

საქართველოს მეცნიერებათა აკადემია
აკად. ბ. ჯერეთლის სახელობის
აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტი

ნიკოლოზ კენჭოშვილი

NIKOLAZ KENCHOSHVILI

ინდოეთი ქართულ წყაროებში
INDIA IN GEORGIAN WRITINGS

თბილისი
Tbilisi
1999

მონოგრაფიაში განხილულია ინდოეთ-საქართველოს ისტორიული ურთიერთობების სათავეების საკითხები, ქართული ლიტერატურის ნიმუშები (მე-20 საუკუნის დამდეგამდე), ისტორიული და ისტორიოგრაფიული წყაროები, რომლებშიც აირეკლა ინდოეთი და ინდური სულიერი კულტურა, ასევე მე-19 საუკუნისა და მე-20 საუკუნის დამდეგის ქართული პრესა („ივერია“, „კვალი“, „ღრობა“ „მოამბე“, და სხვა), რომლებშიც ასახულია იმჟამინდელი ინდოეთის სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების მომენტები. წიგნი გამიზნულია როგორც ფილოლოგებისათვის, ასევე სტუდენტებისა და ქართული წყაროთმცოდნეობით დაინტერესებულ მკვლევართათვის.

რეცენზენტი: ისტ. მეცნ. დოქტორი **ზურაბ რატიანი**

წინასიტყვაობა

საქართველოს მრავალათასწლოვანი ისტორიულ-კულტურული ფესვები, პირდაპირი თუ არაპირდაპირი გზით, ღრმად არის დაკავშირებული ინდოეთის სუბკონტინენტთან, განსაკუთრებით მის დასავლეთ რეგიონებთან (სინდეთთან, პაკისტანთან და ა. შ.). ინდოსტანის სუბკონტინენტის უდიდესი მდინარე „სინდ.ჰუს“ (ინდის) სამხრეთ რეგიონებში ჩაისახა ძველი ინდური ცივილიზაცია ე. წ. დრავიდული „პარაპამოჰენჯო დაროს“ კულტურა, რამაც მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა ინდო-არიული (ვედური) ცივილიზაციის განვითარების ისტორიაში.

ცხადია, მსოფლიოს არც ერთი სულიერი კულტურა სრულ იზოლაციაში არ აღმოცენებულა და საბოლოოდ არ ჩამოყალიბებულა. მით უფრო, თუ გავითვალისწინებთ კავკასიის, ასლო აღმოსავლეთისა და ინდოსტანის სუბკონტინენტის რეგიონებს შორის ინტენსიურ ისტორიულ-კულტურულ ურთიერთობებს, რომელთაც ადგილი ქონდა უძველეს დროიდან მოყოლებული დღემდე.

ჯერ კიდევ გასული საუკუნის ქართველი მოღვაწეები მ. ბროსე, პ. იოსელიანი, ასევე ნ. მარი და სხვები მიუთითებდნენ, რომ საქართველოსა და ინდოეთის ისტორიული ურთიერთობები უძველეს წარსულში უნდა ვეძებოთ. ეს ისტორიული ხანა კი (როგორც ამას ქვემოთ ვნახავთ) პირობითად მაინც, ქრისტეს შობამდე რამდენიმე ათას წელს ითვლის. სწორედ ამგვარმა (მსოფლიო ცივილიზაციის ცენტრებთან კონტაქტებმა) ისტორიულმა ფაქტორებმა, მნიშვნელოვნად განაპირობა ინდური ფენომენის, როგორც უნიკალური ეთნო-კულტურული სიმბიოზის წარმოქმნა, ან სხვაგვარად რომ ვთქვათ, ინდოსტანის სუბკონტინენტზე ჯერ კიდევ უსსოვარი დროიდან, მიმდინარეობდა თითქმის ყველა ტიპის როგორც რასობრივი, ასევე ეთნო-კულტურული, მათ შორის სრულიად ჩამოყალიბებული სუბსტრატების შეწყობა-შეთვისება და გენერირება. ეს მოვლენა ქრონოლოგიური პრინციპით, შეიძლება დალაგდეს შემდეგნაირად: (კულტუროლოგიური თვალთახედვით) დრავიდული და ინდო-არიული (ვედური) კულტურები, რომელთა ჩასახვა-განვითარებაში მნიშვნელოვანი როლი ითამაშეს სემიტურ-მესოპოტამიურმა (შუმერულ-აკადურმა) კულტურებმა, შემდეგ ბერძნულმა (ანტიკურმა) და ადრეულმა ქრისტიანულმა, ხოლო მოგვიანებით აღმოსავლურმა (ისლამურმა) და დასავლურმა (ქრისტიანულ-კათოლიკურმა) ეთნო-კულტურულმა სუბსტრატებმა. თუმცა, ყოველივე ეს სრულებითაც არ ნიშნავს იმას, რომ მანამდე ინდოსტანის სუბკონტინენტი უსიცოცხლო მიწა იყო ასეულის ათასი წლის უკან ამ

სუბკონტინენტზე ადგილი ქონდა პრიტო-ავსტრალიოიდებისა და ნეგროიდული წარმოშობის ეთნოსების გადმოსახლებას, რომლებიც ვარკვეულ ავტოხტონურ-რასობრივ წარმონაქმნს შეერივნენ.

ყოველივე აქედან გამომდინარე, „ინდური ფენომენის“ ამგვარი უნიკალური ეთნოგენეტიკური ფორმაცია, ერთ-ერთი უმთავრესი მიზეზი უნდა იყოს იმისა, რომ (როგორც გარკვეულ წილად უძველეს წარსულშიც), განსაკუთრებით 18 საუკუნიდან, ინდური სულიერი კულტურა მნიშვნელოვან ზეგავლენას ახდენს დღევანდელი მსოფლიოს სულიერ ცხოვრებაზე, რაც თანამედროვე დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურთიერთობების განსაკუთრებული კვლევის საგანია. უთუოდ ამიტომაც ერთ-ერთმა ამერიკელმა ინდოლოგმა და ჟურნალისტმა რონალდ სეგალმა, ჯერ კიდევ სამოციანი წლების დასაწყისში, (ინდოეთის კრიზისი. ლონდონი. 1963) აღნიშნა, რომ მსოფლიოს ყველა ქვეყანა თავისებურად უნიკალურია, მაგრამ ინდოეთი მაინც ყველაზე უნიკალურიაო.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ძნელი წარმოსადგენია, რომ ამ იშვიათი, ე.წ. ინდური „ფენომენის“ ზემოქმედებას სრულიად უკვალოდ ჩაეველო საქართველოს სულიერ ცხოვრებაში. (რომელიც ინდოეთზე არა ნაკლებ ხანგრძლივი და უნიკალურია).

ყველა შემთხვევაში, ე. წ. „ზღაპრული ინდოეთის“ კვალი, სრულიად აშკარაა ქართულ სულიერ კულტურაში, მის ლიტერატურულ თუ საისტორიო (ისტორიოგრაფიულ) წყაროებში, რომლის საუკეთესო ილუსტრაციად მხოლოდ შოთა რუსთაველის „ვეფხისტყაოსანიც“ კი იკმარებდა.

ცხადია, წინამდებარე მონოგრაფია ვერ იძლევა ამომწურავ პასუხს მასში განხილულ საკითხებზე. იგი მხოლოდ პირველი ცდაა ფუნდამენტური კვლევისა ქართული სალიტერატურო თუ საისტორიო და ისტორიოგრაფიული წყაროებისა, რომლებშიც მეტად თუ ნაკლებად აირეკლა ე. წ. „ინდური ფენომენი“, ინდოეთი თუ ინდური კულტურის სულიერი კვალი, ინდოეთ-საქართველოს ისტორიულ-პოლიტიკური თუ კულტურულ-ეკონომიკური ურთიერთობების სხვადასხვა ეტაპზე. მაგრამ მიუხედავად ამისა, ნაშრომში დასმული საკითხის ანალიზი, უთუოდ თავისთავად მაინც ავლენს იმ თვისებებსა და თავისებურებებს, რაც საერთოდ დამახასიათებელია დასავლეთისა და აღმოსავლეთის კულტურათა ურთიერთზემოქმედების ურთულესი პროცესებისათვის და შესაბამისად მასთან დაკავშირებული პრობლემათიკისათვის.

1. ტერმინ „ინდოეთის“ გაგებვისათვის ქართულ ტრადიციებში

იმთავითვე უნდა აღინიშნოს, რომ მონოგრაფიაში ქართული მწერლობის ყოველი წყარო შეძლებისდაგვარად, განხილულია ისტორიზმის პრინციპის გათვალისწინებით და ხშირ შემთხვევაში შესაბამის ისტორიულ-პოლიტიკურ ფონზე, რომელსაც მაშინ ადიგილი ჰქონდა საქართველოში. მაგრამ, ვიდრე უშუალოდ რომელიმე ქართულ წყაროს გავაანალიზებთ საკვლევი საკითხის ასპექტში, აუცილებელია განვიხილოთ ჩვენში დამკვიდრებული ტერმინი „ინდოეთი“ და მასთან დაკავშირებული მართებული თუ უმართებულო ქართული ფორმები. ამისათვის თვალი გადავავლოთ ზოგიერთ ისტორიულ მომენტებს როგორც ინდოეთის, ასევე საქართველოს წარსულიდან:

ჩერ კიდევ ძველი დროიდან მოყოლებული, გარკვეულწილად მე-19 საუკუნის დამლევამდე, ვიდრე ე. წ. ჰარაპა-მოჰენჯო-დაროს – დრავიდული ეპოქის (3-2 ათასწლეული ძვ. წ.) ცივილიზაციას (ნაქალაქებს) აღმოაჩნდნენ, რომლის არქეოლოგიურ-ეთნოგრაფიული შესწავლა დაახლოებით 1920 წლიდან დაიწყო და დღესაც იუნესკოს ეგიდით გრძელდება. ინდოსტანის სუბკონტინენტზე (ინდოეთში) ადგილი ჰქონდა ურთულეს ისტორიულ-პოლიტიკურ და შესაბამისად ეთნოკულტურულ (წყვეტილ თუ უწყვეტ) პროცესებს, რომლის უმთავრეს მათქმეობრივ წყაროსაც წარმოადგენდა ცენტრალური აზია, კავკასია და ახლო აღმოსავლეთის რეგიონები, რა თქმა უნდა გათვალისწინებით იმისა, რომ ინდოეთში ადრე შუასაუკუნეებშიც, ადგილი ჰქონდა აგრეთვე სხვადასხვა ტიპის, როგორც შუა აზიურ (არაბულ-თურქულ-ირანულ) ასევე ევროპულ (პორტიგალიურ და ფრანგულ ინგლისურ) ექსპანსიებს. ამდენად, ინდოეთი, როგორც ასეთი, არასოდეს ყოფილა ერთიანი სახელმწიფოებრივი წარმონაქმნი მთელი თავისი უქრელესი ეთნო-ლინგვისტური თუ ეთნო-კულტურული სპექტრის გათვალისწინებით. ამას, თუ იმასაც დავუმატებთ, რომ ინდოეთში არასოდეს არსებულა ერთდამწერლობისა და ისტორიოგრაფიის ტრადიციები (თუ არა მხოლოდ ძველი ბერძენი, ისლა-

მური ან ძველი ჩინელი მოგზაურების ჩანაწერები) ბუნებრივია ცნება „ინდოეთი“ (ინდოსტანი) უცხო ქვეყნის მკვლევართა თუ მოღვაწეთათვის გარკვეული ბუნდოვანებითაც იყო მოსილი. ამ შემთხვევაში, კერძოდ საქართველოს ისტორიის განვითარების სხვადასხვა მნიშვნელოვან ეტაპზე, ზემოაღნიშნულმა ფაქტორებმა ქართულ წყაროებში ე. წ. „ზღაპრული ინდოეთის“ და ამ სუბკონტინენტის რეგიონების აღმნიშვნელი ტერმინის მრავალი ფორმა წარმოშვა, ხშირ შემთხვევაში ურთიერთშეუსაბამო, რომლებიც სხვადასხვა დროს სხვადასხვაგვარად (უმართებულოდაც) იქნა გაგებული, ანუ სხვადასხვა შინაარსობრივი დატვირთვა შეიძინა. ამდენად, აუცილებელია, უწინარესად განვიხილოთ ტერმინი „ინდოეთი“ და მისი მოდიფიკაციები, რომლებიც გვხვდება ქართულ წერილობით წყაროებში დასაბამიდან დღემდე.

თუ ჩვენ თვალს გადავაგვლებთ როგორც ძველ, ასევე თანამედროვე ქართულ სალიტერატურო, წერილობით საისტორიო (თუნდაც პუბლიცისტურ – ჟურნალისტური) ხასიათის ძეგლებს, რომლებშიც საუბარია „ინდოეთზე“ ან ინდურ სამყაროზე, მის მრავალ, ხშირად, ურთიერთშეუსაბამო მოდიფიკაციას წავაწყდებით, რომლის შესახებაც უფრო ქვემოთ იქნება საუბარი. ამავე დროს იმასაც შევნიშნავთ, რომ ეამთა სვლასთან ერთად ზოგიერთ ლიტერატურულ ძეგლებში სიტყვა „ინდოეთმა“ სხვა გრამატიკული კატეგორია, კერძოდ, მეტაფორის ფუნქციაც შეიძინა: (მაგ. „ჰინდო-ინდოელი“, „ჰინდო-შავი“, („ვეფხისტყაოსანი“) ან „ჰინდოი შავი“ (კიმენი, 170,9), „ითქმის ჰინდოთა აღწერისა ქილილა და დამანასა შინა იგავი ბუთა და ყვავთა“ (აზმანი ისტორიანი და შარავანდედთანი 13, ან „ჰინდოი და ხვარასნელ“ 23, 1, აზმ. შარვანდ), „რალა არიან ესენი სინდეთი და ჰინდოეთი“ (კიმენი 170,9) და ა. შ. ყოველივე ამ მრავალ მიზეზთა შორის, რომლის შესახებაც გვქონდა ზემოთ საუბარი, ერთ-ერთი ისიც არის, რომ განსაკუთრებით გასული საუკუნიდან მოყოლებული, რუსულმა ენამ ქართულზე მნიშვნელოვნად იძალა, რომლის შედეგადაც ქართულში არაერთი ინდური ტერმინის რუსული კალკი გაჩნდა. მაგალითად, ინდოეთის უდიდესი მდინარის „სინდჰუს“ („სინდჰუ-ნადი“) სახელწოდების რუსული ფორმა – „ინდი“ (Инд) დღემდე შემორჩა ქარ-

თულში, რომლის ზეგავლენითაც, ასევე, ნაცვლად ჰინდუიზმის მიმდევრის მართებული ფორმისა – „ჰინდუ“ – დამკვიდრდა მისი რუსული კალკი „ინდუსი“ (Индус).

როგორც ვხედავთ „ინდოეთის“ მრავალი ქართული ფორმაა დამკვიდრებული ძველ თუ ახალ ქართულ წერილობით წყაროებში, მათ შორის ძველი ბერძნულის „ინთია“ (Inthia), რომლისგანაც მისი ევროპული ფორმა „ინდია“ (India) წარმოიშვა. თავისთავად ეს უკანასკნელი უნდა მომდინარეობდეს ინდოსტანის სუბკონტინენტის უდიდესი მდინარის სახელწოდების სანსკრიტული ფორმა „სინდჰუ“ – დან, აქედან მისი მიმდებარე რეგიონის სახელწოდება „სინდეთი“ (დღევანდელი პაკისტანის პანჯაბში ერთ-ერთი ახალი ინდური ენა „სინდჰი“) და სხვა. როგორც ცნობილია „სინ“ –ს შუმერეთში მთვარის ღმერთს უწოდებენ. ვედებში ერთ-ერთი უძველესი ტომი „სინდჰავეების“ სახელწოდებით მოიხსენიება, ხოლო ძველ ირანულში ეს ტერმინი „ჰინდავ“ –ის ფორმით გვხვდება, რომლიდანაც შემდგომ აღმოცენდა ეთნონიმი „ჰინდო“, რომელთაც მდინარე „სინდჰუ“ –ს ხეობაში მცხოვრებთ უწოდებდნენ როგორც ძველი ირანელები, ასევე არაბები. ამგვარად გაჩნდა ტოპონიმი „ჰინდოსტანი“, „ჰინდუსტანი“ და ა. შ.

რაც შეეხება ქართულში „ინდოეთისა“ და „ინდოელის“ აღმნიშვნელი ტერმინების დამკვიდრებას, მას დასაბამი დაედო ძველი ბერძნულიდან ბიბლიური თუ სხვა სახის სასულიერო ლიტერატურის გადმოქართულების ეამს. მაგალითად, ერთ-ერთი დასავლური ბიბლიური ენციკლოპედია ტერმინ „India“ –ს ინდოეთი განმარტავს შემდეგნაირად: – „ინდია – ებრ-ჰოდდუ (Hoddu): უზუსტო ვოკალიზაციაა „ჰინდუ“ –ს, რომელიც ნახსენებია ბიბლიაში და იხმარებოდა (აღმოსავლური) სპარსული იმპერიის დასასრულს ქსერქსეს გამგებლობის ხანაში. „India“ – „ინდია“ (ინდოეთი) განიხილებოდა იმ დროს, როგორც ნაწილი ანტიოქიის სირიისა, ამდენად „Inthia“ (ინთია) რა თქმა უნდა უზუსტო წარმოთქმაა „იონიის“ (Ionian) სახელმწიფოსი, რომელიც წარმოადგენდა ტერიტორიას (ძვ. წ. აღრიცხვის პირველ ათასწლეულს) დასავლეთ ანატოლიიდან ეგოსის ზღვამდე. აქედან ცხადია, რომ ბიბლიური წარმოშობის ტერმინ – „ჰინდო“ – „ინდოს“

(ინდია) ფაქტობრივად არავითარი კავშირი არა აქვს ინდოსტანის სუბკონტინენტის აღმნიშვნელ „ინდო“-სთან (ინდოეთი) და უფრო არაბეთის ნახევარკუნძულის რეგიონს (უთუოდ სირიას) აღნიშნავს და არა ინდოეთს. ამასთანავე მხედველობაში მისაღებია ისიც, რომ აღრე შუა საუკუნეებში, ქართულ წყაროებში არ წარმოებდა ზუსტი დეფინიცია ინდოსტანის სუბკონტინენტის რეგიონებისა და იქ მცხოვრები ხალხებისა (ეთნოსების). ბერძნული წყაროების გადმოქართულებისას ბუნებრივია ეთნონიმებისა და ტოპონიმების გადმოტანა უფრო სტიქიურ ხასიათს ატარებდა, ვიდრე მეცნიერულს. ეს რომ ასეა, ჩანს ბერძნულ წყაროებში, მაგალითად თ. ყაუხჩიშვილი¹ მიუთითებს: „ბიბლიის ოქროთი და ძვირფასი თვლებით მდიდარი ქვეყანა „Havilah“ იგივე ინდოეთია“. ამავე გამოკვლევებიდან ვიგებთ, რომ ბერძენი ისტორიკოსი არიანე მსოფლიოში განთქმულ მდინარეთა შორის ასახელებს „ინდოსს“, რომელიც სხვა არ არის, თუ არა ინდოეთის უდიდესი მდინარე სინდჰუნადი. თ. ყაუხჩიშვილი თავის ფუნდამენტურ ნაშრომში მიუთითებს აგრეთვე ანტიკური ხანის საქართველოსთან დაკავშირებულ მრავალ ბერძნულ წყაროზე, რომლებშიც საუბარია ინდოსტანის სუბკონტინენტზე (ინდოეთზე), ეს კი იმაზე მეტყველებს, რომ ინდოსტანის სუბკონტინენტის დასავლეთ ნაწილს იცნობდნენ უფრო მეტად, ვიდრე ინდოეთის აღმოსავლეთ ნაწილს და, რომ ანტიკური ხანის საქართველოსათვის ეს ქვეყანა არ იყო უცხო და ინდოეთთან დაკავშირებული ტერმინოლოგია ქართულ წყაროებში, ანტიკური საბერძნეთის ისტორიკოს მეგასტენეს „ინდიკას“ – (Indica) და სხვა ბერძენ ისტორიკოსთა წყაროების გზით დამკვიდრდა, კერძოდ, ძველი ბერძნული ბიბლიური და სხვადასხვა სასულიერო ძეგლების გადმოქართულებით. მაგრამ ქრისტიანობის გავრცელების ხანაში ტერმინმა „Indo“-მ (ინდო) გარკვეულ წილად არაბული სამყაროს შინაარსიც შეიძინა და თანდათან ეთიოპიისა და ბოლოს „შავკანიანის“, უფრო შავის (ზანგის) მნიშვნელობაც შეიძინა. მაგალითად „ამირან-დარეჯანიანთან“ დაკავშირებით მ. ჯანაშვილი წერს „აქ ინდო ნიშნავს

¹ თ. ყაუხჩიშვილი. ბერძენი მწერლების ცნობები საქართველოს შესახებ. თბ., 1983., გვ. 43-45, 79, 98, 123-185

არა ინდოელს არამედ ეთიოპელს“ და დასძენს – ინდო ქართულ ფსალ-
მუნებში, თვით „ინდოეთიც“ კი IX-XI საუკუნეებში იხმარებოდა
ეთიოპიის მნიშვნელობითო (შედ. ფს. 7, 9). „მის წინაშე პირველად
ინდონი შეუვრდნენ, საქმელად ერსა მას ჰინდოეთისას“ – ფს. 73, 14
ბერძნ. მაგალითად 1961 წლის ქრისტიანულ კალენდარში 13 თარიღით
ნახსენებია „წმინდა ფრუმენტი, ინდოელი (ეთიოპიელი) მთავარე-
პისკოპოსი“. ასევე Liber genealogius-ში ნათქვამია, რომ არსებობს სამი
„ინდოეთი“: – 1 – ინდოეთი ეთიოპიური; 2 – ინდოეთი მედიური (ძველი
ირანი), 3 – ინდოეთი ოკეანური (ინდოეთის სუბკონტინენტი), თუმცა
მარკო პოლომ სხვა დეფინიცია მოგვცა: – „ინდია“ – დიდი ინდოეთი“;
„მცირე ინდოეთი“ – ინდო-ჩინეთი; „საშუალო ინდოეთი“ – ეთიოპია-
სირია. ინდოელებს უწოდებდა იგი სამხრეთ-აღმოსავლეთ აზიასა და
აფრიკის აღმოსავლეთსაც. თუმცა კოლუმბმა ტერმინი „India“ გამო-
იყენა ამერიკის კონტინენტის აღმოჩენისას და აქ მცხოვრებ აბორი-
გენებს – „ინდოელები“ უწოდა.

„ინდოეთის“ აღმნიშვნელი ტერმინებისა და საერთოდ მისი
მოდერნიზაციების ამგვარმა არასისტემურმა სიმრავლემ, ბუნებრივია,
თავი იჩინა ქართულ წერილობით წყაროებშიც და როგორც უკვე
ზემოთ აღინიშნა, სიტყვა „ჰინდო“-მ (ინდომ) შუასაუკუნეების ქარ-
თულში თავის მრავალ უზუსტო ფორმასთან ერთად, მეტაფორული
დატვირთვაც შეიძინა, და სიტყვა „ჰინდო“ (ინდო) იქცა მავრის,
ზანგის, ეთიოპელის, ანუ შავის სინონიმად. მაგალითად – „მომივლია
ყოველნი ინდოეთი (ე. ი. არაბეთის ქვეყნები – ნ. კ.) და სპარსეთსა შინ
გაზრდილი ვარ (ამირანდარეჯანიანი); „აჰა საწყაულებდეს და სახითა
მსგავსი ჰინდოისა, შავ და უშუერ“ (ცხოვრებაი და მოქალაქეობაი
ტიმოთე ანტიოქელისა); „მიუგო ყმამან და რქუა შავნი ინდონი
მოვიდეს და ჰნებავს წარყვანება“ (გრიგოლ ჰრომთა პაპი დილო-
ლათანი). იგივე, მაგრამ უფრო რთულ და საინტერესო მოვლენასთან
გვაქვს საქმე, სიტყვა „ინდო“-სთან დაკავშირებით რუსთაველის
უკვდავ პოემა „ვეფხისტყაოსანში“, რომლის შესახებ ქვემოთ საგან-
გებოდ იქნება საუბარი. საყურადღებოა, რომ „ინდოელის“ მნიშვნე-
ლობით, მაგალითად „შაჰნავაზიანში“, გამოყენებულია „ჰინდისგან“

ნაწარმოები სიტყვა „ჰინდი“: – „არაბი ჰინდი, ჩინელი, ყველანი აქ მოისწრაფისა“, ხოლო „ყარამანიანში“ – „ქეთან შაჰმა ჰინდთა სულ ერთად შემოტევა ბრძანა“. მსგავსი მაგალითები უხვად შეიძლება იქნეს მოტანილი.

ყოველივე აქედან გამომდინარე, სიტყვა „ინდოეთის“ სინონიმურ-სემანტიკურმა ქაოსმა და სიჭრელემ ქართულ წერილობით წყაროებში გამოიწვია მათი შინაარსობრივი და ფუნქციონალური აღრევა (თვით დღემდეც, რაკი გასული საუკუნიდან მოყოლებული ყოველივე ამას დაემატება ინდოეთთან და ინდურ სამყაროსთან დაკავშირებული ტერმინების ახალი - რუსული კალკები – „ინდუსი“, „ინდი“ და სხვ.). ამდენად, გაჩნდა შინაარსობრივად და ზოგჯერ მორფოლოგიურადაც ურთიერთშეუსაბამო ტერმინები: „ინდო“, „ინდია“, „ჰინდო“, „ინდოეთი“, „ჰინდოეთი“ „ჰინდ“, „ინდი“, „სინდ“, „ჰინდ“, „ინდუსი“, „სინდჰი“ და ა. შ. მაგალითად, 1909 წელს მ. ჯანაშვილი თავის ნაშრომში – „ქართული მწერლობა“, მიუთითებს (გვ. 57), გეოგრაფიული სახელების თავში „ჰაეს“ დამატებით იხატება ის რაც რუსულში „ИЦ“-ის. რომ-(Ромеи). „მაშინ როცა მე-19 საუკუნეში „Хинди“ რუსულ – (Язык хинди) „ჰინდი ენას“ ე. ი. ერთ-ერთ ინდურ ენას (Хинди) ნიშნავდა და მეტს არაფერს. საგულისხმოა, რომ თვით ინდოელები ოდითგანვე თავიანთ ქვეყანას „ბჰარატს“, ხოლო თავის თავს „ბჰარატის“ (ინდოელს) უწოდებენ, ინდოელები მხოლოდ უცხოელთათვის იყენებენ ტერმინს – „India“ (ინდია) – ინდოეთი, და „Indian“-ს ინდოელის მნიშვნელობით. მაგრამ როდესაც თავიანთ ეროვნულ წარმომავლობას ხაზს უსვამენ, მაშინ ინდოეთის კონკრეტულ რეგიონს და შესაბამისად ენას მიუთითებენ. მაგალითად, „მე ტამილელი ვარ“, მაშასადამე იგი ტამილნადუდანაა და მისი მშობლიური ენაც ტამილია (რაც დღევანდელი გადასახედიდან ადასტურებს, რომ ინდოეთი „უნიტარული“ ტიპის ქვეყანაა.).

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე ტოპონიმი „ინდოეთი“ (India) ან „Bharat“, ფაქტობრივად სუბკონტინენტის შინაარს მოიცავს და კონკრეტულს არაფერს გვეუბნება (ისევე, როგორც დღეს „ღსთ“ ან ყოფილი „სსრკ“, ან „ევროპა“) პიროვნების შესახებ, თუ

არა მხოლოდ მიგვანიშნებს ზოგად მატერიკულ (გეოგრაფიულ “სივრცეზე). ამდენად, სრულიად ბუნებრივია ძველ ქართულ წყაროებში, და არა მხოლოდ ქართულ წყაროებში, ტერმინ „ინდოეთთან“ და „ინდოელთან“ დაკავშირებული დაბნეულობა და ერთგვარი ქაოსურობა. თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ინდოეთის სუბკონტინენტი (ზოგადად „ინდოეთად“ წოდებული) ოდითგანვე, ისევე როგორც დღეს, მრავალ სახელმწიფოდ (პაკისტანი, ინდოეთი, ბანგლადეში, ნეპალი) იყო დანაწევრებული, რომ აღარაფერი ვთქვათ მის საოცრად უნიკალურ, ჰრელ და ცვალებად ეთნო-კულტურულ, რელიგიურ-ლინგვურ თუ სოციალურ-პოლიტიკურ ფენომენებზე, თავისი ისტორიის ყველა ეტაპზე – თვით დღემდე. (მაგალითად, ზოგი იმ ძველინდურ სახელმწიფოთაგანია – „ჰარაპა-მოჰენჯო-დარო“, „ჰედეროზია“, „მაგადჰა“, „ჩეგივასტა“, „რაჯპუტანა“, „ჩოლა“, „კალინგა“ და სხვა.) საგულისხმოა ისიც, რომ უშუმერები ინდოეთის სუბკონტინენტის, კერძოდ, მდ. სინდჰუს (ინდის) ხეობაში არსებულ ცივილიზაციას „მელუხასაც“ უწოდებდნენ.

საბოლოოდ, დასკვნის სახით უნდა ითქვას, რომ ყოველივე ზემოთ თქმულის გათვალისწინებით ტერმინი „ინდოეთი“ ან მისგან ნაწარმოები ფორმა, თუ მასთან დაკავშირებული რომელიმე სხვა სიტყვა, ნაშრომში განხილულია კონკრეტული ქართული წერილობითი წყაროს ისტორიულ-მხატვრული და შინაარსობრივი კონტექსტის შესაბამისად.

