართული თარგმანის მომდინარეობის საკითხს, დაბეჭდილებით თქმა იმისა, რომ თხზულება ბერძნულიდანაა თარგმნილი, ვერ გავვიბედი, თუმცა ქართული ტექსტის ენობრივ-სტილისტურ თავისებურებებსა და ლექსიკაში ბერძნული დედნის კვალი ნამდვილად იგრძნობა. ასე მაგ.

1. მე-7 მუხლში გვაქვს ასეთი ფრაზა, საქურისი ბერი ნ. გ. ვე (ანასტასია-პატრიკია) მიმართავს დანიელს: „ნეტარ ხარ შენ, ახლო აბრაჰამ, რამეთუ რავედნთა ნაყოფთა მიითულავს ქრისტე ველთა ამათგან შენთა“. სიტყვა „რავედნთა“-ს ხმარება ამ კონტექსტში ქართული ენისათვის სტილისტურად სავსებით გაუმართლებელია. აქ იგულისხმება ბევრი, მრავალი, მნიშვნელოვანი. ამ კონტექსტში სიტყვა „რავედნთა“ არ ვადმოსცემს ამ შინაარსს. აქ იგი შეესატყვისება ბერძნულ πῶσας-ს (πῶσας καρπῶν — რავედნთა ნაყოფთა), სიტყვა πῶσας კი ბერძნულში თავისი შინაარსით უდრის „რავედნსაც“ და „მრავალსა“ და „დიდად მნიშვნელოვანსაც“. აღსანიშნავია, რომ პატერიკის ეფთვიმესა და თეოფილეს თარგმანებში ამ ადგილას შესაბამისად სწორედ სიტყვა „მრავალნია“ ნახმარი¹⁴.

2. ზემოთ დამოწმებული წინადადება, სადაც დანიელი მიმართავს თავის მოწაფეს „რაჟამს ჰპოო კეცი მახლობელად კარსა მას ქუაბისასა დაწერილი, მოიტანე შენ თანა“, იმ მხრივაცაა საყურადღებო, რომ მასში ნახმარი ძველი ქართულის სტილის თვალსაზრისით გაუმართლებელი შესიტყვება „მოიტანე შენ თანა“, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ბერძნული B რედაქციის შესაბამისი ფრაზის φέρε αὐτὸ μετὰ σὲ-ს სიტყვასიტყვითი გადმოცემაა (შდრ.

¹³ როგორც სამეცნიერო ლიტერატურაში არის აღნიშნული, ლ. კლუგ-ნეტი ბერძნული ტექსტების მისეულ გამოცემაში მხოლოდ პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის რამდენიმე ხელნაწერს ეყრდნობოდა, ისინი კი დანიელის სახელით ცნობილი თხზულებების სრულფასოვანი შესწავლისათვის ძალზე არასაკმარის მასალას შეიცავენ.

¹⁴ შუა საუკუნეთა ნოველების ძველი ქართული თარგმანები..., გვ. 85, 25, 87, 23.

ეფთვიმესა და თეოფილეს თარგმანები: „მოართუას იგი ბერსა“, „მოართუას მას“¹⁵.

3. კიდევ ერთი მაგალითი. ტექსტის ბოლოს (მე-17 პარაგრაფი) დანიელი თავის მოწაფეს უამბობს ანასტასიას ალექსანდრიიდან სკიტეში მოსვლის ამბავს. „ივლტოდა ღამე ალექსანდრიათ და მოვიდა აქა, მახლობელად ჩემსა, და მევედრებოდა მე, რაათა მივსცე მას სენაი გარეშე სკიტისასა“.

ამ კონტექსტში „მოვიდა აქა, მახლობელად ჩემსა, და მევედრებოდა“ — ც ქართლის, სტილის თვალსაზრისით არ არის სწორი ფრაზა. საქმე ისაა, რომ იგი სიტყვა-სიტყვითი თარგმანია ბერძნული A რედაქციის წაკითხვისა: *ἐφύγευ νυκτὸς ἀπὸ Ἀλεξανδρείας καὶ ἔλθειεν ἐνταῖθα ἐγγύστα μὲν καὶ παρεχόμενον με* (მდრ. ეფთვ.: „მოვიდა ჩემდა“, თეოფ.: „მოვიდა ჩემ თანა“)¹⁶.

ბერძნულიდან თარგმნილ ძეგლებში ქელებს, ალაპის აღსანიშნავად ზოგჯერ გვხვდება სიტყვა „სიყუარული“. იგი აშკარად ლექსიკური ბერძნობია. ბერძნულ *ἡ ἀγάπη*-ს ორგვარი მნიშვნელობა აქვს: 1. სიყვარული, 2. ალაპი, სამეგობრო სუფრა. შესებადამობის მიზეზი ისაა, რომ, როგორც ჩანს, ზოგმა მთარგმნელმა ამ სიტყვის მხოლოდ პირველი მნიშვნელობა იცოდა, მეორე კი არა, და ყველა შემთხვევაში მას ამ პირველი მნიშვნელობით თარგმნიდა. ასეა ჩვენს შემთხვევაშიც. ტექსტის მე-17 მუხლში ვკითხულობთ:

„ვითარცა დაამარხეს, ყვეს ლოცვაჲ და ჰრქუა ბერმან მოწაფესა თუსსა: დაეცადოთ დღეს მარხვაჲ და ვყოთ სიყუარული ბერსა ამას ზედა. და ვითარცა ეზიარნეს, პოვეს მცირედ პაქსიმატი და დამბალი ცერცუ და ყვეს სიყუარული“.

აქაც სიტყვა „სიყუარული“, რომლის შესატყვისადაც ბერძნულ ტექსტში *ἡ ἀγάπη*-ა ნახმარი, მიცვალბულის სულის მოსახსენებელი სუფრა, ალაპია აღნიშნული (საგულისხმოა, რომ პატერიკის ეფთვიმესა და თეოფილეს თარგმანებშიც შესებადამის ადგილებში იგივე „სიყუარული“ დასტურდება).

ქართულ-ბერძნულ ტექსტებში გვაქვს ლექსიკური დამთხვევებიც, როგორებიცაა ერთმანეთის შესატყვის ადგილებში ერთი და იმავე სიტყვების ხმარება: ამბა — აქაჲ (არაბ.), მილიონი — *μύλιον*, სქემა — *σχῆμα*, პალატი — *παλάτιος* (ლათ. palatium), პატრიცია — *πατριциа* (ლათ. patricia), ექსორიაცია — *ἐξορισιαι*.

მიუხედავად ბერძნულთან ამგვარი სიახლოვისა (რაზედაც ესესა გვერონდა საუბარი), კიდევ ვიმეორებთ, რომ დაბეჭდითით თქმა იმისა, რომ ეს თხზულება ქართულ ენაზე ბერძნულიდან მოდის, გვიძნელდება. დაეჭვების საფუძველს გვაძლევს, ჯერ ერთი, თარგმანის სტილის განსხვავებულობა ჩვენს ხელთ არსებული ბერძნული ტექსტების სტილისაგან და, მეორეც, ერთი კალკირებული ლექსიკური ერთეულის არსებობა ქართულ ტექსტში, რომლის გაჩენის საფუძველსაც ბერძნული წყარო არ იძლევა საქმე ეხება ქართულ თარგმანში დადასტურებულ სიტყვას „სამარხომყოფოა“ — მონასტრის აღსანიშნავად (მდრ. *τὸ μαρτυρῶν* ბერძნულ A რედაქციაში და „მონაზონება“ ეფთვიმესა და თეოფილესთან). ბერძნულ B რედაქციას ეს ადგილი არა აქვს. ამ მხრივ აღსანიშნავია აგრეთვე ისეთი არაზუსტი ლექსიკური შესებადამისობები, როგორებიცაა: „დაეცადოთ“ *κατακτάμεν*-ის შესატყვისად (მდრ. „დაეკვანათ“ — ეფთვიმესა და თეოფილესთან), „მიმიოთალე“ *πέμφατε*-ს შესა-

15 იქვე, 84,9; 87,8.

16 იქვე, 86,75; 88,73.

ტყვისად (შდრ. „წარმგზავნეთ“ — თეოფილესთან); „შეჰვედრა“¹⁷ παρανεμαξενου
 შესატყვისად (შდრ. „მისცა“ — ეფთვიმესა და თეოფილესთან).

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გამოცემულია აგრეთვე თხზულების სირიული და ეთიოპური თარგმანები. შესაძლებლობა გვექონდა, ქართული თარგმანი შეგვედარებინა სირიულსათვის¹⁷. აღმოჩნდა, რომ ქართული თარგმანი კიდევ უფრო მეტად სხვაობს სირიულსაგან, ვიდრე ბერძნულის A და B რედაქციებისაგან¹⁸.

დასასრულ, მაინც ვფიქრობთ, რომ ქართული თარგმანის დედანი ისევ ბერძნულ ენაზეა საძიებელი, ბერძნულ A და B რედაქციებისაგან განსხვავებულ რედაქციებში, რომელთა არსებობა დადასტურებულია, მაგრამ ჭერ კიდევ შესწავლილი და გამოქვეყნებული არ არის. ქართული თარგმანის თავისებურებათა წყაროც, შესაძლოა, იქ აღმოჩნდეს.

ბ ი მ ს ტ ი

ამბა დანიელისი, პატრიარქატის, რომელგან ბარდაცვალა სახელი საჭურისად

1. (493) საჭურისი ვინმე დაყუდებული იყო შინაგანსა-რე უდაბნოსა სკიტისასა, ხოლო სენაკი მისი ეშორა სკიტესა მილიონით ათორმეტით.

2. ერთსა შაბათთაგანსა დღესა მოვიდა იგი ამბა დანიელისა შემწუხრებულსა, ვიდრემდის არავინ ცნა მისლგაჲ მისი გარეშე მოწფისა მისისა.

3. ხოლო უბრძანა ბერმან მოწაფესა მას თუსსა, რაჲთა აღავსებდეს კეცი-სა ჭურჭელსა წყლითა მის საჭურისისათჳს კურიაკესა შინა ერთ და დასდგოდეს ჭურჭელსა მას კართა გარეშე სენაკისა მისისათა, და ჰრეკოს და, წარვიდეს, და ყოლადვე არა იკადროს სიტყუს მიგებად მისა.

4. და ჰრქუა მას: „ჰხედვედ და რაჲმს ჰპოო კეცი მახლობელად კარსა მას ქუაბისასა დაწერილი, მოიტანე შენ თანა“.

5. და ჰყოფდა ესრეთ მოწაფე იგი. და ერთსა დღესა შინა პოვა კეცი დაწერილი, ვითარმედ: „მიიხუენ ჭურჭელნი და მოვედ მხოლოჲ ძმითურთ“. და ვითარცა წარიკითხა ბერმან დაწერილი იგი კეცსა ზედა, ატირდა ტირილითა დიდითა და ჰრქუა მოწაფესა თუსსა: „მ, ვითარი სუეტი წარწყმიდა შინაგანმან უდაბნომან“. და ჰრქუა მოწაფესა მას თუსსა: „იპყრენ ჭურჭელნი ესე და მიგუალე სწრაფით, რაჲთა აღრე მივიწინეთ. ნუჲკუე დავრჩეთ კურთხევისა და ლოცვისა მისისაგან, რამეთუ უფლისა მივალს“.

6. (494) და ვითარ იტირეს, წარვიდეს და მიიწინეს ქუაბსა მას და პოვეს იგი, რამეთუ სიმჭურვალესა შეეპყრა. და დაეცა ბერი პირსა ზედა თუსსა და ტირილით იტყოდა: „ნეტარ ხარ შენ, რამეთუ ეამისა ამისთვის განსლვისა შენისა იშრომე და შეურაცხ-ჰყავ სამეფუოჲ ქუეყანისაჲ და კაცთაჲ“.

7. და ჰრქუა საჭურისმან მან ბერსა: „ნეტარ ხარ შენ, ახალო აბრაჰამ, რამეთუ რაჲდენთა ნაყოფთა მიითუალავს ქრისტე ველთა ამათგან შენთა“. და ჰრქუა ბერმან: „ლოცვა ყავ ჩემთვის, ძმაო!“ ხოლო საჭურისმან ჰრქუა: „მე, მამაო, მრავალთა ლოცვაჲ მივმს ეამსა ამას შინა“.

¹⁷ Texte syriaque, publié par M. F. Nau, Revue de L' Orient Chrétien, Recueil trimestriel, Paris, 1900, გვ. 391—401.

¹⁸ ქართული თარგმანი სირიულთან შეადარა ამ ენის სპეციალისტმა ანა ბითბაბიკმა, რისთვისაც მადლობას ვუხდით.



8. ჰრქუა მას ბერმან: „უკუეთუშუცა მესწრო მე ჟამისა ამის, ვევედრებდებოდა ღმერთსა, ხოლო შენ ყავ ლოცვაჲ ჩუენთეს, რამეთუ მიმავალ ხარ წინაშე უფლისა“.

9. და წარმოემართა ჭილისა მისგან, რომელსა ზედა წვა, საჭურისი იგი, მოეხუა თავსა ბერისასა, ამბორს-უყოფდა და იტყოდა: „ღმერთმან, რომელი მოაიძღუა მე ადგილსა ამას, მანვე ყავნ სიბერესა შენსა თანა, ვითარცა აბრაჰამის თანა“.

10. და მოიყვანა ბერმან მოწაფე თსი და დააგდო იგი მუჭელთა ზედა საჭურისისათა და ჰრქუა: „აკურთხე შვილიცა ესე ჩემი, მამაო“!

11. და ამბორს-უყო მას და ჰრქუა: „ღმერთო, რომელი თანამდგომარე ჩემდა ხარ ჟამსა ამას განშორებისათს კარვისა ამისგან სულთამსა, რომელმან იცი, რადენი ნაბიჯი ფერჯისაჲ წარუდგამს სახელისათს შენისა სენაკსა ამას, შენ განუსუენე სულსა მამათა ამათთასა, ვითარცა განუსუენე სულსა ელიაშისა ელისეს ზედა, რაათა ეწოდოს სახელი მამათა მისთაჲ ამისვე ზედა“.

12. და ჰრქუა ბერსა საჭურისმან: „ყავ სიყუარული, ღმრთისათს, და ნუ განმძრუ, რომელი-ესე მმოსიეს სამოსელი, არამედ ვითარცა-ესე ვარ, ეგრეთ მიმითუალე უფალსა და ნუმცა სცნობს სხუაჲ ვინ ჩემსა გარეშე თქუენსა“.

13. და კულად ჰრქუა: „მაზიარე, მამაო“! და ვითარცა ეზიარა, თქუა: „მომეცით ქრისტეს მიერ სიყუარული და ლოცვა ყავთ ჩემოთს“. და ესე რაჲ თქუა, მიიხილა აღმოსავალით და მარჯუენით და თქუა: „კეთილად მოხუედით, მიჟუალეთ“. და მეყსეულად განათლდა პირი მისი, ვითარცა ცეცხლი. და იწერდა ჭლარსა პირსა ზედა თჳსსა და იტყოდა: „ჯელთა შენთა, ღმერთო, შევედრებ სულსა ჩემსა“. და ესრეთ შეჰვედრა სული თსი უფალსა.

14. და იტრეს ბერთა და თხარეს წინაშე ქუაბსა მას. და განიძარტუა ბერმან, რაჲ-იგი ემოსა სამოსელი და ჰრქუა მოწაფესა თჳსსა: „შეჰმოსე სამოსელსა მისსა ზედა, რომელ ჰმოსიეს“. რამეთუ ემოსა მას სამოსლად თივაჲ და სქემანი. ხოლო ვითარცა ჰმოსდა მამა იგი, იხილა და ცნა, ვითარმედ ძუძუნი მისნი დედაკაცისანი არიან, ვითარცა ორნი ფურცელნი განჰმელნი, და არა თქუა.

15. და ვითარცა დაჰმარხეს, ყვეს ლოცვაჲ. და ჰრქუა ბერმან მოწაფესა თჳსსა: „დავაცადო დღეს მარხვაჲ და ვყოთ სიყუარული ბერსა ამას ზედა“. და ვითარცა ეზიარნეს, პოვეს მცირედ ჰაქსიმატი და დამბალი ცერცუ, და ყვეს სიყუარული და წარიტანეს ჯელთსაქმარი მისი, რომელ ჰქონდა ბინგილაჲ, და წარვიდეს და აღიდებდეს ღმერთსა.

16. და ვითარცა მივიდეს, (495) ჰრქუა მოწაფემან ბერსა: „უწყია, მამაო, რამეთუ საჭურისი იგი დედაკაცი იყო? ვითარ ემოსდი, ძუძუნი მისნი ვიხილუნ, რამეთუ დედაკაცისანი იყვნეს, ვითარცა ფურცელნი შემქნარნი“.

17. და ჰრქუა ბერმან: „ვიცი, შვილო, რამეთუ დედაკაცი იყო. გნებავსა, რაათა გითხრა მისთეს? ისმინე: ეგე პირველ პატრიკიაჲ იყო პალატსა შინა და მეფესა ისტენიანეს უნდა, რაათა მიიყვანოს თჳსა პალატად დიდისა გულისხმიერობისა მისისათს. და ვითარცა ცნა თევდორა, აიშურვა და ეგულვა ექსორია-ყოფაჲ მისი. ხოლო მან იმიზდა ნავი ღამე და წარვიდა მიერ შინა ალექსანდრიასასა და დაყუდებულ იყო პამპტოს. და მონასტერიცა აღვე-ეშენა მუნ და ითქუმის მოდღეგანდლად დღედმდე „პატრიკიაისი“. და შემდგომად სიკუდილისა თევდორაჲსა კულად ეუწყა მას, ვითარმედ გულს-უც მეფესა წარყვანებდა მისი, და ივლტოდა ღამე ალექსანდრიასთ, და მოვიდა აქა, ნახლობლად ჩემსა, და მევედრებოდა მე, რაათა მივსცე მას სენაკი გარეშე სკიტისასა. და მან მითხრა მე ესე ყოველი.“



18. და მივეც მას ქუაბი ესე და გარდაცვალებულ სამამაკაცოთა სკეტებათა, და ესერა დღეს ოცდარვა წელიწადი აქუს სკიტეს და არავის უცნობის მისი გარეშე შენსა და ერთისა სხუსა მოწფისა. და რავდენი მსახურთა მისთა-განნი წარველინნეს მეფესა ძიებად მისა, არა ხოლო თუ მას, არამედ პაპმანცა და ყოველმან აღექსანდრიამან, და არავინ ცნა, რომელსა ადგილსა არს დღე-განდღამდე.

19. აწ იხილე უკუე, რავდენნი სამეფოდ განმზადებულნი მოსწრაფე არიან ეშმაკისათუს ბრძოლად და შეჰმტსრვენ ვორცთა მათთა. ხოლო ჩუენ სოფელსა ვიყვენით, არა გუაქუნდა პური, რაითამცა განვძელით; და კუალად სამარხომყოფოსა რაჲ მოვედით, ვნუყევთ და ერთისაცა კეთილისა მოგებად ვერ შემძლებელ ვიქმენით.

20. ვილოცოთ უკუე, რაითა უფალმან ჩუენცა ღირს მყვენს მასვე გზასა წმიდათა მამათასა და პოვნად წყალობაჲ მას დღესა შინა ამა ანასტასის სა-ქურისისა თანა. რამეთუ სახელი მისი ითქუმოდა ანასტასია პირველად, ხოლო მე საქურისად გარდაცვალებულ იგი ლოცვითა და მეოხებითა დედოფლისა ჩუენისა ღმრთისმშობელისა და მარადის ქალწულისა მარიამისითა და ყოველთა წმიდათა მისთაჲთა, რამეთუ მისა შეუენის დიდებაჲ უკუნითი უკუნისამდე, ამენ“.

Ц. И. КУРЦИКИДЗЕ, М. Р. ДВАЛИ

ЕЩЕ ОБ ОДНОМ ПЕРЕВОДЕ ПАТРИСТИЧЕСКОГО СКАЗА, ИЗВЕСТНОМ ПОД ИМЕНЕМ АВВЫ ДАНИИЛА

Резюме

В рукописи Bodle I (XI a.) сохранилось сочинение Аввы Даниила «О Патрикии, которую переименовал Даниил евнухом». В сочинении рассказывается об истории жизни монахини Анастасии, которая происходила из патрицианской семьи и которая в течения многих лет подвижничала в пустыне Скитской как монах-евнух. Это сочинение, помимо уточнения даты жизни известного церковного деятеля VI века Даниила Скитского, примечательно и тем, что входит в состав патристических сборников, как один из сказов.

Сочинение, наряду с грузинским текстом, существует также на греческом, арабском, сирийском и эфиопском языках. На основании сличения грузинско-греческих текстов можно заключить, что грузинский перевод выполнен с греческого, однако точная дата перевода неизвестна.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ტექსტოლოგიისა და კოდიკოლოგიის განყოფილება.
წარმოადგინა კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტმა.

ბაბა შურღანი

ბზოგის კვირადღის განგების სტრუქტურის ფორმაციის
იერუსალიმურ საკათედრო ტრადიციისა

II

ქართული ტიპიკონები, ისევე როგორც სომხური ლექციონარები, ვნების კვირის წინა კვირადღეს უწოდებენ „დღესა ბზობისასა“ და მოწმობენ, რომ VI—VIII საუკუნეების იერუსალიმური საეკლესიო ტრადიციით ამ დღის წინა დღეებიც მოიხსენიებოდა როგორც „ბზობისა“. მაგალითად, მრავალი დღის განგება შეიცავს ტიპიკონურ შენიშვნებს: „ბზობისა ხუთშაბათზე“, „ბზობისა პარასკევზე“¹, თუმცა, ეს დღეები მათსავე განგებებში განსაზღვრულია როგორც „ხუთშაბათი ვ“ და „პარასკევი ვ“². აღდგომის ეკლესიის ტროპოლოგონი Ggr-43 მიუთითებს ქაზა ანუ პალმათა კვირადღეზე³. ანლოგიურადაა გადასული ასეთი დასახელება ინდოევროპულ ენებში. მის ქართულად გადმოღებისას კი, როგორც ჩანს, ძველ ქართველ მთარგმნელებს უცდიათ, პალესტინის ბუნების რეალები საღვთისმსახურებო პრაქტიკაში ქართულ სინამდვილესთან შეხამებული სახით დაემკვიდრებინათ⁴.

¹ Canone III, pp. 60, 65; Canone IV, pp. 49, 53.

² Canone I, pp. 95, 96; Canone II, pp. 78, 79.

³ Tropologion Ggr-43, p. 1.

⁴ ქართული ლექსიკონები ტრადიციულად განარჩევენ ბაია | ბაია და ბზა სიტყვათა მნიშვნელობებს: პირველი უკავშირდება ფინიკის პალმას (ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი (მასალები), თბ., 1973, გვ. 28, შემდგომში ყველგან: აბულაძე, ლექსიკონი; ქართულ-რუსული ლექსიკონი, ხელახლად შემუშავებული დ. ჩუბინოვის აგან, სანქტ-პეტერბურგი, 1887, გვ. 91, შემდგომში ყველგან: ჩუბინოვილი, ლექსიკონი; ქსე, 2, თბ., 1977, გვ. 152), მეორე კი — ბზას ანუ buxus (აბულაძე, ლექსიკონი, გვ. 31; ქსე, 2, გვ. 352), самшит, пальма, верба (ჩუბინოვილი, ლექსიკონი, გვ. 106), самшит, кавказская пальма (ა. მაყაშვილი, ბოტანიკური ლექსიკონი, მცენარეთა სახელწოდებანი, სასტამბოდ მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო გ. ნახუცრიშვილმა, თბ., 1991, გვ. 17). ქართული ტიპიკონები ერთნაირი მნიშვნელობით ხმარობენ ამ ლექსელებს (Canone I, p. 100). ისინი გადმოსულია ბერძნულიდან, სადაც ἡ βία; და მისგან ნაწარმოები სიტყვები ἡ βεινή, τὸ βίον, βίαν ადნიშნავდა ზოგადად პალმის ხეს როგორც კლასიკურ (H. G. Liddell, R. Scott, A Greek-English Lexicon, Revised and augmented throughout by H. S. Jones, Oxford, 1968, pp. 302-303; შემდგომში ყველგან: Liddell-Scott, Lexicon), ისე ბიზანტიურ პერიოდში (G. Lampe, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1961, p. 282; შემდგომში ყველგან: Lampe, Lexicon), სამაგიეროდ, შუა საუკუნეებში არსებითი სახელი ἡ βία; კონკრეტულად ფინიკის პალმას აღნიშნავდა, თუმცა ხალხურ მეტყველებაში ზოგადად პალმის ხეცა ნიშნავდა (D. Dēmētrako. Μέγα λεξίον τῆς ἑλληνικῆς γλώσσας, II, Atene, 1936, p. 1315), დღეს კი სიტყვა βία გამოიყენება როგორც ფინიკის პალმის, ასევე დაფენისა და მურტისებრთა ოჯახის ბუჩქთა ტოტემის აღსანიშნავად (Μεγάλη Ἑλληνικὴ Ἐγκυκλοπαίδεια, II, Atene, 1928, p. 479). ახალი აღთქმის ერთადერთი პასაჟი, რომელიც კონკრეტულად განმარტავს,



3. ბზობის კვირადღის განგების სტრუქტურა VI—VIII სსსსსსსსს

ქართული ტიპიკონებით, ბზობის კვირადღის განგება მესამე ეამს, ბზობის სპეციფიკური მსახურებით იწყება. ამავე დროს მათში არ არის მითითებული არც ღამისთევა და არც ცისკარი. ეს ალბათ იმით აიხსნება, რომ საკვლევი რიტუალები ანალოგიურ საკვირაო მსახურებათა მსგავსად სრულდება განსხვავებულია მხოლოდ საღვთისმეტყველო ტექსტები, რომლებიც დაფიქსირებულია უძველეს იადვარში რუმბიკული შენიშვნების — უფალო ღალადყავასა (შდრ. ფს 140) და ცისკრად — ქვემოთ. ქართულ ტიპიკონებში წარმოდგენილ მსახურებათა სტრუქტურული სირთულე უდავოდ მოწმობს მათ გვიანდლობას. მკაფიოდ არის განსხვავებული საყამხო მსახურებათა და ეამისწირვის სტრუქტურები. ამასთან, ერთი და იმავე ტიპის სტრუქტურები ყოველთვის ერთნაირი სახით არ არის წარმოდგენილი ოთხსავე ნუსხაში, რაც კარგად ჩანს ქვემოთ მოყვანილი სქემიდან:

სქემა 6

ბზობის კვირადღის განგების დილის მსახურებათა სტრუქტურა
ქართულ ტიპიკონთა მიხედვით

I

იერუსალიმში შესვლის მოგონება — მსვლელობა და სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიული პარამეტრები	მოწიკემები	ხელნაწერთა ჩვენება			
		L	K	Sing-37	Pg-3
დრო	მესამე ეამი	+	+	+	+
მიმართლება	ეკლესიისკენ	ზეთ. მთა	+	სიონისკენ	+

თუ რა ეპირა ხალხს ხელში იერუსალიმში იესო ქრისტეს ტრიუმფალური შესვლისას, არის იო 12: 13. აქ გამოყენებული გამოთქმა *ἔξ ἱερὸς ἔξω φαινομένη* ძველქართულად გადათარგმნა როგორც რტობი დანაკის-კულთაგან, ე. ი. ფინიკის პალმისა (ახალი აღთქმა უფლისა ჩვენისა იესო ქრისტისი, წმიდა სახარება, ტფ., 1912, გვ. 285, შემდგომში ყველგან: წმიდა სახარება), ანდა როგორც ფანაკისა (იხ. ქართული ოიხთაის ორი ძველი რედაქცია, სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით (897, 936 და 973 წწ.), გამოსცა ა. შანიძემ, ტექ 2, თბ., 1945, გვ. 346). ანალოგიურადაა თარგმნილი 1 მაკ 13: 51, 1 მაკ 13: 37, გამ 7: 9 პასაჟები (წმიდა სახარება, გვ. 673). ბიზანტიურ კიმნოგრაფიაში კი დამკვიდრებულია ტრადიცია, რომლის მიხედვითაც ხალხს ხელში ეპირა ფინიკის პალმის (*βάνις; φαινομένη*, იხ. J. B. Pitra, *Analecta Sacra spicilegio Solesmensi parata I, Paris-Tuscolo-Venezia, 1876, p. 761*), ან უბრალოდ პალმის (იქვე, გვ. 476) ტრტები, ანდა პალმისა და ხის ტრტება ერთად (*Triodion p. 610*). საგულისხმოა, რომ ბაბლიის ძველი სლავური თარგმანები შესაძლებლად მიიჩნევენ *βάν;* სიტყვის პირდაპირ გადატანას როგორც ხანი (*Lexicon linguae paleoslovenicae, I, Praga, 1966, p. 163*) ან *БѢНІК* (იქვე, გვ. 375—376). ზოგიერთმა ქრისტიანულმა ეკლესიამ (რომელმა, ქართულმა, რუსულმა) ადგილობრივი კლიმატური პირობების შესაბამისად და დაბ 8: 11 პასაჟის გაყენებით ლიტურგიულ პრაქტიკაში ზეთისხილის ხის მსგავსი მცენარის ტრტების ხმარება დაამკვიდრა. ამის მიუხედავად, ლათინური ტრადიციით ქრისტიანულ დღესასწაულს შემორჩა პალმის კვირადღის სახელი (*dominica palmarum*), ბიზანტიური ტრადიციის მიმდევარ ზოგიერთ ეკლესიაში კი მას შეეცვალა დასახელება. მაგალითად, ძველი ქართულ ტრადიციით უკვე VI—VII საუკუნეებიდანვე მკვიდრდება სახელდება ბზობისა, ძველ რუსულში კი მოიხსენიება როგორც *вербна*.

⁹ Canone I, pp. 100-105; Canone II, pp. 80-85.



სარიტუალო
ელემენტები

	ხმა 1 გალობა: მზიარულ იუჟ ასული	+	+	—	—
	სხვა: მონისა ზატისა ღმერთი	+	—	—	—
ადგილი	ეკლესია	ზეთ. მთა	+	სიონი	+
სარიტუალო ელემენტები	ფსალმუნ ⁶	—	+	—	—
	კურეჟსი და ლოცვა	+	+	+	+
	ღიღი იბაკო: მთანი იზარეთაგანი	+ ⁷	ფს-ღასდ. ხმა 2 გვ. ფს 117:26- ფს 117:27	—	+
	ლოცვა	+	ბაიას კუ- რთხევა	—	+
	ხმა 1: ფს 97:მ-ფს 97:1	+	+ ⁸	+	+
	სახარება: იო 12:12-23	იო 12:12-18	+	+	ბაიას კუ- რთხევა
	ბაიას კურთხევა	—	იბაკო: მზი- არულ იუჟ ⁹	+	იო 12:12-22
	კურეჟსი და ლოცვა	+	+	+	+

II

ღუაწლითა ლოცვის მოგონება — მხედველობა და სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიკული პარამეტრები	მონაცემები	ხელნაწერთა ჩვენებანი			
		L	K	Sing-37	Pg-3
ღრო	არ არის მითითებული				
მიმართლება	გეთსიმანისაკენ	+	+	+	+
სარიტუალო ელემენტები	ხმა 4 გალობა: რომელი ზის მარჯულ	+	—	— ¹⁰	+
	სხვა: დღეს აღვსრულა	+	—	+	+
ადგილი	გეთსიმანია	+	+	+	+

⁶ თავის გამოცემაში ეს ადგილი მ. თარხნიშვილს ღიად აქვს დატოვებული (Canone I, p. 100), კ. კეკელიძე კი მისეულ რუსულ თარგმანში псалом წაკითხვას გვთავაზობს (К. Кекелидзе, Иерусалимский канонарь VII века, Тб., 1912, ст. 71. შემდგომში ყველგან: Кекелидзе, Канонарь).

⁷ L ხელნაწერში დაფიქსირებულია „მთანი იზარებენ“.

⁸ K ნუსხა არ შეიცავს მითითებას 97: მ ფსალმუნის გალობის ხმის შესახებ.

⁹ აღსანიშნავია, რომ მ. თარხნიშვილი ერთსა და იმავე ფრაზას მზიარულ იუჟ ასული ეგვ ლათინურად ორი, განსხვავებული ფორმით თარგმნის: Laetare filia ista (Canone II, p. 81) და Exulta filia ista (Ibid., p. 82).

¹⁰ Sing-37 ხელნაწერი მიუთითებს გალობაზე, მაგრამ არ მოაქვს შესაბამისი ტექსტი.



სარიტუალო
ელემენტები

კურეჟისი და ლოცვა	იბაკო: შთანი იხარებენ	—	—	+
დიდი იბაკო: შთანი იხარებთაგანი	კურეჟისი და ლოცვა	+	+	+
ლოცვა	—	+	—	+
ფს 97:8-ფს 97:11 ¹¹	ფს 97:8	ფს 97:8	+	+
სახარება: ლკ 19:29-38	+	+	+	+
კურეჟისი და ლოცვა	+	+	+	+

III

უძლურისა განკურნების მოგონება --- მსველელობა და სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიული პარამეტრები	მონაცემები	ხელნაწერთა ჩვენება			
		L	K	Sing-37	Pg-3
ღრო	არ არის მოითებული				
მიმართულება სარიტუალო ელემენტები	პრობატოკესენ	+	+	+	+
	ხმა 4 გვ ვალობა: მარჯულ მამისა	+ ¹²	დღეს აღე- სრულა წი- ნასწარმეტ- ყველება ზაქარიასი ¹³	— ¹⁴	+
	სხვა: დღეს შემოვიდა მაცხოვარი	+	—	—	+
ადგილი სარიტუალო ელემენტები	პრობატოკე	+	+	+	+
	კურეჟისი და ლოცვა	—	—	—	+
	დიდი იბაკო: შთანი იხარებთაგანი	+	+	+ ¹⁵	+
	ლოცვა	—	—	—	+
	ფს 97:8-ფს 97:11 ¹⁶	97: 8 ¹⁷	97: 8 ¹⁸	+	+
	სახარება: მკ 1:1-10	+	+	მკ 1:1-11	+
	კურეჟისი და ლოცვა	+ ¹⁹	+	—	+ ²⁰

¹¹ Sing-37 ხელნაწერის გარდა, დანარჩენი სამივე ნუსხა ამ ფსალმუნს ახასიათებს როგორც იგივეს.

¹² L ნუსხაში მოითებული არაა ხმის რიგი.

¹³ K ხელნაწერი არ უთითებს ამ, ყველა ხელნაწერში ფიქსირებულ ვალობათაგან განსხვავებული, ჰიმნის ხმას.

¹⁴ Sing-37 ხელნაწერი აქაც მიუთითებს ვალობაზე, მაგრამ არ მოაქვს შესაბამისი ტექსტი.

¹⁵ Sing-37 ნუსხაში მოყვანილია იგივე ტექსტის დასაწყისი, მაგრამ არ არის მოითებული ტექსტის ტიპი.

¹⁶ ამ მუხლს ოთხივე ხელნაწერი ერთხმად იგივე ფსალმუნს უწოდებს.

¹⁷ L ნუსხა არ მიუთითებს იგივე ფსალმუნის ტექსტის დასაწყისს.

¹⁸ არც K ხელნაწერი მიუთითებს ტექსტის დასაწყისს.

¹⁹ L ნუსხით მხოლოდ ლოცვაა გათვალისწინებული.

²⁰ Pg-3 ნუსხით მხოლოდ ლოცვაა გათვალისწინებული.

IV

ჟამისწირვა²¹ — მსვლელობა და სტაციონარული მსახურება

ლიტერატურული პარამეტრები	მონაცემები	ხელნაწერთა ჩვენებანი			
		L	K	Sing-37	Pg-3
ღრო	არ არის მითითებული				
მიმართულება	კათოლიკესაყენ	+	ეკლესიო-საყენ	+	+
სარიტუალო ელემენტები	ხმა 4 ვალობა: ფს 118:25	+	+	+	+
	დასლ. ოხანა ძესა დაეთისა	+	+	+	+
ადგილი	კათოლიკე	+	ეკლესია	+	+
სარიტუალო ელემენტები	ხმა 1: ფს 97:1-ფს 97:8	+	ფს 97:8	+	+
	1 საკითხავი: იგ 24:17-30	+	—	+	+
	2 საკითხავი: სოფ 3:14-17	+	სოფ 3:14-20	+	+
	3 საკითხავი: ეს 52:1-6	+	+	+	+
	4 საკითხავი: ბარ 4:36-5:9 ²²		+	+	+
	5 საკითხავი: ეს 62:10-12		ეს 52:1 ²³	ეს 61:10-12, 55:12b-13	+
	6 საკითხავი: ეზ 31:3-13			—	+
	7 საკითხავი: ეფ 1:3-14			+	+
	ალილუია			+	+
	ხმა 5: ფს 8:2			+ ²⁴	+
	სახარება: მთ 21:1-17		— ²⁵	+	+
	ხმა 1 ხელთაბანისაი: საყრველ და დიდებულ			+	+
	სხვა: რომელ ხაყარასა ზედა			+	+
	ხმა 5 სიწმიდისაი:მეუფე დიდებისა			+	დღეს შე-მოვაღს ²⁶
	ან ალილუია			+	—

²¹ L. ნუსხას აკლია ჟამისწირვის ნაწილი და მწუხრი, K ხელნაწერის მონაცემები კი არ არის მოყვანილი მ. თარხნიშვილის გამოცემაში. ამიტომ შესაბამისი ცნობები აღებულია იერუსალიმური ტიპიკონის კ. კეკელიძისეული გამოცემიდან: Кекелидзе, Канонарь, ст. 71—72.

²² Sing-37 და Pg-3 წესებში ამ პასაჟს შეცდომით იერემიას აქუთენებენ.

²³ K ხელნაწერის შემდგომი ნაწილი ვნების კვირის დასაწყისამდე ძალზე დეფექტურია.

²⁴ Sing-37 ნუსხას მოჰყავს ტექსტი, მაგრამ მას არ უწოდებს ფსალმუნს.

²⁵ K ნუსხაში ეს ნაწილი დეფექტურია, ვალობის — ნათელი მხარული — წინ მითითებულია მთ 21:17-28 პასაჟი (Кекелидзе, Канонарь, ст. 72), რომელიც ვნების ორშაბათის მწუხრის სახარებისეული საკითხავია (Canone I, p. 107; Canone II, p. 86).

²⁶ Pg-3 ხელნაწერი არავითარ მითითებას არ შეიცავს ტროპაირის ხმის შესახებ.

V

მწუხრი — სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიკული პარამეტრები	მონაცემები	ხელნაწერთა ჩვენებანი	K Sing-37	Pg-3
დრო	არ არის მითითებული			
ადგილი	არ არის მითითებული			
სარიტუალო ელემენტები				
	ხმა 1 ოხითა: კულაღ მადღწან მან მაცხოვრისა	ნათელი მხიარული	+	+
	ხმა 4 გე სხვა: საიდუმლოხა ვნებისა შენისა		—	+
	ხმა 3 გე: ფს 71:2-ფს 71:2	ფს 120	+	+
	ღასდებელი: ფს 140		+	—
	ტროპარები		+	—

როგორც ვხედავთ, ქართულ ტიპიკონებში წარმოდგენილი ბზობის კვირადღის განგება სუთ მსახურება-საფეხურად იყოფა: პირველი სამი — სპეციფიკური ბზობის, მეოთხე (ჟამისწირვა) — ჩვეულებრივი საკვირაო, ხოლო მეხუთე (მწუხრი) ყოველდღიური რიტუალებია. ბზობის კვირადღის განგებაში ამ უკანასკნელთა შეტანა, ალბათ, იმით აიხსნება, რომ ისინი ჩვეულებრივი მსახურებებისაგან განსხვავებულ სარიტუალო ტექსტებს შეიცავს.

სტრუქტურული თვალსაზრისით, საკვლევი განგება ორი ნაწილისაგან შედგება: პირველი ოთხი მსახურება-საფეხური ერთმანეთის მიყოლებით სრულდება და ერთი სარიტუალო ჯგუფის შთაბეჭდილებას ტოვებს. ტიპიკონებში ალბათ სწორედ ამის გამო არის მითითებული მხოლოდ პირველი მსახურების დაწყების დრო; ბოლო მსახურება (მწუხრი) კი დღესასწაულის განგებაში ერთგვარ დამატებად წარმოგვიდგება. ახლა, მოკლედ მიმოვიხილოთ თითოეული რიტუალის სტრუქტურული თავისებურებანი.

პირველი მსახურება-საფეხური სრულდება მესამე ჟამს, ე. ი. დილის ცხრა საათზე. K და Pg-3 ნუსხებში სალიტანიო ადგილად ზოგადად ეკლესია მინიშნებული, L ხელნაწერი კი ასეთ ადგილად შეთისხილის მთას ასახელებს (კონკრეტული ადგილის მიუთითებლად), ხოლო Sing-37 ნუსხა — სიონს²⁷. ხელნაწერთა შორის განსხვავება სტაციონარულ დღეთისმსახურებაში მომხდარ ცვლილებებს უნდა ასახავდეს. ზოგიერთი ლიტურგისტის აზრით, K და Pg-3 ნუსხებში სალიტანიო ადგილად ეკლესიის მითითება იმით აიხსნება, რომ გადამწერმა (ან მთარგმნელმა) ქართული საღვთისმსახურებო პრაქტიკისათვის შედმეტად მიიჩნია ანტიგრაფში აღნიშნული ეკლესიის დასახელების შენარჩუნება და მას ზოგადი სახელი ეკლესია შეუ-

²⁷ სრულიად აშკარაა, რომ აქ სიონის ეკლესია იგულისხმება და არა სიონის მთა, რადგანაც ხელნაწერში ეკლესიის საკუთხეველზეა საუბარი.

ნაცვლა²⁵. თუ ეს ასეა, მაშინ ტერმინი ეკლესია, შესაძლოა, იერუსალიმში აღმართულ ნებისმიერ ტაძარზე მიანიშნებდეს. მნიშვნელოვანია ის ფაქტი, რომ L ხელნაწერს, სხვა ნუსხათაგან განსხვავებით, პირველი მსახურება-საფეხურის სალიტანიო ადგილი ქალაქის გარეთ, ზეთისხილის მთაზე, გადააქვს.

L ხელნაწერის მიხედვით, სტატიკურ რიტუალს წინ უძღვის პროცესია. მსვლელობის დროს ტროპარებს ვალობენ. საგალობელს აქვს ალტერნატიული ვარიანტი. თვით სტატიკური მსახურება-საფეხური, L, Sing-37 და Pg-3 ხელნაწერთა მიხედვით, კუერექსითა და ლოცვით იხსნება, K ნუსხა კი ამ რიტუალური ელემენტის წინ ფსალმუნს ან, უკიდურეს შემთხვევაში, რომელიმე პოეტურ კომპოზიციას ათავსებს. L და Pg-3 ნუსხებით ამ სარიტუალო ელემენტს დიდი იბაკო მთანი იხარებენ და ლოცვა მოჰყვება. Sing-37 ხელნაწერი კი არც იბაკოს მიუთითებს და არც ლოცვას. რაც შეეხება K ნუსხას, იგი სარიტუალო ელემენტად, დიდი იბაკოს ნაცვლად, იყენებს მეორე გვერდითი ხმით საგალობელ ფს 117:26-ფს 117:27 ფსალმუნ-დასდებულს²⁶, რომლის შემდეგ ბაიას კურთხევის რიტუალი სრულდება და მრევლს ურიგებენ ბაიას ცოტებს. ითხივე ხელნაწერში მომდევნო ელემენტი ფს 97:8-ფს 97:1 ფსალმუნ-დასდებულსა, რომელსაც L, K და Sing-37 ნუსხების მიხედვით სასარგებო საციო-თხავი მოხდევს. Pg-3 ხელნაწერი ამ ადგილას ბაიას კურთხევს

²⁵ კ. კეკელიძე, ერთდღობა მკვლე ქართული ლიტურჯის ისტორიიდან, III, თბ., 1955, გვ. 139; გ. ბერტინიერმა, აღბათ, ანალოგიური მონაზრებით მკვნიცრად გაიხივა სალდგომო დამოთყვის განგებში აღდგომის გვლსია აკელსისთან (G. Bertinier, The Historical Development of the Easter Vigil and Related Services in the Greek Church, OCA 193, 1972, pp. 25-26), მაგრამ ასეთი ინტერპრეტაცია მართებული რომ იყოს, მაშინ ქართულ ტიპიკონებში სურათად არ უნდა იყოს შესაძლებელი იერუსალიმური სალტანიო ადგილები.

²⁶ როდესაც ქართული ტიპიკონები ერთად ათავსებს ფსალმუნ-დასდებულს, პირველი ტერმინი მუხლდს აღნიშნავს, მეორე კი — სიეთრად ფსალმუნს. ეს ურველსი იადგარი, განსაკუთრდ მოამზადეს, ვაოცდუა დაორთეს ლლ მტტრეველშია, ც. ქანკველა და ლ. ხეცსტრიანშია, თბ., 1980, გვ. 797 (შემდგომში ვეღვანე ურველსი იადგარი). თუშეა ქართულ ტიპიკონებში დასტურდება ამ ტერმინის გამოყენების სრულად საპირისპირო შემთხვევებიც (ე. წ. Canone nn. 395, 666, 667, 669). ბიზანტიური ტრადიციით ამ ელემენტს *πρωιμαθιον* შეესაბამება და მკვეთრად განსხვავებული ანტიფონისაგან: პირველი, ისევე როგორც მისი სინონიმები: *πρωιμαθια* და *πρωιμαθια* თავდაპირველად აღნიშნავდა ფსალმუნის იმ მუხლდს, რომელიც უცვლელად მეორდებოდა მისი ვალიონის ყოველი მუხლდის შემდეგ. მოგვიანებით კი აღნიშნავდა ფსალმუნსა და ამ უცვლელს ორივეს ერთად, ამასთან, ან მთლიანად მუხლდეს ან მხოლოდ მის დასასრულ ფრაზას ვალობდნენ (J. Mateos, La célébration de la parole dans la liturgie byzantine, Étude historique. OCP 191, 1971, pp. 7-12); მუხლდის ნაწილობრივი ვალობის პრაქტიკა თავდაპირველად X სიუცენის კონსტანტინოპოლის ღვთისმსახურებაში შეინიშნება (Le Typicon de la Grande Église, Ms Saint-Croix n 40, X^e siècle, Introduction, texte critique, traduction et notes par J. Mateos, tome II. Le cycle des fêtes mobiles, OCA 166, 1963, p. 170; შემდგომში ყველგან: Typicon de la Grande Église II). ტერმინი *πρωιμαθια* თავდაპირველად აღნიშნავდა ბიბლიურ ან არაბიბლიურ ფრაზას, რომელსაც ორ ჩვეულად ვაყოფილი მრეველი მრევერის სახით უბასუხებდა მედავიონენს (Typicon de la Grande Église II, pp. 94, 138), მოგვიანებით კი მრევერის ადგილი პოეტურმა ტროპარმა დაიჭირა (H. Leeb, Die Gesänge im Gemeindegottesdienst von Jerusalem (vom 5. bis 8. Jahrhundert), Wien, 1970, p. 41). სომხურ ლექციონარებში ტერმინი *կვიორი*, რომელიც ა. რენემ ფრანგულად გადაიღო როგორც *antienne*, სწორედ დასდებლის მნიშვნელობით იხმარება.

8. მაიენე, ენისა და ლიტურჯის სერია, 1997, № 1—4.



რიტუალს ათავსებს. K ხელნაწერი — საგალობელს მხიარულ გვეგასული ვეგ. ბაიას კურთხევის რიტუალი არ არის დაცული L ხელნაწერში. ოთხივე ნუსხაში მსახურება კუერექსითა და ლოცვით სრულდება.

მეორე მსახურება-საფეხური, ოთხივე ხელნაწერის მიხედვით, გეთსიმანიის ბაღში (შდრ. ლკ 22:44) იმართება. სტაციონარულ მსახურებას წინ უძღვის გეთსიმანიის ბაღისაკენ მსვლელობა. პროცესიის დროს სრულდება გალობა, რომელსაც ალტერნატიული ვარიანტი ახლავს. K და Sing-37 ნუსხებს არ მოჰყავს საგალობელთა ტექსტები. Pg-3 ხელნაწერის თანახმად, სტაციონარული მსახურება კუერექსითა და ლოცვით იწყება, რომელიც არ არის შეტანილი K და Sing-37 ხელნაწერებში. მართალია, L ნუსხა შეიცავს ამ სარიტუალო დეტალს, მაგრამ მას იბაკოს შემდეგ ათავსებს, რომელიც Pg-3 ნუსხაში კუერექსისა და ლოცვის შემდეგაა დაფიქსირებული. ეს იბაკო შეტანილია K ნუსხაშიც, მაგრამ იგი აქ სტაციონარული მსახურების დასაწყისად გვევლინება. ეს ელემენტი Sing-37 და Pg-3 ხელნაწერებში დასახელებულია როგორც დიდი, L და K ნუსხები კი მას, უბრალოდ, იბაკოს უწოდებს³⁰. K და Pg-3 ხელნაწერებში იბაკოს მოსდევს ლოცვა, რომელსაც L და Sing-37 ნუსხები გვერდს უვლის. L ნუსხაში ლოცვის გაუთვალისწინებლობა, შესაძლოა, შემოდასახელებულ ელემენტთა რიგის შენაცვლებით იყოს გამოწვეული. ამის შემდეგ ოთხივე ხელნაწერის მიხედვით გალობენ ფს 97:8 მუხლედს, რომელსაც მხოლოდ Sing-37 და Pg-3 ნუსხებში ახლავს დასდებული — ფს 97:1. შემდგომ სარიტუალო ელემენტად ოთხივე ხელნაწერი ერთხმად სახარებისეულ საკითხავს უთითებს და მსახურებას კუერექსითა და ლოცვით ამთავრებს.

მესამე მსახურება-საფეხური ოთხივე ხელნაწერის მიხედვით პრობატიკუმე ანუ ცხოვართა საბანელზე (შდრ. იო 5:2) იმართება. სტაციონარულ მსახურებას ამ შემთხვევაშიც წინ უსწრებს პროცესია, რომლის დროსაც L და Pg-3 ნუსხების მიხედვით სრულდება საგალობელი, რომელსაც თან ახლავს ალტერნატიული ვარიანტი. Sing-37 კვლავინდებურად აფიქსირებს საგალობელს, მისი ტექსტის მიუთითებლად. K ნუსხას კი ერთი, ამასთან, ყველა ხელნაწერისაგან განსხვავებული საგალობლის ტექსტი მოჰყავს. Pg-3 ხელნაწერში მსახურება-საფეხური ისევ კუერექსითა და ლოცვით იხსნება, რომელიც გამოტოვებულია L, K, Sing-37 ნუსხებში. მომდევნო ელემენტად ოთხივე ტიპიკონს მოჰყავს დიდი იბაკო, რომლის ტიპს არ აკონკრეტებს Sing-37. ამ სარიტუალო ელემენტის შემდეგ მხოლოდ Pg-3 ტიპიკონის

³⁰ იბაკო — დიდი იბაკოს დამირისპირებას პრინციპული მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. ამასი გეარწმუნებს ის ფაქტი, რომ უძველესი იადგარი შეიცავს, ორ იბაკოს, რომლებიც იწყება სიტყვებით: შთან იხარებენ (უძველესი იადგარი, გვ. 344—346); ერთი, პირველი გვერდითი ზმის, საგალობელი, უფრო გრძელია, მეორე კი — მეოთხე ზმისა — უფრო მოკლე. ამის გამო ზმირად ნუსხათა ტიპიკონურ შენიშვნებში მოთითებულია დიდი იბაკო შთან იხარებთაგანი. ამდენად, იბაკო — დიდი იბაკოს ტერმინოლოგიური განსხვავება ამ სარიტუალო ტექსტების აღწერის თავიდან აცილებს მიზნით უნდა იყოს მოტივირებული. ის ფაქტი, რომ ქართული ტიპიკონები თანმიმდევრულად აღარ იცავენ ამ განსხვავებას, იმით უნდა აიხსნას, რომ მოგვიანებით ორ მოთითებულ ტროპანთაგან ლიტურგიკულ პრაქტიკაში, ალბათ, ერთერთს მეწინა უპირატესობა და შემოდინიშნულმა დამირისპირებამაც აზრი დაქარგა.

მიხედვით აღევლინება ლოცვა. მომდევნო ელემენტი ყველა ხელნაწერში, გვეხვეწება ფს 97:8, რომელსაც დიდ იბაკოსთან ტექსტობრივი სიახლოვის გამო იგივე ფსალმუნს უწოდებენ (L და K ნუსხები არც კი თვლიან საჭიროდ მისი დასაწყისის სიტყვების მოკვანას). ამ რეფრენს მხოლოდ Sing-37 და Pg-3 ტიპიკონებში ახლავს დასდებელი. ამის შემდეგ ყველა ხელნაწერს მოჰყავს სახარების საკითხავი, რომელიც მსახურების ბოლო ელემენტია Sing-37 ნუსხისათვის. L და Pg-3 ტიპიკონებისათვის ასეთი ელემენტია ლოცვა, K ხელნაწერისათვის კი — კურეკსი და ლოცვა.

მეოთხე მსახურება საფეხური, L, Sing-37 და Pg-3 ნუსხათა მიხედვით, იმართება კათოლიკე ეკლესიაში, რაც ვგუიანს მოვზაურობისა და სომხური ლექციონარებისათვის მარტირიუმის ეკვივალენტია. K ხელნაწერი ამ მსახურების ადგილად ეკლესიას ასახელებს, რიტუალი თავისი ხასიათით ჟამისწირვას განეკუთვნება. მის აღსანიშნავად ოსხივე ქართული ტიპიკონი ხმარობს სპეციფიკურ ტერმინს — კანონი ჟამისწირვისაა, რომელიც მ. თარხნიშვილმა ლათინურად გადაიღო როგორც *canoni missae sacrificii*³¹.

ჟამისწირვას, ისევე როგორც სხვა მსახურებებს, წინ უძღვის პროცესია, ამასთან, მსუელელობისა პოეტური კომპოზიციების ნაცვლად ფსალმუნ-დასდებელს ვაღობენ. ასევე განსხვავებულია ჟამისწირვის დასაწყისის სხვა მსახურებათა დასაწყისისაგან. იგი კურეკსითა და ლოცვით კი არ იხსნება, არამედ ოსითაჲ, რომლის შემდეგ ფსალმუნ-დასდებელს ვაღობენ. მომდევნო ეტაპზე შეიღო ჰიმბლიური საკითხავი იკითხება, რომელთაც აღიღუა-ფსალმუნს მოსდევს, რაც, თავის მხრივ, ამზადებს სახარებისეულ საკითხავს. ამის შემდეგ სრულდება ორი სპეციფიკური ექვარისტული რიტუალი: კელთაბანისაა და სიწმიდისაა თანხლები ჰიმნებითურთ. Sing-37 ნუსხაში კელთაბანისაჲს ჰიმნის ტექსტის მხოლოდ ერთი ვარიანტია წარმოდგენილი, Pg-3 კი ამატებს სხუას, ამასთან, იგი არ შეიცავს მითითებას სიწმიდისაჲს ჰიმნის ხმის შესახებ. აღსანიშნავია ისიც, რომ Sing-37 შესაძლებლად თელის ჰიმნის ნაცვლად აღიღუაჲს ვაჯღობას.

ბზობის კვირადღის განგების შემთ წარმოდგენილი სტრუქტურა ნაკლებად წარმოგვიჩენს იერუსალიმური წარმოშობის წმ. იაკობის ლიტურგიის³² შედგენილობას. ბუნებრივია, მასში აქვენტი ამ ღღის ექვარისტული ღღთისმსახურების სპეციფიკურ მხარეზეა გადატანილი. თავის მხრივ, ამ

³¹ Canone I, p. 103; Canone II, p. 83.

³² ქართულ ენაზე წმ. იაკობის ლიტურგიის ორი რედაქცია შემორჩენილი. პირველი რედაქცია შემონახულია სამი ხელნაწერით, რომელთაგან ორი: A-86 (X ს.) და A-81 (XVII ს.) თბილისში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტშია დაცული; მთიარსული თარგმანი კ. კეკელიძემ გამოაქვეყნა (K. Кекелидзе, Литургические грузинские памятники в отечественных книгохранилищах и их научное значение, Тб., 1908, сг. 6—32, 200—206), მესამე Gg-4 ხელნაწერი ვრცის უნივერსიტეტის ბიბლიოთეკის ქართულ ხელნაწერთა ფონდში ინახება. A-86 და A-81 ნუსხებს ბერძნულადან თარგმანის ევლი ამწნევისათ, Gg-4 კი სირიულადან უნდა მომდინარეობდეს. ამავე რედაქციის უნდა ეკუთვნოდეს Sing-12 ხელნაწერში დაცული ამ ლიტურგიის ტექსტი, თუმცა მასა და კ. კეკელიძის მიერ გამოქვეყნებულ ტექსტებს შორის განსხვავებანიც შეამჩნევა (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, სინური კოლექცია, III, თბ., 1987, გვ. 35. შემდგომში უნდა განვიხილოთ სინური კოლექცია, III). წმ. იაკობის ლიტურგიის მეორე რედაქცია VBგ-3 დაცულია ეპტეკანის ბიბლიოთეკის ბოქვას ქართულ ხელნაწერთა ფონდში და გამოქვეყნებულია მ. თარხნიშვილის მიერ ლათინური თარგმანით (Liturgiae Ibericae antiquiores, Interpretatus est M. Tarchnischvili, 1950, CSCO 122, pp. 35-63, CSCO 123, pp. 26-47). ამავე რედაქციის უნდა ეკუთვნოდეს Sing-53 სინის მთის ეპატერიუს მონასტრის ქართულ ხელნაწერთა ფონდში დაცული ნუსხა (სინური კოლექცია, III, გვ. 55).



დღის ყამისწირვის სტრუქტურაში ყურადღებას იქცევს ორმგვარობა, რომელსაც ზოგადი მნიშვნელობა აქვს: ჯერ ერთი, თუ ჩვეულებრივ მსახურებას წინ უძღოდა პროცესია, რომლის დროსაც არაბიბლიური პოეტური კომპოზიციები იგალობებოდა, ყამისწირვის წინ მსვლელობისას ფსალმუნდასდებულს გალობენ; მეორეც, ეს რიტუალი ძველი აღთქმის ექვს საკითხავს შეიცავს, რასაც ა. რენუ ამ მსახურების სტრუქტურაში რამდენიმე ლიტურგიკული დანაშრავის არსებობით ხსნის. ამასთან, საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ ორივე, Sing-37 და Pg-3 ხელნაწერი იერ 4:36-5:9 საკითხავს შეცდომით ბარუქის წინასწარმეტყველების წიგნის პასაჟად მიიჩნევს, რაც, ჩვენი აზრით, ამ ნუსხათა საერთო წარმომავლობით უნდა აიხსნას. აქვე უნდა ითქვას, რომ ბზობის ყამისწირვის სტრუქტურას Sing-37 და Pg-3 ნუსხები მხოლოდ უმნიშვნელო განსხვავებით წარმოგვიჩენს, რაც გვაფიქრებინებს, რომ L ხელნაწერის ანტიგრაფში უკვე ჩამოყალიბებული უნდა ყოფილიყო ამ რიტუალის სტრუქტურა, აგრეთვე. შერჩეული — სპეციფიკური საკითხავი მასალა. რაც შეეხება ზემოაღნიშნულ ხელნაწერებში წარმოდგენილ ბიბლიურ საკითხავებს შორის უმნიშვნელო სხვაობას, ამის გასარკვევად საჭიროა მთელი იერუსალიმური კომილექტიკური ლიტერატურის გაანალიზება.

მეხუთე მსახურება-საფხური მწუხრია. ეს რიტუალი შემოინახეს K, Sing-37 და Pg-3 ტიპიკონებმა, მაგრამ არც ერთი ნუსხა არ აზუსტებს ამ მსახურების სალიტანიო ადგილს. ჩვენი აზრით, ეს რიტუალი, დაშკვიდრებული ჩვეულების თანახმად, ადგომის ეკლესიაში უნდა შესრულებულიყო. მწუხრის განსხვავებულადაა წარმოდგენილი, ერთი მხრივ. K ხელნაწერში, მეორე მხრივ, Sing-37 და Pg-3 ტიპიკონებში. K ნუსხით მსახურება იხსნება ჰიმნით: ნათელი მხიარული ანუ ფძვ. *ღაჰბ*, რასაც მოსდევს ფს 120 და ფს 140, რომლებიც უფლისადმი მიმართულ ვედრებას წარმოადგენს. ფს 140-ს თან ერთვის ტროპარები, რომელთა ტექსტები არაა მოყვანილი.

როგორც ცნობილია, ნათელი მხიარული და ფს 140 უძველესი დროიდან³³ მწუხრის ლოცვისას იგალობებოდა³⁴. თავისი შინაარსის მიხედვით,

³³ ბასილი დიდი თხზულებაში De Spiritu Sancto მიუთითებდა, რომ ამ ჰიმნს ჯერ კიდევ მაშინ გალობდნენ მწუხრზე (იხ. M. Arranz, L'office de la veillée nocturne dans l'Eglise grecque et dans l'Eglise russe, OCP 42, 1976, p. 130).

³⁴ ლიტურგისტთა შორის აბატთა ნარატიონის (Narratio Abatum) სახელით ცნობილი VII სუელენის ტექსტი სინას მთის პესქასტების შაბათის მწუხრის ლოცვისას მოყვანილი თანმიმდევრობით შემდეგ ელემენტებს ასახელებს: 1. *Δόξα Πατρι* ანუ *რძვ. ღმრ.* ანუ დიდება მამასა დანარჩენითურთ; 2. *რძვ. Μακαριος ἀντήρ* ანუ ნეტარ არს კაცი (ფს 1); 3. *რძვ. Κύριε, ἐξάρταξ* კიძი; *ἐφοίτησεν* ანუ უფალო, დაღაღ-ჰყავ (ფს 140) უტროპაროდ; 4. *Φძვ. ღაჰბ* ანუ ნათელი მხიარული; 5. *რძვ. Καταξίμασεν*, *Κύριε* ანუ ღირს-მყვანი, უფალო; 6. *Νῦν ἀποκλιε* ანუ *რძვ. ღმრ.* ანუ აწ განუტევე, უფალო (ლკ 2:29) დანარჩენითურთ (A. Longo, Il testo integrale della «Narrazione degli Abati Giovanni e Sofronio» attraverso le «Ἐραυεῖα di Nicone. SBN, Nouvelle Serie 2-3 (XII-XIII), 1965-1966, p. 251). ამ მითითებათა საფუძველზე დღეისათვის ლიტურგისტები ფიქრობენ, რომ პირველი ელემენტი მწუხრის ლოცვების დასაწყის დოქსოლოგიაზე უნდა მიანიშნებდეს (J. Mateos, La synaxe monastique des vêpres byzantines, OCP 36, 1970, pp. 254-255; J. Mateos, Prières initiales fixes des offices syrien, maronite et byzantin, OS II, 1966, pp. 489-498); მეორე ელემენტი — ფს 1-ის დასაწყისი — საკვირაო ლამისთევისათვის განკუთვნილი დავითის პირველი კანონის, ე. ი. პირველი რვა ფსალმუნის თქმას უნდა მოასწავებდეს (J. Mateos, Un Horlogion inédit de Saint-Sabas, Mélanges Eugène Tisserant III, Orient chrétien, ST 233, 1964, pp. 48, 56, 69-70). შემდგომში ყველგან: **Mateos**.

ფს 120-იც შეიძლება მწუხრის ფსალმუნად მივიჩნიოთ. ამდენად, ქართულ ტიპიკონებში მწუხრი ორი, განსხვავებული სტრუქტურითაა წარმოდგენილი: პირველი შემონახულია მხოლოდ K ხელნაწერში და მისდევს მოგზაურობის სტრუქტურას³⁵ — ნათელი მხიარული და მწუხრის ორი ფსალმუნი, მეორე კი დაფიქსირებულია Sing-37 და Pg-3 ტიპიკონებში — ოხითა, სადღესასწაულო ფსალმუნ-დასდებელნი. ტიპიკონები აქ რედაქციული ჩარევები კვალს უნდა ავლენდნენ: K ხელნაწერში რაღაც მიზეზის გამო წარმოდგენილია ჩვეულებრივი ელემენტები, Sing-37 და Pg-3 ნუსხებში კი სპეციფიკური. მწუხრი იწყება ოხითაათ: კულად მადლმან მან მაცხოვრისა, რომელსაც მხოლოდ Sing-37 ხელნაწერში ენაცვლება სხუა. შემდეგ ელემენტად კი ორივე ტიპიკონი ერთსულოვნად მიუთითებს ფს 71:18-19-ფს 71:2 ფსალმუნ-დასდებელს.

ქართული ტიპიკონების სარიტუალო ელემენტთა სტრუქტურიდან (სქემა 6) ჩანს, რომ, როგორც წესი, სტატიკურ მსახურებას წინ უძღვის მსვლელობა, რომლის დროსაც ტროპარებს გალობენ. ეს რიტუალი, რომელიც სრულყოფილადაა ასახული L ნუსხაში და ასევე უნაკლოდაა დაფიქსირებული Pg-3 ხელნაწერში, ეგერიას მიერ აღწერილი სალიტანიო პრაქტიკიდან უნდა მომდინარეობდეს. სომხური ლექციონარები იმიტომ არ იცნობს ამ დეტალს, რომ ისინი, როგორც წესი, არასოდეს არ მიუთითებენ არაბიბლიოტექსტებზე.

ჟამისწირვისა და მწუხრს გარდა, ყოველი მსახურება კუერექსითა და ლოცვით იწყება. ეს პრინციპი კარგად აქვს დაცული Pg-3 ტიპიკონს, სხვა ნუსხებში კი ზოგიერთ ადგილას გამოტოვებულია ეს ელემენტი. მსახურებათა სტრუქტურაში კუერექსი და ლოცვა ყოველთვის ერთად არის მოთავსებული. ეს კი გვაფიქრებინებს, რომ ისინი ერთიანი, ორწევრიანი საღვთისმსახურებო ელემენტის შემადგენელი ნაწილებია, რომელთა ფუნქცია მსახურებათა გახსნა და დახურვაა. L, K და Sing-37 ნუსხები ხანდახან იმიტომ არ იყენებს ამ ელემენტებს ზემოაღნიშნული მიზეზით, რომ ალბათ ამ ტიპიკონის გადაწერის წინანდელ ეპოქაში უნდა იკიდებდეს ფესვ მსახურების კუერექსითა და ლოცვით დაწყება-დასრულების პრინციპი და ახალი ელემენტის დამკვიდრების პირობებში გადამწერები შეცდომას უშვებდნენ: ზოგჯერ დეფექტურად წარმოაჩენდნენ ამ დეტალს, ზოგჯერ კი საჭირო ადგილას არ ათავსებდნენ მსახურების სტრუქტურაში. ეს ძალიან კარგად ჩანს L ხელნაწერის მაგალითზე, სადაც მეორე მსახურება-საფეხურის სტრუქტურაში რიგი რიტუალისა: კუერექსი ლოცვითურთ — იბაკო ლოცვითურთ შებრუნებულია (სქემა 6). ამის შედეგად გამოტოვებულია ლოცვა, რომელიც თან უნდა ხლებოდა იბაკოს, ისე როგორც ეს დაფიქსირებულია K და Pg-3 ნუსხებში. მეორე მხრივ, ეს ფაქტი იმას მიუთითებს, რომ იბაკო და ლოცვა

Horologion; J. Mateos, La psalmodie variable dans l'office byzantin, APT II, 1963, pp. 328-333, 337; შემდგომში ყველგან: Mateos, Psalmodie); შესამე ელემენტი, — ფს 140-ის დასაწყისი — უნდა მიანიშნებდეს მწუხრის, ე. ი. 140, 141, 129, 116 ფსალმუნებზე (Mateos, Horologion, pp. 59, 69-70; A. Raes, Introductio in Liturgiam orientalem, Roma, 1947, pp. 184-186); მეოთხე ელემენტია ცნობილი უძველესი ჰიმნი — ნათელი მხიარული: მეხუთე ელემენტი ეამნის ერთ-ერთი ლოცვა, მისი ტექსტი გამოქვეყნებულია რომში გამოცემულ წიგნში: Horologion, Roma, 1876, p. 103; მეექვსე ელემენტი კი სახარებისეული სვიმეონის ოდაზე მიუთითებს: ლკ 2:29-32.

³⁵ ეგერია აღდგომის ეკლესიაში გამართული რიტუალის აღწერისას მიუთითებდა შემდეგ პოეტურ კომპოზიციებს: psalmi lucernares, antiphonae ანუ მწუხრის ფსალმუნები, ანტიფონები და ymni uel antiphonae ანუ საგალობლები და ანტიფონები.



არ არის ამ დროს ჩამოყალიბებული ერთიან, ორწევრიან ელემენტად, როგორც ეს უკვე მომხდარ ფაქტად ჩანს Pg-3 ტიპიკონში. მეტიც, L, K და Sing-37 ნუსხებში ლოცვის თითქმის სისტემატური უგულუბელოყფა იმ ფაქტს მიანიშნებს, რომ იერუსალიმური ტიპიკონის შემოღწეული რედაქციების შემუშავების დროს უნდა ყალიბდებოდეს კუერქისი და ლოცვა ერთ, ორწევრიან ელემენტად. თუმცაღა, კუერქისისა და ლოცვისაგან განსხვავებით, ამა თუ იმ პოეტური კომპოზიციის ლოცვასთან დაკავშირების ტენდენცია ჯერ კიდევ ეგერიას თხზულებაში იჩენს თავს, იმის გათვალისწინებით, რომ პილიგრიმი, ნებისმიერი პოეტური კომპოზიციის ნაცვლად, ფსალმუნზე მიუთითებს (სქემა 1), ქართული ტიპიკონები ამ ტენდენციის განვითარების შემდგომ ეტაპს წარმოაჩენენ.

ქართულ ტიპიკონებში, ისევე როგორც ეგერიას თხზულებასა და სომხურ ლექციონარებში, ფსალმუნ-დასდებელი ერთიან სარიტუალო ელემენტს კჰმნის. L და K ნუსხები ფსალმუნის მუხლედის შემდეგ ზოგჯერ არ მიუთითებს დასდებელს, ალბათ იმის გამო, რომ ამ შემთხვევებში ავტომატურად იგულმსხმება დასდებლის მთლიანად გალობა. სომხურ ლექციონარებში ფსალმუნ-დასდებელი ყოველთვის არ არის ასამაღლებელი, მაგრამ მას შეიძლება ასეთი ფუნქცია დაეკისროს ჟამისწირვის სტრუქტურაში (სქემა 3). ქართული ტიპიკონების მიხედვით ჟამისწირვის გახსნის ფუნქციას კი ოხითაჲ იღებს. ფსალმუნ-დასდებელი ყოველთვის წინ უძღვის სახარების საკითხავს ან რაიმე მნიშვნელოვან რიტუალს. ამის ნათელი მაგალითია შემოთ მითითებული ფაქტი, კერძოდ, პირველ მსახურება-საფეხურში (სქემა 6) K ხელნაწერის მიერ სხვა ნუსხათა რიგის უგულუბელოყფა და სახარების საკითხავის წინ ბაიას კურთხევის რიტუალის მოთავსება. ამ ცვლილების მიუხედავად, K ტიპიკონში სახარების საკითხავის წინ შემონახულია ფს 117:26-ფს 117:27 ფსალმოდური ერთეული და იგი მოთავსებულია ბაიას კურთხევის წინ. აღსანიშნავია ისიც, რომ ეგერიას ხანაში სახარების საკითხავს წინ უძღვის ფსალმუნის მუხლედი, რომელსაც ალილუიასავით გალობენ. ქართული ტიპიკონები კი შეიცავენ როგორც ფსალმუნის მუხლედს, ასევე ალილუიას.

უაღრესად მნიშვნელოვანია ბაიას კურთხევის რიტუალი, რომელსაც არ შეიცავენ L ხელნაწერი და რომლის გვიანდლობაზე პირველად კ. კეკელიძემ მიუთითა³⁶. დასავლეთში ეს რიტუალი VIII საუკუნეში ჩნდება გალურ და მოზარაბულ ღვთისმსახურებაში, მოგვიანებით კი ფართოდ ვრცელდება მთელ ქრისტიანულ სამყაროში³⁷. იგი K, Sing-37 და Pg-3 ხელნაწერებში პირველი მსახურება-საფეხურის რიგში ყოველთვის სხვადასხვა ადგილასაა ჩართული (სქემა 6). ამჟამად ძალიან რთულია იმის ზუსტად დადგენა, თუ რომელ ტიპიკონშია შემონახული მისი თავდაპირველი ადგილი, მაგრამ უდავოა, რომ ბაიას კურთხევის რიტუალი ტონს აძლევს პირველ მსახურება-საფეხურს და შემდეგ მთელი ბზობის კვირადლის განგებას. ის ფაქტი, რომ L ნუსხა არ იცნობს ამგვარ რიტუალს, ეს სხვა ვერსიებთან შედარებით, მის უძველესობაზე უნდა მეტყველებდეს³⁸. ბზობის კვირადლის განგების პირველ

³⁶ Кекелидзе, Канонарь, ст. 10.

³⁷ Enciclopedia Cattolica, IX, Vaticano, 1952, p. 654.

³⁸ მართალია, ეგერიას მოგზაურობა და სომხური ლექციონარები მიუთითებს, რომ მსვლელობისას მრევლს ხელში ბზის ტოტები უჭირავს, მაგრამ ეს ლიტერატურული წყაროები არ შეიცავენ ცნობებს საერთო ბზის კურთხევის რიტუალზე, უფრო მეტიც, არც კი მიანიშნებს მასზე.



მსახურება-საფეხურში ბზის კურთხევის რიტუალის არასტაბილურობა იმპროვიზაციულად მიუთითებდეს, რომ K, Sing-37 და Pg-3 ნუსხების ანტიგრაფიკული მსახურება არის საგულეებელი ამგვარი ცერემონიის არსებობა. იგი საღვთისმსახურებო პრაქტიკაში აღნიშნული სამი ტიპიკონის გადაწერის ეპოქაში ჩანს დამკვიდრებული.

თუ შევეცდებით საქამნო მსახურების ზოგადი სტრუქტურის შემოაღნიშნული ხელნაწერების მიხედვით რეკონსტრუქციას, ეს სტრუქტურა VII საუკუნის ბოლოსათვის შეიძლება ასეთი სახით წარმოვიდგინოთ:

სქემა 7

ბზობის კვირადლის განვების საფეხურების სარიტუალო ელემენტთა ზოგადი სტრუქტურა

I

მსვლელობა

ლიტურგიული პარამეტრები	მონაცემები
მიმართულება	სხედასხვა
სარიტუალო ელემენტები	ვალბანი

II

სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიული პარამეტრები	მონაცემები
ადგილი	სხედასხვა
სარიტუალო ელემენტები	კერეჟი და ლოცვა — მსახურების დასაწყისი იბაკო და ლოცვა ფსალმუნ-დასდებელი სახარების საკოხავი სპეციფიკური რიტუალი (რომელიმე) კერეჟი და ლოცვა — მსახურების დასასრული

4. ბზობის კვირადლის განვების სტრუქტურა X საუკუნეში

ქართული ტიპიკონებისეული ბზობის კვირადლის განვების სპეციფიკური ნაწილი — მსვლელობანი და სტაციონარული მსახურებანი — X საუკუნეში კიდევ უფრო ადრე იწყებოდა და პარამონიულად იყო ჩართული დამისტევის მსახურებაში ანუ რეჟი-ში, რომელსაც მოყვებოდა ჟამისწირვისა და მწუხრის მსახურებები. ეს კარგად ჩანს ქვემოთ წარმოდგენილი სქემიდან³⁹:

³⁹ Tropologion Ggr-43, pp. 1-31.

გზომის კმინადლის განზომის სტრუქტურა ალგომის ეალესის
GGR-43 ტროპოლოზიონის მიხედვით

I

ღამისთევა — სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიული პარამეტრები	მონაცემები
ღრო	არ არის მითითებული
ადგილი	არ არის მითითებული
სარიტუალო ელემენტები	

ტექსტები: საკითხავი: ებრაელთა მიმართ

სხვა: არ არის მითითებული

შენიშვნები: საკითხავს კონსულტის წყაღედი

II

ცისკარი — სტაციონარული მსახურება

ა) დილის ღამისთევა

ლიტურგიული პარამეტრები	მონაცემები
ღრო	არ არის მითითებული
ადგილი	[ადღობის ეალესის წ.ე.]
სარიტუალო ელემენტები	

ტექსტები: ზმა 4: **Θαξ; Κυριξ;**

Σουταφένταξ σσι

[ესალმოლია 1]; დს 9:2

ზმა 4 დასაქლომელი: **Μαξ; κλξ;σξ; σξ;ξ;ξ;**

დიდება — **Επ; φ;ξ;ξ;**

ზმა 4: აწ და მარადის — **Βασιξ;ξ;ξ; τξ;ξ; α;ξ;ξ;ξ;ξ;**

საკითხავი: **ბზობისაი**

[ესალმოლია 2]; დს 17:2

ზმა 4 გუ დასაქლომელი: **°Ο επ; θ;ξ;ξ;ξ;ξ; γ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;**

ზმა 4 გუ: დიდება... აწ და მარადის — **Μεγ;ξ; και άνεξ;φ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;**

[ესალმოლია 3]; დს 135

ზმა 4 გუ დასაქლომელი: **°Οτε παρξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;**

ზმა 4 გუ: დიდება — **°Ο εν θ;ξ;ξ;ξ;ξ; γ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;**

აწ და მარადის — **Σαω;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;ξ;**

[ესალმოლია 4]; დს 118

ტროპარი: Τῶν ἀγγέλων ὁ δῆμιος

ზმა 4 გე დასაჯდომელი: Δυσὸς τῶν μαθῆταιν ἀποστῆλαται

ზმა 4 გე: ღიღება⁴⁰... აწ და მარადის — Ὁπί σοι χαίρει
καχαρισταιμένη

სხვა: არ არის მითითებული

შსახურება საკვირაო ლამისთევია

დასასრულს ბერები დადგენილი წესის შესაბამისად,

ღვთისმშობლის ეკლესიაში მიდიან

b) ცისკრის გალობანი

მონაცემები

არ არის მითითებული

[ოქცე]

ლიტურგიული პარამეტრები

ღრო

აღგილი

სარიტუალო ელემენტები

ტექსტები: გალობანი (Ἦψθῆσαν αἱ πηγαὶ τῆς ἀβρῆσας); ოღები 1,3

იბაკო: Πρὸς τὸ πάθος ἐπισπεύσαν, πηλῆμα

ოღები 4—6

კონდაკი: Τῷ θρόνῳ ἐν ὀράνῳ

ტროპარი: Ὁπειδὴ εὐθὺν ἐδύσας, ἀθανάτε

ღს 117:26

კონდაკი: Τῷ θρόνῳ ἐν ὀράνῳ

[ღს.-დასღ.]: ღს 117:20-ღს 117:1

სხვა: შესახურების დაწყებისას პატრიარქისა და
სამღვდელთა პირთა მოსვლა

არ არის მითითებული

c) ეკლესიაში შესვლა

მონაცემები

არ არის მითითებული

აღდგომის ეკლესია

ლიტურგიული პარამეტრები

ღრო

აღგილი

სარიტუალო ელემენტები

ტექსტები: დიაცნის ლოცვა [= აუერექსი]

[1 ანტ.]: Ἐπισηγμένους ὁ ἐρχόμενος διὰ σταυροῦ κνῆσαι
τῆν κατάραν

⁴⁰ ამ პასაჟში ა. ჰაპადოპულოს-კერამეცის ტექსტის მიხედვით არ არის მითითებული იკთხვისი Δნიჯა ანუ ღიღება, ა. დმტრიევსკის ცნობით კი ხელნაწერი Ggr-43 ნამდვილად შეიცავს აღნიშნულ იკთხვისს (A. A. Дмитриевский, Древнейшие патриаршие типиконы Святогробской Иерусалимской и Великой Константинопольской Церквей, Критико-библиографическое исследование, Киев, 1907, ст. 42: შემდგომში ყველგან: Дмитриевский, Типиконы).



ფს 144:13

2 ანტ: **Ὁς ἐστὶν ἡμῶν εἰς**

ფს 85:14ab

[3 ანტ.] **Θεὸς Κύριος καὶ ἐπέφραεν ἡμῶν**

ფს 117:28c

სახარება: იო 21:15-25

ტროპარი: **Τῆν τῶν βατῶν ἀγίαν ἑορτὴν θεοτάμνοιο**

ხმა 4 გვ: **დიდება... აწ და მარადის — Φανερώσας ἐξ αὐτῶν τοῖς μαθηταῖς**

სხვა: მსახურების დაწყებისას ეპისკოპოსის მოსვლა და უფლის საფლავთან მოახლოება

შენიშვნები

Θεὸς Κύριος καὶ ἐπέφραεν ἡμῶν ანტიფონის გალობენ **Τῆν τῶν** ფს 150:6-ის ნაცვლად **βατῶν ἀγίαν** ტროპარი ენაცვლება **Ἀνάστασιν Χριστοῦ** ტროპარს

d) განთიადისა

ლიტურგიკული პარამეტრები

მონაცემები

დრო

არ არის მითითებული

ადგილი

თხემისა ადგილი [= გოლგოთა]

სარიტუალო ელემენტები

ტექსტები: ხმა 4 გვ სტიქ.: **Σήμερον ἡ χάρις**

ფს 133:2-ფს 133:3a

ფს 50:3

სხვა: არ არის მითითებული

შენიშვნები

Σήμερον ἡ χάρις სტიქარონს მრველი მთის ძირში გალობს. პატრიარქი აღის გოლგოთაზე საკმევლის საკმევლად. შემდეგ კი ჩამოდის და მრველს უერთდება

e) მსვლელობა და სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიკული პარამეტრები

მონაცემები

დრო

არ არის მითითებული

ადგილი

აღღვომის ეკლესია

სარიტუალო ელემენტები

ტექსტები: ოდები 7—9

სხვა: მღვდლის გარშემოვლა

შენიშვნები

არ არის მითითებული

f) აქებდითნი

ლიტურგიკული პარამეტრები

მონაცემები

დრო

არ არის მითითებული

ადგილი [აღდგომის ეკლესია]

სარიტუალო ელემენტები

ტიქსტები: გამოავლინა: Ὁ Ἐπί πτερύγων Κύριος τῶν ἀνέμων

ლეთისმშობლისა: Ὁ σὶρανν, πανάχραντε

ქებდითნი: ფს 148, 149, 150

ბმა 4 გვ სტიქარონები: Ὁ Ἡσθεὶς ὁ Σωτήρ σήμερον

Δεῦτε καὶ ἡμεῖς σήμερον

Προφητικῶς ἦλθε, ἀγαθὲ

Ὁ τοῖς Χερουβὶμ ἐποχοσμενος καὶ

ბმა 4 გვ: დიდება — Πρὸς εἰς ἡμέρων τῶν πάχα

ბმა 2: აწ და მარადის — Σήμερον ταπεινώσασ ἡμῶν

სხვა: არ არის მითითებული

შენიშვნები

არ არის მითითებული

III

ზეთისხილის მთაზე ასვლის მოგონება — მსვლელობა და სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიული პარამეტრები

მონაცემები

დრო

არ არის მითითებული

მიმართულება

ზეთისხილის მთა

სარიტუალო ელემენტები

ტიქსტები: დიდება მაღალთა

პატრიარქის ლოცვა

სხვა: პალმთა და კერვონთა დანაწილება

მსვლელობა პალმებით

შენიშვნები

არ არის მითითებული

IV

ბეთანიაში შესვლის მოგონება — მსვლელობა და სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიული პარამეტრები

მონაცემები

დრო

არ არის მითითებული

მიმართულება

ბეთანია — ამაღლების ეკლესია

ადგილი

ამაღლების ეკლესია

სარიტუალო ელემენტები

ტიქსტები: ფს 117:26

ბმა 4 ფს.-დასდ.: ფს 97:8-ფს 97:1

სახარება: მკ 11:1-11

ღიაკნის სამოხვო ლოცვა

პატრიარქის ლოცვა

სხვა: არ არის მითითებული

შენიშვნები

არ არის მითითებული

V

ღუაწლითა ღოცვის მოგონება — მსვლელობა და სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიკული პარამეტრები

მონაცემები

დრო

არ არის მითითებული

მიმართულება

გეთსიმანიისაკენ

ადგილი

გეთსიმანია

სარიტუალო ელემენტები

ტექსტები:

ხმა 4 გვ გალობა: Χαίρε και εσφραϊσθ
 Ὁ ἀναρχος υἱός

ხმა 4 ფს.-დასდ.: ფს 95:12b-ფს 95:1a

სიბრძნე! მართალნი ვისმენდეთ!

[სახარება:] ლკ 19:29-38

მრევლის პასუხი: შეგვწყალებ ჩუენ!

გეთსიმანიის ეკლესიის წინამძღვრის ღოცვა

სხვა: მსვლელობა (მსახურების დაწყებისას)

შენიშვნები

არ არის მითითებული

VI

უძღურისა განკურნების მოგონება — მსვლელობა და სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიკული პარამეტრები

მონაცემები

დრო

არ არის მითითებული

მიმართულება

ტაძრის მოედნის გაელით

ადგილი

პრობატიკე

სარიტუალო ელემენტები

ტექსტები:

ფს.-დასდ.: ფს 8:3-ფს 8:2

სიბრძნე! [მართალნი ვისმენდეთ!]

სახარება: იო 12:12-18

მრევლის პასუხი: შეგვწყალებ ჩუენ

ზედამწირველის შესამე ღოცვა

სხვა: არ არის მითითებული

შენიშვნები

არ არის მითითებული

VII

ვნების მოგონება — მსვლელობა და სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიკული პარამეტრები

მონაცემები

დრო

არ არის მითითებული

მიმართულება	პრობატაე — კონსტანტინე დიდის ეკლესიის კარიბჭე
სარიტუალო ელემენტები	
ტიქსტები:	“O τῶν Χερουβίμ
	სხვა: ეკლესიაში შესვლა
შენიშვნები	არ არის მოთითებული

VIII

ვნების მოგონება (გაგრძელება) — მსველელობა და სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიკული პარამეტრები	მონაცემები
ღრო	არ არის მოთითებული
მიმართულება	კონსტანტინე დიდის ეკლესიის კარიბჭე — თხემისა აღგილი [= გოლგოთა]
სარიტუალო ელემენტები	
ტიქსტები:	ფს.-დასდ.: ფს 117:26-ფს 117:1
	ზაქ 9:9
	სახარება
	ლიაკნის მოწოდება
	მრევლის პასუხი: უფალო, შეგვწყალებ
	ლიაკნის სამოთხეო ლოცვები
	სახარება: მთ 21:1-17
	ლიაკნის ლოცვა
	პატრიარქის ლოცვა
სხვა:	სახარებას საკითხავის შემდეგ იესო ქრისტეს მიბაძვის მ-წილი, მრევლი ხელში იღებს პალმის ტოტებს დაშლა
შენიშვნები	სახარებას ლიაკონი კითხულობს

IX

სამ-ექვს-თამისაი — სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიკული პარამეტრები	მონაცემები
ღრო	მსველელობის შემდეგ
აღგილი	[კათოლიკეს] საჭურჭლე
სარიტუალო ელემენტები	
ტიქსტები:	ნეტარებაანი: მთ 5:2-12
	Χαίrete λαοί, Ἐργασίete και σαρκετε
	Λαβώμεν, πιστοί, βίτη μετά κληδων
	Σοί τὸ ὀστανὰ βωώμεν τῷ σωτῆρι
	Πάντων, Ὁ Ἰησοῦν, παρισβέχου τὰς δεήσεις



სამებისა: "Αναρχε τρις, ἀμέτριστε ὁμοῦ" ^{გრეკულურული} ^{საქართველოს}

ლეთისშობლისა: Χαίρε ἀλυθις, χαρὰ τῆς σωτηρίας

სხვა: არ არის მითითებულ

შენიშვნები

რეტულის პირველი ელემენტი სპურტლენში¹ სრულდება

X

ვაშისწირვა — სტაციონარული მსახურება და მსვლელობა

ლიტურგიული პარამეტრები	მონაცემები
ღრო	არ არის მითითებული
აღგილი	კონსტანტინე ღიდის ეკლესია [= კათოლიკე]
სარიტუალო ელემენტები	

ტექსტები: **Σήμερον ἡ χάρις τοῦ ἀγίου πνεύματος**

ანტიფონები: 1 ფს 114:1, Ταῖς πρεσβείαις, ფს 114:2, ფს 114:3

2 ფს 115:1, **Σὺ αὖθις ἡμεῖς, σὺ εἶ Θεοῦ**, ფს 115:2 **Δὲξαι**
ὁ μοινογενῆς Υἱὸς καὶ λόγος, ფს 115:3

3 ფს 117:1, **Συνταφέντες σοι**, ფს 117:2, ფს 117:3

ფს 117:26

ხმა 2 გვ: დიდება... აწ და მარადის — **Τῷ Θρόνῳ ἐν οὐρανῷ**

ფს-ღასღა: ფს 117:26-ფს 117:1

ფოლ 4:4-9

ხმა 4 გვ: ალილუია, სტქ. 1: ფს 8:2

სტქ. 2: ფს 8:3

სახარება: იო 12:1-11

პასუხი: **Παρά τοῦ Κυρίου αἰτησώμεθα**

ხმა 2 გვ სტქ.: **Πρὸς εἰς ἡμερῶν τοῦ πύχχ**

სტქ.: ფს 8:3

ქერუბინთა: **Ὁ τοῖς Χερουβίμ**

ლიყენის ლოცვა

განიცადე: **Αἰνεῖτε τὸν Κύριον**

სხვა **Εὐλογοῦμένους**

სხვა ფს 8:3

ხმა 4 გვ სტქ.: **Σήμερον ἡ χάρις τοῦ ἁγίου πνεύματος**
 (მსვლელობისას)

ლოცვა ქამისა აკრებისა

სხვა: მსვლელობა კონსტანტინე ღიდის ეკლესიიდან
 აღდგომის ეკლესიაში

¹ ფს აღგილი Ggr-43 ტროპოლოგონში მოხსენიებულია როგორც **σχασηφασιαχισ**, ა. კეკელიძის მიხედვით კი ძველ ქართულში შეკურაბე, როგორც საღვთისმსახურებო ტერმინი, ბერძნული სიტყვის **σχασηφασιαξ** შესატყვისია (კ. კეკელიძე, ებრაული ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, XIV, თბ., 1986, გვ. 209).

შენიშვნები

ქამსწირვა წმინდა იაკობის ლიტურგიაა
 აღდგომის ეკლესიაში ინახება ძელი პატრიოსანი უფლისა
 მსველელობა სამღვდელთა წესის მიხედვით ეწყობა
 მსველელობაში მონაწილეობენ ყველანი
 კიდრე სამღვდელთა აღდგომის ეკლესიაში შედიან,
 შეფსალმუნენი კონდაცს გალობენ
 კიდრე წმიდათა შეწირულთა აღმართავენ, დიაკონი
 ლოცვას ალავენს

XI

მწუხრი — სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიული პარამეტრები

მონაცემები

ღრო

არ არის მითითებული

ადგილი

არ არის მითითებული

სარიტუალო ელემენტები

ტექსტები: შეს 140 [141, 129, 116]

ხმა 3 სტიქარონები: Φοβερὸν τὸ ἐμπεσεῖν

ხმა 7 Συναγωγῆς πονηρὰ καὶ μοιχαλὶς

Ἡ ἐξ ἐθνῶν ἐκκλησία

Οἱ τῷ Χριστῷ ὑπαντήσαντες

ხმა 4 დიდება — Ὡς πονηρὰ συναγωγῆ

ნათელი მხიარული

ხმა 7 შეს.-დასდ. შეს 71:18-19ab-გს 71:3

ღირს მყენი, უფალო

ხმა 4 გვ სტიქარონები Τὸ ζῆλερόν πάθος τοῦ Χριστοῦ

შეს 2:1 — Τῶν μαθητῶν Ἰουδας ὁ σκαίος

შეს 2:2 — Ἐπίερ ἡμῶν Χριστῷ τῷ λυτρωτῆ

ხმა 2 დიდება — Ἐξ βαίῶν καὶ κλαῖων

დიაკონის ლოცვა

სხვა: არ არის მითითებული

შენიშვნები

არ არის მითითებული

XII

პორწმუნეთა ლიტანია — მსველელობა და სტაციონარული მსახურება

ლიტურგიული პარამეტრები

მონაცემები

ღრო

არ არის მითითებული

ადგილი

თხემისა ადგილი [= გოლგოთა]

სარიტუალო ელემენტები

ტექსტები: ხმა 2 გვ სტიქარონები: Ἡμέρον ἡ χάρις

ხმა 2 შეს 121:1 — Εἰσερχομένοι σου, Κύριε

ხმა 2 დიდება — Ἀναγγεῖται θεῶν τῆν πεσοῦσαν εὐχόνα

აქ განუთავი, უფალო (ლკ 2:29-32)

ხმა 2 დისკომფლი: Συναφέντες σσι

ოხა დიკონისა

ხუცის ლოკვა

სხვა: არ არის მითითებული

შენიშვნები

არ არის მითითებული

როგორც ვხედავთ, აღდგომის ეკლესიის ტროპოლოგიონში ბზობის კვირადღე 12 მსახურება-საფეხურითაა წარმოდგენილი, მათ შორის I—VIII მსახურებები ღამისთევისა და ცისკრის რიტუალებია, IX—X კამისწირვაა, XI—XII კი — მწუხრისა.