II. ინდურ-ქართული ურთიერთობების სათაგმებთან (ჰიპოთეტური ასპექტები)

როდესაც საუბარია ორი ქვეყნის ისტორიულ-კულტურულ, თუნდაც უმნიშვნელო კავშირებსა და ურთიერთზეგავლენებზე, თავისთავად ჩნდება ამ ორი ქვეყნის ისტორიული კავშირების სათავეების, ყოველ შემთხვევაში დროისა და სივრცის პირობით განზომილებებში (კულტუროლოგიური თვალსაზრისითაც), ამ ურთიერთობათა საწყისი ეტაპების განსაზღვრის პრობლემა. ამგვარი თვალთახედვით,

ინდოეთ-საქართველოს ისტორიული ურთიერთობების სათავეების კვლევა-ძიება, უთუოდ მნიშვნელოვნად გაადვილებს მონოგრაფიაში დასმული საკითხების მეტ-ნაკლებად მართებულად გადაჭრას.

იმთავითვე უნდა ითქვას, რომ ინდოეთ-საქართველოს (ამ შემთხვევაში ტერმინები „ინდოეთი“ და „საქართველო“ ძალზე პირობითია) ისტორიულ-კულტურული თუ პოლიტიკური ურთიერთობების პრობლემა, მრავალი ობიექტური მიზეზების გამო ჩვენში არასოდეს ყოფილა საფუძვლიანი კვლევის საგანი. რა თქმა უნდა ამ შემთხვევაში უფრო იგულისხმება პრობლემის პროტო-ისტორიული და კულტურ-როლოგიური ასპექტები, რომლებიც მთლიანობაში, მეტ წილად დაკავშირებულია როგორც ახლო აღმოსავლეთის (მესოპოტამიის, ანატოლიის, მედიტერანიეთის, ძველი საქართველოს სამხრეთ დასავლეთი, ასევე მთლიანად საქართველო და კავკასია), აგრეთვე ცენტრალური აზიის და ძველი რუსეთის (ვოლგისპირეთის რეგიონების) წარსულთან.

საგულისხმოა, რომ საქართველოში ინდოეთისადმი ინტერესი ოდითგანვე არსებობდა და ეს ინტერესი არც დღეს დამცხრალა.

უხსოვარ დროიდან დღემდე, პირდაპირი თუ არაპირდაპირი გზით, ინდოეთმა, მისმა სულიერმა ცხოვრებამ, გარკვეული კვალი დატოვა (სხვადასხვა დროს, სხვადასხვა სიღრმის) ქართული სულიერი და კულტურული ცხოვრების ისტორიაში. აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ქართული კულტურის ფენომენსაც გააჩნია თავისი ღრმა ფესვები, რომელთაც ინდოეთის წარსულთან მივყავართ. თუმცა ეს მრავალ-ძარღვოვანი და მრავალფეროვანი ფესვები ისე არიან ერთმანეთში გადახლართული ახლო აღმოსავლეთის, თუ თავისი მონათესავე თუ მეზობელი ხალხების სხვადასხვა დროის ოსტორიულ-კულტურული ყოფა-ცხოვრების ფესვებთან, რომ დღეს ვერავინ იტყვის: – ეს ზედმიწევნით ქართული წარმოშობისაა, ხოლო ეს კი ინდურიაო. ამგვარი სიძნელე სულ უფრო აშკარა ხდება, რაც უფრო მეცნიერულად ვულერმავდებით დასმულ საკითხს. ამდენად, მონოგრაფიის ეს თავი ერთგვარი ცდაა ინდოეთ-საქართველოს ისტორიული ურთიერთობების სათავეების, თუნდაც, პიპოთეტურ-კონვენციონალური მეთოდით განსაზღვრისა.

*სამწუხაროდ ყოველივე ამას ემატება ისიც, რომ საქართველოში ინდო-ლოგიურ-კულტურლოგიურ კვლევა-ძიებას არ გააჩნია რაიმე სერიოზული ტრადიცია, რასაც ვერ ვიტყვით, ვთქვათ, გერმანიაზე, რუსეთზე, ინგლისზე და სხვა ევროპულ ქვეყნებზე, სადაც ინდოეთის აკადემიური შესწავლა ფაქტობრივად გასულ საუკუნეში (გერმანიაში უფრო ადრე) დაიწყო მაშინ, როცა ორიენტალისტიკის ამ დარგმა, მისი კლასიკური გაგებით, საქართველოში ჩვენი საუკუნის ორმოცდაათიან-სამოციან წლებში დაიწყო განვითარება და ისიც საბჭოური, მარქსისტულ-ლენინურ მეთოდოლოგიაზე დაყრდნობით, როცა ორიენტალისტიკის დიდი ნაწილი საბჭოთა ტოტალიტარული კომუნისტური იდეოლოგიის პროპაგანდის (ინდოეთსა და სხვა სამხრეთ აღმოსავლეთის ქვეყნებში) მნიშვნელოვან საშუალებას წარმოადგენდა. ამგვარი მიდგომით ორიენტალისტიკას (შესაბამისად ინდოლოგიასაც) – ე. წ. „საბჭოთა ცენტრი“ ისე წარმართავდა, რომ მსოფლიოს კულტურის განვითარების ისტორიაში ძველი ცივილიზაციის მქონე პატარა ერების (მათ შორის საქართველოს) წვლილი ნაკლებად წარმოჩენილიყო, ან საერთოდ მიჩქმალულიყო. ყოველივე ამან გამოიწვია ისიც, რომ დღევანდელი ინდოეთის წამყვანი განათლებული წრეების დიდი უმრავლესობისათვის, რომ აღარაფერი ვთქვათ მის თითქმის მილიარდთან მონახლებობაზე, სრულიად უცნობია საქართველო, მისი მდებარეობაც კი არ იციან და შესაბამისად ინდოეთის საზოგადოებას არც არავითარი ინტერესი არ გააჩნია საქართველოსთან სიახლოვისა და მისი შესწავლისა (მცირე ოდენი გამოწაკლისის გარდა) მაშინ, როცა ინდოეთსა და საქართველოს შორის, შეიძლება ითქვას, არსებობს წარსული, პრეისტორიული ურთიერთკავშირები და გარკვეული ეთნო-კულტურული გენეტიკური სიახლოვეც.

ტრადიციულად ინდოეთ-საქართველოს ურთიერთობების ზოგად, საწყის ეტაპად მიჩნეულია ანტიკური ხანა (ე. ი. ძველი ბერძნული ისტორიოგრაფიის საფუძველზე I ს. ძვ. და ახ. წ. აღრიცხვით), რამეთუ პეროდოტეს, მეგასთენეს, სტრაბონის, ფლ. არიანესა და სხვათა შრომებში საუბარია ძველი ინდოსტანის (ინდოეთის) და ძველი საქართველოს – კოლხასა თუ დიაოხის და სხვა რეგიონების ცხოვრების ისტორიულ მომენტებზე. მაგალითად, ბერძენი ისტორიკოსი ფლავიუს არიანე აღწერს, რომ მდ. ფაზისის (მდ. რიონის) მარცხენა სანაპიროზე მდებარეობს ე. წ. მილეთენელთა მიერ დაარსებული ქ. ფაზისი (ფოთი), სადაც თავს იყრიანო სამოცამდე სხვადასხვა ენაზე მოსაუბრე ტომები, მათ შორის ინდოეთიდან მოსულნიო. პირველი საუკუნის ბერძენი ისტორიკოსი სტრაბონი მოგვითხრობს, რომ სავაქრო საქონელი ინდოეთიდან საბერძნეთში, კოლხეთში დიოსკურიისა და ფაზისის

გავლით გადაჰქონდათ: ყოველივე ამას, შეუძლებელია, გარკვეული კვალი არ დაემჩნია იმდროინდელი ინდოეთისა და ძველი საქართველოს – კოლხეთის რეგიონში მცხოვრები ხალხების სულიერ-კულტურულ ყოფა-ცხოვრებაზე.

უთუოდ სწორედ ამგვარ წარსულს გულისხმობდა გასულ საუკუნის ქართველოლოგი მარი ბროსე¹, როდესაც წერდა: – „საქართველოსა და ინდოეთს შორის უშუალო თუ მეშვეობითი ეკონომიკური, პოლიტიკური თუ კულტურული ურთიერთობები, უხსოვარ დროიდან უნდა არსებებულიყო“. შემდგომ ეს აზრი (სხვადასხვაგვარად) არაერთმა ქართველმა მკვლევარმა (პლ. იოსელიანმა, ა. ხახანაშვილმა, ნ. მარმა, ა. ჯორჯაძემ, შ. ნუცუბიძემ, ს. იორდანიშვილმა, ავ. იოსელიანმა, ზ. გამსახურდიამ და სხვებმა.) გაიმეორა გასულ საუკუნეში და მოგვიანებითაც, თავიანთ გამოკვლევებში. ზოგიერთი ნაშრომი, ამ თვალსაზრისით, საგანგებოდ იქნება განხილული.

მიუხედავად ყოველივე ზემოთქმულისა, ინდოეთ-საქართველოს ისტორიული ურთიერთობის, გნებავთ მათი კულტურების ისტორიული ურთიერთშელწევის სათავეების პრობლემა, შემდეგნაირად უნდა იქნეს დასმული:

თუ გავითვალისწინებთ ჩვენი საუკუნის და უფრო ადრინდელი პერიოდის პუბლიკაციებს ისეთ დარგში როგორცაა ისტორია, ეთნოგრაფია, ლინგვისტიკა, ანთროპოლოგია, არქეოლოგია და სხვა, რომლებშიც საუბარია იმაზე, რომ შუმერები, აქადები, სასპერები, ხეთები, მოსხები, ალაროდელები, ურარტუელები, მითანიელები და სხვანი, ძველი საქართველოს უშუალოდ მონათესავე თუ არა, ეთნო-კულტურული, გეო-პოლიტიკური, თუ ისტორიულ-კულტუროლოგიური თვალსაზრისით (შესაძლოა გარკვეულწილად ეთნო-გენეტიკურადაც), ყველაზე ახლოს იყვნენ ქართველებთან (განსაკუთრებით შუმერულ-აქადური-მესოპოტამიურ ეთნო-კულტურები, რომლებსაც ასევე ახლო კავშირი ქონდათ ინდოსტანის სუბკონტინენტის დასავლეთის კულტურულ სუბსტრატებთან, მდ. სინდჰუს ხეობაში აღმოცენებულ ძველ ინდურ ცივილიზაციასთან), მაშინ შეიძლება ითქვას, რომ პრო-

1. მ. ბროსე. ქართლის ცხოვრებ. თბ. 1849. გვ. 129

ტოქართველური ეთნო-კულტურული სუბსტრატები ერთგვარი ხიდის როლს ასრულებდნენ კავკასიას, ძველ საქართველოსა და ინდოსტანის სუბკონტინენტის კულტურებს შორის. ამდენად, გამოკვლევაში გამოყენებულ ტერმინებს – „საქართველო“ და „ინდოეთი“ ბუნებრივია შინაარსობრივად ზოგადი, პირობითი დატვირთვა გააჩნია. ამგვარად, შეიძლება ითქვას, რომ ძველი საქართველოსა და ინდოეთის სულიერი და სოციალურ-პოლიტიკური და კულტურული ყოფა – (რიგ შემთხვევაში) შემადგენელი ნაწილია იმ ერთიანი ისტორიულ-პოლიტიკური და კულტუროლოგიური ხასიათის პროცესებისა, რომლებსაც ადგილი ქონდა წინარე აზიაში, რამეთუ არც ერთი ცივილიზაცია არ წარმოშობილა და განვითარებულა სრულ იზოლაციაში სხვა ქვეყნებისაგან და, მეტად თუ ნაკლებად, გარკვეულ ისტორიულ ეტაპზე, ადამიანთა მასების უძველესი მიგრაციების გათვალისწინებით, იმყოფებოდა შესაბამის მრავალსახოვან ურთიერ ეთნო-კულტურულ კონტაქტებში, განიცდიდა ურთიერთზეგავლენებს, ტრანსფორმაციებსა და ევოლუციებს. ამ თვალთახედვით არც ინდოეთი შეიძლება იყოს გამონაკლისი და არც საქართველო.

როგორც ზემოთ აღინიშნა, უძველეს ხანაში საქართველოსა და ინდოსტანის სუბკონტინენტის ისტორიულ ტერიტორიებზე მცხოვრებ ხალხებს შორის ნებისმიერი სახის კონტაქტები, ურთიერთზეგავლენები, კულტურული ტრანსფორმაციები და სხვა, უწინარესად განხილული უნდა იქნეს როგორც ეტაპობრივი შედეგი წინარე აზიაში, გნებავთ ახლო აღმოსავლეთში, მიმდინარე ისტორიულ-პოლიტიკური, კულტურულ-სოციალური თუ სხვა სახის პროცესებისა. განსაკუთრებით ეს უნდა ითქვას შუმერულ-აქადური ცივილიზაციის ხანაზე, როცა ამ უკანასკნელისა და ინდოსტანის დასავლეთით მდ. სინდჰუს ცივილიზაციებს შორის არსებობდა ინტენსიური ისტორიულ-პოლიტიკური და კულტურათა ურთიერთშედწევითი პროცესები, რომლის შესახებაც არაერთ მეცნიერს გამოუთქვამს თავისი მოსაზრება, გასული საუკუნიდან მოყოლებული დღემდე (ს. კრამერი, მ. როსე, გ. ჰუმბოლტი, კიპერტი, ფ. ბოპი, ემანოუ და ბაროუ, ივ. ჯავახიშვილი, ვ. ივანოვი, თ. გამყრელიძე, ჯ. შარაშენიძე, ზვ. გამსახურდია, ნ. კენჭოშვილი და

სხვ.). თუ საკითხს ამგვარად დავაყენებთ, რომ არაფერი ვთქვათ მასზედ, რომ თვით კოლხეთი, როგორც ზემოთ აღინიშნა, სატრანზიტო გზა იყო საბერძნეთსა და ინდოეთს შორის, შესაბამისად ამ რეგიონებში მიმდინარე ისტორიულ-პოლიტიკური და კულტურული პროცესები განუყოფელ ნაწილად უნდა მივიჩნიოთ იმ მსგავსი პროცესებისა, რომლებსაც ადგილი ქონდა იმჟამინდელი საქართველოს, განსაკუთრებით მის დასავლეთსა და სამხრეთ რეგიონებში. ამდენად ლოგიკურია, ინდოეთ-საქართველოს ურთიერთობების ე. წ. პირობითი სათავეებიც, ზემოთ ხსენებულ რეგიონებში ვეძებოთ. ტ. ჩუბინიშვილი¹ მიუთითებს: – „მდიდარი არქეოლოგიური მასალებით მტკიცდება მთელი სამხრეთ კავკასიის თვითმყოფადი კულტურის განვითარების არსებობას V-VI ათასწლეულებში ძვ. წ. აღრიცხვით, რაც თავისთავად გულისხმობს „მჭიდრო ურთიერთობას“ სამხრეთ საქართველოსა და წინარე აზიას შორის“. ამ მოსაზრების ერთგვარ დასტურად შეიძლება მივიჩნიოთ ვ. ივანოვისა და თ. გამყრელიძის² ერთობლივ ნაშრომში გამოთქმული მოსაზრება, რომ „სწორედ წინარე აზიის პერიფერიაზე, ე. ი. ამიერკავკასიის სამხრეთიდან მოყოლებული ზემო მესოპოტამიამდე, ამ რეგიონებში, შესაძლებელია ყოფილიყო ენობრივი და კულტურული კონტაქტები ძვ. წ. აღრიცხვით მე-4 ათასწლეულების მანძილზე“. ისტორიულად კი ეს ის პერიოდია, როდესაც ინდოსტანის სუბკონტინენტზე ვედური ცივილიზაცია ჯერ არ არსებობდა, ხოლო დრავიდული („პარაპა-მოჰენჯო“) ჩამოყალიბების პროცესში იყო. მაშასადამე შეგვიძლია, ვიფიქროთ, რომ დაახლოებით ამ ისტორიულ ხანაში და, მით უფრო მოგვიანებით, მე-3-2 ათასწლეულებში – არიელთა მიგრაციების ხანაში კავკასიის გავლით, ვიდრე მათი ნაწილი ირანში დარჩებოდა, ხოლო ნაწილი დრავიდულ ცივილიზაციას ნგრევით შეერეოდა, უნდა მომხდარიყოს ამ რეგიონებში ეთნოკულტურული და ენობრივი ურთიერთშედწევა და ლექსიკური ურთიერთნასესხობა, რასაც ადასტურებს ძველ ინდურ – სანსკრიტში

¹ ტ. ჩუბინიშვილი. სამხრეთ კავკასიის ისტორიისათვის. თბ., 1971, გვ. 5, 10 (რუსულ ენაზე)

² თ. გამყრელიძე, ვ. ივანოვი. ინდოევროპული ენა და ინდოევროპელები. თბ. 1984 გვ. 890 (რუსულ ენაზე).

და ქართულ ენებში საერთო სიტყვების არსებობა¹. მაგალითად სანსკრიტული „შიავ“ (shiyav) – შავი, „შარდჰ“ (Shardh) – ნიშნავს დასველებას (შარდვა), „მუშტი“ (musti) – მუშტს, სანსკრიტული „კუდი“ (kudi) – შეესატყვისება ქართულ ფოჩვს, ძნას, შეკვრას, „მალა“ (malā) – აკინძულ ყვავილწუნუს (შეად. ხერხე-მალი), სიტყვა „მილი“ (mili) სანსკრიტზე ნიშნავს – შეერთებას. ამ სიტყვას ს. საბა ორბელიანი შემდეგნაირად განმარტავს: – „მილი – სხვათა სიტყვაა, ქართულად „სოლინარი“ ჰქვია (წყალთმილი) – სანსკრიტზე „ბანდჰ“ (Bandh)–ნიშნავს „შეკვრას“. სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონში² ვკითხულობთ: – „ბანდ“, შებანდული, ბანდი-გინა წურილთა (წვრილი) თასმათა მისთანათა, ან „ბანდული“ – ლანჩად დაწნული ფერხთ-საცმელი“, სანსკრიტზე „ნანა“ (nana) ნიშნავს მხოლოდ „დედას“. სანსკრიტული სიტყვა „კარკარა“-ს (karkara) ერთ-ერთი მნიშვნელობა არის „ქვა, კირი“. საბა სიტყვა „კარკარი“-ს უწოდებს „წყლტუ კლდეს, ქვას“ და ა. შ. თუ კვლავ თ. გამყრელიძეს მოსაზრებას დავესესხებით, რომ სწორედ ინდოევროპელები, ქართველები და სემიტები იყვნენ ის ძირითადი ეთნიკური ერთეულები, რომელთაც ჩვენ წელთაღრიცხვამდე მე-4 – მე-3 ათასწლეულების მანძილზე ურთიერთობა ჰქონდათ ერთმანეთთან წინარე აზიის არეალში და სიტყვები ერთი ენიდან მეორეში გადადიოდა და პირუკუ², მაშინ ყოველივე ეს არ შეიძლება შემთხვევითობად მივიჩნიოთ. (რიგვედების მკვლევარს ტ. ელიზარენკოვას მიაჩნია, რომ ვედებში ძველი ხეთური სიტყვებიც გვხვდება). ინდურ-ქართული ურთიერთობების კულტუროლოგიური კვლევის თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს სხვა საერთო ძველი ინდურ-ქართული ლექსიკური მომენტებიც: მაგალითად, სანსკრიტული სიტყვა tan, tanu „ტანუ“ – „ტანის“ მნიშვნელობით გვხვდება დრავიდულ ენებშიც, რომლებიც არ განეკუთვნებიან ინდოევროპულ ენათა ჯგუფს. ამ სიტყვის ძირითადი სემანტიკა „ზრდა, გავრცობა-ქვემოდან ზევით (აქედან, ტანი) საფუძვლად უძვეეს ძველი ინდური ოკულტური მოძღვრების სახელწოდებას – „ტან-ტრა“-ს. ამ სიტყვის

¹ მ. ს. საბა ორბელიანი. ლექსიკონი ქართული. თბ., 1966 ტ. I

² (იხ. ე. „ცისკარი“ №6, 1984 წ. გვ. 142-153)

ფუძე „ტან“ (ზრდა) ამ შემთხვევაში ნიშნავს საკუთარ თავში ცნობიერების უნარის ზრდას იოგური და სხვა ტანტრისტული ინსტრუქციების შესრულების გზით, რომელსაც ენერჯის მოძრაობის (ე. ი. ქვევიდან ზევით) სპირალური ფორმა აქვს, რათა მან გაიაროს ხუთი „ჩაკრა“ (წრე შაქტისა - ე. ი. ენერჯის). ისევე როგორც სიტყვა „ტან“(tan) - ტანი“, ამავე ფორმით დრავიდულსა და შუმერულში დაფიქსირებულია აგრეთვე სიტყვა „ენ (en) ენა“ და „ნავა-ნავი“. ყურადღებას იპყრობს აგრეთვე ის გარემოება, რომ სანსკრიტული სიტყვა sumeru „სუმერუ“ - (შუმერუ) კომპოზიტივურია და „სუ-Su“ ნიშნავს „ლამაზსა“ და „ძლიერს“, ხოლო „მერუ“- „meru“ - „ბრაჰმას მთას“, რომელსაც ლოტოსის ფორმა აქვს, რომლის გარშემოც ინდრას ქალაქია გაშენებული. ამდენად, ჩნდება კითხვა: იქნებ მედიტერიანეთიდან მოსულმა „ჰარაპისა და მოჰენჯო-დაროს“ ცივილიზაციის შემქმნელებმა - დრავიდულმა ტომებმა, შეარქვეს ეს სახელი ლამაზი და ძლიერი ცივილიზაციის მქონე შუამდინარეთის მკვიდრთ? რა თქმა უნდა პასუხიც ჰიპოთეტური იქნება. მაგრამ ის მაინც გასათვალისწინებელია, რომ მეცნიერთათვის დღეს ცნობილია ამ ორ ცივილიზაციას შორის მკვიდრო კონტაქტების შესახებ და თუ შუმერეთს მივიჩნევთ პროტო-ქართულ კულტურად, მაშინ ცხადი ხდება, ზემოთ მოყვანილი სიტყვა-ნასესხებთა მოარულობა უნდა ვეძებოთ ამ სამკუთხედში (საქართველო, ახლო აღმოსავლეთი, შუმერეთ-აქადეთი, ინდოეთი), მაშასადამე, გაცილებით ადრე, ვიდრე ე. წ. ინდო-არიელები (არიელები) მოვიდოდნენ ძველი ირანისა და ინდოსტანის სუბკონტინენტზე. თუმცა ამ პერიოდშიც ზემოხსენებულ კულტუროლოგიურ-ისტორიულ და გეოპოლიტიკურ „სამკუთხედში“ ხალხთა კონტაქტები და ურთიერთზემოქმედებისა და სულიერი ცხოვრების ფენომენების ურთიერთშეზავების ძალზე ხანგრძლივი პროცესი, მრავალი იდუმალებითაა მოსილი.

ყოველივე ზემოთქმული გვაფიქრებინებს, რომ სწორედ პროტო-შუმერულმა კულტურამ ახლო აღმოსავლეთის სემიტურ თუ სხვა კულტურებთან ერთად უდიდესი როლი ითამაშა ძველი ინდური ცივილიზაციების ჩამოყალიბებაში, თუმცა ყოველივე ეს არ ნიშნავს იმას, რომ მსოფლიო ცივილიზაციის ერთობაში, ზუსტად შეიძლება იქნეს

განსაზღვრული ამა თუ იმ ქვეყნის ცივილიზაციის პირველობა ან პრიორიტეტობა. მით უფრო, რომ თანამედროვე მეცნიერებაში დამკვიდრებულია აზრი, რომ გააღამიანებისა და საერთოდ ცივილიზაციის კერები არსებობდა როგორც საქართველოში (კავკასიაში), ევროპაში, ასევე სამხრეთ-ამერიკის ტერიტორიასა და შორეულ აღმოსავლეთშიც. მაგალითად, ერთ-ერთი პუბლიცისტური ნაშრომის თანახმად, რომელიც ინდოეთის პრესაში ოთხმოციან წლებში გამოქვეყნდა, მაიას ცივილიზაცია უძველესი ნაშთია ინდური კულტურისა, რომ ოდესღაც ონდოსტანის სუბკონტინენტი და ჩრდ. ამერიკის მატერიკები ერთიანი იყო.

დღეს, ისტორიზმისა და კულტუროლოგიური თვალთახედვით, არა მარტო კავკასიასა და ახლო აღმოსავლეთის რეგიონებში, არამედ თვით ინდოსტანის სუბკონტინენტზეც ადამიანთა მოდგმა უხსოვარ დროიდან არის დაფიქსირებული. ინდოელ მეცნიერებს მიაჩნიათ, რომ მრავალი ათასი წლის წინათ, ინდოეთში მიგრაციებს ადგილი ჰქონდა ამ ქვეყნის სამხრეთიდან ჩრდილოეთ და ჩრდილო-დასავლეთის მიმართულებით. მაგალითად, ინდოელი ისტორიკოსი რ. კ. მუჯუმდარი მიუთითებს, რომ „ახლა საყოველთაოდ ცნობილია, რომ პირველი ადამიანის კვალი ინდოეთშია ნაპოვნი, კერძოდ მდ. სიდჰუს (ინდის) და მდ. ჯეჰლამს შორის მდებარე ტერიტორიაზე. იგი უნდა იყოს დედამიწის პირველი გამყინვარების და მეორეს დასაწყისის პერიოდისა, ე. ი. 500 000 წლის წინანდელი. ამას მოწმობს (პანჯაბში) შივალაკას მთის ძირში ნაპოვნი ქვის სამარხები. აქვე, დედამიწის მესამე და მეოთხე გამყინვარების პერიოდში ადამიანთა არსებობაზე მეტყველებს, აგრეთვე, ამავე რეგიონში ნაპოვნი მრავალი ნივთი და იარაღი. საბოლოოდ, შეიძლება ითქვას, რომ ინდოეთში პირველი ადამიანი გამოჩნდა ამ ქვეყნის სამხრეთით, ხოლო შემდგომ პირველყოფილ ადამიანთა მიგრაცია დაიწყო პანჯაბის მიმართულებით, ძირითადად, დედამიწის პირველი გამყინვარების ხანაში. გარდა ამისა, ამ პერიოდის ქვის იარაღი ძალიან ჰგავს ევროპის ტერიტორიაზე ნაპოვნი ქვის იარაღს. ავტორის აზრით ამ ტომებმა ცეცხლის გამოყენება არ იცოდნენ და ძირითადად უმი ხორცითა და თევზით იკვებებოდნენ. ა. მუჯუმდარის აზრით „ცეცხლის კულტი“ ინდოეთში შემოტანილი

უნდა იყოს აფრიკიდან და არა პროტოავსტრალიოიდების მიერ, რომლებიც ინდოელი ანთროპოლოგის ბ. ს. გუპას აზრით გაცილებით ადრე მოვიდნენ ვიდრე აფრიკელები, ან მედიტე-რიანელები (დრავიდები). ხოლო ამ უკანასკნელთა შემდეგ აქ მოვიდნენ ადრიატიკული (ალპიურ-დინარიკული) და კავკასიოიდური, შემდგომ ტიბეტური-მონგოლოიდური წარმომადგენლები და, ბოლოს, ნორდიკული ანუ ინდო-არიული რასის (არიელები) ხალხები (მე-3-2 ათასწლეულებში ძვ. წ. აღრიცხვით).

ზემოთ ჩამოთვლილი ძირითადი ინდური რასობრივი შემადგენლობიდან, ამ შემთხვევაში ჩვენთვის საინტერესოა დრავიდული წარმოშობის ხალხების ისტორია, რომელთა ენობრივ ძირებს გერმანული ქართველოლოგი ჰაინც ფეინრიხი¹ უკავშირებს იბერიულ-კავკასიურ ენებს. სახელდობრ, მან საქართველოში ყოფნის დროს გამოაქვეყნა საინტერესო გამოკვლევა „იბერულ-კავკასიური ენები და დრავიდული ენები“, რომელშიც ვკითხულობთ: — ორი გამოჩენილი დრავიდოლოგის, ჰაინც გელდერნისა და ფიურერ ჰემანდორფის თანახმად, არიელების მოსვლამდე ინდოეთში დრავიდები ან ირანის, ან წინარე აზიის ჩრდილოეთში ცხოვრობდნენ. ამ თვალსაზრისით, ვფიქრობ, დრავიდული და იბერიულ-კავკასიური ენათა ოჯახების შედარება არ უნდა იყოს საფუძველს მოკლებული.“ ჰაინც ფეინრიხი² მაგალითისათვის აქვე იძლევა შემდეგ ჯგუფურ ენობრივ სისტემათა შედარებას: — ქართულში „წითელი“, „ცული“ ტამილში — „ცეტუი“, ქართულში „გაცრა“, „ცური“, ტამილში — „ცალ“, „ცურუ“, „ცურა“.

ტელუგუში „დადე“ დედალი ღორი (დედალი ცხოველი). ტამილში —

¹ „მიომზილველი“. თსუ. სამეცნ. ბიბლ. შრომების კრებული. 6-9 თბ. 1972. გვ. 69-91

² წინამდებარე ნაშრომს ბატონი ჰაინც ფეინრიხი გაეცნო გარმანიაში და თავისი მოსაზრებები გამოხატა, ქართულ ენაზე, ჩემს სახელზე გამოგზავნილ წერილში 1992 წლის 11 აგვისტოს ქ. იენიდან: „რაც შეეხება ქართველურ ენებს, ისინი აშკარად ავლენენ გარკვეულ მსგავსებას დრავიდული ენების ოჯახთან (იხ. ჩემი ნაშრომი ბერძნულ.) თუმცა დღევანდელი კვლევა-ძიების დონეზე ვერ ვამბობ, რომ ეს ოჯახები მონათესავეა. წაიკითხეთ ჩემი წერილი და მიხვდებით. მომავალი გვიჩვენებს, როგორ უნდა ავხსნათ ეს პარალელები. თუ ეს პარალელები ნათესაობით აიხსნება, მაშინ რა საკვირველია, უნდა ვიფიქროთ, რომ არა მხოლოდ ეს ენები, არამედ ამ ენების მატარებელი ხალხებიც, თავიანთი კულტურებით მონათესავეა, და მაშინ ბევრ რამეს პრეისტორიაში მოეპოვება ახალი ინტერპრეტაცია, როგორც თქვენს წერილში შევცადეთ. რაც შეეხება დამწერლობას, ეს ძალზე რთული საკითხია. ამ მხრივ მოკვლევის კიდევ ბევრი პრობლემა და გამოცანა.“

„კარუ“ – „ქარი“, „კალუ“ – პურის მარცვალი. ტამილში „მამა“ ნიშნავს „ბიძას“. ამ მაგალითებს შეიძლება დაემატოს მაგ. სანსკრიტული „ნანა“ (nana), რომელიც „დედას“ ნიშნავს, სანსკრიტული „მაჰა“ (maha) – „დიდი“, გვხვდება შუმერულშიც „მაჰ“ -ის ფორმით (იხ. ს. კრამერისა და ა. ლიპინის შრომები. ამ ფაქტს აღნიშნავს ივ. ჭავა-ხიშვილიც.). „მსგავსება იბერიულ-კავკასიურ და დრავიდულ ენებს შორის, სისტემური ხასიათისაა“, – ასკვნის პ. ფეინრახი და დასძენს:

„თავისთავად, მოსაზრებას კავკასიური ენების ნათესაობის შესახებ ისევე, როგორც მათი მონათესაობის შესახებ წინა აზიის და ზოგ მკვდარ ენებთან, როგორც მეცნიერულ ჰიპოთეზას დღესაც არსებობის უფლება აქვს და მომავალმა კვლევა-ძიებამ ამ მხრივ შეიძლება მართლა დიდი პერსპექტივები გადაგვიშალოს“.

„ქართულ ფუძე ენას სვანური ძვ. წ. აღ. მესამე ათასწლეულის ბოლოს, ან მეორე ათასწლეულის დასაწყისში უნდა გამოყოფოდა. მეგრული ე. ი. უფრო გვიან. სვანური ფაქტობრივად ქართული ფუძე ენის გადარჩენილი ნაწილია, ანუ უძველესი ქართული – ქართველური ენა არქაიზმებით გამდიდრებული. იგი მცირე აზიის უძველესი ცივილიზაციების შემქმნელი ხალხების ენათა ელემენტებსაც შეიცავს, განსაკუთრებით შუმერულს“, მიაჩნია მიბზუანს, რომელსაც მრავალი სვანურ-შუმერული ლექსიკური პარალელები მოჰყავს¹.

ყოველივე ზემოთქმული, რაც უთუოდ ქეშმარიტების გარკვეულ მარცვლებს შეიცავს, რაგინდ ჰიპოთეტურადაც არ უნდა მივიჩნიოთ, მაინც ბაღებს კითხვას: – სად და როდის, ან რა ისტორიულ გარემოში უნდა მომხდარიყო, თუნდაც ამ ორი სხვადასხვა ეთნო-ლინგვისტური (ქართული და ძველი ინდური) შტოების, ანუ ხალხების ურთიერთზე-მოქმედებითი კონტაქტები? მთელი სირთულე სწორედ ამ კითხვაზე მართებული პასუხის მოძებნაში მდგომარეობს. ამ მიზნით გ. მელიქიშვილის² მოსაზრებას დავესესხოთ: – „ვინ არიან წინარე აზიის ის მონათესავე ტომები, რომლებმაც დიდი როლი ითამაშეს ამ ეპოქის

¹ ზ. ქაფიანიძე, თ. მიბზუანი. კაცობრიობის პირველი ანბანი. თბ. 1997 წ., გვ. 89.

² გ. მელიქიშვილი. საქართველოს, კავკასიისა და მახლობელი აღმოსავლეთის უძველესი მოსახლეობის საკითხისათვის. თბ. 1965. გვ. 35.

გ. მელიქიშვილი. ქართველი ხალხის წარმოშობის შესახებ. თბ., 1952 გვ. 13, (რუსულ ენაზე)

საქართველოს პოლიტიკურ და კულტურულ ცხოვრებაში ა. შუმერები – შუმერები მცხოვრებნი სამხრეთ მესოპოტამიაში (ე.ი. სპარსეთის ყურის მომიჯნავე ტიგროსისა და ევფრატის ტერიტორიაზე) მე-4-3 ათასწლეულს ძვ. წ. აღ.“ და დასძენს: „მეორე ათასწლეულისათვის საბოლოოდ მოხდა მათი ასიმილაცია მესოპოტამიის სემიტურ ტომებთან“. თუ ყოველივე ამას და ზემოთ მოტანილ ქართულ შუმერულ-ინდურ (სანსკრიტულ-დრავიდულ) საერთო ლექსიკურ ნასესხობებსაც გავითვალისწინებთ, ასეთ შემთხვევაში ყურადსაღებია ჯ. შარაშენიძის¹ საფუძვლიანი მოსაზრება, რომ „ამ ასი წლის მანძილზე არ დარჩენილა მეტად თუ ნაკლებად ცნობილი ენა, რომელთანაც შუმერული არ შეედარებინოთ ყოველმხრივ – ფონეტიკურად, მორფოლოგიურად, სინტაქსურად“. მკვლევარი აქვე დასძენს, რომ მორფოლოგიური მსგავსება ვლინდება შუმერულ-ქართულ, ქართველურ-იბერიულ-კავკასიურ ენებშიც, რასაც პირველად ხაზი გაუსვა მ. წერეთელმა.

ჰაინც ფეინრიხის² მოსაზრების გათვალისწინებით, ლოგიკურია დასკვნა, რომ ძველი საქართველოს ტერიტორიაზე მცხოვრებთა და ძველი ინდოეთის (დრავიდული) ხალხთა სიტყვათა ურთიერთნასესხობა თუ მსგავსება, ძირითადად შედეგი უნდა იყოს იმ ეთნოისტორიულ-კულტურული კონტაქტებისა, ურთიერთშეხვედრებისა, რომლებსაც ადგილი უნდა ქონოდა სამხრეთ საქართველოს, შუმერეთისა და ინდოსტანის სუბკონტინენტის დასავლეთ რეგიონებს შორის მე-4-2 ათასწლეულს ძვ. წ. აღ-ით ვიდრე კავკასიის გავლით არიელები მოვიდოდნენ ძველი ირანისა და ინდოსტანის სუბკონტინენტის დასავლეთ და ჩრდილო დასავლეთის რეგიონებში მე-3-2 ათასწლეულს ძვ. წ. აღ-ით, თუ უფრო ადრე არა. სამწუხაროდ დრავიდების წარმომავლობა და მათი ზუსტი, პირველი ადგილსამყოფელი, მეცნიერებისათვის ჯერჯერობით უცნობია, თუმცა მეცნიერთა უმრავლესობას მიაჩნია, რომ დრავიდები ხმელთაშუა ზღვისპირეთიდან დაიძრნენ

¹ ჯ. შარაშენიძე. შუმერები და მათი კულტურა. თბ., 1983 გვ. 29

² ჰაინრიხ ფეინრიხი (იენა). ქართველურ-დრავიდული ლექსიკური პარალელები. ბერლინი. 1991. (იხ. ბიბლიოგრაფიის უცხოურ სიაში – Heinz Ränchi).

ინდოეთისაკენ. ამ მოსაზრებას მნიშვნელოვნად ადასტურებს ანთროპოლოგ მ. აბდუშელიშვილის¹ მოსაზრებაც: – „პალეოანთროპოლოგიური მასალები ნათელ დადასტურებდად უნდა მივიჩნიოთ სასარგებლოდ ჰიპოთეზისა, დრავიდული ეთნოსის, წინარე აზიის ჩრდილოდასავლური წარმოშობისა და მათი კავშირის შესახებ ძველი ირანისა და შუამდინარეთის მოსახლეობასთან“. ამ მეტად საყურადღებო მოსაზრებას მივყავართ იმ დასკვნამდეც, რომ ასეთ შემთხვევაში დრავიდები ვერ ასცდებოდნენ კონტაქტებს ვერც სემიტური წარმოშობის ხალხებთან, რასაც ერთგვარად ამტკიცებს მეცნიერთა მსჯელობა დრავიდული დამწერლობის წარმომავლობის შესახებ, რომ უძველესი (თანამედროვე გამორიცხულია) ინდური დამწერლობა – ე. წ. „ბრაჰმი“ – ლიპი (ბრაჰუი) ფინიკიური წარმოშობისაა, რაც ნათლად ჩანს თუდაც ცნობილი „სოქლაურის“ სპილენძის ფირფიტაზე ამოტიფრული წარწერებიდან, რომელიც (იხ. სურ. 1.) ძველი ინდოეთის მეფე აშოკის ვერდიქტს წარმოადგენს (მე-3 ს. ძვ. წ. აღ.). ქართული ასომთავრულის ავტორიტეტული მკვლევარი რ. პატარიძე² თვლის, რომ ბრაჰმი ფინიკიური წარმოშობისაა, ისევე როგორც სხვა მრავალი ენა, მათ შორის ქართული ასომთავრულიც, რაც ამ შემთხვევაში კვლევის საგანს სცილდება.

ამასთანავე თუმცა ვერც იმ ფაქტს ავუვლით გვერდს, რომ თუ „სოქლაურას“ სპილენძის ფირფიტაზე გამოსახულ ასონიშნებს დავაკვირდებით, იოლად შევნიშნავთ ისეთი მოხაზულობის ასონიშნობლოებს (ნიშნებს), რომლებიც გვხვდება ქართულ ასომთავრულში (იხ. სურ.1) რაც გვაფიქრებინებს, რომ შორეულ წარსულში პროტო-ქართული, პროტო-ინდური და შუა მდინარული ცივილიზაციები გარკვეულ ურთიერთკავშირში უნდა ყოფილიყვნენ, მათ შორის უადრესი სემიტული კულტურის გათვალისწინებით. ყოველ შემთხვევაში მესოპოტამიური და ძველი ინდური (დ. სინდჰუს ხეობის) ცივილიზაციების ახლო ურთიერთობასა და ურთიერთზეგავლენებზე

¹ მ. აბდუშელიშვილი. იხ. კრებ. ახალი მონაცემები ჩრდილოეთ ინდოეთის ანთროპოლოგიური ძიებისა. მოსკ. 1980. გვ. 191-192. (რუსულ ენაზე)

² რ. პატარიძე. ქართული ასომთავრული. თბ. 1980. გვ. 49

მეტყველებს საერთო მითოლოგიური სახელების არსებობაც. მაგალითად, აქადთა მეფის სახელი – „ნარამსინი“ ინდურ მითოლოგიაში გვხვდება ღვთაება „ნარასინჰას“ სახელით, ხეთების მეფის – სახელი „განიშა“, ძველ ინდურში „განეშას“ სახელითაა ცნობილი, და თუ ძველ ხეთურს ძველ ქართულად მივიჩნევთ, მაშინ ცხადი ხდება, რომ შორეულ წარსულში ადგილი ჰქონდა ხანგრძლივ ურთიერთზემოქმედებას ისტორიულ-კულტურულ და სოციალურ პოლიტიკურ პროცესებში, დაწყებული ძველი საქართველოს, მისი მეზობელი ახლო აღმოსავლეთისა და ინდოსტანის სუბკონტინენტის დასავლეთ, ჩრდილო-დასავლეთ და მის სამხრეთ რეგიონებს შორის. მაგრამ მე-3–2 ათასწლეულებში ძვ. წ. აღ. არიელთა შემოსევების ხანაში კავკასიის და ირანის გავლით ინდოეთში დამკვიდრებისას, ცხადია სხვა კულტუროლოგიურ პროცესებსაც ექნებოდა ადგილი. დრავიდოლოგ მ. ანდრონოვის აზრით მე-3 ათასწლეულის დამლევებიდან (ძვ. წ. აღ-ით) დაიწყო დრავიდული ენების დაშლა და არიელებისაგან შევიწროებული დრავიდების მიგრაციები ჯერ ინდოეთის ჩრდილოეთით დაიწყო, ხოლო შემდგომ ინდოეთის სამხრეთის მიმართულებით განვითარდა, რომელთა უდიდესი ნაწილი დღემდე იქ არის დამკვიდრებული და მხოლოდ მცირე ნაწილი მოგვიანებით ცეილონსა და სხვაგან განიფანტა.

ინდოეთ-საქართველოს ურთიერთობების სათავეების მოძიების თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანია დრავიდული (პარაპა-მოჰნჯო-დაროს ცივილიზაციები) და შუმერულ-აქადური ცივილიზაციების ისტორიული ურთიერთობები იმდენად, რამდენადაც ისტორიის ამავე ეტაპზე გარკვეულად ვითარდებოდა ქართულ-შუმერული ისტორიულ-კულტურული ურთიერთობები, რასაც შეუძლებელია შესაბამისი, საგრძნობი კვალი არ დაემჩნია არა მარტო ამ რეგიონების ხალხთა ყოფაზე, არამედ დრავიდების და საერთოდ ძველი ინდოეთის სულიერი და მატერიალური ცხოვრების სხვადასხვა სფეროში. ე. მაკეის¹ წიგნის შესავალში ვკითხულობთ დ. სტრუვეს მოსაზრებას – „ჩვენ სრულიად დარწმუნებით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პარაპას (ე. ი. დრა-

¹ ე. მაკეი. მდ. ინდის უძველესი კულტურა. მოსკ. 1957. გვ. 23. (რუსულ ენაზე).

ვიდული – ნ. კ.) საზოგადოება იყო მონათმფლობელური, რომელიც ძალიან ახლოს იყო შუმერული საზოგადოების წყობილებასთან. იშვიათი მსგავსება იკონოგრაფიული სიუჟეტებისა, აშკარად მეტყველებენ მნიშვნელოვან სიახლოვეზე შუმერთა რელიგიისა მდ. ინდის (სინდჰუს) ხეობის ქალაქთა რეგიონებთან. უნდა ვიფიქროთ, მდ. ინდის ხეობის მცხოვრებნი (დრავიდები) შუმერეთში გასასვლელად იყენებდნენ საზღვაო გზებს, მაგრამ მეორე მხრივ არსებობს საფუძველი იმისა, რომ ისინი იყენებდნენ ბელუჯისტანზე გამავალ გზებსაც¹. ამ კულტურათა ურთიერთობების თვალსაზრისით, საყურადღებოა, აგრეთვე ა. კონდრატიევის¹ მოსაზრებაც; – „პროტოდრავიდული დამწერლობის წაკითხვის პირველი ცდა ეკუთვნის ლ. ა. უოდელს, რომელმაც სცადა პროტონდური ტექსტები წაეკითხა შუმერულით (ამ ორი ენის ერთგვარი მსგავსების საფუძველზე) და ამ ტექსტებში აღმოეჩინა სახელები, რომლებიც გვხვდება ვედებში.“ (სამწუხაროდ ამ სახელებს ავტორი არ ასახელებს), მაგრამ უთუოდ აქ ლაპარაკია ზემოთ ხსენებულ მითოლოგიურ სახელებზე: „განეში“, „ნარასინჰა“ და სხვა – ნ.კ.). ინდოელ მეცნიერს ს. კ. ჩატერჯის² მიაჩნია, რომ ინდურ ცივილიზაციაში მნიშვნელოვანი ნაწილი არაარჩიული წარმომავლობისაა. იგი ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ კარმის იდეა, სულის გადასახლების კონცეფცია, იოგების პრაქტიკა, რელიგიური შეხედულებები შივასა და ვიშნუს გაგებასთან დაკავშირებით, ჰინდუთა პუჯას რიტუალი ვედური „სომას“ რიტუალის საწინააღმდეგოდ, ყველა ეს და მრავალი სხვა რამ, ჰინდუიზმისა და ჰინდური აზროვნებისა, არაარჩილია. მიახლოებით ამავე აზრს ავითარებს ინდოელი ისტორიკოსი რ. კ. მუჯუმდარი, რომელსაც მიაჩნია, რომ ხმელთაშუა ზღვისპირეთიდან მოსული დრავიდები უფრო მაღალგანვითარებული ცივილიზაციის მქონენი იყვნენ, ვიდრე (ინდოეთში) დამხდურნი – პროტოავსტრალიდები, რომლებიც მოსულებმა გარკვეულ წილად დაჩაგრეს კიდევაც. როგორც ვხედავთ, ვიდრე დრავიდები ინდოეთში მოვიდოდნენ, მათ კულტურული განვითარების გარკვეული ეტაპი გავლილი უნდა

¹ ა. კონდრატიევი. პროტონდური დამწერლობა მოსკ. 1957. გვ. 484. (რუსულ ენაზე)

² ს. კ. ჩატერჯი. ინდოარიული განათლება, მეცნიერება. მოსკ. 1977. (რუსულ ენაზე).

ჰქონდათ, იმ პერიოდში შეხებაში იყვნენ შუმერულ, სემიტურ და ახლო აღმოსავლეთის მაშინდელ სხვა კულტურებთან, რომლებშიც პროტო-ქართულიც იგულისხმება. ყოველივე ეს ქმნის ლოგიკურად ჰიპოთეზას ძველი ქართული წინარეაზიური და ძველი ინდური საერთო კულტურული ფუძეების (გნებათ ფენომენების) არსებობის შესახებ, ანუ გეოკულტურულ „სამკუთხედს“ (კავკასია, ახლო აღმოსავლეთი, ინდოსტანის სუბკონტინენტი), როგორც უძველესი ხანის ერთიანი მსოფლიო ცივილიზაციის უმნიშვნელოვანესი ნაწილისა. ყოველივე ამასთან დაკავშირებით საყურადღებოა, რაგინდ ჰიპოთეტურად არ უნდა გამოიყურებოდეს, გასული საუკუნის ფრანგი მეცნიერისა და მოგზაურის (ინდოლოგი) ე. ა. დუბუასა¹ (რომელმაც თითქმის ორი ათეული წელი ინდოეთის სამხრეთში გაატარა და რომლის აზრს თვით მაქს მიულერიც აფასებდა) მოსაზრება. ბრაჰმანიზმისა და სიტყვა „ბრაჰმან“ წარმოშობის შესახებ იგი წერს: – „მე მგერა ბრაჰმანები არა სემის, როგორც ეს უმრავლესობას ჰგონია, არამედ იაფეტის შთამომავალნი არიან. ჩემი აზრით, მათ ინდოეთში ქვეყნის ჩრდილოეთიდან შემოაღწიეს, მაგრამ მათი თავდაპირველი ადგილსამყოფელი კავკასიის მეზობლად უნდა იყოს“, „ბრაჰმა და პრომეთე რატომ არ შეიძლება იყოს ერთი და იგივე პიროვნება? ზოგიერთ ინდურ ენაზე ხომ ცნობილია „ჰინდუთა“ ეს ღვთაება „ბრემა“-ს ან „პრემეს“ სახელწოდებით. ორივე ეს სახელი ჰგავს პრომეთეოსს, ანუ ბერძენთა ღვთაება „პრომეს“. ბრაჰმა ისევე როგორც პრომეთე, შექმნილია ადამიანის ტანის სხვადასხვა ნაწილისაგან. ბრაჰმა უთუოდ კანონმდებელია და შემქმნელი ვედებისა, რომელიც მისივე ხელითაა დაწერილი, ბრაჰმაც მსგავსად პრომეთესი, ჰერკულესს რომ მიმართა მტრის წინააღმდეგ საშველად, მიმართავს ვიშნუს მტრის მოსაგერიებლად.“

შემდეგ ა. ე. დუბუა ვარაუდობს: – „თუ ჩვენ დავუშვებთ, რომ თურქეთის ან კავკასიის მიდამოები იყო ბრაჰმანთა სამშობლო, ცხადია არ არის იოლი დადგენა ბრაჰმანთა ინდოეთში მოსვლის ზუსტი თარიღისა, მაგრამ ყველა შემთხვევაში, უთუოდ მეცხრე საუკუნეში ქრის-

¹ ა. ე. დუბუა. ჰინდუთა ადათ-წესები, ჩვეულებები და რიტუალები. ნიუ დელი. 1980. (შესაბე გამოცემა). გვ. 102-103. (ინგლისურ ენაზე).

ტეს ერამდე, ბრაჰმანები უკვე იყვნენ ინდოეთში და საკმაოდ კარგ პირობებშიც.“ ღუბუას აზრით: – „შვილი წმინდანი – „რიში“, ანუ ბრძენი, შვილიშვილებია იაფეტისა, რომლებიც მასთან ერთად კაცთა მოდგმას დასავლეთისაკენ მიუძღოდა. მაგრამ წარღვნის გამო ყველა მათგანს ვერ მიუღწევია ევროპამდე და ზოგიერთი მაგოვის წინამძღოლობით ჩრდილოეთით, თურქეთსა და კავკასიისაკენ გაემართება, სადაც მათ ბრაჰმანთა დასახლებები შექმნეს“. აქედან ცხადია, ე. ღუბუა „ბრაჰმას“ წარმოშობას ძველი აღთქმის წარმოშობის ისტორიას უკავშირებს. ამდენად, რაგინდ საეჭვოდ არ უნდა გამოიყურებოდეს ფრანგი მკვლევარის ეს მოსაზრება (საერთოდ ნებისმიერი მეცნიერული ჰიპოთეზა), იგი სრულ სიცარიელეში ვერ წარმოიშვებოდა. ამ შემთხვევაში კი, ინდოეთ-საქართველოს ურთიერთობების ისტორიული სათავეების განსაზღვრის პრობლემასთან დაკავშირებით, მთავარია მანაც, რომ ე. ღუბუას ეს ჰიპოთეზა კიდევ ერთხელ ხაზს უსვამს წინარე აზრის, საქართველოსა (კავკასიის) და ინდოეთის ისტორიულ კულტურულ მნიშვნელობას მსოფლიო ცივილიზაციის ერთიანობაში. მაგრამ, აქვე, დასმულ საკითხთან დაკავშირებით ისიც უნდა ითქვას, რომ ყველა შემთხვევაში გასათვალისწინებელია ინდო-არიული ისტორიულ-კულტურული პროცესები, რომლის უზარმაზარმა ტალღებმა გადაიარა როგორც კავკასიაზე (შესაბამისად, საქართველოზეც), ისე ძველი ირანისა და ინდოეთის ტერიტორიებზე (დაწყებული დაახლოებით მე-3-2 ათასწლეულიდან ძვ. წ. აღ.). მეცნიერთა უმრავლესობის აზრით მომთაბარე – თვითმყოფადი კულტურის მქონე არიული ტომები ვოლგისპირეთის მიდამოებიდან წამოვიდნენ (იხ. ლ. კლეინის რუკა არიელთა მოძრაობის შესახებ). ლ. კლეინის რუკა, ძალზე სქემატურად, მაგრამ ნათლად გამოხატავს არიელთა მოძრაობას ჩრდილოეთ კავკასიის საქართველოს გავლით ზედ შუა წელზე, რაც ბუნებრივია გვაფიქრებინეს, რომ არიელთა ამ ეთნო-კულტურულ ტალღას შეუძლებელია თავისი კვალი არ დაემაჩნია ძველი საქართველოს (კავკასიის) ამ რეგიონზე და თავადაც არ შეეთვისებია ლოკალური კულტურის რაიმე ფენომენი. ერთი სიტყვით, რომ არ მომხდარიყო ამ კულტურათა ურთიერთზემოქმედება, სანამ იგი უშუალოდ ძველი

ირანისა და ინდოეთის სუბკონტინენტის რეგიონებზე გადაივლიდა. ტ. ელიზარენკოვა¹ ვედების – „რჩეული ჰიმნების“ თარგმანის შესავალში მიუთითებს, რომ მითანიელი კიკულის ხეთურ ტრაქტატში ცხენების მოშენების შესახებ, გვხვდება ამ დარგის არიული ტერმინოლოგიაც და დასძენს, რომ 1500 წელს ძვ. წ. აღ-ით არიელთა გამოჩენა დადასტურებულია დღევანდელი სირია – პალესტინის ტერიტორიებზეც კი, ე. ი. არაბეთის ნახევარკუნძულზე. ს. მაკალათიას აზრით ინდო-ირანული წარმოშობის ღვთაება („მითრა“) „მიტრა“ ქართულ წარმართულ კალენდარშიც აღინიშნებოდა, როგორც „მირსობის“ თვე, ხოლო საბა ორბელიანი ამ თვეს გვაწვდის „მირკანის“ (მარტის თვე) ფორმით. ს. მაკალათიას მიაჩნია, რომ („მითრა“) „მიტრას“ (მზის ღვთაება) სახელთან არის დაკავშირებული ძველი ქართული ისეთი თეოფორისტული სახელები, როგორცაა „მითრიდატე“, „მიპრაან“, „მიპრიან“ (მირიან) და ა. შ. არანაკლებ საყურადღებოა კ. კეკელიძის² მოსაზრება „მითრაიზმის“ შესახებ. იგი წერს – „ყურადღებას მივაქცევ იმ რელიგიას, რომელსაც ეწოდებოდა მითრაიზმი და რომელიც მეოთხე საუკუნემდე, უძლიერეს კონკურენციას უწევდა ქრისტიანობას“; „ერთი სიტყვით, წმინდა გიორგის მემკვიდრეობითი კავშირი აქვს მითრასთან“; „ამიტომ ჩვენ უფრო ახლო ვიქნებით ჭეშმარიტებასთან თუ ვიფიქრებთ, რომ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში თეთრი გიორგის კულტი და მისი გამომსახველი წესები და ჩვეულებანი, რომელშიაც ივ. ჭავჭავიძემ თავის საყურადღებო გამოკვლევაში, მთვარის კულტი აღმოაჩინა, არის სინამდვილეში მითრას კულტი“. თუმცა კულტურის ამ ფენომენს ძველ საქართველოში ანტიკური გზითაც შეეძლო შემოედგინა, როცა „ანტიკურ“ სამყაროსა და „ინდოეთს შორის სავაჭრო კონტაქტები საქართველოს საშუალებით ხორციელდებოდა“. გარდა ყოველივე ამისა, ქართულისა და ინდურისათვის დამახასიათებელი საერთო ნიშნები გვხვდება სხვადასხვა საკულტო-სარიტუალო ადათ-წესებსა და სიმბოლიკაში (იხ. სურ 1), რომელთა აღმოცენება იმავე არიელთა მიგრაციის ხანისა შეიძლება იყოს

¹ რიგვლები. რჩეული ჰიმნები. მოსკოვი. 1972 გვ. 106-107. (რუსულ ენაზე)

² კ. კეკელიძე ეტიულები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბ., 1945. ტ. 2. გვ. 342-353.

ნაწილობრივ მაინც, თუმცა მათი ავტოქტონურობაც არ უნდა გამოვრიცხოთ, როგორც არც ფშავ-ხევსურეთისა და არც დასავლეთისა, თუ ცენტრალური საქართველოს რეგიონებისა. მაგალითად მსოფლიოში გავრცელებული სიმბოლო-სვასტიკა, რომელსაც ინდოელები კეთილ-ქმედებისა და დემონიური ძალების დამარცხების სიმბოლოდ აღიარებენ, გვხვდება ძველ შუმერეთში, საქართველოშიც და ანტიკურ სამყაროშიც. მაგ., თრიალეთის რეგიონში ნაპოვნი ქალის ოქროს სამაჯურზე ამოტიფრულია სვასტიკები, რომელიც დათარიღებულია პირველ ათასწლეულით ძვ. წ. აღ-ით. და დაცულია საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმში. იქვე ინახება კოლხური ტიპის თიხის ამფორა, რომელზედაც აგრეთვე სვასტიკაა გამოსახული. ყურადღებას იპყრობს ასევე მზის ქართული სიმბოლოს (ბორჯღაღი) და ინდური ტანტრისტული შიამაკალის ასტრალური ენერჯის დიაგრამული გამოსახულების გარეგნული და შინაარსობრივი მსგავსება (იხ. სურ 2). საერთო ასონიშნები (სიმბოლოები) დამახასიათებელი ძველი საქართველოსთვის (ასომთავრულისთვის) და წინარე აზიისთვის (თვით შორეული აღმოსავლეთისაც) გვხვდება ინდოეთში, დაბა სანჩიში (მადჰიპარადეშის ქალაქ ბჰოპალიდან რამდენიმე კილომეტრში), ბუდას უზარმაზარ ქვის „სტუპაზე“ ამოკვეთილ წარწერებში (იხ. სურ. 1). (რომლის ნახვის ბედნიერება მქონდა 1987 წელს - ნ.კ.). ასევე დღემდე, ინდოეთში ჯაიანთა ჰერალდიკის (სიმბოლიკის) შემადგენელი ნაწილია ხელის მტევანი (სურ. 1), რომელიც ყოველი ცოცხალი არსების მფარველის სიმბოლოა. მსგავსი სიმბოლიკა, თუმცა შემოქმედებისა და აღმშენებლობის მფარველის შინაარსით, გვხვდება ქართულ ჰერალდიკაშიც. ბუდოლოგი ვ. ს. სემეკა¹ მიუთითებს ინდოეთიდან ცეილონზე (შრილანკაზე) გადასულ ერთ-ერთ ბუდისტურ რიტუალზე, როდესაც ხეზე კიდებენ ჩვარში გახვეულ ე. წ. ბავშვის მოძყოლს, რათა დედას ბევრი რძე დაუგროვდეს მკერდში. მსგავს რიტუალს ვხვდებით საქართველოშიც, როდესაც ხეზე (ტოტებზე) ნაირ-ნაირ ფერად ქინკებსა თუ თასმებს ჰკიდებენ, რათა უშვილოს შვილი გაუჩნდეს. რო-

¹ ვ. ს. სემეკა. ცეილონის ზოგიერთი მითი და რიტუალი. წიგნში: ინდური კულტურა და ბუდიზმი. მოსკ., 1971 გვ. 115 (რუსულ ენაზე)

გორც ვხედავთ ორივე შემხვევაში ნაყოფიერების (დედის) კულტთან გვაქვს საქმე. ს. შაკალათია¹ საქართველოში ნაყოფიერების (ფალოსის) კულტის არსებობას მიაწერს აქ ძველად გავრცელებულ ერთგვარ „ღვთაებრივი მემკვიდრის“ ადათ-წესს, რომელიც ძალზე მოგვაგონებს ძველ ინდოეთში გავრცელებულ „ტაძრის მემკვიდრის“ – დევადასების რიტუალს. (ფალოსის რიტუალი გავრცელებულია და დღემდე შემონახულია იაპონიაშიც). მ. ვაღბოლსკი² საქართველოში სამსხვერპლო ცხენის შეწირვისთან დაკავშირებით წერს: – „არმაზის თასზე გამოსახული ბომონის წინ მდგარი ცხენი შესაწირავ ცხოველს წარმოადგენს“; „ჩვენ ამ გამოსახულებას მზის კულტს ვუკავშირებთ“. ძველ ინდოეთში ცხენის შეწირვის სიმბოლიკა მზისა და განთიადის კულტთანაა დაკავშირებული: – „სამსხვერპლო ცხენის თავი განთიადია, თვალები მისი მზეა, ძალა კი ჰაერი“ (ბრიჰადარანიაკაუპანიშადა³).