პირველი მსახურება-საფეხური შაბათის მწუხრსა და კვირაძალს შორის დროის შუალედის შესავსებადაა გამიზნული. ზოგადააა მითითებული ერთადერთი სარიტუალო ელემენტი — ებრაელთა მიმართ, რომელსაც βραδαια⁴²-ად წოდებული ღვთისმსახური კითხულობს. ამ ფაქტს ანალოგი ეძებნება ბიზანტიური ტრადიციის აღდგომის ღამისთევიაში, როდესაც იწყებენ საქმე მოციქულთა-ს თავიდან კითხვას და მექანიკურად წყვეტენ ცისკრის დაწყებისას. ასეთივე ვითარება დაფიქსირებულია Cgr-43 ტროპოლოგიონში: პავლე მოციქულის წერილს კითხულობენ σπασθησιν: ანუ მოსწრაფე ბერთა მოსვლამდე. შემდეგ კლასიკური გალობით Θες; Κν: ριος ანუ ღმერთო უფალო (ფს 117:27) იწყება ცისკარი.

ალბათ ვჯერ კიდევ ბნელა, რამდენადაც Cgr-43 ტროპოლოგიონი ცისკარს აღნიშნავს სიტყვით ἀγρυπνία ანუ ღამისთევა. გალობას — ღმერთო უფალო — თანამედროვე ბიზანტიურ ექვსფსალმუნზე ყოველგვარი მითითების გარეშე მოსდევს გალობა Συναφέντες σσι ანუ შენთან ერთად დაფლუნნი, რაც თემატიკურად უკავშირდება ნათლისღებას, რომელიც კათაკმეველებმა ალბათ წინა დღით, ღაზარეს შაბათს, მიიღეს⁴³. გალობას მოსდევს გრძელი σ:χιλαοι:α ანუ ფსალმოდია. დაფიქსირებულია ოთხი სხვადასხვა ფსალმუნის დასაწყისი. ოთხივე მათგანი დავითნის ოთხი სხვადასხვა კანონის პირველი ფსალმუნია⁴⁴, ამიტომ, ჩვენი აზრით, ამ მსახურებისას ოთხი კანონი იგალობებოდა: მე-2 (ფს 9-16), მე-3 (ფს 17-23), მე-19

⁴² βραδαια: იგი ღვთისმსახური, რომელსაც ევალეზოდა ბაზილიკაზე განსაკუთრებული ზრუნვა, კერძოდ, დიკონის მსაკისი (F. Cabrol, Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie, II:1b, Paris, 1910, p. 514).

⁴³ ღაზარეს შაბათს კათაკმეველთა განთავსება კონსტანტინოპოლური საღვთისმსახურებო პრაქტიკაა. ჩვენამდე მოღწეულ უძველეს კურთხევათა თანახმად, ეს რიტუალი კონსტანტინოპოლში ტარდება: მარტილიოსის, გამოცხადებისას, ბზობის კვირადღის წინა შაბათს, ენების შაბათს, დღით და სააღდგომო ღამისთევისას (M. Arranz, L'eucologio costantinopolitano agli inizi del secolo XI. Hagiasmatarion & Archieratikon (Rituale & Pontificale) con l'aggiunta Leiturgikon (Messale). Roma, 1996, p. 29; შემდგომში ყველგან: Arranz, L'eucologio).

⁴⁴ გამოწვევისა მესამე ფსალმუნი. იგი მოხმობილია როგორც πικυλας: ანუ აუარბ-ღითი. ბიზანტიური ტრადიციით ამ სახელით აღნიშნება როგორც ფს 135, ისე დავითნის მე-19 კანონი.



(ფს 134-137) და მე-17 (ფს 118)⁴⁵. თითოეულ კანონს მოსდევს დასაჯდომის მითითება⁴⁶, რომელიც მეოთხე გვერდით ხმაში იგალობება⁴⁷. მეორე დასაჯდომის წინ ზოგადადაა დაფიქსირებული პალმათა საკითხავი, რაც წმინდა მამათა თხზულებების რომელიმე პასაჟზე უნდა მიანიშნებდეს. აღსანიშნავია, რომ ანალოგიური საკითხავები უაღრესად მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს სტუდიელთა საღვთისმსახურებო პრაქტიკაში. მეოთხე დასაჯდომის გალობის შემდეგ მოდის პატრიარქი. მესწრაფე ბერები კი *αχμδς ζσϑν ς τσπς ζστδν*, ე. ი. მათი წესის შესაბამისად, მიდიან ღვთისმშობლის ეკლესიაში.

პატრიარქის მოსვლა (სქემა 8, IIb მსახურება-საფეხური) აღნიშნულია სიკცევით *αααααααα*, ე. ი. ჩამოდის. იგი სამღვდელო პირებთან ერთად *ε:αελεσσεαε:* ანუ შედის ადღგომის ეკლესიაში (სქემა 8, IIc მსახურება-საფეხური). ამგვარი ლექსიკა და უკვე დაწყებული მსახურების შემდეგ პატრიარქის მოსვლის ფაქტი⁴⁸ ეხმაურება ეგვიპტის მოგზაურობაში აღწერილ საკვირაო ღამისთვის (სქემა 1, II მსახურება-საფეხური)⁴⁹, სამუშაო დღეთა ცისკრის⁵⁰ და მწუსრის⁵¹ ანალოგიურ დეტალებს. ერთი მხრივ, ეს მონაცემები და, მეორე მხრივ, Cgr-43 ტროპოლოგიონის ტიპიკონური შენიშვნები გვიჩვენებს, თუ რამდენად აქტიურად მონაწილეობდნენ IV—X საუკუნეებში ბერები ღვთისმსახურებათა იმ ნაწილში, რომელსაც სამღვდელთა არ ესწრებოდნენ. ამას გარდა, ტერმინოლოგიური ანალიზი გვაფიქრებინებს, რომ X საუკუნეში ცისკრის პირველი ნაწილი (სქემა 8, IIb მსახურება-საფეხური) ადღგომის ეკლესიის წინ, ღია კვებ სრულდებოდა, მეორე კი (სქემა 8, IIc მსახურება-საფეხური) — ეკლესიაში პატრიარქისა და სამღვდელთა შესვლით იწყებოდა; ეგვიპტის მოგზაურობის მიხედვით, ეპისკოპოსი თუ მამლის ყვილზე მოდიოდა და ამით იწყებოდა ღამისთევა, X საუკუნეში, ეს რიტუალი მოგვიანებით კოზმა მაიუმელის გალობანით იწყება.

მღვდელმთავრის მოსვლა წინ უძღვის ცისკრის ახალ ნაწილს (სქემა 8, IIb მსახურება-საფეხური), რომლის ხერხემალს წარმოადგენს ცისკრის კა-

⁴⁵ მე-2 და მე-3 კანონს კონსტანტინოპოლში შთელი წლის მანძილზე გალობდნენ, მე-19-ს კი — დიდმარხვის საკვირაო ღამისთვისას, თუმცა სტუდიელთა ცნობილი ევერგეტის მონასტრის პრაქტიკაში მას, შეიძლება, შენაცვლებოდა მე-17, რომელიც ზოგადად წმინდანთა და გარდაცვლილთა მოხსენიებას ეძღვნებოდა (Mateos, *Psalmodie*, pp. 337—338). ჩვენი აზრით, ბზობის კვირაძლზე მე-19 და მე-17 კანონთა გალობა იმაზე მიანიშნებს, რომ X საუკუნის იერუსალიმში მკიდროდ იყო ერთმანეთთან დაკავშირებული ლაზარეს შაბათისა და ბზობის კვირადღის საღვთისმეტყველო მნიშვნელობანი.

⁴⁶ პირველი და მესამე დასაჯდომის დოქსოლოგია ორ ნაწილადაა გაყოფილი: დიდება მამასა და აწ და მარადის, თითოეულ მათგანს ტროპარები მოსდევს, მეორე და მეოთხე დასაჯდომის დოქსოლოგია კი არ იყოფა და მათ შემდეგ მხოლოდ ერთი ტროპარია დაფიქსირებული.

⁴⁷ ამ ტროპარებს ეწოდებათ *მესია* ანუ ძლიანი რდნი. პირველი დოქსოლოგიის ტროპარის თვთ-ავაჯი არის *Κατεπλήγῃ Ἰωακίμ*, მეორისა — *Τὸ πρῶταχρῆν γαυα:χῆν*, მეოთხისა — *Ἀνέστης ἐκ νεκρῶν*, მესამე — *Βασιλεὺς τῶν αἰῶνων* (ა. დმიტრიევსკის შესწორების მიხედვით. იხ. Д м и т р и е в с к и й, Типикон, ст. 4) — კი თავად არის თვთ-ავაჯი.

⁴⁸ შდრ. მართლმადიდებელთა ქაინისწირვისას ეპისკოპოსი მხოლოდ მესამე ანტიფონის გალობისას ჩაერთვება წირვის პროცესში.

⁴⁹ *É g e r i e*, *Journal de voyage*, p. 242. ეპისკოპოსი *descendit* და *intra*, ე. ი. ჩამოდის და შედის.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 236, ეპისკოპოსი *ingreditur*, ე. ი. შედის.

⁵¹ *Ibid.*, p. 239. ეპისკოპოსი *descendit*, ე. ი. ჩამოდის.

9. მაცენ, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1997, № 1—4.



ნონი. მისი საგალობლები განაწილებულია სხვადასხვა ადგილის სხვადასხვა-
სურების მიხედვით და გაწყობილია აკროსტიხსზე, რომლისა „თავნი იტყვიან“
ᾠδων ἄχρηστος; ἐσλογγύεινος; Ἐσὲς ἄνθ' ὄσσανα, ქრისტე, ღმერთო კურთხეულო.
აკლია მოიხილესაა, რაც გვიანდელი რედაქციული ჩარევის შედეგი უნდა
იყოს. ამასვე ადასტურებს ოდებს შორის ჩართული პოეტური კომპოზიციები:
იბაკო (უგალობდითსა და განმლიერდას შორის), კონდაკი და ტროპარი,
ფს 117:26⁵² და იგივე კონდაკი, ფსალმუნ-დასდებელი: ფს 117:20-ფს 117:1,
რომელიც ტექსტში არაერთარი ტერმინით არ არის აღნიშნული. ამ ელემ-
ენტებით სრულდება ცისკრის მეორე ნაწილი. მესამე ნაწილში (სქემა 8,
IIc მსახურება-საფეხური) შეწყვეტილია ოდათა გალობა, მთავარდიაკონი
ეკლესიაში შესვლისთანავე აღაღუნეს ლოცვას *συναπτῆ* და იწყება მიმოგ-
დებითი გალობა. ანტიფონები მითითებულია როგორც *εὐχὴ ἐπακροῦ*.
ანტიფონები შედგება პოეტური კომპოზიციისა და ფსალმუნის მუხლედისა-
გან: პირველ შემთხვევაში დაფიქსირებულია *Ἐσλογγύεινος ἔ ἐρχόμενος ἕξ
σταυροῦ ληται: τῶν κατὰραν* ანუ კურთხეულ არს რომელ მოვალს დასახსნელად
წყველისა და ფს 144:3, მეორეში — *Ὁς ἐξ ἔσται ἡμῶς σὺ ἐν ἡμῶς; Κύριε* ანუ
არავეინ არს მსგავს შენდა ღმერთთა შორის; უფალო, შდრ. ფს 85:8a და ფს
85:14, მესამეში კი — *Ἐσὲς Κύριος καὶ ἐπέφραθεν ἡμῶν* ანუ ღმერთი უფალი
და გამოგზნდა ჩვენ და ფს 117:28c. ეს უკანასკნელი იგალობება ყოველი
სულის ანუ ფს 150:6-ფს 150-ის ნაცვლად⁵³. შემდეგ კითხულობენ *ὁμοῦ*
σῶμα ანუ აღდგომის სახარებას იო 21:15-25. ასეთ საღვთისმსახურებო
ლოგიკას ერთგვარად უპირისპირდება ტროპარის თემატიკის შერჩევის
პრინციპი. მართლაცდა, საკვირაო საგალობლის ᾠδῶν *Ἀνθάρασιον Χριστοῦ* *Ἐσὲς ἔ-
μεινος* ანუ ვიხილვიდეთ აღდგომისა ქრისტესა ნაცვლად იგალობება ბზობის
სადღესასწაულო პიმნი *Τῆς τῶν βαλῶν ἄγρων ἐσὲς ἡμῶν* ანუ ვიხილვიდეთ
წმიდათა ბაიათა დღესასწაულსა. მიმოგდებით გალობას მოსდევს დოქსო-
ლოგია დიდება მამისა ტროპარითურთ *Φανερώσας ἐσῶσῶν τῶν μαθητῶν* ანუ
განიცსადე თავი შენი მოწაფეთა.

ცისკრის მეოთხე ნაწილს ბიზანტიურ პრაქტიკაში შეესაბამება *ἔσθ:ν*
ანუ განთიადისაა, მიუხედავად იმისა, რომ ფს 50 წინ უსწრებს კურთხეულ-
ხარსა და არა — ცისკრის გალობანს, როგორც ეს თანამედროვე მართლმად-
იდებულურ ღვთისმსახურებაშია დანერგილი. Ggr-43 ტროპოლოგიონში
უძველესი ვითარება უნდა იყოს დაფიქსირებული, რადგან ანალოგიური
თავისებურებით უძველესი სტუდიური, ათონური, იტალიურ-ბერძნული და
მელქიტური ლიტურგატურული წყაროები ხასიათდება⁵⁴. განთიადისაა იმარ-

⁵² ამ პასაჟში ხელნაწერთი წარმოდგენილ ქარაგმს ა. პაპალოპულოს-კერამეუს ანტიფონად
ხსნის, ა. დმეტრიევსკის აზრით კი ხსენაში დაფიქსირებულია ტრიპონური შენიშვნა *νξ, νξ*,
რაც საგალობლის კილოზე მოუთხოვს. რუსი ლიტურგისტის შესწორება სრულიად სამართლიანად
მოგვანია იმის გამო, რომ მსახურების ანტიფონური ანუ მიმოგდებითი გალობის დაწყება
ეპისკოპოსისა და სამღვდლოთა მოსვლასთან დაკავშირებული ჩანს.

⁵³ ფრაზით *Ἐσὲς Κύριος καὶ ἐπέφραθεν ἡμῶν* იწყება ასევე ფს 117:27 ფსალმუნური
მუხლედით, მაგრამ Ggr-43 ტროპოლოგიონის ამ ნაწილში მიმოგდებითი გალობის სტრუქტურა
(ფსალმუნის მუხლედთან ტექსტურულად ახლოს მდგომი საგალობელი-ფს X) გვაფიქრებინებს,
რომ საქმე ეხება სწორედ პოეტურ კომპოზიციას და არა ფსალმუნურ მუხლედს.

⁵⁴ Mateos, Psalmodie, p. 338.



თება თხემისა ადგილზე, ე. ი. გოლგოთაზე. მთაზე მსვლელობისას გალობენ სტიქარონს *Σήμερον ἡ ἡμέρα*. პატრიარქი ადის მთაზე *τὸν Ἰαμαμα*: ანუ საკმევლად. ქვემოთ კი ზედამწირველი⁵⁵ სამღვდელო პირებთან ერთად, გალობს ორ მუხლედს: ფს 133:3ა და ფს 133:2 შემდეგ პატრიარქი მათთან ჩამოდის. ერთობლივად გალობენ ფს 50-ს და აღდგომის ეკლესიისაკენ მიემართებიან. ეკლესიაში შესვლისთანავე მდგომარეობის მღვიმეს გარს უვლიან, მიდიან გუნდამდე და გალობენ დარჩენილ ოდებს: ღაღადვეყავსა, აკურთხევდითსა და ადიდებდითსა. შემდეგ იწყება ცისკრის დასასრული ნაწილი *αὐτοί*: ანუ აქებდითნი. იხსნება სპეციალური ტროპარით *Ἐξαρτασε ἡμέρας* ანუ გამოავლინა: *Ἐπὶ πατέρων Κύριος τὸν ἀνάμα*, ე. ი. უფალი ქართა ფრთეთა ზედა, რომელიც იგალობება *Τὸς μαθηταὶς συναλάμα* თუთ-ავაჯის შესაბამისად. მას მოსდევს *μετῶχόν* ანუ ღვთისმშობლისა: *Ὁ ὁρθόν, πανάχρανα*. შემდგომ გალობენ ფს 148, 149, 150 და ოთხ სტიქარონს მეოთხე გვერდით ხმაში. მსახურება მთავრდება დოქსოლოგიითა და შესაბამისი ტროპარებით. ამ დროს პატრიარქი და სამღვდელონი მიდიან *εἰς τὸ Κατηχισμα*, ე. ი. აღდგომის ეკლესიის შესასვლელთან. იწყება სპეციფიკური მსახურებები.

პირველი მსვლელობა ბეთანიის მიმართულებით, ზეთისხილის მთის გავლით იწყობა⁵⁶. მასში მონაწილეობენ პატრიარქი და მრევლი (სქემა 8, III მსახურება-საფეხური). გალობენ დიდება მაღალთა. ბეთანიაში მისვლისთანავე პატრიარქი ალაველენს ლოცვას, მრევლს ურიგებენ პალმებსა და კერეონებს და ფს 117:26-ისა და ფს 97:8-ფს 97:1 ფსალმუნ-დასდებლის გალობით ბეთანიიდან ამალღების ეკლესიამდე მიდიან. მკ 11:1-11 სახარებას პატრიარქი კითხულობს, დიაკონი სამეოხეთ ლოცვებს ალაველენს და მსახურება პატრიარქის ლოცვით სრულდება. ამის შემდეგ იწყობა სალიტანიო მსვლელობა გეთსიმანიის ბაღისაკენ (სქემა 8, V მსახურება-საფეხური). გალობენ ორ საგალობელს, რომელთაც ფსალმუნ-დასდებელი ფს 95:12b-ფს 95:1 მოსდევს. დიაკონი მოუწოდებს *Σοφία ἱεροί: ἀγαπῶμα* ანუ სიბრძნე! მართალნი ვისმენდეთ! ღვთისმშობლის ეკლესიის ხუცესი⁵⁷ კითხულობს ლკ 19:29-38 სახარებას, დიაკონი უბასუხებს: *შეგაწყალენ ჩუნე*,

⁵⁵ Ggr-43 ტროპოლოგიონში მითითებულია *πρωτοπαπῆς*. ეს ტერმინი აღნიშნავს როგორც დეკანოზს, ისე პირველ მღვდელს. ჩვენი აზრით, მოცემულ კონტექსტში უნდა ნიშნავდეს წირვის პირველ მღვდელს ანუ *ზედამწირველს*, რომელიც, მართლმადიდებლური წესით, შესაძლოა, არ იყოს თვით პატრიარქი.

⁵⁶ ხელნაწერი ორჯერ მოუთხოვს ამ მსვლელობაზე, პირველად აღნიშნულია: *ἔξερξαται... εἰς τὴν Ἐλαιῶν ἐν τῇ Βηθανίᾳ* (Tropologion Ggr-43, p. 12), მეორედ კი — *εἰς τὴν λιτὴν ἔξω εἰς Βηθανίαν διὰ τὴν Ἐλαιῶν* (Ibid., p. 16). ამ ტიპიკონურ შენიშვნებს შორის მოქცეულია ღაღადვეყავსა, აკურთხევდითსა და ადიდებდითსა, ფს. 148, 149, 150, სტროქონები: გამოავლინა და ღვთისმშობლისა.

⁵⁷ ხელნაწერში დაფიქსირებული სიტყვა *შეაყვარეს* ზოგადად ნიშნავს მეორეს და კონტექსტის მიხედვით შეიძლება აღნიშნავდეს დიაკონს, მღვდელს, ეპისკოპოსს და ა. შ. ეს ტერმინი ზშირად მეორდება Ggr-43 ტროპოლოგიონში და ყოველთვის შეეხება მღვდლებს, რომლებიც პატრიარქთან ერთად სწირავენ (Tropologion Ggr-43, p. 11), ამ თვალსაზრისით ისინი, მართლაც, შეიძლება ჩაითვალოს მეორედ. ამასთან, ეს სიტყვა ტექნიკურ ტერმინი ჩანს, რადგან ყოველთვის განსაზღვრული ფუნქციის მქონე პირებს აღნიშნავს: ღვთისმშობლის ეკლესიისა (Ibid., p. 18), გოლგოთისა (Ibid., p. 21). ამიტომ მისი მნიშვნელობა უნდა იყოს: მეორე sc. მწირველი, ხუცესი... ეკლესიისა.



გეთსიმანიის ეკლესიის სუცესი⁵⁸ აღაველენს ლოცვას და სოლომონის ტაძრის მოედნის გავლით, ცხოვართა საბანელისაკენ მიემართებიან. ალბათ ამით უნდა გამოიხატებოდეს ამ პასაჟში დაფიქსირებული რთული ტიპიკონური შენიშვნის მნიშვნელობა: Ὁ ἄλλ' ἤματις νῆν λατρευόμεν ἐκ τῆν ἀγίαν Γεσημασῆν εἰς τὸ Ἱερὸν, ἡγῆσιν εἰς τὸ Ἄγιον τῶν Ἄγιων. φάλλοντες: Ὁ τοῖς Χριστιανῶν ἐπιχρισμένοις ანუ „და“⁵⁹ აწ ლოცვით გავემართოთ წმიდა გეთსიმანიიდან ტაძრისაკენ, წავიდეთ წმიდათა წმიდისაკენ [და] ვიმღერდეთ: რომელ [ზისარ] ქერუბინთა“.

ცხოვართა საბანელზე გამართული მსახურება (სქემა 8, VI მსახურებასაფეხური) იწყება ფს 8:3-ფს 8:2 ფსალმუნ-დასდებლით. შემდეგ დიაკონი მოუწოდებს სიბრძნე! მართალნი ვისმენდეთ! და ზედამწირველი⁶⁰ კითხულობს იო 12:12-18 სახარებას, დიაკონი იმეორებს შეგვწყალებს ჩვენ. ზედამწირველი⁶¹ აღაველენს მესამე ლოცვას. მსახურების დასასრულს გალობენ: Ὁ τοῖς Χριστιανῶν ანუ რომელ [ზისარ] ქერუბინთა. შემდეგ მიემართებიან კონსტანტინე დიდის ეკლესიისაკენ. ეკლესიაში გალობენ ფს 117:26-ფს 117:1 ფსალმუნ-დასდებელს და ზაქ 9:9. სახარების საკითხავის დასაკონკრეტებლად Ggr-43 ხელნაწერი მიუთითებს მწუსრზე, მაგრამ მწუსრი საერთოდ არ შეიცავს ბიბლიურ საკითხავს. მომდევნო პასაჟის ინტერპრეტაციაც გარკვეულ სირთულესთანაა დაკავშირებული: ტიპიკონური შენიშვნის მიხედვით, დიაკონი გოლგოთის წინ დგება, ჯერ სახარება⁶² იკითხება⁶³, დიაკონის მოწოდების თანახმად, ხალხი უპასუხებს: უფალო, შეგვწყალებს და დიაკონი ლოცვას აღაველენს. მომდევნო რუბრიკის მიხედვით გოლგოთის სუცესი⁶⁴ მთ 21:1-17 სახარებას კითხულობს. ეს პასაჟი, ჩვენი აზრით, გვიანდელი ინტერპოლაცია უნდა იყოს ორი მიზეზის გამო: ჯერ ერთი, მეორე რუბრიკა ყოველგვარი საჭიროების გარეშე იმეორებს პირველს და, მეორეც, პირველ რუბრიკასა და სახარების საკითხავს შორის ჩართულია გრძელი ლოცვა, რომელიც სახარების შემდეგ უნდა აღველინოს. დასასრულ, მრევლი უფლის გზის ხელახლა გავლის მიზნით, გოლგოთის წინ ხელში იღებს პალმის ხეს, დიაკონი აღაველენს კურექსს, ლოცულობს პატრიარქი და იშლებიან.

შუადღის შესვენების შემდეგ, ორი მსახურება იმართება, პირველი მოხსენიებულია როგორც τρεῖς:τη ანუ სამ-ექვს-ჟამისაჲ, მეორე კი ეამის-წირვაა. სამ-ექვსი წარმოდგენილია ეამისწირვის შესავალ ნაწილად და იმართება არა ეკლესიაში, მრევლის წინ, არამედ მის ერთ-ერთ კერძო ადგი-

⁵⁸ იხ. შენ. 57.

⁵⁹ ჩვენი აზრით, ამ კონტექსტში ἄλλ' ἤματις კავშირს შეერთებელი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს, მიუხედავად იმისა, რომ ძველი ბერძნული ენის ლექსიკონები არსად არ მიაჩვენებენ მის ასეთ მნიშვნელობაზე.

⁶⁰ იხ. შენ. 55.

⁶¹ იხ. შენ. 55.

⁶² ხელნაწერი არ აკონკრეტებს პასაჟს.

⁶³ ა. პაპადოპულოს-კრამევისი *λέξη* კარავმას შემდგენიარად ხსნის: *λέξιν Tropologion Ggr-43, p. 19*). მიუხედავად იმისა, რომ ა. დმიტრიევსკი ამ პასაჟს არ მიუთითებს შესწორებათა შორის, ჩვენი აზრით, კარავმა უნდა გაიხსნას როგორც *λέξιν* ანუ იკითხება, რადგანაც, როგორც ქვემოთ ენახათ, სახარებას დიაკონი კი არ კითხულობს, არამედ მღვდელი.

⁶⁴ იხ. შენ. 57.



ლას, საჭურჭლეში⁶⁵. არ არის მითითებული ის, თუ ვინ მონაწილეობს მსარეწმუნოებო სტრუქტურაში. თავდაპირველად *Μνηστή: ἡμῶν, Χριστέ, Σωτήρ τῶν ἁσμάτων* (გაგვიხსენე, უფალო, მსხნელი სოფლისაო) თუთ-ავაჯის მიხედვით, გალობენ ნეტარებასს (მთ ნ:3-12). შემდეგ კი — ოთხ ტროპარს, სამებისასა და ღვთისმშობლისაას. ამის მერე იწყება ჟამისწირვა, რომელიც დასასიათებულია როგორც ლიტურგია წმიდისა იაკობისი. იგი იმართება კონსტანტინე დიდის ეკლესიაში, იგივე კათოლიკეში, პატრიარქისა და სამღვდელთა ეკლესიაში გასვლის დროს გალობენ სტიქარონს, მედავითნენი საკურთხევის წინ გალობენ სამ ანტიფონს და სამ ფსალმუნს ფს 114, 115, 116, რომელსაც მოსდევს ფს 117:26 და დოქსოლოგია ტროპარითურთ⁶⁶.

ფსალმუნ-დასდებელი ფს 117:26-ფს 117:1 აშმადებს ფილ 4:4-9 პავლენს, შემდეგ გალობენ ალილუაასა და ფსალმუნის მუსღედებს, მთავარ-დიაკონი კითხულობს იო 12:1-11 სახარებას. მრველი მიუგებს: *Παρά τῶν Κυρίων ἀνεψάμαξ* ანუ უფლისა მიმართ ვითხოვედეთ და გალობენ ფსალმუნსა და სტიქარონს, დიაკვნის ლოცვასთან ერთად აღმართავენ ბზობის კვირადღის წმიდათა შეწირულთა. *Καὶ ὡσαύτως* ანუ განიცადე წარმოდგენილია ორი სსუათი. ზიარებას მოსდევს მსვლელობა აღდგომის ეკლესიისაკენ, რომლის დროსაც გალობენ სტიქარონს, მერე კი აღაველენენ ლოცვას *Ἦς ἀπιστῶμας* ე. ი. ჟამისა აკრებისასა. Ggr-43 ტროპოლოგიონში შემონახულია ერთი მნიშვნელოვანი რუბრიკა, რომელიც ადასტურებს სამღვდელთა *τῆς* ანუ განგების არსებობას X საუკუნის იერუსალიმურ ეკლესიაში⁶⁷: მის თანახმად, ბზობის კვირადღესა და აღდგომაზე სამღვდელონი უფლის საფლავზე გადიოდნენ.

საინტერესო დასკვნების გაკეთების საშუალებას იძლევა შემომოყვანილი ჟამისწირვის სტრუქტურის შედარება ადრეულ ლიტურატურულ წყაროებთან. სომხურ ლექციონარებში წარმოდგენილ ჟამისწირვისაგან განსხვავებით, იგი იხსნება სპეციალური ტროპარით, რომელიც Ggr-43 ტროპოლოგიონში არ არის აღნიშნული რაიმე ტერმინით, ამას გარდა, მასში დაცულია სომხურ ლექციონარათა და ქართულ ტიპიკონთა პრინციპი, რომლის თანახმადაც ბიბლიურ საკითხავს წინ უძღვის ფსალმუნ-დასდებელი, სახარებას კი — ალილუა და ფსალმუნი. ამასთან, ქართულ ტიპიკონთა სტრუქტურისაგან განსხვავებით, საკვლევე ჟამისწირვის სტრუქტურაში დაფიქსირებული არაა ძველი აღთქმის შეიდი საკითხავი, სამაგიეროდ, ჩნდება ახალი დეტალები. აღსანიშნავია განიცადენის სტრუქტურა: ძირითად საგალობელს *Αἰνεῖτε τὸν Κύριον* (უგალობდეთ უფალსა) მოსდევს ორი სსუა — *Ἐὐλογοῦμενος ὁ ἐρχόμενος* (კურთხეულ არს მომავალი)⁶⁸ და ფს 8:3. პირველი დეტალი დადასტურებულია უძველეს იადგარში, რაც უდავოდ მეტყველებს მის უძველესობაზე და ნათლად უჩვენებს, თუ როგორ ენაცვლებოდა სა-

⁶⁵ შტრ. XI საუკუნის უძველესი კონსტანტინოპოლური კურთხევის მიხედვით *ἄρτεξαχ* განსაკუთრებული მსახურებაა, რომელიც დომარხვის პეროლში სამუშაო დღეებში ჟამისწირვას ენაცვლება (A r r a n z, L'euclologio, pp. 16, 57-65).
⁶⁶ აღსანიშნავია, რომ წმიდა იაკობის ლიტურგიაში ამ აღგილას მოთავსებულია ლოცვა⁶⁶ საკვეთისა (Liturgiae Ibericae antiquiores I, p. 2).
⁶⁷ აღსანიშნავია, რომ Ggr-43 ტროპოლოგიონში ლაპარაკია აგრეთვე ბერთა განგებაზეც.
⁶⁸ ლაპარაკია საგალობელზე და არა ფს 117:26-ზე.



ღვთისმეტყველო პრაქტიკაში ფსალმუნებს ტექსტობრივად მათი მსგავსების
არაბიბლიური პოეტური კომპოზიციები.

Ggr-43 ტროპოლოგიონის მწუხრის სტრუქტურა ძალზე უახლოვდება
ქართული ტიპიკონებისას. მწუხრის ფს 140⁶⁹-ს ოთხი სტიქარონი მოსდევს,
პირველი *Φοῖβρον τὸ ἔμπροσθεν* (საშინელ არს შთავარდნაჲ), თუთ-ავაჯ
*Ὁφείλει:*⁷⁰ *κρατεῖν ἀπὸ ἐκ βαμψιάς*-ის მიხედვით, მესამე ხმაში იგალობება,
დანარჩენი სამი კი — *βάρυς*, ე. ი. მესამე გვერდით ხმაში. ნათლად ჩანს,
რომ მათ ფსალმუნის შემდეგ გალობენ და არა ყოველი მუსხლედის შემდეგ.
უფრო მეტიც, შესაძლოა, მათი რაოდენობა მწუხრის ფსალმუნთა რაოდენო-
ბაზეც კი მიუთითებდეს⁷¹. თუ ეს ასეა, მაშინ, სხვა ლიტურგიკულ ძეგლთა
ანალოგიურად⁷², ფრაზა *Κύριε, ἐκείραξ* ანუ უფალო ღაღადყავსა, აქაც მწუხ-
რის ოთხ ფსალმუნზე (ფს 140, 141, 129, 116) უნდა მიუთითებდეს. ფსალ-
მოდია მთავრდება დოქსოლოგიით დიდება მამასა და ტროპარით *Ὁ ποιητὴς
συμφασῆς*. შემდეგი ელემენტებია: ნათელი მსიარული, ფს 71:18-19ab-ფს 71
ფსალმუნ-დასდებელი, ღირსმყენი, უფალო და მეოთხე გვერდით ხმაში
Ὁ ἐν Ἐξέμ παρὰ τὴν ἰσὴρ თუთ-ავაჯის მიხედვით საგალობელი სტიქარონები.
დოქსოლოგიას მოსდევს ტროპარი (მეორე ხმა), მსახურების დასასრულს
კი დიაკონი აღავლენს განტყვების ლოცვას, რომელსაც ეწოდება *συμφασῆς*.

მწუხრი გოლგოთაზე გრძელდება. გალობენ მსახურების ბოლო სტიქა-
რონებს: პირველი მათგანი მეორე გვერდით ხმაში იგალობება, მეორე და
მესამე კი — მეორე ხმაში. მეორე სტიქარონი *Εἰσρχόμενος σοῦ, Κύριε*
(ანუ ვიდრე შედიოდი, უფალო) მოსდევს ფს 121:1-ის მუსხლედს, რაც სტი-
ქარონის სტრუქტურის უძველესობაზე მეტყველებს. დოქსოლოგიას ახლავს
ერთი ტროპარი, შემდეგ გალობენ სემონის კლასიკურ ოდას აწ განუტყვე
(ლკ 2:29-32), რასაც მოსდევს ტროპარი ჭამისა აკრებისაჲ, რომელიც მი-
თითებულია როგორც *ἀμύση ἀπιστίας*. მსახურებას ამთავრებს დიაკონის
ἀμύση ანუ ოსა და მღვდლის ლოცვა.

ამ სტრუქტურაში ყურადღებას იქცევს, უპირველეს ყოვლისა, ის ფაქტი,
რომ მწუხრი დაყოფილია ორ ნაწილად: პირველი ნაწილი იმართება აღდგო-
მის ეკლესიაში⁷³, მეორე კი — გოლგოთაზე. ეს თავისებურება არ ახასიათებს
ქართულ ტიპიკონებს. მათში შეტანილი ცვლილებები, როგორც ჩანს, სა-
კვლევო მსახურების სტრუქტურის საქართველოს სინამდვილესთან შესაბამის
აუცილებლობით უნდა აიხსნას. ეგერიასეული ლუჩერნარე ფიქსირებული
არ არის Ggr-43 ტროპოლოგიონში, რომელიც მოსდევს Sing-37 და Pg-3
ტიპიკონების სტრუქტურას: მწუხრის ფსალმუნებისა და საგალობელს შემ-
დეგ სპეციფიკური საღღესასწაულო ფსალმუნ-დასდებლებს აფიქსირებს.

⁶⁹ შდრ. გრიგოლ ნაზიანზელი მას იხსენიებს როგორც *ἑσπεριὺς* (Gregorii Nazianzeni. *Carmina dogmatica*, PG 37. pp. 511-514).

⁷⁰ ა. დმეტრიევსკი: *Ὁφείλοι*-ის ნაცვლად ასეთ ეკთხვის გეთავაზობს (Дмитриевский. Типикон, ст. 45).

⁷¹ უძველეს იადგარშიც ამდენივე, თუმცა ტექსტობრივი თვალსაზრისით, სრულიად გან-
სხვავებული სტიქარონია მოყვანილი (უძველესი იადგარი, გვ. 176).

⁷² Mateos, *Horologion*, pp. 59, 69-70.

⁷³ ჩვენი აზრით, სალტანო ადგილის მიუთითებლობა Ggr-43 ტროპოლოგიონში ვადამ-
წერის უპირადებობის შედეგი უნდა იყოს.



ამას გარდა Cgr-43 ტროპოლოგიონში დაცულია ქართულ წყაროებში არსებული ზოგიერთი ელემენტი, კერძოდ, მწუსრის უძველესი ლოცვა ღირს მყვენ, უფალო, რომელიც პირდაპირ ეკვშირშია ეგერიასეულ oratione... pro omnibus ანუ საყოველთაო ლოცვასთან. ამავე დროს, ეგეოიასაგან განსხვავებით, ტროპოლოგიონი არსად არ მიუთითებს არც ცალკეულ სამოხსეო ლოცვებს და არც მრევლის პასუხს: უფალო შეგაწყალო! ამავე დროს ტროპოლოგიონის სტიქარონებში (სქემა 8, II მსახურება-საფესური) შეიძლება შეენიშნოთ მსვლელობისას ეგერიასეულ საგალობელ პოეტურ კომპოზიციათა კვალცი. ამას გარდა, დიაკვნის ანუ და მღვდლის ლოცვაც უკავშირდება მოგზაურობაში დაფიქსირებულ კათაკმეველთა და მორწმუნეთა კურთხევებს.

ამრიგად, ეგერიას მოგზაურობა, სომხური ლექციონარები, ქართული ტიპიკონები და აღდგომის ეკლესიის ტროპოლოგიონი ნათლად წარმოგვიდგენს ბზობის კვირადღის განგების თაქედაპირველ სტრუქტურასა და ამ სტრუქტურის ევოლუციის პროცესს იერუსალიმურ საკათედრო ტრადიციაში. ცალკეულ, როგორც საქამნო, ისე ექპარისტული მსახურებათა სტრუქტურას ეგერიას მოგზაურობასა და სომხურ ლექციონარებში მარტივი, სადა სახე აქვს, რაც, სერთოდ, დამასასიათებელია ადრეული ლიტურგიკული ძეგლებისათვის. ქართული ტიპიკონები და აღდგომის ეკლესიის ტროპოლოგიონი კი მის საქამოდ რთულ, კომპლექსურ ფორმას აფიქსირებს. როგორც შედარებითი ანალიზიდან ირკვევა, რიტუალების ზოგიერთი ელემენტის საღვთისმსახურებო პრაქტიკაში დამკვიდრება სწორედ ტიპიკონთა გადანუსხვის ეპოქაშია საძებელი. ამასთან, აღდგომის ეკლესიის ტროპოლოგიონი შეიცავს ეგერიას თხზულებაში მითითებულ ზოგიერთ ისეთ დეტალს, რომელიც არ არის დადასტურებული სომხურსა და ქართულ წყაროებში.

რაც შეეხება ბზობის განგების ზოგად სტრუქტურას, მისი მსახურება-საფესურები, დანიშნულება-შინაარსიდან გამომდინარე, ორ ნაწილად: ჩვეულებრივ და სპეციფიკურ მსახურებებად ჯგუფდება. ჩვეულებრივი მსახურებები, თავის მხრივ, ყოველდღიურ და საკვირაო რიტუალებად იყოფა. ეგერიას დროს ბზობის კვირადღე ჩვეულებრივი საკვირაო მსახურებებით იწყება, მათ სპეციფიკური რიტუალები მოსდევს, დღის ბოლოს კი ყოველდღიური მსახურებები სრულდება. ჩვეულებრივი და სპეციფიკური მსახურებები შუადღის შესვენებითაა ერთმანეთისაგან გამოიჯნული. ეს თანმიმდევრობა კარგადაა დაცული სომხურ ლექციონარებში. ამავე დროს მათში თვალნათლივ შეიმჩნევა რიტუალთა დროის თვალსაზრისით შემცირებისა და იერუსალიმში შესვლის პროცესის საღამოდან დღის მეორე ნახევრისაკენ გადანაცვლების პროცესის დასაწყისი. VI—VIII საუკუნეების ქართული ტიპიკონები უკვე განგების საქამარისად გარდაქმნილ სტრუქტურას წარმოაჩენს. მათში დაფიქსირებული პროცესია, რომელიც ბზობის კვირადღის სპეციფიკური მსახურებებს შეიცავს. უკვე დილით ეწყობა და ლოგიკურ დასასრულს ეამისწირვის რიტუალში პოულობს. ეს პრინციპი კიდევ უფრო მკვეთრად ვლინდება Cgr-43 ტროპოლოგიონში, რომელშიც ბზობის კვირადღის სპეციფიკური რიტუალების ერთი ნაწილი ცისკრის მსახურებაშია ჩართული.

საკვლევი განგების ცერემონიაში საუკუნეების მანძილზე მომხდარი ცვლილებები განპირობებულია იერუსალიმური ეკლესიის ცნობიერებაში ბზობის კვირადღის ღვთისმეტყველების ასლებური ინტერპრეტაციით. კერძოდ, თუკი IV—V საუკუნეების იერუსალიმში საკვლევი განგებას ანანუტიკური ხასიათი და დანიშნულება ჰქონდა, მომდევნო ხანაში საღვთისმეტყვე-



ლო აქცენტი თავად წმინდა ქალაქში უფლის შესვლის ფაქტზე გადადიან. პროცესი კარგადაა არეკლილი საეკლესიო განგების დღესასწაულის სახელდებაშიც. თუ იგი IV საუკუნის ბოლოს არავეთარი სპეციფიკური სახელით არ მოიხსენიებოდა და უფლის ქალაქში დიდი კვირის, ბიზანტიური ტრადიციით, იგივე დიდი შვიდეულის ანუ ვნების კვირის, პირველი დღე იყო, V საუკუნის პირველი ნახევრიდან მოყოლებული, იგი ბზობის კვირადღედ იწოდება. აქედან იწყება მისი დამოუკიდებელ ლიტურგიკულ დღესასწაულად ჩამოყალიბების პროცესი, რომელიც წმინდა ქალაქის საეკლესიო ტრადიციით ბზის კურთხევის რიტუალის შემუშავებისა და ამ რიტუალის ბზობის კვირადღის განგებაში ჩართვით სრულდება. მაგრამ იერუსალიმურ საეკლესიო ტრადიციაში ეს პროცესი აღარ პოულობს შემდგომ განვითარებას იმ აზრით, რომ ბზობის კვირადღე ცალკე არ გამოეყოფა დიდი შვიდეულის ციკლს. მართლაც, აღდგომის ეკლესიის Cgr-43 ტროპოლოგონი, ბზობის კვირადღის განგებას ჯერ კიდევ დიდი შვიდეულის დღეთა განგებებთან ერთად ათავსებს. ბზობის კვირადღის დამოუკიდებელ ლიტურგიკულ დღესასწაულად ჩამოყალიბების ტენდენცია, რომელიც იერუსალიმურ საეკლესიო ტრადიციაში ჯერ კიდევ V საუკუნის პირველ ნახევარში ისახება, თავს იჩენს ბიზანტიურ საეკლესიო ტრადიციაში, სადაც ბზობის კვირადღის გავლენა დიდი შვიდეულის მთელ წინა კვირაზე ვრცელდება და ეს უკანასკნელი ბზობის კვირის სახელწოდებას იღებს.

სტატიაში გამოყენებული ლიტერები:

- A საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) ფონდი.
- APT Acta Philosophica et Theologica, Societas Academica Docoromana, Roma.
- CSCO Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Louvain.
- Ea სომხეთის მეცნიერებათა აკადემიის ხელნაწერთა ინსტიტუტის სომხურ ხელნაწერთა ფონდი.
- Ga იერუსალიმის სომხური საპატრიარქოს სომხურ ხელნაწერთა კოლექცია.
- K კალას ტიპოკონი, მესტიის სახელმწიფო მუზეუმი.
- L ლატალის ტიპოკონი, მესტიის სახელმწიფო მუზეუმი, Cod. 635.
- OCA Orientalia Christiana Analecta, Roma.
- OCP Orientalia Christiana Periodica, Roma.
- OS L'Orient Syrien, Vernon.
- Pa პარიზის ეროვნული ბიბლიოთეკის სომხურ ხელნაწერთა კოლექცია.
- PG Patrologia Graeca, Paris.
- Pg პარიზის ეროვნული ბიბლიოთეკის ქართულ ხელნაწერთა კოლექცია.
- SBN Studi bizantini e neoellenici, Roma.
- Sing სინას მთის წმ. ეკატერინეს მონასტრის ქართულ ხელნაწერთა (Sin) კოლექცია.
- ST Studi e Testi, Roma.
- ქსე ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, თბილისი.
- ძველი ქართული ენის ძეგლები, თბილისი.

Г. О. ШУРГАЯ

ФОРМАЦИЯ СТРУКТУРЫ ЧИНА ВЕРБНОГО ВОСКРЕСЕНИЯ В ИЕРУСАЛИМСКОЙ КАФЕДРАЛЬНОЙ ТРАДИЦИИ, II

Резюме

В грузинских источниках представлена усложненная структура специфических вербных служб, относительно обычных воскресных упоминаются лишь специфические вербные ритуальные тексты. Грузинские уставы отражают уже новую структуру праздника. Шествие, которое включает специфические службы, проводится утром и завершается в литургии Вербного воскресения. Согласно различным уставам, первая служба, охватывающая по рукописям K, Sing-37 и Pg-3 обряд благословления верб, отправляется в различных литанических местах (в церкви, на Масличной Горе или в церкви Сиона), что обусловлено изменениями, происшедшими в иерусалимском Стационарном богослужении. Другие ритуалы проводятся в Гефсиманском саду, Овечьей купели и церкви Воскресения. Литанические шествия, в продолжение которых, как правило, исполняются библейские (в случае Евхаристии) или небиблейские поэтические композиции, почти всегда осуществляются до начала стационарных служб.

Структуры служб со временем становятся более сложными, в VI—VIII веках уже расширен поэтический материал и тщательно составлена соответствующая терминология. Установление канона утрени и его включение в Иадгари значительно обогащают и усложняют утрению. Не-евхаристические службы начинаются и завершаются ектенией и молитвой, составляющими единое литургическое целое, а в начале Евхаристии поется особый тропарий, *охита*, имеющий молебное значение. Прокимен всегда предшествует библейскому чтению или какому-либо специфическому ритуалу, при евангельском же чтении следует псалом и Аллилуйя.

В Уставе церкви Воскресения представлены всенощное бдение, Евхаристия и вечерня. Терминология, касающаяся церковных лиц, весьма богата. Устав наглядно свидетельствует также о значительной роли монахов в богослужебной практике. Структура отдельных служб главным образом соответствует структуре, приведенной в грузинских уставах, хотя и включает в себя некоторые детали, имеющиеся в Дневнике Егерии и отсутствующие в армяно-грузинских литературных источниках, кроме того, она дополнена новыми элементами и ритуальными текстами, характерными для студейской и ранней константинопольской богослужительских традиций.

Изменения в структуре служб означают в свою очередь трансформацию в осмыслении богословского значения праздника. В первой половине V века, когда он стал называться вербным, началось его формирование как самостоятельного праздника, которое завершилось установлением обряда благословления верб. Однако иерусалимская традиция не отделяла Вербное воскресение от Великой седмицы; действительно, Устав церкви Воскресения включает его в чин Великой седмицы, только в византийской литургической традиции предыдущая Великой седмице неделя стала называться Вербной, хотя уже в VI—VIII веках в грузинских источниках отдельные дни этой недели названы вербными.

რომის პაპის აღმოსავლური ინსტიტუტი.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა

აღ. გეაზარიაშვილმა.

ბიზანტიური ბიზარაზმები

ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეოლოგიური შეხედულებებიდან
 (ბაქვის ტრადიციული კლასიკური ცნება ეფრემ მცირესთან და
 ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში)

ბიზანტიური რიტორიკის თეორია და ეფრემ მცირე. ბაქვის ორი ცნება მიქაელ ფსელოსთან და ეფრემ მცირესთან. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ეფრემ მცირემ, ჩვენთვის ღრმად ცნობილი მასალების მიხედვით, პირველმა შეაჩერა ყურადღება მხატვრული გამოსახვის ფაქტზე¹. რიტორიკის ხერხების ცოდნა და მათი გამოყენება უცხო არ იყო ეფრემის წინამორბედი ქართველი მთარგმნელებისთვისაც, განსაკუთრებით კი ეფთვიმე ათონელისთვის², მაგრამ საყურადღებოა ის, რომ ეფრემმა პირველმა შეაჩერა ყურადღება რიტორიკის თეორიის საკითხებს ქართულ ლიტერატურაში, ხოლო რიტორიკის თეორია მხატვრული გამოსახვის საშუალებებსაც გულისხმობდა თავისთავად (რამდენადაც შეა საუკუნეებში იგი პოეტიკასა და სტილისტიკასაც მოიცავდა). ამდენად, პროფ. რ. სირაძის დავკრებვა საფუძვლიანი იყო, როცა მან ეფრემი ლიტერატურის პირველ თეორეტიკოსად დასახა ქართულ მწერლობაში. შემდგომმა კვლევამ და გამოვლენილმა მასალებმაც ეს კიდევ ერთხელ დაადასტურეს³. სტილური, პოეტიკური, სალექსიკონო ტერმინოლოგია და თეორიები მართლაც ეფრემის შემოტანილი ჩანს ქართულ მწერლობაში. ჩვენი შრომაც ამის ნათელყოფას ემსახურება⁴. ამგვარად განვიხილავთ ამის ერთ-ერთ მაგალითს ბიზანტიური რიტორიკის თეორიიდან და ეფრემის ნაწერებში.

საყურადღებოა, რომ ეფრემის მიერ გამოთქმული თეორიული ფორმულირებები რიტორიკის საკითხებზე უფრო მეტ მსგავსებას ამკლავებენ მიქაელ ფსელოსის (XI ს.) ტრაქტატებთან საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ⁵, რომლებიც არ ყოფილა ქართულად თარგმნილი, ვიდრე ბასილი მინიმუსის (X ს.) ე. წ. რიტორიკულ კომენტარებთან, რომლებიც ეფრემმა თარგმნა ქართულად. ეს ალბათ იმიტომ, რომ ბასილი კომენტარებს ურთავს გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ცალკეულ ადგილებს, ფსელოსი კი ერთიან თეორიულ მოსაზრებას გვთავაზობს გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის თავისებურებებზე⁶. საგულისხმოა ისიც, რომ ფსელოსის ტრაქტატები ესეთივე დანართი იყო გრიგოლის თხზულებათა შემცველი ბერძნული ხელნაწერი კრებულებისათვის⁷, როგორც ბასილი მინიმუსის კომენტარები. ვფიქრობთ, რომ ისეთი განსწავლული პიროვნება, როგორიც იყო ეფრემი, ელინოფილური მიმართულების სათავის დამდები ქართულ მწერლობაში, კარგად იყო გათვითცნობიერებული ბიზანტიურ ლიტერატურაში მიდინარე პროცესებში. ამასთან, როგორც მისი ანდერძებიდან ჩანს, იგი სარგებლობდა ანტიოქიის საპატრიარქოს მდიდარი ბიბლიოთეკით, უშუალო საქმიანი ურთიერთობა ჰქონდა თავად ბერძენ სწავლულებთან და სსსულებთან — უსახელოვანეს ანტიოქიის ფილოსოფოსებთან და მიტროპოლიტებთან, მათ შორის თვით ანტიოქიის პატრიარქთან, რომელთაგან იგი იღებდა კონსულტა-



ციებს საჭიროების შემთხვევაში. ამიტომ მისგან გასაკვირი არ არის გრიგოლის იმ ტიპის ბერძნული ხელნაწერების ცოდნაც, სადაც ფსელოსის თხზულებანიც იქნებოდა მოთავსებული⁸. ამდენად, ვფიქრობთ, რომ მას უნდა სკოდნოდა მიქაელ ფსელოსის თხზულებებიც საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (ფსელოსი კი ფოტიოსის შემდეგ ბიზანტიური რიტორიკის თეორიის ყველაზე დიდი წარმომადგენელი იყო) და ითვალისწინებდა კიდევ მათ გრიგოლის თხზულებების მისეულ თარგმანებზე დართულ ანდერძებსა და ეპისტოლე-შესავლებში (თუმცა აქვე არ გამოვიცხავთ და ვუშვებთ თანხვედრასაც ამ ორი ავტორის თეორიულ მოსაზრებებს შორის ისევე ბიზანტიური რიტორიკის ზოგადი კანონზომიერების საფუძველზე).

საგულისხმოა ამასთან დაკავშირებით ისიც, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნული იყო სვიმეონ ლოღეთეტის ეფრემისეული მოსახსენებლისა და სვიმეონ მეტაფრასტისადმი მიმართული ფსელოსის ენკომიის იდეურ კავშირი⁹. ეფრემი ახასიათებს სვიმეონის (და გრიგოლის) სტილს თითქმის ისევე, როგორც ამას აკეთებს მიქაელ ფსელოსი¹⁰. საგულისხმოა აგრეთვე სვიმეონ ლოღეთეტთან დაკავშირებული ერთი შუა სს. ხილვა („მოსაქსენებელში“), რომლის მიხედვით, სვიმეონი თავისი ნაწერებით გათანაბრებულია ბასილი დიდთან, გრიგოლ ღვთისმეტყველთან და იოანე ოქროპირთან¹¹. ვფიქრობთ, რომ ეს მოასწავებდა არა მხოლოდ სვიმეონის აღიარება ეკლესიის სამი დიდი წინამძღვრის ტოლად და მეტაფრასტის მივიწყებული ავტორიტეტის გახსენებას და დაკანონებას ეკლესიის წმ. მამებთან შედარების საშუალებით, არამედ აგრეთვე რიტორიკული ოსტატობის მიხედვითაც კაპადოკიელი მამებისა და იოანე ოქროპირის რანგში სვიმეონის აყვანას. ეს მამები კი რიტორიკული ოსტატობის მიხედვით საუკეთესოდ არიან მიჩნეულნი მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატებში. ამასთან, ფსელოსი მათ სახავს ელინისტურისაგან განსხვავებული ახალი საღვთისმეტყველო სტილის წარმომადგენლებად. სვიმეონის ეფრემისეული მოსახსენებელიც ხომ მისი ამ ღირსების წარმოჩენას ემსახურება. შემთხვევითი არაა, რომ ფსელოსი თავის რიტორიკულ ტრაქტატებს უძღვნის კაპადოკიელ მამებს, ხოლო ენკომიას — სვიმეონ მეტაფრასტს, რომლებშიც იგი ამ ავტორთა სტილს ახასიათებს. ასევე ეფრემიც გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებების მისეულ თარგმანებზე დართულ ეპისტოლეში კვირიკე ბერის მიმართ (Ier. 43, 1r-4r) ახასიათებს გრიგოლის სტილს, ისევე როგორც „მოსახსენებელში“ ახასიათებს სვიმეონ მეტაფრასტის სტილს.

ეფრემის ამ ეპისტოლეში, რომელიც წინ უძღვის გრიგოლ ღვთისმეტყველის საღვთსაწაულო სიტყვების მისეულ თარგმანს, ისევე როგორც ბასილი მინიმუსის ეპისტოლეში იმპერატორ კონსტანტინე პორფიროგენეტისადმი, ვისაც ეძღვნება გრიგოლის თხზულებათა ბასილის კომენტარებიანი საღვთსაწაულო კრებული¹², ავტორის ლიტერატურული კონცეფცია არ არის ეპისტოლე-ტრაქტაქსათვის დამახასიათებელი სიმწობრით მოცემული, როგორც ამას ვხვდებით ფსელოსის ეპისტოლე-ტრაქტატებში საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ და ანტიკურ თუ ბიზანტიურ ლიტერატურაში გავრცელებულ სხვა ეპისტოლე-ტრაქტატებში¹³. ეს იმიტომ, რომ ეფრემის და ბასილი მინიმუსის ეპისტოლეები უფრო ლიტერატურულ-ისტორიული ხასიათის ეპისტოლეებია, ვიდრე წმინდა ლიტერატურულ-თეორიული. მიუხედავად ამისა, მათში მოტანილი ტერმინოლოგია და სახეები მიაწინებს ავტორთა განსწავლულობას ბიზანტიური ორატორული ხელოვნების თეორიაში.

ამგვარ ეპისტოლეთა და შესავალთა შედგენის პრინციპი, როგორც ჩანს, გარკვეულ რიტორიკულ წესს ემორჩილება და ბიზანტიურ ლიტერატურაში¹⁴.



ერეკენულში
დასმულია

ეფრემისათვის თავისი ეპისტოლის შესადგენად მაგალითი თ. ოთხმეზურის აზრით, ბასილი მინიმუსის აღნიშნული ეპისტოლე უნდა ყოფილიყო. ეფრემის ეპისტოლის მიმართება თავის პირველნიშნულთან ამ პერიოდის ეპისტოლარული ჟანრის ტრადიციების გათვალისწინებით შესწავლილი აქვს თ. ოთხმეზურს¹⁵. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ზოგჯერ ეფრემი თავის უშუალო წყაროზე უფრო შორის მიდის და ითვალისწინებს ელინისტური და ბიზანტიური რიტორიკისათვის აქტუალურ საკითხებსაც სხვა წყაროებიდან, მაგ., იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ მისეულ შესავალში დასმულია ის საკითხი გარეშე სიბრძნესთან მიმართებისა, რაც იოანე დამასკელსავე აქვს განხილული ამ თხზულების მისეულ შესავალ ეპისტოლეში¹⁶. მაგრამ აქვე ეფრემს განხილული აქვს სხვა საკითხებიც (სტილის, პუნქტუაციის და ა. შ.) დამატებითი წყაროებიდან, რაც ასევე აქტუალური იყო ელინისტური და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიებში. იგივე ხდება ეფრემის ეპისტოლეში კვირიკე ბერის მიმართ. ამ ეპისტოლეში, გარდა ბასილი მინიმუსის ეპისტოლეში დასმული საკითხებისა, ეფრემი ითვალისწინებს ბიზანტიური რიტორიკის თეორიის სხვა ზოგად საკითხებსაც, რომელთა წყარო, ჩვენი აზრით, ფსელოსის ზემოთ აღნიშნული ტრაქტატებია და რომლებთანაც ზოგჯერ საკითხში ეფრემის ეპისტოლე, როგორც ვთქვით, უფრო მეტ მსგავსებას ამჟღავნებს, ვიდრე ბასილის ეპისტოლესა თუ კომენტარებთან.

ეფრემის ლიტერატურულ-თეორიულ შეხედულებებზე მსჯელობის უფლებას გვაძლევს ის ფაქტიც, რომ მან სათარგმნელად გრიგოლის თხზულებათა მრავალრიცხოვანი კომენტარებიდან ამოირჩია ბასილი მინიმუსის ე. წ. რიტორიკული კომენტარები. ეფრემისათვის კარგად უნდა ყოფილიყო ცნობილი, რომ სწორედ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებები იძლეოდა ყველაზე მეტად რიტორიკული ოსტატობის კვლევის საუკეთესო საშუალებას ქრისტიანულ ჰომილეთიკაში (რაც მიქაელ ფსელოსმაც ცხადყო თავის ტრაქტატებში), ხოლო ქართველი სასოგადოებისათვის ამ ოსტატობის ვაცნობის ყველაზე კარგი საშუალება იყო არა მხოლოდ ამ ჰომილიათა ხელმეორე თარგმანი, არამედ გრიგოლის ორატორული ხელოვნების ახსნაც ბასილის კომენტარების თუ ეფრემის საკუთარი ანდერძ-მინაწერების სახით.

ჩვენი მიზანია განვიხილოთ ეფრემის ეპისტოლეში, ანდერძ-მინაწერებსა და კომენტარებში დასმული ის ლიტერატურულ-თეორიული (რიტორიკული) საკითხები, რაც აქტუალური იყო ეფრემის დროისათვის ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში. ამჯერად ვეხებით ბაძვის ორგვარ ცნებას ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში და ეფრემ მცირესთან. ერთია ბაძვის ტრადიციული კლასიკური (ანტიკური) რიტორიკის ცნება, რომელიც გულისხმობს ძველი (წინამორბედი) მწერლების საუკეთესო თვისებების მიბაძვას (ααεζ ζήλοι ἀρχαίων — ფსელოსი¹⁷, μῆτις ἀρχαίων — კლასიკური იდეალი¹⁸), რაც საუკეთესო რიტორიკული ფორმის გამოყენების მნიშვნელობით იმეკვიდრა ბიზანტიური რიტორიკის თეორიამაც. მეორე კი არის ბაძვის ახალი ქრისტიანული ცნება (ἀμοιῶσα ἔμφ), რომელიც საღვთისმეტყველო სტილის მთავარი მახასიათებელია და გამოხატულია ფსელოსთან პავლე მოციქულის ბაძვის სახით (II კორ. 4,16; 11,1; 14,1; გალატ. 4,18 — μῆτις, ζήλοισιμα). პავლეს ბაძვა კი გულისხმობს ზემოთა აზრის, მისი ცხოველმყოფელობის, საღვთო სიბრძნის და მისი ე. წ. ევანგელური სისადავის (ἀπλήτης — ფოტოსი, ფსელოსი) ბაძვას შინაარსობრივ-ფორმოობრივი ასპექტით. ბაძვის ახალი ქრისტიანული ცნება ფსელოსს უფრო გამოკვეთილად დაშუშავებული აქვს მონოგრაფიაში წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ¹⁹, ტრადიციული ცნება კი — მონოგრაფიაშიც და მცირე ტრაქ-



ტატშიც წმ. მამათა (კაბადოკიელებისა და იოანე ოქროპირის) სტილის შესახებ. ბაძვის ამ ცნებებს, რა თქმა უნდა, იცნობს ბასილი მინიმუსიც, მაგრამ იგი არ ახსენებს მათ ლიტერატურულ-თეორიული ფორმულირების მიზნით. ეფიქრობთ, რომ ეგრემი მის მიერ თარგმნილ გრიგოლის თხზულებათა ლიტურგიკულ კრებულზე დართულ ეპისტოლეში კვირიკე ბერის მიმართ (Ier. 43, 1r-4r) ამ ცნებებს იყენებს ფსელოსის ანალოგიით.

ბაძვის ახალ ქრისტიანულ ცნებას ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში და ეგრემ მცირესთან ცალკე შევსებებით შემდგომ წერილში. წინამდებარე წერილში კი მიმოვიხილავთ ბაძვის ტრადიციულ ცნებას*. ბაძვის ორსავე ამ ცნებაზე ფსელოსის ტრაქტატებში საუბარია წმ. გრიგოლის თხზულებათა სტილთან მიმართებით, ეგრემის ეპისტოლეში კი — გრიგოლის თხზულებათა ქართული თარგმანების, კერძოდ კი, ეფთვიზე ათონელისა და ეგრემ მცირის თარგმანების სტილთან მიმართებით.

გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებისა და მათი ქართული თარგმანების სტილის დახასიათება ეგრემის ეპისტოლეში და გრიგოლი თხზულებათა სტილი მიქაელ ფსელოსის მიხედვით.

ეგრემის აღნიშნული ეპისტოლის ერთ ადგილას, სადაც, როგორც ვთქვით, საუბარია გრიგოლის თხზულებათა და მათი ქართული თარგმანების სტილის შესახებ, მოტანილია ერთი მეტად გავრცელებული სახე ეფთვიმეს თარგმანებთან მიმართებით — ლომისა და ციდამტკაველის შედარება. იგივე სახე გამოყენებული აქვს მიქაელ ფსელოსს მცირე ტრაქტატში წმ. გრიგოლის სტილთან დაკავშირებით. ეგრემი წერს ეპისტოლეში:

„იგი (ე. ი. ეფთვიმეს თარგმანი-E) ყოველთა ეკლესიათა ზედა განფენილი ბრწყინავს, ხოლო ესე (ე. ი. ეგრემის თარგმანი-M) იშუთ ვიეთთუსმე იღვას გულისწმისწყოფელთათს. ესე (-M) ცხად-ჰყოფდინ სიტყუა-სიმოკლესა და სიღრმესა დიდისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისასა, ხოლო იგი (-E) სიტყუა-სიფრცესა და განათლებასა წმიდისა მამისა ჩუენისა ეფთუმესსა; რამეთუ ესეცა მისივე არს, და აჭაი უწუთილეს გამოძიებული მასვე გზა-უყოფივს ჩუენდა. ხოლო უკუეთუ ღომი ვერ ციდამტკაველმბრ ხლდებოდა კარებსა ფილოსოფოსთასა, ამას ანაცვალე ლომებრივობაჲ მისი და მეუფებრივობაჲ კროთომისაჲ, რამეთუ ყოველი მკელი ღმრთისმეტყუელისაჲ მას აედვა ურემსა ქართველთასა, ხოლო მე მისითავე სანთლითა ჭუვიღნიდა აღმიკრებთან დატურთვად ურემსა მისსა“ (Ier. 43, 3v-4r).

ეპისტოლის ამ მონაკვეთში ცხადადაა გამოჩენილი ერთმანეთისაგან ნაცვალსახელები „იგი“—ეფთვიმეს თარგმანთა გამომატველი (-E) და „ესე“—თავად ეგრემის თარგმანთა აღმნიშვნელი (-M). საუბარია გრიგოლის თხზულებათა სტილის თავისებურებაზე — საღვთო სიღრმესა და ლაკონურობაზე („სიტყუა-სიმოკლესა“, რომელიც ეგრემს დაუცავს თავის თარგმანებში (რასაც მიქაელ ფსელოსიც ეხება თავის ვრცელ ტრაქტატში, ანუ მონოგრაფიაში წმ. გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ). ამავე დროს ეგრემთან საუბარია გრიგოლის თხზულებათა იმ სტილური თავისებურების შესახებ, რომელიც, ფსელოსის მიხედვით, საშუალებას აძლევს ყველა დონის მკითხველს იმდენი მიიღოს გრიგოლის თხზულებათა კითხვისაგან, რამდენის აღქმაც მას შეუძლია, რადგან გრიგოლი სადად მეტყველებს საღვთო სიღრმეებზე, ხოლო უბრალო თემებს კი სულიერ, ანაგოგიკურ, ალყვანებით მნი-

* ბაძვის ტრადიციულ ცნებაზე ყურადღება გამახვილებული იყო ბიზანტიოლოგიურ ლიტერატურაში (იხ. 18). ბაძვის ახალი ცნებაზე კი მინიმუმდელი იყო გ. კუსტასის წრომებში (იხ. 18), უფრო გამოკვეთილად კი ეს პრობლემა დასმული და განხილული იყო ჩვენს დასახ. წრომებში (იხ. 18, 19, 20).



შენელობას ანიჭებს. ზოგან იგი ავრცობს კომპოზიციას ჩანაჩვენებში, შენაკადი თემებით, ფრაზებით და სახეებით, ზოგან კი ამოკლებს თხრობას. მრავალთათვის მიუწევდომელია გრიგოლის საღვთისმეტყველო აზრის სიღრმე, თუნდაც სტილისტური სისადავით გადმოცემული, ამავე დროს გასაგებია მისი განმარტება დაფარულია, გამოუთქმელისა, დოგმატისა. გრიგოლის თხზულებათა ეს ანტინომიური თავისებურებები — სისადავე-სიცხადე, ერთი მხრივ, და სიღრმე-სიმაღლე-ბუნდოვანება, მეორე მხრივ, ლაკონურობა, ერთი მხრივ, და, მასთან, სივრცელე ერთდროულად ფსელოსის მიერ დახასიათებულია როგორც ერთიანი ღირსება გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილისა. აი, რას წერს ფსელოსი მონოგრაფიაში: „სიტყვებში იგი (გრიგოლი) ნათელია როგორც ნებისმიერი სხვა, თუმცა თითქმის ყველასათვის გაუგებარიცაა ამავე დროს. გაუგებარია არა იქ, სადაც დაფარულად გვიცხადებს ღვთისმეტყველებას, არამედ იქ სადაც დოგმატის საშუალებით იმავდროულად საცნაურს გვიხდის მას, არამედ იგი მკითხველისათვის გაუგებარია იქ, სადაც წარმოდგენილი აზრი უბრალოა, სიტყვა დაწმენდილია და მკაფიო“ (§ 21). თუმცა მასთან მრავლად არ არის დოგმატური დამოძღვრებები და ყველგან სიცხადეზე ზრუნავს, მის თხზულებებზე მაინც მრავალი განმარტებათა წიგნი შეითხზა (მათ შორის ფსელოსისაც — § 22). „ბევრ თავის პოზილიაში მან ორგვარი აზრი შეურწყა ერთმანეთს — საჩინო და ფარული და სურს განმარტოს, რაც დაფარა და ვრცლად წარმოადგენს საკითხს, რათა საჩინო გახადოს იგი იმდენად, რამდენადაც სურს, რათა აიცილოს განსხვავებული ცდები. მისი სიტყვები ორაზროვანია, ისე რომ ერთის აღნიშვნაც შეუძლიათ და მეორისაც... იგი ვერ ბედავს სრულყოფილად იმსჯელოს საიდუმლო დოგმებზე მსმენელთა აღქმის უნარის გამო და გადადის ისტორიულ თხრობებზე. ამასთან აქვე აღუგორიულად გამოხატავს მას, თუმცა არ ხსნის ალეგორიას“ (§ 23).

„მისი სიტყვა ზომიერია, მტკიცე და სასიამოვნო და არა ყალბად გაგრძელებული (ე. ი. ლაკონიურია) და უმაღლეს პარამონიულ კანონებს ემორჩილება“ (§ 3,7). „გრიგოლთან ყველგან იგრძნობა მაღალი სტილი, ბუნებრივი სიღიადე და სადა, არახელოვნური მშვენიერება“ (§ 20).

იმავე მონოგრაფიაში ფსელოსი გრიგოლის თხზულებათა კომპოზიციის ახალ, კლასიკურისაგან განსხვავებულ თავისებურებებსაც ეხება: „იგი თითქოს ერთ წერტილში უყრის თავს თემებს, საკუთარი სურვილისამებრ ეპყრობა მათ უცვლის მათ ფორმას და ისე გარდაქმნის, თითქოს თითებით რბილ ცვილს ზელდეს“ (§ 19), „ზოგიერთი მის მიერ მიკვლეული ხერხის საშუალებით იგი აწაფერებს სიტყვას და აერთიანებს, შეჰკრავს და შლის... თავისებურად წყვეტს აზრებს... განსხვავებულ აზრებს იგი აერთებს და ათანხმებს შემავსებელი და შემაერთებელი აზრებით...“ (§ 20). „იგი წინასწარ ჰქერტს საკითხს, ზოგს გამოტოვებს გონებით, ზოგზე მსჯელობს და შემდგომ მხვეალი ენა ამგვარად მოპოვებულს განუმარტავს მსმენელებს“ (§ 13).

ასე რომ, ეფთვიმეს თარგმანთა სტილის დახასიათება ეფრემის მიერ, როგორც „სიტყუა-სივრცელისა“ და „განათლებისა“, არ ეწინააღმდეგება თავად გრიგოლის თხზულებათათვის დამახასიათებელ მხატვრულ თავისებურებებს, რაც აღნიშნულია ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. მაგალითად, ეფთვიმეს ანტიწარმართულ დამოკიდებულებას სათარგმნი დედნისადმი და ანტიწარმართულ ჩანათებს გრიგოლის თხზულებების თარგმანში პარალელი ეძებნება ისევ გრიგოლის თხზულებებისა და მათი კომენტარების მხატვრულ პრინციპებში — თხრობის მანერაში²¹. მსგავსადვე შეიძლება ეფთვიმეს ხერხს — დუმილით აუაროს გვერდი ზოგიერთ წარმართულ სახელს თუ ცნე-

ბას, ან სხვაგვარად მოიხსენიოს იგი, შეიძლება ასევე პარალელი მოექმნოს გრიგოლის თხრობის მანერაში — სხვა სახელი, გადატანითი მნიშვნელობით მოხმობილი უწოდოს უკეთურს და დაინდოს კეთილშენობრივ ქრისტიანთა სასამენილი²². ასევე ეფთვიმეს მიერ თითქოს ორიგინალურად შემუშავებული კომპოზიციური სქემა გრიგოლის II და III ჰომილიების თარგმნისას სათავეს იღებს თავად გრიგოლის თხზულებათა კომპოზიციური აგების ახალი სისტემისაგან, რაზედაც საუბრობს ისევ მიქაელ ფსელოსი და ახასიათებს მას სტილის ახალი ქრისტიანული კანონისათვის ნიშნულად, განსხვავებით კლასიკური სქემებისაგან²³.

ამგვარად, ეფთვიმე ათონელი და ეგრემ მცირე თითქოს იყოფენ ფუნქციებს და გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა საღვთისმეტყველო და მხატვრულ-სტილური თავისებურებები, რაც ერთი მთლიანი იყო ორიგინალში და ასე ერთიანად განიხილავდა მათ ფსელოსიც, სხვადასხვაგვარად გადმოაქვთ ქართულ თარგმანებში. ეგრემი გარეგნულად ინარჩუნებს გრიგოლის სტილის სიღრმეს, სიმალეს, საღვთისმეტყველო სიძნელე-სირთულეს და ბუნდოვანებას, მასთან მაღალფარდოვან სტილს, რიტორიკულ სამკაულებს, ლაკონიურობას („სიტყუა-სიმოკლეს“) უკვე სულიერად მომწიფებული მკითხველისათვის, ეფთვიმე კი ირჩევს გრიგოლის სტილის მეორე თავისებურებას — სისადავეს (როგორც შინაარსობრივ-აზრობრივს, ისე ენობრივს), სინათლეს, სიცხადეს სულიერად ჩვილთათვის, რითაც, ეგრემის შეფასებით, გზას უშუადებს თავად ეფრემს და მტკიცე საზრდელის მოქმენ საზოგადოებას (შდრ. პავლეს ეპისტოლე ებრაელთა მიმართ 5, 13—14).

აი, სწორედ ამ სტილური დახასიათების კონტაქსტშია ეპისტოლეში მოხმობილი ფართოდ გავრცელებული შედარება ლომისა და ციდამტკაველისათუ ეფთვიმეს რაიმე გამორჩა გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილიდან და ვერ გადმოიტანა ქართულად, ეს მხოლოდ იმიტომ, რომ მან პირველმა იკისრა „ყოველი მკელი ღმრთისმეტყუელისაჲ“, ანუ ძნა — გრიგოლის საღვთო სიბრძნის ძირითადი ნაწილი დაედო ქართველთა ურემზე, ხოლო „ჭუვილთა“ (თავთავთა) აკრეფა ეფრემს ერგო წილად, რადგან „ლომი ვერ ციდამტკაველებერ ხლდებოდა კარბესა ფილოსოფოსთასა“. „მკელთან“ და „ჭუვილთან“ შედარება ფრაზეოლოგიურად აღებული უნდა იყოს გრიგოლისავე ჰომილეტიკიდან*. მაგრამ, რას უნდა ნიშნავდეს აქ სახეობრივად „კარები ფილოსოფოსთა“, „მკელი ღმრთისმეტყუელისაჲ“ და „ჭუვილინი“?

ფილოსოფია, რიტორიკა და გრამატიკა შუა საუკუნეებში. საყოველთაოდ გავრცელებული შუა საუკუნეების პატრისტიკული და სქოლასტიკური შეხე-

* საყოველთაოდ, რომ სამკალთან დაკავშირებული სახეები ეპისტოლეში — მკელი, ჭუვილინი და მისთ. ეფრემს, როგორც ყოველთვის, აღებული უნდა ჰქონდეს ისევ გრიგოლ ღვთისმეტყველის ჰომილიიდან (ორ. 42), სადაც გრიგოლი კონსტანტინეპოლის დარბეულ და მცირე სამწყსოს და მასთან საკუთარ შრომას — მოძღვრის და მწყემსის ღვაწლს, საკუთარი სულის ნაყოფს თავმდაბლობით ადარებს მცირე და მწირ ყანას. იგი არ ჰგავს ღვთის ნამუშავეს, რომელიც კეთილი თესლი და სწავლებით („ეთილთა მით ღმრთისმსახურებისა თესლითა და მკელეულებით“) მოიმუშავეს ყოველსავე სოფელსა“ (E. შდრ. „ყოველის სოფლის მომკმნელისა და მომუშაველებისა კეთილთა მიერ ღმრთისმსახურებისა თესლითა და მკელეულებით“ M—42, 4, 13. შდრ. ფს. 128, 6—8. მიქ. 7, 1). მაგრამ ეს სამწყსო, გრიგოლის თქმით, თანდათან იყო შემოკრებული, „ეთიარცა თათი ჭუვილისაჲ ყანასა შინა მომკლისა“ (E. „მცირედ-მცირედ შემოკრებული, ვითარცა წველი ირანტსა შინა“ M—42, 4, 14). ცხადია, რომ ეფრემის ფრაზეოლოგია უფრო ახლოსა ეფთვიმეს თარგმანთან, რითაც კიდევ ერთხელ დასტურდება იმავე ეპისტოლეში მის მიერვე ნათქვამი, რომ მას ზეპირად ახსოვდა ადგილები ეფთვიმეს თარგმანიდან („ძუელმან წამზიდნის ზებრით ესოვნებისა ჩუეულებამან“ — Ier. 43, 3v).



დღეების მიხედვით, ფილოსოფია, რიტორიკა და სხვა მეცნიერებანი მხე-
ვალი იყო თეოლოგიისა — ღვთისმეტყველების სამსახურში იყო ჩაყენებუ-
ლი. ამის შესახებ მოსაზრებები გამოთქმული აქვს თავად გრიგოლ ღვთის-
მეტყველს თავის თხზულებებში (ჰომილიებში, ეპისტოლეებში, ლექსებში). აქ
ღვთისმეტყველს (რიტორიკა) Ἀρχι-ის, ღვთის სიტყვის მსახურია: ἄρχι — Ἀρχὴν ἡμε-
ρας πνεύματος ἁγίου ἡμεῖς ἄρχομεν (or. 6, § 5. PG 35, 728 B; or.
19, § 10. PG 35, 1053 C 15-D5. or. 25, § 1. PG 35, 1197 A 11. PG 37,
carmen II, 2, 5, vv. 158-222; c. II, 1, 11, vv. 111-114) — შდრ. Jo. Dam.
PG 94, col. 632 B. ასევე საღვთო სიბრძნის მსახურია ამსოფლიური სი-
ბრძნე (or. 16, § 1. PG 35, 936 C 4; or. 20, § 5. PG 35, 1069 C 14; or.
28, § 21. PG 36, 53 A; PG 37, carmen II, 2, 5, v. 265; c. II, 2, 7, v.
43-45; c. II, 2, 8, v. 245-249)²¹.

იოანე დამასკელი თავისი „დიდი კატეხის“ წინასიტყვაობაში — კოზმა
მაიუმელისადმი მიმართულ ეპისტოლეში აღნიშნავს, რომ „მსგავსად დიდისა
მის ღმრთისმეტყველისა გრიგოლისა, ვემსგავსო სახეობასა ფუტკრისასა და
უცხოთაგან თუსნი მსგავსნი ნივთნი ჰქმნა ჩემსა მსახურებასა შემოუკრებნე და მტერ-
თაგან მაცხოვრებლად მოვისთულო, ხოლო გარე-მთავარი ყოველი, რაოდენი-
რამ იყოს ბოროტ ცუდ-სახელსა მას მეცნიერებასა მათსა შინა“²². აქ უნდა
იგულისხმებოდეს წმ. გრიგოლის ის მსგავსებები მის ჰომილიებში, განსაკუთ-
რებით კი ბასილის ეპიტაფიაში (or. 43) სადაც იგი საუბრობს გარეშე სი-
ბრძნეზე ჰქმნა ჩემსა მსახურებასა ღვთისმეტყველების სამსახურში ჩაყენე-
ბის, ხოლო უკეთურის განგდების შესახებ: „რაოდენი სავმართა მათგან (ე. ი.
გარეშე სიბრძნისაგან) — მოვისთულებთ (შდრ. მივილებთ E) საცხოვრებლად
და მისაღებლად, ხოლო რაოდენი საცთომელ — ვეველთ...; გამოძვირებ-
ლობითი იგი მათი და მხედველობითობა შევიწყნარეთ, ხოლო რაოდენი
ეშმაკთა და საცთურისა და წარწყმედისა მოხრებლად მიგუყვანებს, განვაგ-
დეთ“ (შდრ. მოვიდაგეთ E) (or. 43, § 1; PG 36, 508 B 6—11; A 109 21v).
საყურადღებოა, რომ ეფრემის ტერმინოლოგია იოანე დამასკელის თხზულე-
ბაზე დართული ეპისტოლის მისეულ თარგმანში გარეშე სიბრძნეზე სსარ-
გებლოს მიღების შესახებ (მოსთულება და მისთ.) ახლოსაა გრიგოლის თხზუ-
ლების მისსავე თარგმანთან. ეს თხზულება კი, როგორც ირკვევა, ერთ-ერთ
წყაროა აღნიშნული ეპისტოლისა.

იოანე დამასკელი განაგრძობს: „ამისა შემდგომად შეუდგინე ღმრთის-
მოძლებულთა მათ წვალებათა ზრახვანი, რათა რათამს ტყუვილსა მათსა
მეცნიერ ვიყვნეთ, ჰქმნა ჩემსა მსახურებასა ზედა უფროს და მტკიცებულ ვიქმნეთ.
ამისა შემდგომად მოწყუდედლად საცთურისა და უჩინო-მყოფელად ტყუ-
ვილისა შეწყენითა ღმრთისადათა განვაწესო სიტყუა ჰქმნა ჩემსა მსახურებასა,
რომელ-
სა-იგი მადლითავე მისითა სამკაულად და სამოსლად გარე-მთავრისა ფესუედი ოქ-
როსასა სიტყუსაგან ღმრთივ-სულიერთა წინააღმდეგმეტყუელთა და ღმრთივ-
სწავლულთა მეთევზურთა და ღმრთემომოსილთა მწყემსთა და მოძღუართა-
სა განუშენებელი, რომლისა-იგი შინაგანი ბრწყინვალეობა პაეროვნებით გა-
ნანათლებს ყოველთა, რომელნი მიემთხუროდინ მას...“²³.

ამის ანალოგიით და შესაბამისად ეფრემი წერს იმავე თხზულების საკუ-
თარ წინასიტყვაობაში: „ესევეთარი არს საფილასოფოა სწავლა, რომელი-
იგი აქაცა საჭიროდ სავმარად შემოუღებოეს წმიდისა იოანე დამასკელსა,
რათა ამათ მიერ წინააღმდეგობდინ შვილნი ეკლესიისანი გარეშეთა მათ

ფილოსოფოსთა და მათითავე ისრითა განგუმერდენ მათ*, რამეთუ თუ ამით სიტყუათისა, სხუებრ შეუძლებელ არს სიტყუასკებაჲ წინააღმდეგობითა, სიტყუა-გაკებდენ რაჲ გარეშენი იგი განუუეთელისათჲს, რომელ არს გუამი, და ბუნებისათჲს, რომლისათჲსკა ჯერონად მოუხუენ ესე წმიდამა იოანე დამასკელსა და ამითთა ეკლოვნებითა მოუზღუდავს ვენაქისა ამის თხისსა ნაყოფთა შუენიერებაჲ. ხოლო უშინაგანეს რაჲ ვენაქისა შევიდოდეთ და ტაძრებისა მადლობისა განხილვაჲ გუწადიდს, ზანდუკისა ამის მიერ, რათა მალაღ მთავრითულო სიტკბოებამა**.

აქაც ვგრემის ტერმინები და სახეები (მოსთელვა, ეკლოვნებით მოზღუდა ვენახს ნაყოფთა შინაგანი შეუენიერებისა, მადლისა, სიტკბოებისა და მისთ), შესაძლოა, ბიბლისეულიც იყოს: „ნუღუე შეკრბან ეკლოთაგან ყურძენი“ (მ. 7,16 და სხვ.), მაგრამ ასევე ვრავოლის თხზულებებს ანალოგიურია, მხოლოდ იქ ვენახის ნაყოფთა ნაცვლად ვარდთა მშენიერებაჲ სდგით სიბრძნის სიმბოლო. წმ. გრიგოლი ვარეშე სიბრძნიდან კეთილის გამოცალკევებას ეკალთა შორის ვარდის მოპოვებას ადარებს (PG 37, carmen 1, 2, 10, vv. 214-217; c. II, 2,8 v. 62). წარმართული თხზულებებიდან სასარგებლოს გამოირჩევაჲ ბასილი კესარიელიც ეკალთა შორის ვარდის კრეფას ადარებს (PG 31, 569 C 14-15. შდრ. Gr. Naz. c. II, 1,11, vv. 472-473; or. 43, § 32; A 109, 34r)**.

ვგრემისათვის ამ შემთხვევაში წყარო შეიძლებოდა ყოფილიყო აგრეთვე გრიგოლის or. 42-ის ზემოთ განხილული ადგილი, სადაც იგი საკუთარ ღვაწლს — ჭეშმარიტი სარწმუნოების დაცვას ადარებს თანდათან შეკრებილთათვის მომკლ ყანაში და ყურძნის მარცვალს „მოკრებულ ვენახსა შინა“ (E. „გეოსარცა ყუფხარბაჲ მოკრებულსა, სადა არა არს ტევან“ M—42,4, 14). ამას მოსდევს შედარება: „გითარცა მარცუალი ერთი ანუ ორი ყურძნისაჲ მწიფე მჭახესა შინა ტევანსა, რომელსა შინა კურთხევაჲ უფლისაჲ დამარხულ არს“ (E. „გითარცა მარცუალი ერთი ანუ ორი მწიფე მჭახესა შინა ტევანსა“ M—42, 4,15. შდრ. ეს. 68,8. მიქ. 7,1).

საგულისხმოა, რომ გრიგოლისეული ბასილის ეპიტაფიის იმ ადგილს (or. 43, § 23. PG 36,528 A 3-12), სადაც საუბარია ბასილის ელინისტური განაოლების შესახებ, იმ საეაღდებულო დისციპლინებს შორის, რაც აუცილებელი იყო ქრისტიანთა კარგი განათლებისათვის, დასახელებულია ტრადიციული ტრივეუმი: რიტორიკა, გრამატიკა, ფილოსოფია, ხოლო ბასილი მინიშნის კომენტარში ამ პომილიისა მოცემულია მათი საფუძვლიანი განმარტება (კომ. 70-71-72; A 109, 29r).

საგულისხმოა ისიც, რომ ეს საკითხი — საღვთო სიბრძნისა და გარეშე სიბრძნის, როგორც საწაველო დისციპლინის ურთიერთიმართებისა—იმდენად მნიშვნელოვანი ყოფილა ქართული მწერლობისათვის, კერძოდ, მის ე. წ. ელენოფილურ პერიოდში, რომ or. 43 და მისი სხვა კომენტარები (ბასილი მინიშნის გარდა) ხელმოკრეფდ უთარგმნიათ გელათურ სკო-

* შდრ. სოფრონ იერუსალიმელის თქმული („გრიგოლ დღესმეტყველის შესახებ“) ბასილისა და გრიგოლის მიერ ათენში საერო განაოლების მიღების შესახებ: უმართთა წინაგანგებისა იყო საქმე ესე და არა ატკაცულთა სწავლულებისა თანმართვეალი სტრევილი, რამეთუ... ყოველთა მწვალუბელთა ღვაწლნი დამუნეს და ყოველსა ელენებრისა საცუთრისა საბოლნი დამუნუნეს, ამისთვის მალამნ იგინი მენ ურთიერთს შეყენარათა ბოროტთა მთ სწავლულებათა ზედა იგინი ამჟებარებულ-ყენეს და არა ხოლო უწყველად ღაღვენეს ელენებრთა ისართთა საცუთრისაგან, არამედ მკლველყენეს საცუთრისა მის საწარმარბოთთაჲს ცთომილებისაგან (S 1276; 217; Ier. 13,311. ვსარგებლობთ. მარტიანის მიერ გამოსაცემად მოამზადებულ ტექსტთ).

10. მაიენ, ვენისა და ლიტერატურის სერია, 1997, № 1-4.



ლაში (ე. კელიძის მიხედვით, იგი უთარგმნია ამ სკოლის უცხოეთში წარმომადგენელს)²⁹. ამ თარგმანის ფრაგმენტმა მოაღწია ჩვენამდე იოანე პეტრიწის ე. წ. ბოლოსიტყვაობის ერთი ნაწილის სახით. იგი არის or. 43-ის ამ ადგილის ბერძნული კომენტარის თარგმანი, რომელიც ბასილი მინიმუსის კომენტარებისაგან დამოუკიდებლად შეიცავს საყურადღებო განსაზღვრებებს რიტორიკისა, გრამატიკისა და ფილოსოფიისა³⁰.

ტერმინი „ფილოსოფია“ ეფრემთან არა მხოლოდ ფართო მნიშვნელობით არის ნახშირი და მასთან იგი აღნიშნავს არა მხოლოდ და არა იმდენად საღვთისმეტყველო სიბრძნეს, არამედ უფრო ტრადიციული ტრივიუმის ერთ-ერთ დისციპლინას, განსაკუთრებით კი ეფრემის აღნიშნული ეპისტოლის განსახილველ ადგილას — ფრაზაში „კარებსა და ფილოსოფოსთასა“ (Ier. 43, 3v-4r), ამიტომ მასთან გრამატიკაც და რიტორიკაც უნდა იგულისხმებოდეს. ამას ცხადყოფს ერთი ადგილი იმავე ეპისტოლიდან, სადაც ფილოსოფიის რიგში ღრამატიკაცაა დასახელებული ზოგადად გარეშე სიბრძნის შინაარსით. ეპისტოლის დასაწყისშივე ეფრემი თავს იმართლებს, რომ „არცა საღრამატიკოსთა, არცა საფილოსოფოსთა, არამედ შემდგომნი თარგმანნი პირველდამაშურალთა თარგმანთა წიგნებისაგან განვისწავლებითო“ (Ier. 43, 1r-v). ამ თავის მართლების ისტორიულ და იდეოლოგიურ შინაარსს რომ თავი დავებნებით, უეჭველია მასში ღრამატიკოსობის ფილოსოფოსობის რიგში ჩაყენება. მათსავე რიგში იდგა რიტორიკა. როგორც სასწავლო დისციპლინა, ეს სასწავლო დისციპლინები გარეშე სიბრძნეიდან (ფილოსოფია, რიტორიკა, გრამატიკა და სხვ.), იგულისხმება, რომ ღვთისმეტყველების სამსახურში იყო ჩაყენებული.

ეფრემის ეპისტოლეში და საზოგადოდაც ფილოსოფიასთან ერთად ტრივიუმის სხვა წევრებიც რომ იგულისხმებოდა, ჩვეულებრივ, ცხადყოფს აგრეთვე ეფრემის მიერ თარგმნილი ბასილი მინიმუსის კომენტარები, სადაც ფილოსოფიის რიგში რიტორიკაა დასახელებული ზოგადად გარეშე სიბრძნეიდან (სწავლებიდან) მოპოვებული გამომსახველობითი ფორმის — გამომსახველობითი საშუალებების შინაარსით, მაგ., or. 43-ის 46-ე კომენტარში, სადაც საუბარია სოფისტობაში გაწაფული მოწაფეების მოქმედებაზე, რომ გადაებირბინათ ახალგაზრდები, რითაც შემოსავალს ახვეჭინებდნენ საკუთარ მოძღვრებს, განხილულია ფრაზა „შემომართუმელი მისაღებელთანი“ (= ნიშნავს „მოგებასაც“ და „სამაგიეროსაც“). იგი გრიგორისეული ეგი რიტორებრთა და ფილოსოფოსებრთა წინადადებათა (= მსჯელობის ფორმა) გულისკმაპყოფენ „მისაღებელად“ (A 109, 25r). საუბარია რიტორებრ და ფილოსოფოსებრ მსჯელობის ფორმაზე, რომელსაც ასწავლიდნენ სოფისტები, ანუ გარეშე სიბრძნის გადამცემნი*.

* რიტორი და ფილოსოფოსი ასევე ერთ რიგშია დასახელებული გიორგი მთაწმინდელის ანდერძში, რომელიც ფსალმუნთა წიგნზე არის დართული: „ხოლო უკეთეთ ვინმე ამს ჩვენსა შრომით და რედუნებით ქმუნელსა და ყოელით ქმნობრიტებითა სავესთა ნაშრომსა და აღწერილსა არა გერი-იოს, და კე იოდიის, ანუ ღარ, გინა ოტი, ანუ თუ ღმერთი და უფალი, გინა თუ რიტორი იოს, ანუ ფილოსოფოსი, მაშა ჩვენსა ნაშრომსა ზედა ნუ ბრძნობს, ახლად ვითა გინდა თარგმნეს სხუანი დავითნი, არას ეზრუნავ, და თუ ქართულთა დავითთა დაიწერდეს, ჟღარი აქუს და კურთხევაჲ“ (L:B 1, XIII—XIV სს., 201v-202v, ფსალმუნთა წიგნის ძველი ქართული რედაქცია, შ. შანიძის გამოცემა, თბ., 1960, გვ. 027).

რიტორი და ფილოსოფოსი კვლავ ერთად არის დასახელებული ლეთისმშობლის დავ-ჯლომელში (და აგრეთვე შრავალ სხვა თხზულებაში). ფილოსოფოსი უბრძნოა და რიტორი კ უტკვი ქრისტიანული საიდუმლოს წინაშე: „გიხაროდენ, ფილოსოფოსთა სულელად გამომაჩინებულო, გიხაროდენ, სიტყვაჯელოვანთა უსიტყეობისა მაჩილებულო“ და ა. შ.



გარდა ამისა, ბასილი მინიმუსი „ფილოსოფოსთა წესისაებრ“ აღწერს სიტყვას უპირისპირებს „ლიტონთა აღმწერელთა“ სიტყვას: „შენ, მკითხველი, შეისწავე ვითარება ამათ სიტყუათა ძალისაჲ, რათა გონიერად კითხვითა გულისკმა-ყოფის მსმენელთა, რამეთუ არა მსგავსად სხუთთა ლიტონთა აღმწერელთაჲსა, არამედ წესისაებრ ფილოსოფოსთაჲსა აღწერს დიდი ესე მოძღუარი სიტყვსაგებათა ამათ“ (or. 43, com. 136.A 109,41v), სხვაგან ბასილი განმარტავს, თუ რას ნიშნავს ლიტონობა, „ლიტონთა აღმწერელთა“ ნახელავი, იგივე „სიმარტივე სიტყუსაჲ“: „ესე არს სიმარტივე სიტყუსაჲ, რათა არა სიტყუაშეკვრობასა, არამედ ჭეშმარიტთა საქმეთა გამოცხადებასა იღუწიდეს. და ესე სასწრაფო ღმრთისმსახურთაგან, რათა შეჯღნვი და გულისკმისყოფანი საღმრთონი შესძინენ, არათუ ტყუვილით წმასნილნი სიტყუანი განამრავლენ“ (or. 21, com. 38. A 109, 126r).

მაშასადამე, ორსავე შემთხვევაში წარმართული რიტორიკა ქრისტიანულთანა დაპირისპირებული. წარმართულია „წესისაებრ ფილოსოფოსთაჲსა“ (or. 43) და „სიტყუაშეკვრობა... ტყუვილით წმასნილი“ (or. 21), ქრისტიანულია „ლიტონთა აღმწერელთა“ აღწერილი (or. 43) და „სიმარტივე სიტყუსაჲ“ (or. 21). Or. 21-ში წარმართული რიტორიკა უარყოფით კონტექსტშია მოხსენიებული, რადგან დაპირისპირებულია რიტორიკული ტყუალი ქრისტიანულ ჭეშმარიტებასთან. Or. 43-ში წარმართული რიტორიკის მოხსენიება არაგოლის მიერ რიტორიკული წესების გამოყენებას ეხება, ამიტომ აქ იგი შედარებით დადებით კონტექსტშია განხილული.

მაშასადამე, „წესისაებრ ფილოსოფოსთაჲსა“ (or. 43) განსოვადებელი მნიშვნელობითაა ნახმარი კლასიკური რიტორიკის, კლასიკური სწავლულების, კლასიკური განათლების სანაცლოდ და მის აღსანიშნავად.

ბასილი მინიმუსი განმარტავს კიდევაც, თუ რას ნიშნავს ფილოსოფოსთა ხელოვნება, წესი, რაც გულისხმობს მიფარულად თქმას, ნაკლებსიტყუობას (ანუ ლაკონიურობას). ეს კი ზოგადად რიტორიკის წესია „მიფარულად იტყვს წესისაებრ ფილოსოფოსთაჲსა“ (or. 19, com. 6; Ier. 43, 5r); „სიტყუთარნი ნაკლებნი ფილოსოფოსთა კელაყნებისანი არიან და არა ვითარ ვინ ჰგონის — უსრულობისანი“ (or. 38, com. 2; Ier. 13,286r); „აჯღს, ვითარცა სრულყოფილად ფილოსოფოსურსა სიტყუაშეკვრობაჲსა...“ (or. 38, com. 96; A 109, 13v); „ნუ ნაკლებად შეგირაცხივს ადგილი ესე, რამეთუ ჩუფხულებსაებრ ფილოსოფოსთაჲსა შეამოვლებს სიტყუსაჲ“ (or. 43, com. 13; Ier. 13,301v); „ესე არს კელაყნებაჲ ფილოსოფოსთა სიტყუათა სიმოკლესაჲ...“ (or. 43, com. 116; A 109,38v).

ფილოსოფოსთა კლოყნება და წესი აქ რომ რიტორიკულ ხელოვნებას (τέχνη-ს) გულისხმობს, ამას ცხადყოფს იმეუ მასილის კომენტარი, სადაც იგი ზემოდასაზღვრულ შავალითა შავებს შემოქმედებს ფილოსოფოსთა უბრალოდ „სიკლოყნეს“ (τέχνη-ს) უწოდებს ან „ატრიაკელთა ჩუფხულებს“, რაც კლასიკურ რიტორიკაზე მიმანიშნებელია: „ყოველიან გსევითართა ადგილთა სიკლოყნით სიტყუანაკლებლად დაუტყვებს მოძღუარი“ (or. 14, com. 21; A 109, 158r); „ატრიაკელთაჲ არს ესე ჩუფხულება — ნაკლებსიტყუობაჲ შემოკლებისათეს სიტყუსა...“ (or. 43, com. 145; A 109, 51r).

მიფარულება და ლაკონიურობა, როგორც საღმრთისმეტყველო სტილის მახასიათებლები, განხილული აქვს მოქაელ ფსელოსსაც მონოგრაფიაში საღმრთისმეტყველო სტილის შესახებ, როგორც ბიზანტიური რიტორიკისათვის, კერძოდ, გრიგოლ ღმრთისმეტყველის სტილისათვის დამახასიათებელი. სხვა საქმეა, რომ ეს ხერხი, როგორც ბასილთან ჩინს, შესაძლოა, კლასიკური რი-



ტორიკიდან იყოს წარმოშობილი და მიღებული, მაგრამ როცა ვინააღიწვევს წმ. მავა მიფარული საღვთისმეტყველო აზრის მიუწვდომლობის მისანიშნებლად, იგი უკვე ქრ-სტიანული რიტორიკისათვის ხდება ნიშნული საღვთო შინაარსის გადმოსაცემად.

სხვა საქმეა აგრეთვე (და არა ამ შემთხვევაში განსახილველი), რომ ეფრემის „ღმრთისმეტყუელისა სიტყუათა მიფართლება“ და „სიტყუა-სიმოკლე“ იმავე ეპისტოლიდან სწორედ ფსელოსის მიერ დახასიათებულ საღვთისმეტყველო სტილის ნიშნებთან მიღის ახლოს შინაარსობრივ-ფორმობრივი ასპექტით. ბასილი მინიმუსი კი კონკრეტულ მაგალითებზე დაყრდნობით განიხილავს, თუ რას ნიშნავს იგი და აღნიშნული აქვს მისი, როგორც რიტორიკული ხერხის (τέχνη-ს) ატიკური (=კლასიკური) წარმოავლობა ფორმობრივი ასპექტით. ამასთან, ბასილის მსჯელობიდან ჩანს, რომ „ფილოსოფოსთა ხელოვნება, წესი“ აქ განზოგადებული ტერმინია, რიტორიკაზე მიმანიშნებელი.

ამდენად, შემთხვევითი არ უნდა იყოს, თუ ეფრემი ფილოსოფიის რიგში რიტორიკასა და გრამატიკასაც იგულებდა ფრაზაში „კარებსა ფილოსოფოსთასა“. შესაძლოა, იგი ფილოსოფიას ეპისტოლეში სწორედ ისეთი მნიშვნელობით ხმარობს, როგორც ბასილი მინიმუსი (თუ თავად თვითონ იგი — მთარგმნელი ეფრემი) ზემოთ განხილულ მაგალითებში ფილოსოფოსთა წესის, ხელოვნების თუ ჩვეულების გაგებით, ანუ როგორც წარმართულ რიტორიკულ-ფილოსოფიურ ხელოვნებას (τέχνη-ს), მით უმეტეს, რომ საუბარია ცილამტკაველის მიმართებაზე. მისი გარეგნული ბაძვის უნარზე ამ ფილოსოფიურ-რიტორიკული წესის მიმართ (შდრ. ქვემოთ ფსელოსი).

იმ აზრს, რომ ტერმინ „ფილოსოფიას“ ასეთი შინაარსით იყენებს ეპისტოლეში ეფრემი, ვფიქრობთ, მხარს უჭერს ისიც, რომ სხვაგან მაგ., არეთოპაგეტული კორპუსის ანდერძში ღვთისმეტყველის აღსანიშნავად ეფრემი მიმართავს ტერმინს „საღმრთოდ ფილოსოფოსი“: „ლოცვა ყავთ, ქრისტეს მოყუარენო, იოანესთვის **საღმრთოდ ფილოსოფოსისა** და **კორციულად ღრამატიკოსისა**“³¹. აქ დაპირისპირებულია ერთმანეთთან ფილოსოფია საღვთო მნიშვნელობით (ე. ი. ღვთისმეტყველება) და გარეშე სწავლულება, გრამატიკოსობა, რომელიც დახასიათებულია როგორც ხორციელი, ამქვეყნიური (საერთო დაპირისპირებულია სასულიეროსთან). სხვა საქმეა, თუ რას ნიშნავს აქ გრამატიკოსობა მის სხვადასხვა მნიშვნელობათაგან (ე. ჭელიძის მიხედვით, აქ იგი ნიშნავს ტექსტოლოგს, ტექსტის კომენტატორს — იხ. შენ. 31).

გარდა ამისა, გრიგოლის 16-სიტყვედის და ბასილი მინიმუსის კომენტარების ეფრემისეულ თარგმანებში ტერმინები **φιλοσοφία**, (**ἐμ**)**φιλοσοφία**, **φιλόσοφος**; საღვთისმეტყველო სიბრძნის მნიშვნელობის გადმოსაცემად უმეტესად ითარგმნება როგორც „სიბრძნისმეტყუელება“, „სიბრძნისმოყუარება“ „სიბრძნისმოყუარე“ (14,7,35; 14, 14, 65; 14,34, 164; 19,1, 4; 19,4, 15; 21,2, 13; 21,9, 49; 21,20, 101; 21,25, 131; 39,8, 27; 42,14, 47; 43,14, 67; 43,38, 164; 43,63, 256; 43,64, 265; 45,4, 23), იშვიათად გადმოდის როგორც „ფილოსოფია“ და „ფილოსოფოსობა“ (41,1, 1; 42,11, 39; 45,4, 23; 45,6, 30; 45,30, 6), სხვა შემთხვევებში კი (გარეშე სიბრძნის აღსანიშნავად და სხვ.) ყოველთვის ითარგმნება როგორც „ფილოსოფოსი“, „ფილოსოფოსობა“ (14,29, 136; 42,22, 80; 43,23, 112; 43,66,274)³².

ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა გ. თევზაძის აზრი ეფრემის ეპისტოლის განსახილველ ადგილზე: „ეფრემი აქ ეფთვიმეს მორიდებით მიუთითებს, რომ იგი არ თვლიდა სათანადო ყურადღების ღირსად ფილოსოფიურ წიგნებს. „ფილოსოფიური“ ამ გაგებით საღვთისმეტყველოს უპირისპირდება,

როგორც უმაღლეს მიზანს, ფილოსოფიური წიგნების თარგმანს ეფრემი თავის წვლილად მიიჩნევს“ (მდრ. იოანე დამასკელის „დიდლექტიკაზე“ დართული ანდერძი: „სხუაჲ არარაჲ ოდეს თარგმნილა საფილოსოფოსოთა წიგნთა-განი“)³³.

ფილოსოფიას და რიტორიკას ერთმანეთისაგან განუყოფელადაც და განყოფილადაც განიხილავს მონოგრაფიაში მიქაელ ფსელოსიცი: „ფილოსოფია და რიტორიკა მას (= გრიგოლს) ისე არ განუცალკევებია ერთმანეთისაგან საქმით, როგორც განაცალკევა ისინი ერთმანეთისაგან სიტყვებით. ფილოსოფიას მან პატივი მიაგო სიტყვათა კეთილზმოვანებით და მკვერმეტყველებით, თავისი ორატორული ენა კი გონების აღვირით მართა“ (მონოგრაფია § 13). ამით იგი ცხადყოფს, რომ ისინი ერთმანეთისაგან განუცალკავებელია გრიგოლის ნაწერებში.

რიტორიკა-ფილოსოფიის დაახლოება-შერწყმას საკუთარ დამსახურებად მიიჩნევს მიქაელ ფსელოსი — *φιλσοφία; ἡ ῥητορικὴ καὶ ἡ ῥητορική φιλσοφία* (ep 174. *Mez. B.βλ.*, vol. 5, ed. Sathas, 441). რიტორიკისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართება მისი ეპოქის ინტერესების გამოხატულებაა. იოანე იტალოსიცი ასევე განიხილავს *ῥητορικὴ φιλσοφία*-ს ბუნებას (*Ioannis Itali opera* ed. G. Cereteli et. N. Ketschakmadze, Tiflis, 1966, 40)³⁴.

ფილოსოფიისა და რიტორიკის განუყოფლად ან ერთმანეთის მნიშვნელობით (მდრ. ზემოთ ბასილი მინიმუსის მაგალითები) მოხსენიება უცხოვრ არ მოკვეჩენება, თუ გვეითვალისწინებთ მათი ურთიერთმიმართების ისტორიას, თავდაპირველად ანტიკური რიტორიკა ძალზე ახლოს იდგა ფილოსოფიასთან. კლასიკური პროზის ფორმა-შინაარსი ორგანულად ერწყმოდა ერთმანეთს და არა პირობითად. რიტორიკა ფილოსოფიის მხოლოდ გარეგნული სამკაული კი არ იყო (*λόγος* *προφορικῆς*), არამედ აზროვნების ფორმა, აზრის ხორცმესხმის შინაგანი საშუალება (*λόγος ἐνδ:αμῆτος*). ფილოსოფიური ენა და ტერმინოლოგია ყალიბდებოდა ყოფითი სიტყვებიდან მეტაფორული გზის გავლით. ტროპები, ანტითეზები, სიტყვათა თამაში, ასონანსები, ალიტერაცია, რითმიკები, აზრობრივ-ბევრწერული კალამბურები დამახასიათებელი იყო ელინი ფილოსოფოსებისათვის. თავის მხრივ, გორგიას ფიგურები კი იყო არა მხოლოდ სიტყვის ფიგურები (*σχηματα τῆς λήξεως*), არამედ აზრის ფიგურები (*σχηματα τῆς δ:ανύου*). ფილოსოფიის წარმოშობა წინ უსწრებდა დროში რიტორიკის წარმოშობას. რიტორიკის ძირითადი ფორმები გორგიას ფიგურებამდე ბევრად ადრე ჩამოყალიბდა ჭერ კიდევ ადრეულ ფილოსოფიურ პროზაში ანტითეტური აზროვნების სახით (მაგ., პერაკლიტეს ანტინომიათა ჰარმონია)³⁵.

შუა საუკუნეებში კიდევ ერთხელ აღდგა რიტორიკა-ფილოსოფიის თავდაპირველი ურთიერთმიმართება. ცნება „ელინურობა“ (*ἐλληνισμός*) აერთიანებდა რიტორიკისა და ფილოსოფიის იდეალებს. რიტორიკამ ფილოსოფიის ბედი გაიზიარა. წარმართული კულტურის ქრისტიანი კრიტიკოსები მათ ერთად განიხილავდნენ და ერთად უპირისპირებდნენ ქრისტიანულ საღვთო აზრს. ისინი ერთად უარყოფოდა ან ერთად მიიღებოდა, როგორც ერთი სისტემა ენამკვეთობისა. მაგ., როცა პავლე მოციქული ამბობდა, რომ „მომავლინა მე უფალმან ... სახარებად არა სიბრძნისა სიტყუთა“ (*οὐκ ἐν σοφίᾳ λόγος* — I კორ. 1,17), იგი ერთნაირად უარყოფდა როგორც სასკოლო ფილოსოფიის ფრაზეოლოგიას, ისე რიტორიკულ ტექნიკას³⁶. როცა წმ. მამები იწუნებდნენ

ანტიკური რიტორიკის უკმევერმეტყველებას (მის ფუჭ შინაარსს და მეტიმეტად გარდაჯანმუღ ფორმას), ისინი იწუნებდნენ წარმართულ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა სივალბესაც, რამდენადაც იგი სცილდებოდა საღვთო კეშმარტებას (და პირიქით).

ახე რომ, ეფრემის მიერ ეპისტოლეში ტერმინ „ფილოსოფიის“ („ფილოსოფოსთა კარებას“) რიტორიკულ-ფილოსოფიური ხელოვნების მნიშვნელობით გამოყენება საღვთისმეტყველოს სიპირისპიროდ უცხო არ უნდა იყოს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ამ ტერმინს სხვადასხვა მნიშვნელობა ჰქონდა პატრისტიკულ ლიტერატურაში³⁷. იგი აღნიშნავდა როგორც ღვთისმეტყველებას, საონაზვნო ცხოვრებას, ისე გარეშე (წარმართულ) ფილოსოფიას, ზოგადად გარეშე სიბრძნეს და ა. შ. ეფრემმა შესანიშნავად იცოდა ამ ტერმინის როგორც ერთი, ისე მეორე მნიშვნელობა, თავის ანდერძებსა და შესიწავენებში იგი „კეშმარტ ფილოსოფოსობას“, ანუ სიბრძნისმოყუარეობას უწოდებს კეშმარტ მონაზონებას, ანუ სიბრძნის — ღმერთის სიყვარულს (ი. დამ. დიალექტიკა 52,6 განსაზღვრებანი ფილოსოფოსობისანი; ფილოთეონ ისტორია A 689,187v; Gr. Naz. or. 7. A 292, 359v360r; or. 19, კომ. 87. A 109, 13r და ა. შ.), განსხვავებით ფილოსოფოსობისაგან, როგორც გარეშე სიბრძნისაგან.

ეფრემ მცირის ეპისტოლის ზოგი სახე და ცნება და მათი ფრაზეოლოგიური წყარო. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ვფიქრობთ, რომ ეფრემის ფრაზა „უკუეთუ ღომი ვერ ციდამტკაელებრ ხლდებოდა კარებასა ფილოსოფოსთასა“ გულსხმობს არა მხოლოდ გრიგოლის საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიის და მისი სიღრმის ნაკლები სიზუტით და სიძლიერით გადმოცემას (რისი განოსწორებაც მიზნად დაისახა ეფრემმა გრიგოლის თხზულებების ხელმეორე თარგმანში), არამედ ფალოსოფიასთან, როგორც საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგიის ფორმობრივ გამოხატულებასთან ერთად უნდა გულისხმობდეს აგრეთვე გრამატიკასაც და ზოგადად რიტორიკასაც, როგორც კლასიკური ტრივიუმის განუყოფელ წევრებს, ანუ გარეშე სიბრძნისად მოპოვებულ განომსახველობით ფორმას — ფილოსოფიურ-რიტორიკული დეტალების ბერძნული მოდელის მიხედვით დამუშავებას. ეს უკანასკნელი კი, როგორც დახვეწილი ფორმა და სტილისტური ღირებულება, ქართველ მთარგმნელთა ყურადღების ცენტრში ექცევა განსაკუთრებით XI საუკუნიდან — ქართული ლიტერატურის ე. წ. ელინოფილური პერიოდიდან. მათზე პირველად ყურადღებას ამახვილებს სწორედ ეფრემ მცირე, როგორც ელინოფილური იდეოლოგიის შემომტანი და სათავის დამდები ქართულ მწერლობაში და სწორედ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა თარგმანისას. საყურადღებოა, რომ რიტორიკის, როგორც კლასიკური ტრადიციული წარმართული ფორმის, შიღება-არმილების საკითხი პირველად თეორიულად განხილულ იქნა კაპადოკიელთა, კერძოდ კი გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებში*. სწორედ გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებების და მათი კომენტა-

* გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებში უკვე იღვა საკითხი წარმართული რიტორიკისადმი დადებითი თუ უარყოფითი დამოკიდებულებისა ქრისტიანთა შორიდან. გრიგოლი უარყოფს ელინისტური რიტორიკის შინაარსის უსესურობას და ფორმის მაღალფარდოვნებას, როცა საუბრობს ქრისტიანული მოძღვრების სიმაღლის შესახებ. მას სძულს რიტორიკა (ἀρτυξ), სიტყვის მოკაზმელობა (τὸ ἐν λέγει; ἀτύψιον) და უპირისპირებს მას გონებით შესამესხებელ მშვენიერებას (τὸ ἐν ἀλλή; τῷ ἢ ὑ αὐμύων. or. 43, § 11, PG 36, 508 C 1). ამავე დროს იგი უწყებს წარმართული რიტორიკის ხერხების გამოყენებას, როცა ეხება მათ, როგორც საშუალებას საღვთო სიბრძნის გადმოსაცემად. და თუ სადმე იყენებს იგი მჭევრმეტყველებას, მისივე სიტყვების მიხედვით. იგი გაკეთილშობილებულია საღვთო სიტყვით:

რების თარგმანებში, აგრეთვე მათზე დართულ ანდერძებსა და ეპისტოლეებში სავსა და განიხილავს ეფრემი მისი დროის ბიზანტიური რიტორიკისათვის აქტუალურ რამდენიმე საკითხს.

ამკვარად, „ლომივერ კილამტაკაელებრ ხლდებოდაკარებსა ფილოსოფოსთასა“, ჩვენი აზრით, შეიძლება ნიშნავდეს აგრეთვე სწორედ იმას, რომ ეფთვიმე ყურადღებას არ აქცევდა ისეთ მცირე დეტალებს, როგორცაა მაგ., ფილოსოფიური ტერმინოლოგიის ზედმიწევნითი სიზუსტით დამუშავება და რიტორიკული სამკაულები, რადგან მან უფრო დიდი ტვირთი ახიდა, როგორც ლომმა — ღვთისმეტყველის „მქელის“ (= მნის), ე. ი. უდიდესი ნაწილის, ანუ ძირითადი საღვთო სიბრძნის გადმოცემა. „ქუვილთა (= თაველის) აკრეფა“ — ფილოსოფიურ-რიტორიკული სამკაულების (დეტალების) დამუშავება კი, რასაც ეფრემი „ცილამტაკაელების ფილოსოფოსთა კარებზე ხლდომას“ ადარებს, ანუ გარეშე სიბრძნიდან მოპოვებული გამომსახველობითი ფორმის გადმოცემა, ეფრემს ხვდა წილად ეფთვიმეს მიერ გაკვალულ გზაზე: „და აქაი უწულიეს გამოძიებული მასვე გზა-უყოფიეს ჩუენდა“.

უფრო ქვემოთ ეპისტოლეში ეფრემი კიდევ ერთხელ ახსენებს წმ. გრიგოლის თხზულებათა სტილურ თავისებურებას, ის, რაც ზემოთ (იხ. ეპისტოლე ზემოთ) იწოდებოდა როგორც „სიღრმე დიდისა გრიგოლი ღმრთისმეტყუელისა“, ქვემოთ იწოდება როგორც „ღმრთისმეტყუელებისა სიტყუათა მიფარულება“ (რაც „უჩუეველია“, „სხუებრია“ ქართველი მკითხველისათვის), რომელიც ეფრემს ასევე დაუცავს თარგმნისას.

ე. ჭელიძის მიხედვით, „ღმრთისმეტყუელებისა სიტყუათა მიფარულება“ იგივეა, რაც საღვთისმეტყველო ტერმინთა დაფარულება, რომელიც ეფთვიმე ათონელის თარგმანში გრიგოლ ღვთისმეტყველის სიტყვებისა ტერმინოლოგიური ცხადლივობითაა შეცვლილი. ეფრემი კი ცდილობდა ორიგინალთან ზედმიწევნით თანხვედრი ტერმინთშესატყვისობები დაედგინა. ეფრემის ეს ღვაწლი, რომელსაც თავად იგი მეტად უმნიშვნელოდ წარმოადგენდა ეპისტოლეში, ასე არის შეფასებული ე. ჭელიძის მიერ: „ეფრემის თარგმანი წარმოადგენს მთარგმნელის ურთულეს საღვთისმეტყველო ძიებათა ხელშესახებ ნაყოფს, ორიგინალის ღრმა წვდომის ცოცხალ ანაბეჭდს... იგი არის ახალი მთარგმნელობითი თეორეტიკის ღირსების მქონე შედეგი, რომელიც ფორმობრივადაც აშკარად გამოკვეთს იმას, რაც არსობრივია ორიგინალისა-

„ენაა ჩემი, რომელი გარეგანთა (ე. ი. გარეშეთა, წარმართთა) მათ სიტყუათა მიერ იწუართა და საღმრთოთათა ამათ მიერ და შინაგანითა განგანათლეთ“ (ორ. 36, § 4, PG 36, 269 B 4. S 383, 272r). ქრისტიანული სიტყვის სისადაე, გრიგოლის მიხედვით, გულისხმობს ფორმის ნაკლებად მჭევრმეტყველებობას (ორ. 4, PG 35, 597 B). გრიგოლი სადა ენით ფილოსოფოსობას არჩევს პლატონის აბსტრაქციული სტილის ნაცვლად, რადგან რიტორიკა, მისი სიტყვით, უქმია (c. 11, 1, 12, vv. 302-308), ფუჲ მჭევრმეტყველებას უწოდებს იგი მას (κα:νί εσυ-λαττία — PG 37, c. 11, 1, 11, vv. 112-114).

მეორე მხრივ, გრიგოლს უყვარს რიტორიკა და ბიზანტიური შვერლობისათვის დამახასიათებელი ანტირამპრობიდან გამომდინარე, იღებს მას: „ხოლო სიტყუათათეს ოდენ (თენ **λέγου ... μόνου**) სურვიელ ვიქმნე“ (ორ. 4, § 100, PG 35, 633 C 16-636 A 1. S 383, 184r. შდრ. PG 37, c. 11, 2, 5, vv. 158-222). იგი, როგორც თავად ამბობს, სიტყვის ხელოვნებით ამკობს და ატკობს მცნების სიმწარეს (τέχνη γλυσάξων τὸ πίκρον τῶν ἐντολῶν — c. 11, 1, 39, vv. 37-41). შდრ. წყარო: ლუკრეციუსის პოეტურ ხელოვნებას მიმართავს ფილოსოფიური აზრის სიმწარის დასატკობად (Lucret. De rerum natura I, 936-943). გრიგოლი თავადაც უდებს საფუძველს თავის შემოქმედებაში ელენისტური რიტორიკის ფორმების ზომიერ გამოყენებას. ეს სიტყვა, ანუ რიტორიკა (λόγος) მისთვის ღვთის სიტყვის (Λόγος) მსახური, როგორც ზემოთ ვნახეთ და ა. შ. ცნობილია, რომ ბიზანტიურმა ლიტერატურამ და რიტორიკამ გამოიყენა ელენისტური რიტორიკის ხერხები, როგორც გამომსახველობითი ფორმა ქრისტიანული მშალაი აზრის და საღვთო სიბრძნის გადმოსაცემად³⁸.



თვის. ეს თარგმანი ფორმითვე იმიჯნება მარტივად მსმენელთაგან, გნული სახითაც და შინაგანი აზრითაც განკუთვნილია, ეფრემის სიტყვებითვე რომ ვთქვათ, „იშუთ ვიეთვსმე გულისკმისყოფელთათს“. ე. ჰელიძის სიტყვით, ეს იწვევს თარგმანის სტილურ ხელოვნურობას და ენობრივ სირთულეს, რაც ახალი მთარგმნელობითი თეორეტიკის კანონზომიერებაა და ელინოფილური იდეოლოგიის გამოხატულება³⁹. ამიტომაც ძველ მთარგმნელობით თეორიასთან და მის უდიდეს წარმომადგენელთან ეფთვიმე ათონელთან შედარებისას კიდევ უფრო მეტად დაკინებულად წარმომადგენს საკუთარ ღვაწლს ეფრემ მცირე გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართულად თარგმნის საქმეში.

ეფრემის ეპისტოლის აღნიშნული სახე — ცილამტკაველისა და ლომის ერთმანეთთან დაპირისპირება გავრცელებული იყო ანტიკურ ანდაზებში, საიდანაც მოხვდა იგი გრიგოლის შრომებში⁴⁰. ამიტომ არ არის გასაკვირი, რომ ისიც, როგორც ზემოთ აღნიშნულ შემთხვევებში, გრიგოლს შრომებიდან გამოუყენებინა ეფრემ მცირესაც. საინტერესოა, თუ რა კონტექსტში გვხვდება იგი გრიგოლის შრომებში და რომელ მათგანთან არის ახლოს ეფრემის დამოწმება.

გრიგოლის პოეზიაში ეს სახე გვხვდება როგორც ჩვეულებრივი ანტიკური ანდაზა: სასაცილოა რომ მიიმუნი ლომად ყოფნას ლომობდეს (PG 37, c. 1, 2, 27, vv. 1-2); შეგონება: ცუდ დიდებას ნუ ეძიებ, „რად პითიკისა ლომად საგონებლობაა?“ (c. 1, 2, 24, v. 96; ოთხტაბედი 24,4; შტრ. კომენტარი: „რამეთუ რაა სარგებელ არს პითიკისა, უკუეთუ ლომად საგონებელ იყოს, არა ლომსა ზნეთა მქონებელი?“ (S 2568,41v).

გრიგოლი საკუთარ თავს ბასილის სიკვდილის შემდეგ ადარებს ლომის მაიმუნად გადაქცევას: *Λέοντες ἦσαν ἐχθῆς, ἀλλὰ σήμερον Πιθηξέφυγοι. σὺ δὲ μακρὸν καὶ λέων —* მაშინ ლომები ვიყავით, დღეს კი მაიმუნად ვიქცენ. შენ კი კვლავ ლომი ხარ (c. II, 1, 11, vv. 408-409).

გრიგოლის ჰომილიებშიც გვხვდება ეს სახე. Or. 26-ში (§ 10, PG 35, 1241 B 10-14, A 292, ფ. 544), განიხილავს რა ამქვეყნიური დიდების სახეობებს, გრიგოლი ამბობს: „ხოლო... მთავრობა და აზნაურება, რომელი მოგეცემის პატივთა მიერ სოფლისათა, მაშინდა ღირსად ქებისა შევპრაცხო, რაემს კეთილი და შესაშინელი მისი სიღრმედ სულისა მივაწიო და ყვავილთა მით გარეშითა შინაგანი შევაკო და ცილამტკაველობად მრცხუნოდეს, ლომებრად ბრძანებულსა ამას“ — *καὶ ἀλλοῦ ἀειζήνηται ἢ ἐν γράμμασι, καὶ πιθηκίον αἰνεσῶν λέοντα εἶναι κεκαλεσμένον*. მაგრამ არც ერთი ეს თხზულება არ უნდა იყოს ეფრემის წყარო.

ჩანს, რომ ეფრემის ეპისტოლის აღნიშნული ადგილი ფრაზეოლოგიურად ახლოს დგას ბასილის ეპიტაფიის (or. 43) მისეული თარგმანის ერთ ადგილთან, სადაც დახასიათებულია წმ. ბასილი, რომ იგი თურმე ყველა ადამიანის გულს ვერ იგებდა, მაგრამ გრიგოლის თქმით, „ნუუკუე და ლომსაცა აბრალოს ვინ, რაზეთუ არა ცილამტკაველურად ხედავს, არამედ უშიშებით (სილაღით M) და მეუფებით, რომლისა კრთომანცა ახოვნება, სიმკნე და საკურველებით საყუარელ“ *FM (F ἢ μ) καὶ ἔβν λέοντα ἀνιψῆς τῆς, ἦτι μὴ πιθηκίον βλάπτει, ἀλλὰ βλοσυρὸν καὶ βασιλικόν ... — or. 43, § 64. PG 36, 581 B 15-C3; A 1, 172 v. A 109, 60 v)*. ეფრემის ეპისტოლის „მეუფებრიობა კრთომისა“ ბასილის ეპიტაფიის (or. 43) თარგმანიდანაა. (ეფრემის ეპისტოლის აღნიშნული წყარო შემჩნეული იყო — ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“, მ. შანიძის გამოც., 1992, გვ. 122).



მაგრამ საყურადღებოა ის, რომ არსად გრიგოლის შრომებში ეს ანდა მცირე არ არის გამოყენებული სტილიდან მიმართებაში და მხოლოდ მიქაელ ფსელოსის მცირე ტრაქტატში ვხვდებით მას — ამ სახეს, ალბათ, ისევ გრიგოლის შრომებიდან მოხმობილს, წმ. გრიგოლის სტილის დასახსიათებლად. ამდენად, თუ ეფრემის წყარო ფრანკოლოგიურად Or. 43-ია, შინაარსობრივად მის წყაროდ გვესახება ფსელოსის აღნიშნული ტრაქტატი.

მიქაელ ფსელოსის მცირე ტრაქტატი — ეფრემ მცირის ეპისტოლის ერთ-ერთი შინაასობრივი წყარო. თავის მცირე ტრაქტატში, განსხვავებით დიდი ტრაქტატისაგან, ფსელოსი ყურადღებას ამახვილებს ქრისტიან ორატორთა ანტიკურ რიტორიკულ წყაროებზე, დიდ ტრაქტატში კი პირიქით — კლასიკური რიტორიკის კანონისაგან განსხვავებულ სტილის ქრისტიანულ კანონზე. ეს იმიტომ, რომ ამ ტრაქტატთა შეთხზვის მიზეზებია სხვადასხვა. მონოგრაფიაში (დიდი ტრაქტატში) ფსელოსის მიზანი იყო ტრაქტატი მისი ეპოქის კონსტანტინეპოლის ლიტერატურული წრეების მოთხოვნილებებისათვის შეესაბამებინა და კლასიკურ კრიტერიუმებზე აღზრდილნი, სიტყვის გარეგნული მშვენიერებით გატაცებულნი დაერწმუნებინა სულიერი, საღვთო აზრის და მისი მშვენიერების უპირატესობაში. მცირე ტრაქტატში კი პირიქით, იგი ცდილობს იმ ქრისტიანთა დარწმუნებას კლასიკური, ელინისტური რიტორიკის ფორმის ღირსებებში, ვინც წინასწარვე წინააღმდეგობრივად განწყობილი უარყოფს ელინურ ლიტერატურას, ისევე როგორც უარყოფს მთლიანად წარმართულ მოძღვრებას. ამიტომაც რომ მონოგრაფიაში უფრო განსხვავებაა საუბარი, მცირე ტრაქტატში კი — მსგავსებაზე ქრისტიან და ანტიკურ რიტორთა შორის. თუმცა ორსავე ტრაქტატში ძველი რიტორების მიზანძვა (κατά ლῆλον ἀρχαίων — მონოგრაფია, § 2; κατά ლῆλον — მცირე ტრაქტატი, § 3; εἰς μίμησιν, μιμείτα: φωνῆ, — მც. ტრ. § 2, 5; μιμείτο ἑμπαντα — § 2; ἐπὶ λῆλως, ἐπὶ λῆλως — § 2; ლῆლως; — § 5; εὐνήμοστα: — § 5; ἐκείθεν ἤρμωσαντο — § 2; (905 A); ὡσπερ ἐκ πολλῶν, ῥητόρων ἤρμωστα: — § 2 (904 D); τὰ μὲν μέρεσι τισὶν ἀμιλλώμενοι πρὸς ἕκαστον — თითოეულ (ორატორს) რომელიც ნაწილით ბაძავს — § 2 (901 B); πρὸς ἑμπαντα; διαμιλλᾶται τοὺς ῥήτορα; — ყველა ორატორს ერთად ბაძავს — § 2 (905 A); καὶ πρὸς πᾶσαν μὲν Ἀπτικὴν μῦσαν τὸν οἰκεῖον λόγον ἀπέξευαν — თავისი სიტყვა მან დახვეწა ნებისმიერი ატიკური მუზის შესაბამისად — § 2 (904 B) გულისხმობს არა ბრმად მიბაძვას, არამედ ახალი სტილური ღირებულებების შექმნას (ἀπὸ τῆς οἰκείας πηγῆς — საკუთარი წყაროდან. მონოგრაფია, § 2; ἀρχέτυπον ... λυφικῆς χαρι:τος — § 2; ἀρχέτυπος χαρι:κτῆρ — § 12 (პირველსაზე სიტყვიერი მშვენიერებისა, სტილისა); τὸ Γρηγορίου χρώμα — ἐκ μυσίων χρωμάτων... ... ἀλλ' ἔστιν κάλλιον — გრიგოლის სიტყვის ფერი შედგენილია ათასი ფერისაგან, მაგრამ მათზე ბევრად უფრო მშვენიერია — მცირე ტრაქტატი, § 2), ისევე როგორც მრავალი ფერისაგან მიღება ერთი, მათგან განსხვავებული სულ სხვა ფერი, რომელიც მის შემადგენელ ნაწილებზე უფრო მშვენიერია.

წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის სტილის ღირსებად ფსელოსი ორსავე ტრაქტატში მიიჩნევს მრავლის ერთქმნას (πρὸς μίαν ... λογι:κὴν σύρυγα ... καὶ ἐν τὸ πλῆθος πεποιηκῶς — იგი მიემართებოდა ერთიანი სიტყვიერი სინონისაკენ, ... სიმრავლეს ერთქმნიდა. მონოგრაფია, § 2; πρὸς μίαν συμφωνίαν κάλλου; καὶ χάρ:τος — ერთიანი თანახმიანობისაკენ მშვენიერებისა და მადლისა. § 7; εἰς μίαν ἁρμονίαν τοῦ πνεύματος — მრავალს სულის ერთიან სიმწყობრედ აერთიანებს — § 16; μονοειδῆ τῆν φῶσιν — ერთგვაროვანია თავისი ბუნებით — მცირე ტრაქტატი, § 2).



ენახით, თუ რა კონტექსტშია მცირე ტრაქტატში ეს სახე ^{მკაცრად} _{გულწრფელად} აღწერილი:

„მე არ ვუწოდებ გრიგოლის სიტყვას“, — ამბობს ფსელოსი, — „ნახავს რაღაც უცხოის და განსხვავებულისა ერთმანეთისაგან, არამედ ვთვლი, რომ მისი სიტყვა ერთგვაროვანია თავისი ბუნებით (μονοειδής ... τήν φύσιν) მსგავსად იმისა, როგორც ვარდი ამოიზრდება მიწის წიაღიდან ბუნებრივი ფერებით და მრავალსახოვნებით (πολυειδής), ანდა მსგავსად იმისა, ვინმემ რომ შეძლოს ფერთა ნახავი დაშალოს სხვადასხვა ფერად, რომელთაგან იგი სწორედ ამგვარადაა შექმნილი.

ან კიდევ როგორც მაიმუნს ვხედავთ გამზადებულს არა უარესის, არამედ უკეთესის მისაბაძავად (εις μίμησιν), ანდა ისე, როგორც ლომი ინარჩუნებს ახოვანებას, შემდეგ სხვა მხეცების ზნესა და გარეგნობას მიემსგავსება და ბაძავს მათ ერთობლივ (ἐμμιμῆτο ἔμπαντα) და მაინც არ კარგავს ღირსებას, — აი, სწორედ ასეთია ეს ლეთიური კაცი (μῆτις ἀνήρ).

მისი სიტყვაც ისეთი დიადია თავისი ბუნებით, როგორც ლომი — ღირსებით სავსე, ძალმოსილი, დარბაისლური, მიუწვდომელი (ἀπρόσιτος) მრავალთათვის, ანუ ძნელად მისაწვდომი (δυσπρόσιτος), შემდგომ ყველა მხეცის ხმის მიმბაძეველი (μιμῆτα) და თითოეულის მიხედვით ჩამოყალიბებული სახით (τῶν εἰδῶν), ზნით (τῶν ἤθει), ფორმით (τῶν εἰρημάτων).

თითოეულის მეტყველების მანერით (სტილით — δῶλεκτος) იგი საუკეთესო ხმას ავსებდა. ელინ ორატორთაგან თითოეული სიტყვის ერთ სახერხებას იყენებდა — ან ამაღლებულობას (τήν ὑψηλῆν) ან ზომიერებას (τήν μέσην), ან დახვეწილობას (τήν λεπτήν) და მხოლოდ ამ ერთს წარმოადგენდა.

ასეთია გრიგოლის სიტყვაც — ყველა ერთად აღებულ ორატორს ბაძავს (πρὸς ἔμπαντας δῶμιλλῆτας). მათ მისდევს, მათ მიხედვითაა შექმნილი, იქიდანაა აღმოცენებული (μετ' ἐκείνου), ხან კი მათი საწინააღმდეგოა (πρὸ ἐκείνων) და უფრო მშვენიერი სახე აქვს, ვიდრე მის პირველნი მიმუშებს (καλλίους αἰ εἰκόνας ... τῶν παραδειγμάτων. § 2).

მოტიანილი შედარება მაიმუნთან (ციდამტკაველთან), რომელიც ასევე უკეთესს ბაძავს, ვულისხმობს კლასიკური რიტორიკის დახვეწილი ფორმის, როგორც ნორმის ბაძვას — ძველი მწერლების საუკეთესო თვისებების ბაძვას (κατὰ ζῆλον ἀρχαίων), რაც არსებითაა ელინისტური რიტორიკის თეორიაში. მაიმუნში უნდა იგულისხმებოდნენ ის ელინისტი რიტორები, რომლებიც ასევე ძველების საუკეთესო თვისებებს ბაძავდნენ, მაგრამ თვისებრივად ახალი ვერ შექმნეს, ოდენ გარეგნული ფორმის კარგად ბაძვის დონეზე დარჩნენ მხოლოდ. ეს სახე შექმნილია ამ ცხოველის ბუნებრივი და პრიმიტიული ბაძვის ნიჭის ანალოგიით.

ლომთან შედარება მოხმობილია იმის საჩვენებლად, რომ მრავლის ბაძვით ორატორის ღირსება და თავისთავადობა არ იკარგება, თუკი იგი უნიკო მიმბაძეველი კი არ არის, არამედ ძველი რიტორიკული ხერხების შემოქმედებითად ავთვისებელია. გრიგოლიც, მართალია, ბაძავს ძველ რიტორთა საუკეთესო ორატორულ ხერხებს, თვისებებს, მაგრამ თავისთავადობას ინარჩუნებს. ნაკრები კი არ არის ამ საუკეთესო თვისებებისა (რაც ელინისტური რიტორიკის ბრმად მიმბაძველათვის იყო დამახასიათებელი), არამედ ერთგვაროვანია, ერთარსი. ლომის სიდიადესთან და ღირსებასთან შედარების გზით ფსელოსი წარმოადგენს გრიგოლის სტილის მონუმენტურობას, რომელიც ბა-



ძვეს და იღებს ძველების საუკეთესო თვისებებს, მაგრამ მიზნად ეწევილი თვისებებისაა და აღემატება ბაძვის თბიერებას და მრავლის ერთქმნით მისი თავისთავადობა და ღირსება (როგორც ლომისა) არ იბღალბება.

აქ და დიდ ტრაქტატშიც ფსელოსი ერთმანეთს უპირისპირებს ბაძვის ამ ორ ცნებას: ელინისტური რიტორიკიდან აღებულს, რაც ძველების კარგი თვისებების შეთვისებას გულისხმობს და რაც საუკეთესო რიტორიკული ფორმის ბაძვის მნიშვნელობით ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში იმემატებოდა და საკუთრივ ბიზანტიური რიტორიკის თეორიაში შემოღებულს, რომლის მიმანიშნებელი უნდა იყოს გრიგოლის ღვთიურობაზე ყურადღების გამახვილება (*θεῖος ἀνὴρ*). გრიგოლის ღვთიურობაში აქ უნდა იგულისხმებოდეს სტილის ქრისტიანულ კანონზე, საღვთისმეტყველო სტილზე მინიშნება, რომელიც უფრო გამოკვეთილად მონოგრაფიაში აქვს ფსელოსს ჩამოყალიბებული¹. ბაძვის ეს ორი ცნება დაპირისპირებულია ეფრემის ეპისტოლეშიც, როცა ეფთვიმეს თარგმანი დახასიათებულია ბაძვის ქრისტიანული ცნების კონტექსტში, ხოლო ეფრემის მიერ საკუთარი თარგმანი გრიგოლის თხზულებებისა დახასიათებულია ბაძვის ტრადიციული ცნებით საკუთარი შრომის დაკინების კონტექსტში ეფთვიმეს დიდ ღვაწლთან შედარებით.

ჩვენთვის საყურადღებოა ის, რომ ცილამეტაველისა და ლომის ცნობილ დაპირისპირებას, ალბათ ისევე გრიგოლისავე შრომებიდან. იყენებენ წმ. გრიგოლის თხზულებათა ბერძენი და ქართველი შემსწავლელი — მიქაელ ფსელოსი და ეფრემ მცირე. ერთი ლომის სახეს იყენებს თავად გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილთან მიმართებით, ხოლო მეორე — წმ. გრიგოლის შრომათა დიდი ქართველი მთარგმნელის ეფთვიმე ათონელის თარგმანთა სტილთან მიმართებით² (ეფრემი ეპისტოლეში აღნიშნული შედარების წინა ფრაზებში თავადაც საუბრობს გრიგოლის თხზულებათა სტილური ნიშნების შესახებ). რაც შეეხება ცილამეტაველის სახეს, ფსელოსი მას იყენებს კლასიკური რიტორიკის და ოდენ მისი სიტყვაკომპლექსების მიმდევართა მისამართით, ეფრემი კი საკუთარ თავთან დაკავშირებით (პირდაპირ თუ არა, ირიბად მაინც), რომელიც ასევე რიტორიკული სამკაულებით, დეტალებით და „წულილი“ ნიუანსებით ამდიდრებს „ურემსა ქართველთასა“, ანუ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართულად თარგმნის ისტორიას.

ეფთვიმეს ლომებრიბა ეფრემთან იგივეა, რაც გრიგოლის, როგორც საღვთისმეტყველო სტილის საუკეთესო წარმომადგენლის ლომებრიობა ფსელოსთან. ეფრემის მიხედვით, გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის საუკეთესო და ძირითადი თვისებები — საღვთო შინააზრი და მისი სისადავე წარმატებით გადმოიტანა ეფთვიმემ ქართულად. ეფრემისთვის დარჩენილი და განკუთვნილი „ჟუვილთა აკრეფა“ და „ცილამეტავლურად ზღდომა კარებსა ფილოსოფოსთასა“ კი იგივეა, რაც ფსელოსთან მიმუნის სახეში ნაგულისხმევი ორატორების ცდა მიზნად უკეთესს ბაძვის ცნების ტრადიციული კლასიკური გაგებით — ძველ ორატორთა საუკეთესო თვისებების მიზნად მნიშვნელობით. ცხადია, აქ ეფრემი შეგნებულად ამცირებს თავის დიდ წვლილს გრიგოლის თხზულებათა ქართულად თარგმნის საქმეში და მიმართავს თავის დამდაბლების რიტორიკულ ხერხს.

ამგვარად, ორიგინალის და მისი თარგმანის სტილურ საკითხებთან დაკავშირებული ეფრემის მსჯელობა, ვფიქრობთ, ამჟღავნებს ფსელოსის ტრაქტატების ცოდნას, რაც სრულიად ბუნებრივია ეფრემის რანგის ელინოფილი მოღვაწისათვის. ეფრემის ეპისტოლეში ბაძვის ტრადიციულ კლასიკურ ცნებაზე მინიშნება გვხვდება ეფრემის მიერ გრიგოლის თხზულებათა ეფთვიმეს თარგმანთან შედარებისას ამ თხზულებათა საკუთარი თარგმანის ერთგვარად



დაკნინებულად შეფასების კონტექსტში. როგორც ვთქვით, ეფრემი⁴³ მისი ლომებრიობასთან შედარების საშუალებით, რაც გამოიხატება იმაში, რომ ეფთვიმემ უდიდესი ტვირთი, „ყოველი მჭელი ღმრთისმეტყველისა“ იტვირთა — გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის მთავარი თავისებურება — საღვთო შინაარსი და მისი სისადავე გადმოიტანა ქართულად პავლეს მიბაძვით და მისი ანალოგიით „ლიტონისა ერისათვის“. მისგან განსხვავებით, საკუთარ თარგმანს ეფრემი უწოდებს „კუვილთა აკრეფას“, „უწულოვსად გამოძიებულს“, ასევე „ციდამტკაველის ხლდომანს კარებსა ფილოსოფოსთასა“, ანუ მიიწერს მხოლოდ „უმნიშვნელო“ ფილოსოფიურ-რიტორიკული დეტალების დამუშავებას და ა. შ.

ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად ასევე ვფიქრობთ, რომ გარდა ფსელსოს ტრაქტატებისა ეფრემი ეყრდნობა ბასილი უნდოს ეპისტოლის სახეებსა და რიტორიკულ ზერზებსაც (რასაც უკეთ წარმოაჩენს თ. ოთხმეზური) ამჯერად ჩვენთვის საყურადღებოა ის, რომ ბასილი თავის ეპისტოლეში ასევე თავს იმდაბლებს საკუთარი თავის ციდამტკაველთან შედარების საშუალებით. იგი საკუთარ შრომას უწოდებს „უტკბილოს და უშუერს“ და „მშვენიერებამოკლებულს“, მაგრამ ამავე დროს მას მიმჩნევს „ყოლადად და პატროსნად“ — ე. ი. მეტად მნიშვნელოვნად, ისევე როგორც „ციდამტკაველსა და ჰინდოსა დიდჰასაც ჰკონიეს თითოეულსა თავი თვისი და მშვენიერებასა-ჯონებელ უჩნს თუსთა შობათა თვისი იგი უსახურებაა“⁴³.

თ. ოთხმეზურის აზრით, გრიგოლ ნაზიანზელის კომენტირებულ კრებულზე დართულ ანდერძში (Ier. 13,278r) ეფრემი თავს თავს „უნდოს“ უწოდებს ბასილი უნდოს (მინიმუსის) ახალოგიით (ეფრემი მიმართავს გრიგოლს: „შემწე იქმენ ჩემდა დღესა განშჯისასა, რომლისათვისცა გხადი უნდო მცორე ეფრემ“⁴⁴). ვფიქრობთ, ასევე ბასილის ანალოგიითაც უნდა იყოს მოხმობილი ეფრემის მიერ ეპისტოლეში თავის დაკნინების აღნიშნული რიტორიკული ზერზი — საკუთარი თავის ციდამტკაველთან შედარება, რაც მართალია, პირდაპირ არა აქვს ნათქვამი ეფრემს ეპისტოლეში, მაგრამ იგულისხმება. მისი შედარების მიხედვით, ეფთვიმეს თარგმანი ლომის დიდი შრომის შედეგია, შესაბამისად, ეფრემის შრომა ციდამტკაველის ხლდომა გამოდის, ანუ ბაძვის ტრადიციული ცნების მიხედვით ოდენ გარეგნულ სამკაულზე, ფილოსოფიურ-რიტორიკულ დეტალებზე მუშაობას გულისხმობს, რაც ბაძვის მთავარ ქრისტიანულ ცნებასთან შედარებით ყოველთვის ერთგვარად დაკნინებულად გამოიყურებოდა ქრისტიანულ ლიტერატურაში. შეფარდებით ასე უარყოფითად ახასიათებდა მას თავის შრომებში თავად გრიგოლ ღვთისმეტყველიც⁴⁵. არ არის გამორიცხული, რომ ეფრემს გრიგოლის პოეზიიდან სცოდნოდა ლომისა და ციდამტკაველის შედარების ეს რიტორიკული ზერზი, რომელსაც გრიგოლი იყენებს, როცა საკუთარ თავს ბასილის სიკვდილის შემდეგ ციდამტკაველს ადარებს, ბასილს კი — ლომს (იხ. ზენოთ)⁴⁶. ასე რომ, თავის არამცირედ წვლილს გრიგოლის თხზულებათა თარგმნისას — ფილოსოფიურ-რიტორიკული დეტალების ბერძნული მოდელის მიხედვით დამუშავებას — ეფრემი მეტად აკნინებს ეფთვიმეს ღვაწლთან შედარებით. თუმცა ამავე დროს ეფრემი ბასილი მინიმუსივით მოკრძალებულად მაინც აღნიშნავს საკუთარ ღვაწლსაც — გრიგოლის სტილის მთავარი თავისებურების — საღვთისმეტყველო-შინაარსობრივი „სიღრმე-სიმაღლისა“ და ენობრივი ე. ი. განოსახვის ფორმის ლაკონიურობის („სიტყუასიმოკლის“) დაცვას. შდრ. ზემოთ — ბასილი უნდოც თავის ეპისტოლეში საკუთარ შრო-



მას — გრიგოლის თხზულებათა კომენტარებს — ერთდროულად „უშუერსა“¹ და „საპატიოსანს“.

და ბოლოს, უნდა ვთქვათ, რომ ეფრემის ეპისტოლე დაწერილია ქრისტიანული ეპისტოლარული ჟანრისათვის, კერძოდ კი, მისი ნიმუშის — ბასილის ეპისტოლისათვის დამახასიათებელი თავდამაბლობის ფორმით, მაგრამ ბასილისგან განსხვავებით, მას თან ახლავს თავის მართლებების ფორმაც გრიგოლის თხზულებათა ხელმოკრულ თარგმნის გამო, ერთ-ერთი მიზეზი თავის მართლებებისა, როგორც ზემოთ ვთქვით, რიტორიკასა და ფილოსოფიას ეხება, რისაღმი ინტერესიც ელინოფილიზმის ერთ-ერთი გამოვლინება იყო ქართულ მწერლობაში და რომელთა კვალი აშკარად ემჩნევა ეფრემის თარგმანებსაც: „არცა საღრმატიკოსთა, არცა საფილოსოფოსთა, არამედ შემდგომნი თარგმანნი პირველდამაშურალთა თარგმანთა წიგნებისაგან განვისწავლებით“-ო, — ამბობს ეფრემი (იხ. ზემოთ ეპისტოლე). როგორც ე. ჭელიძემ ცხადყო, ეფრემი თავისი მოღვაწეობის პირველ პერიოდში მთარგმნელობითი მეთოდით და ტერმინოლოგიითაც ათონელთა მიმდევარი იყო, ხოლო მეორე პერიოდში სწორედ გრიგოლის სადღესასწაულო სიტყვათა თარგმნისას დახვეწა ელინოფილური იდეოლოგია — მთარგმნელობით-ტერმინული სიზუსტე². ამავე პერიოდში ხდება მისი რიტორიკული (ლიტერატურულ-თეორიული) შეხედულებების გაღრმავებაც.

მაგრამ მთავარია ის, რომ მიუხედავად რიტორიკის თეორიული უარყოფისა ქრისტიანულ მწერლობაში (და შესაბამისად ქართულ მწერლობაშიც, რაც ეფრემის მეორე თარგმნისი გრიგოლის თხზულებებიდანაც ჩანს), ბიზანტიური მწერლობისათვის დამახასიათებელი ანტინომიურობიდან გამომდინარე, იგი მიინც მიღებული იყო როგორც საუკეთესო ფორმა (იხ. შენიშენა 38) და მან მიინც შეასრულა თავისი ფუნქცია ქართულ მხატვრულ აზროვნებაში, რისი საუკეთესო მაგალითია უპირველესად რუსთველი. ამას კი საფუძველი დაუდო სწორედ ელინოფილურმა მიმართულებამ ქართულ მწერლობაში და უპირველესად კი ამ მიმართულების სათავეს დასდებმა ეფრემ მცირემ, რომელმაც თავის ნაწერებში მცირე თეორიული ფორმულირებები მოგვაწოდა ბიზანტიური რიტორიკის ამა თუ იმ საკითხზე და გამოიყენა კიდევ იგი პრაქტიკულად თავის თარგმანებში³.

შენიშვნები

1. რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975, გვ. 261.

2. იხ. ქ. ბეზარაშვილი, მ. მაკავარიანი, გრიგოლ ღვთისმეტყველის II და III კომილიების ეფთვიმე ათონელისეული თარგმანის თავისებურებანი და ეფრემ მცირის ერთი ანდერძ-შინაწერი. ფილოლოგიური ძიებანი II, თბ., 1995, გვ. 226-288. K. Bezarashvili, Some Methods Used in Byzantine Rhetoric as Reflected by Euthymius the Athonite in his Georgian Translations.-Byzantium. Identity, Image, Influence. XIX International Congress of Byzantine Studies. University of Copenhagen. Abstracts of Communications. 18-24 August 1996. გვ. 6426.

3. გ. ალიბეგაშვილი, ეფრემ მცირის ლიტერატურული შეხედულებანი, საღვთისმეტყველო ნაშრომი, თბ., 1988.

4. ქ. ბეზარაშვილი, ეფრემ მცირე, ელინოფილები და ბერძენულ-ქართული ლექსიკონის საკითხები, ფილოლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1995, გვ. 289-342. მისივე, მიქაელ ფსელოსის ეპისტოლე-ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (გამოკვლევა, თარგმანი, კომენტარები), ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია (X—XII სს.), ტ. III, თბ., 1996, გვ. 108-156. მისივე, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი წმ. მამთა სტილის შესახებ (წინასიტყვაობა, თარგმანი, კომენტარები) — უ. „გზა სამეფო“, 1996, № 1, (4), გვ. 73-88.



(იხ. ამ შრომებში გაანალიზებული პარალელური მოსაზრებები ბიზანტიური ბუნებისა და ევროპის ნაწერებში; ბიზანტიური შვერლობის ქრესტომათია, III, გვ. 115, 117, 126, 128; «გზა სამეფოში», № 4, გვ. 87-88 და კომენტარები; მისივე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებანი და ქართული სამწერლობა ტრადიციები, «მაცნე», კნისა და ლიტერატურის სერია, 1994, № 1-4, გვ. 73-114.

5. იხ. მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატების ზემოთ დასახ. ქართული თარგმანები. ორიგინალის გამოცემისათვის იხ. A. Mayer, Psellos' Rede über den rhetorischen Charakter des Gregorius von Nazianz-BZ 20, 1911, s. 27-100; Michaeli Pselli Characteres Gregorii Theologi, Basilli Magni, S. Joannis Chrisostomi et Gregorii Nysseni, PG 122, col. 901-908. Psellos, ed. I. F. Boissonade, 1838, 124-131.

6. თ. ოთხმეტური, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარების ისტორიიდან. მრავალთვი, XV, თბ., 1989, გვ. 18-31.

7. A. Mayer., op. cit., გვ. 30. საყურადღებოა, რომ ხელნაწერი Vatic. Gr. 409 (XIII ს.), რომელიც შეიცავს გრიგოლის 16 სადღესასწაულო ჰომილიას და ბასილი მინიმესის, ნიქიტა პერაკელის, გიორგი მოყენოსის და სხვ. კომენტარებს, შეიცავს აგრეთვე ფსელოსის კომენტარებს გრიგოლის თხზულებათა ცალკეულ ადგილებზე. საყურადღებოა, რომ ეს არის ვერჯეროზი ერთადერთი ბერძნული კრებული გრიგოლის ჰომილიებისა, რომელიც შეიცავს აგრეთვე ნიქიტა ფილოსოფოსის (X ს.) პარაფრასის გრიგოლისეული ბასილის ეპიტაფიისა ლექსად (PG 37, c. II, 2, 119). იგი ქართულად არის თარგმნილი და ევრემისეულ კრებულშია შესული გრიგოლ ლეონტეველის სადღესასწაულო სიტყვებისა, ვ. ი. პომპლიგებთანა მოთავსებულ or. 43-ის შემდეგ, ისევე როგორც ეს აღნიშნულ ბერძნულ ხელნაწერშია (იხ. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის კომენტარების ქართული ვერსიებიდან (ეჭრემ მცირის თარგმანი). თავი II, ნიქიტას პარაფრასისი, «გულანი», ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, თბ., 1990, გვ. 126-142. J. S a j d a k, Historia critica scholiastarum et commentatorum Gregorii Nazianzeni, I, Cracoviae, 1914, გვ. 163, 164, E. V. M a l t e s e, Michele Psello commentatore di Gregorio di Nazianzo: Note per una lettura dei Theologica: in atti del convegno su Gregorio Nazianzeno teologo e scrittore: in Syndesmos II, გვ. 232-233.

8. მით ემბტებს, რომ, როგორც თავად აღნიშნავს, გრიგოლის თხზულების მისეულ თარგმანებზე დართულ ეპისტოლეში, იგი გრიგოლის თარგმანზე მუშაობდა „ლილითა გამოკითხვითა და მრავალთა წიგნთა და მოძღუართა თანა მიმოსლეთითა“... „...ემრავლესი მათ სიტყუათა წერით ანტიოქსი შევიტანი და დიდისა საპატრიარქოსა ფილოსოფოსთა და მიტროპოლიტთა და თუთ მათ ყოველთა უბრძანესისა წმიდისა მუხუფისა მიერ გამოვიძიე საეკლესიო ყოველივე“ (Ier. 43, 2r-v. თ. ბრეგვაძე, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა შემოკრული ქართული ხელნაწერთა აღწერლობა, თბ., 1988, გვ. 148). გამოვიჩინა, რომ ევრემი სარგებლობდა თვით ანტიოქიის პატრიარქის კონსულტაციით. ეს არის ევრემ მცირის ავტოგრაფიული ნუსხის ერთი „შესწავის“ „წმიდა პატრიარქი იოვანე“. აქვეა დასახელებული — უსახელოვანესი ანტიოქიის ფილოსოფოსნი, რომელთაც ასევე ეკითხებოდა ევრემი (იხ. ე. ქედიძე, იოანე პეტრიქის ცხოვრება და მოღვაწეობა. წერილი I, ტ. „რელიგია“, 1994, № 3, 4, 5, გვ. 120. თ. ოთხმეტური, ევრემ მცირის ავტოგრაფიული ნუსხის (S 1276,9v) ერთი მთარგმნელისეული სკოლის შესახებ, ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებული, ხელნ. ინსტ., თბ., 1997, გვ. 78—81). ფსალმუნთა განმარტების შესავალში ევრემი ამბობს, რომ „არაზოც კელეკო თარგმანად პირველ გამოქვეყნებისა და გამოკითხვისა მეცნიერთა და შეწვეწარებულისა სიტყუებისა წიგნთა დიდად საქმარებელთასა“ (გვ. 80). ამევე შესავლის მიხედვით, იგი სარგებლობდა იმპერატორ კონსტანტინე პრათეროკლეტის ლექსიკონით „ღრმათა და წიგნურთა სიტყუათათს ბერძულთა“ და ა. შ. (მ. შანაძე, შესავალი ევრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, 1988, გვ. 79-122). იოანე დამასკელის „დიალექტიკის“ ევრემისეული წინასიტყვაობის მიხედვით (A 24, 3v), თუიღორე პატრიარქის მიერ სვეტონ წმიდის წიგნსაცავისათვის შეწირულ 420 წიგნს შორის ყოფილა „გარეშე და საეკლესიო“ წიგნები (იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფაეას გამოცემა, თბ., 1976, გვ. 68).

9. K. K e k e l i d z e, Симеон Мтафრატ по грузинским источникам, ეტიუდები V, 1957, გვ. 216.

10. სვიმეონისათვის შტრ. გ. აღიბეგაშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 146—150.

11. ე. ქედიძე, დასახ. შრომა, გვ. 224—225.

12. ბასილი მინიმესის ეპისტოლის ტექსტისა და გამოკვლევისათვის იხ. თ. ოთხმეტური დასახ. ნაშრომი.

13. იქვე.



14. H. Hunger, *Proimion*, Wien, 1964.
15. თ. ოთხმეზური, გრიგოლ ლეთისმეტყველის საღვთსაწაულო კრებულზე დართული ეფრემ მცირის ეპისტოლის მიმართებისათვის ბასილი მინიმუსის ეპისტოლესთან (ხელნაწერი).
16. იხ. იოანე დამასკელი, „ღიალექტიკა“, მ. რაფაეას გამოც., გვ. 66-70, 70-74.
17. იხ. ფსელოსის ზემოთ დასახ. (შენ. 4, 5) მონოგრაფია-ტრაქტატი წმ. გრიგოლის საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ § 2 (ბერძნული ორიგინალი — A. Mayer-ის გამოცემა, თარგმანი: ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ, ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, III, თბ., 1996, გვ. 108-156.
18. შტრ. Photius, *Amphilochia* 91—93, PG 101. G. L. Kustas, *The Literary criticism of Photius. A Christian Definition of Style—Ἐλληγικα*, t. 17, 1962 გვ. 132-149. G. L. Kustas, *Studies in Byzantine Rhetoric. Θεσσαλονικη*, 1973, გვ. 30, 170. იხ. ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ. ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია, III, გვ. 115, 122, 144, 147 და ა. შ. (§12, 15). ბაძვის კლასიკური ცნება ფსელოსის შრომებში და დასაზოგადოდ ბიზანტიურ ლიტერატურაში გაანალიზებულია ა. მაიერის, ი. ლიუბარსკის, ტ. მილერის, პ. პუნგერის და სხვათა შრომებში (დაწვრილებით იხ. ჩვენს ზემოთ დასახ. შრომაში): A. Mayer, *op. cit.* Я. Н. Любарский, *Литературно-эстетические взгляды Михаила Пселла.-Античность и Византия*, М., 1975, с. 113-140. Т. А. Миллер, *Михаил Пселл и Дионисий Галикарнасский.-Античность и Византия*, М., 1975, с. 140—155. H. Hunger, *On the Imitation (Μίμνησις) of Antiquity in Byzantine literature*, DOP, 23-24, 1969-70, p. 17-38 და ა. შ.
19. იხ. ზემოთ A. Mayer-ის გამოცემა (შენ. 5). ქართული თარგმანისათვის იხ. შენ. 4, 17.
20. იხ. ზემოთ (შენ. 5) PG 122 და Boissonade-ის გამოცემა. ქართული თარგმანისათვის: ქ. ბეზარაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი წმ. მამათა სტილის შესახებ, „გზა სამეფო“, 1996, № 1 (4), გვ. 73-88.
21. თ. ოთხმეზური, ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ქართული ვერსია, თბ., 1989, გვ. 69.
22. M. Guignet, *St Grégoire de Nazianze et la Rhétorique*, Paris, 1911. მ. მაკაეარიანი, გრიგოლ ნაზიანზელის რატორიკული ხელოვნების თავისებურებანი დაივთ ტბელისეულ თარგმანებში. ისტორიულ-ფილოლოგიური კრებულში, 1977, გვ. 87-91.
23. ქ. ბეზარაშვილი, მ. მაკაეარიანი დასახ. შრომა, გვ. 259-267. K. Bezarashvili, *Some Methods Used in Byzantine Rhetoric...*, XIX International Congress of Byzantine Studies, Copenhagen, 1996, გვ. 6426.
24. დაწვრილებით იხ. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებანი და ქართული საწერლობო ტრადიციები, „მაცნე“, ელს, 1994, № 1-4, გვ. 82-86.
25. იოანე დამასკელი, ღიალექტიკა, გვ. 73-74.
26. იქვე.
27. იქვე, გვ. 67.
28. შტრ. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებანი და ქართული საწერლობო ტრადიციები, გვ. 85—86.
29. ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, წერილი II, ე. „რელიგია“, 1995, № 1, 2, 3, გვ. 76-89.
30. თ. ოთხმეზურთან ერთად ვაშაღებთ შრომას: ერთი უცნობი განმარტება გრიგოლ ლეთისმეტყველისეული ბასილის ეპიტაფიისა (of. 43).
31. იხ. A 110, ფ. 98. არეომაგიტული კრებულთ, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, თბ., 1983, გვ. 85. ამ ანდერძის ახალი ინტერპრეტაციისათვის იხ. ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა წერილი I, „რელიგია“, 1994 № 3-4-5, გვ. 118-119. შტრ.: „საღმრთო ფილოსოფიის“ — პეტრე ქართველის ცხოვრება. ძვ. ქართ. აგიოგრა. ლიტ. ძეგლები II, 1967, 215 (რ. სირაძე, დასახ. წიგნი, გვ. 221).
32. თ. ოთხმეზური „აშაღებთ შრომას ტერმინ „ფილოსოფიის“ სხვადასხვა მნიშვნელობის შესახებ ეფრემ მცირის თარგმანებში, სადაც ზემოთ მოყვანილი მავალითებოც ბასილი უნდოს კომენტარებიდან უფრო ფართო კონტექსტში იქნება განხილული — ერთი მხრივ, ბერძნულ დედანთან შეუპირისპირებით და, მეორე მხრივ, მათი შინაარსის გახსნით — თავად გრიგოლის ტექსტებში ამა თუ იმ საფილოსოფოსო-რიტორიკული ხელოვნების გამოყენების



კონკრეტული მაგალითების ჩვენებით. ამერად ვისარგებლეთ გრიგოლ ნოსტრის კომენტარების შრომებზე დართული ბასილი მინიმუსის კომენტარების ეფრემ მცირისეული თარგმანის თ. ოთხმეხურის მიერ გამოსაცემად მომზადებული ტექსტით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16-სიტყვედის ორი ქართული თარგმანის (ეფთვიმე ათონელის/ დავით ტბელის და ეფრემ მცირის) საღვთისმეტყველო მასალები მომზადებულია ე. ჭერციკიძის, ქ. ბეზარაშვილის, მ. რაფაეას, ნ. მელიქიშვილის, მ. შაჰავაჩიანის მიერ.

33. გ. თევზაძე, შუა საუკუნეების ფილოსოფიის ისტორია, თბ., 1996, გვ. 168.

34. G. L. Kustas, Studies in Byzantine Rhetoric, 1973, გვ. 155-156.

35. E. Norden, Die antike Kunstprosa vom VI. Jahrhundert von Chr. bis in die Zeit der Renaissance. Leipzig, 1898, Bd. I, გვ. 18, 19, 21.

36. С. С. Аверинцев, Классическая греческая философия как явление историко-литературного ряда. сб. "Новое в современном классической филологии", М., 1979, გვ. 41—81, 78, შენ. 71. მისივე, Школьная норма литературного творчества в составе византийской культуры. сб. "Проблемы литературной теории в Византии и латинском средневековье." М., 1986, გვ. 65.

37. G. W. Lampe. A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1968, s. v. *φιλολογία*, *φιλοσοφία*.

38. ბიზანტიური მწერლობისათვის დამახასიათებელი ანტიონიმერობიდან გამომდინარე, წმ. მამები თავიანთ ნაწერებში, ერთი მხრივ, თეორიულად უარყოფდნენ კლასიკური (წარმართული) რიტორიკის სამკაულებს გამოყენებას, უარყოფდნენ რა მთლიანად წარმართული რიტორიკის შინაარსსაც და ფორმასაც, მეორე მხრივ კი, ელენისტური სასკოლო ნორმით აღზარდიანი, იყენებდნენ ანტიკურ რიტორიკულ წესებს რაღაც ზომით, როგორც დახვეწილ ფორმას და საშუალებას ქრისტიანული შინაარსის გაუმსაყველად. L. Meridier, L' influence de la seconde sophistique sur l' oeuvre de Gregoire de Nysse, Paris, 1906, გვ. 242 sq. H. Beck, Antike Beredsamkeit und byzantinische Kallilogia, Antike und Abendland, 15, 1969, გვ. 93. M. Guignel, St. Grégoire de Nazianze et la Rhétorique, Paris, 1911 და ა. შ. მაგალითებისათვის წმ. გრიგოლის შრომიდან აღნიშნულ საკითხებზე იხ. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზია და ქართული სამწერლობო ტრადიციები, გვ. 80-98. მისივე, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ, გვ. 113.

39. ე. ჭელიძე, წმ. გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ორი ქართული თარგმანი, წინასიტყვაობა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა გამოცემისათვის სერიით Corpus Christianorum (ტელნაწივი). E. Chelidze, The Two Georgian Translations of the Works of St. Gregory the Theologian, Studia Patristica 33, 1996, გვ. 506-508.

40. H. L. Davids, De Gnomologieën van sint Gregorius van Nazianze, Utrecht, 1940, გვ. 98.

41. იხ. ფსელოსის აღნიშნული ტრაქტატები და მათი ქართული თარგმანები (შენ. 4, 5).

42. იხ. ფსელოსის მცირე ტრაქტატის თარგმანი და მისი კომენტარი 21.

43. ბასილი მინიმუსის ეპისტოლის შესწავლისათვის იხ. თ. ოთხმეხური, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარების ისტორიიდან, გვ. 28.

44. ბასილი მინიმუსის ეპისტოლის შესწავლისათვის იხ. თ. ოთხმეხური, დასახ. შრომა, გვ. 25, შენ. 21.

45. იხ. იქვე, გვ. 84-90. შტრ. აგრეთვე აქვე, ზემოთ და შენ. 38.

46. ეფრემის მიერ ზოგადად გრიგოლის პოეზიის (თუნდაც ამ პოეზიის ქართულად ეთარგმნედი ნაწილის) და საზოგადოდ მისი შემოქმედების ცოდნა ჩანს მისსავე თარგმნულ და ინტერპრეტირებულ გრიგოლის ლექსებში, მაგ., ლექსთა ციკლში „მეტლება იამბიკოა სასწაულოაა წილ წარმართთაასა, რომლისაგან განაყენნა ქრისტიანნი ივლიანე განდგომილნი“, სადაც ეფრემის განმარტებით ჩანართების მიხედვით ირყევა, რომ იგი კარგად იცნობს გრიგოლის პოეზიას დასამდე წარმართული ფორმისა და ქრისტიანული შინაარსის ერთობითარების საკითხს (იხ. ქ. ბეზარაშვილი, გრიგოლი ნაზიანზელის თხზულებანი და ქართული სამწერლობო ტრადიციები, გვ. 84-98).

47. ე. ჭელიძე, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, წერილი I, „რელიგია“, 1994, № 3, 4, 5, გვ. 122-123.

48. წინამდებარე წერილი იწყება ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული შეხედულებების შესწავლა ბიზანტიური რიტორიკის საკითხებთან შეპირისპირებით. ამას ბუნებრივად



უნდა მოჰყვეს იმის კვლევა, თუ როგორ განახორციელა ეფრემმა თავის თარგმანებში (გვ. 10-11) კუთრებით კი, გრიგოლ ღმთისმეტყველის თხზულებათა თარგმანებში) ბიზანტიელ ავტორთა კვალდაკვალ მის მიერვე ჩამოყალიბებული რიტორიკული შეხედულებები; ანუ ეს არის წარმონეწა ქართველი მთარგმნელის და მოღვაწის დამოკიდებულებისა ელინისტური და ბიზანტიური რიტორიკის თეორიებისადმი და წმ. გრიგოლის რიტორიკული ოსტატობისადმი, ერთი მხრივ, და გამოყენება კლასიკური რიტორიკული ფორმებისა საკუთარ ნაწერებში (მსგავსად წმ. გრიგოლისა), მეორე მხრივ. ეს უკანასკნელი იქნება სწორედ გრიგოლ ღმთისმეტყველის ორატორული ხელოვნების თავისებურებების გამოვლენა მის ქართულ თარგმანებში (განსაკუთრებით კი, ეფრემ მცირის თარგმანებში).

К. П. БЕЗРАШВИЛИ

ИЗ ЛИТЕРАТУРНО-ТЕОРЕТИЧЕСКИХ ВОЗЗРЕНИЙ
ЕФРЕМА МЦИРЕ

(ТРАДИЦИОННОЕ КЛАССИЧЕСКОЕ ПОНЯТИЕ МИМЕСИСА
В ВИЗАНТИЙСКОЙ РИТОРИЧЕСКОЙ ТЕОРИИ И У ЕФРЕМА
МЦИРЕ)

Резюме

Византийская риторическая теория (Михаил Пселл, XI в., и др.) унаследовала от эллинистической риторической теории традиционное классическое понятие мимесиса, т. е. подражания, которое имеет в виду подражание лучшим качествам старых авторов. По мнению автора статьи, в византийской риторической теории этому понятию противопоставляется новое, христианское понятие мимесиса, которое имеет в виду подражание св. апостолу Павлу, т. е. христианскому содержанию, Божественной мудрости в противоположность подражанию утонченной риторической форме. Эти два понятия мимесиса встречаются и в теоретических воззрениях выдающегося грузинского церковного деятеля XI в., основателя эллинофилизма в грузинской литературе, Ефрема Мцире.

В статье рассматривается традиционное понятие мимесиса в одном колофоне (письме) Ефрема Мцире, который находится в сборнике переводов литургических сочинений Григория Богослова (Jer. 43, XII—XIII вв., 1г—4г). Источником Ефремовского понятия мимесиса, по мнению автора статьи, является т. н. малый трактат Михаила Пселла «О стиле св. отцов» (Григория Богослова и др.). У обоих авторов (у Михаила Пселла и у Ефрема Мцире) подражание риторической форме выражается с помощью образа примитивного подражания обезьяны всему лучшему, противопоставляя этот образ образу величавости и самобытности льва.

Противопоставление обезьяны льву — излюбленная тема античных пословиц и отсюда встречается и в сочинениях Григория Богослова, но только в трактате Михаила Пселла и в колофоне Ефрема Мцире оно упомянуто в стилистическом контексте. Михаил Пселл упоминает его, разбирая стиль сочинений Григория Богослова, а Ефрем Мцире — разбирая стиль грузинских переводов сочинений Григория Богослова.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის კოდიკოლოგიისა და ტექსტოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა ე. მეტრეველმა.

К. С. ГЕРАСИМОВ

«К СОБОРУ КЕМПЭРА» БАЛЕРИЯ БРЮСОВА

«К собору Кемпэра» (1908 г.) не принадлежит к числу самых известных поэтических созданий В. Брюсова, как, к примеру, некоторые из его ранних декадентских опытов, знаতিরовавшие в свое время добронравного читателя, прилежно внимавшего гражданским прописным истинам от литературы — этим привычным, стертым штампам оскудевающей к концу века русской поэзии. Не пользовалось это стихотворение известностью, скажем, «Каменщика», чья былая популярность, объяснявшаяся отнюдь не высокими художественными достоинствами произведения, длилась лишь до тех пор, пока всем не стало, наконец, ясным, что каменщику ничего иного, помимо того, что он строит у Брюсова, построить и не дано.

Достаточно хорошо известны читателю иные хрестоматийные образцы творчества Брюсова-поэта: о «юноше бледном» или Ассаргадоне, Моисее, Клеопатре, Антонии и других «любимцах веков». Брюсовские грядущие гунны и его конь блед, и его хвалы человеку, и внушительный ряд героинь его интимной лирики в большей или меньшей степени, чем почерпнутое в стихах других поэтов Серебряного века, у homo legends определенной популярностью пользовались, чего о никому не известном соборе никому не известного Кемпэра¹ не скажешь.

Какой же интерес представляет это стихотворение Брюсова, вошедшее в книгу стихов «Все напевы» (1909 г.), сейчас, через восемь десятков лет после его создания? Вероятно, исследование его в сопоставлении с немалым числом сходных произведений поэтов — современников Брюсова — позволит добавить нечто новое (поскольку не только всё познается в сравнении, но, скорее, в сравнении познается в сѐ) к нашим представлениям об одном из значительнейших деятелей русской поэтической культуры (и русской культуры в целом).

Русская поэзия конца—начала века демонстрирует целую череду поэтических произведений, посвященных архитектурным шедеврам всех веков и стран; в особенности это относится к соборам — преимущественно готическим: «Знаменательно, что именно на рубеже XIX—XX вв. античность в целом отходит на второй план, а в центре оказывается западноевропейская архитектура средних веков, и особенно готика, в восхищении которой поэты «нового» искусства были единодушны».² В целом с этим замечанием не согласиться нельзя, однако интерес русских поэтов к готике с их восхищением ею сохранился далеко не всегда.

Собор — нечто гораздо большее, чем только здание, строение, архитектурное сооружение. В нем обретали воплощение все представления человека Средневековья о мире видимом и невидимом, все,

¹ В разных изданиях — Кемпэр, Кэмпер, Кемпер..

² В. Е. Багно. Зарубежная архитектура в русской поэзии конца XIX — начала XX века. в сб.: Русская литература и зарубежное искусство. Л., 1986, с. 159.



что знал и домысливал он о познанной или представлявшейся Вселенной в ее временно-пространственном бытии. «О каждом предмете помимо ограниченных сведений, касающихся его физической природы, существовало еще и иное знание: знание его символического смысла, его значений в разных аспектах отношения человеческого мира к миру божественному».³ В более значительной степени, чем к большинству других «предметов» это относится к собору: «Символом вселенной был собор, структура которого мыслилась во всем подобной космическому порядку; обозрение его внутреннего плана, купола, алтаря, приделов должно было дать полное представление об устройстве мира. Каждая его деталь, как и планировка в целом, была исполнена символического смысла (...). В века, когда неграмотные массы населения были далеки от мышления словесными абстракциями, символизм архитектурных образов являлся естественным способом осознания мирового устройства».⁴ Традиция эта уходит корнями в глубины тысячелетий истории: «Многоярусное строение небес — мотив, заимствованный из месопотамской космологии (как известно, зиккураты Вавилона, т. е. башни, у которых этажи уступами возвышались один над другим — архитектурные модели именно такого образа мира). В греческой космологии этому соответствуют небесные сферы»⁵.

Козьма Индикоплов считал, что «Моисеева скиния по своей структуре воссоздавала структуру мира (Вселенной)»⁶; задолго до него «Ориген, Евсевий Памфил и Василий Великий сравнивали мироздание с храмом, а храм (у Оригена — церковь) с мирозданием»⁷. «Храм вообще есть подобие вселенной (...)». Смысл же храма заключается в том, что он есть проект Вселенной (...). Храм, даже самый громадный, мал до ничтожества сравнительно со вселенной, им изображаемой; но в этом ничтожестве по величине смертное, ограниченное существо силилось изобразить и даль, и глубь, и ширь, и высь необъятную, безграничную», — это уже мнение русского философа Н. Ф. Федорова⁸. От зиккуратов, ступенчатых пирамид Америки и древнего Египта к представлению о каменном своде романского или готического собора как о символе небес — прямой путь.

Символизм готики, устремленность от земного к небесному вертикалей ее застывшей в камне зримой музыки⁹ как нельзя более соответствовали стремлению символистов а *realibus ad realibus*, как это было сформулировано Вячеславом Ивановым¹⁰. В то же время «...собор, прославляя Бога, одновременно увековечивал трудолюбие, талант и опыт создавшего его человека».¹¹ Прекрасное воплощение об-

³ А. Я. Гуревич, Категории средневековой культуры, М., 1972, с. 63.

⁴ А. Я. Гуревич, указ. соч., сс. 64—65.

⁵ Комментарий С. С. Аверинцева в «Книге Еноха Праведного», в кн.: От берегов Босфора до берегов Евфрата, М. 1987., с. 319.

⁶ Г. К. Вагнер, Византийский храм как образ мира, Византийский вестник, том 47, с. 168.

⁷ Там же.

⁸ Н. Ф. Федоров, Сочинения, М., 1982., с. 571.

⁹ В статье А. В. Михайлова «Архитектура как застывшая музыка», — в кн.: Античная культура и современная наука (Наука, М., 1985 г.) — на с. 234 читаем: «Шеллинг (...) в § 107 «Философии искусства», говоря об архитектуре, утверждал, что архитектура есть «музыка в пространстве, как бы застывшая музыка (*die erstarrte Musik*)».

¹⁰ О тяготении русских символистов и модернистов к готике см.: В. Е. Багно, Зарубежная архитектура в русской поэзии конца XIX—начала XX века; публикация А. Лаврова «Дух готики» — неосуществленный замысел М. А. Володина; обе работы — в сб.: Русская литература и зарубежное искусство, Наука, Л., 1986.

¹¹ А. Я. Гуревич, указ. соч., с. 243.



рстает эта мысль в стихотворении И. Бунина «Новый храм» (1907 г.): работавшим и певшим вместе с малярами художником, написавшим в строящемся храме образ Христа,

...все казалось, что под эти
Простые песни вспомнит Он
Порог на солнце в Назарете,
Верстак и кубовый хитон.

Нельзя не вспомнить и поистине великолепный финал стихотворения О. Мандельштама «Notre Dame» (1912 г.):

Но чем внимательней, твердяя Notre Dame,
Я изучал твои чудовищные ребра,
Тем чаще думал я: из тяжести недоброй
И я когда-нибудь прекрасное создам.

Прозрение и труд, созидание светлой гармонии прекрасного из мрака небытия, творение из хаоса Логоса, отражение и воплощение в малом космосе поэтического произведения многомерной бесконечности бытия вселенского — «Подобно тому, как в детали готического собора находила выражение архитектоника всего грандиозного сооружения»¹² — цель, которая должна была бы роднить поэтов со строителями соборов. Поэтов конца—начала века в частности, а может быть, и в особенности. Ведь «В готическом стиле выразилось альтернативное отношение к бесконечности. Это принятие бесконечного, апофеоз бесконечного. Экстатические вертикали уносят нас от конечной земной юдоли в трансцендентные выси. Неевклидова гармония готики строится на иррациональных началах. Здесь нет ничего замкнутого, самодовлеющего, любая деталь укажет на иные планы бытия. Готика моделирует двуровневый Космос: из мира вещей она вводила в мир универсалий...»¹³ Но не кто иной как Брюсов писал в своей программной статье «Ключи тайн» (1904 г.): «Создания искусства это — приотворенные двери в Вечность. (...) Пусть же современные художники сознательно куют свои создания в виде ключей тайн, в виде мистических ключей, растворяющих человечеству двери из его «голубой тюрьмы» к вечной свободе»¹⁴.

Вероятно, готический собор — нечто способное в большей степени, чем другие создания гения человека и труда его, помочь поэту—символисту — да и любому подлинному поэту — обрести вдохновение в «экстатических вертикалях» своего собственного порыва ввысь, вне наличия или отсутствия в душе его религиозного чувства или хотя бы молитвенного настроения. Внимательное прочтение столь своеобразных — каждое в своем роде — столь непохожих стихотворений выбранного нами ряда, как, к примеру, давний «Страсбургский собор» К. Случевского, а затем — в целой череде произведений мастеров русской поэзии Серебряного века — таких как «Руанский собор» М. Волошина, «К собору Кемпера» В. Брюсова, «Собор Святого Марка» Вяч. Иванова, «Сиенский собор» А. Блока, «Notre Dame» О. Мандельштама, «Я не люблю церквей, где зодчий...» С. Парнок, «Паданский собор» Н. Гумилева — позволяет прийти к выводам, представляющимся не лишними интереса, и прибавить еще один штрих к тому, что мы знаем о личности Брюсова.

¹² А. Я. Гуревич, указ. соч., с. 12.

¹³ Ю. В. Линник, Взаимодействие гуманитарной культуры и естественных наук на понятийном уровне, в сб.: Художественное творчество. Л., 1982, с. 97.

¹⁴ В. Брюсов, Ключи тайн, Собрание сочинений в семи томах, М., т. VI, 1975, сс. 91, 93.



Заметим прежде всего, что великолепная возможность, даруемая поэтам обращением к этой теме, — возможность претворения символизма пластического в символизм поэзии — не была выявлена и воплощена никем из них с достойными ее силой чувства, яркостью прозрений и глубиной мудрости. В какой-то степени каждое из этих стихотворений запечатлело лишь индивидуальные черты личности автора, что дает возможность говорить о них как о своеобразных автопортретах того или иного лирического героя. Русские поэты едва коснулись первой страницы каменной Книги Бытия человеческого духа, запечатлевшей в немом красноречии своем целую эпоху его становления.

«Страсбургский собор» К. Случевского удручающе прозвучен:

Днем как по книге, по тебе я
О давнем времени читал;
Безмолвный мир твоих фигурок
Собою текет изображал.

Мысль не нова, и, право, проза Виктора Гюго куда поэтичнее этих строк. В романе «Собор Парижской Богоматери», в главе «сесі туга сета» («Вот это убьет то»), читаем: «С самого сотворения мира и вплоть до XV столетия христианской эры зодчество было великой книгой человечества, основной формулой, выражавшей человека во всех стадиях его развития — как существа физического, так и существа духовного (...) храм (...) ускользает из рук священника и поступает в распоряжение художника (...) книга зодчества не принадлежит более духовенству, религии и Риму; она во власти фантазии поэзии и народа (...) роду человеческому принадлежат две книги, две летописи, два завещания — зодчество и книгопечатание, библия каменная и библия бумажная». О величии гранитного алфавита архитектуры «от пирамиды Хеопса до даты создания Страсбургского собора». Гюго говорит вдохновеннее К. Случевского, кстати, представившего в первой же строфе своего стихотворения читателю Страсбургский собор... перевернутым: «С одною башнею стоял ты — Полукопченный, х р о м о й»...

После всех, достаточно неловких прозаизмов первых четверостиший следует сообщение, не лишнее, по-видимому, для автора особого смысла: «А ночью двери закрывались...»

И, наконец, в финале

...башня, как огромный палец
На титанической руке
Писала что-то в небе темном
На незнакомом языке.

Признание автора, что связь этих таинственных писем им не разгадана, читателя (полагающего, что раз уж однобашенный собор можно было поначалу назвать хромым, то под конец речь должна идти о пальце на титанической ноге) уже удивить не может.

Впрочем, обращение для начала к столь беспомощному образцу, демонстрирующему достаточно наглядно упадок русской поэзии к концу века, излишним не представляется, поскольку со многим из того, что было впоследствии создано русскими поэтами начала XX века, он контрастирует достаточно выразительно.

«Леса готической скульптуры», где «...все есть символ, знак, пример» («Письмо» М. Волошина, 1904 г.), то, что запечатлел он в отрывке «Гурты и выкружки, нервиуры, каннелюры, Как лес живых стеблей, ветвясь, уходит ввысь», — все это всецело захватывает его



воображение (о взглядах на «растительный» характер готики — см. весьма содержательную работу В. Е. Багно, страницы 172—173). В своем незавершенном исследовании «Дух готики» Волошин пишет: «Прочесть готический собор от его первой страницы до последней, от портала до самого острия стрелки, венчающей его крышу, расшифровать его гримуары, раскрыть его иероглифы — вот желание, которое охватывает, когда входишь внутрь этого архитектурного папируса, испещренного письменами».¹⁵

Выполнил ли Волошин это желание? Цикл из семи стихотворений «Руанский собор» (1906, 1907 гг.) — одно из ярчайших проявлений творческой индивидуальности поэта, сочетающее прекрасное с сокровенным. «Для готики, — писал он, — весь внешний мир является сложным иероглифическим письмом, повествующим о трагедии грехопадения и искупления»¹⁶. Замысел цикла «Руанский собор», впрочем, не столь всеобъемлющ, ограничивая мир переживаний поэта образами Искупления (как и в венке сонетов «Corona Astralis»). Прозаическое интермеццо раскрывает этот замысел: «Семь ступеней крестного пути соответствуют семи ступеням христианского посвящения, символически воплощенного в архитектурных кристаллах готических соборов»¹⁷. Ступени эти — омовение, бичевание, терновый венец, стигматы, распятие, погребение, воскресение. Буквального соответствия семи частей «Руанского собора» семи ступеням посвящения нет: «дуги собора», «громады камней», «храма древние колонны», «острые пилястры», «своды и порталы» тонут в рдеющей тьме, озаренные пронизывающим ее многоцветным сиянием, исходящим от витражей, «Сияющий», «сияют», «осиянна», «сняние» определяют зримый лейтмотив цикла, кажущегося сотворенным и льющегося сквозь цветные стекла «аметистовых роз» света. Ирония И. Анненского по поводу этой, по его словам, «молитвы» Волошина — «Что мы из нее сделаем? Пожалуй, оперу, стилизованную в лиловых тонах...»¹⁸ уместной не представляется.

Волошину дано было стать в будущем автором произведений куда более глубокой поэтической мудрости (его цикл «Путьяи Каина», к примеру, — один из наиболее значительных и в то же время наименее известных и исследованных шедевров русской философской поэзии XX века), чем, допустим, «Лиловые лучи» из цикла «Руанский собор»:

О, фиолетовые грозы,
Вы — тень алмазной белизны!
Две аметистовые Розы
Сияют с горней вышины:

Дымится кровь огнем багровым,
Рубины рдеют вишних лоз,
Но я молюсь лучам лиловым,
Пронзившим сердце вечных Роз.

И я склоняюсь на ступени,
К лиловым пятнам темных плит,
Дождем фиалок и сирени
Во тьме сияющей облит.

¹⁵ М. Волошин, Дух готики (публикация А. В. Лаврова), с. 338.

¹⁶ М. Волошин, Там же, с. 339.

¹⁷ Максимилиан Волошин, Стихотворения и поэмы в двух томах. Париж, 1982, 1984, том I, с. 64.

¹⁸ И. Анненский, О современном лиризме, в кн.: Иннокентий Анненский, Книги отражений, М., 1979, с. 364.



И храма древние колонны
Горят фиалковым огнем.
Как аметист, глаза бессонны
И сожжены лиловым днем.

И. Анненский писал, что ему «хотелось бы не одной этой ласки и не только цветовых переливов. Я чувствую за этими «розами» — как и за всякой христианской святыней — другую красоту, мученическую»¹⁹. Автор этих слов волен был видеть в витражных окнах — розах красоту лишь мученическую; символика их, однако, в христианской традиции неисчерпаемо богата. Роза чаще всего — символ крови, страданий крестного пути, но если и «дымится кровь» бичуемого и распинаемого, то — во Искупление, претворяясь в вино («Рубины рдеют винных лоз») причащения крови Христовой, суля воскресение и жизнь вечную. Хотя бы поэтому созерцание «аметистовых Роз» не должно повергать поэта в неминуемое уныние. Обратимся к творчеству величайшего среди символистов эрудита Вячеслава Иванова: в книге пятой — «—Rosarium» — его сборника стихов «Cor Ardens» «Символика розы (...) бесконечно многообразна (...) Она — «в пути подмога», она — любовь, Преображение, обручение, страдание и счастье, «сердце бытия», «безмолвия дар», тайна («Знаменуйте же тайное — розой, Нежной печатью любви. Милой улыбки могил» — «Sub Rosa»), а также — многое другое. Она — Искупление («Колыбель Креста») — и Вознесение. (...) Роза — спасение от страдания в Красоте: «Розой крест объемлет Красота» («Роза ветров»); она — святая плоти и крови, т. е. любовь — причащение бессмертию («Плоть и Кровь», 1, 2), она — дыхание Бога... (...) роза в поэзии В. И. — символ с более чем широким диапазоном истолкований»²⁰. Так почему же Волошин обязан увидеть в окнах — розах Руанского собора красоту одного лишь мученичества?