დასმული საკითხის კრილიში მრავალი მსგავსი ინდურ-ქართული მაგალითის მოყვანა შეიძლება, მათ შორის მეტად თუ ნაკლებად ჰიპოთეტურის, მაგრამ ყველა შემთხვევაში ინდოეთ-საქართველოს ისტორიულ-კულტურული ურთიერთობის სათავეების განსაზღვრის საკითხი ყოველივე ზემოთ განხილულით, ცხადია, საბოლოოდ მაინც ვერ გადაწყდება. თითოეული ზემოთ წამოყენებული ჰიპოთეზა მეცნიერთა საგანგებო კვლევის ურთულესი და სადაო თემაა. მიუხედავად ამისა, ყოველივე ზემოთ განხილული საფუძველს იძლევა, რათა ინდოეთ-საქართველოს ურთიერთობების სათავეები ვეძებოთ ტრადიციულად, არა მხოლოდ ანტიკურ ხანაში, არამედ გაცილებით უფრო შორეულ წარსულში, იმ პერიოდში, რომელიც უდავოდ დაკავშირებულია ძველი საქართველოს, წინარე აზიის და ძველი ინდოეთის ურთიერთზემოქმედ და ურთიერთდაკავშირებულ ერთიან, ურთულეს, მრავალათასწლოვან ეთნო-კულტურულ და სოციალურ-პოლიტიკურ პროცესებთან, რომელიც კვლევის უშრეტ წყაროს წარმოადგენს თაობებისათვის.

¹ ს. შაკალათია. ღვთაება მიტრას კულტი ძველ საქართველოში. თბ., 1927 გვ. 178-182 (რუსულ ენაზე); ჭევა მისარონის კულტი ძველ საქართველოში. თბ., 1938. გვ., 14-43

² მ. ვაღბოლსკი. ქართული ჰერალდიკა. თბ. 1980.

³ ბრიჰადარანიაკაუპანიშადა. კალკუტა. 1965.

III. ინდოეთი ქართულ · შერილობით ოცხაროვზო

პირველ თავში მოცემული ანალიზი უთუოდ გვაძლევს საფუძველს, ინდოეთ-საქართველოს ისტორიულ-კულტურული კავშირები გავიგოთ უფრო არა პირდაპირი მნიშვნელობით, არამედ როგორც ინდური ფენომენის შექრა ქართულ სულიერ სამყაროში, ან მისი „არეკლა“ ქართულ სალიტერატურო და საისტორიო წყაროებში, განსაკუთრებით მე-8-10 საუკუნეებიდან მოყოლებული, თვით დღემდეც კი. „ინდური კულტურა“, როგორც ინტეგრალური კულტურული ფენომენი, რომელიც, მართალია, თითქმის ექვსი ათასი წლის მანძილზე ყალიბდებოდა თვით მე-9 საუკუნემდე, მაგრამ კულტუროლოგიური თვალსაზრისით, ფილოსოფიური აზროვნების სხვადასხვა სისტემების სახით, გაცილებით ადრე (მე-4 საუკუნიდან) იწყებს ზემოქმედებას აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სულიერი განვითარების ურთულეს პროცესებზე. რა თქმა უნდა ეს პრობლემა – „დასავლეთი და აღმოსავლეთი“ – საგანგებო კვლევის საგანია, მაგრამ ერთი მანძიკ უნდა ითქვას, რომ „ინდოეთმა“ თავისი პირუკუ ქმედება ძირითადად იმ გეოგრაფიული მიმართულებით დაიწყო, საიდანაც თავად საუკუნეების მანძილზე ითვისებდა ეთნო-გენეტიკურ თუ კულტურულ კოდებს, ახდენდა მათ ტრანსფორმირებასა და შესისხლხორცებას. მაგრამ ამ ქმედების პროცესი განსაკუთრებით იმ პერიოდში დაიწყო, როცა კავკასიაში, ახლო აღმოსავლეთსა და ცენტრალურ აზიაში, ისტორიულ ხანაში ერთა (მათ შორის საქართველოს) სახელმწიფოებად ჩამოყალიბების პროცესებს ქონდა ადგილი. ცხადია მსოფლიოში ერთა და მოუკიდებელ ცივილიზაციებად ჩამოყალიბება კულტურათა, ანუ სულიერი ცხოვრების ურთიერთზემოქმედებისა და ურთიერთნასესხობის ფონზე მიმდინარეობდა. საქართველო კი, როგორც კავკასიის უმნიშვნელოვანესი რეგიონი, ამ ფონზე მუდამ იყო (მით უფრო როგორც დასავლეთისა და აღმოსავლეთის გზაჯვარედინზე მყოფი ქვეყანა) თვით ახლო აღმოსავლეთისა და ცენტრალური აზიის ყველა ისტორიულ-პოლიტიკური პროცესების მონაწილე. ყოველივე აქედან

გამომდინარე ინდოეთმა, ინდურმა სულიერმა სამყარომ, ცხადია, თავისი ასახვა პპოვა ქართულ ლიტერატურულ და ისტორიულ თუ ფოლკლორულ წყაროებში.

თუ ისტორიზმის პრინციპს არ დავარღვევთ, პირველი ქართული წერილობითი ძეგლი, რომელშიც მართალია ინდოეთი ნახსენებებიც კი არ არის, მაგრამ რომლის სიუჟეტური ქარგის გარკვეული ნაწილი ინდოეთის ისტორიასთან არის დაკავშირებული, ესაა იაკობ ცურტაველის „შუშანიის წამება“. როგორც ვიცით, მისი ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟის ვარსკენ პიტიახშის პოლიტიკური ნაბიჯი ინდოეთის ისტორიასთანაც არის დაკავშირებული, როდესაც მე-5 საუკუნის 70-იან წლებში ე. წ. „თეთრი ჰუნები“ ებრძოდნენ სასანიდების მეფე ბაპრამ მეხუთეს და გამალებით მიიწევდნენ ინდოსტანის სუბკონტინენტის ჩრდილო დასავლეთის მიმართულებით. ამ პოლიტიკური მომენტის გათვალისწინებით, ძნელი წარმოსადგენი არაა, რომ „ჰონებთან“ (ჰუნებთან) მებრძოლი ვარსკენი პიტიახში („მებრძოლად წარვალ ჰონთა ზედა“, „მოვიდა პიტიახში ბრძოლისა მისგან ჰონთაისა.“) სპარსთა მეფესთან ერთად პოლიტიკურ ურთიერთობაში იქნებოდა ინდოეთის დასავლეთით მოკალათებულ ჰუნებთან და მათ წინამძღოლ ტორომანთანაც. მართალია ცურტაველის თხზულების მიდმისეული ისტორიული ფონი ნაწარმოების იდეურ-მხატვრულ მიზან-მიმართულებაში დიდ როლს არ ასრულებს, მაგრამ ინდურ-ქართული ისტორიული ურთიერთობის, გნებავთ ისტორიზმის თვალსაწიერადან, ამ ისტორიული მომენტის იგნორირება უმართებულო იქნებოდა.

როგორც თავიდანვე ითქვა, ინდოეთის ცნება ქართულ მწერლობაში, ქართულ ცნობიერებაში, ძირითადად დაკავშირებულია ადრე შუასაუკუნეებში ბიბლიისა და სხვა საღვთო წიგნების გადმოქართულების პერიოდთან, ე. ი. სასულიერო ლიტერატურასთან. ცხადია კულტუროლოგიური თვალსაზრისით არც მათი მნიშვნელების უარყოფა შეიძლება, ქართული ჰაგიოგრაფიული ანუ ძველი ქართული მწერლობის საწყის ეტაპზე, ვინაიდან სწორედ ამ პერიოდში ქართულ მხატვრულ წერილობით ქმნილებათა შორის, რომელშიც ყველაზე ღრმად აღიბეჭდა ე. წ. „ინდური ფენომენის“ კვალი, ეს არის

ადრე შუასაუკუნეების უნიკალური ქართული („სულის მარგებელი“) ფილოსოფიური თხზულება – „სიბრძნე ბალავარისა“ („ბალავარიანი“).

ბუდას ცხოვრების სიუჟეტურ ქარგაზე აგებულ ამ „სულის მარგებელ“ დიდ მოთხრობას, დღიდან მისი აღმოჩენისა (ორი ვერსიისა – მოკლე და ვრცელი რედაქცია), მრავალმა ქართველმა თუ უცხოელმა მიუძღნვა თავისი გამოკვლევა. ამ შემთხვევაში ამათგან განსაკუთრებით საყურადღებოა ა. გვახარია¹ მონოგრაფია – „ბალავარიანის“ სპარსული ვერსიები, რომელშიც ძირითადი საკვლევი მასალის („ბალავარიანის“ სპარსული ვერსიების) ანალიზთან ერთად, მოცემულია მსოფლიოში ბუდიზმის გავრცელების ისტორია, ყველა ძველი თუ უახლესი მეცნიერული მოსაზრება „ბალავარიანის“ შესახებ: „ბალავარიანმა“, ანუ ბუდას ცხოვრების ლიტერატურულმა ვერსიამ, ხანგრძლივი დამუშავების გზა განვლო ბოდისატვადან ბუდასაფიოდსაფ-იოასაფ-იოასაფაატამდე და ბალაუპარ-ბალავპარ-ვარლაამამდე“. – წერს ა. გვახარია და დასძენს: – „ამ ლეგენდის გავრცელებასთან ორი მომენტი საგანგებოდ ხაზგასასმელი: 1. ბუდას ცხოვრების ინდური წყარო, მრავალრიცხოვანი ლეგენდები და ჯატაკები...“, რაც თავისთავად მეტყველებს მასზედ, რომ (სხვა ფაქტორების, მათ შორის, ინდოეთში ბუდიზმისა და ქრისტიანობის გავრცელების არათანაბარი, რთული განვითარების ისტორიის გათვალისწინებითაც) ქართული „ბალავარიანის“ და საერთოდ ბუდას ცხოვრების ლეგენდის ერთი კონკრეტული არქეტიპი არ შეიძლება არსებულებო. „ცხადია საკითხი საგანგებო ანალიზს ითხოვს, მაგრამ ყველა შემთხვევაში საყურადღებოა „ბალავარიანის“, რა თქმა უნდა, არა ქართული ვერსიის შესახებ, არამედ ზოგადად ამ ლეგენდაზე, ინდოელი ისტორიკოსის რ. კ. მუჭუმდარის² აზრი: – „მრავალი ლეგენდა ბუდას შესახებ იგავი, თუ გამონათქვამი, რომელიც გავრცელდა ევროპაშია, ქრისტიანული ქადაგებანი და თვით ქრისტეს ცხოვრება, ბუდას ცხოვრების ღრმა გავლენის ილუსტრაციაა (კანონიკური ტექსტებისა). რუდოლფ სიდელი, რომელმაც ყველაზე ღრმად შეისწავლა ეს საკითხი, ვიდრე

¹ ა. გვახარია. „ბალავარიანის“ სპარსული ვერსიები. თბ. 1985. გვ. 2.

² რ. კ. მუჭუმდარი. ძველი ინდოეთი. ნიუ დელი. 1982. (ინგლისურ ენაზე). გვ. 188-189

სხვამ, თვლის, რომ დიდი მსგავსებაა მრავალრიცხოვან ბუდისტურ და ქრისტიანულ ლეგენდებს, იგავებსა თუ მაქსიმებს (სენტენციებს) შორის. აქედან გამომდინარე, მას მიაჩნია, რომ ბიბლია მეტად ვალშია ბუდისტური ლიტერატურის წინაშე. ეს მოსაზრება შემდგომ საკამათოდ იქცა, მაგრამ მისი მთლიანად უარყოფა ვერც ერთმა მეცნიერმა ვერ გაბედა. ექვგარეშეა, რომ აპოკრიფები, რომლებიც წარმოიშვა მე-2-3 საუკუნეებში ქრისტეს ხანაში და აღიარებული იქნა რომის კათოლიკების მიერ და აგრეთვე შეტანილი ძველ აღთქმაში, უმეტეს წილად ნასესხებია ბუდისტური ლიტერატურიდან.

გავლენა ბუდიზმისა და შემდგომ ბუდისტური ლიტერატურისა ევროპაში, თვალშისაცემი გახდა „ბარლაამისა და იოსაფატის“ სახით, რომელიც შუა საუკუნეებში ყველაზე პოპულარულ რელიგიურ თხზულებად იქცა. ეს თხზულება ძირითადად მოგვითხრობს ვარლაამისა და ინდოელი მეფისწულის, იოდასაფის, ქრისტიანად მოქცევას, მის შესაბამის ბრძოლას ყოველგვარი ცთუნების წინააღმდეგ და მის საბოლოოდ გადაქცევას წმინდანად - ასკეტად. მთელი თხზულება სხვა არაფერია თუ არა ქრისტიანული ვერსია ბუდას ცხოვრების ლეგენდისა, ყველა თავისი დეტალების გათვალისწინებით. თხზულება თავიდან შეიქმნა ფალაურზე და მიეჭეს ან მეშვიდე საუკუნეებში ითარგმნა არაბულად, მოგვიანებით სირიულ ენაზე. სირიული ვერსია საფუძვლად დაედო ბერძნულს, ხოლო ბერძნული ითარგმნა მრავალ ევროპულ ენაზე. ამდენად, ეს ტექსტი არსებობს ლათინურ, ფრანგულ, ებრაულ, ეთიოპიურ, იტალიურ, ესპანურ, გერმანულ, ინგლისურ, შვედურ, დანიურ, სომხურ, რუსულ და რომაულ ენებზე. 1204 წელს იგი ისლანდიურ ენაზეც ითარგმნა. აღსანიშნავია, რომ მე-14 საუკუნისათვის „ბარლაამი და იოსაფატი“ აღიარებულ იქნენ წმინდანებად რომის პაპის მიერ. პროფ. მაქს მიულერი მიუთითებს, რომ „გაუტამა, იგივე ბუდა წმინდა იოსაფატის სახელით, დღეს ოფიციალურად აღიარებულია და სათაყვანო მთელს კათოლიკურ საქრისტიანოში, როგორც წმინდანი ქრისტიანული ეკლესიისა. მათი აზრით, და სამართლიანადაც, ძალზე ძნელად მოიპოვება ისეთი წმინდანი, რომელსაც ბუდას (სასულიერო) ტიტულზე, მეტი პრეტენზია რომ გააჩნდეს.“

ცხადია ამ დროს, 40-იან წლების მიწურულს, ინდოელი ისტორიკოსისათვის ქართული „ბალავარიანი“ ცნობილი ვერ იქნებოდა. რ. კ. მუჯუმ-დარის მოსაზრება მრავალმხრივ საყურადღებოა, განსაკუთრებით იმ მხრივ, რომ იგი ადასტურებს ბუდას ლეგენდის ერთი „ფუძე ლეგენდის“ არსებობის მტკიცების აბსურდულობას. ამ შემთხვევაში ქართული „ბალავარიანის“ სულ სხვა ასპექტზე მსურს გავამახვილო ყურადღება. ჩემი მოსაზრება ამჯერად მნიშვნელოვნად ემყარება ა. გვახარიას ზემოხსენებული მონოგრაფიის ერთ-ერთი თავის („ინდური საფუძველი“) დასკვნას, რომ ქართული „ბალავარიანის“ პირველწყაროს დადგენისას გადამწყვეტია „ბუდას ცხოვრების, სიუჟეტური ქარგის ნეიტრალური ხასიათი“¹ და არა ბუდას ცხოვრების ამსახველი რომელიღაც კონკრეტული ერთი ინდური ლეგენდა, რომლის არსებობაც ფაქტობრივად არარეალურია. ეს რომ ასეა, ამას მოწმობს არა მარტო ზემოთ მოყვანილი ინდოელი ისტორიკოსის მოსაზრება, არამედ ს. ოლდენბურგის აზრიც, რომ უძველესი დროიდანვე, პალიური ტექსტებიდან მოყოლებული, ჩვენამდე არ მიუღწევია ბუდას მთლიან ბიოგრაფიას. შეიძლება ითქვას, მისი ბიოგრაფია არც არსებობდა, თუმცა დროთა განმავლობაში ბუდას შესახებ იქმნებოდა მრავალი ლეგენდა, რომელთაგან უმრავლესობა დღემდე ზეპირსიტყვიერების გზით შემორჩა. დაახლოებით ამავე აზრს ავითარებს რ. თვარაძეც, რომელიც თავის გამოკვლევაში მიუთითებს ბუდას ცხოვრების მომცველ არაერთ ინდურ ნაწარმოებზე. ამასთანავე გასათვალისწინებელია, რომ ბუდას ცხოვრების სიუჟეტი მსგავსია არა მარტო ქრისტიანული თუ ჯაინიზმის ფუძემდებლის, მაჰავირასი, არამედ მანუს (მანიქეიზმის ფუძემდებლის) ცხოვრებისაც. გარდა ამისა ბუდას ცხოვრების ერთი – საყოველთაო კონკრეტული ლეგენდის არსებობას (როგორც ქართული „ბალავარიანის“, ასევე სხვა ენაზე შექმნილი მისი მრავალი ვერსიის დედასაფუძველისას) გამორიცხავს ბუდას ლეგენდის მთარგმნელობითი გზაც. მ. მიულერის აზრით ბუდას ლეგენდის სიტყვასიტყვითი თარგმნის იდეა უცხო იყო ძველი აღმოსავლეთისათვის. აქედან გამომდინარე ქართული „ბალავარიანის“ (ისევე, როგორც მისი

¹ იხ. ა. გვახარიას ბუდას სპარსული ვერსიები. თბ. 1985

უცხოური ვერსიების) კვლევა-ძიებისას, უთუოდ მართებულია ლაპარაკი სწორედ „ბუდას ცხოვრების სიუჟეტური ქარგის ნეიტრალური ხასიათზე“, ანუ ე. წ. ერთ „მოარულ სიუჟეტურ ქარგზე“, რომელიც სხვადასხვა დროს (ზეპირსიტყვიერების გზით) მოერგო აურაცხელ ლეგენდას ბუდას შესახებ, ხოლო შემდეგ მან თავისი გავრცელება ჰპოვა მრავალ ნაწარმოებში, სხვა ქვეყნების უდიდეს სულიერ „მარტილთა“ ცხოვრების შესახებ, მათ შორის ქართულ „ბალავარიანში“, რომლის გარშემოც მრავალი პრობლემა გერ კიდევ გადაუჭრელი რჩება.

შემდეგ, საკითხი, რომელიც ყურადღებას იპყრობს, ეს არის ქართული „ბალავარიანის“ ჟანრობრივ-სტილისტური თავისებურება და ამ ნაწარმოების (როგორც „სულის მარგებლის“) „ტექსტის ფუნქცია“. თუ „ბალავარიანის“ მხატვრული სტილსა და იდეურ-კომპოზიციურ ნიშან-თვისებებს დავაკვირდებით, შევნიშნავთ, რომ ეს თხზულება, შეიძლება მივაკუთვნოთ ე. წ. აღმოსავლური „მოჩარჩოებული“ ჟანრის მოთხრობას, რასაც, ტრადიციის თანახმად, ინდოეთში დაედო საფუძველი მე-4-5 საუკუნეებში („პანჩატანტრა“, „ბჰარატაკადვატრინშატი“) და შემდგომ გავრცელება ჰპოვა აღმოსავლეთის სხვა ქვეყნებში. მაგალითად „ბალავარიანის“ დასაწყისში ვკითხულობთ: – „გვითხრობდა ჩვენ მამაი ისაკ ძე სოფრომ პალესტინელისაი“ და ა. შ. მამასადამე მოთხრობელის როლში თითქოს გვევლინება ვინმე „მამაი ისაკ“, მაგრამ სინამდვილეში თხზულების ძირითად სიუჟეტურ ქარგას ქმნის იგაეები, რომლებიც ჩართულია ნაწარმოების ძირითადი პერსონაჟების-ბალავარის და იოდასაფის დიალოგებში. ეს იგაეები ავტორის მიერ თხზულებაში მხატვრული კომპოზიციის ისეთი იშვიათი გრძნობით არის ჩართული (როგორც პერსონაჟთა ავტორისეული მსოფლშეგრძნების საილუსტრაციო-სარეალობაციო საშუალება), რომ ისინი სრულიადაც არ არღვევენ თხზულების იდეურ-ესთეტიკურ მიმართულებას, მის მაღალმხატვრულ ფილოსოფიურ მთლიან სურათს.

„ბალავარიანში“ ყურადსაღებია სხვა სტილისტური თავისებურებაც, მაგრამ მის განხილვამდე საჭიროა პასუხი გაეცეს შემდეგ კითხ-

ვებს: – ბოლოს და ბოლოს რამ მიიზიდა ჩვენთვის უცნობი მართლ-მორწმუნე ქრისტიანი ავტორი „ბუდას ცხოვრების სიუჟეტურ ქარგაში?“, ან, ნუთუ მხოლოდ ბუდას თავგანწირული ასკეტიკა იყო მისი შემოქმედებითი იმპულსი ამ იშვიათი თხზულების გადმოსაკეთებლად თუ შესაქმნელად? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემა არ იქნებოდა მართებულის, მით უფრო, თუ გავითვალისწინებთ იმ ისტორიულ ეპოქას, პირობითად მე-7-8 საუკუნეებს, როდესაც „ქრისტიანი ქართველი ავტორის“ სამშობლო სულ უფრო და უფრო განიცდიდა უცხო რჯულის ექსპანსიას. ამდენად, თუ საკითხს ამგვარად დავაყენებთ, უმართებულო იქნებოდა ქართული ჰაგიოგრაფიული ძეგლები, კერძოდ „ბალავარიანი“ განხილული ყოფილიყო, მხოლოდ როგორც „სულის მარგებელი“ ასკეტურ-დოგმატური ფილოსოფიური თხზულება, ან ვთქვათ, როგორც თომა მოციქულის ნაცვლად, ინდოეთში ქრისტიანობის გავრცელების ისტორია (როგორც ზოგიერთ გამოკვლევებში ვკითხულობთ), მით უმეტეს რომ მე-7-8 საუკუნეებში ბუდიზმის კვალი ინდოეთში ძლივს იყო შესამჩნევი, განსაკუთრებით, ქვეყნის ჩრდილოეთ ნაწილში, სადაც ფეხს იკიდებდა ისლამი. მაგრამ მთავარი მაინც ის არის, რომ ბუდას ლეგენდის გავრცელება აზიაში, ახლო აღმოსავლეთსა თუ საქართველოში, დაკავშირებულია მანიქეისტური ბუდიზმის გავრცელებასთან (მოყოლებული მე-4-5 საუკუნეებიდან) ამ რეგიონებში, რაც თავისთავად გამორიცხავს ქართული „ბალავარიანის“ კავშირს თომა მოციქულის ისტორიასთან, ან ინდოეთში ქრისტიანობის გავრცელების სხვა მომენტებთან. ამ საკითხთან დაკავშირებით ყურადღებას იპყრობს კ. კეკელიძის¹ ერთი საინტერესო, თუმცა არც თუ სრულიად ნათელი მოსაზრება: „ინდოეთის ნესტორიანულ ეკლესიაში მეშვიდე საუკუნის ნახევარში გარკვეული მიზეზების გამო (ამ შემთხვევაში სწორედ მიზეზების მითითება იქნებოდა მეტად მნიშვნელოვანი – ნ. კ.) თავი იჩინა მძლავრმა სეპარატისტულმა მოძრაობამ, რომელიც მიზნად ისახავდა სელევკია კთეზიფონის ნესტორიანული ეკლესიიდან გამოყოფას. ამ მიზნის მისაღწევად პირველ

¹ კ. კეკელიძე. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია. თბ. 1980 გვ. 189

რიგში უნდა გაბათილებულიყო ის ლეგენდური აქტები, რომელთა მიხედვით ინდოეთში ქრისტიანობა დაამყარა სირიელების განმანათლებელმა თომა მოციქულმა. ეს საქმე უკისრია ბუდდას „ცხოვრების“ ნიადაგზე სირიულად დაწერილ „ბალავარიანს“, რომლის ტენდენციაა დაამტკიცოს, ინდოეთის განმანათლებელი არა თომა მოციქულია, არამედ ვარლაამი და იოასაფი. ეს პირველი სირიულად დაწერილი ქრისტიანული რედაქცია „ბალავარიანისა“ მას შემდეგ, რაც მან თავისი დანიშნულება შეასრულა, დავიწყებას მიეცა. თუ მთლიანად დაკარგულა“. როგორც ვხედავთ საკითხის ამგვარი დაყენება ერთი მხრივ დამაფიქრებელია, მაგრამ მეორე მხრივ სრულიად არა არგუმენტირებული და შესაბამისად ბუნდოვანია: თუნდაც იმის გათვალისწინებით, რომ ნესტორიანობამ ინდოეთის ძალზე მცირე რიგიონი მოიცვა, კერძოდ, იგი გავრცელებული იყო ე. წ. მალაბარის (ოკეანის) სანაპირო ზოლზე და მადრასის (მაილაპური) რაიონებში (ნაწილობრივ შრი ლანკაზე). არსებობს აზრი, რომ ქრისტეს თორმეტ მოციქულთაგან წმ. თომა მოციქულის ძვლების ნაწილი მოტანილია ინდოეთიდან და ქ. ედესაში (პართიაში) დაკრძალული. თომა მოციქულის საქმენი (ქმედებანი), რომელიც „აქტების“ სახელწოდებითაა ცნობილი, სირიულ ენაზეა დაწერილი. ზოგი მეცნიერის აზრით იგი არ არის ისტორიული წყარო, თუმცადა თარგმნილია მეოთხე საუკუნეში ბერძნულ და ლათინურ ენებზე, როგორც ნაწილი მანიქეიზმის პროპაგანდისა. ზეპირი გადმოცემით წმინდა თომამ ქრისტიანული ეკლესიები დაარსა ინდოეთის სამხრეთ-დასავლეთი კონცხზე და შემდეგ მიიღწია მაილაპურს, აქვე ეწამა და დაიკრძალა დღევანდელი მადრასის ერთ-ერთ გარეუბანში, სადაც მისი საძვალე 1547 წელს აღადგინეს პორტუგალიელებმა. აქ დღესაც აღმართულია ჯვარი, რომელზეც ფალაურ ენაზეა ამოკვეთილი წარწერები. თვით ჯვარი მიჩნეულია მე-7 საუკუნის ძეგლად, რასაც ინდოეთში ნესტორიანული ქრისტიანობის გავრცელებას უკავშირებენ და რომ სწორედ აქედან დაიწყო ნესტორიანობის გავრცელება მალაბარში, ცეილონსა და კალიანაში (ბომბეის მიდამოებში) დაახლოებით მე-6 საუკუნის შუა ხანებში. ევროპული სამეცნიერო წყაროების თანახმად, სამხრეთ ინ-

დოეთის ყველა საქრისტიანო თემი განხილული უნდა იქნეს, როგორც ნესტორიანობის ერთგვარი შტო, რომელიც ცალაღნიად იბრძოდა თვითგადარჩენისათვის (ამ ასპექტში შეიძლება ნაწილობრივ მიესა-დაგოს კ. კეკელიძის მოსაზრებაც ინდოეთში „ქრისტიანული სეპარა-ტიზმის“ შესახებ), მაგრამ თვით ინდოეთში მრავალი ქრისტიანი თვლის, რომ მაინცდამაინც წმ. თომა მოციქულია მათი სულიერი მამამთავარი და ცხოვრებაში დამამკვიდრებელი ქრისტიანული რწმენისა, რომ 238-245 წლებში შექმნილი „სულის მარგებელი“ საგალობლები (მეტ-რული), სირიული პოემა – „თომას საქმენი“ (ქმედებანი) ისტორი-ულია და ასახავს წმ. თომას მოღვაწეობას ინდოეთის სამხრეთში. წმ. თომა მოციქულის ამ ისტორიის ერთგვარი დასტურია აგრეთვე ევ-როპელი – ისტორიკოსის მ. ედვარდსის¹ მოსაზრებაც: – „პანჯაბის ბერძენთა გამგებლები, მნიშვნელოვნად დაჯაბნეს ცენტრალური აზი-იდან მოსულმა საკას ტომებმა, რომლებმაც დაიპყრეს ბერძნული ბაქ-ტრიის სამეფოს რეგიონები და შეიჭრნენ პანჯაბში (ბოლანის უღელ-ტეხილის გავლით) მათურასა და ტაქსილაში. როგორც ჩანს დამპყ-რობთ სპარსული ტიტულები ჰქონდათ, და თან იყვნენ ვასალები მით-რიდატე დიდისა (123-88 წ.წ.), პართიის სამეფოსი. მართლაც ტაქსი-ლის რეგიონში – სირაკაპში გათხრებისას აღმოჩენილი იქნა პართიანთა ქალაქი. ამ რეგიონის ერთ-ერთი ინდო-პართიანელი მეფისწული, ბერძენთათვის ცნობილი გონდოფპარესის (უზუსტო ფორმა სპარ-სული სახელისა ვინდჰაფარანა – გამარჯვების მომტანი) სახელით. ამ უკანასკნელის ცხოვრება კი ნაწილია, ასევე, ქრისტიანობის ისტორი-ისა, ანუ წმ. თომას აპოკრიფებისა. გადმოცემით წმინდა თომა ამ მეფის წულის კარზე სწორედ ქრისტიანობის საქადაგებლად ყოფილა“. ქრისტიანობის ინდოეთში გავრცელების ისტორიასთან დაკავში-რებით საგულისხმოა აგრეთვე ევროპული ენციკლოპედიური წყარო-ებიც, რომლის თანახმად ქრისტიანები ვალში არიან ნესტორიანელი მისიონერების წინაშე, მაგრამ რომელთა მიხედვით წმინდა თომას მოღვაწეობას და ბართლომეს დამსახურებას ინდოეთის ევანგელი-

¹ მ. ედვარდსი. ინდოეთის ისტორია. ლონდონი. 1967. გვ. 57 (ინგლისურ ენაზე).