Отнюдь не ставя перед собою задачи сравнения поэтических созданий К. Случевского и М. Волошина (поскольку это — послания нам из разных миров), скажем лишь, что эстетическая ценность «Руанского собора» непреходяща.

Не мог остаться в стороне от русских поэтов, познававших свои готические «библии камней» (М. Волошин, «Путьяи Каинна») и Вячеслав Иванов. «Собор Св. Марка» из его сборника стихов «Cor Ardens» (1911 г.) изысканно декоративен — ничуть не менее чем любой другой из принадлежащих его перу двухсот пятидесяти (примерно) сонетов. И здесь блестящая эрудиция поэта, неподражаемо оттеняемая характерным для него тяготением к архаизации поэтического текста, проявляется в полной мере. Впрочем, основное внимание автора произведения об одной из святынь христианского мира привлекает, к сожалению, тот факт, что

...на галерах и фрегатах
С кровинниц печатки и ключи

В дарохранительный ковчегец Божий
Вселенная несет, служа жезлам
Фригийскою скуфьей венчавных дождей.

Подобного внимания — на уровне всего лишь мастерства или, вернее, артистизма — достойны были бы любые другие архитектурные реалии Венеции — Палаццо дождей, Прокурации ли... Остается

¹⁹ И. Анненский, О современном лиризме, с. 364.

²⁰ К. Герасимов, Сонет Вячеслава Иванова «Поэт» в русской поэтической традиции, Доклад на IV Международном симпозиуме в честь Вячеслава Иванова (Гейдельберг, 4—10 сентября 1989 г.).



сожалеть, что поэтом, увидевшим в любимой им стране и Коллизей, и Сикстинскую капеллу, и многое другое, запечатлевшим в своих стихах впечатления, пробужденные шедеврами Леонардо, Микеланджело и Боттичелли, не реализованы были возможности, таимые архитектурными мирами и уникального Сан-Марко, и других соборов Италии.

Не слишком повезло собору Святого Марка в «Итальянских стихах» А. Блока, заметившего мимоходом: «Марк утопил в лагуне лунной Узорный свой иконостас» («Холодный ветер от лагуны...», 1909 г.), разумея под «лагунной лунной» ночное небо, до чего без авторского комментария ни одному читателю не додуматься, а под «узورным иконостасом» — фасад собора, что удачной лексической находкой не назовешь. В Брюсов же счел возможным вспомнить две овеянные легендами витые колонки этого собора в эротическом контексте стихотворения «Кто? — мы? Иль там...» из сборника стихов «Дали» (1922 г.):

Моя рука — к твоей святыне,
На дрожь мою — ладонь твоя;
Сан-Марко два жгута витые
Колени жгут, мечту двою.

Собору Св. Марка отдает предпочтение София Парнок, сопоставляя его в своем стихотворении «Я не люблю церквей, где зодчий...» (1914 г.) с Миланским:

Я не люблю церквей, где зодчий
Слышнее Бога говорит,
где гений в споре с волей Отчий
В ней не затерян, с ней не слит.

Где человеческий дух тицеславный
как бы возносится над ней, —
Мне византийский купол плавный
колючей готики родней.

Собор Миланский! Мне чужая
Краса! Дивлюсь ему и я. —
Он, точно небу угрожая,
Свои вздымает острия.

Миланский собор у С. Парнок — «как крик», «он суетливо так велик», башни его «Мятежным духом взнесены»... Сравним: у О. Мандельштама «Хорошая стрела готической колокольни — злая, потому что весь ее смысл — уколоть небо, попрекнуть его тем, что оно пусто... То, что в XIII веке казалось логическим развитием понятия организма — готический собор, — ныне эстетически действует как чудовищное»²¹. Мнения эти не лишены интереса, хотя, естественно, не бесспорны.

Далее в этом стихотворении С. Парнок — «другой собор»: «плавный», «благостный Сан Марко», чьи пять куполов — «как волны»:

Их плавной силой поднята,
Душа моя, как кубок полный,
До края Богом налита.

Еще зависимости от того, что здесь бесспорно, а что нет, собор Сан Марко забытой в своей стране поэтессе обязан большим, чем Вяч. Иванову, Блоку и Брюсову вместе взятым...

²¹ О. Мандельштам, Утро акмензма, в кн.: О. Мандельштам, Слово и культура, М., 1987, с. 170.



И у Блока Сиена (в том же цикле «Итальянских стихов») «Острия церковей и башен (...) возила в небосклон» («Сиена», 1909 г.): Собор Брюсова, завершающийся «свободным острием» (поэма «Замкнутые»), «Соборов острия» у Волошина (стихотворение «Смерть» цикла «Руанский собор»), «острия» «колючей готики» Миланского собора у С. Парнок, «острия» церковей Сиены у Блока, «злая» стрела готической колокольни у Мандельштама... Русским поэтам готическая устремленность ввысь представляется дерзновением — угрозой небу, а не порывом к нему.

Великолепное исключение — все тот же «Руанский собор» М. Волошина: его острия отнюдь не представляются поэту «злыми». Высокая духовность цикла исключает представление о бессмысленности страдания того, кто причащается мукам крестного пути познания и искупления. — того, чей «Дух пронзают острые пилястры» («Стигматы»):

Я иду алмазными путями,
Жгут ступни соборов острия.

Под ногой сияющие грозди —
Пыль миров и пламя белых звезд.
Вы, миры, — вы огненные гвозди,
Вечный дух распявшие на крест.

(«Смерть»)

Блок же в очерке «Вечер в Сиене» достаточно резок: «Острые башни везде, куда ни глянешь, — тонкие, легкие, как вся итальянская готика, тонкие до дерзости и такие высокие, будто метят в самое сердце Бога»²². «Злая», «дерзкая» угроза, а не взлет, не преодоление власти тяготения земного... Почему бы не согласиться с Анатолем Франсом, полагавшим в «Восстании ангелов», что готические шпили могут нести к небу «одновременно и молитвы смиренных, и угрозы гордых»?²³

О. Мандельштам, писавший «и колокольни я люблю полет» («Пешеход», 1912 г.), имел в виду, вероятно, колокольню русской церкви (надо полагать, что итальянцам любить полет своих колоколен не возбраняется); иное — в стихотворении его «Я ненавижу свет» (1912 г.):

Здравствуй, мой давний бред, —
Башни стрелчатой рост!

Кружевом, камень, будь
И паутиной стань.
Неба пустую грудь
Тонкой иглой рань!

Эпитет «стрелчатый» — явно «готический», впрочем, отношение Мандельштама к готике — сложное, противоречивое: «Акмеизм — для тех, кто, обуянный духом строительства, не отказывается малодушно от своей тяжести, а радостно принимает ее, чтобы разбудить и использовать архитектурно спящие в ней силы (...) мы (акмеисты — К. Г.) вводим готику в отношения слов, подобно тому как Себастьян Бах утвердил ее в музыке».²⁴ Пусть даже готика — «злая»?

²² Александр Блок, Собрание сочинений в восьми томах, М.—Л., т. V, 1962., с. 395.

²³ А. Франс, Полное собрание сочинений, М.—Л., т. XVІІІ, 1930, с. 138.

²⁴ О. Мандельштам, Утро акмеизма, с. 169.



Для русских поэтов русская церковная архитектура добрая, «благостная»: в стихотворении Мандельштама «В разноголо-

Все церкви нежные поют на голос свой
И в дугах каменных Успенского собора
Мне брови чудятся, высокие, дугой.

И пятиглавые московские соборы
С их итальянскою и русскою душой
Напоминают мне явление Авроры,
Но с русским именем и в шубке меховой.

В «Сиенском соборе» (1909 г.) Блок, созерцая ряды изображений (Сивилла, мальчик, муж, старец), в которых «под резцом оцепенело Все то, над чем мы ворожим», заканчивает стихотворение финальным аккордом лирического звучания, противопоставляющим знанию обреченности всего земного мечту:

Когда-нибудь придет он, строгий
Кристалльно-ясный час любви.

Собор — не как целый мир в своей многообразной, но единой сущности, но лишь как более или менее случайная декорация авторского лирического переживания — к примеру, в стихотворении Эллы «Собор в Милане»; «...нередко упоминание шедевра зарубежной архитектуры носит вспомогательный, «фоновый» характер, (...) не несет особой смысловой нагрузки, как, например, в стихотворении Ф. Сологуба «Под сводами Утрехтского собора»²⁵. Мимоходом упоминает «колокольню Маркову» и М. Кузмин («Опять Венеция»); а в стихотворении «Собор был темен и печален», — несмотря на темноту, тому же М. Кузмину все-таки удается разглядеть «тени Полуопущенных ресниц» той, кто «опустилась на колени, Пред алтарем простерлась ниц...» В отличие от оптимистического финала «Сиенского собора» Блока, Кузмина после его «темного и печального» собора ожидает одиночество и «друг давнишний и недавний» — разгул...

«Падуанский собор» Н. Гумилева (из книги стихов «Колчан», 1916 г.) «и дивен, и печален, Он — искушенье, радость и гроза»; желание поэта — «Бежать бы из-под этих сводов темных Пока соблази душой не овладел». «Торжественный, гранитнокрылый» «храм, чернеюший во мраке», его «сумрачные алтари» (стихотворение «Средневековье» из той же книги стихов «Колчан») внушают поэту страх. Его — воина, «конкистадора» — смущает «напев органа», что «растет полнее и страшней, Как будто кровь, бунтующая пьяно В гранитных венах сумрачных церквей». Кузмин желал бы забыть ту, кем он «незрим», — в разгуле; Гумилев ищет спасения от соблазна «сводов темных» Падуанского собора «В глухой таверне старого квартала... Но власть его велика:

Скорей! Одно последнее усилие!
Но вдруг слабеешь, выходя на двор:
Готические башни, словно крылья,
Католицизм в лазури распростер.

Как контрастирует это чувство страха Гумилева (чей собор так сумрачен — в отличие от волошинского, где даже тьма — «сияющая») — страха перед тем, что «искушенье, радость и гроза», с тем, что читаем

²⁵ В. Е. Багно, Указ. соч., с. 183.



мы в стихотворении Мандельштама «Вот дароносица, как солнце лотое...» (1915 г.):

Богослужения торжественный зенит,
Свет в круглой хранилище под куполом в июле,
Чтоб полной грудью мы вне времени вдохнули
О луговине той, где время не бежит.

И евхаристия, как вечный полдень, длится —
Все причащаются, играют и поют,
И на виду у всех божественный сосуд
Невсчерпаемым веселдем струится.

Для Мандельштама

Соборы вечные Софии и Петра,
Амбары воздуха и света,
Зернохранилища вселенского добра
И риги нового завета.

Строки эти — из стихотворения 1921 года «Люблю под сводами седая тишины...», финальная строфа которого

...Свободен раб, преодолевший страх,
И сохранилось свыше меры
В прохладных житницах, в глубоких закромах
Зерно глубокой, полной веры²⁶.

В «Страсбургском соборе» Случевского «Фигурки гibli с темнотой», а башня его «Писала что-то в небе темном»; у Кузмина собор «темен и печален»; «Под сводами Утрехтского собора» Ф. Сологуба «Темно и гулко»; своды «Падуанского собора» Гумилева — «темные»; собор Кемпэра вырастает перед Брюсовым «Во тьме», «на темной площади» (впрочем, Брюсов в соборе Парижской богородицы «видел только свет» — «Париж», 1903 г.); Сан Марко топил у Блока свой фасад в «лагуне лунной» ночного неба... Руанский же собор предстает перед Волошиным в ярком, многоцветном сиянии; соборы Софии и Петра у Мандельштама полны воздуха и света. В его стихотворении «Айя-София» (1912 г.) читаем:

Прекрасен храм, купающийся в мире,
И сорок окон — света торжество.

Очевидно, дело не в том, в какое время суток мы подходим к храму или находимся в нем, а в том, какая дорога нас к нему приводит... Прекрасная иллюстрация к тому — «Айя-София» (1906 г.) И. Бунина:

Светильники горели, непонятный
Звучал язык — Великий Шейх читал
Святой Коран — и купол необъятный
В угрюмом мраке пропадал.

Кривую саблю вскинув над толпою,
Шейх поднял лик, закрыл глаза — и страх
Царил в толпе, и мертвою, слепую
Она лежала на коврах...

²⁶ О «хлебной» метафорике Мандельштама, — в частности, в стихотворении «Люблю под сводами седая тишины...» — см.: Е. А. Годдес, Статья «Пшеница человеческая» в творчестве Мандельштама начала 20-х годов, в кн.: Тыняновский сборник. Третьи Тыняновские чтения, Рига, 1988.



А утром храм был светел. Все молчало
В смиренной и священной тишине,
И солнце ярко купол озаряло
В непостижимой вышине.

И голуби в нем, рея, ворковали,
И с вышины, из каждого окна
Простор небес и воздуха звали
К тебе, Любовь, к тебе, Весна!

Комментарии здесь излишни.

Собор — целый мир, необъятная вселенная, воплощение в переводе на язык камня библейского Слова во всем диапазоне тайных им значений — от космогонической альфы, до апокалипсической омеги. Каждому дано увидеть в нем — в меру ему отмеренного — нечто свое, прежде всего — себя. Тот, кто претворяет каменную летопись мироздания — собор — в его поэтическое подобие, волен отдавать предпочтение свету или тьме, разделяя их в акте своего творения.

Известно, что

Высоко на парижской Notre Dame
Красуются жестокие химеры.

Этими стихами начинается часть 7 — «Химеры» — поэмы в терцинах «Художник—Дьявол» К. Бальмонта (сборник стихов «Будем как Солнце», 1903 г.). В 127 строках «Химеры» смакуется в многочисленных подробностях уродство каменных чудовищ. Соглашаясь либо нет с Брюсовым, полагававшим, что «Художник—Дьявол» почти весь состоит из риторических общих мест, отметим лишь, что своеобразие поставленной поэтом перед собою художественной задачи обусловило выбор того, что приковало к себе его внимание из всей необъятности каменной символики храма.

Комментируя «К собору Кемпэра» в издании: Валерий Брюсов. Избранные стихи, Academia, 1933 г., И. С. Поступальский привел в комментарии полный текст «Notre Dame» Мандельштама: ему дано было увидеть в соборе многое:

Стихийный лабиринт, непостижимый лес,
Души готической рассудочная пропасть,
Египетская мощь и христианства робость,
С тростинкой рядом — дуб, и всюду царь — отвес.

Земная тяжесть, власть земного тяготения и — «радостный и первый (...) Играет мышцами крестовый легкий свод»; «масса грузная». «чудовищные ребра» «твердыни» и — решение задачи со—творения прекрасного: вопреки «тяжести недоброй» каменных глыб, неподатливости ли костной словесной стихии, вопреки тупой беспощадности конкретного исторического этапа социального бытия (последнее — уже пророчески).

Автопортрет Мандельштама гениален.

Какие же черты Брюсова проступают в принадлежащем ему поэтическом опыте из ряда тех, что привлекают здесь наше внимание? Раз уж камни соборов стали пробными камнями, выявляющими те или иные оттенки индивидуальных творческих «я» — что говорит Брюсов о соборе Кемпэра и что сказанное им о соборе говорит о нем самом?

В той строфе стихотворения «Париж», что посвящена собору Парижской Богоматери, душа Брюсова «Пред вечностью (...)» распростиралась ниц (...) И начинал мираж вращаться вокруг, сменяя Все



краски радуги, все отблески огней». И так, в соборе «Лишь краски и цвета сияли из тумана» — ибо всё в нем — лишь мираж, объект, достойный лишь эстетического любования. Поэт, утомленный «виденьями и светом», ищет в храме приюта, спасения от суеты, обретая их не в вере, но в наслаждении красотой: калейдоскопе красок и цветов:

В глубоких безднах (?—К. Г.) рая
Не эти ль образы, века, не утомляя,
Лоскают взор ликующих теней?

Брюсов далеко не первый из тех, чья «душа распростиралась ниц» перед благолепием внешнего, не причащенная глубинному. О его отношении к христианству свидетельствует фрагмент из «Miscellanea»: «Если есть чудо в христианстве, то только одно: что такая бедная содержанием религия, вся составленная из клочков египетской мудрости, еврейства, неоплатонизма и других учений, могла иметь такой успех»²⁷. Не сомневаясь в том, что даже неверующий не вправе называть христианскую религию «бедной содержанием» и оставляя в стороне вопрос, есть ли вообще какая-либо религия или вообще какое бы то ни было учение, обладающее абсолютной, первоизданной новизной и не включающее в себя решительно никаких «клочков мудрости» былых времен, не опирающееся на опыт прошлого (т. е. являющееся по сути дела внеисторическим), рожденное вне какой-либо связи с прошлым, заметим лишь, что поскольку для Брюсова «все в жизни лишь средство для ярко-певучих стихов» («Поэту», 1907 г., открывающее книгу стихов «Все напевы», где и «К собору Кемпэра»), то становится понятным его желание «Хочу, чтоб всюду плавала Свободная ладья, И Господа и Дьявола Хочу прославить я» («З. Н. Гиппиус», 1901 г., книга стихов) «Urbi et Orbis».

Можно, наконец, посочувствовать Брюсову, признавшемуся некогда М. Волошину: «Совершенно закрыт для меня мир Библии. Из этой области я не написал ни одного стихотворения»²⁸.

Здесь интерес представляет не столько излишняя категоричность этих «совершенно» и «ни одного», сколько сквозящая в словах Брюсова нотка грусти.

Итак, Брюсов перед собором Св. Корэнттина в г. Кемпэр (Бретань):

Я был разорван мукой страстной,
Языки извилистой тоской,
Когда, безмерный, но безгласный,
Во тьме ты вырос предо мной.

В чем причина этой «муки страстной» Брюсова при всем его скептицизме по отношению к христианству, готовности прославлять и Господа и дьявола? Но прежде о другом: с «безгласностью» Кемпэрского собора у Брюсова отнюдь не был согласен Блок: «Он не очень велик и именно не «безгласен». Все его очарование — в интимности и запахе, которого я не встречал еще ни в одной церкви: пахнет теплицей от множества цветов; очень уютные гробницы, много утвари, гербов, статуй, сводиков, лавочек и пр. Башни его не очень давно перестроены, готика — прекрасная, но не великая, и даже в замысле искрив-

²⁷ В. Брюсов, Собрание сочинений в семи томах, том VI, с. 392.

²⁸ Волошин М. А., Лики творчества, Л., 1988, с. 414.



ления алтаря нет величия, хотя много смелости — талантливо, но не гениально».²⁹

В стихотворении Брюсова нет указания на то, что автор вошел в собор (в первой строфе — «Во тьме ты вырос предо мной»; в последней — «На темной площади (...) перед тобой»). Оценить интимность интерьера собора, тем более нечто столь мимолетное, преходящее, эфемерное, как запах цветов, он, естественно, не мог; в том же, что ночью, во тьме (каких бы размеров на деле собор ни был), он кажется ему «безмерным», ничего странного нет. Собор у Брюсова именно «безмерный, но безгласный»; безмерность его определяется величием хранимой им тайны, причащения которой поэт не удостоивается:

Созданье канувших столетий!
Возвзая в небо две иглы,
Ты встал при тихом звездном свете
Как властелин окрестной мглы.

Вспомним вонзающиеся в небо иглы готики — «соборов острия» — Волошина, Парнок, Манделъштама, Блока... Но — о «страстной муке», тоске Брюсова: в чем ее причина?

Мои мечты, всегда тревожным,
Моей бессильной воле — ты
Сказал без слов о невозможном
Слияньи силы и мечты!

Меня сдавил ты, неотступный,
Всей тяжестью былых времен,
И был я, жалкий и преступный,
Твоим величием обличен.

Представление о Брюсове как о холодном, бездушном рационалисте, не поэте милостью божьей, но лишь труженике,веряющем гармонию поэзии алгеброй рассудка, столь же обычно, сколько неверно. Если источником лирического переживания порою бывало у него то, что не могло глубоко затронуть других, вина за это ложится не на автора (если можно говорить о вине, а не о беде), но на читателя, до него не доросшего, не способного его интересы и переживания разделить. Стремление к постижению всего сущего — главное в Брюсове: «Боже мой! Боже мой! Если бы мне иметь сто жизней, они не насытили бы всей жажды познания, которая сжигает меня» («miscellanea») ³⁰. В соборе Брюсов, тревожимый вечной мечтой своей о познании еще не познанного и бессильный — в напряжении всей своей незаурядной воли мечту эту осуществить, — увидел ее воплощение — невозможное для него «слиянье силы и мечты», полноту знания, ему недоступного, величие того знания, о котором «старик венчаный» — собор — говорит ему «без слов». Брюсов, говоривший о христианской религии как о «бедной содержанием», почувствовал перед собором смущение, муку, тоску, тревогу и бессилie воли, ощутил себя «жалким и преступным», пожалуй, не как неверующий... Всесторонне образованный, великий эрудит, стремившийся к полноте познаний со старанием, достойным терпения средневековых составителей всеобъемлющих энциклопедий, «сумм» и компендиумов, он ощутил ничтожность, неполноту своего знания перед мудростью «ка-

²⁹ Письмо к матери 20 августа 1911 г. А. Блок, Собрание сочинений в восьми томах, том VIII, с. 365.

³⁰ В. Брюсов, Собрание сочинений в семи томах, т. VI, с. 401.



нувших столетий», таимой возвышающейся перед ним каменной громадой. Ведь «тенденция к «глобальности» проявляется (...) в устройстве собора, призванного быть законченным и совершенным подобием и наглядным воплощением божественного космоса. Универсализм средневекового знания — выражение чувства единства и законченности мира, идеи его обзримости»³¹. Мучимый вечным сознанием неполноты постигнутого им и необзримости оставшегося непознанным, Брюсов (называвший себя и в последние годы жизни «школьник седой») перед высящимся во тьме строением — лишь «ученик»... Но храм безмолвен.

«Язвим извилистой тоской» Брюсов, придававший важнейшее значение композиционной стройности своих поэтических созданий, — от отдельного стихотворения до сборника стихов, — их логичнейшему построению, мог быть еще и потому, что готический собор являл ему в этом отношении образец недостижимого совершенства. По мнению П. М. Бицилли, тоска человека средних веков «по вполне однородном и абсолютно законченном космосе, в котором каждая часть точнейшим образом воспроизводит целое и все части связаны вместе началом господства и подчинения», обретает воплощение в готическом соборе, в котором «поражает стройность и завершенность плана. (...) Все вместе образует идеальное подобие (...) мира иерархически сгруппированных, совершенных, неизменно повторяющихся символов (...) — царства ничем не нарушаемой гармонии, вечно длящегося полного консонанса»³². Тоску Брюсова, творившего порядок своего поэтического Космоса из Хаоса речевой стихии, по идеальной, вечной гармонии углубляло созерцание ее непревзойденного совершенства, строителями готического собора достигнутого. Пусть именно Кемпэрский собор Брюсов обозревал «во тьме» и лишь снаружи; о том, что есть готический собор, он знал достаточно.

Поэт сознает, что он «жалок и преступен»: преступен — как посягнувший на познание плодов с древа жизни. Грехопадение свершилось, но жажда познания, сжигающая поэта, не насыщена, и он, мучимый ею — жалок. Слово, воплотившееся в камне (вспомним Волошину: «не есть ли архитектура — камень, который стал словом»³³ или Мандельштам: «камень (...) есть слово»³⁴), осуществленное «слияние силы и мечты» Брюсов постичь не властен. Библейское древо познания добра и зла символизирует не только нравственный порядок; плоды его дают именно знание как высшую мудрость. Величием мудрости, пресуществленной в камень, поэт «обличен» и осознает, поникнув, свое бессилие. Желания прославить «И Господа и Дьявола» здесь у него не появляется...

Как контрастирует этот трагический монолог Брюсова с той частью его стихотворения «Париж», где речь идет о соборе Парижской Богоматери! В нем Брюсов «искал приюта» и обрел его, и «сладко здесь мечтал» его «воспаленный взор», и «Пред вечностью душа распростиралась ниц», и поэт «видел только свет, святой kaleidoscope», и все это был сладостный мираж, и т. п. В Кемпэрском же соборе Брюсов прибежиши и утешения отнюдь не получает и полагает, что «Теми же настроениями (что и строфа «Парижа» о соборе Парижской Богоматери — К. Г.) проникнуто брюсовское стихотворение, посвященное собору св. Корэнтина в Кэмпере (Бретань)»³⁵ не следовало бы.

³¹ А. Я. Гуревич, Указ, соч., с. 263.

³² П. М. Бицилли, Элементы средневековой культуры.

Цит. по: «Дух готики» — неосуществленный замысел М. А. Волошина (публикация А. В. Лаврова), с. 321, сб.: Русская литература и зарубежное искусство, с. 321.

³³ М. Волошин Голоса поэтов, в кн.: Лики творчества, с. 548.

³⁴ О. Мандельштам, Утро акмензма, с. 169.

³⁵ В. Е. Багно, Указ, соч., с. 175.



Важно, однако, не это. В поэме Брюсова «Замкнутые» (1900—1901 г.), завершающей его книгу стихов «Tertia Vigilia» читаем:

Из серых камней выведены строго,
 Являли церкви мощь свободных сил.
 В них дух столетий смело воплотил
 И веру в гений свой, и веру в Бога.
 Передавался труд к потомкам от отца.
 Но каждый камень, взвешен и размерен,
 Ложился в свой черед по замыслу творца.
 И линий общий строй был строг и верен,
 И каждый малый свод продуман до конца.
 В стремленьи ввысь, величественно смело,
 Вершилось здание свободным острием,
 И было конченным, и было целым,
 Спокойно замкнутым в себе самом.

По мнению Волошина, «Строфа эта является в поэзии Брюсова наиболее полным выражением его представлений об архитектуре»³⁶.

О творчестве вообще — можно было бы добавить. Ведь и в книгах стихов Брюсова — стремление его к взвешенности, размеренности, строгости и верности «общего строя» линий, стремление и ввысь, и к цельности, замкнутой в собственном совершенстве. Волошин, упрекая Брюсова за то, что «к архитектуре он относится как к мертвой математической формуле»³⁷, полагает, что «Архитектура — не человеческое искусство. Пусть художник чертит план. Пусть рабочие складывают камни. Мертвые стены, возведенные ими. Они посеяли только семя храма. Только когда время овеет их крылами столетий, только тогда мертвые камни станут живыми. Надо, чтобы человеческая кровь окропила, молитвы обожгли, дыхание города проникло эти стены. Архитектура создается не людьми, а временем»³⁸.

Порога собора в Кемпэре Брюсов не переступал. Что же дано было увидеть ему в других храмах — католических, протестантских ли? Вторая часть поэмы «Замкнутые» начинается словами:

Я в их церквах бывал, то пышных, то пустынных.
 В одних всё статуи, картины и резьба,
 Обряд, застывший в пышности старинных,
 Бессмысленно-пустая ворожба.

Ворожба, мираж, калейдоскоп... Пытается ли Брюсов «искать приюта» и «сладко мечтать» («Париж») в храме или видит в нем лишь «чинное иступление» молящихся да слышит «воплъ органа» («Замкнутые») — он невозмутимо равнодушен. Это дало основание Волошину сказать «Для царственных розанов Notre Dame («Париж») он находит единственное сравнение: «Святой калейдоскоп» (...). То, что самому ничтожному из детей города служит напоминанием о мистической Розе, ему напоминает лишь детскую физическую игрушку»³⁹.

Нечто совершенно иное ощущает Брюсов перед возвышающимся над ним во мраке Кемпэским собором... Вот пятая — финальная — строфа, посвященного ему стихотворения:

И вот — бродяга безымянный
 На темной площади поник
 Перед тобой, старик венчаный,
 Как пред Изидой ученик.

³⁶ М. Волошин. Лики творчества, с. 417.

³⁷ Там же.

³⁸ Там же, с. 418.

³⁹ Там же.

Не касаясь вопроса о стилистической уместности появления «Языческой» Изиды в последней строке стихотворения, посвященного христианскому собору, отметим лишь, что здесь она символизирует тайну, покрывала над которой Брюсову поднять дано не было. Отсюда — его смирение («жалкий и преступный» «бродяга безымянный»), осознание бессилия перед величием того, что ему недоступно. Не контрастирует ли настроение стихотворения «К собору Кемпэра» с тем, что сказано Брюсовым о христианстве в «miscellanea»? Искренен ли поэт в своем стихотворении или оно — поза? Или — «Хочу, чтоб всюду плавала Свободная ладья»? Миф о Брюсове как о творце одних поэтических абстракций, упражнений на выбранную тему, достаточно распространен. Так брюсовская «свободная ладья» должна плавать лишь там, где хотим этого мы? Оставим этот вопрос открытым. Приятие или неприятие поэзии Брюсова — право (или удел) каждого; строк С. Парнок, адресованных ему: «Ах, кто не любит вас любовью, тот любит ненавистью вас» («Какой неистовый покойник!» — из стихов, не вошедших в сборники) — тоже.

Прочитывая критическое замечание Блока по поводу брюсовского стихотворения «К собору Кемпэра», В. Е. Багно замечает: «Блок вынес от знакомства с собором конкретное «неповторимое» впечатление, в то время как для Брюсова (и Блок здесь абсолютно прав) не имело особого значения, какой именно собор послужит ему материалом для достаточно абстрактных рассуждений»⁴⁰. Действительно. «портрета» собора в Кемпэре у Брюсова нет, ибо для выполнения поставленной им перед собой задачи это «не имело особого значения»; впрочем, все, что сказано в цитированном выше письме Блока («очень уютные гробницы, много утвари» и пр.) конкретного представления об этом соборе отнюдь не создает, т. к. может относиться к какому угодно числу других, — в чем же «неповторимость» впечатления Блока? Или конкретным признаком того или иного собора является запах цветов? Брюсов же произносит свой монолог с силой чувства и страстностью — в чем легко убедиться читателю — абстрактным или каким бы то ни было другим «рассуждениям» места не оставляющим.

Обратимся вновь к «miscellanea»: «Зодчий строит дворец или храм, и они могут стоять века; (...) дворец может сорветь, статуя — разбиться, картина — истлеть, но книга, вечно возобновляемая, переживает тысячелетия»⁴¹. Что ж, наша история научила нас тому, что рукописи — увы! — горят, а храмы бывают осквернены, разграблены, взорваны... Нам же остается судить о том, сумел кто-либо из русских поэтов достойно перевести главы каменной Книги Бытия, посвященные символическим вселенным готических соборов, на язык поэзии, или Слово, воплотившемуся некогда в камень, суждено и далее ждать полноты своего поэтического пресуществования.

Кафедра русской литературы Тбилисского государственного университета им. И. А. Джавахишвили.

Представил член-корреспондент АН Грузии А. А. Гвахария.

⁴⁰ В. Е. Багно, Указ, соч., с. 175.

⁴¹ В. Брюсов, Собрание сочинений в семи томах, том VI, сс. 381—382.

ა ლ ი მ ს ა ნ ლ რ ი თ ბ ა რ ა მ ი

 რ ე ნ ე ს ა ნ ს ი ს ს ა კ ი თ ხ ი ს ა თ ვ ი ს ვ ო ლ ფ რ ა მ ფ ო ნ ე მ ე ნ ბ ა ხ ი ს
 „პ არ ც ი ფ ა ლ შ ი“

ვიდრე ჩვენს მთავარ სათქმელს შევეხებოდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია ცოტა რამ ითქვას ვოლფრამ ფონ ეშენბახსა და „პარციფალზე“ ზოგადად, ვინაიდან, თუ არ ვცდებით, არც ეს გერმანელი მწერალი და არც მისი ხსენებული ქმნილება ქართველი მკითხველისთვის ყოველდღიური განსჯისა და ფიქრის საგანი არ უნდა იყოს.

ვოლფრამ ფონ ეშენბახი დაბადებულა 1170 წლის ახლო ხანს. მისი გარდაცვალების თარიღად 1220 წელია მიჩნეული. ის თავად ყოფილა რაინდი და, როგორც ვარაუდობენ, ერთ-ერთ ჯვაროსნულ ლაშქრობაშიც უნდა მიეღო მონაწილეობა. უკვე ასაკში შესულ ვოლფრამ ფონ ეშენბახს მწერლის შედარებით წყნარი ცხოვრება აურჩევია. მისი ბიოგრაფიიდან მეტი თითქმის არაფერია ცნობილი.

ვოლფრამ ფონ ეშენბახს ეკუთვნის სამი ნაწარმოები: „პარციფალი“, „ვილჰალმი“ და „ტიტურელი“. ეს უკანასკნელი დაუმთავრებელი დარჩენიან გავრცელებული მოსაზრების თანახმად, ვოლფრამ ფონ ეშენბახს „პარციფალის“ სიუჟეტი კრეტიენ დე ტრუას დაუმთავრებელ რომან „პერსევადიდან“ უნდა აეღო. კრეტიენ დე ტრუას „პერსევადი“ დაიწერა დაახლოებით 1180 წლისათვის, ხოლო ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალი“ — 1200—1210 წლებს შორის. არის აგრეთვე მოსაზრება, რომ „პარციფალზე“ მუშაობისას ვოლფრამ ფონ ეშენბახს რაღაც სხვა წყაროებიც უნდა გამოეყენებინა.

„პარციფალის“ მთავარი იდეა, ერთობ მოკლედ თუ ჩამოვყალიბებთ, ასეთია: პარციფალმა უნდა მოიპოვოს გრაალი, რაც იმას ნიშნავს, რომ იგი გრაალის მეფობას ესწრაფვის. ამგვარად, ნაწარმოების საფუძველია გრაალის ამბავი. ასევე გრაალის ლეგენდიდან ამოდის კრეტიენ დე ტრუას „პერსევადი“. რომელ მწერალთან გრაალის რა სახეზეც უნდა იყოს ლაპარაკი, — ვთქვათ, კრეტიენ დე ტრუასთან გრაალი თასია, ხოლო ვოლფრამ ფონ ეშენბახი თანახმადაც გრაალში, — ჩვენთვის ის თვალსაზრისია მისაღები, რომლის თანახმადაც გრაალში, თასი იქნება ეს თუ ქვა, იგულისხმება გარკვეული სულიერი ცოდნა ან სულის გარკვეული მდგომარეობა. გრაალის სამყაროსთან დაკავშირებულ ნებისმიერ საკითხზე მსჯელობისას უნდა გამოვიდეთ ამ დებულებიდან.

ყველაზე გავრცელებული ვერსიის თანახმად, გრაალი ის თასია, რომელშიც იოსებ არიმათიელმა მაცხოვარის სისხლი მოაგროვა¹. ვარაუდობენ, რომ საიდუმლო სერობის ეპოს ეს თასი ზიარებისთვის განკუთვნილი ბარძიმი იყო. ამ ლეგენდაში კიდევ ორი რამ არის განუყოფელი გრაალისაგან: შუბი, რომელიც მაცხოვარს ფერდში უგმირეს (სწორედ მაშინ მოუგროვებია იოსებ არიმათიელს ქრისტეს სისხლი-გრაალის თასში), და დავით მეფის ხმალი, გან-

კუთვნილი იმ რაინდისათვის, შემდგომში გრაალის მოსაპოვებლად რომ ებრძოლა.

გრაალის თქმულების სხვა ვარიანტი წმინდა გრაალს ქვად გვისახავს². გრაალის ქვას ძალიან ხშირად აიგივებენ ხოლმე ალქიმიკოსთა ქვასთან. ალქიმიკოსების ოქროსა თუ სხვა სიმბოლიკის მიღმა, როგორც ცნობილია, სულიერი ძიებები იმალებოდა.

ლეგენდის კიდევ სხვა ვერსიის თანახმად³, გრაალი ანგელოზებმა გამოაქანდაკეს იმ ზურმუხტისაგან, რომელიც ლუციფერის შუბლიდან ჩამოვარდნილა, როდესაც ის ქვესკნელში იქნა შთასროლილი. ამრიგად, როგორც ამბობენ, ქალწულ მარიამს ევას ცოდვა გამოუსყიდია, ხოლო მაცხოვარის სისხლს გრაალის მეშვეობით — ლუციფერის მიერ ადამიანთა სულელებში დათესილი ცოდვები. იმასაც ვარაუდობენ, რომ ეს ზურმუხტი ურნას რემინისცენცია უნდა ყოფილიყო, იმ მარგალიტისა, რომელიც ინდუსიტურ სიმბოლიკაში შუბლზე არის ხოლმე მიიმარებული. მარგალიტი შივას მესამე თვალია, თავისებური „მარადისობის გრძნობის“ ორგანო. და როგორც ბრძენნი გვამცნობენ, გრაალის დაკარგვა შინაგანი წონასწორობის გარეშე დარჩენას უღრისო, რაც ყველა უბედურებაზე უარესი უნდა იყოს.

ადგილის სიმცირის გამო აქ იძულებულნი ვართ გრაალის ლეგენდის წარმომავლობაზე უფრო დაწვრილებით საუბრისგან თავი შევიკავოთ.

როგორც უკვე ითქვა, „პარციფალის“ სიუჟეტი ძირითადად წმინდა გრაალის ლეგენდაზეა აგებული. გრაალის თქმულება, თავის მხრივ, მჭიდროდაა დაკავშირებული მეფე არტურსა და მრგვალი მაგიდის რაინდებზე შექმნილი ლეგენდების ციკლთან. მიუხედავად იმისა, თუ რომელ არეალში წარმოიშვა ეს ორი ლეგენდა, წმინდა გრაალის თქმულება და მეფე არტურისა და მისი რაინდების ამბავი ორი სხვადასხვა ლეგენდაა. მაგრამ ეს ლეგენდები, რაღაც საოცარი შემთხვევის წყალობით, ერთმანეთს გადაეწნა და გადაეკავება. შესაძლოა დაეუშვათ, რომ გრაალის ლეგენდის საფუძველი ახლოს უნდა იყოს მეფე არტურის თქმულების ძირებთან, მაგრამ ეს მხოლოდ ვარაუდების სფეროა და ამჯერად ჩვენი კვლევის საგანი არ არის. ამ ორი ლეგენდის შერწყმისას მოხდა გარკვეულწილად მათი ერთმანეთისადმი მსოფლმხედველობრივი დაპირისპირება. მეფე არტურის რაინდები ძირითადად ამქვეყნიურ სიამეებს მიდევნებული ხალხია, თუმცა ისინი თავიანთი შესაძლებლობების კვალობაზე ცდილობენ ხილულ სამყაროში ღვთაებრივი წესრიგის დამკვიდრებას. წმინდა გრაალის რაინდები კი ზნეობრივად განსპეტაკებულთა მხედრობაა, ამალეებულ სულიერ იდეალთა დასაცავად მდგარი.

ამგვარად, აქ ადრეული შუა საუკუნეების ორი უკიდურესობაა მოცემული. მაგრამ ამ ორ უკიდურესობას შორის არსებული დაპირისპირება ფაქტობრივად ძირშივეა ჩაკლული (ყოველ შემთხვევაში — გარეგნულად მაინც). გრაალს ეძიებს მეფე არტურის მრგვალი მაგიდის რაინდი პარციფალი და, პირუკუ, გრაალის მეფე პარციფალი მრგვალი მაგიდის წევრია. არც ის უნდა იყოს უინტერესო, რომ დედის მხრიდან პარციფალი წმინდა გრაალის ოჯახს, ხოლო მამის მხრივ — მეფე არტურის საგვარეულოს ეკუთვნის. ჩვენთვის მთავარი იყო მეფე არტურისა და გრაალის რაინდთა ურთიერთდამოკიდებულების მოკლედ აღწერა, ხოლო იმის შესახებ, თუ როგორ ცდილობს ვოლფრამ ფონ ეშენბახი პირი შეუკრას სოფელსა და ზესთასოფელს შორის განრღვეულ უფსკრულს, ცოტათი ქვემოთ ვისაუბროთ.

ჩვენი სტატიის უმთავრესი საკითხი ამგვარად შეიძლება ჩამოყალიბდეს: რამდენად რენესანსულია ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალი“. როგორც ჩვენთვის ცნობილია, ამ თემაზე საქართველოში მუშაობს პროფესორი ნოდარ



კაცაბაძე⁴. მას გამოთქმული აქვს მოსაზრება, რომ ვოლფრამ ფონ ეშენშაისის „პარციფალი“ არის ევროპაში რენესანსის მოახლოების მაუწყებელი ნაწარმოები. ჩვენ სავსებით ვეთანხმებით ამ დებულებას და აქ ყურადღებას გავამახვილებთ წინარე რენესანსთან დაკავშირებულ ერთ საკითხზე.

როგორც უკვე ითქვა, „პარციფალი“ გარკვეულწილად რენესანსის წინარე საფეხურადაც მოიაზრებენ. იქნებ ზედმეტი არ იყოს, დავაკონკრეტოთ, თუ რა არის რენესანსი. ცხადია, ამ თემაზე საუბრისას ჩვენ ორიგინალურნი ვერ ვიქნებით, იმას შევეცდებით, სხვა ავტორთა მიერ გამოთქმული შეხედულებები ჩამოვაყალიბოთ მოკლედ.

ცნობილია, რომ ქრისტეს მოძღვრებამ კაცობრიობის იმ ნაწილს, რომელიც დაეწაფა ამ რელიგიას და გაითავისა იგი, ზესთასოფლის არსებობის შეურყეველი რწმენა მოუტანა. მაგრამ, ამავე დროს, მშვენიერ სფეროებზე მეოცნებე და ღვთისმოსავ ადამიანებს ამქვეყნიური ცხოვრება არ უნდა დევნივობოდათ. მეტიც, ქრისტიანობა ადამიანის ამ ქვეყნად არსებობის იდეალად ზეციურისა და მარადიულის ყოველსავე წარმავლთან დაკავშირებას სახავდა. ზეციურისა და მარადიულის ყოველსავე წარმავლთან დაკავშირება (რისიც, აქვე ვთქვათ, მტკიცედ სწამდა ნოვალისს) თავისთავად გულისხმობს ადამიანის ისეთ იდეალურ ტიპს, ამაღლებულ სამყაროზე მეოცნებე ქვეყნად. მიწიერ ცხოვრებაში რომ ცდილობს ღვთაებრივი წესრიგის დამყარებას თავისი შესაძლებლობების კვალობაზე. ამრიგად, წონასწორობა არ ირღვევა. ადამიანი მოკვდავი არსებობს და, ამდენად, მას ევალება ამქვეყნიური ცხოვრების ღირსეულად განღვება, ხოლო ამქვეყნიური ცხოვრების ღირსეულად განღვება, თავისთავად გულისხმობს კაცის უკვდავი სულის მიერ მისი წარმავალი ბუნების მარადიული კანონების შესაბამისად მართვას.

მაგრამ ეს მოდელი იმ ადრეულ შუა საუკუნეებში მხოლოდ ელიტარული ფენისთვის იყო ცნობილი, გაითავისებელი კი ის იმ ელიტარული ფენიდანაც ერთობ ცოტა ვისმე თუ ექნებოდა. რა იყო ამის მიზეზი?

ქრისტიანობამდელი კაცობრიობის წარმოდგენები ზესთასოფელზე, რბილად რომ ვთქვათ, საკმაოდ გულუბრყვილო იყო. აქ, რა თქმა უნდა, არ იგულისხმებთან ის წარმართ მოაზროვნენი, რომელნიც არსებობის უდიდეს საიდუმლოებებს იყენენ ზიარებულნი, და, ცხადია, არც ისინი, ვისაც „ქრისტიანობამდელ ქრისტიანებს“ უწოდებენ ხოლმე. ოღონდ მსგავსნი ერთთვლები იყვნენ მხოლოდ. მითებისა და ლეგენდების მიღმა მღვდარი უდიდესი ჭეშმარიტებანი უმრავლესობას მივიწყებული ჰქონდა. ამასთან, კულტურის დონის ერთგვარმა ამაღლებამ ამ ლეგენდების მიმართ საზოგადოებაში სექსისი აღძრა (მოგვიანებით დაახლოებით იგივე დაემართა ქრისტიანობას, როდესაც კულტურის დონის გარკვეული ამაღლების შემდეგ სავანთა არსებაში გაუთვითცნობიერებელმა ადამიანებმა ქრისტეს მოძღვრების გვერდზე მოსროლა დააბირეს და ვერ მიხვდნენ, რომ ისტორიის ლოგიკური განვითარების ბრმა იარაღებად ქცევით ისინი საკუთარ თავს ისტორიულ ისტორიის სანაგვეზე). უფრო გარკვევით თუ ვიტყვით, მასებს ერთობ ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდათ ზესთასოფელზე. მითები და ლეგენდები, როგორც უკვე ითქვა, მასებისთვის დამაკმაყოფილებელი აღარ იყო. ვითარება საიმისოდ მომწიფდა, რომ ახალ რელიგიას ახალი დიდი იდეალები მოეტანა.

ამრიგად, ქრისტიანობამ მასები დიდ იდეალებს აზიარა. მასები კი ამ იდეალებს დანატრებულნი იყვნენ, რადგან ეს მშვენიერი სიტყვები სხვა არაფერი იყო, თუ არა ამ ადამიანთა სულებშივე შეფარულად არსებული ჭეშმარიტებანი. ქრისტეს მსახურნი განცვიფრებულ ხალხს ზესთასოფლის, სულის უკვდავების და სხვა გონების წამლებ ცნებებს ატყობინებდნენ. მოწყურ-



ზღუდა მასებმა თავი ვეღარ მოთოკეს და გადაეშვენ არსებობის მიღმა მსგავსი ში. მათ დაიეწყეს, რომ ისინი მაინც მოკვდავი ბუნებისანი იყვნენ. სულის უკვდავებისა და მარადიულობის იდეებს ნაზიარებმა ხალხმა, ქრისტიანობის არსების მცდარი გაგების შედეგად, მიწიერი არსებობა ბოროტებად, ეშმაკეულად და სხვა ათას უბედურებად დასახა. ამქვეყნიური არსებობა მათ ხელს უშლიდა, რაც შეიძლება მალე ზიარებოდნენ რაღაც ახალს, რომლის სფერობიდანა მონაქროლი ნიავი გონებას ურევედა ამ ხალხს.

ასეთი მდგომარეობა მანამდე გაგრძელდა, ვიდრე კაცობრიობამ საკუთარი გამოცდილების შედეგად ხელ-ხელა გოსს მოსვლა აი დაიწყო, რადგან ამგვარ ბურანში ყოფნა მრავალ გაუგებრობასა და შეუსაბამობას იწვევდა. ეს რენესანსის დადგომის პირველი გამოძახილები იყო. ბოლოს გონდაბნეულ ადამიანთა მოდგმის წინაშე ხილული სამყარო მთელი მისი მშვენიერებით წარცოვდა. ადამიანმა იახრა, რომ ხილული სამყარო წინა საფეხურია მარადიულის ჩასაწვდომად და ამ სოფლის უარყოფით ისინი იმავე საფეხურს იცლიან, რომლის მეშვეობითაც უნდა ეზიარონ მარადიულობას.

რენესანსის დადგომით მოხდა ერთგვარი გაწონასწორება და იდეალთან მიახლოება. ოღონდ ზეციური სფეროებისკენ გაჭრილ კაცობრიობას უკან დაბრუნებისკენ სწრაფვისას ცოტა მაგარი ქანის აღება მოუვიდა და ახლა ის გახდა საწვალბელი, რომ რენესანსის შემდგომ მიწიერში დანთქმულ ამ გაუწონასწორებელ კაცობრიობას საკუთარი თავი ურწმუნოების და გადაკვარების წუშიდან ააოთერია. შესაძლოა ახლა გარკვეული ხნით მოხდეს ძალთა გაწონასწორება.

დიდი გაქანების ადამიანები კი მუდამ ცენტრისკენ ისწრაფვიან. ისინი არიან იმ სასწორის ღერძი, რომელზეც დანარჩენი კაცობრიობაა ჩაბლაუქებული. ეს სასწორი ხან ერთ მხარეს გადაქანდება, ხან — მეორეს, იმის მიხედვით, თუ სად მიაქანებს შლეგ კაცობრიობას თავისი დაუდგრომლობა. ვიდრე კაცობრიობა საკუთარი გამოცდილებით არ დარწმუნდება გენიოსთა სიტყვების ჭეშმარიტებათ, ვიდრე სახით არ შეასკდება სიძაოთლეს, იქამდე არ მოისვენებს. ამ მიგნების შემდეგ გარკვეულ ხანს ისადგურებს რენესანსი და აყვავება, მერე კი სასწორი კვლავ იწყებს გადაქანებას (გადაქანებისას უფსკრულისკენ გადაცვივნილ ხალხს ის თვისებაჲ აქვს, რომ მისი უკანასკნელი საყრდენის, გენიოსის გადაყოლებაც უნდა ხოლმე თან). ოღონდ ეს დაუდგრომლობა კულტურულად მაინც ხვეწავს ხალხს და სულიერად სულ უფრო და უფრო ამაღლებული კაცობრიობა „გადაქანდება“ ხოლმე.

რენესანსი არის გაწონასწორება, არსებობის მწვერვალებთან მიახლოება, ის, რასაც ქრისტიანობა უსახავს ადამიანს იდეალად (მემთხვევით არ იყო, ძველი ბერძენებიც ყველაფერში ზომას რომ მოითხოვდნენ). რენესანსული ტიპის ადამიანიც ამგვარია, ხარობს და ტუბება ამქვეყნიური ცხოვრებით, მაგრამ მას ახსოვს, რომ ის ღვთაებრივი ქმნილებაა და ადამიანში მთავარი, არსებითი სულ სხვა რამ არის. რენესანსული ტიპის ადამიანისათვის მარადისობაზე ფიქრი სილალისა და სიხალისის დაკარგვას კი არ ნიშნავს, როგორც ეს ასკეტურ ქრისტიანობაში ხდებოდა, არამედ ადამიანის ბედნიერება ორმაგდება და სამმაგდება, მთლიანი, ერთიანი, ჰარმონიული პიროვნებისა, ანუ ადამიანი პოულობს ცენტრს, ის აღწევს ღვთაებრივ წონასწორობას. მარადისობაზე ფიქრი მხოლოდ მშვენიებას მატებს წარამავალს. არ არსებობს ისეთი მარადისობა, რომელთან მიმართებაშიც ამქვეყნიური არსებობა სიმახინჯე იქნებოდა.

არსებობს აგრეთვე რენესანსული და არარენესანსული ტიპის ნაწარმოებები. მსგავსი მოვლენა დამახასიათებელია ევროპული კულტურისათვის.



ქართული კულტურა თავისი არსებით ევროპული ტიპის კულტურაა. გარკვეული პროცესები, ევროპის სულის განვითარებას რომ დააჩინეს ღრმა კვალი, ჩვენი კულტურისთვისაც არ უნდა იყოს უცხო. ზოგ შემთხვევაში რენესანსული ტიპის კულტურებისათვის დამახასიათებელი პროცესები მეტი თვალსაჩინოებით ქართულ კულტურაში აისახება. ეს უპირველეს ყოვლისა ლიტერატურას ეხება.

მართალია გრიგოლ რობაქიძე, როდესაც ამბობს, რომ „ყოველი ერი, თუკი იგი კულტურის სუბიექტია, თავის შესაძლოების მატარებელსა ჰქმნის“. მაგრამ ერის სული ისეთ შესაძლებლობათა მატარებელს ქმნის, როგორ მდგომარეობაშიც თვითონაა იმ უამს. აქ, რა თქმა უნდა, არსებობს ბევრი გამონაკლისი. როდესაც ქართველი ერი თავდაღმართზეა თითქოს დაქანებული, ჩვენ ვიღებთ გრიგოლ რობაქიძეს, რეალის ნებისყოფის კაცსა და სიმტკიცის მაგალითს. მაგრამ არსებობენ შემოქმედნი, რომელნიც მთელ თავის ეპოქას დარტყვენ ხოლმე საკუთარ არსებაში, საკუთარი ეპოქის სიმბოლოდ და გამოხატულებად რომ იქცევიან გარკვეულწილად. აქ ისეთ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე, როდესაც ცალმხრივად არც ეპოქა მოქმედებს შემოქმედზე და არც შემოქმედი განსაზღვრავს ეპოქას მხოლოდ. ისინი ერთმანეთს ასრულებენ და ერთ პარმონიულ მთელს ქმნიან.

ქართველთა კულტურის აყვავების პერიოდში ვღებულობთ რუსთაველს. რუსთაველი თითქოს ოდენ ზეცისკენ სწრაფვდა. მაგრამ ზეცისკენ სწრაფვა იმდენად, რამდენადაც ეს პარმონიული ადამიანის ამ ქვეყნად არსებობისთვისაა აუცილებელი, ანუ ზეცისკენ სწრაფვა ამქვეყნიური ცხოვრების მოსაწყსრავებლად, მასში ღვთაებრივი პარმონიის შემოსატანად, წარმავალში მარადიულობის დასამკვიდრებლად. რუსთაველი ერთსა და იმავე დროს ზეცაშიცაა და მიწაზეც. ის მიწაზევე პოეზებს ზეცას, რუსთაველი არსებობის იდეალს იძლევა. რუსთაველთან კმუნეცაა, დარდიც, თან იმხელა დარდი, რომ მუდამ ტირილსა და ვაებაში მყოფ მწერლებს არც დაესიზმრებათ, მაგრამ ეს სევდაც მხოლოდ ამ ქვეყნად მარადისობის დასამკვიდრებლად შემოდის რუსთაველთან. უფრო გასაგებად თუ ვიტყვით. დარდი, სევდა დაკარგულ პარმონიაზე დასაშვებია იმდენად, რამდენადაც მას მოსდევს პარმონიის აღდგენისაკენ მიმართული დაუოკებელი სწრაფვა. რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანის“ მსგავსი რენესანსული ტიპის ნაწარმოების ევროპაში მონახვა გაჭირდება.

უზარმაზარი გენიოსი წარმოშვა ქართველმა ერმა გალაკტიონ ტაბიძის სახით. გალაკტიონ ტაბიძე თანამედროვე ადამიანისათვის შესაძლოა გარკვეულწილად უფრო მახლობელი იყოს, ვიდრე შოთა რუსთაველი, მას თითქოს რაღაც არსებითი უნდა განასხვავებდეს რუსთაველისაგან. გალაკტიონ ტაბიძე ისევე მიისწრაფვის ზეცისკენ, როგორც რუსთაველი, ამავე დროს ის ასრულებს მწერლის უპირველეს მისიას — დანახოს ღვთაებრივი სამყარო უბრალო მოკვდავებს ყველგან და ყოველივეში. მაგრამ აქ ერთ უცნაურობას ვაწყდებით.

გალაკტიონ ტაბიძესთან უამრავი შესაძლებლობაა მოცემული. ზემოთ ვთქვით, რომ რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანის“ მსგავსი რენესანსული ტიპის ნაწარმოების ევროპაში მოძებნა გაჭირდება აქვე უნდა დავამატოთ, იმ ნაწარმოებთა მხრივ, რომლებშიც უამრავი შესაძლებლობაა მოცემული, ევროპამ შესამჩნევად გადაგვისწრო (თუკი ლიტერატურაში გადასწრება-არგადასწრებაზე შეიძლება ლაპარაკი). თუმცა გალაკტიონ ტაბიძე ამ მხრივ იდეალურ მაგალითად გამოდგება.

გალაკტიონ ტაბიძის ლირიკაში შეიძლება ამაღლებული, დიდი სიყვარულით გიყვარდეს ქალი, მაგრამ ვერასდროს შეხვდე მას და ცხოვრება დამს-



ხერხულ ბედნიერებაზე დარდში განლიო. შესაძლოა მთელი სიცოცხლე ერთნაირად, ერთნაირად, ერთნაირად და მთელი მისი. მაგრამ არც ის არის გამორიცხული, რომ ვერსად პოვო მშვენიერებათა სამეფო და, ედგარ პოს ელდორადოზე მეტად გვირის მსგავსად, მთელი სიცოცხლე ელდორადოს მძებნელს, მოვარის მთებისა და ქვეყნის ველების გარდა ხელთ აღარაფერი შეგარჩეს. ან კიდევ შარლ ბოდლერივით თქვა, რომ იქაც (ედგარ პოს ელდორადოში) მოწყენის მეტი არა გვინახავს რაო, და გამოსავლად კვლავ ქვეყნისკენ გამგზავრება დასახო.

რუსთაველთან კი მხოლოდ იდეალია დიდმა რუსთაველმაც მშვენივრად უწყის ამ უთვალავი შესაძლებლობის არსებობა, მაგრამ ის, როგორც უკვე ითქვა, მხოლოდ იდეალისკენ ისწრაფვის. ვინმე გიყვარდა და ბედის უკუღმართობის გამო დაკარგე, აუცილებლად კვლავ შეხედვები მას. ანც ის არის გამორიცხული, რომ ამ ქვეყნად ვეღარ იხილოთ დაშორებულებმა ერთმანეთი, მაშინ ზეცაში შეიყრებით კვლავ აუცილებლად. რუსთაველი მხოლოდ ერთ შესაძლებლობას უშვებს. რუსთაველის გმირები ნებისმიერი მოქმედებისას შესაძლებლობათა ფიქრით იდეალურ ვარიანტს ირჩევენ.

ეპოქაც სხვაგვარი იყო მაშინ. ყოველივეში შეიმჩნეოდა იდეალისკენ, სრულყოფისკენ სწრაფვა. შეუძლებელია რუსთაველის გმირები ფლობერის გმირთა მსგავსად დამხვრებული ცხოვრებით ასრულებდნენ წუთისოფელს და თავიანთ უბედურ წარსულს სევდიან და, იმავე დროს, უცნაური სიამოვნების, ტკბობის მომგვრელ ღიმილს ავლებდნენ.

ყოველივე ეს, როგორც უკვე ითქვა, რენესანსთანაა დაკავშირებული. რენესანსი არის გაწონასწორება, იდეალის პოვნა, პარმონიის დამკვიდრება. მაგრამ რენესანსი რწმენაცაა, უმტკიცესი რწმენა იდეალის მიღწევისა. და ეს რწმენა გამსჭვალავს ხოლმე იმ ხალხს, ვისაც ამ დიდ ეპოქაში მოუხდა ცხოვრება. რენესანსადე და რენესანსის მერე კი ამ დიდი ეპოქის საფუძველი იქედება. რენესანსის შემდგომი ხანა თითქოს როგორც დაცემა, ისე უნდა გაიზარებოდეს. მაგრამ ეს დაცემის პერიოდი გარკვეული თვალსაზრისით აღმასვლაცაა, აღმასვლა მომდევნო რენესანსისკენ. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ რენესანსის დროს სხვადასხვა შესაძლებლობებისთვის ადგილი აღარ რჩება. არის მხოლოდ იდეალთან არაჩვეულებრივი მიახლოება და მისკენ დაუოკებული სწრაფვა. რით შეიძლება აიხსნას ეს უცნაური მოვლენა?

რენესანსის შემდგომ გარკვეულ დონეზე ასული კაცობრიობა იწყებს ახალი სიმაღლეებისკენ სწრაფვას. მომდევნო დასაბურობ მწვერვალს ამ დროისათვის მხოლოდ გენიოსები თუ ლანდავეს შორეთში. მაგრამ ახალი მწვერვალისკენ უამრავი გზა გარბის. ამ გზებიდან კი მხოლოდ ერთი აღის მწვერვალზე. დანარჩენები ან იკარგებიან ქვესკნელში, ან უფსკრულთა პირას წყდება. კაცთა მოდგმა გუმანით ხვდება, თუ რომელია სწორი გზა, მაგრამ აღამაინს ბუნებიდანე გამოდინარე, კაცობრიობამ საკუთარი გამოცდილებით უნდა მოიპოვოს ყოველივე, უნდა დარწმუნდეს უპირველეს ყოვლისა თითოეული გზის სიმცდარეში, რათა შემდეგ მწვერვალზე ასვლა შეძლოს. რა უფსკრულები და ბნელი ჭურღმულები არ გაიარეს ლიტერატურამ და ხელოვნებამ რენესანსის შემდგომ, ვიდრე ბოლოს უკიდურეს ზღვარს მიადგნენ, რომლის იქით აღარაფერია. ანუ მოისინჯა ყოველი შესაძლებელი გზა, როგორც ეს რენესანსადე მოხდა, როდესაც ათასგვარ ქიმერებს გამოდევნებულ ჩვენს წინაპრებსა და ეპოქალებს ქეშმარიტების საძიებლად ძნელ გზათა გადალახვა მოუწიათ. უფრო გასაგებად თუ ვიტყვი, ყოველგვარი შესაძლებლობის ამოწურვა, ერთის გარდა, იწყებს რენესანსის დადგომას, ანუ დაკარგული პარმონიის დაბრუნებას, როდესაც ადამიანს აღარაფერი დარჩე-



ნია ელდორადოს მიღწევის გარდა. უნდა დავიმახსოვროთ, აგრეთვე რენესანსის ძირითადი ნიშანი სოფლისა და ზესთასოფლის შერწყმაა, როგორი ფორმითაც უნდა მოხდეს ეს. ადამიანი ამქვეყნიურ არსებობაშივე იპყიდრებს ლვთაებრივ ყოფას.

ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალი“ რენესანსის ძალიან მიახლოებული ნაწარმოებია. ბოლომდე რენესანსული „პარციფალი“ არ არის იმ მკდარ აზრთა მდინარების გამო, რომელიც ბოლომდე ვერ დაძლია ვოლფრამ ფონ ეშენბახმა. მკდარ აზრთა წყობაში იგულისხმება ქრისტიანობის ის არასწორი გაგება, ამქვეყნიურ არსებობას ბოროტებისა და ცოდვის საუფლოდ რომ სახვდა.

„პარციფალში“ განდევნილი ტრევრიცენთი ერთგან ამბობს: ადამის დედა არის დედამიწა, შვილიშვილმა კი ბეზიას ქალწულობა წაართვა, როდესაც კენმა აბელი მოკლა. კენის შემდგომ მოდის ადამიანთა მოდგმის მრისხანება და ის დღემდე მძვინვარებს. ოღონდ ბედნიერებაა, რომ მან (ქრისტემ), ვისაც ყოველი ანგელოზი თაყვანს სცემს, არ უარყო კაცთა მოდგმა. უბედურებაა, რომ ჩვენ, ადამიანებმა, ცოდვების სიმძიმე უნდა ვატაროთ:

ეს კაცობრიობის ისტორიის განვითარების ერთ-ერთი მოდელია. რეგენია კაცი, ვინც ქრისტეს მიერ მოწყურებულ ადამიანთათვის გადახსნილ ლავარდოვან სფეროებს ვერ დაინახავს. მაგრამ ქრისტიანობამდელი კაცობრიობის ცოდვებში ყელამდე მდგარად დასახვა არ უნდა იყოს სწორი. ქრისტიანობამ ახალ სიმაღლეებზე აიყვანა ადამიანები.

განდევნილ ტრევრიცენთის სიტყვებში, სხვა აზრთან ერთად, ის ნიუანსიცაა ჩადებული, რომ მაცხოვარმა გამოიხსნა ქრისტემდელი ცოდვილი კაცობრიობა. ამ, ჩვენი აზრით, სადავო იდეაზე აქვს აგებული ვოლფრამ ფონ ეშენბახს „პარციფალის“ დიდი ნაწილი (ქრისტემდელი კაცობრიობის ცოდვილად დასახვა რომ შეცდომაა, ეს აშკარაა. თუმცა ჩვენ ამაზე აქ აღგილის სიმციროს გამო დაწვრილებით ვერ ვისაუბრებთ. ქრისტემ თვალი აუხილა მათ, ვინც ვერ ხედავდა. ოღონდ ეს, ცხადია, არ ნიშნავს, თითქოს მანამდე მთელი კაცობრიობა ბრმა იყო).

„პარციფალში“ გადმოტანილია ქრისტეს მიერ ცოდვილი კაცობრიობის გამოხსნის მოდელი. თუ იქ მასშტაბები მეტია და ზოგადასაკაცობრიო პლანზე მიდის მოქმედება, რომანში ეს თითოეულ პიროვნებაზე დაიყვანება. როგორც ქრისტიანობამდელი ადამიანთა მოდგმა იყო ცოდვილი, ასევეა ნებისმიერი პიროვნება — როგორც ქრისტემ ამოიყვანა ადამიანები ცოდვიდან, ასევე რომანში პარციფალი თავის შეცოდებებს განდევნილ ტრევრიცენთთან, ამ ეყვენად ქრისტეს მონაცვლესთან.

გამოთქმული მოსაზრების თანახმად, კრეტინ დე ტრუამ „პერსეველში“ გამოიყენა შუა საუკუნეებში საკმაოდ გავრცელებული ცოდვის მოძღვრება, რომლის ჩამოყალიბებაშიც, თავის მხრივ, ნეტარ ავგუსტინეს მიუღია მონაწილეობა. ამ მოძღვრების არსება ისაა, ადამიანი სრულიად გაცნობიერებულად ერთ მთავარ ცოდვას რომ სჩადის, ისეთ მდგომარეობაში ვარდება, როდესაც კაცს აღარ ძალუძს სიკეთის ქმნა და სულ უფრო და უფრო ღრმად ითრევის მას ცოდვათა ბორბალი. ვოლფრამ ფონ ეშენბახმა ეს იდეა გადმოიღო კრეტინ დე ტრუასაგან, მაგრამ მნიშვნელოვან პუნქტებში შეცვალა ის.

ამჯერად ჩვენთვის კრეტინ დე ტრუაზე უფრო საინტერესო ვოლფრამ ფონ ეშენბახია. მაგრამ მოვლენებს წინ ნუ გავუსწრებთ და მივყვით თვითონ ნაწარმოებს.

პარციფალის მამა გახმურეთი აღმოსავლეთში დაიღუპა. გახმურეთი ბარუხ ბალადელს ეხმარებოდა ეგვიპტელთა წინააღმდეგ ბრძოლაში და ეგვი-



ბტელთა ერთ-ერთმა მეთაურმა შეტაკებისას განგმირა პარციფალის რაინდმა მამა. ამან ისე დაადარდინა პარციფალის დედა ჰერცელოიდე, რომ მან გადაწყვიტა, ბავშვი, პარციფალი, მთელი სამყაროსგან იზოლირებულად აღეზარდა. პარციფალი ვერასდროს გაიგებდა ჰერცელოიდესათვის საქმელეული რაინდული ხელობის არსებობას და გახმურეთის მსგავსად რომელიმე ბრძოლასა ან რაინდულ ტურნირში არ დაიღუპებოდა. პარციფალი იზრდებოდა დედის სასახლეში, უკიდურესად ტყეში რომ აღმართულიყო, და წარმოდგენა არ ჰქონდა, თუ რა ხდებოდა გარესამყაროში.

ჰერცელოიდეს დიდი მცდელობის მიუხედავად, პარციფალი ტყეში ნადირობისას მაინც გადაეყრება ოთხ რაინდს, და, რაინდული საქურველითა თუ მათი პატრონებით მოხიბლული, გადაწყვეტს გასწიოს მეფე არტურის სამეფო კარისაკენ, რომლის არსებობის ამბავსაც ამ რაინდებისგან შეიტყობს. ჰერცელოიდე იძულებული ხდება შინიდან გარესამყაროში გაუშვას პარციფალი, მაგრამ ის მეფე არტურის სასახლისკენ მიმსწრაფ პარციფალს მასხარის ტანსაცმელში გამოაწყობს — ხალხი დასცინებს, წაუთაქებენ და შერცხვენელი უკანვე დაბრუნდებო (პარციფალი პროტესტს არ აცხადებს მასხარის ტანსაცმლით მისი შემოსვის გამო, რადგან უსიერ ტევრში გაზრდილ ქაბუქს წარზოდგენაც არა აქვს, რანაირი სამოსელითაა მიღებული მეფე არტურის სასახლეში გამოცხადება ან, საერთოდ, წესიერმა კაცმა რა სიძილება ჩაიცივას და რა — არა).

პარციფალის მასხარის ტანსაცმელში გამოწყობას რამდენიმე ახსნა აქვს შესაძლოა ჰერცელოიდე მართლა იმიტომ მოსაუდა თავის ვაჟს ამ ტანსაცმლით, რომ იმედი ჰქონდა — უკან დამიბრუნდებო, რაც, ცხადია, ფუჭი ილუზია იყო. არ არის გამორიცხული, ეს მოტივი რაღაცით მითოსსაც უკავშირდებოდეს, ან კიდევ ისეთ მითოსთან გვქონდეს საქმე, რომელზეც ქრისტიანობამ მოახდინა გავლენა. თუმცა ეს მხოლოდ ვარაუდებია.

ჩვენი აზრით, ჰერცელოიდეს მიერ პარციფალის მასხარის ტანსაცმლით შემოსვა იმას მიანიშნებს, რომ უგუნურია ადამიანი, რომელიც რაც უნდა შორს იზრდებოდეს ცხოვრების ორომტრიალისაგან, მაინც იმავე ცხოვრებისა და ამოებისაკენ მიილტვის. ცხოვრება ცოდვათა ბორბალია (რატომ — ამას ქვემოთ დავინახავთ), ჩაებმება თუ არა ადამიანი ჩვეულებრივ არსებობაში, ის იმავე წმას, სურს თუ არა, ცოდვებში გაებმება. აქ თითქოს ლოგიკურად ჩნდება აზრი, რომ ამ შემთხვევაში ადამიანი უნდა განერიდოს ყოველდღიურ ორომტრიალს. მაგრამ კრეტეინ დე ტრუა და ვოლფრამ ფონ ეშენბახი თავიანთ გმირებს ასე არ ექცევიან, რადგან რაც უნდა მოერიდოს კაცი მიწიერ სამყაროს, რაკი ის ადამიანია, მას უმძველად ჩაითრევს კიდევ ცოდვათა უსასრულო ბორბალი. სწორედ ამიტომ იყო გარდუვალი პარციფალის შეხვედრა რაინდებთან, ანუ გარესამყაროსთან შეხებაში მისი მოსვლა. ვლებულობთ დილემას: მასხარის ტანსაცმლით შემოსილი პარციფალი უგუნურია, როდესაც ასე მიისწრაფვის ამქვეყნიურთა ცხოვრებისაკენ, მაგრამ, ამავე დროს, პარციფალს სხვაგვარად მოქმედება არ ძალუქს (ამ დილემაში თავიდანვეა ერთი წინააღმდეგობა დამარხული: ვანა ეს ცხოვრება არ წარმოშობს მრავალი ტანჯვის შემდგომ დიდ პარციფალს?).

როგორც მკითხველი შეამჩნევდა, აქ უკვე მოცემულია არსებობის გარეგანი მოდელი. ქრისტიანი ასკეტი ბერები, ამქვეყნიურ ყოფას ამოებად და ბოროტებად რომ სახავდნენ, საკითხს მარტივად წყვეტდნენ — უბრალოდ ზურგს აქცევდნენ სოფელს. ვოლფრამ ფონ ეშენბახთან კი ვლებულობთ დილემას. ამქვეყნიური არსებობა ცოდვათა ბორბალია და, ამდენად, დიდ რამედ არ უნდა ღირდეს, მაგრამ „პარციფალის“ ავტორი, ამავე დროს, მთელი არ-



სებით ეტრფის სიცოცხლეს. სოფლისაგან ასკეტურ განდგომას იმეორებდა როპაში საკუთარი თავი ამოწურული აქვს. ვოლფრამ ფონ ეშენბახი ცდილობს ერთმანეთს შეუხამოს ამ სოფლის უარყოფაც და მისკენ სწრაფვაც. ამდენად, ვოლფრამ ფონ ეშენბახთან დაახლოებით ამგვარ მოდელს ვლდებულობთ: ამქვეყნიური არსებობა ცოდვათა ბორბალია, აღამიანს საშუალება რომ ჰქონდეს, მისკენ არც უნდა იხედებოდეს, მაგრამ რაკი ამ ქვეყანას მოეყვინა, ქვეყნისავე ცხოვრებით უნდა განლიოს წუთისოფელი (წინ გადადგმული ნაბიჯი), ანუ ნებაუწებურად გადაეშვას ცოდვათა ბორბელში.

პარციფალი გასამზავებლად რომ გაემზადება, პერსეპოლიდე მის გასაცილებლად გამოვა. ასევე კრეტიენ დე ტრუას „პერსეველშიც“ კრეტიენ დე ტრუას ნაწარმოებში პერსეპოლი ვაქციებული ცხეხიდახ დედას გადმოხედავს და დინახავს, როგორ ჩაიყვება ის. პერსევალი ხედება, რომ დედამისი შვილთან განშორების დარდს გადაჰყვავ, მაგრამ გზას განაგრძობს. ეს არის კრეტიენ დე ტრუას პერსეველის მთავარი ცოდვა ვოლფრამ ფონ ეშენბახმა ამ პასაჟში ყოველივე უცვლელად დატოვა, გარდა იმისა, რომ პარციფალი დედის სიკვდილს ვერ იგებს. პარციფალი გამზავრებისას უკან არ მოიხედავს. ეს არის პარციფალის პირველი ცოდვა, მაგრამ ის ამ ცოდვას ისე სჩადის, რომ, კრეტიენ დე ტრუას პერსეველისგან განსხვავებით, წარმოდგენაც არ აქვს, ცუდ რამეს თუ აკეთებს.

შვილის მიერ სახლის დატოვება და გარესამყაროში გასვლა უკვე უდიდესი ტრაგიზმია. ამას მკვეთრად უსვამენ ხაზს კრეტიენ დე ტრუაც და ვოლფრამ ფონ ეშენბახიც. ამ ტრაგიზმს აათეკებს ნებით თუ უნებურად ჩადენილი ცოდვა. ორივე მწერალი განსაკუთრებით ერთ ფაქტზე ამახვილებს ყურადღებას: მაშინაც კი, როდესაც ასეთი უმანკო ყმაწვილი ტოვებს სახლს, — სახლის დატოვება კი გარესამყაროსთან შეხებას, ცხოვრების ორომტრიალში ჩართვას გულისხმობს, — ცოდვა გარდუვალაია. სწორედ ამიტომ იღუპება პარციფალის დედა. რადგან შემოდის თუ არა პარციფალი ამქვეყნიურ ცხოვრებაში, ის ნებაუწებურად ცოდვას სჩადის.

კრეტიენ დე ტრუასა და ვოლფრამ ფონ ეშენბახის ამ სიუჟეტმა შეუძლებელია ერთი ლიტერატურული ანალოგია არ დაბადოს. ზემოთ მოხსენიებული რომანების წაკითხვის შემდეგ თითქოს ახალი ძალით წარმოჩინდება ილია ჭავჭავაძის მიერ გამოკვეთილი ოთარაანთ ქვრივის სახე. აქაც ასევე გლოვობს დედა, აქაც იქ მდიდს შვილი სახლიდან, რომ, დედის სავალალოდ, ერთხელ არ მოიხედავს უკან. თუმცა ილია ჭავჭავაძეს ეს აღამიანის ცოდვილობის პრობლემასთან არ დაუკავშირებია. მან შვილის სახლიდან გარესამყაროში გასვლის დიდი ტრაგიზმი გადმოსცა.

მეფე არტურის სამეფო კარზე მისული პარციფალი მოკლავს წითელ რაინდ ითერს. პარციფალმა არ იცის, თავის ნათესავს თუ კლავს (უცნაურია, ნაზი აქვს გასმული არა ითერის მოკვლას, არამედ იმას, რომ პარციფალმა ნათესავი განგმირა). ამრიგად, პარციფალი ორჯერ შესცოდავს. არც ერთხელ მას თავისი ცოდვილობა გაცნობიერებული არა აქვს. მკვლევარები იმაზე ამბობენ ყურადღებას, რომ ორივე ცოდვის ჩადენის დროს პარციფალის მოქმედება ბუნებრივი იყო, მას სხვაგვარად მოქცევა იმ სიტუაციებში თითქოს არ ძალუძდა. ბუნებრივია პარციფალის სახლიდან წასვლა, ხოლო ითერთან პარციფალი ოდენ თავს იცავდაო. ანუ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში ჩართული აღამიანისთვის ცოდვის ჩადენა აუცილებელი წინაპირობაა, რადგან ცოდვა თანამდევია აღამიანთა ცხოვრებისა. თუმცა აქვე უნდა ვთქვათ, რომ ითერთან პარციფალი მარტოოდენ თავდაცვით ინსტინქტს არ ამყვანებს. პარციფალი ითერის წითელი აბჯრის მითვისებას მოიწადინებს, ითერი დაა-



პირებს დასაჯოს თავებზე ყმაწვილი და მხოლოდ აქ იწყებს პარტიფალი თავდაცვას. მისი პირველი ურთიერთობა ითერთან თავდაცვითზე მეტად შეტევის ხასიათს ატარებდა. ასე რომ, აღნიშნული თვალსაზრისი ცოტათი მოეკოკლებს.

გარკვეული თავგადასავლების შემდეგ პარტიფალი შემთხვევით მოხვდება გრაალის სასახლე მუნსალვეშეში. „შემთხვევით მოხვედრა“ აქ, ცხადია, პირობითია, რადგან მუნსალვეშე მათთვისაც კი უხილავია, ვინც მთელი სიციხლე თავგადაკლული ეძებს გრაალს. პარტიფალი აუცილებლად უნდა მოხვედრილიყო გრაალის რაინდთა სასახლეში. მუნსალვეშეს სასახლეში პარტიფალი იხილავს სწეულ გრაალის მეფეს და გრაალის საოცარ პროცესიას. საკმარისია პარტიფალმა იკითხოს, თუ რას ნიშნავს ყოველივე ეს, რატომ არის გრაალის მეფე სწეული, რომ გრაალის მეფე ანფორტასი განიკურნება დიდი ტკივილისაგან, მგლოვიარე გრაალის რაინდები კვლავ მოიპოვებენ ბედნიერებას, პარტიფალი კი განკურნებული ანფორტასის ნაცვლად გახდება გრაალის მეფე. პარტიფალი კითხვას არ სვამს და მრავალი წლის შემდეგ უდიდეს ტანჯვით გავლის ფასად კვლავ მოხვდება მუნსალვეშეს სასახლეში, დასვამს შეკითხვას, მოარჩენს სწეულ ანფორტასს და თვითონ გახდება გრაალის მეფე. ეს მოდელი მკითხველისთვის არ უნდა იყოს უცხო. ღვთაებრივის ჩასაწვდომად, არსებობის აზრის გასაგებად დიდი ტანჯვის, თუ გნებავთ, ჯოჯოხეთის გავლაა საჭირო.

მაგრამ მაინც რატომ ვერ დასვა პარტიფალმა მუნსალვეშეს სასახლეში კითხვა? პასუხი თითქოს ლოგიკურია: ღვთაებრივთან მისახლოებლად ადამიანი უნდა იტანჯოს. ამიტომაც შეუძლებელი იყო პარტიფალს მუნსალვეშეს სასახლეში პირველი მიზლისთანავე სწეული მეფე განეკურნა. მაგრამ აქ კიდევ იჭრება ის მსოფლმხედველობრივი ნაკადი, რომელიც ბოლომდე ვერ დაძლია ვოლფრამ ფონ ეშენბახმა.

ვოლფრამ ფონ ეშენბახის თანახმად, ცოდვილი ადამიანი გრაალს ვერ მიუახლოვდება. როგორც განდევნილი ტრევრიცენთმა პარტიფალს უკვე მუნსალვეშეს სასახლის პირველად მონახულების შემდეგ აუხსნა, გრაალის სასახლეში პარტიფალს ენა მისმა ორმა უცოდინარად ჩადენილმა ცოდვამ დაუბორკა. დაუეკვირდეს, არსებობის რაგვარ მოდელს ვგებულვით. ადამიანი არ უნდა ისწრაფოდეს ამ წუთისოფლისკენ, მაგრამ ის მაინც მთელი არსებით მიეღტვის მას. სხვაგვარად თუ ვიტყვით, შეუძლებელია ადამიანის წუთისოფლის გარეთ წარმოდგენა (ეს, როგორც ზემოთ ითქვა, ასკეტური ქრისტიანობის მიერ საკუთარი თავის ამოწურვის შედეგია). ამ ქვეყნად მოსული ადამიანი მთელი არსებით ცდილობს გრაალის მიღწევას, მაგრამ ეს მცდელობა ჩანასახშივეა განწირული, რადგან ამ ქვეყნად მოსვლა თავისთავად გულისხმობს ცოდვითა ბორბალის მიერ კაცის ჩათრევას, ცოდვილი კაცი კი გრაალს ვერ მიუახლოვდება. სად არის გამოსავალი ამ დახშული წრიდან? ადამიანმა ქრისტეს მსახურთან უნდა მოინანიოს ჩადენილი ცოდვები, გაიცნობიეროს, რომ ის არის ცოდვილი, და მხოლოდ ამის შემდეგ განწმენდილი კაცი შეძლებს გრაალის მიღწევას. ლოგიკურია ყოველივე ეს? ჩვენი აზრით, არა, რადგან არსებობის ამგვარი ფორმა მოგვაგონებს ზემოთ ხსენებულ ქრისტიანობამდელი ცოდვილი კაცობრიობის მცდარ მოდელს: განდევნილი ტრევრიცენთი ამ ქვეყნად ქრისტეს მონაცვლევამ კაცობრიობის მსგავსად, ტრევრიცენთთან შეხვედრამდე პარტიფალის ცხოვრებაც ცოდვებითაა სავსე.

შესანიშნავია თავისი არსებით მოდელი — ქვეყნელის გავლით ზეცი-საკენ, ანუ ეკლიანი გზებით ვარსკვლავებისაკენ. ასევე ამაღლებულად აქვს ის ვოლფრამ ფონ ეშენბახს „პარტიფალში“ გადმოცემული. ოღონდ მართებული



არ არის ადამიანის ცოდვილობის იდეასთან ამ მოდელის დაკავშირება. სიტუაციის ბოროტებისა და ადამიანის უიძვიროდ ცოდვილობის იდეა რენესანსთან ერთად წარსულს ჩაბარდა (თუ რატომღაც მცდარი მოძღვრება სოფლის ანუ მატერიის ბოროტების შესახებ, ეს ვრცელი მსჯელობის საგანია და ჩვენი სტატიის მოცულობა ამას ნამდვილად ვერ დაიტევს). ეს უმართებულო შეხედულება ვოლფრამ ფონ ეშენბახმა ბოლომდე ვერ დაძლია, რის გამოც მან ვერ შეძლო ყველა საზღვრის გარღვევა და ბოლომდე რენესანსული გმირის გამოკვეთა.

ამდენად, ვოლფრამ ფონ ეშენბახის «პარციფალი» არის გარდამავალი საფეხური ასკეტურ ქრისტიანობასა და რენესანსს შორის.

შენიშვნები

1. ეს ვერსია თავიდან გვხვდება გრაალის პირველ ორ რომანში: Christian de Troyes, *Perceval oder die Geschichte Vom Gral*; Verlag Freies Geistesleben, Stuttgart, 1957. Robert de Boron, *Die Geschichte des heiligen Gral*; Stuttgart, 1973.
2. Wolfram von Eschenbach, *Parzival* (In Prosa übertragen von Wilhelm Stapel) Wien, 1993.
3. X. Э. Керлот, *Словарь Символов*, REFL-book, 1994. (იხ. სტატია გრაალზე, გვ. 150).
4. Nodar Kakabadse, *Schota von Rustawi und Wolfram von Eschenbach* (einige typologische Parallelen und Analogien); „Bzji Kartlisi“, Revue de kartvelologie. Paris, 1989, Vol XXXVIII.
5. Wolfram von Eschenbach, *Parzival*, Wien, 1993, გვ. 239.
6. Joachim Bumke, *Wolfram von Eschenbach*, 5 Auflage, Stuttgart, 1981.

А. Р. ТВАРАДЗЕ

К ВОПРОСУ РЕНЕССАНСА В «ПАРЦИФАЛЕ» ВОЛЬФРАМА ФОН ЭШЕНБАХА

Резюме

«Парцифаль» Вольфрама Фон Эшенбаха является, по нашему мнению, переходной ступенью от аскетического христианства к ренессансу; основной чертой ренессанса, как известно, является слияние, гармония зримого мира и запредельного мира. В «Парцифале» дана лишь попытка подобного подхода, поэтому нельзя назвать это произведение вполне ренессансным. Вольфрам Фон Эшенбах не смог преодолеть так называемое учение греха, согласно которому человек, совершая один главный грех, попадает в такое положение, когда он уже не в силах творить добро, и его все глубже затягивает «колесо грехов».

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის საზღვარგარეთის ლიტერატურის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. თვარაძემ.

დ ი ა ნ ა ჟ ლ ი ნ ბ ი

 თ ე ი მ უ რ ა ზ I - ის თ ხ ზ უ ლ ე ბ ა თ ა ლ ე ჰ ს ი კ ა და ზ ო გ ი ე რ თ ი ს ტ ი ლ უ რ ი
 თ ა მ ი ს ი მ ა ზ უ რ ი ბ ა

ნიჟიერი მეფე-პოეტის, თეიმურაზ I-ის შემოქმედება ძლიერ განიცდის სპარსული პოეზიის გავლენას. ის ცდილობდა ქართულ პოეზიაში დაენერგა სპარსული მწერლობის ტრადიციები, ამან განაპირობა მისი პოეზიის ხასიათიც. თეიმურაზის ნაწერები ორი კატეგორიისაა: სპარსულიდან გადმოკეთებული და ორიგინალური. ლიტერატურულ კრიტიკაში მიუთითებენ, რომ ძნელია იმის თქმა გადაჭრით, სად უფრო მძლავრია თეიმურაზი — ორიგინალურ შემოქმედებაში თუ თარგმანებში [1, 221].

სპარსულით გატაცება ძლიერ ეტყობა თეიმურაზის ლექსიკას. ეს იგრძნობა არა მარტო ნათარგმნ თხზულებებში, არამედ ორიგინალურ პოემებსა და ლექსებში. ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა „მაჯამა“. როგორც მიუთითებენ, თეიმურაზმა შექმნა მაჯამის ნამდვილი კულტი. ომონიმური ლექსები გვხვდება თეიმურაზის როგორც ორიგინალურ, ისე ნათარგმნ თხზულებებში. [2, 327]. ომონიმების მისაღებად პოეტი მიმართავს ბარბარისმებს, უმართებულო ნეოლოგიზმებს, დიალექტიზმებს, არქაიზმებს. თეიმურაზი იძულებული ხდება, დაარღვიოს სიტყვების ბუნებრივი წყობა. იგი არღვევს გრამატიკულ წესებს, სესხულობს უცხოურ, სრულიად გაუგებარ სიტყვებს, იგონებს ხელოვნურ ფორმებს.

მაგალითად, პოეტი ომონიმური რითმის მისაღებად ამახინჯებს სპარსულ ფორმას ს ა ლ (წელიწადი) [2, 328]:

„ჰირნი მოვლენ მუდამ ჩემთვის
 დაუკლებლად ამა ს ა ლ ა
 მოაქვს ცეცხლი მოსადებლად, მასთან
 მოაქვს ა მ ა ს ა ლ ა“. (გვ. 87. მაქ)¹.

ომონიმური რითმისათვის შეცვლილია ქართული სიტყვებიც — სახელები, სახელზმნები და ზმნები:

„ვინ მზეს ნახავს, მას დასახავს, იტყვიან
 თუ: „ალვის ხ ი ა“ (გვ. 91. მაქ).
 მგონი ყველა ზედ ა ს ხ ი ა“
 „მისთვის ვკვდები, რომ ყველგან სიკეთის ხ მ ა ს უ ლ ი ს ა,
 ნუთუ მასვას უკვდავების წყარო, სადმე მას უღისა...“ (გვ. 91. მაქ).
 „მელნისა ტბამან გიშერი ტვერად გარ ივლო, ის ა რ ა,
 მუნით მკრა გულსა ტყვექმნილსა, გლახ, შევმან მშვილდმან ის ა რ ა“ (გვ. 1. მაქ).
 „...მოგწონდების დამნახველთა თმა მელნისა და გ ი შ რ ი ს ა,
 მიმძიმს მისსა მგონებელსა, თვალთა წყარო და გ ი შ რ ი ს ა“ (გვ. 58. მაქ).

არა მარტო ნათარგმნ თხზულებებში, არამედ ორიგინალურ პოემებსა და ლექსებში თეიმურაზი ხშირად ხმარობს წმინდა სპარსულ სიტყვებს ქართული გაფორმებით. მაგალითად:

¹ მაგალითები დამოწმებულია: თ ე ი მ უ რ ა ზ პ ი რ ვ ე ლ ი, თ ხ ზ უ ლ ე ბ ა თ ა ს რ უ ლ ი კ რ ე ბ უ ლ ი, ტფილისი, 1934.



- ფასლი (დრო, სეზონი): „რა დრო მოვა შენი ფასლი“ (გვ. 59. ვარდუღის ქვეყნის შაარი (ქალაქი): „დიდნი ქალაქნი, შაარნი ტახტი მეფეთა, სრა ვინა...“ (გვ. 66. ვაზ. და შემ.).
- ხაზალ (შემოდგომა): „რა ხაზალმან ყოელი ფერი შეჰყარა და მოიშოვა“ (გვ. 64. ვაზ. და შემ.).
- მულამ (მუსიკალური პანგი): „მეტრბოთა რასტი მულამი, სასმენელათის ტკბილობა“ (გვ. 97. გრ. სასახ.).
- ფელამბარ (სპარსულში ფელიამბარ) — წინასწარმეტყველო, მუჰამადი: „მოს ფელამბარსა სამოთხე მუსაფში ესრეთ უქიან“ (გვ. 44. ლეილ).
- ზარიფ (ლაშაზი, კობტა): „ეგ შენი ტანი ზარიფი ტურუდად აღზრდილი სარუა“ (გვ. 89. მაქ.).
- ეშე (სიყვარული): „ეშე ყი აქეს გულს შეყოფილი“ (გვ. 25. ლეილ).
- ისკანჯან (ტანჯეა, წამება): „მე მურთუზალი მიფიცავს, არ უყო ისკანჯანიო“ (გვ. 15. ქეთ).

არქაიზმები. თეიმურაზის ნაწარმოებებში ყურადღებას იქცევს არქაული ლექსიკის უხვად გამოყენება. მაგალითად:

- გზება: „დამეგოს ცეცხლი გზებული...“ (გვ. 78. მაქ.).
- ზახილი: „ეგზომ მოთქმა და ზახილი, მგონი მეყოფის კენესადო“ (გვ. 55. ვარდ).
- მეოხ მეყავ: „მოსავსა შენსა მეფესა პატრონს თეიმურაზს, მეოხ მეყავ“ (გვ. 99. თამ. სახ. დავ. გარ.).
- ფერხი: „ტალახიანის ფერხითა ნურაინ გამიმურავსო“ (გვ. 98. გრ. სას.).
- მუნ: „დაწენა ყოველნი მუნ მათმა სიბრალულმა“ (24,45. ლეილ).
- ლბილი: „დამშვიდდა იქმნა ლბილად“ (გვ. 48. ვარდ).
- ტყება: „ენა ვერ ამბობს უკლებლად მათსა ვაება — ტყებასა“ (გვ. 40. ლეილ).
- საწუთრო: „მისთვის დაბნელდა საწუთრო“ (გვ. 32. ლეილ).

საინტერესოა ის გარემოება, რომ თეიმურაზის ენაში ერთი და იმავე ცნების გამოსახატავად ორი განსხვავებული ფორმა პარალელურად, ერთი სტრიქონში ნახმარი: ლურსმანი (მუსმარ) და სამსკვალა:

„ლაზვარნი ანუ სამსკვალანი, ლურსმანი რაცა შიშები...“ (გვ. 20. ქეთ).

ძველ ქართულში ორივე ფორმა დადასტურებული. აღსანიშნავია, რომ ძველ ქართულში ფორმა „მუსმარ“-ის გვერდით იხმარება ლურსმანი ის ფონეტიკურად შეცვლილი ვარიანტი — ლუსმარი. [3, 301].

საკუთარი სახელები. პოეტის ენაში გვხვდება აღმოსავლურ სამყაროში გავრცელებული როგორც ადამიანთა, ასევე გეოგრაფიული სახელები:

- „ვაესა დაარქვეს ყაისი, ქალსა ლეილი უწოდეს“ (გვ. 26. ლეილ).
- „იმამ-ყულიხანს რა ესმა საქმენი საზარონია...“ (გვ. 15. ქეთ).
- „... ამბავსა შიხ სადის დაეცილები“ (გვ. 25. ლეილ).
- „... გაგზავნეს ქვეყანას შირაზისასა...“ (გვ. 13. ქეთ).
- „შირაზ-შირვან-ხვარასნელი შიგ ჩაუშვა მან დაშქარი“ (გვ. 13. ქეთ).

პოეტი იყენებს ქრისტიანულ სარწმუნოებასა და მღვდელთმსახურებასთან დაკავშირებულ საკუთარ სახელებს:

- „აბრამ, ისაკ და იაკობ, ამბუდაო ფრიადნი სევდა-ნალევი დამერთო ზედი-ზედაო“ (გვ. 12. ქეთ).
- „იესოვ, შენ გვევედრები, მარიამ, ქრისტეს ღვდიო...“ (გვ. 12. ქეთ).
- „იოვანე ნათლისმცემელს ან მიმბარე თომასა“ (გვ. 17. ქეთ).
- „ეპა; გაბრიელ შთავარო, ნუ განმიშორებ ხელთაგან წამებულო და წმინდანო...“ (გვ. 17. ქეთ).



თეიმურაზის ენაში ვხვდებით მნათობების სახელებსაც. მაგალითად: ტურნს, თეიმურაზი უწოდებს კ რ ო ნ ო ს ს;

კ რ ო ნ ო ს, ზ ე ვ ს ი, ო ტ ა რ ი დ ი სინათლეთა მათ უძღნობდეს (25. ლეილ).
დღისით მჯობი მოვარე მზეთა, ღამე ზუ ა ლ-მასკლავისა (89. მაქ.).

ყურადღებას იქცევს თეიმურაზის მიერ აღმოსავლურ სამყაროში გავრცელებულ ლიტერატურულ ნაწარმოებთა, განსაკუთრებით კი „ვეფხისტყაოსნის“ გმირთა ხსენება:

„ხ ო ს რ ო ე ის ცრემლი ნადენი...“ (გვ. 87. მაქ.).
„ცუდად გაქებენ თინათინ, ნ ე ს ტ ა ნ-დ ა რ ე ჯ ა ნ და ვ ი ს ო“ (გვ. 84. მაქ.)
„ტ ა რ ი ე ლ ს ქვაბსა ესტუმროს, მაჯნუნონ დაემყაროსა“ (გვ. 81. მაქ.).

აშკარად იგრძნობა თეიმურაზის ლექსიკაზე „ვეფხისტყაოსნის“ გავლენა. ზოგჯერ არა მარტო ცალკეული სიტყვა, არამედ შესიტყვება და აზრია გამოყენებული ამ პოემიდან:

„გ ე ა ჯ ე ბ ი, არ გიჩვენო იწრო კარი სამარისა“ (გვ. 81. მაქ.).
„ვ ი ს ს ი ც ო ც ხ ლ ე მ წ ა რ ე კ ქ ო ნ დ ე ს — ს ი კ ე დ ი ლ ი თქვა შოთამ ტ კ ბ ი ლ ა დ“ (გვ. 74. ვაზ. და შემ.).
„აწ გახშირებს ბუღბული ტირილსა, ს უ ლ თ ქ შ ა, უ შ ე ბ ს ა“ (გვ. 53. ვარდ.).
„ს ო ფ ე ლ მ ა ნ და ჭ ა მ შ ა ნ კ რ უ ლ მ ა ნ ლინი ჩემი განაქარვა“ (გვ. 85. მაქ.).

არანაკლებ საყურადღებოა თეიმურაზ I-ის ნაწარმოებთა სტილური თავისებურებანი.

თეიმურაზ I არ მალავდა თავის უსომო გატაცებას სპარსული ენითა და მწერლობით და აკი წერდა კიდევ პოემა „ლეილმაჯნუნიაის“ შესავალში:

„სპარსთა ენისა სიტკომან მასურვა მუსიკობანი“.

სწორედ ეს გახდა პოეტის ნაწარმოებთა სტილის განმსაზღვრელი. მთარჯმნელობითი საქმიანობის გასამართლებლად თეიმურაზს შემუშავებული აქვს თავისებური თეორია. მას ქართულ ენაზე გადმოიღვია სპარსულსა და აღმოსავლეთის ზოგიერთ ხალხთა ლიტერატურაში კარგად ცნობილი პოემები: „ვარდბუღბულიანი“, „შამფარვანიანი“, „ლეილმაჯნუნიანი“, „იოსებზილიხანიანი“. როდესაც თეიმურაზი თარგმნის, მუდამ თავისებური რჩება. მას სიტყვისიტყვით არ უთარგმნია სპარსული დედნები, გამოუყენებია სპარსული სიტყვები, ოღონდ ტექსტში თავისებურებანი შეუტანია. თეიმურაზ I-ის სტილის თავისებურება ის არის, რომ მას ქრისტიანულ-სარწმუნოებრივ სანოსში გაუხვევია უცხოური წარმომავლობის პოემები და აშკარად გამიჯვნია ჩუსულმანურ ტენდენციას, მაგალითად, „შამფარვანიანი“ თავიდან ბოლომდე განმსჭვალულია ქრისტიანული სულისკვეთებით:

„ღმერთო, ნუ მიწყენ ამ ცუდსა ლაყაბსა, მიდმოღებასა...
მოველი შენგან ხსნასა და შენსავე იმედებასა!“ (გვ. 23).

პოეტის შეხედულებით, მხატვრული შემოქმედება უნდა გამოიხატოს დახვეწილ აზრსა და მოხდენილ თქმაში:

„მელექსემან ხამს, თუ სიტყვა ახალსოს, წმინდად ვერცხლოს...“ (გვ. 18 ვარდ. ბელბ.).



სპარსული სალალბო პოეზიის გავლენა ძლიერ იგრძნობა სპარსული ორიგინალურ შემოქმედებაშიც:

„წიღინო ეტყვის ბაგისა: „ტურფა ხარ მეთის-მეტადო, ვარდი გაყარეს ბულბულთა, შენზედა შეკრბეს ყეფადო; მე კაცს დავატრობ, ვამღერებ, ტენის გაუჭდები კეფადო, ვირემ არ უკუვეყრები, ვერ იგრძნან, სმიღენ რეტადო“ (გვ. 33. მაჯ.).

ან კიდევ

„ნაღიმად მსხდომთა საღბინოდ საქმე გავსინჯოთ სურისა... შემამკობელი ლხინისა და ძილი უსუსურისა...“ (გვ. 21. მაჯ.).

გარდა სალალბო მოტივებისა, თეიმურაზის ორიგინალურ ნაწარმოებებში სხვა მოტივებიც იჩენს თავს.

პოემა „გაზაფხულისა და შემოდგომის გაბაჰება“ უფრო სასულიერო სტილით არის დაწერილი. ამ პოემაში ავტორი მიუთითებს მკითხველის საერო ხასიათის წიგნებით დაინტერესებასა და სასულიერო მწერლობისადმი გულკრილობაზე:

„წამაწუმ ღმერთი ვადიდო — ეს დამხსნის ცეცხლთა დებასა“;
ცოტა ხანს უურსა აამებს — ეს ზნე სვირს რიტორებასა“ (გვ. 2).

პოემაში მოცემულია სასულიერო წიგნების გამოყენების ქადაგება:

„არვის უნდა სახარება, არცა წიგნი მოციქულთა“ (გვ. 5).

პოემა „წამება ქეთევან დედოფლისა“ ისტორიულ-ეროვნული თემატიკით არის განმსჭვალული და გამოირჩევა ამაღლებული, პათეტიკური სტილით:

„ოდეს მიენდო შაჰ-აბაზს კახეთის დედოფალია,
ვით მარგალიტი უსახო და უსახიდლო თვალია...“ (გვ. 8).

„... მათ აწამეს წმინდა ესე სვედნებრსა ათორმეტსა“ (გვ. 76).

დაბოლოს, თეიმურაზ I-ის ნაწარმოებთა სტილის მნიშვნელოვან თავისებურებად უნდა ჩაითვალოს მაჰამით გატაცება. მანვე შემოიტანა გაბაასების ეპიკური, რაც პოეტის სტილის კიდევ ერთ თავისებურებას წარმოადგენს.

ამრიგად, თეიმურაზ I-ის ლექსიკასა და სტილს აშკარად ეტყობა სპარსული გატაცება. ამიტომ პოეტის შემოქმედებაში შეიძლება გამოიყოს ორი სტილური ნაკადი — ქართულ-სპარსული. როგორც ზემოთ აღინიშნა, მიუხედავად სპარსულის გავლენისა, პოეტი მაინც ორიგინალური რჩება.

ლიტერატურა

1. გ. ჯაკობია, თეიმურაზის თარგმანები, თეიმურაზ პირველი, თბუღებთა სრული კრებული, ტფილისი, 1934.

2. ალ. ბარამიძე, თეიმურაზ I, ქართული ლიტერატურის ისტორია, XII—XVIII სს, ტ. II, თბილისი, 1966.

3. ილ. აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბილისი, 1973.

Д. Г. ЖГЕНТИ

ЛЕКСИКА И НЕКОТОРЫЕ СТИЛЕВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПРОИЗВЕДЕНИЙ ТЕЙМУРАЗА I-ГО

В статье рассмотрены лексические и стилиевые особенности языка произведений грузинского царя-поэта Теймураза I-го. В его поэтических произведениях чувствуется увлечение персидским языком. Это явление особенно значительно в сфере лексики и стиля. Поэтому в языке поэта можно выделить два стилиевых потока — грузинский и персидский. Несмотря на это, поэт все-таки остается оригинальным.

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალი ქართული ენის კათედრა.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიაძემ.

А. Т. КУРДОВАНИДЗЕ

РЕАКТУАЛИЗАЦИЯ ЛЕКСИЧЕСКИХ СРЕДСТВ

(НА МАТЕРИАЛЕ РОМАНА М. А. БУЛГАКОВА «МАСТЕР И МАРГАРИТА»)

Смысловые соотношения между лексическими единицами русского и грузинского языков. Каждое слово является носителем определенной мысли и, будучи элементом национального языка, оно неповторимо и специфично. Типологичность человеческого мышления предопределяет возможность существования той же мысли в другом языке и ее выражение другим словом. Эти слова в двух различных языках будут совпадать по смыслу. Такое смысловое соответствие обнаруживается у этих слов независимо от их употребления в конкретном контексте. В теории перевода это явление называется лексическим или словарным соответствием.

Существуют постоянные, равноценные соответствия, т. е. эквиваленты (это, главным образом, термины, собственные имена, географические названия и др., хотя эквиваленты встречаются и у обычных слов) и вариантные соответствия (когда значению слова одного языка частично соответствуют значения нескольких слов другого языка), т. е. имеется несколько словарных соответствий (11), 10—11).

а) **Эквивалентные соответствия.** В романе М. Булгакова «Мастер и Маргарита» встречаем множество терминов, собственных имен, географических названий и др., которые на язык перевода перешли эквивалентным соотношением. Это, в первую очередь, термины латинско-греческого и еврейского происхождения, заимствованные как русским, так и грузинским языками. Это разнообразные термины, обозначающие формы государственного правления и должности (Синедрион, Тетрархия, Прокуратор и др.), военные объединения, их начальников и оружие (Когорта, Ала, Турма и др.), имена библейских персонажей (Левий Матвей, Иуда из Кириафа и др.), названия географических пунктов (Ершалаим, Галилея и др.).

Переводчица М. Гелашвили название Виффания ([2], 396)¹ переводит дословно: ვიფანია (13), 26) Переводчик Г. Кикилашвили учитывает традицию грузинской Библии и предпочитает слово ბეთბაგე (14), 24). Булгаковская «Лысая гора» эта библейская «голгофа» или «лобное место». В грузинской Библии она переводится «თხემის ადგილად» (15), მათე 27, 33). Г. Кикилашвили дословно переводит булгаковское название «ქაჩალ გორა» (35) а М. Гелашвили учитывает грузинскую мифологическую традицию и вносит название «ტაბაკელის მთა» (34). Творческим подходом отмечается перевод должности первосвященника Каифи. В грузинской Библии его называют «მთბლგარბო-მთბლგარი კაიფად» (15), მათე 26,3). Г. Кикилашвили выбирает форму «მღვდელთმთავარი» (36), а М. Гелашвили «ქერუმთ-ქერუმი» (34). Эти определения найдены весьма удачно.

б) **Вариантные соответствия и роль контекста.** В художественном тексте непосредственное словарное значение слова не так важно, как его контекстное значение. Функции слова обычно выявляются в пре-

¹ Далее страницы будут указаны в тексте.



დოჟენი, где оно предстает перед нами в конкретном значении. Признано, что структура предложения определяет функцию слова, но само слово, в сочетании с другими словами, влияет на структуру предложения (111, 5).

Переводчика больше всего заботит проблема выбора слова, близкого по значению со словом исходного языка. Возможность такого выбора, творческого поиска создает контекст — основной ориентир переводчика в его работе.

Проследим на конкретных примерах, какую роль играет уяснение значения слова в контексте и как оно передается на языке перевода.

М. Булгаков: «Красавец галантно подскочил к нему и подал руку калачиком, второй прах сложился в нагую вертялую женщину в черных туфельках и с черными перьями на голове, и тогда оба, и мужчина и женщина, заспешили вверх по лестнице» (633).

Словарное значение слов: 1. Галантно — გალანტურად, თავზიანად. 2. Калачиком — მოხრილად, მოკუნტულად. 3. Вертялый — 1. მოუსვენარი, დაუდგომელი, ცმუტი, ფუსფუსა; 2. ქარაფმუტა (161).

Переводчики правильно выбирают нужное соответствие, чтобы наиболее точно передать значение слова в конкретном контексте. Оба переводчика конкретизируют словарное значение слова галантно მოხდენილად. Остальные варианты слов подобраны тоже верно, однако Г. Кикилашвили опускает фразу «подал руку калачиком»: „ლამაზმა კაცმა გვაშთან მოხდენილად მიიბრინა და ხელი გაუწოდა. მეორე გვაში შეაფხვსაცმლიან. შავი ფრთებით თმაშემკობილ მკვირცხლ, შიშველ ქალად გადაიქცა. ორივენი — ქალიც და კაციც — მაშინვე კიბისკენ გაეშურნენ“ (307).

М. Гелашвили слово «красавец» неверно заменяет словом „ყმაწვილი“. „ყმაწვილი მოხდენილად მიიჭრა მასთან. იდაყვში მოხრილი ხელი გაუწოდა, მეორე გვაში შიშველ ქალად იქცა, შავი ფხვსაცმელებითა და თმაში ჩამაგრებული შავი ფრთით, და მაშინვე ორივემ, ქალმაც და კაცმაც, კიბეზე დაიწეეს ამოსვლა“ (235).

Роль контекста особо наглядно проявляется в тех случаях, когда автор вкладывает в слово какой-то особый дополнительный смысл, раскрывающийся лишь в данном контексте.

М. Булгаков: «—Кирюшка! Бросьте трепаться! Что вы, с ума сошли?... Федор Иванович сейчас вернется. Вон отсюда сейчас же!» (424).

Словарное значение слов: 1. Трепаться — 1. რხევა, 2. ცეცხა, გლეჯა, 3. თრევა, ყიალი, 4. ლაქლაქი, ჩმახვა. 2. Вон отсюда — გაეთრე აქედან.

Переводчики верно заменяют словарное значение выражения: «бросьте трепаться» т. к. в эпизоде не разговаривают, а действуют. А в конце фразы также заменяется выражение. М. Гелашвили выбирает «мягкое» выражение, Г. Кикилашвили же не переносит смысл высказывания.

М. Гелашвили: „ნუ ცუდლუტობთ! ხომ არ გაგყდით! ფედორ ივანოვიჩი ახლავე დაბრუნდება. მოუსვით აქედან!“ (50).

Г. Кикилашвили: „მასხრობას თავი გაანებეთ! ხომ არ შეიშალეთ... ფედორ ივანოვიჩი ახლავე დაბრუნდება. წადით აქედან!“ (58).

М. Булгаков: «Хоть он был еще слаб и ноги его дрожали, он, томимый каким-то предчувствием беды, распростился с хозяином и отправился в Ершелаим» (546).

Словарное значение слов: 1. Беда — უბედურება, ფათერაკი, ხიფათი, განსაცდელი, გაჭირება. 2. Томиться — ტანჯვა, წვალება, გაწამება, შეწუხება, სულის ამოხდა, გულის გაწვრილება, გულის გადაღევა. 2. მოშუშვა. 3. Предчувствие — წინათგრძნობა.

Г. Кикилашвили учитывает словарное значение двух слов, переводит слово «томимый», ввиду чего не достигает адекватности. «თუმცა თავს კვლავ სუსტად გრძნობდა და მუხლები უკანაქალებდა, გული რაღაც უბედურებას უგრძნობდა, ამიტომ მასპინძელს გამოეთხოვა და ერშალაიმისკენ გასწია» (203).

М. Гелашвили же неточно выбирает словарное значение двух слов — «томимый» и «беда» — и, следовательно, не достигает смыслового соответствия: «და თუმცა თავს ერთობ სუსტად გრძნობდა, მუხლიც ეკვეთებოდა, მაინც რაღაც ბედოღობის მოლოდინით დევნილი დაემშვიდობა მებაღეს და ერშალაიმისკენ გაუდგა გზას» (158).

Возможный вариант: «თუმცა ჯერ ისევ სუსტად იყო და მუხლებიც ხეირიანად ვერ გაემართა, რაღაც ხიფათის წინათგრძნობისგან გაწამებული ლევი გამოემშვიდობა მასპინძელს და ერშალაიმისკენ გაემართა».

М. Булгаков: «Допустив малодушие — пошевелив плащ, прокуратор оставил его и забегал по балкону, то потирая руки, то подбегая к столу и хватаясь за чашу, то останавливаясь и начиная бессмысленно глядеть в мозаику пола, как будто пытаюсь прочесть в ней какие-то письма» (677).

Словарное значение слов: 1. Допустив — დაშვება, გაშვება, შეშვება. 2. Малодушие — სულმოკლეობა, სიმხდალე, ლაჩრობა. 3. Подбегать — მორბენა, მირბენა. 4. Забегать — სირბილის დაწყება, აფუსფუსება, აწრიალება.

М. Гелашвили не выбирает требуемое вариантное соотношение словарного значения первых двух слов, вследствие чего меняется начало текста — оригинала, далее же следует истиннику: «სისუსტეს მინებებულმა პროკურატორმა მოსასხამი მოსინჯა, შემდეგ თავი ანება და აივანზე მოჰყვა ბოლოს ცემას, ხან ხელებს იფშენიჭავდა, ხან ისევ მაგიდასთან ბრუნდებოდა თასის ასაღებად, ხან კი ერთ ადგილზე გახევებული, ისე აჩერდებოდა მოზაიკიან იატაკს, თითქოს იქ რაღაცის ამოკითხვა ეწადა» (275).

Г. Кикилашвили неверно находит словарное значение слов «забегать», «подбегая», из-за чего не точно передает описанную в оригинале ситуацию. Кроме того, он некорректно использует прием расширения контекста: «სულმოკლეობამ სძლია, მოსასხამი ზელით მოსინჯა და იქვე მოაგდო, მერე წამოხტა და აივანზე სირბილს მოჰყვა. ხან ხელებს ისრესდა, ხან მაგიდისკენ გაქანდებოდა და თასს დასწვდებოდა, ხან შეჩერდებოდა და იატაკის მოზაიკას უაზროდ ჩააცქერდებოდა, თითქოს რაღაც წარწერის ამოკითხვას ცდილობსო» (361).

М. Булгаков: «Прокуратор сел в кресло, Банга, высунув язык и часто дыша, улегся у ног хозяина, причем радость в глазах пса означала, что кончилась гроза, единственное в мире, чего боялся страшный пес, а также и то, что он опять тут, рядом с тем человеком, которого любил и уважал и считал самым могучим в мире, повелителем всех людей, благодаря которому и самого себя пес считал существом привилегированным, высшим и особенным» (677—678).

Словарное значение слов: 1. Улегся у ног — ფეხით დაუწვა. 2. Уважать — პატივისცემა. 3. Привилегированный — პრივილეგიური, პრივილეგიონი. 4. Высший — უმაღლესი, მაღალი.

Г. Кикилашвили неточно выбирает вариантные соответствия словарного значения слов. «Банга улегся у ног хозяина» переводится как «ბანგა პატრონს გვერდით მიუწვა», не переводит слова «в мире», «гроза», заменяет словарное значение слова «уважал», «привилегированный», «высший»: «ბანგა პატრონს გვერდით მიუწვა. სწრაფად სუნთქავდა და ენას ასავსავებდა. შეუპოვარ ძაღლს მხოლოდ ჭეჭა-ქუხილისა ეშინოდა და ახლა



თვლები უბრწყინავდა, უხაროდა, რომ გამოიდარა. ახარებდა ისიც კვლავ იმ კაცს გვერდით იყო, ვინც უყვარდა, ვისაც ეთაყვანებოდა, ვინც ამ ქვეყნად ყველაზე ძლიერი ეგონა და ყველას მბრძანებლად მიაჩნდა, ვისი წყალობით საკუთარ თავსაც წარჩინებულ, ღირსეულ, განსაკუთრებულ არსებად თვლიდა» (362).

М. Гелашвили верна оригиналу.

Контекстуальные замены. Потребность в контекстуальных заменах возникает при переводе, когда специфика контекста исключает возможность использования словарных соответствий и требует подбор индивидуального для каждого случая особого подхода. Следовательно, теория перевода не может предложить раз и навсегда указанные, общие правила контекстуальных замен.

а) **Смысловая конкретизация при переводе.** Необходимость конкретизации при переводе обычно возникает в тех случаях, когда точный перевод употребительного слова не вписывается соответствующим образом в контекст или когда само переведенное слово требует конкретизации.

Проследим на примерах:

Описывая приход буфетчика в гости к Воланду, М. Булгаков пишет: «Азazello помог буфетчику подняться, подал другое сидение (575).

Словарное значение слова «сидение» — „ჯდომა“, — а не „საჯდომი“ — сиденье, что подразумевается контекстом. „ჯდომა“ в грузинском переводе не может звучать соответственным образом и требует уточнения. Поэтому М. Гелашвили предлагает слово из предыдущего контекста: „ახაზულო წამოდგომაში მიეხმარა მებუფეტეს და მეორე სამფეხა მიაბრტვა“ (184).

В том же эпизоде читаем: «Буфетчик чувствуя себя невыносимо неудобно в мокром белье и платье, сел на другую скамеечку с опаской».

Словарное значение слова «платье» — 1. ტანსაცმელი, ტანსაცმელი, 2. კაბა. В грузинском переводе опять потребовалась конкретизация значения слова. М. Гелашвили предлагает: „სველ თორეულსა და შარვალში აწურული მებუფეტე ამჟამად უკვე ფრთხილად ჩამოჯდა შეთავაზებულ სკამზე“ (184).

Г. Кикилашвили сохраняет одно из словарных значений слова «платье»:

„მებუფეტეს სველი ტანსაცმელი და საცვლები ეჩოთირებოდა და მეორე ტაბურეტზე ფრთხილად ჩამოჯდა“ (238).

Игнорирование уточнения вида одежды приводит к потере колоритности эпизода: облили брюки.

В том же эпизоде встречаем еще два примера использования приёма конкретизации одним из переводчиков.

М. Булгаков: «...Вино какой страны вы предпочитаете в это время дня?» «—Покорнейше... я не пью...» «— Напрасно!..» (576).

Г. Кикилашвили конкретизирует время прихода гостя и меняет контекст вопроса Воланда: „ნაშუადღევს რომელი ქვეყნის ღვინო გირჩევნიათ?“ „—უმორჩილესად... არ ვსვამ...“ „—ძალიან შემცდარხართ!“ (239).

Заменяется также словарное значение слова «напрасный» — 1. ამაო, უქმი, ფუჭი; 2. ტყუილ-უბრალო, ტყუილი, უსაფუძვლო. Этой конкретизацией усугубляется отношение Воланда к гостю.

М. Гелашвили не отдаляется от оригинала и не прибегает к уточнению — конкретизации (185).

М. Булгаков: «Отравленный взрывом неврастенин, поэт покачнулся, пол под ним перестал трястись» (444).

Словарное значение слова «взрыв» — 1. აფეთქება, გასკდომა (სიტყვების); 2. სკდომა (აიცილის წასკდომა), ტაშის გრილი.

Переводчики нашли, что должны были заменить словарное значение «взрыва» на „შეტევა“. Эта замена сделала понятным перевод.

Уточнение—конкретизацию требовало для Г. Кикилашвили слово «отравленный», словарное значение которого „მოწამლული“. Это значение кажется довольно общим и необычным для данного предложения, несмотря на соседнее слово «неврастения», которое как-то разъясняет контекст. Исходя из общего контекста (поэт — пациент психиатрической лечебницы), переводчик добавляет слово „გონება“. Данная конкретизация вносит ясность во фразу: „ნევრასტენიის შემოტევისაგან გონებამოწამლული პოეტი...“ (82).

М. Гелашвили не меняет смысл анализируемой фразы, но конкретизирует вторую часть предложения: „ნევრასტენიის შემტევით მოწამლული პოეტი უცებ შექანდა და ათახახებული მანქანა გაჩერდა“ (66).

б) **Смысловое развитие при переводе.** Из теории перевода известно, что при переводе нередко возникает необходимость смыслового развития, заключающегося во внесении дополнительного, нового слова, которое является логическим развитием значения переводимого слова (11, 73) и связано с ним причинно-следственными отношениями. Переводчику часто приходится учитывать данные близких и дальних контекстов, чтобы выравнять текст на языке перевода.

Обратимся к примеру и булгаковский текст с целью наглядности разделим на части.

В эпизоде из 18-ой главы романа женщина просит у буфетчика деньги. 1. «Оставьте меня, Христа ради, — испугался буфетчик и проворно спрятал деньги.

2. Женщина рассмеялась: — Да ну тебя к лешему, скарел! я пошутила, — и пошла вниз.

3. Буфетчик медленно поднялся, поднял руку, чтобы поправить шляпу, и убедился, что ее на голове нету» (578).

Приведенный отрывок в переводе Г. Кикилашвили содержит три случая смыслового развития контекста: 1. „თუ ღმერთი გწამს, თავი გამოანებე! — უთხრა შემკრთალმა მებუფეტემ და ფული სწრაფად გააქანა ჯიბიდან“ (242).

Учитывая то, что буфетчик сидит на лестнице, а не стоит у стойки, переводчик в первой части авторскому тексту добавляет слово „ჯიბეში“ и, следует признать, что тем самым адекватно передает смысл высказывания.

Во втором предложении появляется переводческое добавление „რამ შეგაშინა“, чтобы оправдать последующее слово „გაგებუმრე“. ემ-მაკაც წაუღიხარ, შე კრიყანვო! რამ შეგაშინა, გაგებუმრე...“

И здесь, на наш взгляд, смысловое развитие исходного текста не мешает переводу, наоборот, становится логически мотивированным началом авторского слова «пошутила».

В третьей части отрывка переводчик меняет структуру предложения опуская авторскую форму «поднял руку», т. к. найденная переводчиком весьма органичная для грузинской речи фраза „შლაპის გასწორება დაპირა“ не потребовала указанной синтаксической пары. Изменена также вторая часть фразы: вместо авторской «ее на голове нету», переводчик, опять-таки исходя из контекста, сочиняет: „შეგრამ ნახა, რომ ზემოთ დარჩენოდა“ (242). И эта фраза найдена удачно.

Следует обратить внимание на то, что М. Гелашвили переводит вышеприведенный отрывок ближе к оригиналу как по форме, так и по содержанию (187).



Данный пример показывает, что изменения, вносимые переводчиком Г. Кикилашвили, не обусловлены непереводаемостью данной части романа. Дело в творческом подходе. Выбранный путь М. Гелашвили так же правомерен, как подход Г. Кикилашвили.

М. Булгаков: «За ценою двух римских кентурий оказались только две неизвестно кому принадлежащие и зачем-то попавшие на холм собаки» (543).

Словарное значение слова «оказаться» — 1. აღმოჩენა (აღმოჩნდება), გააქრობი ჩავარდა. 2. აღმოჩნდა, გამოიჩვევა, თურმე.

М. Гелашвили игнорирует значение данного слова и обращается к приему смыслового развития и привносит слово „დაწანწალდება“. Это излишество также обусловлено контекстом: „ორი რომაული კენტურიის ჯაჭვის (უნდა იყოს: ალყის — ა. ქ.) მიღმა მხოლოდ უპატრონო დარჩენილი და მთაზე საიდანაღაც მოხეტებელი ორი ძალი დაწანწალდება“ (155).

Близостью к источнику и ясностью отмечено данное предложение в переводе Г. Кикилашвили (200).

М. Булгаков: «Чего стоила хотя бы пьяная пляска в обнимку с телеграфистом на лужайке перед пушкинским телеграфом под звуки какой-то праздничатающей гармоник!» (525).

Следует признать, что перевод этого предложения связан с определенными трудностями. Видимо, поэтому предложение разделено переводчиками на отдельные смысловые части. В переводах имеются как неорганичные смысловые развития, так и ошибки.

Г. Кикилашвили: „ჯერ მარტო ის რად ღირდა, პუშკინოს ფოსტის წინ, მდებარე, ვიღაც მაწანწალა მეგარმონე რომ დააყენა და გამობრუქულ ტელეგრაფისტთან ხელგადახვეული ცეკვავდა გარმონის ხმაზე“ (178).

В переводе появилась фраза „მაწანწალა მეგარმონე რომ დააყენა“, которой нет в оригинале. Переводчик не находит соответствующего выражения весьма выразительному словосочетанию «пьяная пляска в обнимку». К смысловому развитию следует отнести оригинальную синтаксическую пару — „გამობრუქული ტელეგრაფისტი“.

М. Гелашвили: „თუნდაც პუშკინოს ტელეგრაფის წინ, ტბასთან უსაქმოდ მოხეტიალე მეგარმონის აკომპანიმენტით, იმ ტელეგრაფისტთან ჩახუტებულო ცეკვა რად ღირდა!“ (139).

Переводчица допускает фактическую («лужайку» оригинала переводит „ტბად“) и грамматическую (должна быть форма: გარმონის აკომპანიმენტის ქვეშ ან აკომპანიმენტზე) ошибки. Смысловым развитием невозможно признать употребление по отношению к телеграфисту указательного местоимения „იმ“, которое не требуется, т. к. телеграфист был безымянным, не персоной, а случайным встречным.

Итак, подытоживая результаты исследования реактуализации лексических средств в разноструктурных системах (на материале двух грузинских переводов романа М. Булгакова «Мастер и Маргарита»), мы пришли к заключению, что для сохранения единства формы и содержания оригинала, его специфического стиля, требуется творческий подход со стороны переводчика. Указанное относится прежде всего к наиболее трудным контекстуальным заменам — смысловой конкретизации и смысловому развитию, хотя творческие способности и эрудиция переводчика проявляются также при подборе вариантных соответствий с учетом контекста, и даже в наиболее легких случаях существования равноценных соответствий в языке перевода.

ЛИТЕРАТУРА

1. Комиссаров В. Н., Рецкер Я. И., Тархов В. И., Пособие по переводу с английского языка на русский, М., 1960.
2. Булгаков М. А., Пьесы, Романы, М., 1991.
3. მიხეილ ბულგაკოვი, ოსტატი და მარგარიტა, თარგმნა მზია გელაშვილმა, თბ., 1992.
4. მიხეილ ბულგაკოვი, ოსტატი და მარგარიტა, თარგმნა გივი კვიციანიშვილმა, თბ., 1992.
5. ქართული ომთავის ორი ბოლო რედაქცია, ივ. იმნაიშვილის რედაქციით, თბ., 1979.
6. რუსულ-ქართული ლექსიკონი, თბ., ტ. 1—3, თბ., 1956—1959.

ივ. ჭავჭავაძის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სლავური ენების კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ე. სინთიბიძემ.

მანა კარანაძე

იერუსალიმური წარმომავლობის რამდენიმე ქართული ხელნაწერი წიგნის ყდის დათარიღებისათვის

ყდაში ჩასმულ წიგნზე საუბარი არ შეიძლება მანამ, სანამ წიგნი არ მიიღებს რვეულებისაგან შემდგარი კოდექსის ფორმას¹. ყდის უპირველესი დაინიშნულება არის ის, რომ შეკრას რვეულებად აკინძული ხელნაწერი ფურცლები² და დაიცვას ისინი დახვევისა და დაზიანებისაგან. ხელნაწერი წიგნის „შემოსვა“, თავის მხრივ, შეიცავს რამდენიმე პროცესს: რვეულებად გადაწერილი ხელნაწერის შეკვრას, შემდეგ მის ყდაში ჩასმას და მზატერულ გაფორმებას. თითოეული ეს პროცესი საკმაოდ შრომატევად სამუშაოს წარმოადგენდა. აქ არ შევუდგებით ამ პროცესების განხილვას, რადგან ნაშრომში წიგნის შეკაზმვის საკითხებს სპეციალურად შევხებით.

ხელნაწერი წიგნების ყდების დათარიღების სხვადასხვა სისტემამ, რომლებსაც გვეყვანით: ბ. ვან რეგემორტერის, ა. კაჟდანის, ბ. არაქელიანის, პ. სიმონის, ს. კლემკოვის, ე. შვარცის, ე. გინარის, ლ. კისილევას³ და სხვათა ნაშრომებში, საშუალება მოგვცა ეტაპობრივად წარმოგვედგინა ადრეული (X—XIII, XIV—XVI სს.) და გვიანდელი (XVII, XVIII—XIX სს.) ხელნაწერი წიგნების ყდების განვითარება, ხოლო ქართული ხელნაწერი წიგნების ყდების შესწავლის შედეგად ჩამოგვეყალიბებინა ადრინდელი და გვიანდელი ქართული ყდების დათარიღების გარკვეული მოდელი (სისტე-

¹ Guignard J., Reliure, Encyclopaedia universalis, vol. 14, 1975, pp. 44.

² A 89 ხელნაწერის ქვედა პალმფესტურ ფენას, რომელიც V—VI სს. დათარიღებული შემორჩენილი აქვს რვეულებრივი პაინაციის კვალი. უფრო ზრცად ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. მ. კარანაძე, ქართული ხელნაწერი წიგნის ყდის გაფორმების ისტორიანი, კრებ. „გელანი“, 1989, გვ. 242—243.

³ Regemortier B. van, La reliure des manuscrits Grecs, Scriptorium, 8, 1954, pp. 3-23; La reliure Byzantine, Revue Belge d' Archéologie et d' Histoire de l' Art, vol. 36 (1967), Bruxelles, 1969, pp. 99-142; К а ж д а н А., Книга и писатель в Византии, 1973, pp. 22; А р а к е л я н Б., Переплетное искусство в средневековой Армении, „Вестник матавардარана“, 1958, № 4, pp. 183—203 (სომხურ ენაზე); С и м о н П. К., Опыт собрания сведений по истории и технике книгопереплетного искусства на Руси, преимущественно в допетровское время, с XI по XVIII столетие включительно, Текст, материалы, снимки, СПб., 1903. К л е и к о в С. А., Из истории русского художественного переплета, „Книга“, вып. I, М.; 1959; Орнаментальные украшения переплетов конца XV-первой половины XVII вв. в рукописях библиотеки Троице-Сергиева монастыря, в кн.: Записки отдела рукописей, ГБЛ, вып. 22, М., 1960; Описания древних русских обиходных переплетов, в кн.: Методические рекомендации по описанию славяно-русских рукописей, вып. II, ч. I, М., 1976 და სხვ.; Ш в а р ц Е. М., Переплеты XV в. Софийско-Новгородской библиотеки // ВИД, Л., 1981, XII, pp. 242-252; О Византийском влиянии на русский переплет // ВИД, Л., 1991, XXIII, pp. 169—181; Guignard J., Reliure, Encyclopaedia universalis, vol. 14, 1975, pp. 43—48; К и с е л е в а Л., Западно-европейская книга, XIV—XV вв., 1985.

მ.) — მხედველობაში გვაქვს როგორც წიგნის რვეულებად შეკვრა, ხის დაფების მიმაგრება, ისე ტყავის ზედაპირის მხატვრული გაფორმება.

ბიზანტიური ყდების ძირითადი დამახასიათებელი ნიშნებია: ხელნაწერი ფურცლების რვეულებად დაკეცვა, რვეულების „ჩაქვისებური“ შეკვრა, ხის დაფების „ზიგზაგისებური“ მიმაგრება რვეულებად აკინძულ წიგნის ბლოკზე, ხის დაფების ჩამოჭრა ზუსტად ხელნაწერის ფურცლების პირზე, გლუვი ყუარაც „გრეკაჟის“⁴ საშუალებით მიიღებოდა და რომელსაც მომრგვალებულად აკრავდა სქელი ძაფებისაგან დაწნული კაპტალი⁵.

ხელნაწერების შესწავლამ გვიჩვენა, რომ ადრეული (X—XVI სს.) ქართული წიგნების ყდებისათვის, ისევე როგორც ბიზანტიურისათვის, დამახასიათებელია სქელი, მასიური ხის დაფები, რომლებიც ჩამოჭრილია ზუსტად ხელნაწერის ფურცლების პირზე. ხის დაფები ძირითადად დაფარულია ტყავით. შეიძლება შეგვხვდეს როგორც ამოტვიფრული, ისე ამოუტვიფრავი. XIV—XVI სს-ში ყდის გარეგნული მხარე თითქმის უცვლელი რჩება⁶, თუ არ ჩავთვლით ხის დაფებს, რომლებიც შედარებით თხელია X—XIII სს. ხის დაფებზე. ყუაზე შეკვრის რელიეფური ადგილები არ შეიმჩნევა, ზედაპირი გლუვია, რადგან გამოყენებულია „გრეკაჟის“ ტექნიკა. ყუაზე, ტყავს ქვეშ, შეიძლება დაწებებული იყოს ტილოს ნაჭერი. ადრეული წიგნის ყუა შეიძლება შეგვხვდეს როგორც ბ-ტყელი, ისე მომრგვალებული, ძირითადად ამოუტვიფრავია (XVI ს-მდე). ხის დაფები ყუის მხარეს გახვრეტლია. შესაძლოა ხის დაფები იყოს ორ-ორი ნახვრეტით, რომლებიც ყდის ზედაპირზე პორიზონტალურად არიან განლაგებულნი და რომელთა შორის ამოჭრილია ღარები (ე. ი. კეთდება პატარა ჩაღრმავება, რომელშიც ჯდება თოკი, ანუ დაგრეხილი ძაფები). სწორედ ამ ნახვრეტების საშუალებით უკავშირდება რვეულებად აკინძული წიგნის ბლოკი ყდას ნახვრეტი უნდა დამთხვეოდა „გრეკაჟის“ დონეს. ხელნაწერის ყდასა და ყუაზე მიკერებულია მსხვილად დაწნული ქრელი კაპტალი, რომელიც კიდევ უფრო მყარად კრავს წიგნს და ამთავრებს მის ფორმირებას. კაპტალი მაგრდება ზედა და ქვედა ფრთის ხის დაფებზე სპეციალურად მომზადებულ ნახვრეტებში, ასევე ეკარება რვეულებად აკინძულ წიგნის ბლოკს. ხის დაფებზე, შიდა (ყუანა) მხარეს შეიძლება დაკრული იყოს აბრეშუმის ნაჭერი, ეტრათი ან ქაღალდი. ფორზაცს, გარდა პრაქტიკული დანიშნულებისა, წმინდა ესთეტიკური მხარეც აქვს. იგი ფარავს ყველა იმ დეფექტს, რომლებსაც ხელნაწერის ყდაში ჩასმისას ტოვებდა მკაზმველი. ფორზაცის ერთი ფურცელი იკინძებოდა ხელნაწერთან ერთად, მეო-

⁴ იმ ადგილას, სადაც უნდა გაიაროს ნემსმა, მაკრატლი იჭრება ლათინური V ფორმაზე და კეთდება პატარა ჩაღრმავება, ძაფი ჯდება ყუაში. წინასწარ მომზადებულ ჩაღრმავებაში, ანუ „გრეკაჟში“, რის გამოც ყუის ზედაპირი გლუვი ხდება და მასზე შეკვრის რელიეფური ადგილები არ შეიმჩნევა. ყუის ჩაჭრა ხდებოდა ორმხრივი აღუსილი მაკრატლით, რომელსაც V ფორმა ჰქონდა, ან დაკბილული პატარა ხერხით. სამეცნიერო ლიტერატურაში „გრეკაჟი“ (=grèquage) გვხვდება რეგემორტერის ნაშრომში. ტერმინის დასახელებაში ნათლად ჩანს, თუ საიდან უნდა მოდიოდეს წიგნის შეკვრის ზემოთ დასახელებული ტექნიკა (იგი ბერძნული წიგნის აკინძვიდან იღებს სათავეს). ამ ტერმინის ინგლისური შესატყვისია sawing in, რაც ჩახვრევას ნიშნავს. იხ. Regemorter B. van, La reliure Byzantine, გვ. 114-117, 141.

⁵ Regemorter B. van, La reliure Byzantine, გვ. 114-129. ე. შვარციც ადრეული რუსული ხელნაწერი წიგნების შესწავლისას ეყრდნობა ბ. ვან რეგემორტერის მიერ შედგენილ ბიზანტიური ყდების დათარიღების მოდელს. იხ. Шварц Е. М., О Византийском влиянии..., გვ. 175, 180.

⁶ იგივე აზრია გამოთქმული ე. შვარცის ნაშრომში: „Обрез досок вровень с блоком книги был присущ русскому переплету вплоть до второй половины XVI в...“ იხ. Шварц Е. М., О Византийском влиянии..., გვ. 171.



რე კი ეკვროდა ხის დაფებს. ფორზად გამოყენებულ ქსოვილს, მძაღლის ქაღალდს დიდი მნიშვნელობა ენიჭებოდა წიგნის ყდის შესწავლის, დათარიღების საქმეში. ხელნაწერი წიგნი იკვრებოდა ლითონის თავიანი ორი ან სამი ტყავის თასმით (ყდაზე შესაკრავების რაოდენობა დამოკიდებული იყო თვით ხელნაწერის ფორმატზე), რომელსაც „ღილო-კილონი“ ეწოდებოდა. იყო ისეთი წიგნის ყდები, რომლებსაც აო ჰქონდათ „ღილო-კილონი“ და თავებ-ვახვრეტელი ტყავის თასმები პირდაპირ ეცემებოდა მცირე ზომის, სოლის მაგვარ ჩამოსაცმელებს.

კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში ინახება სხვადასხვა დროს იერუსალიმიდან ჩამოტანილი რამდენიმე ხელნაწერი წიგნი: H 1741, 2336, 1661, 2339, 2337, 1662, 1664, 1348, 2338⁷. ამ ხელნაწერების ყდების შესწავლა განაპირობა რამდენიმე ფაქტორმა, კერძოდ იმან, რომ ყველა ისინი შექმნილია ერთ პერიოდში და ერთ გარემოში. ფიქრობდით, რაიმე საერთო ნიშანს ვნახავდით იერუსალიმურ ხელნაწერთა ამოტიფრულ ტყავის ყდებზე, მაგრამ მივიღეთ სხვა სურათი. ეს გამოწვეულია იმით, რომ XI—XVI სს-ში გადაწერილ ხელნაწერებს, მათი ხშირი გამოყენების გამო, არ შემორჩათ თავდაპირველი ყდები. რაზედაც ამ ხელნაწერებზე დართული ანდერძ-მინაწერებიც კი მეტყველებენ (H 1661 ხელნაწერის ანდერძები წიგნის ოთხ გზის აკინძავზედაც კი მიუთითებენ). მიუხედავად მათი ხელახალი შეკაზმვისა, რამდენიმე ყდაზე გვხვდება ადრეული ნიმუშებიც, რაც იმით აიხსნება, რომ ხელნაწერი წიგნების ყდები დროთა განმავლობაში, მართალია, განიცდიან ევოლუციას, მაგრამ ყდის დამუშავების ტრადიცია მაინც შენარჩუნებულია, რადგან ტექნიკა, იარაღი საუკუნეების მანძილზე უცვლელი რჩება, როგორც ადრეულ, ისე XIV—XVI სს. ყდებზე.

საინტერესოა, თუ რამდენად შეესაბამებოდა ისინი ჩვენ მიერ ზემოთ ჩამოყალიბებულ მოდელს ადრეული ხელნაწერი წიგნების ყდებისას? შევეცდებით, შეძლებისდაგვარად, ნაშრომში წარმოვადგინოთ თითოეული ზემოთ ჩამოთვლილი ხელნაწერი წიგნის ყდის აღწერილობა, რის ფონზეც გვინდა შევქმნათ გარკვეული სურათი როგორც იერუსალიმიდან ჩამოტანილი, ისე XIV—XVI სს. ხელნაწერი წიგნების ყდების შესახებ. რადგან, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, XI ს. ყდებს ჩვენამდე პირვანდელი სახით არ მოუღწევიათ⁸.

H 1741, სახარება, 1048 წ., ეტრათი, გადაწერის ადგილი გეთსემანია, ჩამოტანილია სვანეთიდან. ტყავგადაკრული ხის ყდა 21,5×13,5, ხის დაფების სისქე 1 სმ., ტყავი ყავისფერი, ამოტიფრავი, დაზიანებული (იხ. სურ. 1).

ხის დაფები მასიურია, ჩამოჭრილია ხელნაწერის ფურცლებს პირზე. ხის დაფებზე ნახვრეტები (ყუის მზარეს, კიდებზე) არ შეიმჩნევა. თოკები, რომლითაც უკავშირდება ხის დაფები რვეულებად აკინძულ ხელნაწერს (წიგნის ბლოკს), მოქცეულია დაფებს შორის.

ბიზანტიურ ხელნაწერ წიგნებზეც გვხვდება ორმაგი ხის დაფებისაგან გაკეთებული ყდები. ბ. ვან რეგემორტერი ნაშრომში აღწერს ორმაგი დაფის მიმავრების წესს: იმ შემთხვევაში, როცა დაფა გაკეთებულია ორი ფირფიტისაგან, ძაფი გაივლის ერთ ფირფიტაში და მეორე ეფარება. ტექნიკა თითქმის იგივეა, როგორც ერთმაგი დაფის დამავრების დროს⁹. როგორც ვხედავთ,

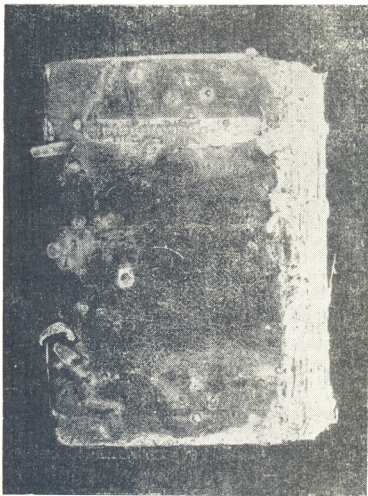
⁷ ბოლო ორი ხელნაწერი გადაწერილია XVI ს.-ში. H 2338 ხელნაწერის ყდა ახალია, რესტავირებულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში.

⁸ ბოლო რაც შეეხება ზემოთ ჩამოთვლილი ხელნაწერების შეკვრის ტექნიკას, ამჯერად არაფრის თქმა არ შეგვიძლია, რადგან აკინძვის მეთოდზე მსჯელობა შეიძლება მხოლოდ მათი დამის შემდგ (მხედველობაში გვაქვს რესტავრაციის პროცესი).

⁹ Regemorter B. van, La reliure Byzantine, გვ. 120-121.

1741 ხელნაწერის ყდაზე გამოყენებულია ორმაგი ხის დაფების მიმაგრების ტექნიკა.

1741 ხელნაწერის ყდის ზედაპირზე დაკრულია ლითონის ბუროთულები, სამსკვალეები. ქვედა ფრთაზე შემორჩენილია ვერცხლის მოჭედლობის ფრაგმენტები (იხ.: სურ. 1).



სურ. 1

ხელნაწერს ტყავის ყუა არ გააჩნია, დაკარგულია. ყუა მომრგვალებულია. რვეულეზად აკინძულ ხელნაწერზე გამოყენებულია „გრეკაჲის“ ტექნიკა, რომელზეც შეიმჩნევა წიგნის მეორადი აკინძვის კვალი. სამწუხაროდ, ფოტოზე ცუდად დაფიქსირდა აკინძვის პროცესები).

რუსი რესტავრატორის ი. მაკრეცოვას დაკვირვებით: „Пергаменные тетради из-за особенностей кожи не могут быть дважды сшиты по одним и тем же дыркам или „зарубкам“—ромбическим отверстиям для ниток¹⁰“. როგორც ვხედავთ, ი. მაკრეცოვას მხედველობაში აქვს „გრეკაჲის“ ჩაღრმავება.

¹⁰ Шварц Е. М., О Византийском влиянии..., გვ. 171, სქოლიო 10.



Н 1741 ხელნაწერს ყუაზე შემორჩენილი აქვს ქვედა ერთმაგი, სქელი, დაშლილი თოკის (კაპტალის) ფრაგმენტი. ზედა და ქვედა ფრთებს იკავებს წიგნის აკინძვის შედგად სპეციალურად დატოვებული დაგრებილი ძაფები და კაპტალის ფრაგმენტი.

ხელნაწერს უნდა ჰქონოდა ტყავის ორი თასმა (შესაკრავი), რომლებიც დღეისათვის დაკარგულია. ზედა ფრთაზე შემორჩენილია ლითონის მასიური, წაწვეტებული (უფრო სოლის მავარი) შესაკრავები, რომლებზეც მაგრდებოდა ტყავის თასმები.

ადრეული ყდებისათვის დამახასიათებელი ზემოთ ჩამოთვლილი ნიშნების მიხედვით და იმის გამოც, რომ ხელნაწერის ყდაზე გვხვდება ბიზანტიური წიგნის შეკაზმვის ერთ-ერთი სახეობა, ჩვენი ვარაუდით, Н 1741 ხელნაწერის ყდა XIV—XV სს. უნდა დავათარილოთ.

Н 2336, თვენი, XI ს., ეტრათი, ტყავადაკრული ხის ყდა — 25,8×19 სმ., ყავისფერი, ამოტვიფრული (გამოყენებულია „ბრმა“ ტვიფრის მეთოდი)¹¹, გაქეპილი, დაზიანებული, ზედა ფრთა მსგავსია ქვედასი, სწორად მოთლილი ხის დაფების სისქე 0,7 მმ, დაფები ჩამოჭრილია ხელნაწერის პირზე, რაც ყდის ადრეულობის ერთ-ერთი ნიშანია. ყუა ამოუტვიფრავი, რომელზეც წიგნის შეკვრის (აკინძვის) რელიეფური ადგილები არ შემჩნევა, გლუვია, როგორც ჩანს, მკაზმველი იყენებს „გრეყაის“ ტექნიკას. ყუას ახლავს ორი პრელი კაპტალი.

ხელნაწერის 262r-ზე გვხვდება 1570 წლით დათარიღებული ვლასი ურ-ზნელის მინაწერი: „...ღირს ვიქმენ მე ურზნელ მთავარეპისკოპოსი ვლასი შეკაზმვად წმიდისა ამის წიგნის თუშთა აპრილისათა, რამეთუ ყამთა სიგრძისაგან გარყუნულ და უკმარ ქმნილიყო...“.

ხელნაწერის ყდის ორივე ფრთის გაფორმების კომპოზიციური პრინციპი ერთნაირია. ყდას კიდესთან ახლოს მიჰყვება ორმაგი არშია. არშიებად გამოყენებულია მართკუთხედის ფორმის „საბორდიურე“ ტვიფრები, რომელთა ნახატი წნულ ორნამენტს შეადგენს. პირველი უყვეტ რიგს წარმოადგენს (აქა-იქ სიმეტრია ტვიფრებს შორის დარღვეულია), მეორე კი წყვეტილს. არშიებს ჩარჩოდ ახლავს ორ-ორი ხაზი. ყდის შიდა სივრცეს კვეთს პორიზონტალური და ვერტიკალური ორ-ორი ხაზი, რომლებიც ყდის ზედაპირზე ქმნიან ოთხკუთხედებს. ყდის ცენტრალურ ნაწილს ავსებს მეორე არშიად გამოყენებული „საბორდიურე“ ტვიფრები („შემაგნებელი“ ტვიფრების ნაცვლად „საბორდიურე“ ტვიფრების გამოყენება ყდის ადრეულობის კიდევ ერთი ნიშანია).

წიგნის ფორხაცად გვხვდება თეთრი, სიძველისაგან გაყვითლებული ქაღალდი. ხელნაწერს უნდა ჰქონოდა სამი შესაკრავი, რომლებიც დღეისათვის დაკარგულია.

როგორც Н 2336 ხელნაწერის ყდის აღწერილობიდან ირკვევა, ჩვენი ვარაუდით, ყდა ყველა ნიშნის მიხედვით XVI საუკუნით უნდა დავათარილოთ. ვფიქრობთ, ყდა, რომელიც გააჩნია Н 2336 ხელნაწერს, სწორედ ის ყდა უნდა იყოს, რომელიც 1570 წელს დაშლილ და დახეულ წიგნს გაუკეთა ვლასი ურზნელმა.

Н 1661, სვინაქსარი, ეტრათი, 1156 წ., გადაწერილია იერუსალიმის ჯერის მონასტერში. ტყავადაკრული ხის ყდა, 25,5×19. ყავისფერი, გაქე-

¹¹ „Слепое“ тиснение—тиснение без золота или краски, რომელიც ტყავზე ცხლად ამოტვიფრის მეთოდით მიიღება. იხ. К л е п и к о в С. А., Описания древних русских обиходных переплетов, გვ. 54. სქოლიო 7.



ქილი, ამოტივფრული. ხის დაფები თხელია (განსხვავდება ადრეული წიგნების ხის დაფებისაგან), კიდეები ირიბადაა მოთლილი, გადმოდის და ფარავს რვეულებად აკინძულ წიგნის ბლოკს, რაც დამახასიათებელია XVIII ს. წიგნის უღისათვის. ირიბად მოთლილ კიდეებზე, შიდა მხარეს, ამოტივფრულია ხაზები. ხელნაწერის ფურცლების ჩამონაჭერი შედგებოდა წითლადა¹².

ხელნაწერის ყუა ამოტივფრულია, მხატვრულ აქცენტებად გამოყენებულია მცენარეული ორნამენტი. ყუაზე შეკერვის სამი ადგილი რელიეფურია. როგორც ვხედავთ, ხელნაწერის შეკერვისას მკაზმველი არ იყენებს „გრეკაჟის“ ტექნიკას (მსგავსი აკინძვა დამახასიათებელია XVIII ს. წიგნებისათვის). ყუას ახლავს ორი, ერთმავი თოქისაგან გაკეთებული, ჭრელი ძაფებისაგან დაწნული კაპტალი. ტყავზე ტვიფრა შესრულებულია „ბრმა“ ტვიფრის მეთოდით.

ყდის ზედაპირს არშიად მიჰყვება ერთმავი წყვეტილი დეკორატიული რკალის მავგარი ორნამენტი, რომელსაც კრავს სამ-სამი ხაზისაგან შემდგარი ჩარჩო. ცენტრში ამოტივფრულია წაისრული ფორმის მედალიონი, კუთხეებში კი მცენარეული ორნამენტისაგან შემდგარი „კუთხის“ ტვიფრები. ორნამენტები სტილიზებულია. ზუსტად იგივე ტვიფრები მეორდება ვახტანგ VI-ის გამოცემულ წიგნების ყდებზე (იხ. 1712 წ. დაბეჭდილი „ვეფხისტყაოსანი“, ხელნაწ. ინსტ., № 67, თსუ-ის რუსთაველის კაბინეტის ცალი). სამივე დასახელებული ყდა, შეიძლება ითქვას, იდენტურია.

Н 1661 ხელნაწერის ყდის ცენტრში გამოსახული ტვიფრის რამდენიმე სახეობა გვხვდება ს. კლემიკოვის შედგენილ ყდების ტვიფრების კატალოგში: № 121, 124, 102, 103. ავტორი მათ XVI—XVII სს. ათარიღებს¹³. იგი დასახელებული ტვიფრების შესახებ წერს: „Переплетная мастерская Троице-Сергиевской лавры была первой, введшей в употребление крупные клише средник и уголки.... Эта же мастерская ввела в обычай применение средника особой формы—растительного орнамента, служившего как бы фирменным знаком мастерской (рис. 15)“¹⁴.

როგორც ვხედავთ, ნახატზე გამოსახული მედალიონი მსგავსია Н 1661 ხელნაწერის ყდის ცენტრში ამოტივფრული მედალიონის (მსგავსება შეინიშნება ორნამენტულ ნახატში), მხოლოდ ოდნავი სხვაობაა ჩარჩოში, მავრამ აქვე ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ XVIII—XIX სს-ში გადაწერილი ქართული ხელნაწერების ყდებზე გვხვდება ს. კლემიკოვის წიგნში დასახელებული მედალიონის იდენტური ტვიფრი, იხ. А 235, 53, 71, 122, 3, 6 და სხვ. ჩვენი ვარაუდით, დამლა რუსეთიდან ჩამოიტანეს XVIII ს. დასაწყისში¹⁵.

¹² ბიზანტიურ წიგნებზე ფურცლების ჩამონაჭერის გაფორმება (მოლოკოვილი კიდეები, ზოგჯერ ამოტივფრული, ერთიანად დაფერილი ან წვეთებად დაჭრულებული). ბ. ვან რეგემორტერის აზრით, გაკრეფილია იტალიური რენესანსის შემდეგ (XV—XVI სს.) იხ.: Regemorter B. van. La reliure Byzantine, გვ. 126. ბუნებრივია ვფიქრობთ, რომ ქართულ წიგნებზე ჩამონაჭერის გაფორმება ჩნდება XVII—XVIII სს-იდან.

¹³ Клепиков С. А., Орнаментальные украшения переплетов..., 1960, გვ. 67—68, 395, 397, 425, 427.

¹⁴ Клепиков С. А., Из истории русского художественного переплета, გვ. 122; Описание древних русских обиходных переплетов, გვ. 57, 74.

¹⁵ პეტერბურგის სალტიკოვ-შჩედრინის სახ. საჯარო ბიბლიოთეკის რარიტეტის განყოფილებაში ინახება XVIII ს. დათარიღებული მოსკოვში გამოცემული ძველნაბეჭდი რუსული წიგნები, რომლებზეც გამოყენებულია ზემოთ დასახელებული მედალიონი. იხ. III XVIII 2,4, III XVIII 3,2/1.



Н 1661 ხელნაწერის ფორზაცად გამოყენებულია მუქი ლურჯი ფერის ნიანი ქაღალდი, რომელზედაც გამოსახულია — ზედა ფორზაცზე რუსული ასოები Ф.Д.Я. ქვედაზე კი ორთავიანი არწივი გვირგვინით თავზე. ქვემოთ ეკითხება ქაღალდის თარიღი — 1821. ეს ქაღალდი რუსეთში 1819—1822 წწ. გამოდიოდა დიმიტრი იაკოვლევის მანუფაქტურიდან (Фабрика Дмитрия Яковлева)¹⁶. ჩვენი აზრით. Н 1661 ხელნაწერის ყდა გაცემებული უნდა იყოს 1821 წელს. ხელნაწერს აქვს საინტერესო მინაწერები, საიდანაც ვიგებთ, რომ 1806 წლამდე ხელნაწერი ჯერ კიდევ იერუსალიმის ჯვრის მონასტერშია. 1812—1829 წლებში წიგნის სამყოფელია ჯრუჭის მონასტერი. ხელნაწერის 339v-ზე გვხვდება მინაწერი: „ღმერთო, შეიწყალე მესტამბის შვილი დავით“. დავითი, როგორც ჩანს, იმერეთის სტამბის (1800—1817 წწ.) ერთ-ერთი მოღვაწეთაგანის შვილი იყო და, ვფიქრობთ, თავადაც იღებდა მინაწილებას წიგნების ბეჭდვაში.

Н 1661 ხელნაწერის ერთ-ერთი ანდერძიდან ვიგებთ, რომ სვინაქსარი 1570 წელს შეკაზმა ვლასი ურბნელმა: „სახელითა ღმრთისათა შეიკაზმა წმიდაჲ ესე სვინაქსარი და შეიკრა კელითა ურბნელ მთავარ ეპისკოპოზისა ვლასისითა... ღმერთმან იცის ბევრი ჭირი ვნახე ამის შეკაზმაშიგა...“ (339v). Н 1661 ხელნაწერის ყდის აღწერილობიდან ჩანს, რომ იგი სრულიად განსხვავდება Н 2336 ხელნაწერის ყდისაგან, რომელიც, ჩვენი ვარაუდით, 1570 წელს შეკაზმა ვლასი ურბნელმა¹⁷. Н 1661 ხელნაწერის 3v-ზე, ჯვრის მარცხენა მხარეს არსებულ მინაწერში ვკითხულობთ: „ამა წიგნისა შემკაზმავსა ტუნის ძესა ანთიმოსეს და მისთა დედა-მამათა შეუნდგნეს ღმერთმან“. საინტერესოა, თუ როდის და სად მოღვაწეობდა ტუნის ძე ანთიმოსე? იგი 1300 წელს გადაწერილი თვენის (Per. 107,45v) ერთ-ერთ მკაზმველად გვევლინება. აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ ხელნაწერთა მინაწერები შინაარსობრივად მეორედებიან. ვფიქრობთ, ტუნის-ს ძე ანთიმოსე XIII—XIV სს. მოღვაწე უნდა იყოს. ჩვენი აზრით, 1156 წ. გადაწერილი ხელნაწერი (Н 1661) მას მეორედ უნდა ჩაესვა ყდაში, ვლასი ურბნელს მესამედ — 1570 წ., ხოლო 1821 წელს წიგნს მეოთხედ გაუკეთეს ამოტიფრული ტყავის ყდა.

Н 2339, თენი, XI ს., ებრატი, ტყავგადაკრული ხის ყდა, ზომა 23×19, ამოტიფრული (გამოყენებულია „ბრმა“ ტვიფრის მეთოდი), მუქი ყავისფერი, ხის დაფები (სისქე 0,7 მმ.) ჩამოჭრილია ხელნაწერის ფურცლების პირზე. ყდის ფრთხვად გამოყენებულია ძველი, რესტავრირებული ხის დაფები (მათ მეორადი გახვრეტის კვალი ეტყობათ). ხის დაფები მასიურობის შთაბეჭდილებას არ ტოვებენ.

კომპოზიციური პრინციპი ზედა და ქვედა ფრთების გაფორმებისა თითქმის ერთნაირია, განსხვავებას გვაძლევს ზედა ფრთის ცენტრალური ნაწილი: ყდის ზედაპირს კვეთს დიაგონალური ხაზები, რომლებიც ყდაზე ქმნიან რომბებს. ზედა ფრთის ცენტრალურ ნაწილში ჯვრის ფორმაზე განლაგებულია მცირე ზომის მართკუთხედის მოყვანილობის „საბორდიურე“ ტვიფრი, რომლის ნახატს წნული ორნამენტი შეადგენს, განსხვავდება Н 2336 ხელნაწერის ყდაზე გამოსახული „საბორდიურე“ ტვიფრებისაგან. Н 2339 ხელნაწერის მკაზმველი, მსგავსად Н 2336 ყდისა (ე. ი. ვლასი ურბნელის მსგავსად),

¹⁶ Клепиков С. А., Филлигранн и штампели, 1959. გვ., 68, 231, № 692. ქაღალდზე გამოსახულ ორთავიან არწივს ს. კლუპიკოვი „Александровский орел“-ს უწოდებს. როგორც ვხედავთ, ყდის ფორზაცად გამოყენებული ქაღალდი რუსული მანუფაქტურის წარმოებისაა. რომელიც დაამზადეს 1821 წელს.

¹⁷ ბარნაბა თბილელისა და ვლასი ურბნელის მოღვაწეობასთან დაკავშირებით იხ. აგრეთვე: ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, II, თბ., 1980, გვ. 118—120.



ყდის ცენტრალურ ნაწილში იყენებს „საბორდიურე“ ტვიფრს, ნაცვალს „შეშავებელი“ ტვიფრებისა, რაც, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ყდის ადრეულობის ერთ-ერთი ნიშანია. ყდის ზედაპირზე როგორც ხაზების, ისე ტვიფრების განლაგებისას პროპორცია დარღვეულია.

წიგნის ყუაზე რელიეფურია შეკერვის სამი ადგილი. მკაზმველი ხელნაწერის შეკერვისას არ იყენებს „გრეკაის“ ტექნიკას. ხელნაწერზე ჩნდება გვიანდელი (XVIII ს.) წიგნისათვის დამახასიათებელი ნიშანი. ყუას ამოებს სამ-სამი პორიზონტალური ხაზი. ხის დაფები წიგნის ბლოკზე მიმაგრებულია ტყავის თასმებით (თოკის ნაცვლად გამოყენებულია ტყავი). ყუას ახლავს ორი, ერთმაგი თოკისაგან გაკეთებული კაპტალი. ხელნაწერს უნდა ჰქონოდა სამი შესაკრავი, რომლებიც დღეისათვის დაკარგულია. წიგნს აქვს დაგრეხილი, თეთრი ძაფის სანიშნე.

H 2339 ხელნაწერის ყდაზე გვხვდება როგორც ადრეული (ხის დაფების მოყვანილობა — ჩამოჭრილი ხელნაწერის ფურცლების პირზე, მათი მიმაგრება რვეულებად აკინძულ ხელნაწერზე და ყდის ზედაპირის მხატვრული გაფორმება), ისე გვიანდელი ხელნაწერი წიგნებისათვის დამახასიათებელი დეტალები (მხედველობაში გვაქვს ხელნაწერის რვეულებად აკინძვის მეთოდი)¹⁸.

H 2339 ხელნაწერთან ერთად (ბოლოში) აკინძულია ოთხი ფურცელი. ქალაქი უჭვირნიშნია, რომელზედაც დაწერილია გრიგოლ დიაკვნის ანდერძი, რომელსაც შემოკლებული სახით მოვიყვანთ: „... შევჰკაზმე წმიდა ესე თვე მე უღირსმან და ნითვის მოსურნემან ქვემეთრეულთაჲ, გულისთქმითაჲ ტვირთითაჲ ქუჲდ ზიდულმან ცოდვილმან და არა ღირსმან სახელისაჲ გრიგოლ დიაკვნმან, მონაზონმან მისმან. გავაკეთე წმიდაჲ ესე თვე ივნისი, დაშლილი იყო ყამთა ვითარებისაგან უკმარ იყო. მას ყამსა ოდეს წარვიდაჲ მეუფე ჩემი, ბატონი, ჯვრის მამაჲ ნიკიფორე იერუსალიემით საქართველოში... ხოლო ზედანდები იყო კგ. ხოლო ბერძნულად ათას-ექუსას-ორმოცდა-ცხრა იყო“ (1649 წ.).

წიგნის ფორზაცად გამოყენებულია თეთრი, სიძველისაგან გაყვითლებული ქალაქი. ფორზაცები როგორც ზედა, ისე ქვედა ხის დაფებიდან ამტვრალია. ქვედა ხის დაფაზე შემორჩენილია ნუსხურად დაწერილი ხელნაწერის მცირე ფრაგმენტი. ზედა ფორზაცზე გვხვდება ჰვირნიშანი — „გვირგვინი ვარსკვლავ-მთვართაჲ“¹⁹. იმავე ჰვირნიშანი ქალაქითაა აღდგენილი H 2339 ხელნაწერის პირველი გვერდი, რომელზეც გვხვდება გრიგოლ დიაკვნის

18 იმავე ნიშნებით ხასიათდებიან XVII ს. ვადაწერილი ხელნაწერები: A 179, 1669 წ., A 116, XVII ს., A 69, XVII ს. დასახელებული წიგნების ყდების ხის დაფები ჩამოჭრილია ხელნაწერის ფურცლების პირზე. ყუაზე კი რელიეფურია შეკერვის ადგილები (ე. ი. აკინძვისას არ გამოიყენება „გრეკაის“ ტექნიკა). A 69 ხელნაწერი ჩვენთვის საინტერესოა იმიტომ, რომ ტყავის ამოტიფრულ ხის დაფებზე ერთდროულად გვხვდება როგორც ადრეული (XV—XVI სს.) ისე XVIII ს. დამახასიათებელი ტვიფრები. წიგნის ყუა და ფორზაცი ახალია, რესტავირებულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში. ჩვენი ვარაუდით, ზემოთ დასახელებული ხელნაწერების ყდები XVII ს. უნდა დაეთარილოთ.

19 რ. პატარიძე ამ ჰვირნიშანს XVI ს. დასასრულით ათარიღებს. ჰვირნიშანი „გვირგვინი ვარსკვლავ-მთვართაჲ“ იმავე ქალაქის ფირმული ნიშანია, როგორც „სამი მთვარე“. ეს ორი ნიშანი დაახლოებით ერთდროულად ერთ და იმავე ქალაქზე გაჩნდა (ერთი ჰვირნიშანი მარცხენა მხარეს არის, მეორე მარჯვენა) და ერთმანეთის პარალელურად საეკლესიო მეტი დროის მანძილზე იხმარება. ორმაგი დაჰვირნიშნება, საერთოდ, პირველად მე-17 ს. დასასრულიდან ჩნდება. რომელიც სპეციალურად მასლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებისათვის მზადდებოდა ვენეციაში. იხ. ჰვირნიშანი „სამი მთვარე“ XVII—XVIII სს. ქართულ ხელნაწერებში, პალეოგრაფიული მივანი, 11, თბ., 1969, გვ. 65—66, 73—75 (იხ. ჰვირნიშანი № 40, 44, 45).



მინაწერი, რომელშიც იგი თავის თავს შემკვრელად მოიხსენიებს (დარწმუნებული ვარაუდით დაწერილია 1649 წ.). როგორც ვხედავთ, XVII ს-ის შემდეგ (1649 წ.) გამოყენებულია სპეციალურად მახლობელი აღმოსავლეთის ქვეყნებისათვის ვენეციაში დამზადებული ქაღალდი, ხოლო რაც შეეხება ჰვირნიშანს „სამი მოვარე“, ვფიქრობთ, ქაღალდის დაქრისას დაიკარგა.

იერუსალიმში ნიკიფორე ჩოლოყაშვილი მოღვაწეობდა 1643—1649 წწ-ში. ელ. მეტრეველის თქმით: „ნიკიფორეს იერუსალიმიდან წასვლის შემდეგ ჯვრის მონასტრის უფლებრივი და ეკონომიური მდგომარეობა საგრძნობლად გაუარესდა. შესუსტდა კონტაქტი იერუსალიმის ქართული კოლონიისა საქართველოსთან, შემცირდა ან სრულიად შეწყდა შემოწირულობები მონასტრის სახელზე“²⁰. იერუსალიმის ქართულ კოლონიაში შექმნილ მძიმე მდგომარეობაზე მეტყველებს გრიგოლ დიაკონის ანდერძიც: „ქ. წმიდანო მამანო, ოდეს ესე წიგნი ვიმუშავე, მაშინ დიად განსაცდელში იყო წმინდა მონასტერი, ოთხი ათასი მარჩილი ვალი ეკიდა მონასტერსა, პურისა და ღვინის ფასიც არა მქონდა, უწყის უფალმან, ამის მეტი რა მოგახსენოთ, რომ ამ წიგნის საშოსიც ვერ მიშოვეს და მე არა მქონდა რა, და ერთი მღვდელი, მლოცავი სიმონ მოიწია შევშეთით, და იმან შემოაწია საშოსი ამ წიგნისა, ჯვარმან პატროსანმან სასუფეველი ცათა მისცეს ამის წილ, ამინ“ (დაწერილია ლამაზი მხედრულით, იხ. 173v—174v). ზემოთ მოყვანილი ანდერძი საინტერესოა წიგნის ყდის ისტორიის შესწავლის მიზნითაც. გრიგოლ მკაზმველის ანდერძში თვალნათლევია ნაჩვენები, თუ რა სრულულებთან იყო დაკავშირებული წიგნის ყდაში ჩასმა. შეიძლება მონასტერში წიგნი გადაეწერათ, მაგრამ ყდაში ვერ ჩავსვთ ტყავის უქონლობის გამო, რადგან ტყავი ყოველთვის ძვირად ფასობდა და თან ძნელად იშოვნებოდა. ხელნაწერის 2v, 3r, 172r—v-ზე გვხვდება გრიგოლის ხელით შესრულებული ხეცურად და ასევე მხედრულად დაწერილი სხვა ანდერძ-მინაწერებიც, რომლებშიც იგი წიგნის „შემკვრელად“ მოიხსენიება. H 2339 ხელნაწერის ყდა, ჩვენი ვარაუდით, გაკეთებული უნდა იყოს 1649 წელს, იერუსალიმის ჯვრის მონასტერში გრიგოლ დიაკონის ხელით.

H 2337, თვენი, 1049 წ., ეტრატე, ხელნაწერს შემორჩენილი აქვს მხოლოდ ყდის ქვედა ფრთის მასიური ხის დაფა — ტყავდაყრული, ყავისფერი, ამოუტვიფრავი, გაქეპილი. ხის დაფა ჩამოჭრილია ზუსტად ხელნაწერის ფურცლების პირზე. ყდის ზომა 26×17,5. დაფების სისქე 0,7 მმ., შემორჩენილია ქვედა, წითელი ფერის კაპტალი. ფორზაცი ახალია (წიგნი რესტავრირებულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში). ვფიქრობთ, ხელნაწერზე შემორჩენილი ყდის ქვედა ფრთა, ყველა ნიშნის მიხედვით, XVI საუკუნეზე გვიანდელი არ შეიძლება იყოს.

ხელნაწერის ბოლო გვერდზე მოთავსებულია მიქაელ გადამწერის ანდერძი, რომელიც ასე მოთავსდება: „... შეიმოსა ჯელითა კურთხეულისა ძმისა ნისთერეონისითა, ღმერთმან აკურთხენ და მადლი მიეცინ სულსა მისსა, ლოცვაყავთ მისთვის. წმიდანო მამანო, პავლესთვისა ლოცვა ყავთ, დიად ამაშენა დანისა ლესვითა“ (285r). როგორც მიქაელის ანდერძიდან ირკვევა, ნისთერეონმა გადამწერისთანავე, 1049 წ. შეიმოსა (ყდაში ჩასვა) H 2337 ხელნაწერი²¹.

²⁰ ელ. მეტრეველი, მასალები იერუსალიმის ქართული კოლონიის ისტორიისათვის, თბ., 1962, გვ. 27.

²¹ ანდერძი საყურადღებოა იმ მხრივაც, რომ გადამწერს დანის მღვსავიც კი არა ჰყავს დაწვეებული და მასაც მადლობას უხდის. ნისთერეონმა 1052 წ. შეიმოსა Sin. 5 ხელნაწერი. იგი მოხსენიებულია გადამწერთა ანდერძში.



H 2337 ხელნაწერის 283r-ზე გვხვდება ჩვენთვის კიდევ ერთი საინტერესო მინაწერი: „შეიკაზმა²² სულთა განმანათლებელი ესე თუე[ნი] კლ²³ ფრიად ცოდვილისა ბასილი აღ[დ]გომელისაჲთა, ვინცა იკითხვიდეთ, მომიქსენეთ წმიდათა ლოცვათა შინა თქვენთა, რაითა თქვენცა მოგისენოს ღმერთმან, ამინ“. ვფიქრობთ, ყდის ქვედა ფრთა, რომელიც დღესდღეობით შემორჩენია ხელნაწერს, გაკეთებული უნდა იყოს ბასილი აღდგომელის მიერ XV—XVI სს-ში, გათვალისწინებულია ის ფაქტიც, რომ ბასილი მინაწერში მოხსენიებულია როგორც „მკაზმველი“. ჩვენი ვარაუდით, ტერმინი „კაზმა“ ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერებში ჩნდება XIII—XIV საუკუნეებიდან²³.

H 1348, სახარება და სამოციქულო გამოკრებილი, ეტრატი, ხელნაწერი გადაწერილია გოლგოთაზე [1546 წ.], ტყავგადაკრული ყდა, ყავისფერი, ამოტიფრული, შემორჩენილია მხოლოდ ზედა ფრთის ხის დაფა და ისიც შუაში გადატეხილი, ზომა 26,7×20 (იხ. სურ. 2). ხის დაფების კიდეები ირიბადაა მოთლილი, გადმოდის და ფარავს წიგნის მთლიან ბლოკს, რომელზედაც (შიდა პირზე) ამოტიფრულია ხაზები. მსგავსი მოყვანილობის ხის დაფები დამახასიათებელია გვიანდელი (XVIII ს.) წიგნებისათვის (ჩვენ ამ ტიპის ყდაზე ზემოთ გვქონდა საუბარი. იხ. H 1661 ხელნაწერის ყდის აღწერილობა).

H 1348 ხელნაწერის ხის დაფაზე (შიდა მხარეს) ქალაღის ნაცვლად დაკრულია აბრეშუმის, ზოლებიანი ნაჭერი.

ყუა ამოტიფრულია, რომელზეც რელიეფურია შეიკერვის 5 ადგილი (იხ. სურ. 2). როგორც ვხედავთ, მკაზმველი არ იყენებს „გრაჯაჲს“ ტექნიკას. ეტრატზე პირველი აკინძვის კვალი შეიმჩნევა. ყუაზე (ტყავთან ერთად) დაკრულია ტილოს სქელი ნაჭერი. ორივე კაპტალი დაკარგულია. ხის დაფაზე, ყდის მხარეს 5 ადგილზე გაკეთებულია ორ-ორი ნახვრეტი, რომლებიც ჰოროზონტალურად არიან განლაგებულნი. ამ ნახვრეტებით უკავშირდება წიგნის ბლოკი ყდას. ხელნაწერს უნდა ჰქონოდა სამი შესაკრავი, რომლებიც დღეისათვის დაკარგულია.

ყდის ზედაპირზე გამოყენებული ტვიფრები გვხვდება XVIII ს. ხელნაწერი და ძველნაბეჭდი წიგნების ყდებზე. ყდის ცენტრალურ არეს ავსებს ცალკეული ტვიფრებისაგან შედგენილი, პოსტამენტზე აღმართული, განედლებული ჭვარი. იხ. ვახტანგ VI-ის სტამბაში დაბეჭდილი 1709 წ. სახარება, 45/9152, ჭანაშის მუზ., კურთხევანი, 1713 წ., თსუ., F 204, F19510, ერეკლე II-ის გამოცემები: კონდაკი 1783 წ., თსუ., F 19641, პარაკლიტონი 1772 წ.,

K $\frac{255}{509}$ ეროვნული ბიბლიოთეკის ცალი., A 101, XIII ს. ხელნაწერი XVIII ს. ბოლოს გააცხოველა სიონის დეკანოზის შვილმა ზაქარიამ. ჩვენი აზრით, ყდაც ამ დროს უნდა იყოს გაკეთებული.

H 1348 ხელნაწერის ფორზაცად გამოყენებულია თეთრი, სიძველისაგან გაყვითლებული ჰვირნიშნიანი ქალაღი — სამი ნახევარმთვარე, თავზე პა-

22 ანდერძში გვხვდება „შეიკაზმა“.

23 ტერმინთა დადგენისა და გამოყენების მიზნით, საკვიროდ მივიჩინეთ გვენახა ხელნაწერთა ანდერძ-მინაწერები: სინის, ათონის, იერუსალიმის ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობებისა და ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული ფოტოპირების მიხედვით. ჩვენი აზრით, ტერმინები „შეიკაზმა“ და „შეიკაზმა“ სინონიმური მნიშვნელობით იხმარებოდა. ტერმინებში იგულისხმება ხელნაწერის ყდაში ჩასმის სრული პროცესი. ტერმინი „შეიკაზმა“ ძირითადად გვხვდება X—XI სს. დათარიღებულ ანდერძებში, „შეიკაზმა“ კი მინაწერებში XIII—XIV სს-იდან ჩნდება.



ტარა მაკრატლის გამოსახულებით²⁴. ფორზაცი აკინძულია ხელნაწერის მკვეთრ ველ რვეულთან ერთად (ე. ი. წიგნის ბლოკთან ერთად), რომელზეც წვრილბეჭდით: „ქ. ესეა წიგნი ქვათახევის არისე, ვინც მოიპაროს, ქვათახევისა რისხავს და გაუწყრება. და, ღმერთო, აღდგარძელე წინამძღვარი ქრისტეფორე + ფალავანდ“. მინაწერში მოხსენიებული ქრისტეფორე არის XVII—XVIII სს. ცნობილი მოღვაწე, ჯვრის მამა, ქვათახევის წინამძღვარი — ქრის-



სურ. 2

ტეფორე ფალავანდიშვილი. იგი მოხსენიებულია რამდენიმე საბუთში: Hd 10274 ბ(3), 1683 წ., Hd 4264 (3), 1717 წ.; Hd 11277 (3), XVIII ს., Hd 23, 1717 წ. 1718—1722 წლებით დათარიღებულ საბუთებში იგი უკვე მთავარეპისკოპოსის ტიტულით მოიხსენიება: Sd 656 ა, Hd 14255.

²⁴ რ. პატარიძის აზრით, XIV—XVI სს. მანძილზე „მთვარე („Crescent“) ქართულ ხელნაწერებში იშვიათია, მაგრამ XVII—XVIII სს. ეს კვირნიშანი, კერძოდ „სამი მთვარე“ („tre iune“), კვირნიშან ღომანანტად უნდა ჩაითვალოს. იბ. რ. პატარიძე, დსსბ. ნაშრომი, გვ. 59.

H 1348 ხელნაწერის ფორზაცზე დაწერილი მინაწერი XVIII ს. პირველი მეოთხედით უნდა დათარიღდეს (1717 წ.). ელ. მეტრეველი ქრისტეფორეს ჯვრის მამად ყოფნის თარიღად 1701 წელს მიიჩნევს²⁵.

წიგნის ფორზაცზე დაწერილი მინაწერისა და აგრეთვე ისტორიული საბუთების თანახმად, H 1348 ხელნაწერის ყდა XVIII ს.. პირველი მეოთხედით უნდა დავათარილოთ. ვფიქრობთ, ხელნაწერი იერუსალიმიდან ჩამოიტანა ქრისტეფორე ფალავანდიშვილმა XVIII ს. დასაწყისში და შეწირა იგი ქვათხების ეკლესიას²⁶.

H 1662, მამათა სწავლანი, 1040 წ., ეტრატი, გადაწერის ადგილი პალავრა. ტყავგადაკრული ხის ყდა, ზომა: 26×19, ყავისფერი, გაქეპილი. ხის დაფების კიდები ირიბადაა მოთილილი, გადმოდის და ფარავს წიგნის ბლოკს. ყდა ამოტვიფრულია.

ყუაზე რელიეფურია შეკერვის ოთხი ადგილი, რომელზეც ტყავთან ერთად დაკრულია ტილოს ნაქერი. ტყავი ამოტვიფრულია. ყუას ახლავს ერთმაგი, კრელი დაზიანებული კაპტალი.

ყუის მხარეს, კიდეზე ხის დაფები სამ ადგილზეა გახვრეტილი, რომელზეც ჰორიზონტალურადაა განლაგებული ორ-ორი ნახვრეტი, რითაც უკავშირდება ხის დაფები წიგნის ბლოკს. მართალია, ყუაზე შეკერვისას გამოყენებულია „გრეკაჟის“ ტექნიკა, მაგრამ ჩაჭრა (ჩაღრმავება) იმდენად ზედაპირულია, რომ შეკერვის ადგილები ყუაზე რელიეფურია.

H 1662 ხელნაწერის წიგნის ყდის ზედაპირზე, კიდესთან ახლოს, მიჰყვება ერთმაგი, უწყვეტი რიგი ფოთლოვან-ყვავილოვანი აშიისა, რომელსაც ჩარჩოდ ახლავს სამ-სამი ხაზი. ყდის შიდა სიერცეს კვეთს დიაგონალური ხაზები, რომელთა გადაკვეთის ადგილზე ამოტვიფრულია თითო (აშიად გამოყენებული) ფოთლოვან ყვავილოვანი აქცენტო.

ფორზაცად გამოყენებულია თეთრი, სიძველისაგან გაყვითლებული ქალაღი, რომელიც დაკრულია ხის დაფაზე. ზედა ფრთაზე გვეხდება XVIII ს. ხელით დაწერილი ლექსი. გართმულია ბიბლიური სიუჟეტი. ლექსის ფორმაც დამახასიათებელია XVIII საუკუნისათვის. ქვედა ფრთაზე დაწერილი მინაწერიდან ვიგებთ, რომ ხელნაწერი ეკუთვნოდა ჯრუჭის მონასტერს, რომელსაც 1765 წ. შეწირა გენათელმა მიტროპოლიტმა, ბატონიშვილმა იოსებმა (269v). ჩვენი აზრით, H 1662 ხელნაწერის ყდა, ყველა ნიშნის მიხედვით, გაკეთებული უნდა იყოს XVIII საუკუნეში (შეადარეთ ზემოთ აღწერილ H 1661-სა და H 1348 ხელნაწერთა ყდებს).

H 1664, მაქსიმე აღმსარებელი. ღვთისმშობლის ცხოვრება, XI ს., ეტრატი, გადაწერილია საბა ვანწმენდილის მონასტერში. ტყავგადაკრული ხის ყდა, მასიური, ზომა 25,6×16, ხის დაფების სისქე 1,3 სმ., ჩამოჭრილია ხელნაწერების ფურცლების პირზე. ტყავის ქვეშ, დაფების კიდებზე ამოჭრილია ღარები, რაც ბიზანტიური წიგნების ყდებზე კოპტური ყდის პრინციპიდან იღებს სათავეს²⁷ და რაც ყდის აღრუთლობის ერთ-ერთი დამადასტურებელი

²⁵ ელ. მეტრეველი, დასახ. წიგნი, გვ. 40.

²⁶ ქრისტეფორე მოხსენიებულია XI ს. დათარიღებულ S 4928 ხელნაწერის ქვედა ფრთაზე დაწერილ მინაწერში (დღესდღეობით ხელნაწერი ამოღებულია ყდიდან). ყველა ნიშნის მიხედვით, ყდა XVII ს. უნდა დავათარილოთ. ამავე ხელნაწერის ზედა ფრთაზე დართულ მინაწერში ვხვდებით ჯვრის მამას გერასიმეს, რომელიც, ელ. მეტრეველის აზრით, XVIII ს. 40-იან წლებში (1739 წ.) მოღვაწეობდა ჯვრის მონასტერში (იხ.: მეტრეველი ელ. დასახ. წიგნი, გვ. 40, ჯვრის მამათა ქრონოლოგია).

²⁷ Regemortier B. van, La reliure Byzantine, p. 118.



ნიშანია. ტყავი ამოუტვიფრავია, გაქეჩილი ყუა ახალია, რესტავრირებულია ხელნაწერთა ინსტიტუტში.

წიგნის ფორზაცად გამოყენებულია ჭრელი ქაღალდი, რომელიც უფრო ნახატს ჰგავს, დაკრულია ხის დაფებზე. ყდას აქვს ორი შესაკრავი, რომლებიც ხელნაწერის რესტავრაციის დროს აღუდგენიათ.

ხის დაფების მოყვანილობის მიხედვით თუ ვიმსჯელებთ, ჩვენი ვარაუდით, H 1664 ხელნაწერის ყდა XV ს. უნდა დავათარილოთ.

ჩატარებული სამუშაოს შედეგები საშუალებას გვაძლევენ ეტაპობრივად წარმოვადგინოთ ქართული ხელნაწერი წიგნების ყდების განვითარება. როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ყდის დამუშავების ტრადიცია საუკუნეების მანძილზე უცვლელი რჩება, მხედველობაში გვაქვს X—XVI სს. ყდები, რომელთა ხის დაფები მოჭრილია ხელნაწერის ფურცლების პირზე, გამოყენებულია „გრეკაჟის“ ტექნიკა, ყუა გლუვია (H 1741, 2337, 2336, 1664). გარკვეული ცვლილებები შეიმჩნევა XVII ს. ყდებზე. აქ ხის დაფები იგივეა, მხოლოდ ყუაზე ჩნდება შეკერვის რელიეფური ადგილები. ე. ი. არ არის გამოყენებული „გრეკაჟის“ ტექნიკა (H 2339); ხოლო რაც შეეხება XVIII—XIX სს. ყდებს, ისინი სრულიად განსხვავდებიან ადრეული (X—XVI სს.) ყდებისაგან. ირიბად მოთილი ხის დაფები გადმოდის და ფარავს ხელნაწერის ფურცლებს, არ გამოიყენება „გრეკაჟის“ ჩაღრმავება, ყუაზე შეკერვის ადგილები რელიეფურია (H 1661, 1348, 1662).

ამრიგად, როგორც ზემოთ დასახელებული ხელნაწერების ყდების შესწავლამ გვიჩვენა, იერუსალიმიდან ჩამოტანილ XI—XVI სს-ში გადაწერილ ხელნაწერ წიგნებს გადაწერის თანადროული, პირველადი აკინძვის (შეკერვის) შედეგად გაკეთებული ყდები არ შემორჩათ.

ჩვენი დაკვირვებით, X—XVI სს. ხელნაწერთა ყდებზე როგორც წიგნის შეკერვის, ხის დაფების მოშაადებისა და მიმაგრების ტექნიკაში (მხედველობაში გვაქვს ყდის „შემზადების“ სრული პროცესი), ისე მათი ზედაპირის მხატვრულად გაფორმებაში („საბორდიურ“ ტვიფრების გამოყენება, ყდის ცენტრალურ ნაწილში, „შემავსებელი“ ტვიფრების ნაცვლად — H 2336) მნიშვნელოვანი ცვლილებები არ შეიმჩნევა, თუ არ ჩავთვლით ხის დაფებს (H 2336, 2337), რომლებიც შედარებით თხელია X—XV სს-ის ხის დაფებზე (H 1741, 1664). ხოლო რაც შეეხება XVII ს. ხელნაწერი წიგნების ყდებს (H 2339), ვფიქრობთ, ქართული წიგნის ყდის ისტორიაში ისინი გარდამავალ საფეხურს წარმოადგენენ ადრეულ (X—XVI სს., H 1741, 2337, 2336, 1664) და გვიანდელ (XVIII—XIX სს., H 1661, 1348, 1662) ყდებს შორის, რომლებიც, თავის მხრივ, ტრადიციების გამიჯვნის საშუალებასაც იძლევიან.

М. К. КАРНАДЗЕ

К ВОПРОСУ ДАТИРОВКИ ПЕРЕПЛЕТОВ НЕСКОЛЬКИХ ГРУЗИНСКИХ РУКОПИСНЫХ КНИГ ИЕРУСАЛИМСКОГО ПРОИСХОЖДЕНИЯ

Резюме

В фондах Института рукописей им. К. С. Кекелидзе хранятся несколько рукописных книг XI—XVI вв., которые в разное время были привезены из грузинских монастырей Иерусалима. Целью представленной работы является изучение переплетов вышеуказанных книг. Первоначальные переплеты в большинстве утеряны, на что ука-

зывают приложенные к рукописям поздние приписки. Их вторичный переплет осуществлялся в разное время, вплоть до начала XIX в.

Изучение вышеупомянутых переплетов дает возможность наблюдать те перемены, которые происходили на протяжении долгого времени в технике переплетного дела. На основе изучения этих рукописей в работе представлены следующие выводы:

Вплоть до конца XVI в. даже при вторичных переплетах сохранена та традиция, которая свойственна грузинским переплетам с X в. (деревянные доски, прямо резанные вровень с блоком книги употреблен особый греческий способ шитья тетрадей («грекаж» — «грекаж»), корешок гладок — Н. 1741, 2337, 2336, 1664.

На переплетах XVI—XVII вв., в центре, вместо басмы «наполнения» встречаются «бордюрные» басмы — Н. 2336, 2339, а что касается переплетов XVII в., наблюдаются некоторые изменения: форма деревянных досок остается той же, но на корешке кожа, покрывая нитку (шнуры), образует рельефы. Отсутствует техника «грекажа» — Н. 2339.

С XVIII в. наблюдаются существенные изменения (доски выступают за блок книги и по краям имеются скосы; не встречается зарубка «грекажа», отличается художественное оформление переплета) — Н. 1661, 1348, 1662.

Считаем, что в истории переплетного дела грузинской традиции переплеты XVII в. являются переходным этапом между ранними (X—XVI вв.) и поздними (XVIII—XIX вв.) переплетами, что дает возможность разграничения традиций.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის კოდიკოლოგიისა და ტექსტოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა ე. მებრეველმა.

მანია ჩხვანავა

მსპანური პარამიების ძართულად და რუსულად გადმოცემის
პრობლემა

ყოველ ენას აქვს საკუთარი განვითარების ისტორია. იგი მთლიანად გამოცხადეს მასზე მოლაპარაკე ერის ღირსებასა თუ ნაკლს. ენა ერისთვის წარმოადგენს მისი ორიგინალური აზროვნებისა და აღქმის ორგანოს, მისი სიბრძნის გამოხატულებას. ყველაზე მეტად ერის საგანძური ხალხური სიტყვიერებით იცნობა. განსაკუთრებით კი ეს ეხება ფოლკლორის მცირე ჟანრებს — ხალხურ გამონათქვამებს, როგორცაა ანდაზები, სიტყვის მასალები, აფორიზმები, იდიომები, შეგონებები, გამოცანები, შაირები, სენტენციები, მაქსიმები და სხვა. ამთგან ანდაზა ყველაზე მეტად გამოხატავს ენის შესაძლებლობებს.