ზაციის საქმეში არ გააჩნია არავითარი ისტორიული საფუძველი ისევე, როგორც პანტეანუს (Panteanus) „აქტებს“ ინდოეთის რომელიმე რეგიონში. ინდურ-სირიული ქრისტიანობის თეოლოგია ნესტორიანული ტიპისაა. კოსმასის (Cosmas Indicopleutes) თანახმად ქრისტიანები, რომლებიც აღმოჩნდნენ ცეილონისა და მალაბარის ოკეანისპირეთში, ლტოლვილნი არიან სპარსეთიდან, მსგავსად ჰუგენოტებისა ინგლისიდან. ფალაური წარწერები, რომლებიც ნაპოვნია წმ. თომას მთაზე აღმართულ გვარზე, მადრასის მახლობლად, ასევე წარწერები ონდოეთის ისეთ რეგიონებში, როგორცაა კოტაიამი, მოწმობენ ქრისტიანობის არსებობაზე ინდოეთში მე-6-7 საუკუნეებში; და ნაწილობრივ პატრიპასინიზმის (ე. წ. მონარქიანელების) არსებობაზეც, რომელსაც, საერთოდ, საფუძველი ჩაეყარა მე-2-3 საუკუნეებში და რომელიც უარყოფდა „ძეს“ ღვთისას, „სული წმინდას“, ამგვარი მონოფიზიტური თეოლოგიის პირველი მქადაგებელი ბიზანტიელი ფეოდოტე ყოფილა. მას იესო ქრისტე ჩვეულებრივ ადამიანად მიაჩნდა, რისთვისაც დასაჯა რომის პაპმა. მიუხედავად ამისა, ნესტორიანულმა ეკლესიამ წმ. თომა, წმ. ბართლომე და ფეოდოტე - სამივე წმინდანად შერაცხა, როგორც წამებულნი. 745 წელს ვინმე „თომაქჰანას“ ინდოეთში ბაღდადას და ნინევიიდან ნესტორიანელ მისიონერთა ახალი გჯუფი ჩამოუყვანია. ამდენად, ამ პერიოდისათვის წმ. თომასა და „თომაქჰანას“ სახელთა აღრეგვას ქონდა ადგილი. მით უმეტეს რომ 822 წელს ინდოეთში მალაბარის რეგიონში ირანიდან ქრისტიანულ მისიონერთა კიდევ ახალი გჯუფი ჩამოვიდა, მაგრამ მალაბარში ქრისტიანულმა ეკლესიამ ფეხი ვეღარ მოიკიდა და ემიგრანტი მისიონერები ყოველნაირად ბაძედნენ ჰინდუებს კასტობრივი კანონებისა და ტრაპეზის წესების დაცვაშიც კი.

ყოველივე აქედან, ცხადი ხდება, რომ ინდოეთში წმ. თომას მოღვაწეობის შესახებ საპირისპირო აზრია გამეფებული, მაგრამ პირველი საუკუნეებიდან მოყოლებული მე-9 საუკუნემდე ინდოეთში, ისიც ძირითადად მის სამხრეთში, ნესტორიანული ქრისტიანობა ყოველნაირად ცდილობდა ფეხი მოეკიდა არამც თუ მხოლოდ წმ. თომას მეშვეობით, არამედ წმ. ბართლომესა და მათ მიმბაძველთა წყალო-

ბითაც კი. მაშასადამე, ამ შემთხვევაში აშკარაა ტენდენცია ინდურ ნესტორიანული ეკლესიაში არა „გაბათილებისა“ წმ. თომას „აქტებისა“, როგორც კ. კეკელიძე გვთავაზობს, არამედ პირიქით, მას მიმდევრებიც კი აღმოუჩნდათ (ფსევდო „თომა-ქჰანა“, წმ. ბართლომე და სხვა.). ამდენად აშკარაა, რომ მცდელობა იყო ნესტორიანული ეკლესიის მე-მს-ის ჩათვლით გაძლიერებისა, რაც საბოლოო რამში იმაზე მეტყველებს, რომ აღნიშნულ რეგიონში ბუდას ლეგენდის – „ვარლაამ და იოდასაფი“ – ქრისტიანული, თუ სირიული ვერსია, წმ. თომასა და მის მიმბაძველთა (მიმდევართა) ადგილს ვერ დაიკავებდა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე უთუოდ „ბალავარიანშიც“ უნდა დავინახოთ იმჟამინდელი საქართველოს მწვევე პოლიტიკური ტიპილები, რომელთა მხატვრული ასახვა მტრის თვალის ასახვევად ზოგჯერ არაპირდაპირი – შენიღბული გზით ხდებოდა. მართლმორწმუნე ქართველი ქრისტიანი ავტორების მიერ რომლებიც თავიანთ ჰაგიოგრაფიულ ქმნილებებს, ლოგიკურია, კონფესიურთან ერთად, გარკვეულ ეროვნულ-პოლიტიკურ მისიასაც აკისრებდნენ. ამიტომ სწორედ ეს უნდა მივიჩნიოთ ერთ-ერთ განმსაზღვრელ ფაქტორად „ბალავარიანის“ ქრისტიანობის აპოლოგეტიკისა, რაც თავისთავად მიგვანიშნებს „ბალავარიანის“ „ტექსტის ფუნქციაზე“ და მისი ანალიზის აუცილებლობაზე.

ინდოლოგი ვ. სემენცოვი მიუთითებს: – „სწორედ ამა თუ იმ ტექსტის ფუნქცია (ე. ი. მისი გამოყენება), მის უკან მდგარი მოქმედება არის მთავარი, როდესაც არ შეგვიძლია აღვადგინოთ იგი“. რა თქმა უნდა „ბრაჰმანული ტექსტის ფუნქცია“ მნიშვნელოვნად განსხვავდება „ბალავარიანის“ ტექსტის ფუნქციისაგან, მაგრამ გარკვეულ წილად ეს ამ უკანასნელსაც ეხება, როგორც ასკეტიკის იდეის მატარებელ თხზულებას. უკვე აღინიშნა, „ბალავარიანს“, ყველაფერთან ერთად, რამდენადმე ეროვნულ-პოლიტიკური ფუნქციაც ჰქონოდა დაკისრებული ავტორის მიერ, რაზედაც თავისთავად „ბუდას ლეგენდის“ ქრისტიანული თუ არა, ქრისტიანული „ბალავარიანის“ მსგავსი ვერსიების შექმნა ადასტურებს. მით უფრო იმ ისტორიულ ხანაში, როცა გარეშე მტრით შვიწროებული საქართველო სულ უფრო და უფრო

მიისწრაფოდა ჩამოყალიბებულიყო როგორც ერთმორწმუნე, მტკიცე ქრისტიანული სახელმწიფო. ასეთ სოციალურ-პოლიტიკურ ვითარებაშიც კი (უთუოდ სამშობლოს მოწყვეტილი) ქართული „ბალავარიანის“ „ინკოგნიტო“ ავტორისათვის, სწორედ „ბუდას ცხოვრების სიუჟეტური ქარგის ნეიტრალური ხასიათი“ (თუნდაც გაუცნობიერებელად) ხელსაყრელი იყო მისთვის, რათა იგი იმდაგვარად გადაეკეთებინა, რომ თხზულება მის ეროვნულ მრწამსს მორგებოდა“. ყოველივე აქედან გამომდინარე, რაც „ბალავარიანის“ ტექსტის ფუნქციის შესახებ ითქვა, თავისთავად გვაყენებს ამ რელიგიურ-ფილოსოფიური თხზულების ავტორის ვინაობის დადგენის საკითხის წინაშეც. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ლ. მენაბდეს¹ მოსაზრება, რომ პალესტინელ ქრისტიანებს სინას მთა ადრევე იზიდავდა თურმე, რომელთა შორის თითო-ოროლა ქართველიც იყო. თუმცა მკვლევარი იმასაც დასძენს, რომ სერიოზული მსჯელობა, სინას მთაზე, როგორც ქართული საბერძნონაზვნოს დამკვიდრების საწყის ეტაპზე, მხოლოდ მე-8-9 საუკუნეები შეიძლება მივიჩნიოთ. უთუოდ ყოველივე ეს მართლაც ასე იყო. მაგრამ არც ის უნდა გამოვრიცხოთ, რომ ქართული „ბალავარიანი“, სწორედ ამ „თითო-ოროლა ქართველი პალესტინელი ბერის“, შესაძლებელია რამდენიმე მათგანის, მიერ არის შექმნილი მე-7-8 საუკუნეებში, ან უფრო მოგვიანებითაც, როდესაც პალესტინაში ზემოთ ხსენებულ საბერძნონაზვნოს გარკვეულწილად უკვე ჩაყრილი უნდა ჰქონოდა საფუძველი. ამასთანავე, გასათვალისწინებელია, ამ შემთხვევაში ქართველი ერის იმპაინდელი სულიერი მდგომარეობა, რომელსაც ყველაზე მეტად მიესადაგებოდა სწორედ სამხრეთ-ინდურ-მაჰაინისტური ბუდიზმის ერთ-ერთი დოგმა – „საერო ცხოვრებაზე ზემოქმედება, მისდამი სიბრალულისა გამო“. ამდენად, თუ ზემოთქმულს მხედველობაში მივიღებთ, მაშინ გამართლებულად უნდა ჩაითვალოს მსჯელობა „ბალავარიანის“ „ტექსტის ფუნქციის“ ეროვნულ-პოლიტიკურ ასპექტზე (საქართველოს ისტორიის შესაბამისი პერიოდის გათვალისწინებით).

¹ ლ. მენაბდე. ძველი ქართული ლიტერატურის კერები. თბ. 1980. გვ. 24-25

თუ კვლავ დაეუბრუნდებით „ბალავარიანის“ იდეურ-კომპოზიციური და სტილისტური ნიშან-თვისებების ანალიზს, შევნიშნავთ, კიდევ ერთ თავისებურებას. კერძოდ, მართალია თხზულების ავტორი უდავოდ ქრისტიანული სულისკვეთებით არის გამსჭვალული, მაგრამ რამეთუ ნაწარმოებს საფუძველვად უდევს ინდოელი ლეგენდარული პერსონაჟის-ბუდჰას ცხოვრების (ნეიტრალური) სიუჟეტური ქარგა, ავტორი იძულებულია მიმართოს ინდური (თუნდაც ბუდისტურ-ჯაინისტური) და ქრისტიანული (მით უმეტეს მრავალი მათი მსგავსი) მხატვრული კომპონენტების მანიპულირებას, რის გამოც ნაწარმოებში აშკარად შეინიშნება ინდური რემინისცენციები – თუმცა ამის მიზეზი შესაძლებელია, აგრეთვე, იყოს „ბალავარიანის“ ტექსტების სხვადასხვა დრო, თანავტორთა მიერ გადაწერა ან რედაქტირება, მაგრამ ეს მოსაზრებაც, მხოლოდ ჰიპოთეზის დონეზე შეიძლება დარჩეს.

ახლა, დავაკვირდეთ შემდეგ პასაჟს: – „და იხილა მეფემან სინათლე რაჲმე, ვითარცა ცეცხლისა, მუნით გამო და ვითარცა მიეახლნეს, იხილეს ვითარცა ქვაბი, გამოთხრილი რაიმე ნაგვეთა, მათ შინა იყვნეს კაცი და დედაკაცი, შემოსილი სამოსელითა ბებკულითა, ძველითა, და ვითარცა ხედვიდეს ესმოდა მუნით ხმაი სიმღერისაი. და კაცი იგი ჯდა ინახით სკორესა ზედა, ხოლო დედაკაცი იგი უროკვიდა წინა და შეასხმიდა ქებასა, ვითარცა შვენის მეფეთათვის“. თხზულების ეს პასაჟი წარმოადგენს ტიპურ სურათს მეტად ლატაკი ინდური ოჯახისა, რომელიც შეიძლება აღვიქვათ როგორც კერპთაყვანისმცემლის, ასევე არაკერპთაყვანისმცემლის (მით უფრო რომ მსგავსი ეგზოტიკური სურათი სიღარიბისა დღესაც შესაძლებელია ვიხილოთ ინდოეთში). მაგრამ ამ შემთხვევაში საყურადღებოა პასაჟისეული ფრაზა „ხმაი სიმღერისაი“, რომელიც არაერთგვაროვნად შეიძლება იქნეს გაგებული როგორც ჩვეულებრივი სიმღერის ხმა, დამახასიათებელი ხშირად „გლახაკათავისაც“, თბილ ინდურ ღამეში, ასევე ცეცხლის ღვთაების სათაყვანებლად წარმოთქმული საგალობლის ხმაც. „ბალავარიანის“ ავტორისათვის არც ბუდისტურ-ჯაინისტური ასკეტიკის მორალურ-ეთიკური დეტალებია უცხო. ამ თვალსაწიერით დავაკვირდეთ თხზულების შემდეგ პასაჟს: – „სიმშვენიერე ხატისაი

და ბრწყინვალეობაი სამოსელთაი არა ჰკვირთ მათ, რამეთუ ხედავენ იგინი ხელით უქმნელთა ზეცით ტაძართა თვალშეუღღამთა სამოსელთა“. ამ შემთხვევაში შეიძლება ვიფიქროთ, რომ აქ საუბარია ქრისტიანულ ასკეტიკაზე. მაგრამ აქ ექვს ბადებს ფრაზა „თვალთშეუღღამთა სამოსელთა“, რომელიც შეიძლება გავიგოთ, როგორც „თვალთ დაუნახავი სამოსელითა“, რომელიც მხოლოდ „ჯაიანი-დი-გამბარი“ (ციტომოსილი) ანუ სრულიად შიშველი, შეიძლება იყოს. ყოველ შემთხვევაში აქ უფრო ინდურ მსოფლშეგარდნებასთან გვაქვს საქმე, ვიდრე ქრისტიანული ასკეტიკის მხატვრულ ასახვასთან. ასევე, ბუდისტური კარმის იდეის რემინისცენცია შეიგრძნობა იოდასაფის შემდეგ სიტყვებში: – „რამეთუ წარიტაცნის რაი სიკვდილმან კაცნი, სხვანი ეუფლებიან მონაგებთა მათა, ხოლო შემდგომად ჟამთა ყოველნი აღდგომად ვართ და მიგების კაცად-კაცადსა საქმეთა მათთაებრ“. ე. ი. „კარმა“ გვეუბნება: – თანახმად „შემდგომ დაბადებებში (რენკარნაციისას) შესაბამისად ადამიანს მიეზღვება სიცოცხლეში ჩადენილი კეთილი და ბოროტი საქმეებისათვის“. ბუდიზმის თანახმად ასეთნი, ანუ „თუ კეთილის მქმნელნი“ მარადიულ სამოთხეში მოხვდებიან, „ბოროტის მქმნელთ“ ჯოჯოხეთში სამუდამო ტანჯვა ელით. ამიტომაც ამბობს ბალაჰვარი: – „ამისთვისაცა ახარებდეს მისაგებელსა საუკუნოსა“. ბალაჰვარის შეხედულება სამყაროს მარადიულობის და ყოფიერების შესახებ: – „სუფევა საუკუნო შვებაა დაუსრულებელი, რომელსა არა შეუთქს მწუხარებაი და სიმდიდრე, რომელსა არა შეუთქს სიგლახაკე და სიხარული, რომელსა არა შეუთქს ურვაი, და სიმრთელე, რომელსა არა შეუთქს სამობაი, და მეფობაი, რომელსა არა შეუთქს აღსასრული, და მწვიდობაი, რომელსა არა შეუთქს შიში და ცხოვრებაი, რომელსა არა შეამღვრევს სიკვდილი, რამეთუ იგი არს სოფელი უხარწნელი“, ამ შემთხვევაში „ბალაჰვარიანის“ ავტორისეული მსოფლშეგარდნება „მარადიული ყოფიერებისა“ „სუფევაი საუკუნო“, ამტყველებულია „იოდასაფის“ (ანუ იოსაფატის) ენით. საბა ორბელიანის განმარტებით კი „იოსაფატი“ – „უფალი მსაჭული“ არის. მაშასადამე, ამ შემთხვევაში ავტორისეული გაგება „მარადიული ყოფიერებისა“ – „სუფევაი საუკუნო“ „ბალაჰვარიანის“ – ა, მნიშვნე-

ლოვნად სცილდება წმინდა ორთოდოქსალურ ქრისტიანულ ჩარჩოებს (სადაც სახიერი ღმერთი, გამგებელი სამყაროსი და კაცთა ყოფიერებისაც) და უფრო უახლოვდება „სამყაროსა“ და „ყოფიერების“ როგორც ღვთაებრივი ერთობის – ბრაჰმანული (ატმანის) ქეშმარიტების – აბსოლუტური სუბსტანციის – ვედანტურ გაგებას. „სინამდვილე არის ერთი უსასრულო არსებობა (ეგზისტენცია)“, განმარტავს ს. ვივეკანანდა, და შესაბამისად იგი „აბსოლუტური ნეტარებაა“, ანუ „ხსნა“ – „შევბა არის დაუსრულებელი“. „ბალავარიანი“, რომელსაც არა შეამღვრევს სიკვდილი, რამეთუ იგი არს სოფელი უბრწნელი (ე. ი. აბსოლუტური ყოფიერება – ნ. კ.), ახლა შევედაროთ: – „ომ“ (ბრაჰმა) არის უსასრულო, დაუნახავი, შეუგრძნობადი, უბრწნელი. იგი არასოდეს იხრწნება („ბრიჰადარანიაკაუპანიშადა“, თავი – 4). სამყაროსა და „ყოფიერების“ ამგვარი კვრეტის შემთხვევაში „ბალავარიანისეულ“, ანუ ქრისტიანულ-ბუდისტურ ინტერპრეტაციას თავისთავად მივყავართ „სამყაროსა და ყოფიერების ილუზიურობის – „მაიას“ კონცეფციასთან, რომელიც საფუძვლად უდევს გვიანდელ (სამხრეთ ინდურ) მაჰაიანისტურ ბუდიზმსაც. რაკი საუბარი ჩამოვარდა სამხრეთ ინდურ ბუდიზმზე (მაჰაიანა – „დიდი გზა ხსნისა“), აქვე უნდა ითქვას, რომ „ბალავარიანის“ დასაწყისში ვკითხულობთ: – „იყო ვინმე მეფე ქვეყანასა ჰინდოეთისასა, ადგილსა რომელსა ჰრქვიან შოლაიტ, და სახელი მისი აბენეს იყო იგი წარმართი“. მოცემულ პასაჟში ნახსენები ტოპონიმი „შოლაიტი“ არ შეიძლება გაგებული იქნეს, როგორც ქალაქი „კაპილავასტუ“, სადაც ბუდა დაიბადა. და რატომ? – საქმე ის არის, რომ „ბალავარიანის“ უცნობი ავტორისათვის, როგორც თავიდანვე ითქვა, მნიშვნელოვანია ბუდას ცხოვრების არა ზუსტი დეტალები, არამედ „მისი ცხოვრების ნეიტრალური სიუჟეტური ქარგა“, მეორეც, არანაკლებ მნიშვნელოვანია ბალავარიანის ავტორისათვის ისიც, თუ რატომ დაწერა ბოლოს და ბოლოს ეს „სულის მარგებელი“ თხზულება. მაშასადამე როგორც ზემოთ ითქვა, ავტორს გარკვეული კონფესიურ-პოლიტიკური იმპულსები ამოძრავებდა, როგორც ქართველს (სავარაუდოა პალესტინაში მყოფს), რომლის ქვეყანა იმ ხანებში, მე-8–9 საუკუნეებში, საკმაოდ შევიწროებული იყო უცხო სჩულის მქონე

ტომთა მიერ. ტექსტში ორჯერ არის ნახსენები ბერძნული ფორმა „ექსორია“. „ექსორიობაი“ ბერძნული სიტყვაა და ნიშნავს „პატიმრად გადასახლებას“ (სხვაგან პატიმრად წარგზავნა – საბა-ორბელიანი), რაც მიუთითებს ავტორის სიახლოვეს ბერძნულთან – ქრისტიანულ სულისკვეთებაზე, თუმცა „ბალავარიანის“ ათეულობით მკვლევარი, სრულიად სამართლიანადაც, ახდენდა ტექსტის ვერსიების ურთიერთშეპირისპირებას, არსებითად „ბოდვისატევის“ ლეგენდების სხვადასხვა ვარიანტების შეჯერებას, რაც ადრინდელი – ჰინაიანური ბუდიზმისათვის უცხო იყო. ისტორიულად კი ეს უკავშირდება ინდოეთის უკიდურეს სამხრეთ-დასავლეთში მე-8-9 საუკუნეებში არსებულ „ჩოლათა“ სახელმწიფოს. სანსკრიტული ლექსიკონები ტერმინ „ჩოლა“-ს განმარტავენ, როგორც ქვეყანას სამხრეთ ინდოეთში. მაშასადამე „ბალავარიანის“ ტექსტის დასაწყისშივე ნახსენები ტოპონიმი „შოლაიტ“ უნდა ვიფიქროთ უფრო „ჩოლაა“ – „შოლაიტი“ და არა „შავილაბად“ ან სხვა მისი მსგავსი. გარდა ამისა „ბალავარიანის“ უცნობ ავტორს რა შეუშლიდა ხელს, რათა დაეწერა – „ქალაქი-შოლაიტ“, ნაცვლად „ადგილისა“, და რაც მთავარია, სულხან-საბა სიტყვას – „ადგილი“, ასე განმარტავს: – „ადგილი ესე არს ნაკვეთი რაიმე ქვეყნისაგან“, მით უმეტეს „ბალავარიანის“ ავტორი, სადაც საჭიროა იქ ხმარობს სიტყვა „ქალაქს“.

მაშასადამე თუ „ბალავარიანის“ შექმნის თარიღად მე-7-8 საუკუნეებს მივიჩნევთ (როცა სამხრეთ ინდოეთში ბუდიზმზე მეტად, ჯაიანიზმი იკიდებდა ფეხს, და მე-7 საუკუნის ჩინელ მოგზაურთა ჩანაწერებში, სულ უფრო ხშირია საუბარი სამხრეთ ინდოეთში-ჩოლათა სამეფოში ჯაინთა ტაძრების მშენებლობაზე, ასეთ შემთხვევაში „ბალავარიანში“ ნახსენები ტოპონიმი „შოლაიტ“ შესაძლოა მომდინარეობდეს მისი ინდური (ტამილნადური-ტამილური) ფორმის – „შოლაი“ (სანსკრიტზე – ჩოლა) – დან, რაც ჩოლათა დინასტიის სამეფო ადგილს ნიშნავს. ამდენად შესაძლოა მართალი იყო „ბალავარიანის“ მკვლევარი ილია აბულაძე, როდესაც სიტყვა „შოლაიტის“ არაბულ ფორმას – „შავილაბადს“, განმარტავდა როგორც ინდოეთს და არა როგორც ქალაქს. ამდენად ავტორისათვის მეფე „აბენესის“ მაინც

და მაინც „კაპილავასტუს“ მეკიდრად წარმოსახვას არავითარი მნიშვნელობა არ ჰქონდა თხზულების ძირითადი იდეური და მორალური ეთიკური მიმართულების არჩევისას, რაც, ასევე, ტექსტის „სიუჟეტური ქარგის ნეიტრალური ხასიათიდან“ უნდა გამომდინარეობდეს. ამას მოწმობს თვით ზემოთ მოტანილი „ბალავარიანის“ ინდური რემინისცენციები“, რასაც საბოლოოდ შეიძლება მივაწეროთ თხზულებაში აღწერილი ერთგვარი ინდური „ვეგეტარიანიზმის“ მხატვრული აღწერაც, კერძოდ, როდესაც იოდასაფი ეკითხება „ბალაჰვარს“, რით იკვებებიო, „მოძღვარი“ პასუხობს: – „მწვანილთაგან ქვეყანასითა ვიზრდებით, ხოლო ოდეს მოგვაკლდის, მივიღებ ძმათაგან ჩვენთა მორწმუნეთა“. ე. ი. ამ საქმოში ბუდისტების საქმო – საბერმონაზვნო „სანგჰა“ უნდა ვიგულისხმოთ.

მიუხედავად ზემოთ გაანალიზებული ინდური რემინისცენციებისა, „ბალავარიანი“ საბოლოო ჯამში მართლმადიდებლური ქრისტიანული მრწამსით გამსჭვალული ქართული ფილოსოფიური თხზულებაა, რაზედაც აშკარად მეტყველებს თუნდაც ნაწარმოების მთავარი პერსონაჟის „ბალაჰვარის“ მხატვრული სახე: – „კაცი ერთი ბალაჰვარი იყო იგი ღმრთის მსახური და მორწმუნე და მოსავე ქრისტეს მცნებათა“ და ერთ-ერთი ამგვარი მცნება ქრისტესი, ნაწარმოებში, აშკარად ბიბლიური ფორმით გვხვდება: – „შეიყვარე მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი“. ასევე, მთლიანად ქრისტიანული სულიკვეთებითაა გამსჭვალული (ფორმით და შინაარსით) თხზულების ფინალური პასაჟი, სადაც ყველაზე მკაფიოდ არის გამოკვეთილი ავტორისეული პოზიცია, მისი ქრისტიანული მსოფლშეგარძნება და ნაწარმოების ძირითადი იდეური მიმართულება: „ხოლო იგი წარვიდა ერთთა, ეპისკოპოსთა და მალღითა და წარმოეხვნა ნაწილი იოდასაფ და ბალაჰვარისი და დაკრძალნა ლუსკუმასა შინა ოქროისასა და მას ზედა აღაშენა ეკლესიაი სახელსა ზედა მამისა, ძისა, და სული წმინდისასა, რომლისაი არს დიდებაი აწ და უკუნითი უკუნისამდე. ამინ.“ რაც უკვე ძალიან შორს დგას ღმერთის წმინდა ბუდისტური გაგებისაგან.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, ცხადი ხდება, რომ განხილული ფილოსოფიური თხზულების „ბალავარიანის“ მეტად

განსწავლული ავტორი, არ არის გამორიცხული სხვადასხვა დროის სხვადასხვა ავტორები (რასაც გვაფიქრებინეს გარკვეულ წილად მისი სტილისტურ-კომპოზიციური და ენობრივი თავისებურებანი), მიმართავს ქრისტიანულ-ბუდისტურ (ინდურ) მსოფლმხედველობათა მხატვრულ მანიპულირებას, რამეთუ იგი ოსტატურად იყენებს როგორც ბუდას ცხოვრების „სიუჟეტური ქარგის ნეიტრალურ ხასიათს“, ასევე ინდური სულიერი სამყაროსა თუ აზროვნების სხვადასხვა წყაროს. ამდენადვე, ნაწარმოებში აღწერილი წარმართობა (ეკრპთაყვანისმცემლობა) მეტად მნიშვნელოვან ალეგორიულ მხატვრულ ხერხად შეიძლება მივიჩნიოთ, თუმცა ავტორისათვის მართალია იდეურ-ესთეტიკური და ფილოსოფიური ჰერეზის „გარეგნული“ – ბუდისტურ-ქრისტიანული ასკეტიკა, წარმოადგენს. ბუდას, რამეთუ ბუდას „მწამებლური“ გზა და ცხოვრება ესოდენ ჰგავს ქრისტეს წამებისა და ცხოვრების გზას, რის შესახებაც დიდი ხანია კამათობენ მეცნიერები. თუმცა არსებობს მოსაზრებაც ქრისტიანობისა და ბუდიზმის მოჩვენებითი მსგავსების შესახებ. მაგალითად გასული საუკუნის ერთ-ერთი მკვლევარი ბუდიზმისა ს. გ. კოლგერი¹ თვლიდა, რომ – „კიდევ უფრო მცდარია წარმოდგენა ბუდიზმზე, რომ თითქოს და იგი ჰგავს ქრისტიანულ მოძღვრებას, რაც სინამდვილეში დამოკიდებულია იმაზე, რომ ბევრი ჩვენგანი ბუდისტურ ტერმინებს და გამოთქმებში, რომელთაც თავისებური, საკუთარი, შინაგანი დატვირთვა გააჩნიათ, გაუცნობიერებლად აქსოვს ქრისტიანულ აზრს და იდეას.“ ავტორი დასძენს: – „რის ღვიდს მიაჩნია, რომ შეხედულებები და თხრობა, მაგალითად, პალოპიტაკაში, რომელიც ბუდისტთა წმინდა წიგნად ითვლება, ძირფესვიანად ეწინააღმდეგება ახალი აღთქმის თხრობასა, და შეხედულებებს“. „ბუდიზმში არ არსებობს ღვთის იდეა, როგორც არ უნდა იყოს მისი დამოკიდებულება სამყაროსა და ადამიანისადმი. მისთვის უცხოა ან საერთოდ არ ცნობდა მასზე უზუნაეს რაიმე არსებას, თვით ბუდას კი თავისი თავი არ მიაჩნდა ღმერთად“, და ასკვნის რომ ბუდასათვის მთავარია – „ნირვანა, აბსოლუტური სიმშვიდის, სრული გულგრილობის მდგომარეობა“ და ა. შ. თუმცა კოლგერს მოყავდა

¹ ს. ზ. კოლგერი. ბუდიზმი და ქრისტიანობა. კიევი. 1894. გვ. 180. (რუსულ ენაზე)

ლეიტელის მოსაზრება, რომ ჯვარცმასთან დაკავშირებული წამების გარდა, ქრისტეს ცხოვრებისათვის ყველა დამახასიათებელი ნიშან-თვისების პოვნა შეიძლება ბუდისტურ გადმოცემებში, ბუდა საკიამუნის (გაუტამა ბუდჰას) შესახებო. ე. ბუნზელი ამტკიცებს, რომ ძალზე ხშირია მსგავსება-დამთხვევა ევანგელისტურ ამბებსა და ბუდას ლეგენდებს შორისო. აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ რენანი თავის „ქრისტეს ცხოვრებაში“ მიუთითებს შესაძლებლობაზე ბუდისტური გავლენისა პალესტინაში - პირველ საუკუნეში ახალი წელთაღრიცხვით. ხოლო ლ. ფონ შრედერის აზრით, გარდა იდეური შინაარსობრივი მსგავსებისა ბუდიზმს, ისევე როგორც ქრისტიანობას, პრეტენზია აქვს „მსოფლიო მნიშვნელობასა“ და „ინტერნაციონალურობაზე“, ისევე როგორც ქრისტემ, ბუდამაც დაამარცხა ჯოჯოხეთი, სატანა და სიკვდილი.