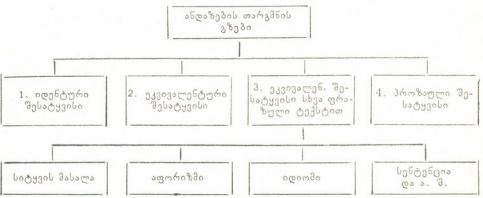
ანდაზა ხალხს შვილია, მისი წიაღიდან გამოსული. ამიტომ იგი ათასეული წლებით სათუთად გამოატარა ხალხმა, როგორც მეტად საჭირო და აუცილებელი ატრიბუტი ადამიანური ყოფისა. ანდაზურ მსჯელობაში თავმოყრილია ფართო მეტყველების შინაარსი, მისი დედაზრი. ანდაზა ყოველთვის კატეგორიულია თავის მტკიცებულებასა თუ უარყოფაში. მასში არის საბოლოო დასკვნა, იგია შედეგი ხანგრძლივი გააზრებისა და ამიტომაც ანდაზაში გაერთიანებულია დასაბამიდან დღემდე არსებული სამყაროული სიბრძნე. სწორედ ეს არის რთული: მთელი სამყაროს სიბრძნის გადმოცემა ერთი პატარა ფრაზით. გავიხსენოთ „კაცია-ადამიანი?!“-ის შესავალი, სადაც ილია წერს: „მოყვარეს პირში უძრახე, მტერს პირს უკანაო“. სადა ხარ ეხლა ამ გონიერის სიტყვის მქმელო? ვიცი, სადაცა ხარ: ხალხში ხარ, უხილავო და ხალხისა ხარ. ისიც ვიცი, რაცა გქვიან: შენ ხალხის გენიას გეძახიან. ისიც ვიცი, რა თვისებისა ხარ: შეუცდომელი და ყოველთვის მართალი ხარ“ (4.112).

საინტერესოა ანდაზათა წარმომავლობა და წარმოშობა. ამის გარკვევა უმრავლეს შემთხვევაში შეუძლებელია. მაგრამ ერთი რამ უდავოა, რომ ნებისმიერ ერში ანდაზები თითქმის ერთნაირად იზადებიან. ანდაზა ყველგან ხალხის წიაღში წარმოიშობა, შემდეგ ხალხშივე იხვეწება, ვითარდება და ასე თოღის დღემდე. მაგალითად, საქართველოშიც, რუსეთშიც, ესპანეთშიც პარემიები შეიძლება იზადებოდნენ მწყემსებში, ოჯახის კერისთან მოფუსფუსე დიასახლისებში, სოფლის მთავარ მოედანზე თავმოყრილი მოხუცების საუბრებში ანდა ჭობიკანა, გაქნილი მაჭანკლების ლაქლაქში. შემდეგ კი ცხოვრება ამ პარემიებიდან არჩევდა ყველაზე კარგად გარიბოულს, საუკეთესოს, გონიერულსა და მარილიანს. დაწუნებული ისტორიის ბარდებოდა და დავიწყებას ეძლეოდა. როგორც ლ. ტოლსტოი წერდა, ყოველი „ნაზრევი დროის ცხრილსა და ცხავშია გაატარებული. საშუალო უკუგდებულია, დატოვებულია მხოლოდ თვითმყოფი, ღრმა, საჭირო“ (2.36).

ყოველ ერს მხოლოდ მისთვის დამახასიათებელი ანდაზები აქვს. ამ შემთხვევაში ჩვენი კვლევის საგანს წარმოადგენს ანდაზათა თარგმანის პრობლემა. თარგმანში ეროვნულობა იყო ყოველთვის რთულად გადასაჭრელი საკი-

თხი. ვინაიდან ყველა ენას თავისი სპეციფიკური სიტყვათა რიგი აქვს, უფრო ადვილია თარგმანი იმ ენებზე, რომელთა სიტყვათა რიგი შედარებით თავისუფალია. ქართულ ენას ახასიათებს მეტ-ნაკლებად თავისუფალი რიგი სიტყვებისა, რაც აიოლებს თარგმანს. ზოგიერთი მეცნიერის, მაგ. ა. ფიოდოროვის აზრით, შეუძლებელია დედნის იმ ელემენტების თარგმნა, რომლებიც ენის საერთო ნორმებიდან გადახვევას წარმოადგენენ. ეს ელემენტებია ძირითადად დიალექტიზმები და სოციალური ჟარგონი. მიუხედავად თარგმანთან დაკავშირებული ათასი პრობლემისა, ანდაზების თარგმნა სულ სხვა სპეციფიკას მოითხოვს. პარემიებშიც გვხვდება დიალექტიზმები და სოციალური ჟარგონი, მაგრამ მათი გადათარგმნისას სხვა სირთულეს ვაწყდებით. როდესაც ვთარგმნით პროზას და ტექსტში ანდაზა ჩნდება, მისი პირდაპირ გადმოლება ანუ სიტყვა-სიტყვითი თარგმანი ყოველად დაუშვებელია, რადგან პარემია სხვა ენაზე უკვე ჩვეულებრივ ფრაზად აღიქმება და თავის მისიას კარგავს. ამიტომ აუცილებელია მოიძებნოს ეკვივალენტი სათარგმნი ანდაზისა, ე. ი. ანდაზა ითარგმნოს ისევ ანდაზად, ოღონდ იყოს შინაარსით მსგავსი ავტორისეული ანდაზისა. „ყოველ ანდაზას მოეპოვება თავისი შესატყვისი თითქმის ყველა ენაზე და ამგვარად მისი გადმოღების საშუალება ყოველთვის არსებობს“ (1.284). ანდაზის თარგმნის რამდენიმე ვარიანტი უნდა გავითვალისწინოთ:

1. ანდაზები, რომლებიც პირდაპირ ითარგმნება, ანუ ისინი ერთდროულად რამდენიმე ერის კუთვნილება და ამიტომ ერთმანეთს ზუსტად ემთხვევიან;
 2. ანდაზები, რომელთაც სხვა ენაში ეკვივალენტი ეძებნებათ ანდაზის სახით;
 3. ანდაზები, რომელთაც ეკვივალენტი ეძებნებათ სხვა რომელიმე ფრაზული ტექსტის სახით (სიტყვის მასალა, აფორიზმი, იდიომი, სენტენცია და სხვ.);
 4. ანდაზები, რომელთაც ეკვივალენტი ვერ ეძებნებათ. ასეთებია ღრმად ეროვნულ-ლოკალური გამოხატუვანი. ისინი შეიძლება დაკავშირებული იყვნენ: ა) ისტორიულ მოვლენასთან, ბ) ხალხურ დღესასწაულთან, გ) რაიმე რელიგიურ მოვლენასთან, დ) ხალხურ ჩვეულებებთან და ადათ-წესებთან...
- ეს ჩამონათვალი შეიძლება საკმაოდ გაგრძელდეს. მსგავს შემთხვევაში, პარემია უნდა ვთარგმნოთ პროზაულად, შინაარსობრივად, ხოლო თუ მისი ზემოჩამოთვლილი წარმოშობის მოვლენა ჩვენთვის ცნობილი იქნება, მას მივუთითებთ სქოლიოში.



ამ სქემის გამოყენებით მოვიყვანთ ესპანურ პარემიებს და კატეგორიების მიხედვით შევუფარდებთ ქართულ და რუსულ ანდაზებს.

ავილოთ თუნდაც ასეთი ესპანური ანდაზა: „გუარდა კე კომერ ი ნო გუარდეს კე ასერ“ (წყარო 5.350). მისი პირდაპირი თარგმანი ასეთი იქნება: საკმელი შეინახე, საქმეს ნუ შეინახავ. ეს ანდაზა ბრძანებით კილოს გამოხატავს და ამავე დროს გაფრთხილებაცაა, რომ საქმე ზვალისათვის არ უნდა გადადო, საკვები კი შეიძლება შემოინახო. ქართულში ესპანურის ზუსტი შესატყვისი მოგვეძებნება, თუ არ ჩავთვლით ანდაზის პირველ ნაწილს: „დღევანდელ საქმეს სახვლიოდ ნუ გადადებო“ (წყარო, 2.3310). ეს არის შეგონება, ამიტომ ასეთი თარგმანი ჩვენი სქემის მიხედვით მესამე კატეგორიას განეკუთვნება.

მეგრულში არსებობს ქართულის ზუსტი თარგმანი: „ამდღარ საქვარი ქუმეშა ვეგნოდვაეა“ (წყარო 3.13). გარდა ამისა, ესპანური ანდაზა შეგვიძლია ქართული ეკვივალენტითაც ვთარგმნოთ: „დღე-მეზვალე კაცსაო თოვლი მოუვა კარსაო“ (წყარო. 2.628). ქართული, ესპანურისგან განსხვავებით, ბრძანებითი ფორმის არაა. იგი დამრიგებლობითია და კონკრეტულად წელიწადის დროც არის მითითებული. თუ ავიღებთ მსგავსი შინაარსის რუსულ ეკვივალენტს, ვნახავთ, რომ იგი ქართულთან ახლოს დგას: „Застала зима в летнем платье, а мы чаяли, зимы не будет“. თუ ქართულში სიტყვა „თოვლი“ გამოხატავს ზამთრის დადგომას, რუსულში პირდაპირ ნახსენებია „ЗИМА“, რომელმაც ზარმაცებს ზაფხულის ტანსაცმელში მოუსწრო. ამ შემთხვევაში, ქართული და რუსული ანდაზები შინაარსით ესპანურის შესატყვისია, ხოლო სიტყვიერი მასალა სხვადასხვაა გამოყენებული. ამიტომ ასეთი თარგმანი მეორე კატეგორიას განეკუთვნება.

ესპანელებს აქვთ მსგავსი შინაარსის სინონიმური გამოთქმა: „გუარდა პან პარა მიოო ი ლენია პარა აბრილ, პორკე ნო საბეს ელ ტიემპო კე ა დე ვენირ“. (წყარო 5.330). ესაა რითმიანი გამონათქვამი. იგი გვაფრთხილებს: შეინახე პური მაისისთვის და შეშა აპრილისთვის, რადგან არ იცი, როგორი დრო დადგება. ეს შეგონება უფრო შორს იხედება: ლაპარაკია უკვე ზამთრის გასულზე ანუ გაზაფხულზე, რომ შეშა და პური უნდა გქონდეს მომარაგებულად, რამეთუ სცივემ ხანდახან ზამთრის შემდეგაც იცის შემოტევა.

არის ესპანური მესამე ვარიანტიც: „გუარდარე იო კე პუედო, კე კისას მანიანა ნო მუევა უნ დედო“. (წყარო 5.360) — შევინახავ დღეს რაც შემოძლია, იქნებ ზვალ თითიც აღარ გავანძრო. ამ გარითმულ გამონათქვამში თითქმის იგივე აზრია გატარებული: თუკი ადამიანი წინ წაიგდებს საქმეს, შეუძლია შემდეგ დაღბინებული იყოს.

ხშირად, ანდაზაში ჩადებული განკერძოებული აზრი გადმოიცემა ქარაგმულად ანდა კონკრეტული მოქმედებით, ანალოგიით ან ისეთი მოვლენებით, რომელთა მიზეზ-შედეგობრივი ურთიერთკავშირი ყველასათვის ცხადია და არავითარ ეჭვს არ იწვევს. ესპანური ანდაზა გვეუბნება: „ბოკა კე კომე იელ, ნო ესკუბე მიელ“. (წყარო 5.78) — შხამის მჭამელი პირი თავის ვერ გადმოაფრთხებებს. რა თქმა უნდა, მკითხველი არ წარმოიდგენს პირს, რომელიც შხამს ჭამს. ეს ანდაზა პირდაპირი მინიშნებაა ცუდი ენის მქონე პიროვნებაზე და ასევე ესმის ყველას. ქართულად მისი ეკვივალენტი ასეთი იქნება: „არ ძალუძს ხესა ხენეშა ტკბილთა ნაყოფთა მოსხმაო“. იღვია ამ ანდაზებისა ერთნაირია, გამოხატვის ფორმაა სხვადასხვა. ესპანურ ანდაზაში გამოყენებულ არსებით სახელებს „შხამი“ და „თაფლი“, ქართულში შეესაბამება ზედსართავი სახელები „ხენეში“ და „ტკბილი“. რუსული ეკვივალენტი ასეთია:

„Не растут на вербе груши“. ქართულის მსგავსად აქაც ხე და მისი ნაყო-



ფა ნახსენები, ოღონდ დაკონკრეტებულია ხისა და ნაყოფის სახეობაც. თი თარგმანიც განეკუთვნება მეორე კატეგორიას.

მორიგი ესპანური ანდაზა ასეთია: „ნო ეს ტან ფიერო ელ ლეონ კომო ლე პინტან“. მისი ქართული ეკვივალენტია: „როგორც ქუხს, ისე არა წვიმსო“, ხოლო პირდაპირი თარგმანი ასეთია: არც ისეთი საშინელია ლომი, როგორც მას ხატავენ. რუსული შესატყვისი უფრო ახლოს დგას ესპანურთან: „Не так страшен чёрт, как его малюют“. რა თქმა უნდა, ეს ანდაზაც მეტაფორულია და გადატანითი მნიშვნელობა აქვს. ქართულის ზუსტი თარგმანი მეგრულშიც მოგვეპოვება: „მუშას გურგინუნსინ, იზმას ვაჟვენსია“ (წყარო 3.97). ქართულსა და მეგრულში ქუხილი და წვიმა არ წარმოუდგება მკითხველს, არც ესპანელს ლომი და არც რუსს ეშმაკი. საეხებით გასაგებია, რომ აქ იგულისხმება გაზვიადებული, გაბუქული წარმოდგენა რისამე, როგორც ეს ზოგიერთს სჩვევია. ხშირად ისე არაა საქმე, როგორც იგი ერთი შეხედვით ჩანს ან როგორც მას წარმოგვიჩენს მავანი. ზემოთ მოყვანილი თარგმანიც მეორე კატეგორიას ეკუთვნის.

ესპანელები იტყვიან: „ლოს მისმოს პერროს კონ დისტინტოს კოლიარეს“. (წყარო 5.209), რაც ნიშნავს — ერთი და იგივე ძაღლები სხვადასხვა ყელსაბამით. ქართველი ამ შემთხვევაში იტყვის: „რაც აღხანაა, ის ჩალხანაო“. ეს არის ქართული ეკვივალენტი. მაგრამ ესპანური ანდაზის უფრო მსგავსი ანდაზაც გვაქვს: „თეთრი ძაღლი და შავი ძაღლი ორივე ძაღლიაო“ (წყარო 2.994). ზუსტი თარგმანი არის მეგრულშიც: „ჩე ჯოდორი, უჩა ჯოდორი — ეირხოლო ჯოდორი რენია“ (წყარო 3.1570). რუსული ეკვივალენტი ასეთია: „Хоть водка, хоть вино, а всё одно“, ის ძირითადი იდეა, რაც ქართულ-მეგრულსა და ესპანურში სიტყვა „ძაღლით“ გამოიხატა, რუსულში გადმოცემულია „ღვინით“ და „არყით“. მიუხედავად იმისა, რომ ესპანურის ეკვივალენტი ანდაზებშიც „ძაღლებია“ ნახსენები, ასეთი თარგმანი მაინც არ შეგვიძლია მივაკუთვნოთ პირველ კატეგორიას, რადგან ქართულ-მეგრული არაა ესპანურის ზუსტი შესატყვისი შინაარსითაც და ფორმითაც. ამიტომ ჩამოთვლილი ეკვივალენტები მიეკუთვნება მეორე კატეგორიას.

ესპანური ანდაზის „გატო ესკალდადო დელ აგუა ფრია უიე“ (წყარო 5.180) თარგმანი ასეთი იქნება: დაფუფქული კატა ცივ წყალსაც გაურბის. მისი ქართული ეკვივალენტია: „ფაფით პირდამწვარი დოს სულს უბერაფდაო“. რუსები კი ამბობენ: „Обжжённый на молоке дуёт на воду“, ან მეორე ვარიანტი: „На ухе обжётся, так на воду подуешь“, ანდაზა გვაძინობს, რომ ერთი საქმისგან დაშინებულ ადამიანს შემდეგ უბრალო რაღაცისაც კი ეშინია. ამ „დაშინებულის“ გამოსახატავად ესპანურში, ქართულშიც და რუსულშიც გამოყენებულია ზმნა დაწვა-დაფუფქვა. თვით ის „საქმე“, რისგანაც დაშინდა პიროვნება, გამოხატულია ცხელი წყლით, ცხელი ფაფით, ცხელი რძით ან ცხელი წვნიანით. ანდაზათა ორივე ნაწილი ოპოზიციებისგან შედგება — ესაა ერთმანეთის საწინააღმდეგო ცნებები: ესპანურში ცხელი და ცივი წყალი, ქართულში — ცხელი ფაფა და დო, რუსულში ცხელი რძე და ცივი წყალი, ანდა ცხელი წვნიანი და ცივი წყალი. ქართულში გვაქვს იგივე ანდაზის სხვა სინონიმიც: „დაშინებულმა ძაღლმა ცხრა წელიწადი ხეს უყეფაო“. რუსულში მისი ეკვივალენტი: „Пуганная ворона куста бонится“. აქ იგივე იდეა სხვა სახელებით არის გადმოცემული: ქართულში ნახსენებია „ძაღლი“



და „ხე“, რუსულში კი — „ყვავი“ და „ბუჩქი“. ეს ეკვივალენტებიც მეორე კატეგორიისაა.

ესპანელებს აქვთ ასეთი ანდაზა: „დონდე მანდა ელ ბურრო სე ატა აღ ამო“ — იქ, სადაც ვირი მბრძანებლობს, პატრონი დაბმულია. ქართულად მას შეგვიძლია მივესადაგოთ ორი ეკვივალენტი: „უძაღლო ქვეყანაში კატებს აჩხავლებდნენო“ (წყარო 2.2158), ან მეორე ვარიანტი: „უპატრონო ეკლესიას ეშმაკები დაეპატრონებიაო“ (იქვე, 2120). მეგრულში არის ასეთი ეკვივალენტი: „უპაპე ქიანას მელა პაპალანდუა“ (წყარო 3.1270), რაც ქართულად ნიშნავს: უმღვდელო ქვეყანაში მელა მღვდელობდაო. რუსულში შესაბამისი ეკვივალენტი გახლავთ: „На безрыбьи и рак рыба“. ანდაზის ძირითადი იდეა ასეთია: ისეთ ქვეყანაში, სადაც განმკითხავი არავინაა, უპატრონობა და პატრის არ სცემენ ჭკვიანებს, ხელისუფლების სადავეები უჭირავთ ნაკლებად განვითარებულ, უღირს ადამიანებს. ეს იდეა თუ მეგრულში გამოიხატება მღვდლით და მელიათი, ხოლო ქართულში — ძაღლებით და კატებით, ესპანურში გადმოცემულია ვირით და პატრონით, ხოლო რუსულში — თევზით და კობრაჩხალით. არც არის გასაკვირი, რომ ერთ და იმავე აზრს განსხვავებული სიტყვებით გადმოსცემენ. განხილული თარგმანებიც მეორე კატეგორიისაა.

ესპანელები ამბობენ: „ზორრო ღორმილონ ნო კასა გალინას“ (წყარო 5.66) — ძილისგულა მელა ქათმებზე ვერ ინადირებს. არის მეორე სინონიმური ანდაზაც: „გატო კონ გუანტეს ნო კასა რატონეს“ (იქვე, 170) — ხელთაძნანიანი კატა თავებზე ვერ ნადირობს. რაც შეეხება პირველ ანდაზას, მისი ქართული ეკვივალენტი ასეთი იქნება: „ადრე ამდგარსა კურდღელსა ვერ დაეწევა მწვეარიო“ (წყარო 2.13), ხოლო რუსები იტყვიან: „Кто встал пораньше, ушёл подальше“. აქ ძირითადი იდეა ერთნაირია, გადმოცემის ფორმები კი — სხვანაირი. თუ მელა ძილისგულა არ იქნება, ე. ი. კურდღელივით ადრე ადგება, იგი შესძლებს ქათმებზე ნადირობას: ვისაც თავისი საქმის გაკეთება სურს, ის ადრე უნდა ადგეს. ქართველებს იგივე აზრი სხვა ანდაზაშიც აქვთ გამოხატული: „ადრე ადგომა მეტი სიცოცხლე არისო“. რუსებიც გვეთანხმებიან ამაში: „Много спать, мало жить“. ეს ეკვივალენტები მეორე კატეგორიას ეკუთვნიან. მეორე ესპანურ ანდაზაში ლაპარაკია პრანჭია კატაზე, რომელიც თავებს ვერ იჭერს. ქართულ-მეგრულში გვაქვს მისი ზუსტი შესატყვისი როგორც შინაარსით, ასევე ფორმით, იმ განსხვავებით, რომ იქ ლაპარაკია მჩხავანა კატაზე „კატა, რომელიც კნავის, თავს ვერ დაიჭერსო-მჩხავანა კატა თავს ვერ დაიჭერსო“ (წყარო 2.1609), ან იგივე მეგრულად: „ცინისნი ფერ კატუს ჭუცი ვაჭოფენია“ (წყარო 3.573). მიუხედავად იმისა, რომ ქართულ-მეგრულში კატა მჩხავანაა და არა „ხელთათმანიანი“, მისი „მჩხავანობა“ მიიჩნევა უსადაგება ესპანური კატის პრანჭიობას. ამიტომ განხილული თარგმანი შეიძლება პირველ კატეგორიას მივაკუთვნოთ.

ესპანელები ამბობენ: „აბლანდო დელ რეი დე რომა, პორ ლა პუერტა ესომა“ — რომის მეფეზე ლაპარაკისას, იგი კარებში გამოჩნდა, ქართველები ამ შემთხვევაში იტყვიან: „ძაღლი ახსენე და ჭოხი ხელში დაიჭიროო“ (წყარო 2.2678), მეგრელები კი „ნგერს შინანდესია დო კარს გერდუა“ — მგელს ახსენებდნენ და კართან იდგაო. სამივე ანდაზაში ლაპარაკია ადამიანზე, რომელსაც ახსენებდნენ და ისიც სწორედ ამ დროს გამოჩნდა. იდეა ზუსტად ერთნაირია, წინადადებებიც იდენტური აგებულებისაა, მაგრამ ასეთი თარგმანი ეკუთვნის მეორე კატეგორიას. მათ რუსულში შეესაბამება იდიომი: „Лёгок на помине“.



ესპანურში არის ასეთი გამოთქმა: „უი რ დელ ფუეგო ი კაერ ენ ლას ლიამას“ — ცეცხლისგან გაქცევა და ცრემლებში ჩავარდნა. ეს არ არის ანდაზა, მაგრამ თარგმნისას იგი უკეთესი იქნება ვთარგმნოთ ქართული ანდაზით — „ვის გავეყარე და უის შევეყარე“ (წყარო, 2. 756). მეგრულში იგი ასეთია: „ვის გამლართუა და უის ქართუა“ (წყარო 3.368) — ვიდან გამოვიდა და უის შეერთო. ესპანურში ზმნები მოცემულია ინფინიტივის სახით, ამიტომ ეს გამოთქმა შესაბამისი დროისა და პირის გამოხატვით ისმება ტექსტში. ასეთივეა მისი რუსული შესატყვისიც: „Попадать из огня да в полымя“. მსგავს გამოთქმებში არ არის შინაგანი მეტაფორული სახეები ან ეპითეტები, მათში გამოხატულია ლოგიკურად სწორი მსჯელობა. არ შეიცავს ტროპებს და ამიტომ არ საჭიროებს ირიბად გაგებას. ასეთ შემთხვევაში, ანალოგიური გამოთქმები გადატანით აზრს იძენენ მხოლოდ მაშინ, როცა მათივე მეშვეობით განისაზღვრება მთქმელის დამოკიდებულება ამა თუ იმ ფაქტის ან ამბის მდგომარეობის მიმართ. რადგან ესპანური გამოთქმა ანდაზად ვთარგმნეთ, მაშინ იგი უნდა მივაკუთვნოთ მესამე კატეგორიას.

ავიღოთ კიდევ ერთი პირდაპირი მნიშვნელობის ესპანური ანდაზა: „კიენ მუჩო აბარკა პოკო აპრიეტა“ — ვინც ბევრს იხვეჭს, მას ცოტა შერჩება. ქართულში მოგვეპოვება მისი ზუსტი შესატყვისი: „ბევრის მდომმა ცოტაც დაკარგაო“ (წყარო 2.285). მას შესაბამება მეგრული ვარიანტიც: „დიდის მასხუბუქუნდი, ჭიჭე ვაგაში“ (წყარო 3.297) — დიდს რომ მოეკიდები, პატარასაც ვერ იშოვიო. ქართული და ესპანური ანდაზა ფორმითაც და შინაარსითაც ემთხვევა ერთმანეთს. კრებით სახელებში („ბევრი“ და „ცოტა“) გამოხატული სიტყვებიც კი ერთნაირია. ეს თარგმანი შეგვიძლია მივაკუთვნოთ პირველ კატეგორიას. იგივე ესპანური ანდაზის სხვა ეკვივალენტიც არის ქართულში: „ორი კურდღლის მადევარი ვერც ერთს ვერ დაიჭერსო“ (წყარო 2,1703). ამ ანდაზის ზუსტი სინონიმი არის რუსულშიც: „За двумя зайцами погонишься, ни одного не поймаешь“. თუკი ესპანური ანდაზა შეიძლება პირდაპირ გავიგოთ, ქართული და რუსული ანდაზები გადატანითი მნიშვნელობისაა — აქ ლაპარაკია არა ორ კურდღელზე, არამედ ერთდროულად რამდენიმე საქმის მოგვარების მოსურნეზე, რომელიც ვერც ერთს ვერ გააკეთებს. ამ შემთხვევაში თარგმანი შეიძლება მივაკუთვნოთ მეორე კატეგორიას.

ანდაზათა ერთი ნაწილი წარმოადგენს პირდაპირ სენტენციებს, კეთილსურვილებსა და სწორ რჩევებს. ხშირია ერთმანეთის საწინააღმდეგო სიტყვების განლაგებანი, სინონიმები, გასულიერება. დიდ როლს ასრულებს აგოეთვე ბოლოკიდური ზუსტი რითმები, ასონანსები და შინაგანი რითმებიც. მრავალი ანდაზა შეკრულია ბგერითი გამეორებით, მეორდება როგორც ხმოვანი, ისე თანხმოვანი ბგერებიც. მაგალითად ასეთი ესპანური ანდაზა: „დელ დიჩო ალ ეჩო აი მუჩო ტრეჩო“. აქ შინაგან და ბოლოკიდურ რითმებთან ერთად არის თანხმოვნების გამეორებაც და ამიტომ იგი ძალიან ლამაზად ჟღერს. ზუსტი თარგმანი ასეთი სახისაა: ნალაპარაკევიდან განაკეთებამდე დიდი გზაა. თუ დავძებნით ქართულ ეკვივალენტს, ყველაზე მეტად მას მიესადაგება: „როცა სიტყვა ხშირდებაო, მაშინ საქმე მცირდებაო“ (წყარო 2.1859), ანდა მეგრული: „ბრელი რაგადი დო ჭიჭე საქვარია“ (წყარო 3.136) — ბევრი ლაპარაკი და ცოტა საქმეო, ან კიდევ მისი სინონიმი: „წინაგინძეს საქმე კუნტა უჩქუნია“ (იქვე, 975) — ენავრძელმა მოკლე საქმე იცისო. რუსულად კი იტყვიან: „Между говорить и сделать длинная дорога“. ქართული ეკვივალენტი ესპანურით გაართმულია. იგი მიეკუთვნება თარგმანის მეორე კატეგორიას.



ესპანელები ამბობენ: „ანტეს კე აკაბეს, ნო ტე ალაბეს“ — ვიდრე საქმე არ გაერთიანდება, ნუ ტრამბახობ. ამ ანდაზას შეიძლება მოვუძებნოთ საკმაოდ ბევრი ეკვივალენტი ქართულში. მაგალითად: „ფონი გასავალს დალოცო“, ანდა „ჯერ გადახტი და პოპლა მერე დაიძახეო“. ქართული შესატყვისები ეკუთვნის თარგმანის მეორე კატეგორიას. რუსულში კი არსებობს ზუსტი ასლი მეორე ქართული ანდაზისა: „Не говори гоп, пока не перескочишь“. ამ შემთხვევაში ქართული და რუსული ერთმანეთის მიმართ შეგვიძლია პირველ კატეგორიაში გაავერთიანოთ. ძნელია გაარკვიო, თუ სად წარმოიშვა პირველად ეს ანდაზა. ფაქტია, რომ იგი ორივე ენაში ზუსტად ერთნაირია. საერთოდ, არსებობს ანდაზები, რომლებიც მრავალ ხალხს მოეპოვება. მათ შეიძლება ვუწოდოთ საყოველთაო. იქნებ ისინი ყველგან ერთი წარმოშობისაა, ანდა ყველგან თავისით ჩაისახნენ. ზოგჯერ ერთი და იგივე თემაზე, ერთი და იგივე ხალხი ერთიმეორის საწინააღმდეგო აზრს გამოთქვამს, ზოგჯერ კი, პირიქით, სხვადასხვა ხალხში ერთნაირი ანდაზები იქმნება. სწორედ ამაზე გ. გაჩეჩილაძე წერს: „არის შემთხვევები, როცა ერთი ენის ანდაზა მეორე ენაზე ახალი ანდაზის მსგავსების შექმნას იწვევს და არც ის არის გამორიცხული, რომ ზოგ შემთხვევაში ეს მსგავსება ნამდვილ ანდაზადაც შეიძლება გავრცელდეს ახალ ენაზე“. (1.291) გ. გაჩეჩილაძე ასახელებს ქართულ ანდაზებს: „ახალი ცოცი კარგად გვისო“ და „ამღვრეულ წყალში თევზი ადვილად დაიჭირებაო“. შემდეგ მოჰყავს მათი ზუსტი შესატყვისები რუსულად: „Новая метла чисто метёт“, „Ловить рыбу в мутной воде“. მიუხედავად იმისა, რომ ძნელი გასარკვევია, თუ სად წარმოიშვნენ პირველად ეს ანდაზები, გაჩეჩილაძე ქართულ ანდაზებს აცხადებს რუსულის კალკებად. ჩვენ შევნიშნავთ, რომ ილიას „ოთარანთ ქვრივში“ მოჰყავს სწორედ ეს ანდაზა: „ახალი ცოცი კარგად გვისო“. ილიას რომ იგი რუსულის კალკი ჰგონებოდა, არც გამოიყენებდა მას თავის ნაწარმოებში.

ასეთი ზუსტი შესატყვისები შეგვიძლია ესპანურშიც მოვძებნოთ. მაგალითად, ავიღოთ ასეთი ანდაზა: „ესტასე ლა ვიეხა მურიენდო ი ესტა აპრენდიენდო“ — სიბერისა და სიკვდილის დროს კიდევ სწავლაში იქნები. მისი ზუსტი ქართული ეკვივალენტია: „სწავლა სიბერემდგო“ (წყარო, 2.2040), ანდა მეგრული: „გურაფა ლურა დღამახ რენია“ (წყარო 3.243) — სწავლა სიკვდილის დღემდე არისო. რუსები ამ შემთხვევაში დავგარიცხავენ: „Век живи, век учишь“. ავიღოთ მეორე ესპანური ანდაზა: „ენ თიენდო ნუევას, მე ვოი სიენდო ვიეხა“ — ეს იგივეა, რაც ქართული „რაც მეტს ვაიგებ, მალე დაბერდებიო“, ანდა რუსული: „Много узнаешь, скоро состаришься“. მოყვანილი ეკვივალენტები შეგვიძლია თამამად მივაკუთვნოთ თარგმანის პირველ კატეგორიას.

ანდაზები სხვადასხვა წარმოშობისაა. არის ბიბლიური ანდაზებიც, რომელთა თარგმანისას მათ უნდა შევუსატყვისოთ მსგავსი ბიბლიური გამოთქმა. მაგალითად: „ა ლა მარ მადერა ი უესოს ა ლა ტიერრა“ — ზღვას ნაფოტი და ხმელეთს ძვლები. აქ აღმათ ესპანელები გულისხმობენ ზღვაში ჩაძირულ ხომალდებს, რომელთა ნარჩენებს წყალი შთანთქავს, ხოლო ადამიანთა გვამები ხმელეთს უერთდებიან. თუკი ასეა, მაშინ ამ ანდაზაში აშკარად არის იმ ბიბლიური გამოთქმის ანარეკლი, რომელიც ქართულში ანდაზადაც იხმარება: „მიწა ხარ და მიწადვე მიიქცევით“, ანდა რუსულიც შეიძლება ბიბლიიდან ავიღოთ: „Земля еси и в землю отыдеши“. მაგრამ ეს ესპანური ანდაზა რომ ვთარგმნოთ, მას ვერ მივუსადაგებთ ქართულ ეკვივალენტს, ვერც სხვა



რომელიმე გამოთქმას. ამიტომ უკეთესია იგი ითარგმნოს პროზაულად. ასეთ შემთხვევაში თარგმანი ეკუთვნის მეოთხე კატეგორიას.

ავიღოთ ასეთი ანდაზა: „ნუნკა ლუმევე ასტა კე დიოს ნო კიერე“ — (წყარო 5.411) — არასოდეს იწვიმებს მანამ, სანამ უფალს არ მოუნდება. აქ აუცილებლად გაგვახსენდება წარღვნის შემდეგ ცაზე გამოსასული ცისარტყელა, რომლითაც უფალი ნოეს შეპირდა, რომ წვიმას აღარ მოიყვანდა აღამიანთა დასასჯელად. თუ ვერ მოვძებნით შესატყვისს, შეგვიძლია მივუსადაგოთ ეკვივალენტი რუსთველური აფორიზმით: „რაცა ღმერთსა არ უნდოდას, არა საქმე არ იქნების“. ასეთი თარგმანი მიეკუთვნება მესამე კატეგორიას.

მეცნიერთა აზრით, ანდაზას ტრიტოტომიული ბუნება აქვს. იგი ენის, აზროვნებისა და ხელოვნების მოვლენაა. უპირველესად, ანდაზა მაინც ენობრივი მოვლენაა. ის ენაში არსებობს, ენით არსებობს და ენით არის მარადიული. ის სირთულე კი, რასაც ენა შეიცავს, ანდაზაში გამარტივებულია. ამავე დროს, მასში წარმოდგენილია ენის ყოველგვარი ნიუანსი. რაც შეეხება ანდაზის თარგმნის სირთულეს, ანდაზის თარგმნა ერთი ენიდან მეორეზე არც არის საჭირო. მას აუცილებლად უნდა მოეძებნოს შესატყვისი. თუ მშობლიურ ენაში ვერ მივაგენით უცხო ენის ანდაზის შესატყვისს, მაშინ სხვა ხალხური გამოთქვამით შევცვლით მას. ეს თარგმანს საერთოდ არ დამახინჯებს, პირიქით, ორიგინალურს და მდიდარს გახდის მას. რუსი მეცნიერიც მ. მოროზოვი, ანდაზების თარგმნისას ცდილობს ზოგს ზუსტი შესატყვისი მოუძებნოს, ზოგს კი სახეობრივად დაახლოებულ და აზრით შესატყვისის ურჩევს.

აუცილებელი არაა დავიცვათ რაღაც უნივერსალური წესი და დედნის სახე ვთარგმნოთ სახითვე. „ხატოვანი თქმის ხატოვანივე თქმით თარგმნის საკითხს წყვეტს თარგმანში დედნის მხატვრული სინამდვილის რეალისტური ასახვის პრინციპი“ (1.286). ანდაზების თარგმნას ამ მხრივაც უნდა მიექცეს დიდი ყურადღება. მაგალითად, დედანში შეიძლება ინტელიგენტი ხმარობდეს რაღაც ანდაზას. თუკი მისი შესატყვისი ისეთი იქნა, რომ წმინდა გლეხურ მეტყველებას შეესაბამება, მაშინ უკეთესია საერთოდ არ გამოვიყენოთ ასეთი შესატყვისი და ეკვივალენტი მივუსადაგოთ სხვა გამოთქმით. ის რაც „დედანში ანდაზა, თარგმანშიც უნდა ჰგავდეს ანდაზას თავისი ფორმით, თუ ჩვეულებრივი მეტყველების ფორმულაა, — ასეთივე ფორმულით უნდა გადმოვიღოთ“ (1.286).

თარგმანის მიმართ ასეთი სერიოზული დამოკიდებულება ყოველთვის არსებობდა, ძველი წელთაღრიცხვიდან მოყოლებული: „ციცერონი, კვინტილიანე და პლინიუს უმცროსი მეტად სასარგებლოდ თვლიდნენ თარგმნას და თარგმანში ვარჯიშობას ურჩევდნენ ყველას, ვისაც კი სურდა კარგი მწერალი და ორატორი გამოსულიყო“ (1.10). ასე იყო შუა საუკუნეების ევროპაში, მე-18 საუკუნის რუსეთსა და საქართველოში და ასეა დღესაც მთელს ცივილიზებულ მსოფლიოში.

ლიტერატურული წყარო

1. ანდაზები (ქართულ-რუსული შესატყვისები), შედგენილი პაუენა წერეთლის მიერ, თბ., 1951.

2. ხალხური სიბრძნე (ანდაზები, მახელისტიყვაობა, გამოცანები), ტ. V, თბ., 1965.

3. ხალხური სიბრძნე (მეგრული და ლაზური ანდაზები), შემდგენლები: რ. შეროზია, თ. მემიშივი, ტ. 1, თბ., 1994.

4. Пословицы русского народа, сборник В. Даля, М., 1957.

5. Refranes y frases populares, editorial Ramon Sopena, S. A. Barcelona, 1984.

გამოყენებული ლიტერატურა:

1. გ. გაჩეჩილაძე, მხატვრული თარგმანის თეორიის შესავალი, თბ., 1966.
2. სიბრძნის საუნჯე, თბ., 1987.
3. შ. ძიძიგური, სიტყვის ცხოვრება, თბ., 1988.
4. ი. ჭავჭავაძე, კაცია-ადამიანი?, რჩეული, ტ. II, თბ., 1985.
5. წ. ჭუმბურიძე, დედანა ქართული, თბ., 1987.
6. Пословицы, поговорки, загадки, М., 1986.
7. Пословицы и поговорки народов Востока, М., 1961.

М. З. ЧКВАНАВА

ПРОБЛЕМЫ ПЕРЕВОДА ИСПАНСКИХ ПАРЕМИЙ НА
 ГРУЗИНСКИЙ И РУССКИЙ ЯЗЫКИ

Резюме

В данной статье рассмотрены проблемы перевода испанских паремий на грузинский и русский языки. На основе глубокого изучения источников в сфере теории и практики художественного перевода, автор предлагает четыре пути для решения данной проблемы: 1) идентичный; 2) эквивалентный; 3) эквивалентный с помощью разных фразовых текстов; 4) прозаический.

ივ. ჭავჭავაძის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის რუსული ენის კათედრა.

წარმოდგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვანარამ.

ტარიელ ფშტაბაძე

ზოგი ტერმინის დაზუსტებისათვის

(უმლაუტი, უმლაუტიანი ხმოვანი, კალატალური ხმოვანი,
უმლაუტიწებაული ხმოვანი, კალატალიწებაული ხმოვანი)

მოვლენათა არსის კვლევისა და კვლევის შედეგების მემკვიდრეობითობის თვალსაზრისით არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება ტერმინის სიზუსტესა და საყოველთაობას (საყოველთაო შეთანხმებას).

იაკობ გრიშმა ტერმინი უმლაუტი შემოიღო ხმოვანთა ნაწილობრივი რეგრესული ასიმილაციის აღსანიშნავად; ვ. ვინოგრადოვის აზრით (იარცევა, 1991) უმლაუტის ცნებაში უნდა მოიაზრებოდეს მხოლოდ ისეთი გადაბგერება, რომელსაც შექმნილი აქვს გრამატიკული ღირებულება (ან: უმლაუტგანცდილი ხმოვანი ცვლის ლექსიკურ მნიშვნელობას).

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ტერმინ უმლაუტით სხვადასხვა რიგის ფონეტიკური პროცესებს მოიხსენიებენ, მაგალითად, გ. ახვლედიანი უმლაუტად თვლის: გ ა ი ქ ე ა — გ ე ი ქ ე ა, გ ა უ შ ე ა — გ ო უ შ ე ა, ქ უ თ ა — რ ს ი — ქ უ თ ე ი ს ი პროცესებსაც; იქვე, იგივე მაგალითები განხილულია ასიმილაციაშიც და ალტერნაციაშიც (გ. ახვლედიანი, 1949, გვ. 199, 208). რა თქმა უნდა, წმინდა ფონეტიკური არსით უმლაუტი ასიმილაციის ერთ-ერთი სახეა; რეგრესული ნაწილობრივი ასიმილაცია, მაგრამ ვინაიდან თანამედროვე ლინგვისტიკაში უმლაუტის ცნებასთან დაკავშირებულია ლექსიკური თუ ჭრამატიკული მნიშვნელობის ცვლაც, ამდენად, აუცილებელია მისგან გავიყნოთ მორფონოლოგიური ღირებულების არმქონე ფონეტიკური პროცესები, კერძოდ: ქ უ თ ა ი ს ი — ქ უ თ ე ი ს ი; გ ა ი ტ ა ნ ა — გ ე ი ტ ა ნ ა... პროცესები განპირობებულია ხმოვანთკომპლექსის დიფთონგიზაციისკენ სწრაფვით... უფრო რთული სამსჯელოა მწყერ- || მწყარ-, ბერგ || ბარგ — (თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი, 1965, გვ. 162—164), ჰვეთ- || ჰვათ- (იქვე), სემ- || სამ-, ძემრ- || ძემრ- (ბ. გიგინეიშვილი, 1980, გვ. 125—126), რეკ- || რაკ-... ფუძეებში „ა“ ||

„ე“ მონაცვლეობის საკითხი... სამსავე ქართველურ ენაში უძველეს პერიოდშივე დადასტურებული ეს მონაცვლეობანი უფრო ალტერნაციად უნდა ჩაითვალოს, ვიდრე უმლაუტად, ვინაიდან სამივე ქართველურ ენაში უფრო ხშირად დასტურდება ისეთი სახელები, სადაც სახელობითის ი-ს პოვნეირების შემთხვევაშიც ფუძისეული ა უცვლელი რჩება... გარდა ამისა, არაიშვიათია ისეთი შემთხვევებიც, როცა ზმნური ფუძე დასტურდება ე გახმოვანებით, ხოლო სახელური ფუძე — ა გახმოვანებით: შდრ.: იგივე: რეკს — რეკვა და რაკრაკი — რაკრაკებს, შდრ. ლ. ნოზაძე: რეკს — რაკ-უნის, კენეტს — კნატუნის ველარული უმლაუტია (ლ. ნოზაძე, 1996)... შდრ., აგრეთვე: და-ვ-ძარ — || გაეინძერ (ბ. ჯორბენაძე, 1985, გვ. 24).

ქართველურ ენებში, მსგავსად სხვა ენებისა, არსებობს ფუძის სხვადასხვაგვარი გახმოვანების პოტენცია, რომელიც, ერთი მხრივ, გამოყენებულია ხმა-



ბაძვითი და ბგერწერითი (იგივე პიქტორული) ლექსიკის საწარმოებში მხოლოდ მხრივ, — ზმნური და სახელური ფუძეების გასამიჯნავად; არაიშვრისწილის ფუძის ფონეტიკური ვარიანტები განსხვავებულ ლექსიკურ მნიშვნელობას ერთ დიალექტშიც კი იძენენ... ენებში დადასტურებული ე. წ. ბგერათგადაწევა (მაგ. ქართული $a \rightarrow o$, $e \rightarrow a$...) ფაქტიურად წინარე ენაში არსებული ფონეტიკური ვარიანტების დიალექტური გადანაწილება (სხვადასხვა დიალექტში დამკვიდრება) უფროა, ვიდრე დიაქრონიული ხასიათის კომბინატორული ფონეტიკური პროცესი (ალტერნაციისა და ენობრივი პოტენციის შესახებ უფრო დაწვრილებით სხვაგან გვექნება მსჯელობა). ფაქტია, რომ ერთმანეთისაგან უნდა გაიმიჯნოს უმლაუტი და ალტერნაცია (ალტერნაციისა და აბლაუტის შესახებ იხ. ავთ. არაბული, 1994).

ქართველურ ენათაგან უმლაუტი, როგორც მორფონოლოგიური პროცესი, გვაქვს სვანურის სამ კილოში: ბალსქვემოურში, ბალსზემოურში და ლენტეხურში; სვანური უმლაუტი ტიპოლოგიურად იგივეა, რაც ნახური ენების მეტაფონია. ამდენად, სვანურის უმლაუტის ჩათვლა „ინდოევროპულ ენებთან წინა აზიაში თანხვედრის შორეულ გამოძახილად“ საკითხის ცალმხრივად განხილვის შედეგია (შდრ.: ა. დესნიცკაია, 1981, გვ. 250). ე. წ. უმლაუტიანი ხმოვნება — დასტურდება, აგრეთვე, ინგილოურში, მოხეურში, მესხურ-ჯავახურში...

ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ა, ო, უ, ჰ, რ, ჭ, ბგერათა აღსანიშნავად სხვადასხვა ტერმინია გამოყენებული.

ა. შანიძის გამოკვლევაში ერთმანეთს ენაცვლება „უმლაუტები“ და „უმლაუტქმნილი ხმოვნები“ (ა. შანიძე, 1981, გვ. 321).

ტერმინი „უმლაუტიანი ხმოვნები“ გამოიყენება ვ. თოფურის (1941, გვ. 152, 228), მ. ქალდანის (1969, გვ. 2), თ. შარაძენიძის (1979, გვ. 62, 63, 66), ბ. ჯორბენაძის (1995, გვ. 81, 85) და სხვათა მიერ.

გივი მაჭავარიანი უპირატესობას ანიჭებს ტერმინს „პალატალური“, ვინაიდან სვანურში ამ რიგის ხმოვნები დამოუკიდებელი ღირებულების მქონე სტრუქტურული ერთეულებია (გ. მაჭავარიანი, 1963, გვ. 139 და 170, გვ. 105...). ამავე ტერმინის გამოყენებას არჩევნ თ. გამყრელიძე, ა. თინათინი...

თ. უთურგაიძე არჩევს „უმლაუტიზირებულ ხმოვნებს“ (თ. უთურგაიძე, 1975, გვ. 12; იხ. აგრეთვე, თ. გამყრელიძე, გ. მაჭავარიანი, გვ. 153).

არნ. ჩიქობავა პარალელურად ხმარობს სამ ტერმინს („პალატალიზებული“, „უმლაუტიანი“, „უმლაუტიზებული“), მაგრამ გარკვეულწილად უპირატესობას ანიჭებს „პალატალიზებულ ხმოვანს“ (არნ. ჩიქობავა, 1979, გვ. 47—48).

ერთი შეხედვით, დასახელებულ ტერმინთაგან რომელიმეს არჩევას პრინციპული მნიშვნელობა არ უნდა ჰქონდეს, ტერმინის პრობლემა თითქოსდა უფრო კონვენციაშია...

ჩვენი აზრით, მოცემულ ენაში რომელიმე ტერმინის შემუშავება-დამკვიდრების პროცესში აუცილებლად გასათვალისწინებელია, როგორც სხვა ენაში საანალიზო ტერმინის სემანტიკური ასპექტი, ასევე მოცემული ენის შინაფორმაში (სემანტიკურ სტრუქტურაში) ახალი ტერმინის ადგილის ბუნებრიობა.

რამდენადაც უმლაუტი, უპირველეს ყოვლისა, პროცესია, ამდენად, თავისთავად ცხადია ა, ო, უ... ხმოვანთა აღსანიშნავად ტერმინი „უმლაუტები“ მოუხერხებელია. „უმლაუტქმნილი ხმოვნები რუსული და გერმანული ტერმინების პირდაპირი თარგმანია (შდრ.: „умлаутные гласные“ „უმლაუტგანცდილი ხმოვნები“ და არა „უმლაუტიანი ხმოვნები“). ალბათ, ამიტომაც ეს ტერმინი ვერ დამკვიდრდა ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში. სემანტიკურად

რმავე სტრუქტურისაა ტერმინი „უმლაუტიზირებული ხმოვანი“... ვინაიდან უმლაუტიზაციით მიიღება არა მხოლოდ პ, რ, ჟ, არამედ ე, ა, ჯ ხმოვნებიც, ამდენად, ვერც „უმლაუტიზირებული“ გამოდგება „მეორეულ“ ხმოვანთა ცალსახა დახასიათებისათვის.

დღეს საკმაოდ ფართოდ გავრცელებულია ტერმინი „უმლაუტიანი ხმოვანი“... ჩვენი აზრით, იგი საკმაოდ მოუხერხებელია იმისათვის, რომ ერთბაშად ვაღიაროთ შესაბამისი ბგერების აღმნიშვნელად; შირ.: უმლაუტის მსგავსი ფონეტიკური პროცესია რედუქცია, ასიმილაცია... არაფერ ამბობს „რედუქციანი“, „ასიმილაციანი“... გარდა ამისა, უმლაუტითვე მიიღება სვანურშიც და სხვა ენებშიც ე, ა, ჯ... ხმოვნები; მაშინ, ისინიც „უმლაუტიანები“ გამოდის... ჩვენი აზრით, „უმლაუტიანი ხმოვნების“ დამკვიდრებას ხელი შეუწყობს რუსულიდან უხერხულმა თარგმანმა: „умлаутные гласные“ უნდა ითარგმნოს „უმლაუტიანად“ ხმოვნებად“ და არა „უმლაუტიანი ხმოვნებად“...

ამ ტერმინის უხერხულობას გრძნობდა ზოგი მკვლევარი, ამიტომაც შეეცადა დაემკვიდრებინა ტერმინი „პალატალური ხმოვნები“; „პალატალური“ ახახავს პ, რ, ჟ... ხმოვანთა არსს, მაგრამ ვერ მიჯნავს მათ ე, ი, ხმოვნებისაგან.

ჩვენი აზრით, უფრო მოსახერხებელი იქნება, თუკი პ, რ, ჟ ხმოვანთა აღსანიშნავად დავამკვიდრებთ ტერმინს „პალატალიზებული ხმოვნები“; ეს უკანასკნელი ბგერებს ახასიათებს როგორც ფონოლოგიური, ასევე არტიკულაციური ასპექტითაც:

ფონემა დიფერენციალურ ნიშანთა კონაა: მათგან, როგორც წესი, ერთერთი დომინანტურია; იშვიათად, განმსაზღვრელი ორი ან მეტი ნიშანი შეიძლება იყოს ქართულში ე, ი ხმოვნებისთვის დომინანტურია პალატალურობა, არაბაგისმიერება და ლოკალური რიგი დიფერენციალური ნიშნებია, მაგრამ უმთავრესი მახასიათებელი მაინც პალატალურობაა (აწეულობა) ი, უ ხმოვნებისთვის დომინანტურია ბაგისმიერობა, ა-სთვის ველარულობა.

რ, პ, ჟ ბგერებისთვის აუცილებელ კომპონენტებს წარმოადგენს როგორც ლაბიოველარულობა, ასევე პალატალურობა. სწორედ ამ მომენტის ხაზგასამკლავად აუცილებლად საჭიროა ერთურობისაგან გაიმიჯნოს პალატალური და პალატალიზებული ხმოვნები ქართველურ ენებში...

ამგვარად, ტერმინი „უმლაუტი“ გამოყენებული უნდა იქნას მხოლოდ მორფონოლოგიური ღირებულების ფონეტიკური პროცესის (ეპანთეზისი, შერწყმა, გადაბგერება...) აღსანიშნავად, ხოლო ჟ რ პ ბგერების არტიკულაციური და ფონოლოგიური მახასიათებლების შესაბამისი ტერმინი უფრო „პალატალიზებული ხმოვანი“ ჩანს.

დამოწმებული ლიტერატურა

ავთ. არაბული, აღდგენილებისა და აბლაუტის ისტორიული მიმართებისათვის ქართველურ ენათა მასალის მიხედვით; არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის 53-ე სამეცნიერო სესია, 1994 წ. 27—30 დეკემბერი.

გ. ახვლედიანი, ზოგადი ფონეტიკის საფუძვლები, თბ., 1949.

თ. გამყრელიძე, გ. შაჰავაჩიანი, სონანტთა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში, თბ., 1965.

ბ. გიგინეიშვილი, სახისმეტყველის ქართული თარგმანის ერთი ადგილის გაგებისათვის, მრავალთავი, VII, თბ., 1980.

А. В. Десницкая, к типологии явления умлаута, акад. შანიძეს, თბ., 1981.

ვ. თოფჩია, სვანური ენა, თბ., 1941.

П. Я. Ярцева, Энциклопедический лингвистический словарь, М., 1991.

15. მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1997, № 1—4.



- ვ. მაჭავარიანი, ხმოვანთა სისტემის დახასიათებისათვის სვანურში, თბილისის უნივერსიტეტი, ტ. 46, 1963.
- ვ. მაჭავარიანი, უმლაუტის ისტორიიდან სვანურში, ივე. ტ. XVII, თბ., 1970.
- ლ. ნოზაძე, ვეღარული უმლაუტის ერთი შემთხვევის გამო ქართულში, არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის 55-ე სამეცნიერო სესია, 1996 წ. 12—15 ნომბერი.
- თ. უთურგაიძე, ქართული ენის ფონემატური სტრუქტურა, თბ., 1975.
- მ. ქალღანი, სვანური ენის ფონეტიკა, I, თბ., 1969.
- თ. შარაძენიძე, ა—ჟ—ე პროცესისათვის სვანურში, ივე. ტ. VI, თბ., 1979.
- არნ. ჩიქობავა, იბერიულ-კავკასიური ენათმეცნიერების შესავალი, თბ., 1979.
- ა. შანიძე, თხულებანი, ტ. II, თბ., 1981.
- ბ. ჯორბენაძე, ქართული ენის ფაქულტატიური გრამატიკის საკითხები, თბ., 1985.
- ბ. ჯორბენაძე, ქართველურ ენათა ლიალექტები, თბ., 1995.

T. A. ПУТКАРАДЗЕ

О НЕКОТОРЫХ ТЕРМИНАХ

(«УМЛЯУТ», «УМЛЯУТНЫЕ ГЛАСНЫЕ», «ПАЛАТАЛЬНЫЕ ГЛАСНЫЕ», «УМЛЯУТИЗИРОВАННЫЕ ГЛАСНЫЕ», «ПАЛАТАЛИЗИРОВАННЫЕ ГЛАСНЫЕ»)

Резюме

В лингвистической литературе по разному применяются термины: «умляут», «умляутные гласные», «умляутизированные гласные», «палатализованные гласные».

В статье поддерживается позиция, что термин «умляут» применять только тогда, когда он отмечает морфологический процесс. Также дана попытка доказать, что для ö(ә), ü(ӱ), ä(ӓ) фонем более подходит термин «палатализованные гласные».

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ქართველურ ენათა განყოფილება.

წარმოადგინა არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა.

გრიგოლ იმნაიშვილი

 სონორულ თანხმოვან ბგერათა გაჩენა-განვითარების
საკითხისათვის ქართული ენის დიალექტების მონაცემთა
მიხედვით¹

საენათმეცნიერო ლიტერატურაში სწორად არის აღნიშნული, რომ ბგერის გაჩენა უფრო რთულია, ვიდრე—დაკარგვა. პირველში, ფიზიოლოგიური ფაქტორის გარდა, მონაწილეობს ფსიქოტურიც, რომელიც „ფონეტიკის ვიწრო ჩარჩოებს“ ცილდება და გადადის მორფოლოგია-სინტაქსშიც².

ფონეტიკურ მოვლენებზე, მათ შორის—ბგერის გაჩენის პროცესებზე, რომ გავლენას ახდენს არაფონეტიკური ფაქტორები, რომელთა შორისაც ერთ-ერთი მთავარი ადგილი უჭირავს ფსიქოლოგიურს საერთოდ, ხოლო კერძოდ — სემანტიკურსა და გრამატიკულს, ეს ცნობილია სპეციალური ლიტერატურიდან³.

სიტყვაში ბგერის ჩართვა, რა გზითაც უნდა იყოს იგი მომხდარი, გარკვეულ ინტერესს იწვევს.

ქართული ენის დიალექტები უხვ მასალას იძლევა ბგერათა გაჩენა-განვითარების ანუ ეპენთეზის შესახებაც, თუმცა ეს მოვლენა ისე გავრცელებული არ არის, როგორც მისი საპირისპირო პროცესი—გაუჩინარება-დაკარგვა. ეს უკანასკნელი არ არის უცხო ისეთი ბგერებისათვისაც, რომელთა ეპენთეზისი არ დასტურდება ქართული ენის დიალექტების არც ერთ სიტყვაში.

გაჩენის მხრივაც უმთავრეს ყურადღებას იმსახურებენ ძირითადად ის ბგერები, რომლებიც იკარგებიან მთელ რიგ დიალექტურ სიტყვებში.

ასეთ ბგერათა რიცხვს, პირველ რიგში, განეკუთვნებიან სონანტები, განსაკუთრებით—ცხვირისმიერი და ბაგისმიერი ნ, მ და ვ.

ამ ბგერების გაჩენის შემთხვევები დასტურდება ქართული ენის ყველა დიალექტის მთელ რიგ სიტყვებში.

ანალოგიური ვითარება მეტ-ნაკლებად შეინიშნება აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოში XII—XVIII საუკუნეებში შედგენილ ისტორიულ საბუთებშიც, ამავე პერიოდის საერო მწერლობაშიც, ქართული სამართლის ძეგლებშიც და სხვებშიც.

ნახალი ნ-ს გაჩენის მთავარ მიზეზად სამართლიანად ასახელებენ ფონეტიკურ-ფიზიოლოგიურ ფაქტორს. დადგენილია, რომ ხმულ თანხმოვანთა წარმოთქმას აიოლებს ჰერის ნაწილის ცხვირში გაგზავნა⁴.

1 წაკითხულია XIII რესპუბლიკურ დიალექტოლოგიურ სამეცნიერო სესიაზე ქუთაისის აკაკი წერეთლის სახელობის სახელმწიფო უნივერსიტეტში 1992 წლის 20 ნოემბერს, თეზისები, თბ., 1992, გვ. 19—21.

2 ვ. თ. ფ. უ. რ. ი. ა., ქართული, კრ. „არილი“, თბ., 1925, გვ. 135.

3 ვ. ა. ხ. ვ. ე. დ. ი. ა. ნ. ი., ზოგადი ფონეტიკის საფუძვლები, თბ., 1949, გვ. 229.

4 В. А. Богородицкий, Наблюдения посредством мышечного чувства над произношением звуков русского языка, Казань, 1906, გვ. 8; G. Pansanelli-Calzia, Die experimentelle Phonetik in ihrer Anwendung auf die Sprachwissenschaft, 1924, გვ. 70; ს. ქ. დ. ე. ნ. ი., კანურ-მეგრული ფონეტიკა, თბ., 1953, გვ. 104; ი. ვ. ქ. ა. ე. თ. ა. რ. ა. მ. ე., ქართული ენის ისტორიისათვის, XII—XVIII სს., I, თბ., 1964, გვ. 178.



ს. ქლენტმა მეგრულ-ქანური მასალების ექსპერიმენტული შესწავლის შედეგად გარკვევა, რომ „ნ-ს განვითარებას ადგილი აქვს არა მარტო დ თ ტ-სა და გ-ს წინ, როგორც ამას ალ. ცაგარელი ფიქრობდა, არამედ სხვა წინაენისმიერ და უკანაენისმიერ ხშულებთანაც“⁵.

ნ-ს განვითარების შემთხვევებს იგი ადასტურებს მეგრულ-ქანურში ძ ც წ წინაენისმიერ (ენაკბილისმიერ) და ჯ ჩ ჰ ენანუნისმიერ აფრიკატებთანაც, გ ქ კ უკანაენისმიერებთანაც, ბ ფ ჰ წყვილბაგისმიერებთანაც, ოღონდ ამ უკანასკნელ ბგერებთან ასიმილაციით ნ-საგან ვილებთ მ-ს⁶.

ამავე მეცნიერის დაკვირვებით, „ხშულმსკდომ ბგერებს იმპლოზიის მომენტში ცხვირისმიერი ელფერი ერთვის, რათა ექსპლოზიის მომენტის გადალახვა გაადვილდეს, მაგრამ შემდგომ ეს ცხვირისმიერი ელფერი დამოუკიდებელ დამდგარ ბგერად გვევლინება“⁷.

მეგრულ-ქანურის მსგავსი ვითარება დასტურდება მთელ რიგ დასავლურ და აღმოსავლურ კილო-თქმებში. ხშული თანხმოვნების წინ მეტ-ნაკლებად ყველგან შეინიშნება ნ და მ ნაზალი ბგერების გაჩენის შემთხვევები, თუმცა ეს პროცესი გავრცელების მასშტაბით ვერც მეგრულს შეედრება და ვერც ქანურს.

სმოენიდან ხშულზე გადასვლის დროს ხშირად გვხვდება ნაზალი ბგერების ფიზიოლოგიურ-ფონეტიკურ ნიადაგზე გაჩენის დამადასტურებელი ფაქტები დასავლურ კილო-თქმებშიც და აღმოსავლურშიც. ამ მხრივ მათ შორის საგრძნობი სხვაობა არ შეინიშნება.

ნაზალი ნ (|| მ)-ს განვითარების შემთხვევები დასტურდება უკლებლივ ყველა ხშულის წინ. ეს ბგერებია: დ თ ტ (ენაკბილისმიერები), ძ ც წ (წინაენისმიერი აფრიკატები), ჯ ჩ ჰ (ენანუნისმიერი აფრიკატები), გ ქ კ (უკანაენისმიერები), ბ ფ ჰ (წყვილბაგისმიერები) და ენისძირისმიერი ყ.

სათანადო მაგალითი ბევრია, მაგრამ ჩვენ აქ დავასახელებთ ხშულების მიხედვით მხოლოდ ნაწილს ნაზალური ნ მ ბგერების გაჩენის ნიმუშისათვის: ქ-ნდარი, თვარანდარა (< თუ არა და არა), თამანდა, ჯვანდურა (<— ჯადო-ურ-ა <— ჯადო-ურ-ა, შდრ. სპ. ჯანდუ), მენდალი ბრუნდი („მრუდე“), ვარაუნდი, მუხუნდო, დუნდლული („დუდლუნი“), ინდაყვი, პამინდორი (შდრ. ძვ. ქ. წმიდა და ახ. ქ. წმინდა), სამდლეგრძელო (ხევს).. იმდარეფს: ფინთილი, ჩინთი, მუნთაქა, შენთისება, დამთვალიერეს; კინტრი, ანტლასი, ენტოლება; ღვინძლი, გამეღღინძა, ინძრა, ინძრახა (<— იძრახა <— იზრახა), უნძრახი, (<— უძრახი <— უზრახი), სიმძვირე, ემძვირება, გამძვირდა, გამძვირებული, გაიმძღვანა („თან წაიღო, გაიყოლა“), მემძროხე, სამძღვარი („საზღვარი“), უმძრახი („უზნახი“); მონცი, გონცებული, გამომეცხადა, მოღრენცილი, უნციკრა, სინცრუე, ანცქვეტილი, „ნემენცი“, „კალნცო“, (რუს. КОЛЦО), გაუმცხადა (||გოუმცხადა||გუუმცხადა). იმცხოვრეფს, მემცხვარე; ინწრო, ენწყობა, ანწყალეფს სიმწყნარე, დამწყნარდა, დამწყსდა, სამწყუთო, დამყვრღლებით, მყვრილი (მთ.), მყვალება, იმყვალა, ამყვალეფს; ანჯვარეფს; (<— აჯავრეფს), კლხუნჯი (ქიზ. || <— კოხუჯი), იმჯავრა, გამჯავრდა; ტუნჩი, ჩონჩქოლი, მანჩეი, ტყენჩი, გაქენჩვა (შდრ. ქეჩი, თურქ. keci), გაქენჩე! გახინჩა, ჩინჩახვი; დაკუნჯვა, კრუნჯავს, გაკრუნჯილი, ქანჯყალი (<— ქთყყანი),

5 ს. ქლენტო, ნ (||მ) ბგერათა განვითარების საფუძველი მეგრულ-ქანურში ხშულმსკდომთა წინ, ქართველურ ენათა ფონეტიკის საკითხები (რჩეული შრომები), თბ., 1965, გვ. 61.

6 იქვე.

7 ს. ქლენტო, ნ (||მ) ბგერათა განვითარების საფუძველი მეგრულ-ქანურში ხშულმსკდომთა წინ, ქართველურ ენათა ფონეტიკის საკითხები (რჩეული შრომები), თბ., 1965, გვ. 68.

დანჭირული, ლინჭყი, მაილინჭყა (ქართლ.), სამჭირო; ენგრე, ანგრე, ანგრი;
დანგლახეზა, დანანგრული, პელანგია, (საქ. სახ.), დანანგროვა, მონგროვდა,
გონგრა, ნინგოზი, ინგლოვა, ყირინგული (მდრ. აზ. Чырыг „დახელი“,
ინგილ.): დანაჭრეის, დანაჭრეიდა, დამჭერეიდა; თანკარა, ჭინკი, (<— ჭიკი
<— ჭირკი), ჩამკვეთა, ჩემკვეთა და სხვ.

ენისძირისმიერი ყ ხშულის წინ ნ-ს განვითარების შემთხვევა იშვიათია
(მივანყუდე, ქართ.). შედარებით უფრო გვხვდება მ (ნამყოფიერი, სამყოფი),
მაგრამ იგი შეიძლება გაჩენილი იყოს მიმდებარისული მ-ს ანალოგიით.

ბ ფ ჰ წყვილბაგისმიერების წინ ნ არ დასტურდება, თუ მხედველობაში
არ მივიღებთ იშვიათ გამოწკლისებს (ბინზილო, იმერ.). მაგრამ არცთუ იშვი-
ათად გვხვდება წყვილბაგისმიერი მ: დამბა, ამბია, ვამბა, სუმბუქი (||სუნ-
ბუქი), მბალი, კახამბალი, ყველამფერი, ყოლიმფერი (გურ.-იმერ.), შხუმფლვა
(< შხეფი, იმერ.-გურ.)⁸, ამპაური („ამპური“), დალუმპვა, დელიუმპა, ჩასა-
ყლაშპაეი და სხვ.

ამ ბგერებთან (წყვილბაგისმიერებთან) მ შეიძლება მიღებული იყოს ნ-სა-
გან ასიმილაციით.

აუსლაუტში გვხვდება ხმოვნის ნახალიზაციის შედეგად ნ-ს გაჩენის შემ-
თხვევები; მაგ.: სანამდინ, სინამდინ, მეთქინ, მაგიონ, სახუნენ („სახუნენ“),
ცალკენ, ისევენ, იქვენ, მერმენ, ვილან, ვილანც და სხვ.

ზოგიერთ სიტყვაში განპრევერბისეული ნ, შეცდომით, გაგებულია ფუ-
ძისეულად და ამიტომ გვევლინება ზედმეტი ნ ისეთ ფორმებში, როგორცაა:
ანთავისუფლებენ, გაანთავისუფლეს, გამანთავისუფლეს, გამონთავისუფლებუ-
ლიყო, ანვითარებდა, უნვითარებდა, ანციფტებდა, ანხორციელებდა, ვანხორ-
ციელებდით, ანსხვავებდა და სხვები, რომლებიც არცთუ იშვიათად შეინიშნე-
ბა პრესაშიც⁹.

ზედმეტ მ-ს ვხვდებით ზოგიერთი სიტყვის თავკიდურად, გაჩენილ მ-ანი-
ანი მიმღობისა და სხვათა ანალოგიითა და ასოციაციით; მაგ.: მცა, მღვეი,
მძვალი, მძვირი, მშური, მჭერივი, უმფროსი (უმცროსისა და მცირის ანალო-
გიითა და ასოციაციით), მჯავრი, მჯილი და სხვ.

⁸ ს. ქ დ ე ნ ტ ი, ქართველურ ენათა ფონეტიკის საკითხები, რჩეული შრომები, თბ., 1965, გვ. 64.

⁹ ნიმუშისათვის დავასახელოთ სათანადო მაგალითები: „უნდა განთავისუფლდეთ ინერ-
ტულობისა და ერთფეროვნებისაგან“ (გაზ. „თბილისი“, 23.07.88, გვ. 1; მოწინავე წერტილის
სათაური); „გადასახადებისაგან გამანთავისუფლეთ“ (გაზ. „ომონისტი“, 28.02.88, გვ. 2);
სვ. 6); „შეეძლოთ მეორე დღესვე განთავისუფლებინათ“ (იქვე, 14.08.87, გვ. 4, სვ. 2);
„განთავისუფლეს“ (გაზ. „ლიტ. საქ.“, 20.09.91, გვ. 10, სვ. 5, სტრ. 14; გაზ. „საქ.
რესპ.“, 22.10.92, გვ. 3, სვ. 2, სტრ. 30); „გამანთავისუფლეს“ (გაზ. „ლიტ. საქ.“, 25.08.89,
გვ. 1, სვ. 3, სტრ. 10); „გამანთავისუფლონ“ (გაზ. „სოფ. ცხოვრება“, 14.08.87, გვ. 4);
„განთავისუფლა“ (გაზ. „საქ. რესპ.“, 23.10.91, გვ. 1, სვ. 8, სტრ. 32; იქვე, 22.08.91,
გვ. 3, სვ. 3, სტრ. 29); „განთავისუფლოს“ (გაზ. „თბილისი“, 07.10.91, გვ. 8, სვ. 1, სტრ. 4);
„ამ აზრს ანვითარებს“ (გაზ. „საქ. რესპ.“, 26.08.92, გვ. 3, სვ. 3, სტრ. 18); „ანვითარებდა“
(გაზ. „ახ. კომ.“, 22.10.88, გვ. 3, სვ. 1, სტრ. 47); „ანციფტებდა“ (გაზ. „თბილისი“,
06.09.86, გვ. 5, სვ. 2); „არ ანციფტებს“ (გაზ. „ახ. კომ.“, 23.04.88, გვ. 1, სვ. 5); „ვანხორ-
ციელებ“ (გაზ. „სახ. განათლება“, 27.05.88, გვ. 3, სვ. 6, სტრ. 54); „ანხორციელებენ“ (გურ.
„მნათობი“, 1978, № 2, გვ. 181, სვ. 2); „თბილისს მისი რელიეფი და ამით გამოწვეული
თავისებურებაც ანსხვავებს თანამედროვე ქალაქისაგან“ (გურ. „ციცკარი“, 1973, № 3,
გვ. 152, სვ. 1); „კარგს ანხოვადებენ“ (გაზ. „თბილისი“, 17.09.81, გვ. 2, სვ. 7, სტრ. 36);
„მშვენიერად ანსაზიერებენ“. (იქვე, 03.09.93, გვ. 4); „მწერალი... ყოველ თავის გმირს თვი-
თონვე ანსაზიერებს“ (გურ. „განთიადი“, 1979, № 3, გვ. 117); „ინერტნიზან“ (გაზ. „თბი-
ლისი“, 22.05.78, გვ. 2) და სხვ.



ანალოგიით გაჩენილი მ-ს რეგრესული ასიმილაციის შედეგად აღმოცენდა სიტყვები ჰ და ფ სიტყვებში „ბჰა“ და „ფრცხილა“ ქართულურსა და სხვაში (შდრ. ქართლ. მცა და მისთ.).

ამავე გზით უნდა იყოს გაჩენილი პ სიტყვებში „პტყვია“ (<—მტყვია <—ტყვია) და „დაპწვნა“ (<—დამწვნა <—დამწვნა <—დაწვნა) სოკელ ქართველთა მეტყველებაში¹⁰.

ამგვარად, აქ დასახელებული ნიმუშებიდანაც აშკარად ჩანს, რომ ქართული ენის ყველა დიალექტის მთელ რიგ სიტყვებში მეტ-ნაკლებად დასტურდება ნ და მ ბგერები, რომლებიც გაჩენილია ფონეტიკური, ფიზიოლოგიური, ფსიქიკური, სემანტიკური, გრამატიკული და სხვა ფაქტორებით.

ნარნარა რ სონანტიც ისევე ჩნდება მთელ რიგ დასავლურ და აღმოსავლურ კილო-თქმებში, როგორც ნახალური ნ სონანტი (ისეთსავე პოზიციაში და იმავე ბგერებთან).

ამის საილუსტრაციო მაგალითიც ბლომად გვხვდება, მაგრამ ნიმუშისათვის წარმოვადგენთ მხოლოდ ნაწილს იმ ბგერების მიხედვით, რომლებთანაც რ გვევლინება: არდგილი, ვარაუდი (ჯავახ.); მურთაქა, გამორთქმა, ფორთოლო, ხმელერთი, ხიფართი, სართაკილო; ღარტაკი, ღარტანი, არტაყ; (აქარ.; რუს. этаж); ნაქორტალა/ე-ი <—ნა-კოტა-არ-ა-ი, იმერ., გურ. „ნაქლიჩი“; ღვირძლი¹¹; ურცხო, კირცხვა, რორცა (ხევს., მთ.); ღვარწლი, არწველა, დარწყა („დამწყა“), დარწყა, ხვერწნა, სახვერწალი, ეხვერწება, შევხვერწა, დაქურწა, დაამირწყდა (ინგილ); თურჯი, ჩაბლურჯილი, სარჯენი („საყენი“), მარჯაკალი/მარჯეკალი („მაქანკალი“); ალურჩა, სარჩინავი („სარჩინავი“¹²); ნარბუჭი, ღელურჭი („ღელურჭი“¹³), მომნირჭებელი; მარგალითად (ზ. იმერ.); ჩერქმა, ფარქიზი, ფარქიზობენ; ერკალი (ქართლ.), თარკილი, თარკილობენ; კიარყელა (ჯავახ.), მარყვალი და სხვ.¹⁴

რ-ს გაჩენის შემთხვევები შეიძლება გვქონდეს წყვილბაგისმიერ ხშულბთანაც: გარმოცანა, კარბინა (რუს. кабина; ჯავახ.) და სხვ.¹⁵.

ზოგად ფონეტიკურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ რ-ს განვითარება ხდება ხშულთა წინა¹⁶. საფუძვლად მიჩნეულია ფიზიოლოგიური ფაქტორი—წინამავალი ხმოვნის რეკურსიისა და მომდევნო ხშულის ექსპურსიის შეხვედრის მომენტები. სონორი რ ამ შემთხვევაში თითქოს შუამავალ რგოლს წარმოადგენს ხმოვიდან ხშულზე გადასასვლელად¹⁷.

რ-ს განვითარების მაგალითები ქართული ენის დიალექტების მთელ რიგ სიტყვებში შეინიშნება სხვა ბგერებთანაც და სხვა პოზიციებშიც.

რ არცთუ იშვიათად გვევლინება არახშულბთანაც. კერძოდ: ს, ფ, შ, ღ, ხ, და სხვა თანხმოვნებთან: მაგ.: ქერსლი, დერსანტი; მარჟალო, ღურჟინა (ფრ. douzieme); ქერშა, დაგერშვა, დაგერშილი, მარშინა (რუს. машина), „მარში-

¹⁰ ბ. მ. ნ. ა. შ. ე. ლ. ი., ქართული ენის დიალექტების ურთიერთშერყვისა და ინტერფერენციის საკითხები, თბ., 1936, გვ. 30.

¹¹ დასტურდება თავიკდურადაც: რძღვესა.

¹² სამზარეულო სახლის შუა ადგილი, სადაც ხაყვამღვა გაეთებული (ს. ქლენტი, გურული კილო, ლექსიკონი).

¹³ დაგრეხილი წნელი.

¹⁴ ზოგიერთი მათგანი გვხვდება პრესაშიც, მაგ.: ღვირძლი (გაზ. „საქ. რესპ.“ 21.08.92).

¹⁵ რ გვევლინება წინაენისმიერ ნ-ს წინაც სიტყვაში „ტურნელი“, მაგრამ იგი აქ შეიძლება მიღებული იყოს დისიმილაციით ნ-საგან.

¹⁶ O. Jespersen, Zehrbuch der Phonetik. 1901, გვ. 33.

¹⁷ ს. ქლენტი, სენური ენის ფონეტიკის ძირითადი საკითხები, 1949, გვ. 185.

კი“ (რუს. ящик). შორში (<— შოშე <— შოსე); თარღი („თალი“), თარღინა¹⁸ მარხვილი, ხარხა, ირხვი და სხვ.

რ ჩნდება ხშულის შემდეგაც ხმოვნის წინ: დრინჯი, დადრინჯებული; აფთრიაქი (ხევს.); გატრუჩვილი (შდრ. ქართლ. გატრუჩვილი „გაპუტული“); კრიხვინი; კუმბრე („გუმბე“, ჭავახ.); იჩხუბრა (ზ. იმერ., ქ. ძოწ., '19) და სხვ.

ქართულ დიალექტებსა და პრესაშიც ზედმეტი რ გვხვდება ისეთ სიტყვებში, როგორცაა: „არდგენს“, „გირდგენს“, „ურდგენს“ და სხვა. მაგრამ ასეთ შემთხვევებში რ წარმოადგენს წარ- პრევერბისეულ თანხმობანს, რომელიც შეცდომით, ფუძისეულად მიუჩნევათ.

ამგვარად, რ-ს ჩამატების შემთხვევებიც გავრცელებულია ქართული ენის დიალექტებში, მაგრამ იგი ისე ფართო მასშტაბით არ გვხვდება, როგორც—ნ.

აქ-იქ შეინიშნება ლ სონანტის განვითარების შემთხვევებიც ზოგიერთ კილოში (მთიულურში, მოხურში, ქართლურში, მესხურში, ჭავახურში, იმერულში, ლეჩხუმურში, აჭარულსა და სხვ.). დადასტურებულია სხვადასხვა პოზიციაში: ხშულის მომდევნოდ, არახშულის მომდევნოდ, ხშულის წინ, ხმოვნის შემდეგ და ხმოვნის წინ; მაგ., ბლოყინი, აბლოყინფეს, ზღარბლი; ღურღლო („ღურღო“, ჭავახ.) შანათლა („შანათა“, აჭარ.); ჭყინტი დაჭყლინტამს (ზ. იმერ.); ამესუნთქლა (აჭარ.); ხლახუნი, საბუხლუვი (<—საბუეს ხევი)¹⁹, საყურთხლუბლათ (ქვემოქსნ.); დევჯლაბნე (ქართლ.); უარესლები („უარესები“, იმერ.); ითხოვლეს (ზ. იმერ.), უკაცრაჭლათ („უკაცრავაღ“, აჭარ.); მწალტე (მესხ.); ბიგალი („ბიგა“. აჭარ.); ლმკალი (ლექს.) და სხვ.

გვხვდება ისეთი ფორმებიც, როგორცაა: მდომლოყო, ხტუმლაობა, კარგამყოფლობა (ქვემოქსნ.), დასახოცლათ და მისთ.

ასეთ სიტყვებში ლ ნასუფიქსარი ჩანს.

ლ სონანტის გაჩენა-განვითარების შემთხვევები გაცილებით ნაკლებია, ვიდრე მისი გაუჩინარება-დაკარგვა. ეს განსაკუთრებით იგრძნობა დასავლურ დიალექტებში.

მეტად გავრცელებულია დასავლურ და აღმოსავლურ დიალექტებში კბილბაგისმიერი და წყვილბაგისმიერი ჳ (ლტ)-ს გაჩენის შემთხვევები. დასტურდება ამ მხარეებთან გამოსულ ისტორიულ საბუთებშიც. ზოგან ეს ბგერა გარკვეულ ფუნქციასაც ასრულებს. იგი ჩნდება უმთავრესად პოზიციურად. მისი გაჩენის მიზეზი უმეტეს შემთხვევაში ფიზიოლოგიური ფაქტორი ჩანს ქართული ენის მთელ რიგ კილო-თქმებში.

ს. ქლენტის თქმით, ჳ ჩნდება „სიტყვაში ბაგისმიერი ხმოვიდან არაბაგისმიერ ხმოვანზე გადასვლისას ან პირიქით“¹⁹. დასახელებულია ისეთი მაგალითები, როგორცაა: ნოვე, პოვეტი, ბლუვი, შუვა („შუა“), უახლოვეს, აბირებდავო და სხვ.²⁰

აღმოსავლურ კილო-თქმებში ჳ ხშირად გვხვდება ლაბიალური ვიწრო უ ხმოვნის შემდეგ: ყრუვი, ცრუვი, ღრუვი, ბუვი, ბლუვი, შუვაში, უთუვოდ და სხვ. ზოგი მათგანი ძველ ქართულშიც დასტურდება ვინით (მაგ. ბუვი, ძუვი, შუვა და სხვ.).

ინგილოურ დიალექტში ჳ გვევლინება ლაბიალური უ ხმოვნის წინაც სიტყვის მორფემათა ზღვარზე: მევეა? (<— მეუა? <— მეოა?, კაკ.)²¹.

18 გრ. ბერიძე, ქართული ენის ჭავახური კილო, თბ., 1988, გვ. 45.

19 ს. ქლენტი, ქართული ენის ფონეტიკა, თბ., 1956, გვ. 247.

20 იქვე, გვ. 247—248.

21 გრ. იშნაიშვილი, ქართული ენის ინგილოური დიალექტის თავისებურებანი, თბ., 1966, გვ. 7. შდრ. თ. უთუგაიძე, ქართული ენის ფონემატური სტრუქტურა, თბ., 1976, გვ. 15.



ზოგიერთ დიალექტში (მაგ., ფშაურსა და სხვაში) ვ(წ) ვითარდება ხმოვნის რბილი შემართვის ნიადაგზე²²: ვეჭვი, ვეშვი, ვერქვანი (ფშ.) და მისთ. (შდრ. ძვ. ქ. იწრო და ახ. ქ. ვიწრო, ძვ. ქ. ზეით და ახ. ქ. ზევით და სხვ.).

ფიზიოლოგიურ საფუძველზე ვ(წ)-ს გაჩენის შემთხვევები ანლაუტში ო-ს წინ ჩვეულებრივ გვხვდება დასავლურ და სამხრულ-დასავლურ კილო-თქმებში: ვორი, ვოთხი, ვონება, ვორმო, ვოქრო და სხვ.

ცხადია, რომ აქ ლაბიალური ვ(წ) ბგერის გაჩენას ხელს უწყობს ო-ს ლაბიალობაც.

ამ კილო-თქმებში, როგორც ამას სწორად აღნიშნავს თ. უთურგაიძე, საქმე გვაქვს /ტო/ დიფთონგთან, რომელიც ფონოლოგიურად წარმოადგენს /ო/-ს ალოფონს და შინაარსის პლანში არ უპირისპირდება ვ-ს უქონელ ფორმებს. ამიტომ ვ(წ)-ს არსებობას ო-ს წინ ამ თვალსაზრისით საფრთხე არ ემუქრება²³. ვ(წ)-ს გაჩენის ანალოგიური შემთხვევები დადასტურებულია საშუალო ქართლის ტექსტებშიც²⁴.

ვ(წ) ინლაუტში ო-ს წინ, ამ უკანასკნელის ექსკურსიის შედეგად, შეიძლება შეგვხვდეს აქა-იქ ყველა დიალექტში: სადილოვოა, საცოდავი და მისთ. იდენტურ ხმოვანთგამყარად ვ გვევლინება უმთავრესად დასავლურ კილო-თქმებში, ამით აქ თავიდან აცილებულია ზოგჯერ მოსალოდნელი დისიმილაცია: მაგალითად, ტყვეები, ხევეები („ხეები“). უდროვო, საბოლოვო, ვიწროვოა და სხვ.

ზ. ჯაფარიძის მიერ გამოთქმული ვარაუდით, რომელსაც იზიარებს თ. უთურგაიძე, ნაკულისხმევია, რომ „ხმოვანთა გამყარად (ვ)-ს განვითარებისათვის ხელშემწყობია მისი ნეიტრალურობა ენის მდგომარეობის მიხედვით და ორალური წარმოება“²⁵.

ვ-ს განვითარების შემთხვევები შეინიშნება ზშულის შემდეგაც: ბელტვი (ჯავახ.), ტვიტველი, იმტვენი (<—იმტენი <—იმდენი); ბოძვი; მხეცვი, აიცვირ-ცევა; საჭვრეთელი, ჰვრეთაშ, რაჭვა, მანჭვები („მანჭი“, ქართლ.); საჩუქვარი, აჩუქავთ, აჩუქავა, ბუჩქვი, დაჩოქვილი; თოჯვი, დათოჯვეს, უკანასკნელი; ჩაღაგვეს, ამოზაგვე²⁶; თოლ-ქუვლაბი; წვისქელი, შაწვდომა (ხეც.) და სხვ.

ვ-ს გაჩენა დასტურდება არახშულმბთანაც: ცოცხვი, ფრთხვალი, იხეხავს, მხეხეფი, დახხიბოს, ჩხვრიმალი („ჩხრიმალი“); ბულვა, ღვებავენ; თხუნველა; ჩახურვება, ჩახურვებული, დაშორვება, გაასურველა; დააცილვა; მაშვინ, რაშვი, გათოშვილი; სვირცხვილი (მთ.); მწვარეული და სხვ.

ვ გვხვდება ისეთ სიტყვებშიც, როგორცაა: ნაქალაქები, ნაციხვარი, ნაბურვალი, ნაჭირვალი, ნადუღვარი²⁷, ნადვრები²⁸ (ქართლ., კახ.), საციღვარი, აგორვებული და მისთ.

ასეთ ფორმებში ვ შესაძლებელია იყოს -ავ, -ევ სუფიქსი (ნაციხ-ვე-არი, სა-კიდ-ვე-არი, ა-გორ-ავ-ებ-ულ-ი...).

²² ივ. ქავთარაძე, ქართული ენის ისტორიისათვის, XII—XVIII სს., თბ., 1964, გვ. 168.

²³ თ. უთურგაიძე, იქვე, გვ. 16.

²⁴ ივ. ქავთარაძე, იქვე, გვ. 169.

²⁵ თ. უთურგაიძე, ქართული ენის ხმოვანთა განაწილება სიტყვის თავსა და ბოლოში, ივე, XIX, თბ., 1974, გვ. 23.

²⁶ „წადი. ბაგა ამოზაგვე“ (თ. სალარიძე, ალგეთის ხეობის ქართლური, თბ., 1978, გვ. 43; სოფ. ჩხიკვა).

²⁷ ჭუდი ბიბილო.

²⁸ ნადარი ხნულს შუაში დარჩენილი ღარი (ა. ლლონტი, ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა).

-ავ ფუძიანი ზმნების ანალოგიით ვ ჩნდება მარტივფუძიან და ფუძედღე-
 კად ზმნებსა და მასდარებშიც: წერავს, წერვა, კრეფავს, კრეფვა, ყოლვა,
 სროლვა და სხვ.

დროთა მეორე სერიის ზოგიერთ ზმნაში ზოგჯერ გვევლინება ვინი: მომი-
 ლოცვა, გეშინჯვა, დანახვა, მენახვაო და მისთანები.

უეჭველია, რომ ამ ზმნებში ვ გადმოყოლილია დროთა პირველი სერიიდან.
 სალიტერატურო ქართულშიც გვაქვს გარდამავალი ვ ბგერის გაჩენისა და
 დამდგარ ბგერად ქცევის შემთხვევები ფუძებმოვნიან სახელებთან, როცა ამ
 უკანასკნელთან ზმნას, მიმღობას ან მასდარს ვაწარმოებთ და ხმოვანი არ
 ეკვეცება (ხევდება, გახევება, გახევებული, ბოლოვდება და სხვ.).

როგორც დავინახეთ, ვ-ს გაჩენისა და განვითარების შემთხვევებს ერთ-
 ერთი მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ქართული ენის მთელ რიგ დიალექ-
 ტებში.

ზემოთქმულის მიხედვით შეიძლება დასკვნის სახით ითქვას შემდეგი:
 ქართული ენის დასავლური და აღმოსავლური დიალექტების მთელ რიგ სი-
 ტუვებში მეტ-ნაკლებად დასტურდება სონორულ თანხმოვანთა (ნ, მ, რ, ლ, ვ)
 ჩამატების შემთხვევები. მათ გაჩენა-განვითარებაში, ფიზიოლოგიური ფაქტო-
 რის გარდა, მონაწილეობს ფსიქოლოგიური და სხვა.

Г. М. ИМНАИШВИЛИ

К ВОПРОСУ ВОЗНИКНОВЕНИЯ И РАЗВИТИЯ СОНОРНЫХ
 СОГЛАСНЫХ ЗВУКОВ ПО ДАННЫМ ДИАЛЕКТОВ
 ГРУЗИНСКОГО ЯЗЫКА

Резюме

В статье дан анализ возникновения и развития сонорных согласных звуков по данным диалектов грузинского языка.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახე-
 ლობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტი

წარმოადგინა არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების
 ინსტიტუტმა.

კანაზ კარაძე

აბლაუტი როგორც ზმნათა სერიებად და მწკრივებად დაუოფის
მოგვარონოლოგიური საფუძველი კართულში

ქართული ზმნური ფორმების დაჯგუფება უღლების ტიპებად ნ. მარისა და ა. შანიძის სახელებს უკავშირდება¹.

ახალ ქართულში გამოიყოფა თერთმეტი მწკრივი, რომლებიც სამ სერიად არის დაყოფილი. პირველ სერიაში ექვსი მწკრივია: აწმყო, უწყვეტელი, აწმყოს კავშირებითი, მყოფადი, ხოლმეობითი, მყოფადის კავშირებითი; მეორე სერიაში ორი: წყვეტილი, მეორე კავშირებითი; მესამე სერიაში კი — სამი: პირველი თურმეობითი, მეორე თურმეობითი და მესამე კავშირებითი.

ცნობილია სერიებად დაყოფის საფუძველი, კერძოდ:

1. ზმნათა დიდი ნაწილი ორთემიანია: პირველი სერიის თემა რთულია (დაერთვის თემის ნიშანი: ვ-ა-შენ-ებ), მეორისა — მარტივი (ვ-ა-შენ-ო). ამასთანავე, ხმოვანმონაცვლე ზმნებს პირველი სერიის მწკრივებში ე. ხმოვანი აქვთ ფუძეში, მეორე სერიის მწკრივებში კი — ი (გრეხ-ს — გრიხ-ა).

2. მესამე სერიის თავისებურება ისაა, რომ გარდაამავალ ზმნებში ინვერსია ხდება (ა-მ-ი-შენ-ებ-ია, ა-ვ-უ-შენ-ებ-ი-ვარ). ერთპირიანი ზმნები კი ფორმათა საწარმოებლად მიმღებობას იყენებენ (გა-ვ-ზრდილ-ვარ, გა-ვ-ზრდილ-იყავი).

3. აღნიშნულ მორფოლოგიურ ნიშნებს ერთვის ერთი-სინტაქსური ნიშანიც — სუბიექტისა და პირდაპირი ობიექტის ბრუნვები გარდაამავალი ზმნით გადმოცემულ შემასმენლთან: ა) სუბიექტი პირველი სერიის ფორმებთან სახელობითშია (ბავშვი ხატავს), მეორე სერიის ფორმებთან — მოთხრობითში (ბავშვმა დახატა), მესამე სერიის ფორმებთან — მიცემითში (ბავშვს დაუხატავს); ბ) პირდაპირი ობიექტი პირველი სერიის ფორმებთან მიცემითშია (ხატავს სურათს), მეორისა და მესამის ფორმებთან კი — სახელობითში².

ხმოვანთა ფუნქციური მონაცვლეობა, ანუ აბლაუტი, რომ შესაძლებელია ზმნურ ფუძეთა დაჯგუფების საფუძველად გამოდგეს, ამას ა. შანიძე სხვა ნაშრომშიც აღნიშნავს³, მაგრამ აღნიშნული საკითხი კიდევ მოითხოვს დამა-

¹ Н. Я. Марр, Основные таблицы к грамматике древнегрузинского языка. С.-Пб., 1908; შ ი ს ი ე ვ ე, Грамматика древне-литературного грузинского языка, Л., 1925; А. Г. Шанидзе, Категория ряда в глаголе, общие вопросы формообразования глаголов на примерах грузинского языка, საქ. სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ნ. მარის სახელობის ენის, ისტორიისა და მატერიალური კულტურის ინსტიტუტის მოამბე, X, 1941; შ ი ს ი ე ვ ე, ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, თხზულებანი, ტ. 111, თბ., 1980.

² ა. შანიძე, ი. იმხაიშვილი, ლ. კვაჭაძე, ქართული ენის გრამატიკა, 1 ნაწილი, V—VI კლასების სახელმძღვანელო, თბ., 1980, გვ. 134—135.

³ ა. შანიძე, ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, თხზ., ტ. 111, თბ., 1980, გვ. 390. ამასვე მიუთითებს ფ. ერთელიშვილიც: ზმნური ფუძეების ფონემატური სტრუქტურისა და ისტორიის საკითხები ქართულში, თბ., 1970, გვ. 103. ქართული და ქართველური აბლაუტის საკითხები ფართოდაა შესწავლილი თ. გამყრელიძისა და გ. მაჭავარიანის ნაშრომში: სონანტა სისტემა და აბლაუტი ქართველურ ენებში, თბ., 1965.



ტებით დამუშავებას, საჭიროა უფრო დეტალურად განვიხილოთ ხმოვანწარმოების წარმოცობის სერიებისა და მწკრივების მიხედვით.

აბლაუტის მექანიზმის მიხედვით ზმნური ფორმების განხილვა სერიათა და მწკრივთა ხელახალ გადაჯგუფებას კი არ ვართუდობს, არამედ ამ პრინციპის გათვალისწინება ზუსტად გვიჩვენებს, თუ როგორ ნაწილდება აბლაუტის სხვადასხვა საფეხურთა მქონე ფუძეები ზემოაღნიშნულ სერიებსა და მწკრივებში.