უფრო მეტიც, დ. ვ. გოროხოვის¹ აზრით: - „ბუდისტურ კატეხიზისში არანაკლებ კატეგორიულ პასუხებს ვპოულობთ, რომ იესო ქრისტე 12-30 წლამდე იყო მოწაფე ბუდისტი ბერებისა. ეს და მრავალი სხვა მოსაზრება ბუდიზმისა და ქრისტიანობის მსგავსებისა და განსხვავების შესახებ, რომელიც ასევე ურთულეს პრობლემას წარმოადგენს, რა მიმართებაში შეიძლება იყოს ამ შემთხვევაში ქართულ „ბალავარიანთან“? უთუოდ მხოლოდ ნაწარმოების სიუჟეტურ-კომპოზიციური თვალსაზრისით, რის შესახებაც გვქონდა ზემოთ საუბარი, და ასევე ზემოთ აღნიშნული იმ მცირე მსოფლმხედველობითი და მორალურ-ეთიკური ელემენტების (რომლებიც ხშირ შემთხვევაში საერთოა ბუდიზმისა და ქრისტიანობისათვის) რეალური თუ „ილუზიური“ მსგავსება. რა თქმა უნდა გასული საუკუნიდან მოყოლებული დღემდე მეცნიერები ბევრს კამათობენ ბიბლიური და ბუდისტური ლიტერატურის სხვადასხვა ტექსტების, ბუდას შესახებ შექმნილი მრავალი ლეგენდებისა თუ გამონათქვამების ურთიერმსგავსებაზე, მაგრამ ამჯერად რაკი საუბარია ქართულ „ერთგვარ“ „ვერსიაზე“ ბუდას ცხოვრების შესახებ, დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ „ბალავარიანი“ არსებითად ქრისტიანული სულისკვეთებითა და იდეო-

¹ დ. ვ. გოროხოვი. ბუდიზმი და ქრისტიანობ. კიევი. 1914. გვ. 5 (რუსულ ენაზე)

ლოგით გამსჭვალული „აღგორიული“ თხზულებაა, რომლის უცნობი ავტორი პალესტინელი განათლებული ქართველი მონაზონი უნდა იყოს. ისტორიზმის პრინციპიდან გამომდინარე სხვაგვარად შეუძლებელიცაა ამ ნაწარმოების დახასიათება, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ბუდიზმმა ინდოეთში თავისი არსებობის ორიათას ექვსასი წლის მანძილზე აურაცხელი სკოლა, სექტა, თუ მიმდინარეობა შექმნა. შესაბამისად იცვლებოდა მისი კანონიკური ტექსტები და მათი „ფუნქციები“, რომ აღარათფერი ვთქვათ იმაზე, რომ მე-7 საუკუნიდან ინდოეთში, რომელიც არასოდეს ყოფილა მთლიანად ბუდისტური, „ეკლემას განიცდის“, ხოლო ცენტრალურ აზიასა და ახლო აღმოსავლეთში მე-4-5 საუკუნიდან მანიქეისტურმა ბუდიზმმა დაიწყო გავრცელება და მოგვიანებით თვით ევროპულ (და არა ინდურ) ორთოდოქსულ კათოლიციზმზეც კი მოუხდენია ზეგავლენა. ყოველივე აქედან გამომდინარე, ქართულ „ბალავარიანს“ იმჟამინდელი, აშკარად ეროვნული, იდეოლოგიური საფუძველი უნდა ჰქონდეს.

საბოლოო დასკვნა ასეთია: ყველა ზემოთ გამოთქმული მოსაზრება, რაგინდ ჰიპოთეტურად არ უნდა გამოიყურებოდეს, ერთი ცხადია, რომ „ბალავარიანის“ ჩვენთვის უცნობმა ავტორმა ინდური ფილოსოფიურ-ესთეტიკური აზრი, ბუდას ცხოვრების ზოგად სიუჟეტურ ქარგაზე დაყრდნობით და აღმოსავლური ზეპირსიტყვიერების მხატვრული გამოყენებით, იშვიათი მხატვრული ოსტატობით მორაგო წმინდა ქართულ ქრისტიანულ ეროვნულ მსოფლშეგრძნებას და აქცია იგი უნიკალურ, ორიგინალურ, ქართულ ფილოსოფიურ-მხატვრულ ტილოდ. მიუხედავად ყოველივე ზემოთქმულისა, „ბალავარიანი“ ჯერ კიდევ ხანგრძლივი კვლევის საგნად რჩება, როგორც დასავლური და აღმოსავლური სულიერი კულტურების ურთიერზემოქმედებისა და შერწყმის საუკეთესო ნიმუში, რაც თავისთავად მიუთითებს სულიერი კულტურის ფენომენის ზოგადსაკაცობრიო მნიშვნელობაზე.

ქართული ლიტერატურის ისტორიის ქრესტომათიული ქრონოლოგიის გათვალისწინებით („ბალავარიანის“ შემდგომი პერიოდის), იმ ქართულ ნაწარმოებთა რიცხვს, რომლებშიც ასე თუ ისე ასახულია ინდოეთი, ან გააჩნია თუნდაც მცირედი მხატვრული დატვირვთა, ან თუნდაც მხოლოდ ნახსენებია იგი, შეგვიძლია მივყავთნოთ მე-12 საუკუნის ბრწყინვალე სახოტბო პოეტური ქმნილება, ჩახრუხადის „თამარიანი“. პოემაში გვხვდება სტროფი ასეთი ბწყარებით: „ამოვლნის ინდნი, ხანნი და ჩინნი“ (57); „ბრძოლისა ველსა, თვალთ უცთომელსა ჰინდონი ეყვის და მონებულად“ (85); „ვენახე ინდონი ვითა რინდონი, რომე ჩნდეს ზანგნი ალაღებულად“. „ჰე ნახე სახე: შამბნარის ხე ჰინდოთა ცვად ყონ ნამუხთაღევად“. „თვისად სწორად წავიდის შორად, ინდოეთს იყვის მისი საზღვარი“ (57). ეს ბწყარები ერთადერთია, რომლებშიც გამოყენებულია ტერმინ „ინდოეთი“-ს, მისი ე. წ. „ორმნიშვნელოვანი ფორმა“ – „ინდო“ – „შავის“ (შავკანიანის – ზანგის) მნიშვნელობით, და „ინდო“ – როგორც ეთნონიმი (ინდოელის, ან ეთიოპელის) გაგებით. ს. კაკაბაძის აზრით „ინდო“ პოემაში, ინდოელს ნიშნავს. შესაძლებელია პირველ სტროფში – „... ჰინდონი ეყვის და მონებულად...“ „ინდო“ – „ინდოელს“ ნიშნავდეს, ისევე, როგორც ბწყარში – „ვენახე ინდონი, ვითა რინდონი...“ მაგრამ ბწყარში – „ვენახე ინდონი, ვითა რინდონი, რომე ჩნდეს ზანგნი ალაღებულად“, ტერმინი „ინდონი“, ე. ი. „ინდო“ ორაზროვანია – „ინდოელის“ (ან ეთიოპელის) და „შავის – ზანგის“ მნიშვნელობით, რაც უსათუოდ გასათვალისწინებელია. თამარზე გამიჯნურებულმა მგოსანმა, პ. ინგოროყვას აზრით, ათი წლით მიატოვა სამშობლო და იმოგზაურა ირანსა და ინდოეთში (კალკუტასა და მადრასში) და ეს სტროფები მოგზაურობისას მიღებული მისი გარკვეული შემოქმედებითი განცდის გამოხატულებად შეიძლება მივიჩნიოთ. ცხადია, ასეთ შემთხვევაში შეგვიძლია ვიფიქროთ, რომ პოეტი ტერმინ „ინდონში“ – „ინდოელს“ უნდა გულისხმობდეს და არა ეთიოპელებს, რაც ისევ და ისევ მხოლოდ ვარაუდია. მთლიანობაში შეიძლება ითქვას, რომ „თამარიანში“ ტერმინი „ჰინდო“ პოეტურ-მეტაფორულ ფუნქციას უფრო ასრულებს, ვიდრე ეთნონიმისას.

როგორც ცნობილია, ინდოეთის ისლამიზაციის პერიოდში (მეათე საუკუნიდან დაწყებული) შუა საუკუნეებში, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გასაყარზე მყოფი საქართველოს სულიერი ცხოვრება გარკვეულ ზემოქმედებას განიცდიდა არა მარტო ინდურის, არამედ საერთოდ აღმოსავლური კულტურისას. ამდენად როგორც ჩახრახცის, ასევე შუა საუკუნეების სხვა ქართველ შემოქმედთა ნაწარმოებში, აღმოსავლური, ამ შემთხვევაში ფილოლოგიური კვლევის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით ძველი ქართული ლიტერატურული ძეგლების ტექსტოლოგიურ პრობლემათა გადაჭრისას (თუნდაც ამა თუ იმ ნაწარმოების შექმნის თარიღის დადგენის შემთხვევაში) მეტად მნიშვნელოვანია ტექსტში გამოყენებული უცხო ტერმინების (ეთნონიმების, ტოპონიმებისა და ა. შ.) მართებული ინტერპრეტაცია-განმარტება.

იოანე შავთელის „აბდულუმესიანში“ (აბდულუმესია) ინდური ტოპონიმები, ეთნონიმები და ინდურ კონფესიასთან დაკავშირებული ტერმინები პოეტურ კონტექსტშია ავტორის მიერ გამოყენებული, მაგრამ თუ ინდოლოგიური თვალთ დავაკვირდებით, ლექსში მოცემული ტერმინები შინაარსობრივად, გარკვეულ წილად, ურთიერთშეუსაბამოდ და ალოგიკურად გამოიყურება, რაც შეინიშნება პოემის შემდეგ, საყოველთაოდ ცნობილ, სტროფებში: „როს ენა მშვიდი, მათთვის დამშვიდი, საზრახველ იყოს ეულთა ყოველთა-ასურთა, ინდთა, რომთა და სინდთა, ბერძენთა, სპარსთა, გოგ-მაგოგელთა“; „თქვენ ინდოეთი, კვირენ-გუთეთი, არიელ-ფოტელ, გერგესეველი, შიშველ-მართალი, ციდა მტკაველი, აბაშ-შაბაში, ღვედკეცეველი“; „ბასრი, ბარანი, ვრახმან-ერანი, გაქებს გადიდებს გრძნობით ყველანი“.

ბ. დარჩია¹ ფუნდამენტური კვლევის საფუძველზე ამტკიცებს, რომ „აბდულუმესიანს“ სახელით ცნობილი სახოტბო ნაწარმოების ავტორი, არის არა მე-12 საუკუნის პოეტი იოანე შავთელი, არამედ

¹ ბ. დარჩია. იაკობ შემოქმედელი და „აბდულუმესიანის“ პრობლემა. გაზ. „კალმასობა“. 1997. №10-15.

² ასე უნდა იყოს განმარტებული ე. „მნათობშიც“, სადაც ეს მომენტი ჩემ მიერ ბუნდოვნად არის წარმოდგენილი.

მე-17 საუკუნის მოღვაწე – იაკობ შემოქმედელი (გვარად დუმბაძე), ხოლო ნაწარმოებში შექცეულია, არა თამარი და დავითი, არამედ მეფე-პოეტი არჩილი. პოემის ავტორობის საკითხის ამგვარი დაყენება უდავოდ დამაფიქრებელია და ამიტომაც მის გადაწყვეტას პოემის ზემოთ მოტანილი სტროფების ეთნო-გეოგრაფიული თუ სხვა ტიპის ინდური ტერმინების შეძლებისდაგვარად ზუსტი განმარტება, გარკვეულწილად გაადვილებს.

პოემაში ნახსენებ ინდურ ტერმინთაგან პირველი სამი – „ინდთა (ეთნონიმი), „სინდთა“ (ეთნონიმი) და „ინდოეთი“ (ტოპონიმი), ერთი შეხედვით, შეესაბამება ლექსის კონტექსტს, მაგრამ ამ ტერმინების ზუსტი შინაარსიდან გამომდინარე, ტერმინები „ინდთა“ და „სინდთა“ ურთიერთშეუსაბამობაშია. საქმე ის არის, რომ ეს ორი ტერმინი (ეთნონიმი) აღნიშნავს ერთსა და იგივე ინდურ ეთნოსს (ხალხს), რომლებიც ინდოეთის უდიდესი მდ. სინდჰუს (ინდ-უზუსტო ფორმა) ხეობაში ოდითგანვე ცხოვრობდნენ. მდინარის ოთხი შესართავის გამო ძველი ინდოელები ამ რეგიონს „პანჩა ნადის“ (ხუთი მდინარე) უწოდებდნენ. დაახლოებით მე-5 საუკუნეში ძველმა ირანელებმა „პანჩანადს“ უწოდეს „პანჯაბი“ (ხუთი წყალი) (ტერმინი დარჩა არაბების შემოსევის ხანაშიც (81.1) ძირითადად მის ჩრდილო-აღმოსავლეთ რეგიონს), ხოლო მდ. სინდჰუს სამხრეთ-აღმოსავლეთ ტერიტორიას „სინდი“, აქედან კი ტოპონიმი „სინდეთი“, აქ მცხოვრებთ ეწოდება „სინდჰები“, ხოლო მათ ენას – „სინდჰი“, რომელიც დღევანდელი პაკისტანის რეგიონს შეადგენს. მაშასადამე, „აბდულმე-სიანში“ უნდა იყოს არა ორი „სინდჰთა“ და „ინდთა“, არამედ მხოლოდ ერთი ეთნონიმი „სინდჰი“, რაც სხვადასხვა დროს ტექსტის სხვადასხვა პირთა მიერ რედაქტირებაზე მიუთითებს. ხოლო ტერმინი (ტოპონიმი) „ინდოეთი“, რომელიც „ჰ“ – ეს გარეშეა, ფორმით უფრო თანამედროვედ გამოიყურება, შუასაუკუნეების ქართულისათვის კი „ჰ“ – აემეტობაა დამახასიათებელი – ე. ი. უნდა ვიფიქროთ, რომ დედანში „ჰინდოეთი“ იქნებოდა და არა „ინდოეთი“.

ახლა განვიხილოთ ტერმინი „არიელ“ (არიელ-ფოტელი), შემდეგ კი „ბარანი“, რომელიც ინდოეთის ერთ-ერთ დასახლებულ პუნქტ-

საც ნიშნავს და ადამიანის სახელსაც. თუ თვალს შევავლებთ ქართულ საისტორიო თუ ორიგინალურ მხატვრულ ნაწარმოებებს, შექმნილს მე-18 საუკუნემდეც კი, სიტყვა „არია“ (არიელი) იშვიათად გვხვდება და ისიც ერთი ან ორი მნიშვნელობით: მაგ., „მნათობი – მარიხი-არია“ (ს. ს. ორბელიანი). „არია“ ღამის ბურჯზედ ამობრწყინდა“ (ღ. თუ-მანიშვილი, მე-18 ს.) ხოლო „არია“ ტოპონიმური მნიშვნელობით – ძველი სპარსეთი – გვხვდება გ. მთაწმინდელის მე-11 ს.-ის „სვინაქსარში (4211,97) – „იყო ქალაქის სპარსეთით ბალაბი არიელი“.

„აბდულმესიანის“ ერთ-ერთი ყველაზე ავტორიტეტული მკვლევარი ივანე ლოლაშვილი¹ ტერმინ „არიელს“ შემდგენაირად განმარტავს: „პარიელ“ – არის მკვიდრი – ბერძ. ძველი სპარსეთის მხარეა. ცხადია, ი. ლოლაშვილი მართალია: ბერძნულ „არიაში“ იგულისხმება „პართია არია“ (Parthia Aria) ანუ ძველი ირანის სამხრეთი. ინდოლოგ მ. ედვარდსის აზრით მეფე დარიუსის (486 ძვ. წ. აღ.) საფლავზე არსებობს ძვ. ბერძნული წარწერა – „პარსა პარსაპია პუტრა, არია არია ციტრა (Parsa parsahia Putra, Aria aria citra) – ძე სპარსეთისა, არიელი არიული წარმომავლობისა“. საგულისხმოა, რომ ტერმინი „არია“ კეთილშობილის, ევროპელის მნიშვნელობით მე-19 საუკუნემდე არ გამოიყენებოდა, ვიდრე არ გაჩნდა ენათმეცნიერების დარგი, ე. წ. „ინდოევროპეისტიკა“. ამასთანავე, „არია“ როგორც ტოპონომი გვხვდება ძველი თურქესტანის რჩდილო-აღმოსავლეთითაც, რომ აღარაფერი ვთქვათ მასზედ, რომ ამავე სახელს სიცილიის ახლოს მდებარე პატარა კუნძულიც ატარებს. თუკი „აბდულმესიანის“ ავტორი ტერმინ „არიელ“-ში ძველ ირანელებს გულისხმობს, მაშინ „ბერძენთა-სპარსთა“ რაღა შუაშია? აქაც ერთგვარ შეუსაბამობასთან გვაქვს საქმე, რაც ასევე შეუძლებელია ბრძენ პოეტს, შავთელს მიეწეროს და არა გაცილებით მის გვიანდელ „უცნობ რედაქტორს“. რაც შეეხება ტერმინს „ბარანი“, ი. ლოლაშვილი მას, ერთი მხრივ, მართებულად განმარტავს, რომ „ბარანი“ – არის ადგილი ინდოეთშიო“, მაგრამ ამ შემთხვევაში სიტყვა „ინდოეთი“, ინდოსტანის უზარმაზარი სუბკონ-

¹ ივ. ლოლაშვილი. ძველი ქართული მეხოტბენი. თბ. 1964. (იხ. საკ. სახელთა საქმეები.). გვ. 221

ტინენტის გათვალისწინებით მკითხველს არანაირ კონკრეტულ გეოგრაფიულ მისამართს არ აძლევს. მით უმეტეს, რომ პოემას მივიჩნევთ შუასაუკუნეების ნაწარმოებად, როცა ინდოეთი ისლამიზაციის ხანაში დანაწევრებული იყო მრავალ ისლამურ თუ „ჰინდუისტურ“ სახელმწიფო-სამთავროდ და ამ ისტორიულ პროცესის შედეგად, როგორც ინდოსტანის დასავლეთი (პაკისტანის) ტერიტორიაზე, ასევე მის აღმოსავლეთ ნაწილში, რომელიც დღეს „ინდოეთის“ სახელითაა ცნობილი, ჩნდება ერთი და იგივე სახელწოდების ქალაქები, როგორცაა ისლამაბადი, ლაქნაუ, ჰაიდარაბადი და სხვა. ანალოგიურ შემთხვევასთან გვაქვს საქმე „აბდულმესიანში“ გამოყენებულ ტერმინ (ტოპონიმ) „ბარანი“-სთან დაკავშირებით: –დღევანდელი პაკისტანის სინდის რაიონის ქ. ჰაიდარაბადის დასავლეთით – დაახლოებით სამას კილომეტრზე, არსებობს დასახლებული პუნქტი „ბარანი“, ხოლო ამავე სახელწოდების ქალაქი „ბარანი“ დღევანდელი ინდოეთის დასავლეთ-რაჯასტანის შტატშიც მდებარეობს. „ბარანი“ მე-13 საუკუნის ცნობილ მუსლიმან ისტორიკოსსაც ერქვა. მამსადამე ჩნდება კითხვა – რომელ „ბარანი“-ზეა საუბარი „აბდულმესიანში“? ერთი მნა პასუხის გაცემა უმართებულო იქნებოდა. თუ ბ. დარჩიას მოსაზრების თანახმად, „აბდულმესიანის“ ავტორად მე-17 საუკუნის მოღვაწეს, იაკობ შემოქმედელს (გვარად დუმბაძეს) მივიჩნევთ, კიდევ უფრო ცხადი ხდება, რომ, შესაძლოა, მისი დედანი ინდურ სამყაროში გაუთვითცნობიერებელი არაერთი გადამწერის ხელში მოხვედრილიყო, რასაც თავისუფლად შეეძლო ინდურ ტერმინთა მხატვრულ-სემანტიკური შეუსაბამობა გამოეწვია. თვით ავტორს კი ნაკლებ სავარაუდოა, არ სცოდნოდა, თუნდაც თავისი ეპოქის შესაბამისად, თითოეული მათგანის არსი და მხოლოდ ასე ზერელედ ჩამოეთვალა, როგორც ეს პოემის ტექსტშია.

ახლა განვიხილოთ „აბდულმესიანის“ ტექსტში არსებული ინდური კონფესიური შინაარსის შემცველი ორი ტერმინი – „შიშველმართალი“ და „ვრახმანი“, რომლებიც ლექსში წარმოჩენილია როგორც ორი სხვადასხვა „პერსონაჟი“ (მორწმუნე) მაშინ, როცა ქართულ ტრადიციასში „შიშველმართალი“ და „ბრაჰმანი“ (ვრახმანი, ბრახმანი, დრახ-

მანი) სინონიმებად აღიქმებოდა. კ. კეკელიძე მიუთითებს: „იმ წყაროების მიხედვით, რომელიც შესწავლილია ა. ვესელოვსკის მიერ (გვ. 265-333) ბრაზმანები ე. ი. ჩვენი შიშველ-მართალნი, ან გიმნოსოფისტები და ა. შ.“. მაშასადამე, ამ შემთხვევაში ეკვი ჩნდება, რომ ამგვარი შეცდომა ბრძენ პოეტს იოანე შავთელს მოსვლოდა.

ძველ ქართულში ტერმინი „გიმნოსოფისტი“ ანტიკურ (აღლ. მაკედონელის) ხანაში გაჩნდა. ამ ფაქტთან დაკავშირებით საინტერესოა მეცხრამეტე საუკუნის ფრანგი მკვლევარის (რომელმაც ოცი წელიაღი სამხრეთ ინდოეთში გაატარა) ჯ. ლუბუას მოსაზრება: „ერთ-ერთმა ძველმა ჰინდუ ფილოსოფოსმა თავის დამპყრობს (ე. ი. აღლ. მაკედონელს - ნ. კ.) მისწერა წერილი, რომელიც ბერძენი ისტორიკოსების მიერ განიხილება აპოკრიფულ ძეგლად, ყოველ შემთხვევაში იგი ძალზე შელამაზებულია ისეთი იდეებით, რომლებიც გიმნოსოფისტებს თავშიც კი არასოდეს მოსვლიათ“. ერთის მხრივ მართალია კ. კეკელიძის მოსაზრება, რომ ქართულ მწერლობაში „ვრაზმანი“ („ბრაზმანი“) და „შიშველ-მართალი“ (ჰიმნოსოფისტი) - ერთმანეთთან გაიგივებული იყო, მაგრამ რეალურად ინდური სასულიერო იერარქიის გათვალისწინებით, საქმე სულ სხვაგვარადაა. კ. კეკელიძე¹ თავის ნაშრომში „გიმნოსოფისტები ძველ ქართულ ლიტერატურაში“ მიუთითებს: - „ქართულ მწერლობაში შემონახულია საყურადღებო ცნობები, როგორც ორიგინალური, ისე უცხო ენებიდან გადმოთარგმნილი და რაც საყურადღებოა ისეთი დედნიდან მომდინარე დღეს უკვე რომ აღარ ჩანან, დაკარგულან. „ფსევდო კალინთენის“ „აღლქსანდრიაში“ თუ მისგან მომდინარე ვერსიებსა და თქმულებებში, აგრეთვე საეკლესიო და არასაეკლესიო მწერალთა თხზულებებში, შემდეგ სახელებს ატარებენ: - „გიმნოსოფისტები, ბრაზმანი, რაზმანი, რეჰაბეტი, ნეტარი“; „გიმნოსოფისტი ბერძნული კომპოზიტი და შიშველ ბრძენს ნიშნავს. აქედან რუსული „ნაგომუდრეც“ (ეს ქართულად უთარგმნიათ როგორც „შიშველმართალნი“ ქართულში ბრაზმანი, ანუ ბრაზმანი, გადმოსულია ორი ფორმით - „დრაზმანი“ და „ვრაზმანი“.

¹ კ. კეკელიძე. ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. 2 თბ. 1945, გვ. 109-119

ამ სახელთაგან ყველაზე პოპულარული ყოფილა ჩვენში „შიშველ-მართალი“, ეს გვხვდება არა მარტო საეკლესიო მწერლობაში, არამედ საერო პოეზიაშიც, სახელდობრ ი. შავთელის „აბდულუმესიანში“, სადაც ვკითხულობთ: – „თქვენ შიშველ-მართალი გაქებს, გადიდებს“, თუმცა აქ ნახმარია მეორე სახელიც, „ვრახმანი“: – „ბასრი, ბარანი, ვრახმან, ერანი“. კეკელიძე იმოწმებს ხელნაწერთა მუზეუმში დაცულ ძეგლს: – „შიშველმართალთათვის, თხრობად წმინდისა ბასილის ევბოლის მიმართ, მოძღვრისა მისისა“ ფ 65, გვ. 12-13; გადაწერილი) და მკვლევარი აქვე დასძენს, რომ „მეოთხე საუკუნის თხზულებაში Expositio totius mundi et gentium - აღწერილია ცხოვრება ინდოელი კამარინებისა (Камапа, Кармапа, გვ. 117), რომელნიც ძალიან მოგვაგონებენ შიშველ-მართალთა ცხოვრებას“-ო. სამწუხაროდ კ. კეკელიძე არ განმარტავს თუ ვინ არიან ეს ე. წ. „ინდოელი კამარინები“ და დასძენს: – „იმ წყაროების მიხედვით, რომელნიც შესწავლილია ა. ვესელოვსკის მიერ ბრახმანი ე. ი. ჩვენი შიშველ-მართალნი ან გიმნოსოფისტები, ცხოვრობდნენ ქვეყნიური სამოთხის მახლობლად. ან ამ „სამოთხეს“ ზოგი ოკეანეში ერთ კუნძულზე ეძებდა, ზოგი მატერიკაზე დაწყებული აფრიკის ნილოსიდან გათავებული ინდოეთის განგითა“. ამ შემთხვევაშიც ძველთაგანვე ინდური ტერმინების („გიმნოსოფისტები“, „ვრახმანი“ „ბრაჰმანი“, „კამარინი“ „შიშველმართალი“) გამოყენებისას თეოლოგიურ ცნებათა ურთიერთშეუსაბამობასთან გვაქვს საქმე, რამაც ცხადია მკვლევარებიც ბუნდოვანი სურათის წინაშე დააყენა და დააბნია. ამიტომ ვცადოთ თითოეული მათგანის შინაარსობრივი გამიჯვნა-განმარტება, რაც საშუალებას მოგვცემს მათ შორის განსხვავება დავინახოთ.

ჯერ კიდევ პირველ ათასწლეულს ახ. წ. აღ-მდე ინდოეთის კონფესიაში ნათლად გამოიკვეთა ბრაჰმანიზმი, როგორც სარწმუნოებრივი ერთობლიობა, რომლისთვისაც სამყაროს „ილუზიურობა“ (მაია) ძირითად საფუძველს წარმოადგენდა და ინდური ტრიადის უმთავრესი „ყოვლისა და ყველაფრის“ შემოქმედი, უსახო და უპიროვნო სუბსტანცია - ღვთაება „ბრაჰმა“ (რომელიც ძველ ქართულში ტერმინ „ვრახმანის“ ფორმით დამკვიდრდა), ამავე დროს კოსმიური გონის

(სამშენიელის) – „ატმანის“ ფუნქციასაც ასრულებდა. ამდენად ბრაჰმანები ძველი ინდური საზოგადოების ოთხი ძირითადი იერარქიის უმთავრეს წარმომადგენლებად იქცნენ და დღესაც ინდოეთის ე. წ. ინდურ საზოგადოებაში გარკვეული უმაღლესი სოციალური ფენის ფუნქციას ასრულებენ, ცხადია დღევანდელ ინდოელ „ბრაჰმანს“ უმრავლეს შემთხვევაში ტრადიციულ „ბრაჰმანიზმთან“ ნაკლები კავშირი აქვს (ტრადიციულად ბრაჰმანად იბადებიან). ამდენად, როგორც ზემოთ ითქვა, სრულიად აშკარაა, რომ „გიმნოსოფისტების“ გაიგივება „ბრაჰმანებთან“, ანუ ე. წ. „შიშველ-მართალ“ ბრძენებთან მოხდა ანტიკურ ხანაში (ძველი ბერძნული წყაროების გზით – ძველ ქართულ წყაროებში), განსაკუთრებით ალექსანდრე მაკედონელის მიერ ინდოეთის ლაშქრობის ხანაში, 326 წელს ძვ. წ. აღრიცხვით. ცხადია მით უფრო ძველ ინდურ ხანაში, კონფესიურ იერარქიაში გარკვევა არც მაკედონელის მრჩეველთათვის იქნებოდა იოლი, რომლებიც კონტაქტში იქნებოდნენ ყველა სახის ბრაჰმან მორწმუნესთან (მათ შორის „ვარნაპრასთასთან“), რომლებიც იმ პერიოდში ყველაზე გავრცელებულ ასკეტთა კასტას წარმოადგენდა. ამდენად, ტყეში მცხოვრებნი „ნახევრად-შიშველი ბრძენნი“, თურმე დიდ გაცემას იწვევდა ალექსანდრე მაკედონელში. სწორედ ესენი იყვნენ ე. წ. „გიმნოსოფისტები“ ანუ „შიშველი მომნანიებელნი“, რომლებიც თავისი ქვეყნის გარეთაც პოპულარულნი გახდნენ. ა. ჯ. დუბუას¹ აზრით „გიმნოსოფისტები“ – ანუ „შიშველი მომნანიებელი“ ბრაჰმანები შთამომავალნი არიან მოხეტიალე „მომნანიებლის“ აგასტიასი; იგი ერთ-ერთი ყველაზე ძველი ინდოელთაგანია, რომელიც აღიარეს ჰინდუებმა. მათი რწმენით „აგასტია“ (Agastya), ერთ-ერთი იმ შვიდ მომნანიებელთაგანია, რომლებიც წყალდიდობას გადაურჩნენ კიდობანის წყალობით და რომელთაც თავად მფარველი ღვთაება ვიშნუ მართავდა. ინდურ ლიტერატურაში „გიმნოსოფისტები“ ცნობილია „ლინგის“ (Linga) (ლინგისები) ანუ „იონი-ლინგამის“ (მდედრობითი და მამრობითი ღვთაებრიობის სიმბოლიკით) სახელითაც. ისინი თავყვანს სცემდნენ

¹ ა. ჯ. დუბუა. ჰინდუთა აღათები. წეს-ჩვეულებანი და ცერემონიები. ნიუ დელი. გვ. 518. (ინგლისურ ენაზე).

ღვთაებრივი ენერჯის, განაყოფიერებისა და შემოქმედებითი ძალის გამოხატველ ღვთაება-შაქტის, ანუ იყვნენ შივატები. მაგრამ ისინი არასოდეს ქცეულან ინდური მითოლოგიის პერსონაჟებად. ამდენად „წმინდა ბასილის“ ტექსტებში სწორედ (რომლის შესახებაც კ. კეკელიძე საუბრობს) ეს „გიმნოსოფისტები“ უნდა ვიგულისხმოთ და არა „ქურუმი ბრაჰმანები“. რაც შეეხება „კამარინებს“, რომელთაც ა. ვესელოვსკი ამსგავსებს გიმნოსოფისტებს, ისინი სხვანი არიან, ანუ წმინდანი „შივაიტები“. „Cama + ari“ სანსკრიტული კომპოზიტი და ნიშნავს „სიყვარულის მტერს“ („კამა“-სიყვარულის ღმერთია, „არი“ - მტერი) ამდენად „კამარი შივას ეპითეტია“, ე. ი. „კამარიები“ ანუ „კამარიტები“ შივაიტები არიან, რომლებიც ისევ და ისევ ძველი ბერძენი ისტორიკოსების მიერ მცდარად არის გაიგავებული „მომნანიებელ-გიმნოსოფისტებთან“, რომლებიც „კამარინთა“ კასტისაგან დამოუკიდებლად არსებობდნენ. არ უნდა დაგვაიწყდეს, რომ ანტიკური ხანის ბერძნები (ალ. მაკედონელი თუ სხვა) ინდოეთის ბაქტრიის სამეფოში მრავალი სახის მოხეტიალე ინდოელ წმინდანებს (საღჰუსა და სანიასინს) ანუ ასკეტ-ბრძენთ წააწყდებოდნენ, მათ შორის ისეთებსაც, რომლებიც სრულიად შიშველნიც იქნებოდნენ, მაგალითად ჭან-დიგამბარებს („ციტ მოსილო“), რომელთაც ასევე თამამად შეიძლება ეწოდოს „შიშველ მართალი“ ანუ „შიშველი ბრძენი“ (Нагомыдрей).

სრულიად აშკარაა, რომ „აბდულმესიანში“ მოცემული ინდური ტერმინები, გაურკვეველ მიზეზთა გამო, როგორც ზემოთ აღინიშნა, შესაძლოა, მისი სხვადასხვა დროს გადაწერისა თუ რედაქტირების შედეგად, ურთიერთშეუსაბამო სახეს ატარებს. ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, საბოლოოდ გვაფიქრებინებს, რომ „აბდულმესიანის“ ტექსტი შუასაუკუნეებზე უფრო გვიანი ხანის ინტერპოლატური ტექსტია, თუმცა ას საკითხს გაცილებით მეტი ნათელი მოეფინება, როცა დადგინდება პოემაში გამოყენებული ტოპონიმი „ბარანი“ რომელ საუკუნეში გაჩნდა ინდოსტანის სუბოკტიენენტზე? ეს კი არც თუ ისე შორეული მომავლის საქმეა. როგორც მსჯელობამ გვიჩვენა, თვით ტერმინ „ინდოეთის“ ე. წ. „პოლისემანტიკურობამ“ და

ტექსტში ინდური ფილოსოფიური ცნების შესაბამის ხმარებამ, მეცნიერები მრავალი თავსამტკრვევი პრობლემის წინაშე დააყენა. ეს შეიძლება ითქვას ამ შემთხვევაში არა მარტო „აბდულმესიანიზე“, არამედ მე-12 საუკუნის ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთ ისეთ ბრწყინვალე თხზულებაზეც, როგორცაა მოსე ხონელის „ამირანდარეჯანიანი“. ამ ნაწარმოების სიუჟეტი ერთი შეხედვით „ინდოეთის“ ფონზე ვითარდება, მაგრამ აქაც დაახლოებით იგივე პრობლემას ვაწყდებით, როგორც „აბდულმესიანის“ შემთხვევაში. ტრადიციულად დამკვიდრებულია აზრი, რომ „ამირანდარეჯანიანი“ ორი რედაქციის სახით არსებობს. ალ. ბარამიძე მიგვითითებს ამ ძეგლის 1777 წელს, ვინმე კ. და ნ. ჩარიკაშვილების მიერ გადაწერილ ვერსიაზეც, და რომ თვით თხზულების დედანი არ შემორჩენილა. ამ შემთხვევაში სირთულე ტერმინ „ინდოეთის“ და „ინდო ბიჭის“ გაგებაშია. თხზულების მეცხრე კარში – „სეფედავლე დარისპანისძისა ამბავი“ ვკითხულობთ: – „მომივლია ინდოეთი და სპარსეთს შინა მომივლია“. მართალია, აქ ნახმარი ტერმინი – „ინდოეთი“, მართლაც ინდოეთს ნიშნავს, მაგრამ ნაწარმოების მთავარი გმირი „ინდო ჭაბუკი“ არაბია და არა ინდოელი და თხზულების ძირითადი ფაბულა სპარსეთ – არაბეთის ფარგლებში ვითარდება: – „იგი ბერი კაცი არაბი წინ წავიძღვანეთ“, „აბულყასუმ ვაქარნი გავზავნა ბაღდათს“, „გავზავნეთ კაცნი ქალაქთა სპარსეთისაო“. თხზულების ერთ-ერთ თავს ასე ეწოდება – „ამბრი არაბის ამბავი“, „ყოველი არაბთა შუა გაყოფილი იყო და იბრძოდეს“ და ა. შ. ამდენად რაინდი „ინდო ჭაბუკი“ ეთიოპიელი-არაბი უნდა იყოს. მით უფრო, როგორც ნაწარმის შესავალ ნაწილში ითქვა, ტერმინი „ინდო“ შუა საუკუნეების ქართულში „შავის“, „ეთიოპიელის“ (არაბის), „ზანგის“ (შავკანიანის) მნიშვნელობითაც დამკვიდრდა. მ. ჯანაშვილიც იგივეს ადასტურებს: – „Здесь Индо означает не Индийца а Эфиопа“.

ტერმინ „ინდოს“, ზოგადად „ინდოეთის“, „ეთიოპიად“ გაგებასთან დაკავშირებით საყურადღებოა ისტორიკოსთა მოსაზრება: – „თვით ჰვაროსანთა გეოგრაფიული წარმოდგენა, ხშირად ერთმანეთში ურევდა ინდოეთსა და ეთიოპიას. ამასთანავე მათ იდენტოფიკაციასაც

ახდენდა. ინდოეთიც და ეთიოპიაც ცნობილი იყო მოციქულების წილნიდ ქვეყნებად, სადაც ქრისტიანულმა სარწმუნოებამ დიდი ხნის წინათ მოიკიდა ფეხი“. ამასთანავე, შ. ბადრიძის¹ აზრით ტერმინ „ინდოეთის“ უფრო ზოგადი და არაზუსტი შუასაუკუნეობრივი წარმოდგენა საგანგებოდ და კარგადაა ნაჩვენები ნაშრომში „Image demundi“ – ში, სადაც სიტყვა „ინდოეთში“ იგულისხმება არა მარტო ჰინდუსტანის ტერიტორია, არამედ, „სპარსეთიც“. ამდენად „ინდოეთი“ შუა საუკუნეების ქართულ ცნობიერებაში, ზოგჯერ მეფეთა, დიდ სასულიერო პირთა სახოტბო-სადიდებელი ლეგენდების უმთავრესი გეოგრაფიული – მხატვრული ელემენტი ხდებოდა ხოლმე.

IV. „ინდოეთის“ საკითხი „ვეფხისტყაოსანში“

ზემოთ განხილული ქართული „სულის მარგებელი“ ფილოსოფიური, საგმირო, სათავგადასავლო, პროზაული თუ სახოტბო პოეტური ქმნილებაც საკმარისია იმისათვის, რათა დავასკვნათ, რომ ადრე შუასაუკუნეებიდანვე, განსაკუთრებით უფრო გვიან შუა საუკუნეებში, ინდოეთი, მისი სულიერი სამყარო მნიშვნელოვნად იპყრობს ქართულ შემოქმედებით გონებას, როგორც მხატვრული უნივერსალიზმის და ფილოსოფიურ-მითოსური ქვრეტისა და ზეშთაგონების ღრმა წყარო. სწორედ ამის ყველაზე ნათელი და ღირებული მაგალითია ქართულ მწერლობაში შოთა რუსთაველის უკვდავი პოეტური ქმნილება „ვეფხისტყაოსანი“.

ჯერ კიდევ ოცდაათიან წლებში „ვეფხისტყაოსანის“ ერთ-ერთი დიდი მკვლევარი შალვა ნუცუბიძე² წერდა: – „რუსთაველი მთლიანი ქვეყნის პოეტია. მისთვის პირველ ადგილზე ეს მთლიანობაა“, ანუ მისი

¹ შ. ბადრიძე. ჭვაროსანთა თქმულება დავით აღმაშენებელსა და დემეტრე პირველზე. თსუ შრომები. თბ. 1975. გვ. 366-367.

² შ. ბადრიძე. საქართველოს ურთიერთობები ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპასთან IX-XIII ს.ს. თბ. 1984. გვ. 150, 171-272

³ შ. ნუცუბიძე. რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვის. თსუ შრომები. თბ., 1935 გვ. 37

„უნივერსალობა“, რომელიც რუსთაველის პოეტიკის კვლევის ერთ-ერთი უპნიშვნელოვანესი ასპექტია. უნიკალური მხატვრული აზროვნების უნარისა და სტილთა მქონე პოეტი გვიხატავს ისეთ „უნივერსალურ“ პოეტურ სახეებს, რომელთა წყალობით აღწევს უმთავრეს მიზანს-საკუთარი მსოფლშეგრძნება, ეთიკური, ესთეტიკური თუ ფილოსოფიური აზრი, სარწმუნოებრივი და ეროვნული მრწამსის ძალისხმევით, მსოფლიო-ზოგადსაკაცობრიო კუთვნილებად აქციოს.

რალა თქმა უნდა, რუსთაველის მხატვრულ-ფილოსოფიური ე. წ. „პირობითი“ უნივერსალურობის პოეტური ხორცშესხმის საიდუმლო, უწინარესად, მისი ტროპული აზროვნების იშვიათ და ურთულეს, მრავალძარღვოვან და, ამავე დროს, ერთ მთლიან მხატვრულ მხატვრულ სისტემად წარმოჩენაში მდგომარეობს.

აქედან გამომდინარე, რუსთაველის იდეალური, „ზღაპრული“ პერსონაჟები (ტარიელი, ნესტანი, ფრიდონი და სხვ.) ყველა ეროვნების მკითხველისათვის მისაღებია და მისაბაძი¹. ამ და სხვა მრავალი მხატვრული მიზნით იგი იყენებს პოემაში ერთი შეხედვით ისეთ მარტივ ელემენტებსაც, როგორცაა აღმოსავლეთის ეთნო-გეოგრაფია და ზღაპრისათვის დამახასიათებელი სხვა პირობითობის ნიშნები. მთავარი გმირები „ვითომ ინდოელნი არიან“ და ფილოსოფიური თვალსაწიერით ქართველნი არიან, მაგრამ ამავე დროს რუსთაველის ღვთის გაგება და კოსმოგენია გარკვეულ წილად მართლაც ინდურია. შემთხვევით როდი იყო რომ შ. ნუცუბიძე (ოცდაათიან წლებში), „ვეფხისტყაოსანში“ ნამდვილი ინდოეთის რეალებსა და ვედების ანარეკლებსაც (შესაძლოა გადაჭარბებითადაც კი) ეძებდა. ყოველივე ეს ერთად, როგორც მხატვრული ხერხი, სხვა არაფერი იყო, თუ არა ცდა აღმოსავლური „აღვგორიის“ დასავლურ ჩარჩოებში ჩასმა, რომელსაც ლიტერატურათმცოდნეობაში „მხატვრული კონვენციულობა“ (პირობითობა) ეწოდება. „ვეფხისტყაოსანი“, მიუთითებს ზ. გამსახურდია² - „მხატვრული პირობითობის ენაზე ასახავს ინიციალური სიბრძნის ძირითად იდეებს ქართული საღვთისმეტყველო აზროვნებისა

¹ ნ. კენჭოშვილი. „ინდო“ სიტყვის გაგებისათვის ვეფხისტყაოსანში. ე. „მაცნე“. №4. 1987.

² ზ. გამსახურდია. ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება. თბ. 1991. გვ. 142

და მითოლოგიისათვის დამახასიათებელი ფორმით“, და დასძენს – „მკვლევართა უმრავლესობის მიერ დღეს დღეობით აღიარებულია, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ თამარ მეფის არაპირდაპირი, ალეგორიული ქებაა, რაზედაც მიგვითითებს პროლოგში თავად ავტორი: – „მისი სახელი შეფარვით ქვემოზე, მითქვამს, მიქია“. ყოველივე აქედან გამომდინარე, სხვადასხვა ფორმით, სხვადასხვა დროს, მრავალ მკვლევართა მიერ გამოთქმული შეხედულებები, რუსთაველის მიერ „ალეგორიული თხრობის“ შესახებ, ყოველთვის უნდა იქნეს გათვალისწინებული, როდესაც საქმე ეხება „ვეფხისტყაოსანის“ პოეტიკაში ტროპული სისტემის კვლევას.

ამ დებულების და ამ შემთხვევაში კვლევის ძირითადი თემის – „ვეფხისტყაოსანში“ ინდოეთის საკითხის განხილვისას, მართებული იქნება აგრეთვე გავითვალისწინოთ ზ. გამსახურდიას მიერ შემოთავაზებული „სიმბოლო-ონომატოლოგიის“ ანალიზი „ვეფხისტყაოსანისა“. ამდენად, უწინარესად იბადება კითხვა თვით პოემის სათაურთან („ვეფხისტყაოსანი“) დაკავშირებით: რატომ უწოდა რუსთაველმა თავის ნაწარმოებს „ვეფხისტყაოსანი“, ანუ რატომ მაინც და მაინც „ვეფხის“ ტყავით შემოსა პოემის მთავარი გმირი და, მართალია პირობითად, რატომ „გააინდოელა“ იგი? რატომ მაინც და მაინც ინდოეთი აირჩია ავტორისეული დადებითი პოზიციის გამოსახატავად? პასუხს ამ კითხვებზე მართებულად იძლევა ზ. გამსახურდია: „ტარიელი, ანუ პოემის მამაკაცი გმირებიც უნდა წარმოადგენდნენ აგრეთვე ღვთის, ღმერთ-მამაკაცობრივი საწყისის სხვადასხვა ასპექტების პერსონიფიკირებას“. მისი აზრით ტარიელი, ფრიდონი, ავთანდილი გამონახატავენ მთავარანგელოზთა სამეულს (მიქაელ, რაფაელ და გაბრიელი) და აგრეთვე სამსახოვან წმ. გიორგის, რომელთაც რუსთაველი უწოდებს „სამ ფერთა საქებელთა“. ერთი მხრივ ზ. გამსახურდია მართალია, როდესაც ამბობს, რომ „ამ სამ მთავარ გმირში უთუოდ აირეკლა სამსახოვანი წმ. გიორგის ელემენტები“, მაგრამ თუ გავითვალისწინებთ, რომ რუსთაველის „კონვენციულობა“ „სინკრეტულ მხატვრულ“ მეთოდს წარმოადგენს, მაშინ „ვეფხისტყაოსანის ეს სამი მთავარი“ პერსონაჟი: - ტარიელი, ფრიდონი, ავთან-

დილი, ასევე შეიძლება აღქმული იქნეს, როგორც ინდური ღვთაებრივი „ტრიადის“ (ბრაჰმა, შივა, ვიშნუ) „ალეგორიული პერსონიფიკაცია“. მით უმეტეს თუ ისევ ზ. გამსახურდიას დავესესხებით, რომელიც სამართლიანად შენიშნავს, „რელიგიურ-მითოსური სიმბოლოებისა და ალეგორიების შედარებითი შესწავლა გვარწმუნებს, რომ მათი გავრცელების მასშატები არ შემოიფარგლება ამა თუ იმ ერისა და რელიგიის კონკრეტული კულტებით“. ამდენად „ვეფხისტყაოსნის“ მთავარი გმირი ტარიელი შეიძლება ერთოდროულად განხილული იქნეს (ავტორის სულისკვეთებასთან ერთად) როგორც წმ. „გიორგი“, მაგრამ მისი პოეტიკის მთლიანი ტროპული სისტემიდან გამომდინარე „ტარიელში“ ასევე შეიძლება დავინახოთ „შივას“ ალეგორიული – მითოსური სახე, რომელიც ინდურ მითოლოგიაში განსხეულებდა „მარადიული შემოქმედებითი ენერჯისა“, რომლის მეოხებითაც ბოროტი ძალა ისპობა და „სიკეთე შენდება“, ამდენად მასში სიმბოლიზირებულია მარადიული, უწყვეტი მიწიერი ცხოვრების წრებრუნვა (სანსარა).

ჯონ დაუსენი¹ განმარტავს: - „შივას სამოსელი ძირითადად ვეფხის ტყავია“ (მსგავსად ტარიელისა: - „მას ტანსა კაბა ემოსა გარე თმა ვეფხის ტყავისა“). ინდურ მითოლოგიაში შივა ყველაზე ძლიერია, ამდენად იგი ავლენს (მაგ. შივანატარაჯა) სამივე თვისებას ინდური „ტრიადისა“: მნგრეველის (შივა), აღმშენებლის (შემოქმედის-ბრაჰმა) და მფარველის (აღმშენებლისა ვიშნუ). ამდენად იგი „ვიშვანათჰია“ (ღმერთების-ღმერთი) ანუ „უნივერსალური ღვთაებაა“. მაშასადამე ტარიელი ერთგვარი მხატვრული „უნივერსალია“, რომელშიც შესისხლხორცებულია ყოველივე უნივერსალური, მარადიული სამყაროსეული ძალა. მასში შერწყმულია ასევე ფრიდონისა და ავთანდილის ყველა კეთილი თვისებები და წარმოადგენს „ვეფხისტყაოსნისეულ“, ანუ რუსთაველისეული „ღვთაებრივი ტრიადის“ მხატვრულ (პოეტურ) პერსონიფიკაციას. ისეთი დიდი მოაზროვნე როგორც რუსთაველია, როდესაც ქმნიდა თავის ფილოსოფიურ პოემას, შეუძლებელია არ

¹ ჯ. დაუსენი. ჰინდუთა მითოლოგიისა და რელიგიის კლასიკური ლექსიკონი. 1987. გვ. 199. (ინგლისურ ენაზე).

ყოფილიყო გათვითცნობიერებული ძველინდურ მითოლოგიურ-სარწმუნოებრივ სიღრმეებში და „ტარიელის“ ზოგადსაკაცობრიო-უნივერსალური პოეტური სახის შექმნისას მხოლოდ ანტიკური და ქრისტიანული ღვთისმეტყველებით შემოფარგლულიყო, „ინდოეთის“ მხოლოდ „გარეგნული ზღაპრულობით“ დაკმაყოფილებულიყო. სანსკრიტულ სიტყვას (vyāghra) ორი ძირითადი მნიშვნელობა აქვს – „საუქეთესო“ და „ვეფხი“, რასაც შესანიშნავად ამართლებს რუსთაველის მთავარი გმირი „ვეფხისტყაოსანი – ტარიელი“. ავთანდილი პირისპირ შეყრისას ტარიელს ეუბნება – „სახე ხარ მზისა ერთისა, ზეცით მნათისა ზენისა“. ამ შემთხვევაშიც „ტარიელის“ პოეტური სახე მეტაფორიზირებულია „ზენაარის“, „ზეცის“ ერთადერთ – „უნივერსალურ“ მნათობ – „მზეში“. ამდენად ტარიელის მხატვრული სახე „სინკრიტულია“ – მასში რამდენიმე მითოსური საწყისია გამთლიანებული, გაუნივერსალურებულია. ინდურ მითოლოგიაში მზე „სურია“, მზესაც ნიშნავს და „მზის ღმერთსაც“. ყოველივე აქედან გამომდინარე სრულიად ლოგიკურია ზ. გამსახურდიას მიერ სიტყვა „ტარიელის“ ფუძე „ტარ“-ის ახსნა არა მარტო ინდურ ენობრივ მითოსურ საწყისებზე დაყრდნობით. „ტარ“ ინდურად „ვარსკვლავს“ ნიშნავს. „ტარ“ – ფუძიდან ნაწარმოები უძველესი სახელები და ტოპონიმები, – განმარტავს ზ. გამსახურდია, – გვხვდება ჭერ კიდევ პალეო-მედიტერიანულ და პალეო-კავკასიურ (კოლხურ) მისტერიათა სამყაროში“. ამგვარი მსჯელობა მკვლევარისა სრულიად ლოგიკურია, რამეთუ როგორც ნაშრომის დასაწყისში ითქვა, დრავიდები (პირველი ინდური ცივილიზაციის შემქმნელნი) სწორედ მედიტერიანული წარმოშობისა უნდა იყვნენ. ამდენად, როგორც სიტყვა „ტარ-ტარა“, „ვარსკვლავი“, ასევე სხვა ძველი ინდური მითოსური დატვირთვის მქონე სიტყვები გლოტოგონიის გათვალისწინებით მედიტერიანული და კავკასიურ-მცირე აზიურია, რასაც თავად გამსახურდია კიდევ ერთხელ ადასტურებს. ყოველივე აქედან გამომდინარე შეიძლება ითქვას, რომ რუსთაველის პოეტიკის სისტემაში ავტორისეული ღვთის გაგება და კოსმოგონია ნეიტრალურია და შენიღბული. ჭერ კიდევ

საუკუნის დასაწყისში პეტრე მირიანაშვილი¹ წერდა, რომ „შოთა რუსთაველის ღმერთი - ერთი, ერთარსებაა, უეჭველია ასეთი განმარტება ღვთის ბუნებისა არც ქრისტიანს ეუცხოება, მაგრამ საინტერესო ის არის, რომ ქრისტიანული ელფერი მანც მოაშორა რუსთაველმა, როგორც მოსე ხონელმა ამირანდარეჯანიანს“. „რუსთაველმა დაასწრო დანტეს და მთლიანი ქვეყანა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მიჯნაზე გაიშალა. არ მიიღო არც დასავლური და არც აღმოსავლური გაფორმება“. - წერს შ. ნუცუბიძე² რუსთაველის მსოფლგაგების შესახებ და დასძენს - „რუსთაველმა მიიღო თანამედროვეობის მიერ დასმული საკითხი და მის მთლიანი ქვეყნის, ღმერთისა და ადამიანისა, სამყაროსა და სიცოცხლის ურთიერობის ასახვას შეუდგება;“ რუსთაველის მთავარი გმირები ინდოეთიდანაა, დიდი ნაწილი პოემისა ინდოეთის ირგვლივ იშლება და მთლიანი ქვეყნის ილეა მას არ შეეძლო ინდოეთის მსოფლგაგების გარეთ გაეშალა“. არ შეიძლება მკვლევარის ამგვარ მსჯელობას არ დაეთანხმო. ფაქტობრივად რუსთაველის ღვთის გაგება მოქცეულია იშვიათ პოეტურ-მხატვრულ ჩარჩოებში: - „ჰე ღმერთო ერთო, შენ შექმენ სახე ყოვლისა ტანისა“ სცილდება, თუნდაც „კონვეციულობის“ თვალთა ხედვით, ღვთის წმინდა ქრისტიანულ გაგებას და უფრო უახლოვდება ღვთის - უნივერსალურს - ინდურს - „კოსმიური გონის - ატმანისეულ (ბრაჰმანისტურ) სუბსტანციის გაგებას, რამეთუ ინდური პანთეონი მხოლოდ ფორმალურად ადამიანთა ყოველდღიურ სულიერ მოთხოვნის დაკმაყოფილების მიზნით - პოლითეისტურია, მაგრამ რელიგიურ ფილოსოფიური, ანუ ჰინდუ თეოლოგთა რწმენით, იგი მონოთეისტურია. ამდენად სწორედ აქ ვლინდება რუსთაველის ხედვა სამყაროსა და ადამიანის ყოფიერებისა, მისი ონთოლოგიის თავისებურება. რუსთაველისეული ღვთის კონცეფციას ზ. გამსახურდია³ ხედავს ტარიელისა და წმ. გიორგის პროტოტიპურობაში, იგი წერს - „ამგვარად წმ. გიორგი კრებითი სახეა, რომელიც მოიცავს სამებას, მის ღმერთმა -

¹ პ. მირიანაშვილი. ძველი და ახალი სახეები. თბ. 1915. გვ. 136

² შ. ნუცუბიძე. რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვის. თსუ შრომები. თბ. 1935.

³ ზ. გამსახურდია რუსთაველის სახისმეტყველება. თბ. 1991. გვ. 205-273

კაცობრივ ასპექტში, ქრისტეს, კვირიას და პირველ მეფის, მზიური (მზეუბაბუს), ინიციაციის ადებტს“. მაშასადამე აქვე „ბრაჰმის“, როგორც ღვთიური უნივერსალის ადებტის ადგილიცაა.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, რუსთველოლოგიურ-მეთოდოლოგიური თვალსაზრისით ზ. გამსახურდია და შ. ნუცუბიძე ახლოს დგანან ერთიმეორესთან, მათ შორის თეორიულ მსჯელობების სხვაობათა მიუხედავად. თუ ნუცუბიძე რუსთველის ღვთის გაგების (როგორც უნივერსალის) თეორიულ აპელირებას ახდენს უშუალოდ ინდურ (ვედურ) ფილოსოფიაზე დაყრდნობით, ზ. გამსახურდია ამავე მიზნით ბერძნულ-ქართულ-ინდურ მითოსური სამყაროს ფესვებს იყენებს. ინდური მითოსი, ცხადია, ოდითგანვე რელიგიური სიმბოლიკის გარსშია გახვეული. ზ. გამსახურდია სამართლიანად მიუთითებს (იხ. „ვეფხისტყაოსნის სახისმეტყველება“. თავი მეხუთე), – „თანამედროვე მეცნიერებაში აღიარებული თვალსაზრისია, რომ შუასაუკუნეთა საერო ლიტერატურა დასაბამს იღებს რელიგიიდან და თეოლოგიიდან, ისევე როგორც ჰაგიოგრაფია და ჰიმნოგრაფია. როგორც დასავლეთის, ასევე აღმოსავლეთის სამიჯნურო პოეზია და რომანტიკა თანამედროვე მკვლევართა მიერ, განიხილება რელიგიურ სიმბოლიზმთან და ალეგორიული გამოხატვის სხვადასხვა ფორმებთან ურთიერთკავშირში“, რაც თავისთავად რუსთველის უნიკალური პოეტიკის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესთაგანია და მთლიანობაში ესთეტიკური თვალსაზრისით „კონვენციულობას“ (მხატვრულ-პირობითობას) ემყარება. ამავე თეზისს ეყრდნობა მთლიანობაში „ინდო“ სიტყვის ჩვენეული გაგებაც „ვეფხისტყაოსანში“, რომლის შესახებაც უფრო ქვემოთ იქნება საუბარი.

ახლა კი ისევ „რუსთველის ღვთის გაგების“ უფრო ტრადიციულ მეთოდს დავუბრუნდეთ, რაც ხშირად მკვლევართა ერთგვარ უსაფუძვლო კამათს იწვევს.