ჩვენი ნაშრომის მიზანია განვიხილოთ, ხმოვანწარმოებულ ზმნათაგან რომელი ექვემდებარება ზმნურ ფორმათა დაჯგუფებისას აღნიშნულ მორფონოლოგიურ წესს, როგორია აბლაუტის საფეხურთა განაწილება ამ ზმნების გარდაამავალი და გარდაუვალი ფორმების სუბიექტური და ობიექტური წყობით უღლებებისას.

ქართულში ხმოვანწარმოებულ ფორმები შემდეგი სახისაა: ა) დრეკადები (ე — ი: დრეკ-ს — დრიკ-ა) და კუმშვადები 0 — ა/ე: თლი-ს — თალ-ა, ვ-ცრ-ი — ვა-ვ-ცერ-ი; ვ-კლავ — შო-ვ-კალ-ი)†.

ჩვენთვის საინტერესო საკითხისათვის ამ ფორმათაგან გამოდგება დრეკადები ე — ი მონაცვლეობით, ხოლო კუმშვადთაგან 0 — ა მონაცვლეობით (თლ-ის, შლ-ის ტიპის ზმნები). ხოლო ვ-ცრ-ი — ვა-ვ-ცერ-ი და ვ-კლავ — შო-ვ-კალ-ი ტიპის ზმნათა ფუძეებს მეორე სერიის მესამე პირში, კავშირებით ნეორეში და ობიექტური წყობით უღლებებისას კვლავ ნული საფეხური, ანუ შეკუმშული ფორმა ექნებათ, მსგავსად პირველი სერიის ფორმებისა (გაცრა, მოკლა; გაცრას, მოკლას; გამცრა, მომკლა; გამცრას, მომკლას). ამდენად მათი უღლება გამოკვეთილ სურათს ვერ გვიჩვენებს. როგორც ვთქვით, ჩვენთვის საინტერესო საკითხისათვის გვრჩება დრეკ-ს — დრიკ-ა და თლი-ს — თალ-ა ტიპის ზმნები, ქვეშით სწორედ მათი უღლების ფორმებს განვიხილავთ.

1. ე — ი ხმოვანწარმოებულ ფორმები.

„ეჩხვლეტ“ და „მჩხვლეტს“ ზმნები კონტექსტის გათვალისწინებით შესაძლებელია გაგებულ იქნეს ორპირიანადაც და სამპირიანადაც (შდრ.: „ჩხვლეტს ეკალი ბავშუს“ და „ჩხვლეტს ფუტკარი ყვავილს ნესტარს“) მაგრამ მათი უღლების ფორმები ერთი და იგივეა.

1 ს ი რ ი ა

	სუბიექტური წყობა	ობიექტური წყობა
აწმყო:	ეჩხვლეტ ჩხვლეტ ჩხვლეტს	მჩხვლეტს გჩხვლეტს ჩხვლეტს
უწვეებელი:	ეჩხვლეტდი ჩხვლეტდი ჩხვლეტდა	მჩხვლეტდა გჩხვლეტდა ჩხვლეტდა
აწმყოს კავშირებით:	ეჩხვლეტდე ჩხვლეტდე ჩხვლეტდეს	მჩხვლეტდეს გჩხვლეტდეს ჩხვლეტდეს.

† ფ. ვ. თელიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 88—114.

5 ვინაიდან ჩვენთვის საინტერესო საკითხის მიხედვით მრავლობითი რიცხვის ფორმები ისეთივე ვითარებას გვიჩვენებენ, როგორც მხოლობითისა, უღლების დროს, „სიმოქლისათვის მხოლოდ მხოლობითის ფორმებს წარმოვადგენთ. აქვე აღვნიშნავთ, რომ უღლების ზოგიერთი ნიმუში შესაძლებელია ფართოდ არ გამოიყენებოდეს, მაგრამ გრამატიკული ფორმების თვალსაზრისით იგი უცხო არ არის.



მყოფადი:	ვენხელეტ უჩხელეტ უჩხელეტს	მინხვლეტს გინხვლეტს უჩხვლეტს
ხოლმეობითი:	ვენხელეტლი უჩხელეტლი უჩხვლეტლა	მინხვლეტლა გინხვლეტლა უჩხვლეტლა
მყოფადის კავშირებითი:	ვენხვლეტდვ უჩხვლეტდვ უჩხვლეტდვს	მინხვლეტდვს გინხვლეტდვს უჩხვლეტდვს

II სერია

წვევტილი:	ვენხვლიტე უჩხვლიტე უჩხვლიტა	მინხვლიტა გინხვლიტა უჩხვლიტა
II კავშირებითი:	ვენხვლიტო უჩხვლიტო უჩხვლიტოს	მინხვლიტოს გინხვლიტოს უჩხვლიტოს

III სერია

I თურმეობითი:	მინხვლეტია გინხვლეტია უჩხვლეტია	ვენხვლეტიაგარ უჩხვლეტიაგარ უჩხვლეტია
II თურმეობითი:	მენხვლიტა გენხვლიტა ენხვლიტა	ვენხვლიტე ენხვლიტე ენხვლიტა
III კავშირებითი:	მენხვლიტოს გენხვლიტოს ენხვლიტოს	ვენხვლიტო ენხვლიტო ენხვლიტოს

აღნიშნული ზმნის ორპირიანი გარდამავალი ფორმებისათვის შესაბამისი ერთპირიანი გარდაუვალი ივარაუდება, რომელსაც, ბუნებრივია, მხოლოდ სუბიექტური წყობის ფორმები აქვს (ერთპირიანობის გამო);

I სერია

აწმყო:	ვიჩხვლიტები იჩხვლიტები იჩხვლიტება	მყოფადი:	დაიჩხვლიტები დაიჩხვლიტები დაიჩხვლიტება
უწვევტილი:	ვიჩხვლიტებოდი იჩხვლიტებოდი იჩხვლიტებოდა	ხოლმეობითი:	დაიჩხვლიტებოდი დაიჩხვლიტებოდი დაიჩხვლიტებოდა
აწმყოს კავშირებითი:	ვიჩხვლიტებოდვ იჩხვლიტებოდვ იჩხვლიტებოდვს	მყოფადის კავშირებითი:	დაიჩხვლიტებოდვ დაიჩხვლიტებოდვ დაიჩხვლიტებოდვს

II სერია

წვევტილი:	დაიჩხვლიტე დაიჩხვლიტე დაიჩხვლიტა	II კავშირებითი:	დაიჩხვლიტო დაიჩხვლიტო დაიჩხვლიტოს
-----------	--	-----------------	---

III სერია

I თურმეობითი:	დაეჩხვლეტილჳარ დაეჩხვლეტილჳარ დაეჩხვლეტილა	II თურმეობითი:	დაეჩხვლეტილჳავ დაეჩხვლეტილჳავ დაეჩხვლეტილჳო.
III კავშირებითი:	დაეჩხვლეტილჳო დაეჩხვლეტილჳო დაეჩხვლეტილჳოს		

აღნიშნული ზმნის სამპირიანი გარდამავალი ფორმებისათვის (ეჩხვლეტ მე მას მას, მჩხვლეტს ის მე მას) ივარაუდება შესაბამისი ორპირიანი გარდაუვლები (ეეჩხვლიტები მე მას, მეეჩხვლიტება ის მე).

I სერია

	სუბიექტური წყობა	ობიექტური წყობა
აწმყო:	ეეჩხვლეტები ეეჩხვლიტები ეეჩხვლიტება	მეეჩხვლიტება გეეჩხვლიტება ეეჩხვლიტება
უწყვეტელი:	ეეეჩხვლეტებოდი ეეეჩხვლიტებოდი ეეეჩხვლიტებოდა	მეეეჩხვლიტებოდა გეეეჩხვლიტებოდა ეეეჩხვლიტებოდა
აწმყოს კავშირებითი:	ეეეეჩხვლეტებოდე ეეეეჩხვლიტებოდე ეეეეჩხვლიტებოდეს	მეეეეჩხვლიტებოდეს გეეეეჩხვლიტებოდეს ეეეეჩხვლიტებოდეს
მყოფადი:	დაეეეეჩხვლიტები დაეეეეჩხვლიტებო დაეეეეჩხვლიტება	დაამეეეეჩხვლიტება დააგეეეეჩხვლიტება დააეეეეჩხვლიტება.
ხოლმეობითი:	დაეეეეეჩხვლიტებოდი დაეეეეეჩხვლიტებოდი დაეეეეეჩხვლიტებოდა	დაამეეეეეჩხვლიტებოდა დააგეეეეეჩხვლიტებოდა დააეეეეეჩხვლიტებოდა
მყოფადის კავშირებითი:	დაეეეეეეჩხვლიტებოდე დაეეეეეეჩხვლიტებოდე დაეეეეეეჩხვლიტებოდეს	დაამეეეეეეჩხვლიტებოდეს დააგეეეეეეჩხვლიტებოდეს დააეეეეეეჩხვლიტებოდეს.

II სერია

წყვეტილი:	დაეეეეეეჩხვლიტე დაეეეეეეჩხვლიტე დაეეეეეეჩხვლიტა	დაამეეეეეეჩხვლიტა დააგეეეეეეჩხვლიტა დააეეეეეეჩხვლიტა
II კავშირებითი:	დაეეეეეეეჩხვლიტო დაეეეეეეეჩხვლიტო დაეეეეეეეჩხვლიტოს	დაამეეეეეეეჩხვლიტოს დააგეეეეეეეჩხვლიტოს დააეეეეეეეჩხვლიტოს

III სერია

I თურმეობითი:	დაამეეეეეეეჩხვლიტჳარ დაამეეეეეეეჩხვლიტჳარ დაამეეეეეეეჩხვლიტჳა	დაამეეეეეეეეჩხვლიტა დაამეეეეეეეეჩხვლიტა დაამეეეეეეეეჩხვლიტა
II თურმეობითი:	დაამეეეეეეეეჩხვლიტოდი დაამეეეეეეეეჩხვლიტოდი დაამეეეეეეეეჩხვლიტოდა	დაამეეეეეეეეეჩხვლიტოდა დაამეეეეეეეეეჩხვლიტოდა დაამეეეეეეეეეჩხვლიტოდა
III კავშირებითი:	დაამეეეეეეეეეეჩხვლიტოდე დაამეეეეეეეეეეჩხვლიტოდე დაამეეეეეეეეეეეჩხვლიტოდეს	დაამეეეეეეეეეეეეჩხვლიტოდეს დაამეეეეეეეეეეეეეჩხვლიტოდეს დაამეეეეეეეეეეეეეეჩხვლიტოდეს.

2. 0 — ა ხმოვანმონაცვლე ფორმები.
 ორპირიანი ზმნები: ვშლი, მშლის.

I ს ი რ ი ა

	სუბიექტური წყობა	ობიექტური წყობა
აწმყო:	ვშლი შლი შლის	მშლის გშლის შლის
უწმკვეტილი:	ვშლიდი შლიდი შლიდა	მშლიდა გშლიდა შლიდა
აწმყოს კავშირებითი:	ვშლიდე შლიდე შლიდეს	მშლიდეს გშლიდეს შლიდეს
მყოფადი:	გავშლი გაშლი გაშლის	გამშლის გაგშლის გაშლის
ხოლმეობითი:	გავშლიდი გაშლიდი გაშლიდა	გამშლიდა გაგშლიდა გაშლიდა
მყოფადის კავშირებითი:	გავშლიდე გაშლიდე გაშლიდეს	გამშლიდეს გაგშლიდეს გაშლიდეს

II ს ი რ ი ა

უწმკვეტილი:	გავშალე გაშალე გაშალა	გამშალა გაგშალა გაშალა
II კავშირებითი:	გავშალო გაშალო გაშალოს	გამშალოს გაგშალოს გაშალოს

III ს ი რ ი ა

I თურმეობითი:	გამიშლია გაგიშლია გაუშლია	გავუშლივარ გაუშლიხარ გაუშლია
II თურმეობითი:	გამეშალა გაგეშალა გაეშალა	გავეშალე გაეშალე გაეშალა
III კავშირებითი:	გამეშალოს გაგეშალოს გაეშალოს	გავეშალო გაეშალო გაეშალოს

აღნიშნულ ზმნათა კონვერსიული ფორმაა ვიშლები, რომლის უღლების ნიმუში ასეთია:

I ს ი რ ი ა

აწმყო:	ვიშლები იშლები იშლება	მყოფადი:	გავიშლები გაიშლები გაიშლება
--------	-----------------------------	----------	-----------------------------------

უწყებელი:	ეოსლები ოსლები ოსლები	ხოლმეობითი:	გავიშლები გაიშლები გაიშლები
აწმყოს კავშირებითი:	ეოსლები ოსლები ოსლები	მყოფადის კავშირებითი:	გავიშლები გაიშლები გაიშლები

II სერია

წყებელი:	გავიშა გაიშა გაიშა	II კავშირებითი:	გავიშა გაიშა გაიშა
----------	--------------------------	-----------------	--------------------------

III სერია

I თურმეობითი:	გავიშლი გაიშლი გაიშლი	II თურმეობითი:	გავიშლი გაიშლი გაიშლი
III კავშირებითი:	გავიშლი გაიშლი გაიშლი		

სამპირიანი ზმნები:

I სერია

სუბიექტური წყობა

ობიექტური წყობა

აწმყო:	ეშლი ეშლი ეშლი	მიშლი გიშლი ეშლი
უწყებელი:	ეშლი ეშლი ეშლი	მიშლი გიშლი ეშლი
აწმყოს კავშირებითი:	ეშლი ეშლი ეშლი	მიშლი გიშლი ეშლი
მყოფადი:	გაეშლი გაეშლი გაეშლი	გამიშლი გაგიშლი გაეშლი
ხოლმეობითი:	გაეშლი გაეშლი გაეშლი	გამიშლი გაგიშლი გაეშლი
მყოფადის კავშირებითი:	გაეშლი გაეშლი გაეშლი	გამიშლი გაგიშლი გაეშლი

II სერია

წყებელი:	გაეშა გაეშა გაეშა	გამიშა გაგიშა გაეშა
II კავშირებითი:	გაეშა გაეშა გაეშა	გამიშა გაგიშა გაეშა



III სერია

I თურმეობითი:	გამშლია გაგშლია გაუშლია	გაუშლივარ გაუშლიხარ გაუშლია
II თურმეობითი:	გამეშალა გაგეშალა გაეშალა	გაეეშალე გაეშალე გაეშალა
III კავშირებითი:	გამეშალოს გაგეშალოს გაეშალოს	გაეეშალო გაეშალო გაეშალოს.

ამ ზმნათა გარდაუვალი ფორმებია: „ვეშლება“ და „მეშლება“.

I სერია

	სუბიექტური წყობა	ობიექტური წყობა
აწმყო:	ვეშლება ეშლება ეშლება	მეშლება გეშლება ეშლება
უწყვეტილი:	ვეშლებოდი ეშლებოდი ეშლებოდა	მეშლებოდა გეშლებოდა ეშლებოდა
აწმყოს კავშირებითი:	ვეშლებოდე ეშლებოდე ეშლებოდეს	მეშლებოდეს გეშლებოდეს ეშლებოდეს
მყოფადი:	გავეშლები გაეშლები გაეშლება	გამეშლება გაგეშლება გაეშლება
ხოლმეობითი:	გავეშლებოდი გაეშლებოდი გაეშლებოდა	გამეშლებოდა გაგეშლებოდა გაეშლებოდა
მყოფადის კავშირებითი:	გავეშლებოდე გაეშლებოდე გაეშლებოდეს	გამეშლებოდეს გაგეშლებოდეს გაეშლებოდეს.

II სერია

უწყვეტილი:	გაეეშალე გაეშალე გაეშალა	გამეშალა გაგეშალა გაეშალა
II კავშირებითი:	გაეეშალო გაეშალო გაეშალოს	გამეშალოს გაგეშალოს გაეშალოს

III სერია

I თურმეობითი:	გავშლივარ გაშლიხარ გაშლია	გამშლია გაგშლია გაშლია
II თურმეობითი:	გავშლოდი გაშლოდი გაშლოდა	გამშლოდა გაგშლოდა გაშლოდა

III კავშირებითი:	გავშლოდე	გამშლოდეს
	გაშლოდე	გავშლოდეს
	გაშლოდეს	გამშლოდეს.

აღნიშნული უღლების გათვალისწინებით შეგვიძლია დავასკვნათ.

გარდამავალი ხმოვანმონაცვლე ზმნები, იქნება ეს ე — ი თუ 0 — ა მონაცვლეობა, იდენტურობას გვიჩვენებენ იმ თვალსაზრისით, რომ, მიუხედავად აბლაუტის საფეხურთა სხვადასხვაობისა, ერთ ჯგუფში აქცევენ პირველი სერიისა და პირველი თურმეობითის ფორმებს (ე — ი ტიპისათვის ე საფეხურის მქონეს, ხოლო 0 — ა ტიპისათვის 0 საფეხურის მქონეს), ხოლო მეორე ჯგუფში კი მეორე სერიისა და მესამე სერიის მეორე თურმეობითისა და მესამე კავშირებითის ფორმებს (ე — ი ტიპისათვის ი საფეხურის მქონეს, ხოლო 0 — ა ტიპისათვის ა საფეხურის მქონეს).

გარდაუვალი ზმნები სხვაგვარ ვითარებას გვიჩვენებენ; კერძოდ, ე — ი მონაცვლე ზმნებისათვის ერთ ჯგუფში ექცევა პირველი და მეორე სერიის ფორმები (ი საფეხურის მქონე), ხოლო ცალკე დგას მესამე სერიის ფორმები (ე საფეხურის მქონე). 0 — ა მონაცვლე ზმნებისათვის კი ერთ ჯგუფში ექცევა პირველი და მესამე სერიის ფორმები (0 საფეხური) ხოლო ცალკე დგას მეორე სერიის ფორმები (ა საფეხური).

ამრიგად, აღნიშნული უღლების გათვალისწინება იძლევა ზმნური ფორმების განაწილების შესაძლებლობას აბლაუტის გარკვეული საფეხურების მიხედვით. აქედან გამომდინარე, შესაძლებლად მიგვაჩნია სერიებად და მწკრივებად დაყოფის მორფოლოგიურ და სინტაქსურ საფუძვლებთან ერთად დავასახელოთ ერთიც — მორფონოლოგიური საფუძველი.

Р. Ш. КУРДАДЗЕ

АБЛАУТ КАК МОРФОНОЛОГИЧЕСКАЯ ОСНОВА ДЕЛЕНИЯ ГЛАГОЛОВ В ГРУЗИНСКОМ ЯЗЫКЕ НА СЕРИИ И РЯДЫ

Резюме

Известны морфологические и синтаксические основы деления грузинских глагольных форм на типы спряжения, в соответствии с которыми в грузинском языке выделяются три серии и одиннадцать рядов глагола.

В статье рассмотрены образцы спряжения переходных и непереходных форм глаголов с чередующимися гласными, на основе чего сделан вывод о том, что функциональное чередование гласных, или аблаут следует рассматривать в грузинском языке как морфонологическую основу деления глаголов на серии и ряды.

Рассмотрение глагольных форм в соответствии с механизмом аблаута не предполагает перегруппировку серий и рядов. Учет этого принципа показывает, как распределяются по сериям и рядам основы, имеющие различные ступени аблаута.

ივ. ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ახალი ქართული ენის კათედრა.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიაშვილმა.

ინგა ლუბიძე

ვნებიანი გვარის ფორმათა აწმყოს ფუძის საპითხისათვის

ქართული ზმნის კატეგორიებიდან ყველაზე გვიან ჩამოყალიბებული და ყველაზე რთული — ზმნის გვარის კატეგორიაა: მის მნიშვნელობასა და სიტყვულეზე მეტყველებს ის ფაქტი, რომ ქართულში უღვლილების ტიპების გამოყოფა ამ კატეგორიის საფუძველზე ხდება.

გვარის კატეგორიის ჩამოყალიბებამ ახალი სისტემა წარმოქმნა ენაში. ამა თუ იმ ენაში ბევრი ისეთი ფუნქციაა, რომელსაც შესაბამისი გრამატიკული ფორმა არ მოეპოვება. ასეთი ვითარება უნდა გვექონოდა გვარის კატეგორიის ჩამოყალიბების დროსაც. თავდაპირველად ქართულშიც გვარი უნდა გვექონოდა, როგორც ფუნქციური კატეგორია, რომელიც გრამატიკული ფორმით არ რეალიზდებოდა. გვარის კატეგორიის ჩამოყალიბება ქართულში დაკავშირებული უნდა იყოს გარდამავლობა-გარდაღვალის მიხედვით ზმნური ფორმების დაპირისპირებასთან, რომელიც პირდაპირი ობიექტის ქონა-არქონას გულისხმობს. ამ საფეხურზე გვარი ოდენ ფუნქციური კატეგორიაა. შემდეგ კი, როცა მოქმედებითი და ვნებითი ერთმანეთს კიდევ უფრო დასცილდნენ, საჭირო გახდა აქტიურობა-პასიურობის ფუნქციის მორფოლოგიური საშუალებებით გამოხატვა და სათანადო მოდელის შექმნა, ამისთვის კი საჭირო იყო მორფოლოგიური ინვენტარის არსებობა. ასეთი ინვენტარი ენაში არსებობდა **ი**-და **ე**-პრეფიქსებისა და **-ენ** (**-ენ**) და **-დ** სუფიქსების სახით, რომელთა თავდაპირველი ფუნქციები დაჩრდილული იყო და მათ ენამ ვნებითობის გამოხატვა დააკისრა და ერთმანეთს დაუპირისპირა სისტემის მარკირებული და არამარკირებული საობოზიციო ერთეულები: უნიშნო მოქმედებითი და ნიშნაინი ვნებითი.

ამჯერად ჩვენ გვიანტერესებს, რა ვითარებაა თემატური სუფიქსების გამოყენების მხრივ ვნებითი გვარის ფორმებში, უფრო ზუსტად, თემატური ნიშნების არჩევა შეპირობებულია თუ არა გვარის კატეგორიით და ქმნის თუ არა იგი ზემოთ ჩამოთვლილ აფიქსებთან ერთად ვნებითი გვარის მოდელს?

ვნებითი მოქმედებითის კონვერსიული სახეა. მოქმედებითი გვარის ზმნათა I სერიის თემა, რომელსაც ვნებითი ეყრდნობა, ან უთეპისნიშნოა; ან თემისნიშნაინი, ან კიდევ ფლექსიური. ა. შანიძე აღნიშნავს, რომ „თუ ზმნას მოქმედებითში თემის ნიშანი აქვს, I სერიაში უნდა დაერთოს **-ებ**“¹. ზემოთქმულის მიხედვით, ვნებითში მეორდება ყველა თემის ნიშანი, რომელიც ზმნას მოქმედებითში აქვს, საინტერესოა, როგორი ვითარება გვაქვს ამ მხრივ სალიტერატურო ქართულში.

თემის ნიშნებად გვხვდება: **-ავ**, **-ამ**, **-ემ**, **-ებ**, **-ობ**, **-ოფ**, **-ევ** ელემენტები. ამათგან პროდუქტიულობით გამოირჩევა **-ავ**, **-ებ**, და **-ობ** ფორმანტები. ყველაზე დიდ ჩგუფს ზმნებისას კი ქართულში **-ავ** თემის ნიშანი აფორმებს.

¹ ა. შანიძე, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. III, ქართული ენის გრამატიკის საფუძველები, თბ., 1980, გვ. 409.

-ავ და -ამ თემისნიშნთან ზმნათა მოქმედებითი და ვნებითი გვარის აწმყოს მწკრივის ფორმებში ძველ და საშუალო ქართულში თემის ნიშანთა გამოყენების მხრივ ვითარება ერთგვარია, თემის ნიშანი არ იცვლებოდა. მაგ.: ძველი ქართული:

და-ფლ-ავ-ს — და-ი ფლ-ვ-ი-ს: აპა ეგერა დღენიცა ვითარცა მკუდარნი დაიფლვიან, (მამათა სწ., 257,9).

შე-ერ-ავ-ს — შე-ი-ერ-ვ-ი-ს: ესერა შეიერვიან ეშმაკნი უსაბლოდ წინაშე მათსა (სინ. მრ., 259,1).

შე-ძრ-ავ-ს — შე-ი-ძრ-ვ-ი-ს: ნუმცა შეიძრვით თქვენ სასოებისა მისჯან სახარებისა... (პავლენი, კოლ., 1,23, AB).

გან-ი-კითხ-ავ-ს — გან-ი-კითხ-ვ-ი-ს: იგი არავისგან განიკითხვის (პავლენი, II, კორ., 2,15 ABCD).

გამო-სახ-ავ-ს — გამო-ი-სახ-ვ-ი-ს: ხოლო სხუათა მიერ სხუად გამოისახვის (გამოცხადებაჲ, 21,11 ხ თ).

გან-ძარცუ-ავ-ს — გან-ე-ძარცუ-ვ-ი-ს: განეძარცუვოდა მათგან სამოსელი მათი (სინ. მრ., 258,7).

საშუალი ქართული:

მალ-ავ-ს — ი-მალ-ვ-ი-ს: დაკოდინი მკედართა შუა იმალვიან, მალვენ ხმასა, („ვეფხ.“, 161, 1040,1).

ფარ-ავ-ს — ე-ფარ-ვ-ი-ს: მზესა ღრუბელი ეფარვის, ამად ნათელი დაე-სია, („ვეფხ.“, 241, 1584,1):

ზიდ-ავ-ს — ი-ზიდ-ვ-ი-ს: არქვა მოაბადმან ოშანგს: დედანი ნებისკენ უფრო იზიდვენ, ვირე სახელისაკენო (ვისრამ., 66,4).

ნახ-ავ-ს — ი-ნახ-ვ-ი-ს: შენი მსგავსი ვინდა ინახვის.. (რუსულ. 155,8).

კითხ-ავ-ს — ე-კითხ-ვ-ი-ს: ჩემიმცა ბრალი ეკითხვის მშობელთა ჩემთა, რომელ არ მომეშენეს და ჩემი თავი მოგცეს (რუსულ., 371,13).

კარგ-ავ-ს — ე-კარგ-ვ-ი-ს: ერთისა მიზეზითა დაგვეკარგვის, რომე ჩვენ მისსა ველარას გავიგებთ (რუსულ., 326,21).

ა-ბ-ამ-ს — გა-ე-ბ-მ-ი-ს: აწ რასათვის გავებში უბადოსა კაცისა სიტყვითა მახესაო (რუსულ., 406, 36—37).

გამო-სახ-ავ-ს — გამო-ი-სახ-ვ-ი-ს: რა მივიდეს კართა ხელი ჰკრას, ზედ ხელი გამოისახვის (საბა, 1, 108,25).

მო-რთ-ავ-ს — მო-ი-რთ-ვ-ი-ს: იმ კაცმა უთხრა: ნუ გენადვლებათ, მე სხვა გლახურად მოვირთვი, თავს მოვიგიეებო (საბა, 1, 194,38).

ხნ-ავ-ს — მო-ი-ხვნ-ი-ს: თუ ზაფხული იყოს, დიდი ანეული მოიხვნისო (საბა, I, 64,1).

დაგ-ავ-ს — ი-დაგ-ვ-ი-ს: ვიწვი, ვიდაგვ⁰ მწარედ საწყალი (დავით., 207,21).

შე-მუსრ-ავ-ს — შე-ი-მუსვრ-ი-ს: შენზედ ბმულით შეიმუსვრის ჩემი წარწყმენდის მახეო (დავით., 110, 338,2).

რთ-ავ-ს — და-ე-რთ-ვ-ი-ს: ერთს კიდევ ვეტყვი იგავსა, თქვენგნით და-მერთვის თუ ნება (დავით., 71, 70,1):

ა-სხ-ამ-ს — ე-სხ-მ-ი-ს: რაც თავზედ გეხმის, უნდა ისხემდე (დავით., 309, 23,4).

როგორც ვხედავთ, ძველი და საშუალი ქართული სალიტერატურო ენის ძეგლების მონაცემთა მიხედვით დატულია ვნებითის ფორმათა წარმოების ზემოაღნიშნული წესი: -ავ და -ამ თემისნიშნთან მოქმედებითი გვარის ზმნათა შესაბამისი ვნებითის ფორმებიც ამავე თემის ნიშნებითაა წარმოდგენილი.



მაგრამ აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ უკვე ძველ ქართულში არცთუ იშვიათად გვხვდება -ებ დართული ფორმებიც; მაგ.:

წუ-ავ-ს — ი-წუ-ებ-ი-ს: ნუმცა დაიწუები შენ ენისა მიერ... (მამათა სწ., 73,12).

ზრახ-ავ-ს — ი-ზრახ-ებ-ი-ს: ზრახვიდეს მას კაცი, რომელი იგი საეპქროს იქმნების გინა სავესა მას თანა, რომელი იზრახების.. (მამათა სწ., 76,27).

და-ი-ც-ავ-ს — და-ი-ც-ვ-ებ-ი-ს: მცირედნი დაიცვებიან მისგან (მამათა სწ., 8,37).

მო-ი-კითხ-ავ-ს — მო-ი-კითხ-ვ-ებ-ი-ს: მოიკითხვების სახელი მეუღლისად სიტყვთ და არა საქმით (სინ. მრ. 38,8).

ტვრთ-ავ-ს — ი-ტვრთ-ებ-ი-ს: ფელთა ზედა მსახურთასა იტვრთების (სინ. მრ., 145,28).

ი-ხილ-ავ-ს — ი-ხილ-ვ-ებ-ი-ს: ანგელოზნი იხილვებიან მსახურად სატან-ჯველთათეს უსჯულოთა ზედა.. (გამოცხადებად, 8,2 თ).

საშუალი ქართული:

შე-ი-კონ-ავ-ს — შე-ი-კონ-ებ-ი-ს: ვარდი შექმნილა ზაფრანად, აწ ია შეი-კონების („ვეფხვ“, 110, 696,4).

ხარჯ-ავ-ს — ი-ხარჯ-ებ-ა: გული სტკიოდა და მალ-მალ იტყოდა: რა ენა-ღვლება, მაგისი რა იხარჯება, რომ კარგა არ უმასპინძლოს... (რუსულ., 496,9).

უ-მალ-ავ-ს — ე-მალ-ებ-ი-ს: ხმელზე ვეფხნი ემალებიან და ზღვაში ინი-ანგნი (რუსულ., 282,14).

ლოც-ავ-ს — და-ი-ლოც-ებ-ა: კვალიმცა მისი დაილოცება, რომელმან თქვენსა ხლებასა მალირსა (რუსულ., 92,18).

ფარ-ავ-ს — მო-ე-ფარ-ებ-ი-ს: ღამით მოვა შავი ღრუბელივით, ცას მოე-ფარების, მერმე ნისლივით შემოგეხვევათ (რუსულ., 294,29).

და-მარხ-ავ-ს — და-ე-მარხ-ებ-ა: ვინც მოკვდება, იქ დემარხება (საბა, I, 9,8).

მო-ნათლ-ავ-ს — მო-ი-ნათლ-ებ-ა: კიცილიამ უთხრა: სანამ არ მოინათ-ლები, ვერ ნახამო (საბა, I, 178, 23—224).

ზიდ-ავ-ს — ე-ზიდ-ებ-ოდ-ა: რაც ეზიდებოდა, ორს ცხენს, თვალმარგა-ლიტი აპკიდა (საბა, I, 142,1).

გა-ხუხ-ავ-ს — გა-ი-ხუხ-ებ-ა: ვაიმე გულო, დაგულო, რა მწარედ გაიხუ-ხები (დავით., 74, 89,4).

და-სეტყვ-ავ-ს — და-ი-სეტყვ-ებ-ი-ს: რაკი დამეხავს ელვა-ქუხილი, დაი-სეტყვების ყანა თუ ხილი (დავით., 272, 397,2).

კარგ-ავ-ს — და-ე-კარგ-ებ-ა: უგვანათ დიდთა მძებნელთა პატარაც და-ეკარგება (დავით, 72, 73,2).

ახალ ქართულში კი, სადაც ყველა ტიპის ვნებითი უნიფიცირებულია წარმოების თვალსაზრისით, -ავ და -ამ თემისნიშნისანი მოქმედებითი გვარის ზმნები ვნებითად მოქცევისას ყოველთვის -ებ თემატურ სუფიქსს წარმო-გვიდგენენ: იმალება, იფშუტება, ინისღება, იწურება, მედაგება, იგეშება, დაეჩავგრება, გადაეკვრება, გამოიარანჭება, იკვება, გვეწურება, იკვამლება, ვითრგუნიები, ისმება, ისხმება, ინთქმება და ა. შ.

გ. გოგოლაშვილი მიუთითებს, რომ ახალ ქართულში -ავ თემის ნიშანი ვნებითის ფორმებში გადაპყვება იმ ზმნებს, რომელთა ძირეული ფორმები უმარცვლოა, მაგ.: რგ-ავ-ს — ი-რგ-ვ-ებ-ა, რწყ-ავ-ს — ი-რწყ-ვ-ებ-ა, ხშ-ავ-ს — ი-ხშ-ვ-ებ-ა. იქვე აღნიშნულია, რომ „რამდენადაც -ამ თემისნიშნი-ან ზმნათა ძირეული მორფემა ყველა შემთხვევაში უმარცვლოა, ვნებითის



ფორმებში -ამ თემის ნიშანი ყოველთვისაა წარმოდგენილი². მაგ.: ა-ბ-ამ³, ა-ბ-ამ-ამ⁴, ა-ბ-ამ-ამ-ამ-ამ — ე-დგ-ამ-ს — ე-დგ-მ-ებ-ა, აღ-ი-ქვ-ამ-ს — აღ-ი-ქ-მ-ებ-ა.

მკვლევარი აღნიშნულ ფორმებში ვ-ებ (—ავ-ებ), მ-ებ (—ამ-ებ) სუფიქსებს ერთ მორფოლოგიურ ოდენობად განიხილავს და მათ რთული თემის ნიშნებად მიიჩნევს³.

ცხადია, რომ ამ შემთხვევებში -ავ და -ამ ფაქტობრივად „ნკვდარი“ თემის ნიშნებია, მათ დამოუკიდებლად ვეღარ გავიანზრებთ და ის ფუნქცია, რომელსაც ისინი უნდა ასრულებდნენ I სერიაში, ვნებიოთი გვარის ფორმებში ძირითადად მაინც -ებ სუფიქსს ეკისრება.

რაც შეეხება -ემ ფორმანტს, იგი აქვს ერთადერთ ფუძეს (ცემ) ქართულში. მაგ.: გარდამოეცემის მწუერვალთაგან კაცკასიისათა (ექუს., 46,19), მოიქსენებ და ნუგეშინის-ეცემის (მამათა სწ., 141,1).

აღსანიშნავია, რომ ძველ ქართულშივე ი-პრეფიქსიანი ფორმები -ებ თემის ნიშანს ირთავს. მაგ.: რომლისა მიერ ნუგეშინის-იცემებოდის (ზედ., 208,32); თაყუანის-იცემების ძმ (სინ. მრ., 16,8); ეშმაკი თაყუანის-იცემებოდა (სინ. მრ., 234,2).

უნდა შევნიშნოთ, რომ ახალ ქართულში ამ ფუძის „დარტყმის“ მნიშვნელობით გამოყენებისას და ი-პრეფიქსით ვნებიოთი გვარის ფორმის წარმოებისას არაიშვიათია იცემება ფორმის გამოყენება. როგორც ვხედავთ, -ემ თემისნიშნისანი ზნნაც ვნებიოთში -ებ ფორმანტითაა წარმოდგენილი.

-ებ თემისნიშნისანი მოქმედებითი გვარის თითქმის ყველა ზნნას უკეთდება ვნებიოთის ფორმები, რომლებშიც -ებ სუფიქსი დაცულია. მაგ.: და-ი-ვიწყ-ენ-ს (მამათა სწ., 91,24) — და-ი-ვიწყ-ებ-ის (სინ. მრ. 265,21), გან-ჰ-კურნ-ებ-ს (მ. 7.14.) — გან-ი-კურნ-ებ-ის (სინ. მრ., 4,26) და მისთ.

არც -ი თემისნიშნისანი ზნნებს გადაპყვებით ვნებიოთში -ი თემის ნიშანი. მის ადგილს ვნებიოთი გვარის ფორმებში რამდენიმე გამონაკლისის (იწ-ვის, იძვრის, ერთვის) გარდა ყოველთვის -ებ სუფიქსი იკავებს და ამდენად, ამ მხრივ, სხვაობა ძველ, საშუალსა და ახალ ქართულში არ გვაქვს.

თემის ნიშანი -ობ მოუღდის როგორც პირველად, ისე სახელთა ფუძეებისაგან ნაწარმოებ ზნნებს. -ობ-იან ზნნათა დიდ ნაწილს პასივში საენათმეცნიერო ლიტერატურაში „უნიშნო ვნებიოთებად“ წოდებული ფორმები შეეფარდება, ხოლო შედარებით მცირე ნაწილს ვნებიოთშიც -ობ-ი აქვს დაცული. მაგ.: ვ-ა-ღბ-ობ — ღბ-ებ-ა, ვ-ა-ღბ-ობ — ღბ-ებ-ა, ვ-ა-თრ-ობ — თვრ-ებ-ა, ვ-გმ-ობ — ი-გმ-ობ-ა, ა-პ-ობ-ს — ი-პ-ობ-ა და ა. შ. ლ. ბარამიძე ხაზგასმით აღნიშნავს: „საყურადღებო ვითარებაა ძველ ქართულში: გვხვდება მოსალოდნელი -ობ-იანი ფორმებიც, მაგრამ საკმაოდ ხშირად პრეფიქსიანი ვნებიოთი -ობ-იანი ზნნებისა -ებ-ს გვიჩვენებს ამ -ობ-ის ადგილს“⁴.

ჰ-გმ-ობ-ს: ი-გმ-ობ-ის სახელი ღმრთისა ჩუენისაჲ (ჯავ., 227,15); მაგრამ: ღმერთიც იგმებოდა (მამათა სწ., 173,9); რომელ იგი... იგმებოდა (ლიმ., 74,8). და-ა-თრ-ობ-ს: ნუ დაითრობით ღვინითა (ზედ., 203,35), მაგრამ ნუ დაითრევით ღვინითა (ბოლნ., 82,4).

და-ა-ლტ-ობ-ს: ცრემლითა ილტობვოდებს (იოვ. და ეფთ. 91,17); მაგრამ ერთ წესხაში ადასტურებენ ივლტებოდეს ფორმასაც.

მო-სპ-ობ-ს: მოვისპები მე სულითა მიმოტაცებულითა (იობ., 17,1).

2 გ. გოგოლაშვილი, -ავ და -ამ თემისნიშნისანი ზნნათა ვნებიოთი გვარის ფორმათა შესახებ ახალ ქართულში, „მაცნე“, ელს, თბ., 2, 1987, გვ. 152.

3 იქვე, გვ. 154.

4 ლ. ბარამიძე, ვნებიოთი გვარის ზნნათა აწმუოს დაბოლოებისათვის ძველ ქართულში, ძველ ქართული ენის კათედრის შრომები, 19, თბ., 1976, გვ. 89.



მი-ა-ნდ-ობ-ს: ნუ მიენდვები თავსა შენსა (მამათა სწ., 287,1); იქვე

მი-ა-ყრდნ-ობ-ს: კედელს არავინ მიეყრდნობინ (იოვ. და ეფთ., 70,8); მაგრამ: არავინ მიეყრდნებოდა (ხანძთ., 266,5). მიუთითებენ, რომ ზოგი ზმნის -ობ-იანი ფორმა ვნებითში მხოლოდ -ებ თემისნიშნით ფორმებს წარმოგვიდგენს: იშვების, იშვებების, შეიმკვების, მოისპების, როგორც ვხედავთ, ზემოთ ჩამოთვლილ შემთხვევებში -ობ თემის ნიშნით მონაცვლედ აქაც კვლავ -ებ სუფიქსი გვევლინება.

-ოვ თემის ნიშნითაც ქართულში მხოლოდ ერთი ფუძეა წარმოდგენილი: ყოფ. ამ ფუძის -ი პრეფიქსიანი ფორმები ძველ ქართულში, ჩვეულებრივ, -ოვ თემის ნიშანს წარმოგვიდგენს, მაგ.: იყოფვით (ფსა., 31,9); სარგებელ ეყოფვის (სინ. მრ., 276,23). საკმაოდ ხშირად გვხვდება -ებ დართული ფორმებიც: იყოფებოდეს (გარეჯ., 231,25); იყოფების (მამათა სწ., 20,9), გულისხმა-იყოფების (ჯავ., 634,8), იყოფებოდა (ლიმ., 133,32). ახალ ქართულში გვაქვს ამ ზმნის ზმნისწინიანი და უზმნისწინო ფორმები, ზმნისწინიანი ფორმები სალიტერატურო ქართულში მხოლოდ -ოვ სუფიქსითაა წარმოდგენილი, რაც შეეხება უზმნისწინო ფორმას ყოფნა ზმნის მნიშვნელობით, აქ მხოლოდ -ებ თემის ნიშნით გართულებული ფორმა გვაქვს: იმყოფება.

ამჟამად, რომ ზემოთ ჩამოთვლილ შემთხვევებში მოქმედებითი გვარის ფორმებში დადასტურებულ თემის ნიშანთა ნაცვლად -ებ ფორმანტის გამოვლინება ვნებითის ფორმებში შემთხვევით მონაცვლეობად ვერ აიხსნება და მას მორფოლოგიური საფუძველი აქვს; კერძოდ, თემის ნიშანთა მკვეთრი დისტრიბუცია უდევს საფუძვლად გვარის ფორმათა ჩამოყალიბების რთულსა და ხანგრძლივ პროცესს ქართულში.

რატომ აირჩია ენამ პასივისათვის -ებ სუფიქსი და არა სხვა თემის ნიშანი? ვფიქრობთ, რომ -ებ თემის ნიშანზე არჩევანის შეჩერების საფუძველი ე. წ. „უნიშნო ვნებითი“ გვარის ფორმებში უნდა იყოს. „უნიშნო ვნებითებად“ თბება, შრება, ღბება ტიპის ფორმებს მიიჩნევენ, რომელთაც ებ-ი დაბოლოება ახასიათებთ. ქ. ლომთათიძის აზრით, „ისტორიულად ისინი უნდა ყოფილიყვნენ ერთპირიანი დინამიკური უგვარო ზმნები, განსხვავებულნი უგვარო სტატიკური ზმნებისაგან“⁵. უნიშნო ვნებითი არ არსებობს. საერთოდ, ვნებითი და მოქმედებითი უნიშნო შეიძლება მხოლოდ მაშინ ყოფილიყო, როცა აქტივი და პასივი ერთმანეთისაგან არ განირჩეოდა და ორივე ერთი ფორმით გადმოიცემოდა, ერთი ზმნური ფორმა კონსტრუქციის მიხედვით ხან ერთი გვარის როლს ასრულებდა, ხან მეორის. გარდაშეცვლა-გარდაუვალობის ფუნქციური კატეგორიის და შემდეგ კი გვარის კატეგორიის ჩამოყალიბებისას გამო პასივების ჯგუფში მოექცა და მათ „უნიშნო ვნებითები“ უწოდეს. სწორედ ამ უძველესი დინამიკური ზმნებიდან აიღო ენამ -ებ თემის ნიშანი და მას ი- და ე- პრეფიქსებთან ერთად და -ენ (-ენ) და -დ სუფიქსებთან ერთად ვნებითი გვარის ზმნის მოდელის ჩამოყალიბება დააკისრა. -ი, -ე, -ენ (-ენ), -დ აფიქსები ვნებითობის გამოხატველნი რომ არ იყვნენ, ამაზე საენათმეცნიერო ლიტერატურაში არაერთი მოსაზრებაა გამოთქმული. ამ აფიქსების ვნებითის ნიშნებად მიჩნევა გვიანდელი ფაქტია. მაშასადამე, გვარის კატეგორიის ჩამოყალიბებისას ენაში არსებობდა -ი, -ე, -ენ (-ენ), -დ აფიქსები, რომელთა თავდაპირველი ფუნქცია დაზრდილული იყო და მათ ძირითადად -ებ თემატურ სუფიქსთან ერთად იკისრეს ვნებითის მოდელის წარმოება. ამიტომ, -ებ

5 ქ. ლომთათიძე, თბება ტიპის ზმნათა ისტორიისათვის ქართულში, ივე, ტ. IV, 1952, გვ. 77.



სუფიქსი ე. წ. პირველადი ვნებითებიდან კი არ არის გადასული სუფიქსის წინა და უნიწონო ვნებითებში, როგორც ამას ვარაუდობენ, არამედ პირიქით, დინამიკური უგვარო ზმნებიდან არის გადასული და გავრცელებული ყველა ტიპის ვნებითში.

ამ მხრივ, საინტერესოა ერთ-თემიანი და ფუძედრეკადი ზმნების ჩვენება, სადაც გაიონაკლისს ჩვენ ხელთ არსებული მასალების მიხედვით ვერ ვადასტურებთ და ყოველთვის -ებ სუფიქსიანი ფორმები გვაქვს წარმოდგენილი მთელ სალიტერატურო ქართულში. -ებ ფორმანტმა, როგორც ვნებითი გვარის ფორმათა მაწარმოებელმა თემატურმა სუფიქსმა, „უნიწონო ვნებითებიდან“ პირველად აქ დაიმკვიდრა ადგილი და შემდეგ გავრცელდა სხვა თემის ნიშნების მქონე ზმნებში. მაგ.:

ძველი ქართული:

აღ-ი-ჯოც-ებ-ი-ს: სარწმუნოებითა აღჯოცებიან ცოდვანი (მამათა სწ. 55,2).

შე-ე-რაცხ-ებ-ი-ს: ხოლო უკანაჲსკნელ ისრაელი თანაშეერაცხების (სინ. მრ., 37,9).

საშუალი ქართული:

ი-მოს-ებ-ი-ს: ყმა ვაჭრულად იმოსების, არ ჩაიცვამს არას მისსა („ვეფხ.“, 166. 1076,1).

ი-კაც-ებ-ი-ს: ვითა ვერხვი ქარისაგან, ირხევის და იკაცების („ვეფხ.“, 28, 140,2).

ე-ხოც-ებ-ი-ს: საწოლს დაწვა, ტირს, მტირალსა ცრემლი ძნელად ეხოცების („ვეფხ.“, 28, 140,1).

გარდ-ი-ხვეწ-ებ-ი-ს: შენ ღმრთისა ბრძანებისაგან ვერაოდეს გარდიხვეწები (ვისრამ., 81,19).

მო-ი-კვეთ-ებ-ი-ს: ხე ძირითა ადრე მოიკვეთების, მაგრა მოკვეთილი გვიანად იზარდების (ვისრამ., 284,34).

და-ი-კოდ-ებ-ი-ს: ყოველი კაცი შენგან დაიკოდების (ვისრამ., 143,5).

ი-რეცხ-ებ-ი-ს: სისხლით შესვრილი ცრემლით ვირეცხებოდი (რუსულ., 241,30).

ი-ნაყ-ებ-ი-ს: თორმეტს ადგილს წამალი ინაყებოდა (საბა, 1, 232,14).

ი-გრიხ-ებ-ი-ს: ვით ძნიათ წნორი ბერფუყი დაიგრიხების წნელადა, ეგრეთვე კაცი მსცოვანი განისწავლების ძნელადა (დავით., 68, 51,1). ახალი ქართული:

ე-ღვენთ-ებ-ა: მოხუცის გული ეღვენთება: ეს ყველა — ნაშიერია მისი, (გრ. რობაქიძე, 141,23).

ი-ღეწ-ებ-ა: ირგვლივ ყველაფერი იღეწებოდა, ვის ეცალა ყადორის ცოდვებისათვის? (გ. ლეონიძე, 55,21).

და-ი-რეკ-ებ-ა: დაირეკება ზარი. ბავშვები თავ-თავიანთ ადგილებზე დასხდებიან (რ. ინანიშვილი, 33,2).

ი-ცრიც-ებ-ა: კვამლი იცრიცება კვამლისფერსავე ცაში (რ. ინანიშვილი, 205,1).

ი-ჟღინთ-ებ-ა: გახურებული სხეული ზღვიდან მონაბერი სიგრილით იჟღინთება (გ. დოჩანაშვილი, 94, 3—4).

მო-ი-გლიჯ-ებ-ა: კომპოსტოს ძირებს ვგლეჯ, დავეპიდები, ვეწევი, ვეწევი, უკებ ან მოიგლიჯება, ან მოტყდება და გადავეარდები უკან (რ. ინანიშვილი, 250,2).

გადა-ი-წნიქ-ებ-ა: ქალი გადაიწნიქება და ხალიჩაზე იშვებრთება (გრ. რობაქიძე, 64,28).



რაც შეეხება სუფიქსიანი ვნებითის ფორმებს, აქ განსხვავება შეეხება მხოლოდ ახალ ქართულში არ გვაქვს და ყველგან -ებ-ია წარმოდგენილი: განლაღების, დამწიფების, დაბრკოლების, აღფრინების, აღმცირების, მწიფდება, ბრკოლება, აფრინდება, მცირდება და ა. შ.

როგორც ზემოთქმულიდან ჩანს, ერთ-თემიანი და ფუძედრეკადი ზმნები მთელ სალიტერატურო ქართულში ყოველთვის მხოლოდ -ებ სუფიქსითაა წარმოდგენილი, ყველაზე დიდი ჯგუფი -ავ თემისნიშნის ზმნებისა და, აგრეთვე, -ამ თემისნიშნის ზმნები უკვე ძველსავე ქართულში ძალიან ხშირად -ებ სუფიქსს გვიჩვენებს. ასეთსავე ვითარებას გვიჩვენებს -ი თემისნიშნის ზმნები, -ობ თემისნიშნის ზმნებს ან „უნიშნო ვნებითები“ შეესაბამება ან კიდევ -ებ სუფიქსს გვიჩვენებენ -ობ-ის ადგილას; -ემ და -ომ სუფიქსებით მხოლოდ თითო-თითო ზმნური ფუძეა წარმოდგენილი და ისინიც ძველსავე ქართულში -ებ სუფიქსს დაირთავენ. უნიფიკაციის ტენდენციას მხოლოდ -ემ სუფიქსიანი ზმნები არ ემორჩილება.

აღსანიშნავია ისიც, „უნიშნო ვნებითები“ ერთ ნაწილს მოქმედებითში -ებ თემისნიშნის კაუზატიური ფორმები უპირისპირდება: მოკულების — მოაკულებს, აღდების — აღადგინებს და მისთ. ეს ფორმები და კიდევ ზოგიერთი, არაკაუზატიური -ებ თემისნიშნის ზმნა მოქმედებითში თემის ნიშანს ჩამოიკვეცს. მაგ.: ა-დენ-ინ-ებ-ს — ა-დენ-ს, შე-ს-ძინ-ებ-ს — შე-ს-ძენ-ს და ა. შ. მიზეზი აქაც -ებ-ის მხოლოდ ვნებითი გვარის ფორმების თემატურ სუფიქსად და უფრო მეტიც, ვნებითის „მეორე ნიშნად“ საბოლოოდ დამკვიდრების ცდა უნდა იყოს.

ამდენად, ვნებითი გვარის ფორმებში -ებ-ის უფლებები ისევე განუსაზღვრელია, როგორც მოქმედებითი გვარის ზმნებში -ავ თემის ნიშნისა და ამიტომ, გვარის კატეგორიის არსებობის თანამედროვე ეტაპზე შეიძლება ვილაპარაკოთ -ავ-იან მოქმედებითსა და -ებ-იან ვნებითზე, რადგან უნიფიკაციის ძლიერმა ტენდენციამ გვარის ორი ფორმა ძირითადად ორი -ავ და -ებ თემატური სუფიქსებით დაუპირისპირა ერთმანეთს.

დამოწმებული ლიტერატურა

- ამირანდარეჯანიანი, ქართული მწერლობა ოცდაათ ტომად, ტ. II, თბ., 1987.
 იოვანე ბოლნელი, ქადაგებანი, მ. ჯანაშვილის გამოცემა, ტფ., 1911.
 დ. გურამიშვილი, თხზულებათა სრული კრებული, თბ., 1980.
 გ. დონანაშვილი, მოთხრობები, თბ., 1987.
 შ. რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი, თბ., 1988.
 ვისრამიანი, ქართული მწერლობა ოცდაათ ტომად, ტ. III, თბ., 1988.
 რ. ინანიშვილი, მთვარის ასული, თბ., 1987.
 იოვანეს გამოცხადება, გამოსცა ი. იმნაიშვილმა, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, VII, თბ., 1961.
 ბასილი ქესარიელი, ექუსთა დღეთაჲ, გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1964. გ. ლენინძე, ნატერის ზე, თბ., 1990.
 მამათა სწავლანი, გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1955.
 იოანე მოსხი, ლიმონარი, გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1960.
 მოქცევაჲ ქართლისაჲ, ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1963.
 სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი სამ ტომად, ტ. I, ს. ყუბანეიშვილისა და რ. ბარამიძის რედაქტორებით, თბ., 1959.
 გრ. რობაქიძე, გველის პერანგი, ფალსტრა, თბ., 1988.
 რუსუდანიანი, ილ. აბულაძისა და ივ. გიგინეიშვილის რედაქციით, თბ., 1959.
 საქმე მოციქულთა, გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1948.
 სინური მრავალთაჲ, 864 წლისა, ა. შანიძის რედაქციით, თბ. 1959.

- ფსალმუნის ძველი რედაქციები გამოსცა მზ. შანიძემ, თბ., 1960.
 ქართული ენის ისტორიული კრესტომათია, II, გამოსცა ი. იმნაიშვილმა, თბ., 1963.
 ქართული ოთხთავის ორი ძველი რედაქცია სამი შატბერდული ხელნაწერის მიხედვით, გამოსცა ა. შანიძემ, თბ., 1945.
 ცხორება დავით გარეჯელისაჲ, ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1963.
 ცხორებაჲ იოვანესი და ეფთჳმესი, ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, II, გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1967.
 ცხორებაჲ სერაპიონ ხარხზელისაჲ, ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1963.
 წიგნი იობისი, წიგნი ძუელისა აღთქუმისანი, ტ. 1, ნაკვ. 2, თბ., 1948.

И. З. ГУТИДЗЕ

К ВОПРОСУ О ФОРМАХ СТРАДАТЕЛЬНОГО ЗАЛОГА КОРНЯ НАСТОЯЩЕГО ВРЕМЕНИ

Резюме

В статье показано, что проявление взамен тематических показателей -ავ (-av), -ამ (-am), -ემ (-em), -ებ (-eb), -ობ (-ob), -ოფ (-of), утвержденных в форме действительного залога форманта -ებ (-eb), в соответствующих формах страдательного залога нельзя объяснить случайной заместительностью и он имеет морфологическую основу; в частности резкая дистрибуция тематических показателей лежит в основе сложного и длительного процесса формирования форм залога в грузинском языке.

Думаем, что основа остановки выбора на тематическом показателе -ებ (-eb) лежит в формах так называемого «корневого типа» страдательного залога. «Корневой тип» страдательного залога не существует. Вообще, действительный и страдательный «корневой тип» мог существовать тогда, когда актив и пассив не отличались бы друг от друга и оба излагались в одной форме. При формировании функциональных категорий переходности и непереходности, динамические глаголы типа თება (tbeba), შრება (shreba) из-за отсутствия прямого объективного лица оказались в пассивной группе. Именно от этих древних динамических глаголов взяла язык тематический показатель -ებ (-eb) и вместе с аффиксами -ი (-i), -ე (-e), -ენ (-en) (-ep-n), -დ (-d) присудил ему образование модели страдательного залога. Поэтому суффикс -ებ (-eb) перешёл в страдательный залог с суффиксом и в «корневой тип», не с так называемого первичного страдательного, а, наоборот, из динамических беззалоговых глаголов перешел и распространился во всех типах страдательного залога.

Формант -ებ (-eb), как тематический суффикс, образующий формы страдательного залога, из «корневых типов» страдательного залога впервые обосновался здесь и затем распространился в глаголах, имеющих другие тематические показатели.

На современном этапе существования залога можно говорить об -ავ (av) действительном и -ებ (-eb) страдательном, так как сильная тенденция к унификации противопоставила друг другу две формы залога в основном двумя тематическими суффиксами.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ქართველურ ენათა განყოფილება.

წარმომადგინა არნ. ჩიქობავას სახელობის ენათმეცნიერების ინსტიტუტმა.

რუსულან ასათიანი

მომხრობითი ბრუნვის გენეზისი ქართულსა და ქართველურ ენებში

ობიექტური სინამდვილე ყოველ ენაში აისახება ზმნასა და სახელებს შორის არსებული თავისებური ურთიერთობებით, რაც ფორმალურად განსხვავებული მარკერებით, სახელებისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ბრუნვათა ყალიბებით გამოიხატება. ბრუნვები ძირითადად განასხვავებენ სახელთა ფუნქციებს — პირდაპირი, არამარკირებული ბრუნვით წარმოდგენილია ის სახელი, რომელიც ამა თუ იმ ერობრივი კოლექტივის მიერ მიჩნეულია მთავარ სახელად და რომელიც ობიექტური სიტუაციის წარმოდგენისას ათვლის წერტილს წარმოადგენს; ხოლო ირიბი, მარკირებული ბრუნვით წარმოდგენილია ის სახელი, რომელიც ფუნქციონალურად მეორეხარისხოვან კვალიფიკაციას იღებს. ენები განსხვავდება იმისდა მიხედვით, თუ რომელი სემანტიკური კატეგორიის მიხედვით ხდება სახელების გადანაწილება „მთავარ“: „არამთავარ“ სახელებად. ასეთ კატეგორიას სემანტიკურად დომინანტური შეიძლება ეწოდოს. სწორედ ის განსაზღვრავს სახელთა ბრუნვის მოდელს. ამ მოდელების მიხედვით კი ენები იყოფა, ძირითადად, ნომინატიური, ერგატიული და აქტიური ტიპის ენებად. ნომინატიურ ენებში ობიექტური სიტუაციის წარმოდგენისას ძირითადი მნიშვნელობა ენიჭება სუბიექტ-ობიექტის კატეგორიას, რომლის მიხედვით ხდება სახელი მარკირებულია პირდაპირი, ნომინატიური ბრუნვით; არამოქმედი სახელები კი ირიბი ბრუნვით — აკუსატივით ან დატივით. რაც შეეხება ერგატიული ტიპის ენებს, აქ ობიექტური სიტუაციის წარმოდგენისას ძირითადი მნიშვნელობა ენიჭება სახელების ზმნებთან სემანტიკურ შეთანხმებულობას იმგვარად, რომ სახელები, რომლებიც ითანხმებენ ზმნას სემანტიკურად (გარდაუვლის S და გარდამავლის Patient) წარმოდგენილი არიან პირდაპირ ბრუნვაში, ის სახელები კი, რომლებიც არ ითანხმებენ ზმნას (გარდამავლის Agent) — ირიბ, ერგატიულ ბრუნვაში. აქტიურ ენებში დომინანტური კატეგორიაა „აქტიურობა“, რომლის მიხედვით განსხვავდებიან ობიექტურ სიტუაციაში მონაწილე „აქტიური“ (მარკირებულნი პირდაპირი ბრუნვით) და „არააქტიური“ (მარკირებულნი ირიბი ბრუნვით) სახელები [1]. შესაძლებელია, სახელები გაუდიფერენცირებულნი იყვნენ ბრუნვების მიხედვით, რაც იმის მიმანიშნებელი უნდა იყოს, რომ ამ ტიპის ენებში სახელების დაყოფა მთავარ, არამთავარ სახელებად არარელევანტურია — ყველა სახელი ფუნქციონალურად თანაბარი ძალისაა და თავისებურად „მთავარი“ სიტუაციისათვის. ასეა, მაგალითად, ჩინურ ენაში¹.

1 ჩინურში ქვემდებარე (resp. S) ან სხვა რომელიმე სემანტიკური როლითა თუ ფუნქციით განსაზღვრული სახელი არანაირად არ არის მარკირებული ზედპირულ დონეზე; აქ შესაძლებელია ნებისმიერი სახელის, რომელიც კონკრეტული გამონათქვამის ცენტრად, ტოპიკად მიიჩნევა, ზედაპირული კოდირება (ხშირად მორფოლოგიური ელემენტითაც). ტოპიკის განსაზღვრელი შეზღუდვები (რომელი სახელი შეიძლება გახდეს ტოპიკი) ჩინურის მსგავს ენებში არ არსებობს (იხ. [15]).



ქართულსა და ქართველურ ენებში ბრუნვათა განსხვავებული მოდელს ვხვდებით. ძირითადად გამოიყოფა სახელთა ორი ურთიერთდაპირისპირებული ქვესისტემა: პირველ ქვესისტემას შეადგენენ I და II პირის ნაცვალსახელები; მეორეს კი — შესამე პირის ნაცვალსახელები და დანარჩენი, III პირის, სახელები. I/II-ის III დიქტომია, საზოგადოდ, დამახასიათებელია ქართველური ენებისთვის და ვლინდება ისეთი კატეგორიების რეალიზაციებისას, როგორიცაა: პირი (I/II პირი ყოველთვისაა წარმოდგენილი ზმნაში გარკვეული ნიშნით, III პირი კი მხოლოდ გარკვეულ პირობებში — თუ ის არის მოქმედების ჩამდენი (S) ან აღრესატი (Ab)); რიცხვი (I/II პირი ყოველთვის ითანხმებს ზმნას რიცხვში, III პირი კი მხოლოდ მაშინ, როდესაც ის არის მოქმედების თემა (ქვემდებარე) და სულიერი არსებითი (სახელი); ქცევა (როდესაც მოქმედება განკუთვნილი, დანიშნულია I/II პირისათვის, ზმნურ ფორმაში ჩნდება ი- პრეფიქსი, ხოლო როდესაც II პირისათვისა — ი- ან უ- პრეფიქსები, იმისდა მიხედვით III პირი მოქმედების ჩამდენი (ჩნდება. ი-), თუ აღრესატული სახელია (ჩნდება უ-) და სხვ. [1].

ბრუნვათა ორი განსხვავებული ქვესისტემა თავისებურად ასახავს I/II-ის III დიქტომიას და განსხვავებულ ბრუნვათა მოდელებს ქმნის.

I ქვესისტემა: I/II პირის ნაცვალსახელები ზედაპირულ სტრუქტურებში საერთოდ არ განირჩევიან ფორმალურად თავიანთი როლისა, თუ ფუნქციების მიხედვით. მაგ.:

ქართული	მეგრული	სვანური
მე (S) ვდგავარ	მა გევრქე	მი ხჭიგ
მე (Ag) ვხატავ სურათს	მა ვხანტუნქ სურათის(ი)	მი ხჭაბაგი
ის მხატავს მე (p=0)	თინა მხანტუნს(ი) მა	ეჯა მახტავი მი
ის მიხატავს მე (Ad) სურათს	თინა მიხანტუნს(ი) მა	ეჯა მიხტავი მი
მე (აქტიური S) ვცხოვრობ	მა ვოხოროანქ	მი ხჭიხვგ

ე. ი. I და II პირის მხოლობითი და მრავლობითი რიცხვის ნაცვალსახელები არ იბრუნვიან და ყოველ მათგანს ერთადერთი ფორმა გააჩნია:

ქართული	მეგრული	სვანური
მე ჩვენ	მა ჩქი/ჩქე	მი ნაჲ
შენ თქვენ	სი თქვა	სი სგაჲ

ამდენად, I ქვესისტემა ასახავს იმ ფაქტს, რომ განსხვავებული როლისა, თუ ფუნქციის მქონე I და II პირის სახელებს თანაბარი ფუნქციონალური ღირებულება გააჩნიათ — ისინი ფორმალურად არ განსხვავდებიან თავიანთ როლის შესაბამისად და არ არიან დიფერენცირებულნი მთავარ : არამთავარ სახელებად — ყოველი მათგანი თანაბრად ღირებულია სიტუაციისათვის.

2 გამოჩენილია მე- ნაცვალსახელის ნათესაობითი ბრუნვის სუბლექტური ფუძისაგან ნაწარმოები ფორმა ჩემ-, რომელიც დამოუკიდებლად არც იხმარება — მხოლოდ თანდებულებთან ერთად გვხვდება: ჩემ მიერ, ჩემ შესახებ...

3 ფუნქციონალური განსხვავება მხოლოდ ზმნურ ფორმებში პირთა კომბინირებისას შეიმჩნევა: S პირი აისახება ვინის რიცხის ნიშნებით, O კი მანის; და მათი კომბინირების დროს O პირი სჯობნის S; მაგ.: და-მ-ხატე შენ (S) მე (O), და-გ-ხატე მე (S) შენ (O).



ამგვარია ქართველურ ენათა თავისებურება, რაც ქართული ენის განსხვავებულ ბიერების სპეციფიკურობით აიხსნება.

განსხვავებული ვითარებაა III პირის სახელთა ქვესისტემაში. აქ სახელები განსხვავდებიან როლების (Ag—P—Ad) მიხედვით და ყოველ ფუნქციონალურად განსაზღვრულ სახელს (S—O) თავისი სპეციფიკური ბრუნვა ახასიათებს. ამ ბრუნვათა სხვადასხვაგვარი კომბინაციებით იქმნება განსხვავებულ ბრუნვათა მოდელები, რომლებიც გადანაწილებულია დრო-კილოთა მიხედვით და, თავის მხრივ, განსხვავებულ ქვესისტემებს ქმნიან: ყველა ქართველურ ენაში აწმყოსა და მასთან დაკავშირებულ დრო-კილოთა ფორმებში გვაქვს ნომინატიური მოდელი, წარსულსა და მასთან დაკავშირებულ დრო-კილოთა ფორმებში კი ერგატიული (უფრო ზუსტად, გავრცობილ-ერგატიული აქტიური⁴) მოდელი (ქართულსა და სვანურში). დატიური მოდელით ერგატიულ ენათათვის დამახასიათებელი მიმართებებია რელიზებული ყველა ქართველური ენის პერფექტულ დროებში. ოდნავ განსხვავებული ვითარებაა მეგრულის წარსულის დრო-კილოთა ფორმებში—აქ ერგატიული ბრუნვა ახასიათებს არა მხოლოდ გარდამავალი ზმნის Ag-ს, არამედ გარდაუვალის S-საც. ე. ი. მეგრულისთვის ფაქტობრივად ნომინატიური კონსტრუქციებია დამახასიათებელი წარსულის დრო-კილოთა ფორმებისთვისაც, მხოლოდ ინვერსიულ-ნომინატიური, რამდენადაც მთავარი სახელი აქ მარკირებულია არა პირდაპირი, არამედ ირიბი-ერგატიული ბრუნვით, არამთავარი სახელი კი პირდაპირით — ნომინატივით. რაც შეეხება ჰანურს, აქ დროთა მიხედვით განსხვავებული მოდელები არ გამოიყოფა და განუჩევლად დროებისა რელიზებულია ერგატიული (>აქტიური) კონსტრუქციებისათვის დამახასიათებელი მიმართებები.

ამგვარად, აკ. შანიძის მიერ გამოყოფილი ზმნურ ფორმათა სამი სერია ასახავს სამ განსხვავებულ დამოკიდებულებას სინამდვილისადმი, ობიექტური სიტუაციისადმი და ნათელი დადასტურებაა იმ სემანტიკური უნივერსალიზებისა, რომელთა მიხედვით ერგატიული მოდელი უფრო მეტად წარსულ დროთა ფორმებისათვისაა დამახასიათებელი, ნომინატიური კი — აწმყოსი ([13], [18].

I/II პირის ნაცვალსახელების ბრუნვათა სისტემიდან III პირის სახელების ბრუნვათა სისტემებამდე ერთგვარად გარდამავალ საფეხურს წარმოადგენს III პირის (ჩვენებითი) ნაცვალსახელები, რომელთა ბრუნვის სისტემაში გამოვლენილი ფუძეთა სუპლექტივიზმი ასახავს ბინარულ დაპირისპირებას პირდაპირ (ეს, ეგ, ის, იგი) და ირიბ (ამ-, მაგ-, იმ-, მა-) ბრუნვებს შორის. გადანაწილება პირდაპირი და ირიბი ბრუნვებისა III პირის ნაცვალსახელთა ფუნქციებისა შესაბამისად II ქვესისტემის ნომინატიურ, ერგატიულ და დატიურ ბრუნვათა მოდელების ფუნქციონალური გადანაწილების ტოლფასია.

ბრუნვათა მოდელების განსხვავებულ ქვესისტემას ქმნიან ე. წ. აფექტური, გრძნობა-განცდის (ფიზიკური, თუ ემოციური) ზმნები: მიყვარს, მომწონს, მცოვა, მაკანკალებს, მშობი, მეშინია, მემღერება... ეს ქვესისტემა ასახავს იმ ფაქტს, რომ კოლექტიური ენობრივი ცნობიერების მიერ ამ ზმნებით ასახული სიტუაციებისათვის მთავარ სახელად მიჩნეულია (და, ამდენად, ნომინატივით მარკირებულია) ემოციის გამომწვევი პასიური (არა+აქტიური) სახელი და არა მოქმედი, S:

⁴ ქართველური ენების ერგატიულობის შესახებ ბევრი კრიტიკული ნაშრომი გაჩნდა ამ ბოლო დროს (იხ. [7]; [9]; [16]; [17]).

ქართული: დედას უყვარს შვილი.
მეგრული: დიდას(ი) უორს(უ) სკუა.
სვანური: დის ხალა+ტ გეზალ.

ამ ტიპის ზმნებით შედგენილ სტრუქტურებში დრო-კილოთა ყველა სერი-
აში მთავარ სახელად კვალიფიცირებულია ობიექტი, რომელიც მარკირებულია
შესაბამისად პირდაპირი ბრუნვით, ნომინატივით; არამთავარი კი — ირიბი
ბრუნვით, დატივით.

ამგვარად, ქართველურ ენათათვის სულ ორი ქვესისტემა და ბრუნვათა
ხუთი განსხვავებული მოდელი გამოიყოფა:

I. I/II პირის ნაცვალსახელთა ქვესისტემა — გაუდიფერენცირებელი;

II. III პირის (ნაცვალ) სახელთა ქვესისტემა — ნომინატიური, ერგატი-
ული, დატიური I (დრო-კილოთა მიხედვით განაწილებული) და დატიური II
(დრო-კილოთა შეზღუდვებისაგან თავისუფალი) მოდელები.

ბრუნვათა ამ განსხვავებული მოდელების გენეზისის გარკვევისათვის გან-
საკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ერგატიული, მოთხრობითი ბრუნვის
წარმოქმნელი სემანტიკური ფაქტორების გაანალიზებას. ამ მიზნით დავუ-
ბრუნდეთ I ქვესისტემას:

I და II პირის ნაცვალსახელების ფორმალური ანალიზის შედეგად აშკა-
რად გამოიყოფა -ენ ელემენტი: შ-ენ, ჩე-ენ. თქე-ენ. შინაგანი რეკონსტრუქ-
ციის მეთოდს თუ მოვიშველიებთ, პირველი პირის ნაცვალსახელისთვისაც შე-
იძლება აღდგეს *მუნ ფორმა, რომლის გამოვლინებადაც შეიძლება მივიჩ-
ნოთ მენ//მენა დიალექტური ფორმები. ყველა ეს ნაცვალსახელი შეიძლება
განივრცოს -ა, ელემენტით: მენა, შენა, ჩენა, თქენა. ამგვარად, I ქვესისტე-
მის ფარგლებში აშკარად გამოიყოფა ფორმალურად -ენ//ენა ელემენტები.
საინტერესოა, რა სემანტიკურ კატეგორიას გამოხატავენ ისინი?*

მსგავს -(ე)ნ ელემენტს ვხვდებით ვინ//ვიენ კითხვით ნაცვალსახელებ-
შიც. I და II პირის ნაცვალსახელებსა და ვინ კითხვით ნაცვალსახელს შორის
არსებული ამ ფორმალური მსგავსების გამომწვევად შეიძლება ვივარაუდოთ
„პიროვნობის“ კატეგორია: I/II, „მეტყველი—მსმენელი“ პირი ყოველთვის
აღამიანი, პიროვნებაა; ვინ ნაცვალსახელიც პიროვნების მიმართ დასმულ
კითხვაშია მხოლოდ. მაშასადამე, -ენ(ა). ელემენტი შეიძლება კვალიფიცირდეს
როგორც (+პიროვნების) ფორმალური მაჩვენებელი და „პიროვნობა“ კი მი-
ჩნეულ იქნეს გრამატიკულ კატეგორიად⁵ I/II პირის ნაცვალსახელთა ქვე-
სისტემაში. საინტერესოა, რომ ვინ ნაცვალსახელისათვის სახელობითი-მო-
თხრობითი ბრუნვები ფორმალურად დიფერენცირებულნი არაა, რაც იმაზე
უნდა მიგვანიშნებდეს, რომ „პიროვნობის“ სემანტიკური კატეგორიის ფარგ-
ლებში (I/II პირის ნაცვალსახელები+ვინ კითხვითი ნაცვალსახელი) ფუნ-
ქციონალური გამოცალკეება გარდაამავლის სუბიექტისა (Ag) არ ზდება, ე. ი.
მოთხრობითი ბრუნვა (და შესაბამისად ერგატიული კონსტრუქცია) ჩამოყალიბ-

⁵ იხ. თ. გამყრელიძის ნაშრომი [2].

⁶ ნაწილი ლინგვისტებისა ვარაუდობს, რომ ისინი სახელთა მადეტერმინირებელი სუ-
ფიქსებია [4], [6], [11].

⁷ ან პიროვნებას გატოლებული სახელი ზღაპრულ, ფანტასტიკურ სიუჟეტებში.

⁸ აღნიშნული კატეგორია არ უნდა აგვერიოს კლას-კატეგორიაში, რადგან კლასის გრა-
მატიკული კატეგორიის არსებობისას -ენ მაჩვენებლის კვალი უნდა იყოს ნებისმიერ აღამიანის,
პიროვნების აღნიშვნელ არსებით სახელში, რაც ფაქტობრივად ქართველურ ენებში არ დას-
ტურდება.



საქართველოს
საბუნებისმეტყველო
მეცნიერებათა
აქადემიის
საქონლმცოდნეობის
ინსტიტუტი

ბებული არაა⁹. თუ გავიხსენებთ საკმაოდ ცნობილ უნივერსალის სობა ენებში მესამე პირის ნაცვალსახელის მეორეული წარმომავლობის შესახებ [12], აშკარა გახდება, რომ I ქვესისტემა ვინ კითხვით ნაცვალსახელთან ერთად ასახავს იმ პერიოდის ვითარებას, როდესაც ქართველურ ენებში III პირის ნაცვალსახელი დამოუკიდებელ ერთეულად ჯერ ჩამოყალიბებული არ იყო. მისი გენეზისი ჩვენებითი ნაცვალსახელის სემანტიკურ ანალიზზე დაყრდნობით შემდეგნაირად შეიძლება წარმოვადგინოთ:

	I 3	II 3
ახლოს შორს	ეს ის	მგ იგი

„შორს“ ნიშნის დაკარგვა
→
III პირის წარმოქმნა

	I	II	III
ახლოს	ეს	მგ	იგი ის

მესამე პირის ნაცვალსახელის წარმოქმნა, როგორც ჩანს, ემთხვევა ქართველური ენობრივი ცნობიერების ცვლას — სახელთა თანაბარი ფუნქციონალური დატვირთულობა იცვლება ერგატიული კონსტრუქციისათვის დამახასიათებელი სახელთა ფუნქციონალური დაპირისპირებით: Ag ~ S/P¹⁰.

Ag, როგორც წესი, უმაღლესი აქტივობის მქონე, სულიერი სახელია, ძირითადად (+პიროვნება) ნიშან-თვისების მატარებელი, ამიტომ ბუნებრივი უნდა ყოფილიყო მისთვის (+პიროვნება)-თვის დამახასიათებელი ფორმალური ნიშნის-(ე)ნ(ა) განზოგადება ქართულში¹¹. სწორედ ამ ფაქტს უნდა ასახავდეს ჩვენებითი ნაცვალსახელების მოთხრობითი ბრუნვის ნიშნად -ნ(ა) ელემენტის დადასტურება ყველა III პირის ჩვენებითი ნაცვალსახელთან: მა-ნ, მაგა-ნ, ამა-ნ. III პირის ნაცვალსახელის მან ფორმა კი შემდეგში დაუკავშირდა Ag ფუნქციის მქონე დანარჩენ სახელებს და ქართულში საბოლოოდ ჩამოყალიბდა მოთხრობითი ბრუნვის ნიშანი -მა//--მ:

კაც იგი > კაცი
კაც მან > კაცმა [10].

ამგვარად, მოთხრობითი ბრუნვის გენეზისი ქართულში გულისხმობს „პიროვნობის“ გრამატიკული კატეგორიის მაჩვენებლის გადააზრებას Ag-ის მარჯვრად იმგვარად, რომ სემანტიკურ დონეზე ვინ: რა (პიროვნება: არაპიროვნება) დაპირისპირება კვლავ რჩება და გარკვეულ სემანტიკურსა (სახელთა დაყოფა „ვინ“ და „რა“ კლასებად), თუ გრამატიკულ (ბრუნვათა I: II ქვესისტემების დაპირისპირება) ძალას კვლავ ინარჩუნებს.

მეგრულ-ჭანურში ეს პროცესი ქართულის მსგავსად წარიმართა, მხოლოდ აქ მოთხრობითის ნიშნად განზოგადდა არა ნაცვალსახელებში დადასტურებული -ი(ნ) (მაგ., ჭანურში: მან, სინ, ჩქინ, თქვან) ელემენტი, არამედ „პიროვნობის“ კატეგორიის -ქ სუფიქსური მაჩვენებელი ზმნებში, რომელიც თანა-

⁹ ამდენად, ვინ გაუდიფერენცირებელი ფუძე მოთხრობითის ფორმის სახელობითად განზოგადების ფაქტს კი არ ასახავს (როგორც ეს მიჩნეულია ქართულ ტრადიციულ გრამატიკაში [10]), არამედ სახელობით-მოთხრობითის ფუნქციების გაუდიფერენცირებულობაზე მიგვანიშნებს ისევე, როგორც I ქვესისტემაში პირის ნაცვალსახელების ბრუნვათა მიხედვით უცვლელობა — მათ გაუდიფერენცირებულობაზე.

¹⁰ ერთი და იმავე ღირებულების მქონე სახელებიდან ხდება სემანტიკურად შემთანხმებული (მთავარი) სახელების გამოცალკევება პირდაპირი ბრუნვით.

¹¹ „მოლაპარაკე“-„მსმენელი“ და ის, ვინც პოტენციურად შეიძლება იყოს „მოლაპარაკე“-„მსმენელი“ (ასეთი ძირითადად Ag-ია), აღინიშნება —(ე)ნ-ით.

მედროვე მეგრულში შენარჩუნებულია აწმყოს ფორმებში: მა პჰარუნ-ქ: სი ქარუნ-ქ.

ამ -ქ სუფიქსს მეშველი ზმნის ნაშთად მიიჩნევს ქ. ლომთათიძე [3]: -ქ <ჭორენ და ფუნქციონალურად აწმყოში სტატიკური ზმნებისათვის დამახასიათებელ მეშველ ზმნებთან აიგივებს. მაგრამ -ქ სუფიქსი მოუღის ყველა ზმნას — გარდამავალსაც და გარდაუვალსაც. გარდამავალ ზმნებთან მისი გაქრობის ფაქტები ფონეტიკურად იხსნება: -უნ-ქ>უ (ნ-სთან ერთად იკარგვის ქ-ც, რომელიც კითხვით ფორმებში, კითხვითობის -ო-ს დაბრუნებას აღდგება: ვჰარუნ-ქ//ვჰარუ>ვჰარუნქო?) და ამდენად სტატიკურ ზმნათა აწმყოს მახასიათებელ ელემენტად ვერ მიიჩნევა. თუ გავითვალისწინებთ იმ ფაქტს, რომ ყველა ქართველურ ენაში მოქმედებს I/II∞III დიჰტოტომია და მისი ფორმალურად წარმოდგენისაკენ მისწრაფება, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ვჰარუნქ: ქარუნქ: ქარუნს ფორმებში -ქ (I/II პირი): -ს (III პირი) დაპირისპირება მეტყველებს „პირივნობის“ კატეგორიის გრამატიკულობაზე. † (პირი) მარკირებულია -ქ-თი, — (პირი) კი — ∅, რომელსაც ერთთვის III პირის ნიშანი -ს, ქანურში ამ სუფიქსის მორფოლოგიური კორელატია -რ, თუმცა მოთხრობითის ნიშნად მეგრულის მსგავსად აქაც -ქ-ს ვხვდებით.

რაც შეეხება სვანურს, აქ მოთხრობითი ბრუნვის ნიშნის წარმომავლობის გარკვევა რამდენადმე რთულდება ფაქტობრივი მონაცემების სიჭრელის გამო — მოთხრობითის ნიშნად სვანურში დასტურდება: -მ// -ემ, -დ, -ნემ// -ნემდ ...ალო-მორფები. მათ შორის სინქრონიულ-დიაქრონიული მიმართებების დადგენა და დანარჩენ ქართველურ ენათა მონაცემებთან მათი შეთანადება რთულდება, მაგრამ, რამდენადაც ერგატიული კონსტრუქციების არსებობა ეჭვს არ იწვევს, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ერგატიული კონსტრუქციების განმსაზღვრელი სემანტიკური ფაქტორები მოქმედებდა საერთო-ქართველურ დონეზე, ხოლო ერგატიული ბრუნვის საბოლოოდ ჩამოყალიბება მოხდა ამ ენათა დიფერენციაციის (სვანურის გამოყოფის) შემდეგ. სვანურში. შესაძლებელია მთის კავკასიის ენების გავლენით, ქართველურ ენათაგან განსხვავებულად წარიმართა ერგატიული ბრუნვის ჩამოყალიბება საკუთარ ნიადაგზე. ერთი განზოგადება (რომელსაც თითქმის ყველა ლინგვისტი ეთანხმება) მაინც შესაძლებელია — მოთხრობითი ქართველურ ენებში — ესაა ნაცვალსახელური ძირითადად განსაზღვრული ფუძე [5; 8; 11].

ამდენად, ქართველურ ენებში არსებულ ბრუნვათა განსხვავებული მოდელები და განსხვავებული ქვესისტემები ასახვენ, ერთი მხრივ, ენობრივი ცნობიერების დიაქრონიულ ცვლას (I ქვესისტემა>II ქვესისტემა), მეორე მხრივ, აფექტური ზმნების სპეციფიკურობასა და განსხვავებულ დრო-კილოთა სემანტიკისათვის დამახასიათებელ თავისებურებებს.

ქართველურ ენებში ეს გარდაქმნები და უნივერსალური კანონზომიერებები იმგვარად რეალიზდება, რომ ძველის შენარჩუნების ფონზე, ძველი გრამატიკული კატეგორიების მახასიათებელი მარკერების გამოყენებით, ყალიბდება თვისობრივად ახალი ქვესისტემები — სახელთა ფუნქციონალურად გაუდიფერენცირებელი ბრუნვათა მოდელები იზღუდება I/II პირის ნაცვალსახელთა ქვესისტემით, III პირის (ნაცვალ) სახელთა ქვესისტემა კი ასახავს სემანტიკურად დომინანტური კატეგორიის ცვლას დრო-კილოთა მიხედვით: წარსული დროებისთვის — სემანტიკური შეთანხმებულობა, ობიექტზე ორიენტაცია; აწმყოს დროებისთვის მოქმედ პირზე ორიენტაცია, S'—O დაპირისპირება; პერფექტული დროებისთვის კი მოქმედის აქტიურობის შესუსტება (რასაც ამ დროებისათვის დამახასიათებელი „უნახაობის“ მნიშვნელობა განაპირობებს) და ობიექტის აქტუალიზაცია [1].

ლიტერატურა

1. ასათიანი რ., ერგატივი. როგორც პაციენსის გრამატიკული აქტუალიზაციის ერთ-ერთი საშუალება, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1991, № 1, გვ. 107—110.
2. გაშყრელიძე თ., სიბილანტა შესატყვისობანი და ქართველურ ენათა უძველესი სტრუქტურის ზოგი საკითხი, თბ., 1959.
3. ლომთათიძე ქ. ქ სულჯისისათვის მეგრულ ზმნებში. იყ., 1946, I, გვ. 131—140.
4. მარტიროსოვი ა., ნაცვალსახელი ქართველურ ენებში, ისტორიულ-შედარებითი ანალიზი, თბ., 1964.
5. მაჭავარიანი გ., ბრუნვის ერთი ტიპის გენეზისისათვის სვანურში, თსუ შრომები, ტ. 43, 1960.
6. შელიქიშვილი დ., პირის ნაცვალსახელთა ფუძის აგებულებასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხი, ნარკვევები იბერიულ-კავკასიურ ენათა მორფოლოგიიდან, თბ., 1980, გვ. 48—57.
7. ნებეიერიძე გ., როგორი სისტემა უნდა აღდგეს ქართველურ ფუძე ენაში — ერგატივი თუ ნომინატივი? „მაცნე“, ელს, 1988, № 2; არსებობს თუ არა ერგატიული კონსტრუქცია ქართველურ ენებში?, „მაცნე“, ელს, 1987, № 3.
8. ონიანი ალ., ქართველურ ენათა შედარებითი გრამატიკის საკითხები, თბ., 1989.
9. სარჯველაძე ზ., სუბიექტი მოთხრობით ბრუნვაში ზოგ გარდაუვალ ზმნასთან, ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში, 1973, № 2, გვ. 71—73.
10. შანიძე ავ., ქართული ენის გრამატიკის საფუძვლები, თბ., 1973.
11. ჩიქობავა არნ., მოთხრობითი ბრუნვის გენეზისისათვის ქართველურ ენებში, თსუ შრომები, X, 1939.
12. Бенвенист Э., Структура отношений лица в глаголе, Общая лингвистика, М., 1974, стр. 259 — 270.
13. Бехерт Н., Эргативность как исходный пункт изучения прагматической основы грамматических категорий, Новое в зарубежной лингвистике, М., 1982, стр. 411 — 432.
14. Климов Г. А., Склонение в картвельских языках в сравнительно-историческом аспекте, М., 1962.
15. Ли Ч. И., Томсон С. А., Подлежащее и топик — новая типология языков, Новое в зарубежной лингвистике, М., 1982, стр. 193 — 235.
16. Boeder W., Ergative syntax and morphology in language change, The South Caucasian Languages, Acc. press, 1979.
17. Harris A., Georgian syntax, A study in relational grammar, Cambridge, 1981.
18. Silverstein M., Hierarchy of features and ergativity, Grammatical categories in Australian languages, Canberra, 1976.
19. Braithwaite K., Case shift and verb concord in Georgian, Austin, 1973.

P. A. ASATIANI

О ГЕНЕЗИСЕ ЭРГАТИВНОГО ПАДЕЖА В КАРТВЕЛЬСКИХ ЯЗЫКАХ

Резюме

Функциональный анализ и сопоставление различных систем спряжения местоимений I и II лиц с местоимениями III лица и именами существительными дают возможность предположить генезис древнейшего показателя эргативного падежа: показатель категории „личности“ — еп (грузинский язык): — к (мегрельский язык) → древнейший показатель эргативности -п (грузинский язык) : -к (мегрельский язык).

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ზოგადი ფონეტიკისა და აღმოსავლურ ენათა ტიპოლოგიის ლაბორატორია.

წარმოადგინა აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტმა.

დონარა ბრიგორაშვილი

 პრესუპოზიციანა თანწყობილ წინადადებაში (ზოლო/‘კი’
 კავშირინანი წინადადებაზის მიხედვით)

პრესუპოზიციის ცნება ლინგვისტურ სემანტიკაში გადმოვიდა ლოგიკიდან [4]. ჩვენ ვეყრდნობით შრომებს, რომლებიც განიხილავენ პრესუპოზიციას (P) როგორც წინადადების მნიშვნელობის იმპლიციტურ კომპონენტს. „... პრეზუმპცია გულისხმობს წინადადების სემანტიკურ კომპონენტს, რომელიც არ არის გამოხატული საკმაოდ ექსპლიციტურად“, — წერს ე. პადუჩევა [5, 60]. (იხ. აგრეთვე [4, 95, 109], [2], [6], [13]). თითოეული P „იქმნება“ წინადადების რომელიმე ელემენტით ან სინტაქსური კონსტრუქციით. განასხვავებენ პრაგმატულ და სემანტიკურ პრესუპოზიციებს. პრესუპოზიციის ცნება აუცილებლად ითვალისწინებს მსმენელის ამა თუ იმ დამოკიდებულებას შეტყობინებისადმი. „... S წინადადების სემანტიკური პრეზუმპცია არის მსჯელობა, რომელიც მსმენელს ჰეშმარითად მიაჩნია, თუ წინადადება მისთვის აზრიანია, ხოლო პრაგმატული პრეზუმპცია არის მსჯელობა, რომელიც მსმენელისთვის არა მარტო ჰეშმარითაა, არამედ ცნობილიც არის [4, 57]; (იხ. აგრეთვე [7]).

პრესუპოზიციის ჩართვამ რთული წინადადების სემანტიკის კვლევაში საკმაოდ მნიშვნელოვანი შედეგები გამოიღო ([3], [15]). 70-იან წლებში ლანგენდუნმა დ. თ. და ჰარისმა ბ. ს. წარმოაჩინეს პრესუპოზიციათა projection problem ანუ პრესუპოზიციის გადასვლა / გადატანა ერთი წინადადებიდან მეორეში ([14]; იხ. აგრეთვე [9], [10], [11], [12], [13], [15] და სხვ.).

პრესუპოზიციის შესწავლამ რთულ წინადადებაში გამოავლინა ზოგიერთი შინაარსობრივი კანონზომიერება. მაგალითად, ერთი და იგივე შინაარსი რთულ წინადადებაში შეიძლება წარმოდგენილი იყოს ერთ-ერთ წინადადება-კომპონენტში ექსპლიციტურად მტკიცების სახით, მეორეში იგულისხმებოდეს იმპლიციტურად პრესუპოზიციისაში. ე. პადუჩევას მოჰყავს ასეთი მაგალითი [5, 68]: ‘ჯონი უხეშია და უვიცი, რაც გულს ატყენს მარიას’. კავშირი ‘რაც’ გულისხმობს შინაარსს ‘ის, რომ ჯონი უხეშია და უვიცი’, რაც დამოკიდებული წინადადებისათვის უკვე პრესუპოზიციისაა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ეს კანონზომიერებანი ინგლისურ ენათმეცნიერებაში შემოვიდა სახელწოდებით projection problem, რუსულში როგორც проблема наследования. ქართულში ვამკობინებთ ტერმინს ‘შერჩევის პრობლემა’ (ტერმინი შემოგვთავაზა პროფესორმა ვლადიმერ ახვლედიანმა).

ლ. კარტუნენმა გამოყო ერთეულთა სამი კლასი, რომლებსაც მნიშვნელობა აქვთ P-თა შერჩევის პრობლემის თვალსაზრისით [2]. ისინი ერწყმიან

1 ე. პადუჩევა ‘პრესუპოზიციის’ ნაცვლად იყენებს ტერმინს ‘პრეზუმპცია’, რომელიც რუსული ლოგიკის დარგის ლიტერატურაში ‘პრესუპოზიციის’ ეკვივალენტურია [4, 91].



წინადადებას ან წინადადებებს — რთული წინადადების კომპონენტებს. პირველი კლასია holes 'გაღსვლები', რომლებიც ატარებენ ყველა სახის პრესუპოზიციას. ისინი შეიცავენ ისეთ პრედიკატებს, რომლებსაც აუცილებლად ახლავს დამატება (ანუ აქვთ აუცილებელი ვალენტობა დამატებაზე). ესენია ფაქტობრივი ზმნები factive verbs (მაგალ., to regret 'სინანული'), ასპექტუალური ზმნები aspectual verbs (მაგალ., to begin 'დაწყება') და იმპლიკატივები implicative (მაგალ., to manage 'ხელმძღვანელობა'). მეორე კლასია plugs 'დამცველი', რომელიც შეიცავს საუბრის სემანტიკის ზმნებს (მაგალ., to ask 'შეკითხვა', to promise 'დაპირება' და ა. შ.), რომლებიც აყოვნებენ (კარტუნენის მიხედვით) თავისი დამატებების პრესუპოზიციებს. გამონაკლისია შემთხვევები, როდესაც პირველი პირის ზმნა მარტივ პრეზენსშია ან როდესაც დამატება არაპირდაპირი შეკითხვაა. მესამე კლასია filters 'ფილტრები', რომლებიც შეიცავენ გამოთქმებს if..., then 'თუ..., მაშინ...' and 'და', either 'ნებისმიერი', 'თითოეული'. ეს გამოთქმები აკავებენ ერთ-ერთი წკ-ის პრესუპოზიციებს ყოველთვის, როდესაც მეორე წკ-თან შეკავშირების დროს ადგილი აქვს გარკვეულ რთულ პირობებს.

წესი 1 (P-თა ტრანზიტულობა). თუ S' სემანტიკური კომპონენტი S წინადადების შემადგენლობაში არის S-ის პრეზუმპცია ან შედეგი, ხოლო P კომპონენტი S-ის პრეზუმპციაა, მაშინ P კომპონენტი მთლიანად S-ის პრეზუმპციაა.

წესი 2 (P-თა გაუქმება). თუ პოცენციური P პრეზუმპცია წინადადების შემადგენლობაში იმეორებს იმავე შინაარსის ასერტულ კომპონენტს (ე. ი. ექსპლიციტურად წარმოდგენილ მტკიცებითი შინაარსის წკ-ის), მაშინ S წინადადებას არა აქვს ეს P.

მაგალითად: 'მეც წავალ ბებიასთან'. ამ წინადადების P: 'ვილაც მიდის ბებიასთან'.

მაგრამ წინადადებას 'როდესაც შენ წახვალ ბებიასთან, მეც წამოვალ' ეს P არა აქვს. შესაძლებელი P 'ვილაც მიდის ბებიასთან' ექსპლიციტურად წარმოდგენილია დამოკიდებულ წინადადებაში.

წესი 3 (P-თა ფაქულტატიური შეფერილობა). თუ რთულ წინადადებაში შემავალი წკ (რომელსაც აქვს პოტენციური P) სინტაქსური აქტანტია პრედიკატისა, რომელიც განსაზღვრავს გადმოცემული სიტუაციის სამყაროს, მაშინ იქმნება ორი შესაძლებლობა: ა) P პრეზუმპციაა სათანადო სამყაროში და არ შეიძლება გადავიყვანოთ P-ად რეალურ სამყაროში, ბ) P პრეზუმპციაა რეალურ სამყაროში.

მაგალითად: 'მერი თვლის, რომ მეზობლის ნიანგი აშინებს მის კატას'; ა) P: 'მერი თვლის, რომ მეზობელს ჰყავს ნიანგი'; ბ) P: 'მეზობელს ჰყავს ნიანგი'.

წესი 4 (ალტერნატიული პრეზუმპციების გაუქმება). თუ P პრეზუმპციაა რეალურ სამყაროში, რომელიც არსებობს როგორც ალტერნატივა არაერთგვარი, ფაქულტატიური პრეზუმპციისა და ეკუთვნის იმავე კონსტრუქციას, ეს P უქმდება, თუ ეწინააღმდეგება რთული წინადადების მტკიცებით ნაწილს (ასერტივს), პრეზუმპციას ან იმპლიკატურას², რომელიც ეკუთვნის რეალურ სამყაროს.

² იმპლიკატურა პრეზუმპციაზე ნაკლებად სტაბილური სემანტიკური კომპონენტია. მაგალითად, У Ивановых двое детей წინადადებას იმპლიკატურაა У Ивановых только два ребёнка. მაგრამ წინადადებას У Ивановых двое детей, если не больше ზემოთ დასახელებული იმპლიკატურა არა აქვს.

მაგალითად: 'ან წყალმა შეწყვიტა დუღილი, ან საერთოდ არ დუღუნია'. ზმნა 'შეწყვიტა' გულისხმობს პოტენციურ P-ას: 'წყალი დუღდა'. დიზიუნქციის კონტექსტში მესამე წესის თანახმად ალტერნატიულია P: 'შესაძლებელია, წყალი დუღდა'. დიზიუნქციის მეორე წევრი ქმნის იმპლიციტურ კომპონენტს: 'შესაძლებელია, წყალი არ დუღდა', რომელიც უპირისპირდება P-ას: 'წყალი დუღდა'. ამიტომ P: 'წყალი დუღდა' უქმდება.

პრესუპოზიციის აუცილებლად უნდა გაიმიჯნოს შედეგისაგან entailment ([5], [8], [16], [17]). განსხვავება P-სა და შედეგს შორის ნათლად ჩანს ფაქტური ზმნების შემცველ წინადადებებში. მაგალითად: 'ორ საათამდე ჯონმა დაიწყო მუშაობა' (იხ. ე. პაღუჩავა [5, 61]):

P: რომელიღაც მომენტში ორ საათამდე ჯონი არ მუშაობდა.

E: რომელიღაც მომენტში ორი საათის შემდეგ ჯონმა დაიწყო მუშაობა.

ჩვენი ნაშრომის მიზანია P-ის როლის დადგენა თანწყობილი წინადადების აგებულებაში. ამისათვის ყურადღება ექცევა არა ყველა შესაძლებელ P-ს, არამედ ისეთებს, რომლებიც თავისი სემანტიკით აზრობრივად უკავშირდება წინა ან მომდევნო წყ-ს და რელევანტურია რთული წინადადების სემანტიკის თვალსაზრისით. საკვლევ მასალად გამოყენებულია 'ხოლო'/'კი' კავშირიანი თხრობითი თანწყობილი წინადადებები.

§ 1. ერთ-ერთი წყ-ის P-სა და წინა/მომდევნო წყ-ს შორის დაკონკრეტების მიმართება.

1.1 ა. P (S₁) და S₂ შორის და ბ. P (S₂) და S₁ შორის ორმხრივი დაკონკრეტების მიმართება.

1. 'თვითონ მშვიდად იდგა, მონადირე ქალები და კაცები კი ცეკვავდნენ...' (რ. ინანიშვი, თებრო, 1988, გვ. 23).

P (S₁): 'სხვა (X) მშვიდად არ იდგა'.

ამ P-ის შინაარსს აკონკრეტებს S₂, რომელიც პასუხობს კითხვაზე: რას აკეთებდა სხვა? 'მონადირე ქალები და კაცები ცეკვავდნენ'.

P_{კავშ.} (S₂)³: 'სხვა (Y) არ ცეკვავდა'.

უკანასკნელ P-ას ექსპლიციტურად აკონკრეტებს S₁.

როგორც ვხედავთ, ორივე P უუქცევითი წინადადებაა. ორივე უპასუხებს კითხვაზე: 'რას აკეთებდა სხვა?' ხოლო 'სხვაში' იგულისხმება იმავე კლასის წარმომადგენელი, რომელიც ექსპლიციტურად წარმოდგენილია იმავე წინადადება-კომპონენტის ქვემდებარით.

2. 'ცრემლები ცოლსა და ქალიშვილებს მიანება, თვითონ კი გაცხარებული მოქმედებდა' (ნ. აგიაშვი, 126).

S₁ მეტაფორული წყ-ია. მისი პირდაპირი მნიშვნელობაა: 'ცოლი და ქალიშვილები ტიროდნენ'. პირდაპირი იმპლიციტური მნიშვნელობა არის შედეგი, რომელიც ნებისმიერი მეტაფორული წინადადების აუცილებელი სემანტიკური კომპონენტია. სწორედ ეს შედეგია E (S₁): 'ცოლი და ქალიშვილები ტიროდნენ', ხოლო ამ შედეგის P-იაა: P (E (S₁)): 'X არ ტიროდა'.

რას აკეთებდა X? ამ შეკითხვაზე პასუხობს S₂. P_{კავშ.} (S₂): 'სხვა არ მოქმედებდა'. ამ 'სხვაში' იგულისხმება 'ცოლი და ქალიშვილები', რაც ნათელია S₁-ის შინაარსიდან. P_{კავშ.} (S₂) აკონკრეტებს E(S₁)-ს.

³ P (S₁) ან P (S₂)-ით აღინიშნება P, რომელიც გამომდინარეობს ამ წყ-ის შინაარსიდან, ხოლო P_{კავშ.} (S₂)-ით აღინიშნება P, რომელსაც გულისხმობს კავშირი მოცემულ კონტექსტში.

უნდა შევნიშნოთ, რომ მეტაფორული წინადადება რთული წინადადების ფარგლებში ქმნის მხოლოდ თანწყობილ სტრუქტურას.

1.2. ორმხრივი დაკონკრეტების მიმართება და P-ის ტრანზიტულობა.

1. '-დებ გარდამავალი ზმნის ზემოთ განხილული ფორმები აწმყოში -ებ სუფიქსიანია, ნამყო წყვეტილში კი თავს იჩენს -ევ სუფიქსი...' (ივ. ქავთარაძე, გვ. 135).

S₁-ში თემა ქვემდებარული ჯგუფია, რომელიც S₂-ის თემაც არის. შესიტყვება '-დებ გარდამავალი ზმნის ზემოთ განხილული ფორმები' გულისხმობს P₁ (S₁): 'არსებობს -დებ გარდამავალი ზმნის ზემოთ განხილული ფორმები'. ვინაიდან S₁-ის თემა (=ქვემდებარული ჯგუფი) S₂-ის თემაცაა, ამიტომ P₁ (S₁) არის S₂-ის P-აც, ხოლო კავშირი 'კი' თავისუფლად ატარებს ამ P-ს, ე. ი. ადგილი აქვს P-ის ტრანზიტულობას. 'კი' თავისუფლად ატარებს მას და ეკუთვნის hole-ს ('გადასვლის') კლასს.

S₁-ში დროის გარემოება ('აწმყოში') რემაშია, მას უკავია შემასმენლის წინა პოზიცია და ეს ლოგიკურად გამოყოფს მას. ლოგიკური გამოყოფა კი გულისხმობს P₂ (S₂): 'სხვა დროში -ებ სუფიქსი არ არის' რა არის სხვა დროში? ამახ აკონკრეტებს S₂-ის ექსპლიციტური შინაარსი.

ანალოგიურ ფუნქციას ასრულებს 'კი' კავშირი S₂-ში, რომელიც გულისხმობს P₂ (S₂): 'სხვა დროში -ევ სუფიქსი არ არის'. თუ რა არის სხვა დროში, კერძოდ აწმყოში აფიქსირებს S₁.

ამრიგად, მოყვანილ მაგალითში ადგილი აქვს P₁ (S₁) ტრანზიტულობას. იგი გადადის S₂-ში როგორც მისი P-აც, ხოლო P₂ (S₁) და P₂ (S₂) ქმნიან ორმხრივი დაკონკრეტების მიმართებას.

1.3. ცალმხრივი დაკონკრეტება. S₁ აკონკრეტებს P_{კავშ.} (S₂).

1. 'თაფლის მოყვარული მაჩვი ანადგურებს სკას, ჩიტი კი ხარბად შეექცევა სანთელს...' (ა. ავალიანი, გვ. 10).

P კი (S₂): 'სხვა (X) ხარბად არ შეექცევა სანთელს'. რას აკეთებს სხვა? ამ კითხვაზე პასუხობს S₁.

2. 'იგი კონკრეტული მაგალითის მიხედვით აჩვენებს, რომ ქრისტე ბერძნულია, ხოლო მესია ებრაული...' (ზ. სარჯველაძე, გვ. 214).

P ხოლო (S₂): სხვა (X- 'ქრისტე') არაა ებრაული. სადაურთია სხვა? ამას აკონკრეტებს S₁.

როგორც მოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, კავშირი მოყვანილ კონტექსტებში აუცილებლად გულისხმობს P-ას, ხოლო S₁ წარმოადგენს ამ P-ის შინაარსის დაკონკრეტებას, დაზუსტებას, ამდენად მიმართება 'S₁ აკონკრეტებს P_{კავშ.} (S₂)' ამ რთული წინადადების აუცილებელი სემანტიკური კომპონენტია, ხოლო მიმართება 'S₂ აკონკრეტებს P (S₁)-ს' ფაკულტატიურია.

§ 2. ორივე თანწყობილ კომპონენტს აქვს საერთო ექზისტენციური P.

2.1. ექზისტენციური P-ას გულისხმობს რომელიმე წევრი S₁-ში ან S₂-ში.

1. 'გიორგი წულუკიძე ჰალარა ულვაშებში იღიმებოდა, თვალეგაბარწყინებული არჩილ ბატონიშვილი კი ამ თავშესაქცევ სანახაობას უჩვეულოდ გამოეცოცხლებინა' (რ. ჯაფარიძე, გვ. 97).

რთული წინადადების ორივე S გარკვეულ განწყობას გადმოგვცემს, ამ განწყობის მიზეზი ერთია. იგი დასახელებულია S₂-ის თემაში. S₂-ში ქვემდებარული ჯგუფი 'ამ თავშესაქცევ სანახაობას' გულისხმობს ექზისტენციურ P: 'იყო ან ადგილი ჰქონდა თავშესაქცევ სანახაობას'.

ეს P (S₂) S₁-ის P-აც არის. იგი ცნობილია მკითხველისათვის წინა კონტექსტიდანაც და ამდენად ეს P პრაგმატულია. მაგრამ წინა კონტექსტის გაა



რეშეც ნათელია, რომ S_2 -ის ეს P ეკუთვნის S_1 -საც და ამაზე მიუთითებს კავშირი 'კი', რომელიც ამ კონტექსტში მითითების სემანტიკასაც იძენს. ამდენად, ამ P (S_1) განაპირობებს ორი ფაქტორი: 1. წინა კონტექსტის შინაარსი და 2. მომდევნო წყ-ის (S_2) შინაარსი. 'კი' კავშირი იძენს მითითების სემანტიკას, თუ დატულია შემდეგი პირობები:

1. ეკზისტენციური P ერთნაირ სემანტიკურ მიმართებაშია ორივე წყ-თან (ორივე S -თვის კაუზატორია).

2. შეპირისპირებული სუბიექტები ერთი სიმრავლის წევრებია.

როგორც წინა მაგალითებში, 'კი' კავშირი აქაც გულისხმობს P -ს, მაგრამ ამ კონტექსტში იგი მხოლოდ განსხვავებულობაზე მიუთითებს.

P კი (S_2): სხვის (X) რეაქცია განსხვავდება არჩილ ბატონიშვილის რეაქციისაგან.

ამდენად, მოყვანილ მაგალითში შეპირისპირებითი მიმართების იმპლიციტური საფუძველია საერთო ეკზისტენციური P -ია, რომელიც კაუზალურ მიმართებაშია ორივე წყ-თან.

2. 'თავის დროზე თვითონ კათალიკოსმა აკურთხა ეს წმინდა ადგილი, ხოლო ყველაზე უხუცესმა და უნეტარესმა იოანე ზედახნელმა კარს მიაქვდა იერუსალიმიდან ჩამოტანილი ვახის ჯვარი' (ბ. თათარ., 189).

ორივე წყ სიტუაციური ქვეტემისაა. S_1 -ში დროის ვითარება უმეა, იგი S_2 -ის თემაც არის.

S_1 -ში დამატება გულისხმობს P (S_1): 'არსებობდა X წმინდა ადგილი'.

S_2 -ში დამატების ვალენტობა ('კარს') არ არის გაჯერებული. იგულისხმება 'წმინდა ადგილის კარს', ადგილი აქვს სემანტიკურ ედიფსს. ამიტომ აღნიშნული P (S_1) არის S_2 -ის P -აც. 'ხოლო' თავისუფლად ატარებს მას.

2.2. საერთო ეკზისტენციური P გამომდინარეობს ორივე კომპონენტის შინაარსიდან.

1. გლეხები ხელს მოიჩრდილებდნენ და ცხენოსნებს მოურიდებლად აკვირდებოდნენ, ქალები კი თავს იკავებდნენ და გზას ნამალევად, ქვეშ-ქვეშ ზვერავენენ' (რ. ჯაფარი., 98).

პრაგმატული ეკზისტენციური P ცნობილია მკითხველისათვის წინა კონტექსტიდან: 'გზაზე ცხენოსნები იყვნენ'. მაგრამ ორივე S -ის შინაარსიდანაც შეიძლება ვიგულისხმოთ ეს საერთო P . იგი კაუზალურ მიმართებაშია ორივე S -თან.

2. 'მარტვილიდან ინჩხირამდე სწორი, ლარივით გამართული გზა მიიმართებოდა, ხოლო ინჩხირის ბოლოს დიდი თავდაღმართი იწყებოდა' (ო. ჩხ., 122).

$P(S_1) = P(S_2)$: 'გზა გადიოდა მარტვილიდან ინჩხირის გავლით'. ეს P ეკზისტენციურია.

S_2 ეკზისტენციურია. $P(S_2)$: 'ინჩხირის ბოლოს თავდაღმართი იყო'. სწორედ 'ხოლო'-ს გადმოაქვს ეს P S_1 -დან S_2 -ში. 'ხოლო' გულისხმობს $E(S_2)$: 'ინჩხირის ბოლოს გზა სწორი აღარ იყო'. და სწორედ ეს იმპლიციტური E არის საფუძველი დაპირისპირების მიმართებისა S_1 და S_2 შორის.

დასკვნა.

რთული წინადადების სემანტიკურ სტრუქტურაში ადგილი აქვს ექსპლიციტური და იმპლიციტური კომპონენტების გარკვეულ გადაჯავას და დუბლირებას.

გამოიკვეთა P -თა ორი ჯგუფი. 1. P -ები, რომლებიც დაკონკრეტების მიმართებას ქნნიან რთული წინადადების წინა ან მომდევნო წყ-თან (S -თან) და 2. საერთო ეკზისტენციური P , რომელიც ან კაუზალურ მიმართებაშია ორივე S -თან (№ 2. 11, 2.2.1), ან ხსნის სემანტიკური ედიფსის შინაარსს (№ 2. 1.2),



ან ნათელყოფს და დაპირისპირების სემანტიკის საფუძველს (№ 2.2.2) მარჯვენა P-ები სემანტიკური, მერე — სემანტიკური, ან პრაგმატულ-სემანტიკური (№ 2.2.2).

მეტაფორული წინადადების აუცილებელი იმპლიციტური სემანტიკური კომპონენტია **შედეგი**. სწორედ **შედეგი** გულისხმობს P-ას, რომელსაც აკონკრეტებს S_2 (№ 1.1.2). აქ ჩნდება იმპლიციტურ კომპონენტთა იერარქია, რომელიც შემდგომი კვლევის საკითხია.

ტრანზიტულობის წესი რთული წინადადების დონეზე შეიძლება დახს-ტდეს ასე: 1. თუ თანწყობილ წინადადებაში P-ს გულისხმობს S_1 -ის თემა, რომელიც აგრეთვე S_2 -ის თემაცაა, მაშინ ეს P არის მომდევნო წკ-ის P-ც (№ 1.1.1).

2. თუ S_2 -ში დამოწმებული სემანტიკური P გარკვეულ მიმართებაშია S_2 -თან (მაგალითად, კაუზალური მიმართება № 2.1.1) და იგულისხმება, რომ იგი იმავე მიმართებაშია S_1 -თანაც, მაშინ იგი S-ის P-აც არის.

ტრანზიტულობას თანწყობილ წინადადებაში ადგილი აქვს როგორც მარცხნიდან მარჯვნივ, ისე მარჯვნიდან მარცხნივ.

კავშირი გულისხმობს აუცილებელ P-ას, რომელსაც აკონკრეტებს S_2 . ზოგიერთ კონტექსტში კავშირი მითითების მნიშვნელობას იძენს (№ 2.1.1). კავშირი 'კი' / 'ხოლო' ეკუთვნის hole კლასს.

უნდა აღვნიშნოთ, რომ პრესუპოზიციის დონის გათვალისწინება განსაკუთრებით საინტერესოა იმ შემთხვევაში, როდესაც S_2 და S_2 -ის წევრებს შორის ან სულ არ არის ექსპლიციტურად გამოხატული აზრობრივი კავშირი, ან ეს კავშირი არ არის საკმაოდ ექსპლიციტური.

მაგალითად: „გულუხვმა“ დიასახლისმა ჩვენთვის ორი დიდი ნაჭერიც არ დაიშურა, ჩვენ კი ლამის ლალატი დავწამეთ“ (ა. ავალიანი, გვ. 75).

P(S): დიასახლისმა ორი დიდი ნაჭერი მოგვცა.

P(S): დიასახლისი „გულუხვია“.

EE(S): ჩვენ დიასახლისის ქმედებას დადებითად ვაფასებთ.

P(S): გარკვეულ მომენტამდე დიასახლისის ქმედებას უარყოფითად ვაფასებდით.

E(S): ახლა დიასახლისის ქმედების დადებითად ვაფასებთ. შეპირისპირების საფუძველია E (S_1) და P (S_2)-ის საპირისპირო შეფასება.

გამოყენებული ლიტერატურა

1. Арутюнова Н. Д., Падучева Е. В., Итоги, проблемы и катетории прагматики, в кн.: „Новое в зарубежной лингвистике“, вып. XVI, М., 1985, გვ. 3—42.
2. Бейкер А., Пресуппозиция и типы предложений, в кн.: „Новое в зарубежной лингвистике“, вып. XVI, М., 1985, გვ. 406—418.
3. Падучева Е. В., Понятие презумпции в лингвистической семантике, „Семантика и информатика“. вып. VIII, М., 1977.
4. Падучева Е. В., Высказывание и его соотносительность с действительностью, М., 1985.
5. Проблемы семантического синтаксиса. Лингвистическая пресуппозиция, Пятигорск, 1975.
6. Auwers J van der, Pragmatic Presupposition: Shared beliefs in a theory of irrefutable meaning. Syntax and Semantics, Academic Press, New York, 1979, V. 11, გვ. 249-264.
7. Bickerton D., Where presuppositions come from. „Syntax and Semantics“, V. 11. Academic Press, New York, 1979, გვ. 235—248.



8. Gazdar G., A solution to the projection problem, *Syntax and Semantics*, N. Y., V. 11, 1979, გვ. 57—89.
9. Karttunen L. and Peters S., Conventional implicature in Montague Grammar, in C. Cogen, H. Thompson, G. Thurgood, K. Whistler and J. Wright, eds. „Proceedings of the First Annual Meeting of the Berkeley Linguistic Society“, 1975, Berkeley, California, გვ. 266, 278.
10. Karttunen L. and Peters S., What indirect questions conventionally implicate“, in S. Mutwene, C. Walker and S. Steever. eds. „Papers from the Twelfth Regional Meeting of the Chicago Linguistic Society“, 1976, University of Chicago, Chicago, Illinois, გვ. 351—368.
11. Katz. J. J., A solution to the projection problem for presupposition, „Syntax and Semantics“, N. Y., V. 11, გვ. 91-126.
12. Langendoen D. T., Harris B. Savin, The projection problem for presuppositions, „Studies in Linguistic Semantics“, N. Y., Chicago, Sydney, 1979, გვ. 55—60.
13. Schiebe T. O presuppositions in complex sentences, *Syntax and Semantics*, V. 11, N. Y., 1979, გვ. 127—154.
14. Weischedel R. M., A new semantic computation while parsing: presupposition and entailment, „Syntax and Semantics“, V. 11, N. Y., 1979, გვ. 155—182.
15. Wilson D. and Sperber D. Ordered entailment an alternative to presuppositional theories, „Syntax and Semantics“, v. 11 N. Y., 1979, გვ. 299—323.

დამოწმებული ლიტერატურა

- ბ. აგიაშვილი — ნ. აგიაშვილი, სერვანტის ცხოვრება, თბ., 1973.
- ა. ავალიანი — ა. ავალიანი, კიშის პარადოქსები, თბ., 1986.
- ვ. ბარ. — ვ. ბარნოვი, თხზულებანი, ტ. 2, თბ., 1961.
- ზ. სარჯველაძე — ზ. სარჯველაძე, ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შე-სავალი, თბ., 1984.
- ივ. ქავთარაძე — ივ. ქავთარაძე, ზმნის ძირითადი კატეგორიების ისტორიისთვის ძველ ქართულში, თბ., 1954.
- თინ. შარაძენიძე — თინ. შარაძენიძე, ი. ა. ბოდუნ დე კურტენეს ლინგვისტური თეორია, თბ., 1978.
- რ. ჭაფარიძე — რ. ჭაფარიძე, მძიმე ჯვარი, წ. 1, თბ., 1973.
- ბ. თათარ. — ბ. თათარაშვილი, ხეივა-მამხუტის პროტოტიპი, „ლიტერატურული სა-ქართველო“, 1979, № 25.

Д. Г. ГРИГОРАШВИЛИ

ПРЕСУППОЗИЦИЯ В СЛОЖНОСОЧИНЕННОМ ПРЕДЛОЖЕНИИ (НА МАТЕРИАЛЕ СЛОЖНЫХ ПРЕДЛОЖЕНИИ С СОЮЗАМИ 'ХОЛО', / 'КИ')

Резюме

Выявлены две группы пресуппозиций, которые релевантны с точки зрения семантических отношений между компонентами S_1 и S_2 в сложносочиненном бинарном предложении:

1. пресуппозиции, которые конкретизируют смысл предыдущего или последующего предложения-компонента и 2. экзистенциальные пресуппозиции, общие для обоих предложений-компонентов. Они мо-



гут быть в каузальном отношении с обоими S, или выявляют цитную семантику противопоставления между S₁ и S₂. Первые пресуппозиции семантические, вторые — семантические или прагматико-семантические.

В метафорических предложениях обязательный имплицитный компонент 'следствие.'

Выявлены некоторые условия транзитивности пресуппозиций. Союз (ხოლო ილი კი) всегда подразумевает пресуппозицию. Все остальные пресуппозиции факультативны. Союзы ხოლო ილი კი относятся к классу hole.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ფონეტიკისა და აღმოსავლურ ენათა ტიპოლოგიის ლაბორატორია.

წარმოდგინა აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტმა.

ალმასი შორღანი

აფრიკის აღმოსავლეთ — არაბული დიალექტების
სიგნიფიკანტები

ჩვენთვის საინტერესო ჩადური (ჩა), ეგვიპტური (ეა), სუდანური (სა) დიალექტების დიფერენციაციისათვის უნდა გამოიძებნოს ძირითადი სიგნიფიკანტები. ნაკლებ გამოსადეგია ამისათვის ზმნის ნაწარმოები თემები, ზმნური დრო, სახელის სქესი, რიცხვი თუ დეტერმინაცია. უფრო საგულისხმოა ისეთი კატეგორიების გათვალისწინება, როგორცაა ზმნური უარყოფა, უღლება (3, 104, 105), ბრუნების საკითხი, ასევე — ბგერათა სისტემა. აქ მოცემულია ზოგიერთი ამ კატეგორიის შესახებ ინფორმაცია.

ზმნური უარყოფა ძლიერი სიგნიფიკანტია ეა-სათვის (4,46), ნაკლებ ძლიერია ჩა-ისა და სა-ისათვის (1,79; 3,53). ჩა-ის და სა-ის ზმნური უარყოფა არ იძლევა რაიმე ხელშესახებ გასაიჭნ საშუალებას სხვა დიალექტებისადმი (და არა მარტო ეგვიპტური დიალექტისგან). მაგ.: (სა) მა თიდჰაქ (არ გაუციონა), მა-სთან (არ ველოდები); (ჩა) მა თიხადლა (არ ემსახურები).

ეა-ის ძლიერი სიგნიფიკანტი, ზმნური უარყოფა დანარჩენი ორი დიალექტივით აგრეთვე ნაწილად მა-ის საშუალებით იწარმოება, მაგრამ აქ ზმნის აუცილებლად მოსდევს ფორმანტი -შ. მაგალითები: მა თხალლინიშ (ვერ მტოვებ); აწმყოსა და მყოფადში ზმნური უარყოფის საწარმოებლად უარყოფითი ნაწილაკი მუშ გამოიყენება, რომელიც მიღებულია სამი ელემენტისაგან (მა, ჰუვეა, შ). მაგ.: ანა მუშ მუ'ალიმაქ (შე არა ვარ შენი მასწავლებელი). ჩა-ში ძლიერი სიგნიფიკანტია II პირის მდ. სქესის მხ. რიცხვში ქათაბთა ფორმის არსებობა (3,103), ასევე. — I პ. მხ. რიცხვში ნაქთაბ ფორმის არსებობა, რომელიც ალექსანდრიის ეგვიპტურშიც მოიძიება. ეს ბოლო მომენტი მაინც ჩადურისათვის არის დამახასიათებელი (5,6).

ბგერითი სისტემიდან აღსანიშნავია შემდეგი ხასიათის სიგნიფიკანტები, რომლებიც ზოგიერთ სხვა დიალექტშიც აღინიშნება, მაგრამ ოდენ ფრაგმენტულად: 1. ჰაიპავაზის (ჰ) დასუსტება (ეა-ში) ან სრული ელიზია (ჩა-ში), მაგ.: (ჩა) უაიდ (ერთი): მიღებულია საერთო არაბული ფორმიდან უაჰიდ. (ეა) ეე (რა): მიღებულია ფორმიდან ეეჰ. 2. ეა-ში, 'აინის შემდეგ ულტრამოკლე ბგერის გაჩენა (ი), მაგ.: ბა'-იდა (შემდეგ), 'აიდელ (ადილი, საკუთ. სახელი; სხვათა შორის, ეს საკუთარი სახელი შეიძლება ასეთი ფორმითაც შეგვხვდეს — 'ადელ). ჩადურში 'აინი სრულიად იკარგება (2,94). განსაკუთრებით ხშირად ეს რიცხვით სახელებში გვხვდება და სხვა „გაცვეთილ“ ფორმაში. ამიტომ ულტრამოკლე ი ჩადურ არაბულში არ შეინიშნება; გარდა ამისა ჩა-ზე ზანგური სუბსტრატის გავლენის გამო ულტრამოკლე სხვა ბგერებიც აქ გამოირიცხულია. 3. ჩა-ში ხშირად ხ გადადის თანხმოვანში ქ, მაგ.: ქელ (ცხენი), სხვა დიალექტებშია ხილლ ან ხელლ. 4. მეღერი ბგერა გ-ის არსებობაც გარკვეული სიგნიფიკანტია ჩვენთვის საინტერესო დიალექტებისათვის. მაგ.: (ეა) გინენა (ბალი), რივი 'ით (დავბრუნდი), ორბააგ (მართახი), გაარი (ჩემი მეზობელი); (ჩა) ჰაგიიგა (სიმართლე), გარიინა (ცოლი), გოოზი (ქმარი), შინუ



გაბალთა (რატომ დაბრუნდი?); (სა) ტაალავ (გაყრა); გალამ (ფანქარავს) (7,19). გ ამ დიალექტებში ჯ-ის ან კ-ის ეკვივალენტია, ოღონდ ჩა-ში ჯ შენარჩუნებულია: ჰაჯერ (მთა), ჯამილა (ლაპაზი), ჯებელ (კლდეები); სა-ში საერთო-არაბული ჯიმის გადმოსაცემად პალატალიზებული დ-დი გამოიყენება. მაგ.: ჰადიარ — ჰადარ (მთა), დიენა (სამოთხე). სუდანურ არაბულში ჯიმიც არის ზოგჯერ: ჰაჯათ (ნივთები), ჯუდაად (ახლები) (7, 21, 27). აქ უნდა აღინიშნოს, რომ ამ სამივე დიალექტში რელიგიური ტერმინოლოგია კაფს იყენებს, თუმცა ჩვეულებრივი სიტყვები ამ ბეგრას არ იყენებს. 5. ზოგჯერ ემფატიკური ლ-ეა-ში გადადის პალატალიზებულ ლ-ში (6,26). ეს ისეთი მნიშვნელოვანი ტერმინის გამოყენებისას შეინიშნება, როგორცაა ალღაჰ, თუმცა ეგვიპტის უმრავლეს რაიონებში ამ სიტყვის ძირითად სალექსიკონო — ნომინატიურ ვარიანტში მაინც ლ ემფატიკურია. 6. დაკარგულია არა მარტო კბილთაშორისი ბეგრები, არამედ ემფატიკური ზ.

ამ დიალექტებში გამოიყენება და გამოიყოფა ლექსიკური სიგნიფიკანტები, რომლებიც მკვეთრად გამოიჩნავს მათ აფრიკის მაღრიბული არაბული დიალექტებისაგან. ზოგიერთი ლექსიკური სიგნიფიკანტის მაგალითებია: ბადი მა (შემდეგ), გამიი (ყველა), ბარდო (აგრეთვე), თამალი (მუღამ), შაქუშ (ჩაქუჩი), ვეჰეშ (ცული), 'აშან (რადგანაც), ბინაია (შენობა), ბადრ (სავსე მთვარე), შაალ (წაიღო), ქათქუთ (წიწილა), ბირნამიგ (პროგრამა), მუგრიმ (ანცი), ხაშშ (შევიდა), უიშშ (სახე), ვეგჰ (გზა), ბილ'აგალ (სწრაფად), შუ-ვაიია (ცოტა), მარა (ცოლი, ქალი), შუვაიია (ცოტა), ლეთ (ყანა, მინდორი), ლ' ა, ლაა (იპოვა), მასლი (ქონი), ბალააშ (მუქთად), ჰუდუშ (ტანსაცმელი), ნეიია მესა (სალამო მშვიდობისა), ქათთაარ ხეერაქ (გმადლობთ), ადდი ეეჰ (რამდენი?), აიიან (ავადყოფი), ვახრი (გვიანი), მითაულა (პირდაპირ), გარა ეეჰ (რა მოგივლდა?), გურნალ (გაზეთი), ილლელადი (ამალამ), გიბლი (მინდა), (ამ საქონლიდან მინდა — ვაჭრობისას), ნიმრა (ნომერი), ია დორობაქ (მხოლოდ, იდდა ქილმა შეპირდა), თამალლი (ყოველთვის), ბოოშ (ტყუილად), აიეა (დიახ).

ამრიგად, ჩვენთვის საინტერესო აფრიკის აღმოსავლეთ არაბული (მაშ-რიყის) დიალექტების სიგნიფიკანტები მორფოლოგიაშიც მოიძიება, ლექსიკაშიც და ფონეტიკაშიც.

ლიტერატურა

1. Carbou H., Methode pratique pour l'étude de l'Arabe Parle au Ouaday..., Paris, 1913.
2. Decobert Ch., Phonologies arabes du Tchad. Paris, 1985.
3. Lethem G., Colloquial Arabic (Chadian), London, 1920.
4. Mitchell T., An Introduction to Egyptian Colloquial Arabic, London, 1956.
5. Roth A., Esquisse Grammaticale du Parler Arabe d'Abbeche, Paris, 1979.
6. Tomiche N., Le Parler arabe du Caire, Paris, 1964.
7. Trimmingham J. S., Sudan Colloquial Arabic, London, 1946.



А. Г. ЖОРДАНИЯ

СИГНИФИКАНТЫ ВОСТОЧНО-АРАБСКИХ ДИАЛЕКТОВ АФРИКИ

Резюме

В работе изучаются сигнификанты восточно-арабских диалектов Африки (египетского, суданского и чадского). Особое внимание уделяется глагольному отрицанию, некоторым деформациям в фонетике, а также — лексическим вариантам сигнификантов.

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ზოგადი ფონეტიკისა და აღმოსავლური ენების ტიპოლოგიის განყოფილება.

წარმოადგინა საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა ა. გვახარიამ.

მ ო ზ ო ნ ე ზ ა ნ ო

მ ი ნ ს ი ლ მ ა ზ ა შ მ ი ლ ი

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი (ჰეზლ)

არნ. ჩიქობავამ 1949 წელს, ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის (ქეგლ-ის) პირველი ტომის სტამბაში გადაცემის წინ შეადგინა ლექსიკონის მთავარი რედაქცია. მასში შევიდნენ: გიორგი ახვლედიანი, სიმონ ვაჩნაძე, ვიქტორ კუპრაძე, თამარ ლომოური, ვარლამ თოფურია, არნოლდ ჩიქობავა და გიორგი წერეთელი. თამარ ლომოური (მწერალ ნიკო ლომოურის შვილი), დიდი მცოდნე ძველი ქართულისა, არ იყო არც დოქტორი, არც პროფესორი, მაგრამ ბევრ ასეთს სჯობდა როგორც მეცნიერი (მის აღამიანობაზე რომ აღარაფერი ვთქვათ).

სხვას ვისმე შეიძლებოდა იგი არ მოჰგონებოდა ასეთი ავტორიტეტული რედაქციის შედგენის დროს, მაგრამ არნ. ჩიქობავა არ იყო „სხვა“. ქ-ნი თამარ ლომოური უჭკველად ღირსი იყო ამ პატივისა. იგი, სანამ შეეძლო, აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ლექსიკონის სამუშაოებში და ქართულის პრაქტიკული და მეცნიერული ცოდნით დიდ სამსახურს უწევდა ამ ახალ საქმეს.

მთავარი რედაქცია თანდათანობით ივსებოდა ახალი წევრებით. მათი შერჩევის დროს მთავარი რედაქტორი სხვა მონაცემებთან ერთად ითვალისწინებდა ისეთ მომენტს, როგორიცაა მათი წარმოშობა. ცდილობდა შეძლებინდა დაგვარად თანაბრად ყოფილიყვნენ წარმოდგენილი აღმოსავლეთ და დასავლეთ საქართველოდან გამოსული მეცნიერები თუ მწერლები.

არნ. ჩიქობავამ იცოდა, რომ ლექსიკონს და პირადად მას ბევრი, რბილად რომ ვთქვათ, არაკეთილმოსურნე ჰყავდა და მთავარი რედაქციის წევრთა ასეთი შერჩევით შეკუთხევაობას! მაინც ვერ დასწამებდნენ მას.

ერთი დიდად ცნობილი და საკმაოდ გავლენიანი მწერალი, რომელიც ბევრს ცდილობდა ამ ლექსიკონის მთავარ რედაქციაში მოხვედრას, არნ. ჩიქობავამ გარკვეული მოსაზრებით ახლოს არ გაიკარა. დასახელებული მწერალი ამის გამო გაბოროტებული იყო ქეგლ-ზედაც და მის მთავარ რედაქტორზეც.

სამაგიეროდ არნ. ჩიქობავას, ეტყობა, აწუხებდა ის გარემოება, რომ ქეგლ-ის მთავარ რედაქციაში ამ წარმომადგენლობითი ორგანოს წევრთა შორის არ იყო აკაკი შანიძე. ამას კი თავისი მიზეზი ჰქონდა.

1929 წელს არნ. ჩიქობავამ დაიცვა სადოქტორო დისერტაცია. მისი ერთ-ერთი ოფიციალური ოპონენტი იყო პროფ. აკაკი შანიძე. სადისერტაციო ნაშრომში სრულიად ახლებურად იყო დასმული ქართული წინადადების აგებულების საკითხები. ეს ეწინააღმდეგებოდა მისი მასწავლებლის — ა. შანიძის, ქართული ენათმეცნიერების პატრიარქის, შეხედულებებს.

1 აქ მეწერა „კუთხურობა“, მაგრამ ერთ-ერთმა ჩემმა კოლეგამ, უფროსმა მეცნიერ თანამშრომელმა თამარ სალარიძემ მის ნაცვლად შემომთავაზა „მეკუთხევაობა“. პირადად მე მიმაჩნია, რომ მარჯვე ტერმინია. მეკუთხევე — პირი, რომელიც თავისი კუთხის ინტერესებს ქვეყნისაზე მაღლა აყენებს. აქედან — მეკუთხევეობა.



როგორც გადმოცემით ვიცოდით, იმ დღის შემდეგ მათ შორის „შეჭმა კატამ გაირბინა“, თუმცა ცალკეულ პერიოდებში გულლიად და თბილად ხვდებოდნენ ერთმანეთს. მიუხედავად ყველაფრისა, 50-იან წლებში, როდესაც ქეგლის გამოცემის საქმე კარგად იყო აწყობილი, ბ-ნმა არნოლდმა დაძლია სიძნელე, რაც მისთვის ექნებოდა ვიზიტ ბ-ნ აკაკისთან და შინ ეწვია, რათა ეთქვა: უხერხულია, რომ თქვენ, ქართული ენის ასეთი მოამაგე, არ იყოთ ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის მთავარი რედაქციის წევრი. ბ-ნმა აკაკიმ ცივი უარით გამოისტუმრა.

მიუხედავად არნ. ჩიქობავასთან ასეთი დამოკიდებულებისა, ბ-ნმა აკაკიმ მისი გარდაცვალების დღეებში გამოაქვეყნა გაზეთში გულთბილი გამოსათხოვარი — სათათრით: „მარად დაუვიწყარი სახელი“, რომელშიც იგი, კერძოდ, წერდა: „ყველაზე დიდი საქმე, რაც ა. ჩიქობავას სამეცნიერო მოღვაწეობას ამშვენებს, ეს არის მისი მეთაურობით წამოწყებული რვატომიანი „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“, რომელიც დიდი შენაძენია ქართული ენათმეცნიერებისა და ქართველი ერისა“.

1948 წელს დაიწყო განმარტებითი ლექსიკონის პირველი ტომის სასტამბოდ გადაწერა. არნ. ჩიქობავა, ამ ლექსიკონის მთავარი რედაქტორი, I ტომის რედაქტორიც იყო. ამ დროს უკვე დამტკიცებული იყვნენ: მეორე ტომის რედაქტორად აკად. გიორგი წერეთელი, მესამე ტომისად — აკად. ვარლამ თოფურია და ისინიც პარალელურად მუშაობდნენ თავ-თავის მასალის რედაქციაზე.

ბ-ნმა არნოლდმა დამავალა, რომ პირველი ტომის გადათეთრებული მასალა წამეკითხა და ჩემი შენიშვნები მიმეწოდებინა მისთვის. აქედან დაიწყო და ჩემი ძირითადი საქმიანობა იყო რვატომეული ლექსიკონის ტომების რედაქტორებისათვის რეცენზიების წერა. მიხდებოდა არა მარტო გადათეთრებული მასალის, არამედ საკორექტურო ფურცლებშიც კითხვა და ბეჭდვის დროსაც სტამბაში ყოფნა და თვალყურის დევნება. ამგვარად, თითქმის მთელი ლექსიკონის წაკითხვა მომიხდა სამჯერ თუ ოთხჯერ, ზოგი მონაკვეთისა — მეტჯერაც.

ეს საქმე არ მეზარებოდა, არ მეძნელებოდა, პირიქით, დიდი ხალისით, დიდი ინტერესით ვასრულებდი მას. ზამთარ-ზაფხულს, შეიძლება ითქვას, ჩაფლული ვიყავი მასში. პირველ ზაფხულს ბ-ნმა არნოლდმა მკითხა, თბილისის სიცხეს როგორ იტანო. მე ეუბასუხე, კარგად-მეთქი (მართლაც ასეა მოაქამომედ ზაფხულში კარგად ვგრძნობ თავს, სიცხე ნაკლებად მაწუხებს) და შევბუღებულაში არ გამიშვა. სამაგიეროდ გამოაწერინა ჩემთვის კომპენსაცია.

იმ ზაფხულს, რომელზედაც მოგახსენებთ, ბ-ნ არნოლდს კიკეთში ჰქონდა ოთახი დაქირავებული. ერთხელ იქ ავუტანე კორექტურა. სადილის შემდეგ შემომთავაზა, აქაურ არემარეს დაგათვალიერებინებოთ. მიუხედავად გზას. მიმითითა ერთ ხეზე, აბა, რა არისო. მე მხრები ავიჩეჩე და თვითონ მითხრა, ასკილიაო. მერე მკითხება, ასკილი რუსულად როგორ არისო. „მიზონიკ“-მეთქი. თქვენ მცენარეების მხოლოდ ვერბალური ცოდნა გქონიათ..

სტამბაში ცეცხლის კიდება იყო და ჩვენგან ყურადღების შესუსტება არ ეგებოდა. ბ-ნი არნოლდი მეტყობდა ხოლმე დროდადრო (საომარი დროის სამხედრო-საავიაციო ტერმინოლოგიით): „პრატიენი; ნავისაეტ ნა ხვოსტ“. საქმე ის იყო, რომ ყოველთვის ვერ ვასწრებდით დედნისა და კორექტურის დროზე მიწოდებას და განუწყვეტელი კონფლიქტი იყო ჩვენსა და სტამბის ხელმძღვანელობას შორის.

სხვა მრავალი დაბრკოლებაც ელობებოდა ამ საშვილიშვილო საქმეს. ყოველი ტომის გამოსვლის შემდეგ მავანსა და მავანს განცხადება შეჰქონდა



ცენტრალურ კომიტეტში, რაში იხარჯება მილიონები, განმარტებითი ლექსიკონის შედგენა უფრო უკეთესად და იაფად შეიძლება. მაგრამ არნ. ჩიქობავას დიდი მცდელობით ლექსიკონი დამთავრდა. 1964 წელს გამოვიდა მე-8 ტომი. ამ დიდი ლექსიკონის შედგენითა და გამოცემით ქართული ლექსიკონგრაფია ერთბაშად დიდ სიმაღლეზე ავიდა.

არნ. ჩიქობავამ განმარტებითი ლექსიკონის სიტყვანის განსახილველად ზოიწვია ჩვენი გამოჩენილი მწერლები და საზოგადო მოღვაწენი: ილია ზურაბიშვილი, თედო სახოკია, იოსებ გრიშაშვილი, გერონტი ქიქოძე, დავით კასრაძე. ეს პირები (გარდა დ. კასრაძისა, მე მას არ შევხვედრებოვარ) შემდეგ მუშაობდნენ აგრეთვე ლექსიკონის სარედაქციო ქვეკომისიებში, სადაც მეც მიხედვოდა მუშაობა.

ილია ზურაბიშვილი იყო დიდი ტანის როხროხა ბერიკაცი, ფრიად კოლორიტული პიროვნება, ქართული ენის პრაქტიკულად შესანიშნავი მცოდნე („მე აკუზატივი, კუზატივი არ ვიცი, მომეცით ტექსტი და გავასწორებო“, — იცოდა თქმა). იმეამად მუშაობდა რადიოში სტილისტად. ახალგაზრდული ხალისით ჩაება საქმიანობაში ჩვენთან. საერთოდ ხალისიანი ადამიანი იყო, რადიოშიც საყოველთაო პატივისცემით სარგებლობდა. ერთხელ ჩემს ქვეშევრდები იქ და ჩემი თვალით ვნახე, ახალგაზრდა თანამშრომლები როგორ მოწიწებით და სიყვარულით ეპყრობოდნენ ბ-ნ ილიას.

ქველ-ზე სამუშაოდ მოწვეული იყვნენ აგრეთვე სხვადასხვა დარგის მეცნიერები. მათ შორის განსაკუთრებული ღვაწლი მიუძღვის პროფ. ალექსანდრე მაყაშვილს, ბოტანიკოსს, რომელმაც უდიდესი საქმე გააკეთა იმით, რომ მოაწესრიგა ქართული ბოტანიკური ნომენკლატურა. მას ეკუთვნის ჩვენს ლექსიკონში შეტანილ ყველა მცენარის სახელწოდებათა განმარტება (მათგან რა შესულიყო და რა არა, ესეც მასთან შეთანხმებით ხდებოდა) განსხვავებით სხვა მეცნიერ-კონსულტანტთაგან, იგი კორექტურაშიც ადევნებდა თვალს თავის უბანს.

ბ-ნი ალექსანდრე მაღე მიხვდა, რომ სრული პროფანი ვიყავი მცენარეულების დარგში. გულიანად იცინოდა, „ზამბახის“ ჩემეულ რედაქციას რომ კითხულობდა. ამ ყვევილის ახალი ჰიბრიდი გამოუყვანიო, ამბობდა (მართლაც „ზამბახის“ ორი განსხვავებული განმარტება მქონდა ხელთ და მე მათგან ერთი გამოვიყვანე); მიხილი მიხაკსა და მიხა ცხაკაიას ვერ არჩევს ერთმანეთისაგანო. იმ დროს ეს ცოტა გაბედული ხუმრობა იყო, ძველი გამოჩენილი ბოლშევიკის მ. ცხაკაიას ხსენება „რალაც“ მიხაკთან ერთად!

ეს მესამე შემთხვევა გავიხსენე იმისა, თუ როგორ ვერკვეოდი მცენარეუბში. პირველი იყო, თივის დამზადება რომ დამავალეს არმიაში, მე კი უბრალო ბალახს ვერ ვარჩევდი ჭეჭილისაგან. ეს მარტო იმის ბრალი კი არ იყო, რომ სოფლად არ მეცხოვრა. მხედველობითი მენსიერება მქონდა მულდამ ცუდლი. ვერ ვიხსომებდი სახეებს (და ამის გამო ხშირად უხერხულ მდგომარეობაში ვვარდებოდი), ვერ ვცნობდი მცენარეებს (მაგალითად, ჩვენში ისეთ გავრცელებულ ბუჩქსაც კი, როგორიცაა შინდი, თუმცა იგი ბევრჯერ მინახავა ტყეშიც და ბაღებშიც), ვერ ვერკვეოდი ახალ გარემოში (მაგალითად, ქალაქისა თუ სოფლის ქუჩებში, დიდი შენობის დერეფნებისა და ოთახების განლაგებაში...).

ერთ ზაფხულს, ახალგაზრდობის ემს, რამდენიმე ამხანავი ეცხოვრობდით სოფ. ლამისყანასთან ახლოს დიდ ვაშლის ბაღში, კარავში. რიგრიგობით დავდიოდით წყაროზე. გასავლელი გვექონდა რამდენიმე მიწის ნაკვეთი (ზოგი — მინდორი, ზოგი — ბაღი) და მთელი იქ ყოფნის განმავლობაში (10 დღეში) ვერა და ვერ დავიხსომე ეს გზა.

მიუხედავად ჩემი დიდი დატვირთულობისა, ბ-ნი არნოლდის ხელშეწყობით ვახერხებდი დისერტაციაზე სისტემატურ მუშაობას (ყოველთვიურად ვაზარებდი ანგარიშს, თუ რა გავაკეთე).

ყველაზე დიდი დატვირთვა შემხვდა, 1948 წლის ზამთარში. მუშაობის მინიმალური პირობები არა მქონდა. უმუშაობის გამო ნავთქურა მედგა მაგიდის ქვეშ, ვუჭევი მზარაწამოსხმული და ისე ვმუშაობდი, ძირითადად ღამე, ნათის ღამის შუქზე.

ჩემი ძეგლის ლექსიკონის შედგენა არც ისე ადვილი გამოდგა, როგორც მე წარმომედგინა. ბევრი სიტყვა გაუგებარი იყო, ბევრი თვით ნ. მარს არა მქონდა მართებულად თარგმნილი ან ახსნილი, ხელნაწერშიც ყველაფერი კარგად არ იკითხებოდა. ზოგჯერ ეჭვიც კი მეპარებოდა, შევძლებდით კი ბოლოში გასვლას.

დისერტაციის შესავლის შემდეგ დამჭირდა ცალკეული სიტყვების შესახებ ვრცელი მსჯელობა. ზოგი მათგანის ჩემეული გავება განსხვავდებოდა ნ. მარსის ახსნისაგან და ამის დასაბუთებას ვცდილობდი.

1949 წელი და 1950 წლის ნაწილი მოვანდომე ჩემი ნაშრომის გადათეთრებას და გადაბეჭდვინებას. მიგუტანე ბ-ნი არნოლდს. მან ზუსტად ორ დღეში წაიკითხა იგი, მომცა რამდენიმე შენიშვნა და მიჩჩია, სანამ საჭირო პროცედურას გაივლის, წაუღეთ ერთი ცალი ბ-ნი სიმონ ყაუხჩიშვილს, თქვენს ყოფილ ხელმძღვანელს, წალვერში (ხაფხული იყო) და სთხოვეთ ოფიციალური ოპონენტობაო. ცოტა მეძნელებოდა, ფეხები უკან მრჩებოდა, მაგრამ ერთ მშვენიერ დილას წალვერში ავედი, მოვანხე ბ-ნი სიმონის აგარაკი და აუუსხენი, რისთვის გამოვეცხადე. იგი უყოყმანოდ დამთანხმდა და დისერტაცია დაიტოვა.

წლის ბოლოს შედგა დაცვა (ჩემი მეორე ოფიციალური ოპონენტი იყო მაშინ ახალგაზრდა მეცნიერი მუშაკი, დოცენტი — შემდეგ პროფესორი — ივანე ქავთარაძე). დაცვა კარგად ჩატარდა, არაორდინარულად. არნ. ჩიქობავამ, ჩემმა ხელმძღვანელმა რომ საქები სიტყვები თქვა, არ გამეკვირვებია. მაღალი შეფასება მისცეს ჩემს ნაშრომს აკად. გიორგი წერეთელმა, აკად. ვარლამ თოფურიაშვილმა, პროფ. ილია აბულაძემ და სხვებმა.

სანაებლად დამჩჩია, რომ ჩემი დისერტაცია, არცთუ ცუდი, გამოუცემელი დავტოვე.

ჩემი დისერტაციის ავტორეფერატი მოქცეულიყო საფრანგეთიდან დაბრუნებული ექვთიმე თაყაიშვილის ყურადღების არეში. ამის შესახებ მითხრა ცნობილმა არქეოლოგმა გიორგი ლომთათიძემ, რომელიც თავის მეუღლესთან — ნინო ლოლობერიძესთან ერთად პატრონობდა ღრმად მოხუცებულ, მრავალჭირგამოვლილ ბ-ნი ექვთიმეს, ეხმარებოდა მისი მრავალრიცხოვანი ნაშრომების, პირადი არქივის მოწესრიგებაში და შეძლებისდაგვარად უმსუბუქებდა ცხოვრების უკანასკნელ წლებს.

დიდ მეცნიერს რომ წაეკითხა ჩემი ავტორეფერატი, ბ-ნი გ. ლომთათიძისათვის ეთქვა: აი, სხვა ძველი ქართული ძეგლებისთვისაც რომ შედგეს ასეთი ლექსიკონები, დიდად წავა წინ ძველი ქართული ლექსიკონის კვლევის საქმეო. ჩვენი სასიქადულო მეცნიერის ეს სიტყვები ჩემი შრომის დიდ დაფასებად მივიჩნია და, რა დავმალო, მეამაყება.

ეს მისი ნათქვამი ბ-ნი გ. ლომთათიძეს მოყვანილი აქვს თავის მოგონებებში, რომლებიც გამოქვეყნდა „მნათობში“ 60-იან წლებში. იმავე გ. ლომთათიძემ გადამოცა ბ-ნი ექვთიმეს ასეთი გახუმრება ჩემი მისამართით: ბატონო, ბატონო, ჩვენ გვყავდნენ მეცნიერები — პლატონ იოსელიანი, დავით ჩუბინა-



შვილი, დიმიტრი ბაქრაძე, ალექსანდრე ცაგარელი, ივანე ჯავახიშვილი და სხვები ეს რა გვარები წამოსულა მეცნიერებაში!

ასპირანტობის დროს და ერთ ხანს შემდეგაც კვლავ ჩემს სვანეთის — უბანში ვცხოვრობდი. ერთხელ მივიჩქარი ინსტიტუტში. ქუჩის მეორე მხარეს შეკრებილა რამდენიმე უბნელი ჯეელი და მასლაათობს. მივესალმე და განვაგრძე გზა. დამიძახეს: მიშაჯან, ცოტა ხანს მოდი ჩვენთან, რამე უნდა გკითხოთო. გადავედი. ერთ-ერთი მათგანი მეუბნება:

— აი, ჩვენ აქ ვსპორობთ; გვითხარი, რა ხარ, ექიმი ხარ?

— არა.

— ინჟინერი ხარ?

— არა.

— ბულალტერი ხარ?

— არა.

— ექიმი არა ხარ, ინჟინერი არა ხარ, ბულალტერი არა ხარ. მაშ რა ხარ?

მე ხუმრობის გუნებაზე დავდექი და გავიფიქრე, ამათ ცოტას გვაკვირვებ-მეთქი და ვეუბნება:

— ლინგვისტი ვარ.

ამაზე რომელიღაცამ ჩაილაპარაკა:

— ვახ, კაცო, როგორ დავიხსომოთ?

როდესაც დაიწყო ლექსიკონის ბეჭდვა, საბჭოთა ცენზურას, ბუნებრივია, ვერც ის ასცდებოდა. ხშირად მე მიმქონდა დასაბეჭდად ხელმოწერილი ფორმები (ჩვეულებრივ სამი-ოთხი ერთად) ე. წ. „მთავლიტში“. აქ ჩვენზე მომავრებული იყო ივანე ჯავახიშვილი (უნივერსიტეტიდან მასხოვდა, ისტორიის ფაკულტეტი ჰქონდა დამთავრებული). მე ცენზორები წარმოდგენილი მყავდნენ როგორც მკაცრნი, მიუკარებელნი, უფრო მეტიც — უფუხრნი. ჯავახიშვილი გამოდგა ყოვლად წესიერი, თავზიანი, ადვილად საურთიერთო ადამიანი.

ლექსიკონი დიდი ფორმატისაა და ეზარებოდა მისი წაკითხვა. მისთვის ყოვლად უინტერესო წიგნი იყო (სიტყვა-განმარტება, სიტყვა-განმარტება და მეტი არაფერი). უფლება ჰქონდა რამდენიმე დღით გაეჩერებინა (სანამ წაიკითხავდა), მაგრამ იქვე ჩემი თანდასწრებით გადაფურცლავდა, გადმოფურცლავდა, აიღებდა თავის სტემპელს, დააქერდა მეღნით გაყენით ბალიშზე, ასწევდა, დაორთქლავდა, შემომხედავდა და მკითხავდა: „ხომ არაფერია შიგ ისეთი?“ მე ვეტყვდი, არა-მეთქი და ამის შემდეგ დასცებდა მორიგი ფორმის პირველ გვერდს, დაუსვამდა თარიღს, მოაწერდა ხელს, როგორც წესია, და გადმომცემდა.

შიშის საფუძველი კი („ხომ არაფერი ყოფილიყო შიგ ისეთი“) ცოტა არ იყოს, ჰქონდა. რომ მომხდარიყო და, მაგალითად, სტალინის ეტიტაში ან მის გვარში კორექტურა გაპარულიყო და ვინმე პარტიულ ჩინოვნიკს ეს შეემჩნია, კარგი დღე არ დაადგებოდა არც მას, არც რედაქციას და არც თვით კორექტორს.

სტალინის გვარის ხსენებაზე ისიც უნდა ვთქვა, რომ მისი გაყოფა (ისევე როგორც ლენინის გვარისა) და შემდეგ სტრიქონზე გადატანა სასტიკად იყო აკრძალული (მოგონება არ უნდოდა?!). ამის გამო ასოთამწყობებს დიდი გასაჭირი ადგათ: ხშირად 12—15 სტრიქონი, უკვე აწყობილი, უნდა ჩაეშალათ და ახლად აეწყოთ ისე, რომ ეს გვარი მთლიანად დატეულიყო სტრიქონზე, ან ასევე მთლიანად გადასულიყო მომდევნოზე. (ქეგლ-ი ლინოტიპით კი არ

იწყობოდა კლავიატურაზე თითების კაკუნით, არამედ მამაპაპურად, ხე
თანაც რვა სახის შრიფტით; ასოთამწყობს სხვადასხვა შრიფტკასასთან ჰქონდა
საქმე).

ცარიზმის დროს გამოცემულ წიგნებს დაუფარავად, პატროსნად აწერია
„Дозволено цензурою“, ისეთი შინაარსის წიგნებსაც კი, როგორცა გამო-
ცემა საბჭოთა სინამდვილეში წარმოუდგენელი იყო. როდესაც ვკითხულობდი
ძველად გამოცემულ მხატვრულ ნაწარმოებებს, რომლებშიც გაშიშვლებულია
რუსეთში გამეფებული სოციალური უსამართლობა, ადამიანის უფლებებობა,
მისი ღირსების შელახვა ყოველ ნაბიჯზე (მაგალითად, ფ. დოსტოევსკის რო-
მანებს), სულ მივიჩნობ, ნეტავი რას არ აძლევდა „მწვანე ქუჩის“ მაშინდელი
ცენზურა-მეთქი.

იმ ქვეყანაში კი, რომლის შესახებაც ათეულ მილიონობით ადამიანებს
ამღერებდნენ: „Я другой такой страны не знаю, где так вольно дышит
человек“, ცენზურა იყო ყოველის დამტრუნველი. მასთან რას შოვიდოდა
ძველი რუსეთის, როგორც ვვასწავლიდნენ, ხალხთა საპყრობილის, ანალოგიუ-
რი სამსახური! თანაც, ჩვენს დროს იგი იყო ვითომ გასაიდუმლოებული. ცენ-
ზურას, რომელიც ხალხმა იცოდა ძველი დროიდან, „ცენზურა“ არ ერქვა და
ცენზორს — „ცენზორი“. ყველა გამოცემას უკლებლივ მის ნაცვლად რაიმე
პატარა შიფრი ჰქონდა მიბუქილი, ვითომ სხვათა შორის.

მაგალითად, ქავლ-ის I ტომის ბოლო გვერდზე შეგიძლიათ ამოიკითხოთ
სასტამბო მონაცემებს შორის ჩაკარგული, ბევრისათვის არაფრის მთქმელი
„უფ. 00157“. აი, სწორედ ეს არის ძველი დღე „Дозволено цензурою“-ს
საბჭოთა შესატყვისი.

ლექსიკონის პოლიტიკური მეთვალყურეობა (ასეთი რაიმეც იყო საჭირო!)
დაკისრებული ჰქონდა მთავარი რედაქციის წევრს — აკად. ვიქტორ კუპრაძეს.
ის მაშინ პარტიის ცენტრალური კომიტეტის წევრი იყო და, თუ შეიძლება
ასე ითქვას, შუამავლის როლს ასრულებდა მთავარ რედაქციასა და ცენტრალ-
ურ კომიტეტს შორის. არნ. ჩიქობავა დიდად ემაღლიერებოდა მას. ვ. კუპ-
რაძის დეაწლიც არის, რომ ლექსიკონის გამოცემის საქმე საღდაც შუა გზაზე
არ შეწყდა.

ბ-ნი არნოლდი მუდამ მადლიერი იყო ძველი, გამოცდილი პოლიგრაფის-
ტის — ინჟინერ ერასტი წივწივაძისა, რომელმაც შეარჩია და ჩამოასხმევინა
სპეციალურად ქავლ-ისათვის რვა სახის შრიფტი და მოახერხა სხვადასხვა
კვადრატის (ზომის) შრიფტის ერთ სტრიქონში ჩატევა (რაც მანამდე ჩვენში არ
იყო პრაქტიკაში). იმაზე აღარაფერს ვამბობ, რომ ყველა გამოყენებული
შრიფტი არის ლამაზი. ე. წივწივაძის წყალობითაცაა (იგი ბოლომდე იყო ბეჟ-
დვის ხელმძღვანელი), რომ პირველად ასე მაღალხარისხოვნად გამოიცა ქარ-
თული მრავალტომეული.

ე. წივწივაძემ ერთი კარგი საქმეც გაგვიკეთა, კორექტორ-კონტროლიო-
რად გამოგვიყო ცილა ჩხეიძე. როგორც სულ მალე გაიჩვენა, ეს პირდაპირ
საჩუქარი იყო ჩვენთვის. კარგი კორექტორი ბევრი მინახავს (მე თვითონაც
ასეთად ვთვლიდი თავს, ძნელად, რომ შეეცდომა გამპარვოდა), მაგრამ ასეთი
ყურადღებიანი და მახვილი თვალის პატრონი სხვა არ შემხვედრია. ასე გასინ-
ჯეთ, ერთი სახეობის შრიფტის წერტილიც კი არ გაეპარებოდა მეორისაში!
ამიტომ ამ ადამიანის დამსახურებაც არის, თუ განმარტებით ლექსიკონში ვერ
იპოვით თვალში საცემ შეცდომებს.

არ შეიძლება არ მოვიგონოთ ცნობილი წიგნის მხატვარი, სამხატვრო აკადემიის პროფესორი ლადო გრიგოლია, რომელიც წიგნის მხატვრობის დიდოსტატი იყო და რომლის დამსახურებაცაა ქვემოთ-ს ყდასა და სატიტულო ფურცელზე ულამაზესი ასოებით შესრულებული სათაური.

ამას იმიტომ აღვნიშნავ, რომ გული მტკივა, როდესაც ვხედავ, როგორ აღუწოებენ (ხშირად ამახინჯებენ კიდევაც) ქართულ ასოებს ზოგ-ზოგი წიგნის მხატვრები უფიცობით. გარდა ამისა, კარგი მხატვრებიც კი, რომლებსაც გემოვნება არ ღალატობთ, გატაცებული არიან მთავრული ასოებით, ის კი ავიწყდებათ (ან ამას არავინ ასწავლის), რომ ქართული ასოები ღამაზია სწორედ სხვადასხვა სიმაღლისა.

მთავრული ასოებიც უნდა გამოვიყენოთ, მაგრამ ასე უგულვებელყოფა ოთხ სტრიქონში შესრულებული ასოებისა, როგორც დღეს შეინიშნება, პირდაპირ უნდა ვთქვათ, დიდად ვნებს ქართულ მხატვრულ შრიფტს.

ლადო გრიგოლიას შემდეგ წიგნის ერთ-ერთ საუკეთესო მხატვრად მიმაჩნია ბ-ნი ჯიბო ყავლაშვილი, ლ. გრიგოლიას მოწაფე, რომელიც სამ ათეულ წელზე მეტია მუშაობს გამოცემლობა „ნაკადულში“ და თავისი ხელოვნებით სიხარულს ანიჭებს დიდსა თუ პატარას. ასევე წიგნის კარგი მხატვარი იყო გიორგი ნადირაძე, რომელიც დიდი გემოვნებით აფორმებდა გამოცემლობა „მეცნიერების“ გამოცემებს.

ეს წიგნის მხატვრები, ჩვენდა საბედნიეროდ, გვეყვდნენ და გვეყვანან აგრეთვე ქართული სასტამბო შრიფტის ოსტატები. ასეთი იყო ბ-ნი ბენო გორდუზიანი (მის მიერ შექმნილი ერთ-ერთი შრიფტით არის აწყობილი ქვემოთ-ს ძირითადი ტექსტი) და ახლა იღვწის ამ ფრონტზე და უკვე ბევრი აქვს გაკეთებული შრიფტის შესანიშნავი მხატვარს ბ-ნ ანტონ დუმბაძეს. მან, კერძოდ, შექმნა ქართული დახრილი შრიფტი (კურსივი), უროპლისობაც ხელს, უშლიდა სამეცნიერო ნაშრომების სრულყოფილად გამოცემას.

ა. დუმბაძის დიდი დამსახურებაცაა ის, რომ მისი ხელიდანაა გამოსული სპეციალური შრიფტების კომპლექტი ქართული ენციკლოპედიისათვის (პოლიგრაფისტების ენით რომ ვთქვათ, 7-პუნქტიანი და 6-პუნქტიანიც კი, ე. ი. ისეთი წვრილი და თან მკაფიო შრიფტი, რომელიც მანამდე ქართული წიგნის ასაწყობად არ გავგაჩნდა).

ა. დუმბაძეს დიდი ღვაწლი მიუძღვის ენციკლოპედიის გარდა ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის ერთტომეულის (1986 წ. და 1990 წ.) გამოცემის საქმეში. აქ მოვიყვან ცნობას, რომელიც დაბეჭდილია ამ ლექსიკონის ბოლო გვერდზე და ამით დავამთავრებ ბ-ნ ა. დუმბაძეზე საუბარს:

„სპეციალურად ამ გამოცემისათვის „ენციკლოპედიური“ ვარნიტური გადამუშავებულ იქნა ფორტოწყობისათვის ამ შრიფტის ავტორის ანტონ დუმბაძის მიერ და ლენინგრადის პოლიგრაფიულ მანქანათმშენებელ ქარხანაში დამზადდა შრიფტოვანები“².

რეაქომეული იქნის გამო, რომ მასში რეანაირი შრიფტია გამოყენებული, როგორც ვთქვი, ძველებურად, ხელით აიწყო, ასოთამწყობებს ესმოდათ, რომ ფრიად მნიშვნელოვან საქმეს აკეთებდნენ. არასოდეს არ დავგზარდებოდნენ, რომ ჩვენ მიერ დაშვებული შეცდომა არამცთუ მეორე და მესამე კორექტურაში, არამედ თვით საბეჭდ მანქანაზე გამართულ ფორმაშიც კი გაესწორებინათ (რაც თითქმის ყოველთვის ხდებოდა).

² შრიფტოვანა ეწოდება სპეციალურ ფირს, რომელზედაც დატანილია ყოველნაირი შრიფტი, რომელიც კი საჭიროა ამა თუ იმ გამოცემის ასაწყობად ფორტოწყობის მეთოდით. шрифтоносителъ-ის ეს ქართული შესატყვისი შემოთავაზებულია აკად. ა. შანიძის მიერ.

განსაკუთრებით დიდი ღვაწლი დასდეს ლექსიკონს ასოთამწყობაში აკაკი (კაკო) წერეთელმა, იულია ხეჩიამ, ელენე საღირაშვილმა, ალიონა შონაძემ და სხვებმა. ქ-ნი იულია ხეჩია, უსათნოესი ადამიანი, დიდად ნატანჯი იყო. გახდა მსხვერპლი 1937 წლის დიდი რეპრესიებისა. ათი წელიწადი გაატარა გადასახლებაში. მისი მცირეწლოვანი ქალ-ვაჟი სამადლოდ იზრდებოდა. რომ დაბრუნდა გადასახლებიდან, საზარელი ამბავი დახვდა. მის უკვე მოწიფულ ვაჟს თავი ჩამოეხრჩო...

ყველა დროს და ყველა ქვეყანაში ასოთამწყობობა საპატიო პროფესიად ითვლებოდა. 1967 წელს გახეთ „ნედელიაში“ ამოვიკითხე ასოთამწყობის დიკენსიკული შეფასება: „მე დარწმუნებული ვარ, რომ ხელით შრომის ვერც ერთ დარგში ვერ იპოვით იმდენ შესანიშნავ ადამიანს, როგორც პოლიგრაფისტებს შორის. ყველა მუშაში ასოთამწყობი გამოირჩევა საზრიანობით, ამტანობითა და მზადყოფნით, ყველაფერი გააკეთოს რაც შეიძლება უკეთესად“.

ამ ნაწყვეტის გამომქვეყნებელი — ვინმე ოლეგ რისი თავის მხრივ განაგრძობს: „დიკენსი სრულიად მართალია. კეთილმოსურნე ასოთამწყობი ზოგჯერ ავტორს, რედაქციას, გამომცემლობას ისეთ სამსახურს გაუწევს, რაც მათ ფიქრადაც არ მოუვით. იგი შეამჩნევს წაცდენას დედნის მომზადებაში და მიუთითებს მასზე, გაასწორებს შეცდომას, რომელიც კორექტორს გაეპარა. გააფრთხილებს რედაქციას ტექსტში შენიშნულ უზუსტობათა თაობაზე. წინასწარ ძნელია გამოიცნო, რა საჩუქარს გიძღვნის კეთილმოსურნე ადამიანი სამწყობო საამქროდან“.

როგორ მეცნო ეს ყველაფერი!

მხოლოდ ერთი მაგალითი მინდა მოვიყვანო ჩემი პრაქტიკიდან. ჩემი დისტრეტაციის ავტორეფერატი მისცეს ასაწყობად ერთ სრულიად ახალგაზრდა ასოთამწყობს, ნიკოლოზ პეტრიაშვილს. ავტორეფერატი, როგორც წესი მოითხოვდა, რუსულად იყო დაწერილი და შიგ ქართული მაგალითების გვერდში ლათინური ტრანსკრიფცია მქონდა მოცემული. და აი, ამ გონიერმა ასოთამწყობმა შენიშნა, რომ საჭირო დიაკრიტიკული ნიშანი ერთ-ორ ადგილას გამომჩნენოდა. გაკვირვებული დავრჩი და მადლობელი ვიყავი ამ ყმაწვილისა (ამჟამად ნ. პეტრიაშვილი, უკვე გაჭალარაგებული მამაკაცი, საამწყობო საამქროს უფროსია)³.

აქ უნდა მოვიგონო ორი მუშა, ორივე მოხუცი, რომელთაც მეფის დროს ჰქონდათ მუშაობა დაწყებული. ერთი იყო ასოთამწყობი, სახელად პრაკოფი. სუსტი კაცი იყო, გამხდარი. ლექსიკონის პირველი ტომის წყობა რომ იწყებოდა, ეს პრაკოფი ერასტი წივწივაძემ დაიბარა თავის კაბინეტში და უთხრა, ჯიძია პრაკოფი, იცოდეთ, რაც კორექტურის ფურცლებზე არ იყოს აღნიშნული, თქვენით არაფერი შესწორება არ შეიტანოთ. ბ-ნ ერასტის ახსოვდა, რომ პრაკოფი ძველი თაობის მუშა იყო, იმ დროისა, როდესაც ასოთამწყობებს დედანში თუ რაიმე არ მოეწონებოდათ, თავის შეხედულების მიხედვით ასწორებდნენ, და ეშინოდა, რამე არ გააფუჭოსო.

მეორე, ვანო შუბაშვილი, დამატრიცების სპეციალისტი იყო. განსხვავებით პრაკოფისაგან, მტკიცედ ნაგები, დამარღვეული. 1905 წლის რევოლუციის მონაწილე, რუსეთის სოციალ-დემოკრატიული პარტიის სტოკჰოლმის მე-9 გამაერთიანებელი ყრილობის (1906 წ.) დელეგატი. მიამბობდა ზოლმე თავის „ისტორიებს“. ერთხელ დამაპატიმრეს და მეტეხში მიყვავდი ორ სტრაჟენკს, ახალგაზრდა ვიყავი, თავმომწონედ ვიყურებოდი აქეთ-იქით, ვხედავდი, რომ

³ გარდაიკვალა 1995 წელს (რედ.).



მეგროვილი ადამიანები, განსაკუთრებით ქალები, თანაგრძნობით ნენო.

მე ვკითხე, ბოლშევიკი იყავი თუ მენშევიკი-მეთქი. აბა, მაშინ ჩვენ რა გიცოდათ, ვის იყვენენ ან ერთსი, ან მეორენით. მე ამ ჩვენა საუბრის შესახებ ვუამბე ბ-ნ ერასტის. მან გიციინა და მითხრა, ძალიანაც კარგად იცის, მაგრამ მენშევიკი იყო და ამიტომ ამბობს ასე.

ძია ვანო, როგორც ძველი ყაიდის მუშას შეეფერებოდა, თავის საქმეს აკეთებდა დიხად, საფუძელიასად, პასუხისმგებლობის სრული შეგნებით. სასიამოვნო იყო მისი მუშაობისთვის თვალის დევნება.

საქმე რომ მოემატა, მოუყვანეს თანაშემწეედ ერთ-ერთი გაზეთის სტამბიდან ვინმე ავეტიკა, კაცო, მუშაობაში ზედმეტად აჩქარებულთ. ძია ვანოს სრული ანტიპოდი. თუ დასამატრიცებელი ანაწყობის ვადატანა იყო საჭირო, დასტაცებდა ხელს და მიარბენინებდა. ძია ვანო ვერ ურიგდებოდა მის ასეთ ფუქსავატობას და სულ ცდილობდა „დაემუხრუჭებინა“. ეუბნებოდა, — ავეტიკ. შენ აქ გაზეთი ნუ გგონია, ეს წიგნია (გაზეთი ლინოტიკით იწყობოდა, მთელ-მთელ სტრიქონებად და ანაწყობს დაშლის საშიშროება არ მოელოდა, ჩვენი წიგნი კი ხელით იყო აწყობილი, თითო-თითო ასო, თავისი უწერილესი სასვენი ნიშნებით და ხელიდან რომ გავარდნოდა და დაშლილიყო, სულ თავიდან იქნებოდა ასაწყობი).

ჩემსა და ძია ვანოს შორის ერთხელ ასეთი დიალოგი გაიმართა:

— მიშა, ვისთვის არის საჭირო ეს წიგნი?

— მეცნიერებისათვის, მასწავლებლებისათვის, სტუდენტებისათვის...

— მუშაკაცს თუ გამოადგება?

მე აქ ცოტა შევყოვნდი, არ მინდოდა მეწყენინებინა და პირდაპირ არ ვუბასუხე:

— მუშას? იმდენად არა.

— არც იმდენად და არც ამდენად! — მომიჭრა ძია ვანომ. ე. ი. უჩემოდაც კარგად იყო მიხვედრილი, რომ ეს არ იყო პოპულარული წიგნი, რომელსაც ყველა კითხულობს.

როგორც ვთქვი, პირველი სამი ტომის რედაქტორები იყვნენ აკადემიკოსები არნ. ჩიქობავა, გ. წერეთელი და ვ. თოფურია. სარედაქციოდ რჩებოდა კიდეც ხუთი ტომი.

ერთ დღეს არნ. ჩიქობავამ დამიბარა და მითხრა, უკვე დროა მეოთხე ტომის რედაქცია დაიწყოს. რას იტყვი, რომ ეს საქმე მე და თქვენ ვიყისროთ. **3. ზ.** კ ასოებს მე ავიღებ. **თ. ი. ლ-ს** თქვენ მოუარეთო. (წინასწარი ვარაუდით ამ ტომში შევიდოდა სიტყვები **3. ზ., თ. ი. კ., ლ** ასოებზე). მე, უნდა გამოეტყდე, ამ წინადადებათ მალეღევა და ვუთხარი, ჩემთვის დიდ პატივად ჩავთვლი-მეთქი.

ეს იყო პირველი ტომი, რომელიც მიანდვეს შედაქებით ახალგაზრდა მუშაკს. პართალია, არა სრული ტომი, არამედ მხოლოდ ნახევარი, მაგრამ ისიც უნდა გავითვალისწინოთ, რომ ეს ნახევარი უდრიდა დიდი ფორმატის 400 გვერდს.

წიგნი რომ გამოვიდა და სატიტულო ფურცელზე ეწერა: რედაქტორები არნ. ჩიქობავა და მის. ჭაბაშვილი. ერთი ნაცნობი ახალგაზრდა ლიტერატურათმცოდნე შემხვდა ქუჩაში, მომილოცა და თან დასძინა, რა იციან ამ უფროსმა კოლეგებმა, ახალგაზრდებთან ერთად ავტორებად დაეწერებთან ხოლმეო.

მე იძულებული გავხდი ამეხსნა მისთვის, რომ სამუშაო ჩემსა და ბ-ნ არნოლდს შორის თანაბრად იყო განაწილებული და თავისი ნაწილი მან თვი-



თონ გააკეთა-მეთქი. ეს სრული შეშარბიტება იყო, ბევრისათვის წარმოუტყუარებელი.
ბენელი.

მართლაც მე და ბ-ნი არნოლდი ჩვენ-ჩვენს საქმეს ვაკეთებდით, მაგრამ ერთმანეთის მასალასაც ვეცნობოდით. ეს კია, რომ ბ-ნ არნოლდს ყოველთვის ვერ გავრჯიდი სტამბაში სიარულით და მის ნაწილსაც მე ვუვლიდი იქ.

დაიბეჭდა თუ არა ბოლო ფორმა, მე მაშინვე გადავერთე მომდევნო ტონებზე და ბოლომდე არ შეიქმნევიტია „შავი“ სამუშაოს კეთება.

შეოთხე ტომის რედაქტირება ახლად დაწყებული იყო, როდესაც არნ. ჩიქობავას წარდგენით დაამტკიცეს ყველა შემდგომი ტომის რედაქტორები. საქმის დასაჩქარებლად თითოეული მათგანისათვის გამოყვეს ორ-ორი (მე-7 ტომისათვის — სამი) რედაქტორი.

V ტ. — დოც. სიმონ ვაჩნაძე და უფროსი მეცნიერ თანამშრომელი ოტია კახაძე (პირველი — ძველი, დაბრძენებული მეცნიერი და მეორე — ჩემი ხსენისა);

VI ტ. — პროფ. თინათინ შარაძენიძე — ჩვენი თაობისა. მაგრამ ასაკით ჩემზე და ოტ. კახაძეზე უმცროსი, სამაგიეროდ უკვე ცხოვრილი ენათმეცნიერი, და მერი მესხიშვილი, სრულიად ახალგაზრდა.

VII ტ. — აკადემიკოსი ქეთევან ლომთათიძე — საშუალო თაობისა, უკვე ცნობილი კი არა, სახელოვანი ენათმეცნიერი, სტუფანე მენტეშაშვილი — ლექსიკოლოგიის განყოფილების გამგე და პოლივექტ გაჩეჩილაძე. ეს უკანასკნელიც ჩვენი თაობისა.

VIII ტ. — დოც. (შემდგენი აკადემიის წევრ-კორესპონდენტი) ივ. გიგინეიშვილი — ქართული ენის ერთ-ერთი აღიარებული სპეციალისტი და უფრ. მეცნ. თანამშრომელი ბიძინა ფოჩხუა.

ყველა რედაქტორი, დიდი გამოცდილების მქონე თუ ახალბედა, ცდილობდა მაქსიმალურად დაეცვა ლექსიკონის შედგენის პრინციპები, ამით იქნა მიღწეული რვატომეულის მთლიანობა, ურომლისობითაც იგი ბევრს დაეარჯავდა.

განმარტებით ლექსიკონზე მუშაობა წილად ხვდა ასზე მეტ ადამიანს. ყველამ თავისი წვლილი შეიტანა მის შედგენაში. მაგრამ, რა თქმა უნდა, მთავარი საქმე მაინც იყო სიტყვების განმარტება და მათი რედაქტირება. ეს სრულიად ახალი საქმე იყო ჩვენში და მაინც მალე გამოჩნდნენ საკუთრივ ლექსიკოგრაფები, ვის კისერზედაც გადავიდა სამუშაოთა უმთავრესი სიმძიმე. ესეც არ იყო ყველაფერი. ვისმე უნდა ეკისრა პასუხისმგებლობა სიტყვათა განმარტებისათვის საბოლოო სახის მისაცემად. ასეთებად მოგვევლინნენ ცალკეული ტომების რედაქტორები, როგორც ვთქვი, ძველი, გამოცდილი ენათმეცნიერები, საშუალო თაობის წარმომადგენლები და ახალგაზრდებიც.

ლექსიკონზე მუშაობისას არნ. ჩიქობავას მხარში უდგენენ მისი თაობის ენათმეცნიერი ვ. თოფურია, უმცროსი კოლეგები ქეთევან ლომთათიძე, სტ. მენტეშაშვილი, ივ. გიგინეიშვილი, მისი ყველაზე უფრო ახლობელი და, მე ვიტყვოდი, საყვარელი მოწაფეები თინათინ შარაძენიძე და ბიძინა ფოჩხუა, აგრეთვე სხვები.

დიდი შრომა გასწიეს გიორგი წერეთელმა და სოლომონ იორდანიშვილმა, თუმცა, ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ უკანასკნელსა და მთავარ რედაქტორს შორის მოხდა დიდი განხეთქილება და იგი ლექსიკონს ჩამოსცილდა.

ქველი გასრულდა შედარებით მოკლე დროში. საორგანიზაციო საქმიანობას, შედგენისწინა მზადებას, საილუსტრაციო ფონდის შექმნას, თვით შედგენასა და გამოცემას დასჭირდა სულ ოციოდე წელიწადი (1945—1964).



მასზე ბევრი დაწერილა და ხშირად მოჰყავთ ხოლმე ენათმეცნიერულ-ფილოლოგიის, ნორვეგიელი პროფესორის ჰანს ფოგტის გამონათქვამი. იგი ამ ლექსიკონს უწოდებს ძეგლს, რომელიც არნ. ჩიქობავას ხელმძღვანელობით აღმართეს ქართული ენის სადიდებლად. მე ამჯერად აქ მინდა დამატებით მოვიყვანო კიტა ბუაჩიძის სიტყვები, რომლებითაც იგი ამთავრებს თავის განმარტებულ „შავ წიგნს“ (თბ., 1990): „სირცხვილია, მეოცე საუკუნეში თვით-მკვლელობით დაამთავროს სიცოცხლე, სულ ცოტა, ორი ათას ხუთასი წლის ერმა, რომელმაც შექმნა „ვეფხისტყაოსანი“ და „ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“.

თვით არნ. ჩიქობავა კი ბოლო ტომს წამძღვარებულ წინასიტყვაობაში ასეთ რასმე წერს: „ლექსიკონი „ხალხის პირველ წიგნად თქმულა“ (C. Volney) ისევე, როგორც „დედაენა“ ბავშვის პირველ წიგნს წარმოადგენს.

ჩვენ მოგვეპოვება მდიდარი მრავალსაუკუნოვანი მწერლობა, გვაქვს ეროვნული უნივერსიტეტი და მეცნიერებათა აკადემია; უხერხული იქნებოდნენ ვრცელი განმარტებითი ლექსიკონი არა გვექონოდა“.

მე ხშირად ვფიქრობ ამ ლექსიკონის მომავალზე. „მისი ბოლო“ ტომის გამოცემიდან დიდი დრო გავიდა. ამ ხნის განმავლობაში ბევრი რამ შეიცვალა ქართულ ლექსიკაში. გაჩნდა ახალი და გამოვლინდა გამორჩენილი სიტყვები და იდიომატური გამოთქმები. ამჟამად, რომ ბევრი (განსაკუთრებით პოლიტიკური შინაარსის) სიტყვის განმარტება მოძველებულია. დღეს თუ ხვალ დადგება ლექსიკონის ხელახალი გამოცემის საკითხი (უკვე არის ამაზე ლაპარაკი). ვინ შეძლებს მათავეში ჩაუდგეს ამ საქმეს? ვინ შეძლებს არნ. ჩიქობავას ოლენობას? (მითხედავად იმისა, რომ გზა მისგან გაკვალულია). არადა, უკვე ჩანს: არიან ძალები, რომლებიც ყოველნაირად ეცდებიან არ დაუშვან არნ. ჩიქობავას „მეორე შემუშავებული პრინციპებით ლექსიკონის კვლავ გამორცემა. ეს პრინციპები კი მათ არ მოსწონთ მხოლოდ იმიტომ, რომ არნ. ჩიქობავას ხელიდან არის გამოსული და არავითარი გონივრული საბუთი მათ წინააღმდეგ არ გააჩნიათ. ამ პრინციპებით, პირველად ქართული ლექსიკოგრაფიის ისტორიაში, სრულად არის გათვალისწინებული რთული, ქართული ზმნის სპეციფიკა.

გადაუჭარბებლად შეიძლება ითქვას, რომ რვატომეულის შედგენის წესების შემუშავება და მათ მიხედვით თვით ლექსიკონის შედგენა — ეს იყო რევოლუცია მრავალსაუკუნოვან ქართულ ლექსიკოგრაფიაში.

არ შეიძლება გვერდი აუთაროთ ერთ უდიდესი მნიშვნელობის ფაქტს, რომელიც მოჰყვა ამ ლექსიკონის გამოცემას: მასზე მუშაობის პროცესში იმავე არნ. ჩიქობავას ძალისხმევით მოწესრიგდა არაერთი ორთოგრაფიული, საკითხი. დღეს ბევრი სიტყვის მართლწერა რომ სრულიად ბუნებრივად გვიჩვენებდა და ეჭვს არ იწვევს, ლექსიკონის გამოსვლამდე საჭოკმანო იყო.

ამ ლექსიკონის დამთავრებიდან სულ რაღაც ორ-სამ წელიწადში, სახელდობრ 1968 წელს, ვ. თოფურიამ და ივ. გიგინეიშვილმა გამოსცეს ქართული ენის ორთოგრაფიული ლექსიკონი, რომელიც სამაგიდო წიგნია ყველასათვის. ვინც კი დაინტერესებულია ქართული მართლწერით, საერთოდ, ქართული მეტყველების კულტურით.

თუ არ ქეგლ-ში ანბანზე გაწყობილი მხამზარეული 113.000-მდე სიტყვა და ამ ლექსიკონში გატარებული ბევრი სიტყვის მართლწერის წესები, რაც არნ. ჩიქობავას წყალობით დამკვიდრდა და ბუნებრივად იქცა ორთოგრაფიულ ნორმად, გაკვირდებოდა ასე მოკლე ხანში შედგენა ისეთი საჭირო წიგნისა, როგორცაა ქართული ენის ორთოგრაფიული ლექსიკონი.

ერთ-ერთ ტომზე მუშაობის დროს ბ-ნი არნოლდი მეუბნება, ჩვენ ამათი წლის შემდეგ დაგვაფასებენო. გასაგები რომ იყოს ამ სიტყვების აზრი, უნდა მოვიგონო შემდეგი:

I ტომი დაიბეჭდა 30.000 ცალის რაოდენობით, საუკეთესო ქალაღზე, შესანიშნავი ყლით. მაგრამ იმის გამო, რომ ბევრმა ჯერ კიდევ არ იცოდა განმარტებითი ლექსიკონის მნიშვნელობა (განსხვავებით, მაგალითად, რუსულ-ქართული ლექსიკონისაგან) და კიდევ იმის გამო, რომ სათანადო რეკლამა არა ჰქონდა, საზოგადოება ინდიფერენტულად შეხვდა მის გამოსვლას და ცუდად იყიდებოდა. დაიწყეს კომუნისტური მეთოდებით ძალით ვაერცლებოდა სკოლებსა და სხვა დაწესებულებებში. ამან, როგორც მოსალოდნელი იყო, საპირისპირო შედეგი მოგვცა: უფრო მეტად აუცრუა გული ხალხს ამ ლექსიკონზე. ტირაჟი სანახევროდ ძლივს გასაღდა. ასევე დაემართა მეორე ტომსაც. მომდევნო ტომებს ბეჭდავდნენ ჯერ 15.000 ცალის და შემდეგ 10.000 ცალის ოდენობით.

გაუყიდელი წიგნები ჩამოაფასეს — 30 მანეთის ნაცვლად მიაბეჭდეს 50 კაპიკი (!). მათი დიდი ნაწილი საღდაც საწყობებში გაოხრდა, კერძოდ, რამდენიმე ათასი ცალი დიდ ხანს იყო შენახული თბილისის ბოტანიკური ბაღის გვირაბში და წყალმა მოუღო ბოლო.

ამ ძვირფასი, პირდაპირ უნიკალური, საშვილიშვილო გამოცემის ასე განადგურება შეიძლებოდა? თუნდაც 20 წელი ან მეტიც რომ შენახულიყო ლექსიკონის კომპლექტები, ნუთუ უფრო მეტ ტვირთად დააწებოდა ქვეყანას, ვიდრე ის ზარალი, რაც მათი მოსპობით მოგვივიდა?

ბელგიაში 100 წელიწადზე მეტია გამოდის ფილოლოგიური ჟურნალი „Analecta Bollandiana“, რომლის თითოეულ მონაკვეთს თავის ფასთან ერთად აწერია მთელი გამოცემის ფასიც. ე. ი. სპეციალისტს შეუძლია გამოიწეროს ჟურნალის კომპლექტი გამოცემის პირველი წლიდან (1882-იდან!) ბოლო ნომრამდე.

იმზე აღარაფერს ვამბობ, რომ დღეს განვითარებულ ქვეყნებში ასე ბარბაროსულად არ ეპყრობიან ქალაღს და ხდება მისი შეგროვება და გადამუშავება ახალი ქალაღის მისაღებად.

მე-8 ტომის გამოსვლიდან ოცი წელიც კი არ იქნებოდა გასული, რომ ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის რვატომეულზე გაჩნდა დიდი მოთხოვნილება, მაგრამ იგი უკვე სანთლით საქმეობდა. მისი შექმნა ბუკინისტებთან თუ შეიძლებოდა ძალიან ძვირად. ზოგი მთელი კომპლექტის ყიდვას ახერხებდა, ზოგი თითო ტომობით გაქირვებით ავსებდა თავის ბიბლიოთეკას. მაგრამ იგი ბევრზე ბევრი მსურველისათვის მიუწვდომელი დარჩა (ამ მოვლენისათვის პირდაპირ ბუმი შეიძლებოდა დაგვეჩქმია). ნიშანდობლივია: ცენტრალური კომიტეტის ერთ-ერთ მდივანს სწორედ მაშინ მოაგონდა, რომ პრესტიჟის საქმე იყო ამ გამოცემის ფლობა და ენათმეცნიერების ინსტიტუტს შემოუთავალა, ერთი კომპლექტი გამომიგზავნეთო. ჩვენც რას ვიზამდით, ბიბლიოთეკას მოვაკელით და გავუგზავნეთ.

1986 წელს ჩვენ მოვახერხეთ მის საფუძველზე შედგენილი ერთტომეულის გამოცემა და მთელი ტირაჟი (60.000 ცალი) უცბად გაიყიდა ისე, რომ მაღაზიის დახლზე არც კი დებულა (თუმცა ყოვლად უხარისხო ქალაღზე იყო დაბეჭდილი და ასევე უხეირო ყდაში ჩასმული). 1990 წელს იგი გამოიცა მეორედ (400.000 ცალის ოდენობით) და ისიც მალე გასაღდა. სპეკულანტები ხელს ითბობდნენ მასზე, მამასისხლად ყიდდნენ.



ასე წინასწარმეტყველური გამოდგა ბ-ნ არნოლდის მიერ 1953 წელს ნათქვამი სიტყვები. ფართო საზოგადოებამ გაუგო გემო განმარტებით ლექსიკონს.

დაბოლოს, უნდა გავიხსენო არნ. ჩიქობავას ჩემთან ერთი ნათქვამიც: ჩვენ რომ მხოლოდ სიტყვანი (ე. ი. ლექსიკონში შესატანი ან შესული სიტყვების სია) შეგვედგინა, ისიც დიდი საქმე იქნებოდაო (ეს კი მხოლოდ პირველი საფეხურია ლექსიკონის შედგენისა! — მ. ჰ.).

თუ ვინმე დაინტერესდება და გადაათვალიერებს ინვერსიულ ლექსიკონს, რაც სწორედ ქველ-ის სიტყვანს წარმოადგენს, არ შეიძლება არ დაეხადოს აზრი — ეს რა სიმდიდრის პატრონი ვყოფილვართო! განმარტებით ლექსიკონზე მუშაობის დაწყებამდე სპეციალისტებსაც კი ბუნდოვანი წარმოადგენა ჰქონდათ თანამედროვე ქართული ენის სიტყვათა მარაგის შესახებ⁴.

⁴ ერთი თავი ცნობილი ენათმეცნიერის მიხეილ ჰაბაშვილის (1916—1996) მოგონებათა წიგნიდან. მოგვაწოდა ბეატრისა საბაშვილმა, რისთვისაც მადლობას მოვახსენებთ (რედ.).

21

yp 360/2