რუსთველოლოგიაში არსებობს სხვა მიდგომაც „ვეფხისტყაოსანში“ ე.წ. „ღვთის გაგების“ ანალიზისა, ანუ კონკრეტულად „ქრისტიანული დოგმატიკის“ ძიებისა, რომელიც ფილოლოგიური კვლევის მეთოდოლოგიის თვალსაზრისით ერთი შეხედვით ასევე მართებულია,

როცა რუსთაველის ნაწარმოების ცალკეული პასაჟების (ფრაგმენტების) იდეურ-ესთეტიკური ასპექტები გვიანტერესებს და არა „ვეფხისტყაოსანი“, როგორც ერთი მთლიანი ფილოსოფიური პოეტური ქმნილება. მაგრამ ამგვარი მიდგომა, საბოლოოდ, არც თუ ისე კორექტულია რუსთაველის შემოქმედებითი გენიის კვლევის მეთოდო-გიური თვალსაზრისით, რაც მისი მხატვრული ღირსების დამდაბლებას იწვევს. „რუსთაველის პოეტიკა – ამბობს. შ. ნუცუბიძე¹ – წარმოადგენს ერთ-ერთ უნიკალურ ნიმუშს ფორმისა და შინაარსის სინთეზისა. პოეტურ ფორმებს ღირებულება აქვს არა თავისთავად, არამედ შინაარსთან მჭიდრო შერწყმასა და კავშირში“. მაგალითად, ს. იორდანიშვილის ნაშრომი – „ქრისტიანული რწმენის კვლევის ძიება „ვეფხისტყაოსანში“, უდავოდ მნიშვნელოვანია და მიმზიდველი, მაგრამ რუსთაველის პოეტიკის კომპლექსური კვლევის (რომელიც გულისხმობს ნაწარმოების ფორმისა და შინაარსის როგორც ერთი მთლიანი მხატვრული ფენომენის ანალიზს) თვალსაზრისით, მის ნაშრომში სრულიად იგნორირებულია რუსთაველის უმთავრესი მხატვრული ხერხი – „კონვენციულობა (პირობითობა), „ალეგორიულობა“, „მეტაფორიზმი“ და ა. შ. გაუთვალისწინებელია ზემოაღნიშნული „იდეურ-მხატვრული“ მთლიანობის ასპექტები და „ვეფხისტყაოსანში“ „ქრისტიანული რწმენის“ ძიება მოცემულია ნაწარმოების არა ერთ მთლიან ტილოზე, არამედ მის „ფრაგმენტებზე“ დაყრდნობით. ამგვარი მეთოდებით კვლევა რუსთაველის პოეზიისა ხშირად იწვევს უსაფუძვლო „მეცნიერულ“ კამათს მკვლევართა შორის. ამ შემთხვევაში მხედველობა შია ს. იორდანიშვილი და პ. მირიანაშვილი. როდესაც ერთიც და მეორეც „ვეფხისტყაოსანში“ წმინდა „ქრისტიანულ“ ან „ისლამურ“ ელემენტებს ეძებენ, და რომელთა არსებობას თუ არარსებობას „ვეფხისტყაოსანში“ მხოლოდ ნაწარმოების ერთ მთლიან ორგანიზმში აქვს ღირებულება და არა მის გარეთ. ამდენად ს. იორდანიშვილის საინტერესო ნაშრომს მხოლოდ მეთოდოლო-გიური და არა ფაქტობრივი ნაკლი შეიძლება ჰქონდეს. მაგრამ ამ

¹ შ. ნუცუბიძე. რუსთაველის პოეტიკა. (იხ. შ. ნ. შრომები). ტ. VII. 1980. გვ. 83

თვალსაზრისით სრულიად საფუძველს მოკლებულია დანელიას¹ მიერ ტარიელში ნამდვილი ინდოელის ძებნა, კამათი ნამდვილი ინდოელის სახის ფერზე და ა. შ. პოემის ამ საკითხზე ქვემოთ იქნება საუბარი.

ყოველივე ზემოთქმულიდან ცხადია, რომ რუსთაველის პოემის მოქმედ პირთა „გეოგრაფიული სამყაროს“ ერთ-ერთ ყურადსაღებ ასპექტს წარმოადგენს „ვეფხისტყაოსანში“ დასახელებული „რეალური“ და „ირეალური“ „ეთნო-გეოგრაფიის“ გაგება, რომელიც ვფიქრობთ, ასევე მთლიანად დაკავშირებული არის ეანრობრივ-სტილისტურ თავისებურებასთან, რუსთაველის ტროპული აზროვნების მთლიანი სისტემის გათვალისწინებით, ვინაიდან პოემაში დასახელებული თითოეული „რეალური თუ ირეალური“, „ეთნიკური“ და „გეოგრაფიული“ დასახელება ნაწარმოების გარკვეულ იდეურ-ესთეტიკურ მიზანს ემსახურება; ამდენად ზოგიერთი მათგანი კარგავეს პოემაში თავის პირდაპირ - „ტერმინოლოგიურ-სემანტიკურ“ ფუნქციას და უფრო ესთეტიკურ კატეგორიას იძენს. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს „ვეფხისტყაოსანში“ გამოყენებული სიტყვა „ინდო“ (ჰინდო), რომელსაც რუსთაველის პოეტიკის მეტაფორულ სისტემაში, არაერთმნიშვნელოვანი მხატვრული ფუნქცია აკისრია: ნაწარმოებში იგი პირობითად აღნიშნავს „ინდოელს“ და აქვს აგრეთვე „შავის“ მნიშვნელობაც, თუმცა ამ სიტყვის მხატვრული დანიშნულება ყოველივე ამით არ ამოიწურება, ვინაიდან „ვეფხისტყაოსანში“ ყოველი სიტყვის სემანტიკა, მისი მხატვრული დატვირთვა, როგორც უკვე აღინიშნა, ცვალებადია და ყოველ კონკრეტულ შემთხვევაში იძენს გადატანით - კონვენციურ (პირობით) მნიშვნელობას, ან კიდევ მთლიანად კარგავეს თავის „საწყის“ „სემანტიკას“ და საბოლოოდ ავტორის ტროპული აზროვნების ერთ-ერთ შემადგენელ ელემენტად იქცევა. ყოველივე ამის შედეგად „ინდო“ სიტყვას „ვეფხისტყაოსანში“ პირობითად „ინდოელისა“ და „შავის“ გარდა აქვს მესამე, მეტაფორული მნიშვნელობაც - „უნივერსალური“; იდეალური“ ქვეყნის - ინდოეთის „იდეალური ადამიანისა“, რომელიც შოთა რუსთაველს (კვლავ

¹ კ. დანელია. „ჰინდო“ სიტყვის მნიშვნელობა „ვეფხისტყაოსანში“. „ლიტერატურული საქართველო“. 1984. 12 მარტი

პრობლემის შეჯამება აღნიშნა „(-ით (რითაც პოემის მხატვრული პრობლემა გადავარდა დაეცემოდა). მაგრამ ნაწარმოების მთავარი პრობლემა პრობლემა „გაინდოვლებით“ რუსთაველმა მკითხველს დაუტოვა მისი ილუზიურად, ასოციაციებით დაკავშირებოდა „ქვეყნის ინტელექტის“, რომელიც მკითხველის შემეცნებაში, როგორც გეოგრაფიული ტერიტორია, დროისა და სივრცის არაკონკრეტულ განზომილებაში რჩება, ვინაიდან რუსთველი რეალურად არსებული ინტელექტის არც ერთ კუთხეს და არც მის წარმომადგენელს არ გვიჩვენებს და მხოლოდ მიგვანიშნებს თითქოსდა „მუსულმანურ ინდოეთზე“, რომელიც, როგორც „ერთიანი სახელმწიფო“ (დღევანდელი პაკისტანის მსგავსი), რუსთველის ეპოქაში არ არსებობდა.

უხადია, ყოველივე ამის გამო უდიდესი მნიშვნელობა ენიჭება საკითხის დასმას: ე. ი. „ვეფხისტყაოსანში“ გამოყენებულ სიტყვებს „ინდოსა“ და „ინდოეთს“ განვიხილავთ როგორც ზოგად ეთნოგეოგრაფიულ ტერმინებს (რაც აშკარად არამეცნიერული და ალოგიკური მსჯელობის გზაზე დაგვყენებდა), თუ როგორც „ვეფხისტყაოსნის“ ტროპული სისტემის ერთ-ერთ შემადგენელ ელემენტს. როდესაც „ვეფხისტყაოსანში“ გამოყენებული სიტყვა „ინდოსა“ და „ინდოეთის“ მნიშვნელობასა და იდეურ-ესთეტიკურ ფუნქციას ვლაპარაკობთ, ჩვენი მსჯელობა, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „რუსთაველის პოეტიკის“ ჩარჩოებს არ უნდა სცილდებოდეს, ვინაიდან უბირველეს ყოვლისა „ვეფხისტყაოსნის“ სახით საქმე გვაქვს არა იშვიათ მეცნიერულ-ფილოსოფიურ ან ფილოსოფიურ-ისტორიულ ტრაქტატთან, არამედ უნიკალურ ფილოსოფიურ პოეტურ ქმნილებასთან, რომლის „მხატვრულ სამყაროში“ ყოველი სიტყვა, რითმა, ჰიპერბოლა თუ მეტაფორა, ერთიმეორესთან მხატვრული კანონზომიერებით არის დაკავშირებული და თითოეული მათგანი შემადგენელი ელემენტია „რუსთაველის პოეტიკისა“, რომელიც წარმოადგენს „ერთერთ იშვიათ ნიმუშს ფორმისა და შინაარსის სინთეზისა“. ყოველივე ეს კი საფუძველს გვაძლევს ვთქვათ, რომ რუსთაველის მიერ „რეალური“ და „ირეალური“ „ეთნო-გეოგრაფიული“ დასახელებების ერთგვარი მიზანდასახული „შეზავება“, თითოეული მათგანი თანე-

რირება – ნაწარმოებში განპირობებულია ავტორისეული იდეურ-მხატვრული ჩანაფიქრით, რაც დაკავშირებულია უშუალოდ ისეთ ესთეტიკურ კატეგორიასთან, როგორიცაა „მხატვრული პირობითობა“; და რამდენადაც „ინდოეთი“ „ვეფხისტყაოსანში“ მხოლოდ „პირობითად“ არის „ინდოეთი“, შესაბამისად ტარიელი, ნესტანი თუ სარიდანი ასევე მხოლოდ „პირობითად“ არიან „ინდონი“, რომელთაც სინამდვილეში არაფერი აქვთ საერთო რეალურად (დედამიწაზე) არსებულ „ინდოეთის“ სუბკონტინენტთან; და ისევე, როგორც პიპერბოლიზაცია, „მხატვრული პირობითობა“ რუსთაველისათვის წარმოადგენს პოემის, განსაკუთრებით მთავარი პერსონაჟების, „გაიდეალებისა“ და „გაუნივერსალების“ მხატვრულ საშუალებას. ეს მომენტი კი თავისთავად უკავშირდება „რეალისტურობის“ რუსთაველისეულ გაგებასაც. ამიტომ საინტერესოა, ვნახოთ, რა ქმნის „ვეფხისტყაოსანში“ „რეალური“ – მუსულმანური „ინდოეთის“ ილუზიას? რა თქმა უნდა, მხოლოდ მინიმალური საგნობრივი და მუსულმანური სამყაროს ისეთი პირობითი, გარეგნული ელემენტების კონსტატაცია, როგორიცაა: ყურანი, კუბო, მულიმნი, ამირბარი, სპასალარი და სხვ. რაც შეიძლება დამახასიათებელი იყოს არა მარტო „მუსულმანური ინდოეთისათვის“, არამედ ნებისმიერი სხვა მუსულმანური ქვეყნისათვის. ამ თვალსაზრისით რუსთაველის პოემაში საქმე გვაქვს კვლავ ერთგვარ მხატვრულ ხერხთან – მუსულმანური სამყაროსათვის (და არა მხოლოდ ინდოეთისათვის) დამახასიათებელი საგნებისა თუ წოდებების მხოლოდ კონსტატაციასთან და არა ამ საგნების არსის გამოყენებასთან იდეურ-მხატვრული დანიშნულებისათვის. ეს ჩანს, იქიდან, რომ რუსთაველის „პირობითად“ (ანუ ფსევდო) „ინდო“ თუ „არაბი“ (განსაკუთრებით დადებითი) პერსონაჟები იქცევიან და აზროვნებენ უფრო არა როგორც „მუსულმანი არაბი“ ან „მუსულმანი ინდოელი“, არამედ როგორც „დასავლეთის“, კერძოდ, ქრისტიანული სამყაროს წარმომადგენელი, თუმცა გარეგნობით, რეალურობის თვალსაზრისით ისინი არც დასავლური ეთნოსის წარმომადგენლებს ჰგვანან და არც აღმოსავლეთისას, უფრო „ზღაპრული“, „არაჩვეულებრივი“, „იდეალური“ და „უნივერსალური“ არიან. ასე მაგა-

ლითად, „ინდო ტარიელი“ ნაწარმოებში ისეთი „არნახული“, „ფან-ტასტიკური“ გარეგნობის მამაკაცად გვევლინება, რომ, ბუნებრივია, მას მსოფლიოს ვერც ერთი „ეთნოსის“ წარმომადგენელს ვერ მივა-კუთვნებთ. „ვეფხისტყაოსნის“ სხვადასხვა „გაიდელბულებულ“ აღწერას: „სასე ხარ მზისა ერთისა, ზეცით მნათისა ზენისა“; „მოვიწიფე, დავემს-გავებ მზესა თვალად, ლომსა ნაკვეთად“; „მზესა მე ვსჯობდი მშვენებით, ვით ბინდსა ყაში დილისა“; „ძალად ლომსა თვალად მზესა“; „ბროლი და ლალი შევიქმნენ მე ულურჯესი ლილისა“ და სხვ. როგორც ვხე-დავთ, „ინდო ტარიელის“ გარეგნობაში არაფერია „ინდოელი“ ადა-მიანისა ან „ინდური“, მიწიერი, ჩვეულებრივი. პირიქით, მასში ყვე-ლაფერი არაჩვეულებრივია, „ზღაპრული“, და „იდეალური“ – „მზის, „ედემის“, „ბროლისა“ და სხვა მისთანის მსგავსი; მაგრამ რაც მთავარია, „ინდო ტარიელის“ „უნივერსალურ“ გარეგნობაზე მიუ-თითებს პოემაში ყველაზე ხშირად გამოყენებული მეტაფორა – „მზე“, ხოლო ტარიელის ფიზიკურ ძალასა და შემძლეობას რუსთაველი ადა-რებს „იდეალურ“ უნივერსალს – „ღმერთს“. მაშასადამე, რუსთაველი ტარიელის გარეგნობის ესთეტიზაციას ახდენს სიტყვა „მზეში“, რო-მელიც პოეტის შემეცნებაში მარადიული, ჩაუქრობელი სილამაზის სუბსტანციაა, ხოლო „ინდოთ მეფის“ ფარსადანის ფიზიკურ შესაძ-ლებლობას აიგივებს თითქოსდა „ყოვლის შემძლე“ იდეალურ საწ-ყისთან – ღმერთთან: – „მივწერე მეფე ინდოთა არისმცა ღმრთულებრ ძლიერი“, ხოლო სატრფო – „ძალად ლომსა, თვალად მზესა, ტანად ჰგვანდეს ედემს ზრდისა“ – წარმოადგენს პოეტურ შედარებათა იშვიათ მეტაფორულ გამას, რომელიც მკითხველს საშუალებას აძლევს „ინდო ტარიელი“ წარმოიდგინოს შესანიშნავი გარეგნობის მქონე არა ნამღვილ ინდოელად, არამედ ქვეყნად ყველაზე ძლიერ, ლამაზ, არავის მსგავს, „უნივერსალურ“, ყველასათვის მისაბამ ადამიანად. იგივე შეიძლება ითქვას, „ინდო-ნესტან-დარეჯანზე“, რომლის გარეგნობაზე პოეტი ამბობს, რომ ტარიელის სატრფო იყო „საყრ-ძალავი და ღარიბი, უცხო პირად და ტანითა“, და მასაც ყველაზე ხშირად ადარებს „მზეს“: „მზეებრ სანახავად“; „მას მზესა ტანსა ემოსა“; „პირისპირ მეჯდა იგი მზე“; „მზეო, შუქი შენი, შენგან

მონათენი“; „მზეო დაგიწვავ ჩემიცა დაწვი მზე ბარე“ და ა. შ. მაშასადამე, „ინდო ტარიელის“; „ინდო ნესტანისა“ თუ სხვა დადებით გმირთა ამგვარი, „იდეალიზებულ ინდოელებად“ წარმოჩენა აშკარად მიგვანიშნებს იმაზე, თუ რამდენად „პირობითია“ პოემის მხატვრულ ქსოვილში მათი „ინდოელობა“ ან საერთოდ პერსონაჟთა „ეთნიკურობა“ თუ „ნაციონალურობა“ და რომ ამ შემთხვევაში პერსონაჟთა „ინდოელობა“ არ სცილდება მხოლოდ კონსტატაციას, რომ ტარიელი თუ ნესტანი არიან „ინდონი“, ან კიდევ მუსულმანური სამყაროსათვის დამახასიათებელი საგნებისა და წოდებების დასახელებას. ყოველივე ამის გამო, ცხადია, მკვლევართა მიერ „ინდო ტარიელის“ თუ „ინდო ნესტანის“ გარეგნობაში რეალური ინდოელი ადამიანის სახის კანის ფერისა თუ სხვა ნიშან-თვისებების კვლევა-ძიება სრული მეცნიერული შეუსაბამობაა, რასაც, სამწუხაროდ, ადგილი ჰქონდა ჩვენ დროშიც, არამცთუ 30-იან წლებში, როდესაც „ვეფხისტყაოსნი“ მთავარი გმირი - ტარიელი მე-12 საუკუნის „მუსულმანურ ინდოეთში“ (თითქოსდა არსებული) „შვიდი სამთავროს“ გამგებლის - ილთითმუშის პროტოტიპად გამოცხადდა, მიუხედავად იმისა, რომ ეს უკანასკნელი „დელის სასულთანოში“ გამეფდა 1210-11 წლებში, როდესაც რუსთაველი ასრულებდა თავისი პოემის შექმნას, ან უკვე ჰქონდა იგი დაწერილი და მაინცდამაინც ილთითმუშის გამეფებას საგანგებოდ, ბუნებრივია, ვერ დაელოდებოდა. ყოველივე ამდაგვარი და სხვა მსგავსი არამეცნიერული მიდგომის პრინციპულ მიზეზს წარმოადგენს ის, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ვეძებთ ან ვაზვიადებთ ისეთ მხარეებს, რომლებიც უშუალოდ არც იყო მისი ავტორის ასახვის ობიექტი და საერთოდ პოემის მხატვრული ამოცანის ფარგლებს სცილდება¹. ხოლო თუ რამდენად მნიშვნელოვანია „მხატვრული პირობითობის“ ესთეტიკური ფუნქცია „ვეფხისტყაოსანში“ - ეს ჩანს პოემის მთავარ პერსონაჟთა არა მარტო „პირობით“ (ფსევდო) „ეთნიკურობაში“, არამედ რუსთაველის მიერ თავისი გმირების შინაგანი ხასიათის გახსნასა და ქცევების მხატვრულ ასახვაშიც. ასე მაგალითად, „ვეფხისტყაოსნის“ დასაწყისშივე პოეტი გვამცნობს, რომ

¹ ს. ცაიშვილი. შოთა რუსთაველი, დავით გურამიშვილი. თბ. 1974. გვ. 337

„არაბეთს“ იყო როსტევეან მეფე „ღმრთისაგან სვიანიო“ და არა „ალა-
ჰისაგანო“, „მაღალი, უხვი, მდაბალი, ლაშქარ-მრავალი, ყმიანი“ და
ა. შ. მუსულმანური ეთიკის თანახმად „როსტევეან მეფეს“ თუ არა
„ჰარამხანა“, რამედნიმე ცოლი მინც უნდა ჰყოლოდა და ერთ-ერთ-
თისაგან ტახტის მემკვიდრე - ვაჟი, მაგრამ „ვეფხისტყაოსნის“ „არა-
ბეთის“ გამგებელს „სხვა ძე არ ესვა მეფესა, მარტოდენ მარტოდ
ასული“ და, კიდევ მეტიც, „მუსულმანური არაბეთის“ ხანდაზმული
მეფე თავის სამეფო გვირგვინს ანდობს თავის ქალიშვილს, რომლის
შესახებაც პოეტი ამბობს: „ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს თუნდაც
ხვადიო“. ყოველივე ამაში აშკარად ჩანს, თუ როსტევეან მეფე რამდენად
პირობითადაა წარმოჩენილი, როგორც „მუსულმანი არაბი“, რომელიც
სინამდვილეში სულით და ხორციით თავისუფალია ყოველგვარი
„მუსულმანურობისაგან“, ხოლო ზემოთ მოყვანილი აფორიზმი
„ლეკვი ლომისა სწორია...“ სრულ უფლებას გვაძლევს რუსთაველი
ვადიაროთ ადრეული ფეოდალური ხანის ერთ-ერთ იმ პირველ
მწერლად, რომელმაც, ისლამის ექსპანსიის მიუხედავად, თამამად წა-
მოკრა „ქალის ემანსიპაციის“ იდეა: - „არაბეთს გასცა ბრძანება
დიდმან არაბთა მფლობელმან, თინათინ ჩემი ხელმწიფედ დაესვი მე,
მისგან მშობელმან“.

ამგვარად, როგორც არაეთხელ აღინიშნა მკვლევართა მიერ,
რუსთაველმა მოახდინა დასავლური და აღმოსავლური მსოფლ-
შეგრძნების ერთგვარი ესთეტიკური სინთეზირება. უთუოდ სწორედ
ამიტომ „ვეფხისტყაოსნის“ „ეთნო-გეოგრაფიული“ სამყაროს ამგვარი
„პირობითობის“ - კონვენციულობის შედეგად ფსევდო „ინდო
ტარიელი“, თუ ფსევდო „არაბი როსტევეანი“ ერთსა და იმავე დროს
აბსოლუტურად „რეალურნიც“ არიან და „ირეალურნიც“¹; მაგრამ
რაც შეეხება სიტყვა „ინდოს“ და საერთოდ „ინდოეთის გაგებას
„ვეფხისტყაოსნის“ ენრობრივ-სიუჟეტურ კომპოზიციაში, როგორც
ვხედავთ, არაერთმნიშვნელოვანი ტროპული ფუნქცია აკისრია.
ამდენად, სიტყვა „ინდო“ (პინდო) უნდა განვიხილოთ არა როგორც
„ეთნო-გეოგრაფიული“ „ტერმინი“, არამედ როგორც „რუსთაველის

¹ ნ. ნათაძე, ს. ცაიშვილი. შოთა რუსთაველი და მისი პოემა. თბ. 1966. გვ. 66

პოეტის “ შემადგენელი ელემენტი, ანუ – „რთული მეტაფორა“, რომლის რეალური „სემანტიკის“ მხატვრული ფუნქცია გაცილებით ნაკლებია მის „პირობით“ მხატვრულ დანიშნულებაზე. ეს ჩანს თუნდაც იქიდან, რომ „პირობითად“ „ინდო ტარიელი“ ებრძვის „ქაჯებს“, რომლებსაც მსოფლიოს ვერც ერთ ეთნიკურ ჯგუფს ვერ მივაკუთვნებთ. მაშასადამე, ამ შემთხვევაშიც რუსთველი მიმართავს „მხატვრული პირობითობის“ ხერხს, რომელიც ვლინდება მის მიერ „რეალური“ და „ირეალური“ „ალმოსალური“ და „დასავლური“ სხვადასხვა ცნებისა, ნიშან-თვისებისა თუ ქართული ფოლკლორული ელემენტების ესთეტიკურ სინთეზირებაში, რომლის შესახებაც უფრო დაწვრილებით ზემოთ გვქონდა უკვე საუბარი. მაგრამ სიტყვა „ინდო“ „ვეფხისტყაოსანში“, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, გამოყენებულია „რთული“, „არაერთმნიშვნელოვანი“, ტრადიციული მეტაფორის – „შავის“ მნიშვნელობითაც. თუმცა ამგვარი ტრადიციულობა რუსთაველთან „ისეთი საერთოდ მიღებული მეტაფორებით ამოიწურება, როგორცაა: „მელნის ტბა“ თვალის აღსანიშნავად, წამწამების ნაცვლად „გიშერი“, „ინდოთა ტბა“ სიშავის ნიშნით და ა. შ.¹ მაგრამ ის, რომ სიტყვა – „ინდო“ ძველ ქართულში ამგვარ ტრადიციულ მეტაფორად გვევლინება და აქვს „შავის“ (შავი წამწამი) ან ზანგის, ეთიოპიელის თუ მავრის მნიშვნელობა, როგორც მონოგრაფიის თავშივე ითქვა, ამაში „ბრალი“ იმ მთარგმნელებს მიუძღვით, რომლებიც სხვადასხვა დროს, რუსთაველამდე გაცილებით ადრე, ქართულ ენაზე თარგმნიდნენ სასულიერო ლიტერატურასაც და მაშინდელი ინდოეთის მოსახლეობის სოციალური თუ ეთნიკური დეფინიცია არ ხდებოდა.

მ. ბ. ბახტინი² მიუთითებს, რომ: „არსებით ურთიერთკავშირს „დროებითობისა“ და „სივრცობრივ“ ურთიერთობებისას, რომელიც მხატვრულად ათვისებულია ლიტერატურაში, ჩვენ ვგულისხმობთ პირობითად მას ეწოდება „დრო-სივრცე“ ანუ „ქრონოტოპია“.

¹ ს. ცაიშვილი. მარადიული სახეები. თბ. 1980. გვ. 63

² მ. ბახტინი. დრო და სივრცე რომანში. ე „ეპოქოსი ლიტერატური“. 1974. №3, გვ. 133-174 (რუსულ ენაზე)

იხ. ზ. ჭიჭინაძე, კათოლიკეთა ეკლესია საქართველოში. ტფ. 1903. გვ. 55.

ქრონოტოპში ჩვენ ვგულისხმობთ ფორმალურ-შინაარსობრივ კატეგორიას“. ამდენად „ქრონოტოპს“ ბახტინის აზრით „ეანრობრივ-სტილისტური“ დატვირთვა ეძლევა, ხოლო „ვეფხისტყაოსნის“ ტიპის ნაწარმოებში იგი „რომანტიკულ-ეპიკური ქრონოტოპია“.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ სიტყვა „ინდო“ (ან საერთოდ „ინდოეთი“, როგორც „პირობითი“ მხატვრული სივრცე) მოცემულია „განყენებულ“ დროსთან დამოკიდებულებაში და იგი ერთგვარად ბახტინისეული „ქრონოტოპის“ გაგებას იძენს. როგორც ვიცით, „ვეფხისტყაოსანში“ „ინდო ტარიელი“, „ინდო ნესტანი“ თუ სხვა „ინდო გმირები“ მოქმედებენ არაკონკრეტულ დროში, აბსტრაქტულ-სივრცობრივ ექსტენსიურობაში. ე. ი. „დრო“, რომელშიც ფსევდო „ინდონი“ მოქმედებდნენ, როგორც რუსთველოლოგები აღნიშნავენ, წარმოადგენს „არალოგიკურ“, „ავანტურისტულ“ დროს, ამდენად („ვეფხისტყაოსნის“ სხვა გეოგრაფიულ“ დასახელებასთან ერთად), ტერმინ „ინდოეთით“ აღნიშნულია ერთ-ერთი „განუსაზღვრელი“ სივრცე. შესაბამისად „ინდო“ შეიძლება გავიგოთ როგორც „ქრონოტოპული“, „რთული მეტაფორა“ და არა როგორც რეალურად არსებული „გეოგრაფიული“ ადგილის ან ეთნოსის აღმნიშვნელი ტერმინი.

V. ინდოეთი ქართულ ისტორიოგრაფიულ ფხაროებში

ა) ქართული კათოლიციზმის ისტორიიდან

ინდურ-ქართული ურთიერთობის ისტორიის თვალსაზრისით, განსაკუთრებით საყურადღებოა ქართველი კათოლიკეების მოღვაწეობა ინდოეთში, რაც გარკვეულად დაკავშირებულია საქართველოში კათოლიციზმის გავრცელების ისტორიასთან. ქართულ ისტორიოგრაფიაში ამ მხრივ განსაკუთრებით საყურადღებოა გასული საუკუნის დიდი ქართველი მწიგნობრისა და სასულიერო მოღვაწის მიხეილ თამარაშვილის გამოკვლევა – „ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის“ (ნამდვილის საბუთების მოტანითა და განმარტებებით, 13-19 სს. თბ. 1911 წ.).

როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ, როცა მეფე გიორგი მეხუთემ საქართველო გააერთიანა და „... დიდებული სიკბტრის ქვეშ შემოიკრიბა ყოველი ერი ნიკობსიით დაწყებული დარუბანდამდე“, ამ დროს რომის პაპმა განსაკუთრებული ყურადღება მიაპყრო საქართველოს, და 1307 წელს საქართველოში მისიის სახით „ფრანჩესკინებისა და დომინიკანების წესის მონაზვნები“ გამოგზავნა. მ. თამარაშვილის¹ ცნობით „ამ დროს კარგა ყოფილა კათოლიკობა გავრცელებული საქართველოში. გაკათოლიკებული და მონაზვნად შემდგარი ქართველები ევროპელ ძმებთან ერთად ინდოეთსაც მიდიოდნენ ურწმუნოთა შორის სარწმუნოების გასავრცელებლად“; „1321 წელს, აპირილის 13, შობას წინა ხუთშაბათს დიდებული წამება მიიღეს მონორიტების წესის ოთხთა სარწმუნოების მხედართა, რომელნიც არიან: – ძმა თომა თოლეთინელი, ძმა იაკობ პადოელი, ძმა პეტრე სენელი და მორჩილი ძმა დიმიტრი თბილელი – ტომით ქართველი. იყო თავისი ძმების მოენე, რადგან კარგად იცოდა აღმოსავლური ენები. ეწამენ ინდოეთის ქვეყანაში თაჰანსა. მათი მოღვაწეობა და დიდებული წამება აღწერეს იქვე აღმოსავლეთში და გადმოგზავნეს მათისავე გზის ამხანაგებმა დომინიკიანებმა ძმა იაკობმა, ფრანჩესკო პიზარელმა და ძმა პეტრე თურელმა“ მ. თამარაშვილის მიერ აქ მოხსენებული ადგილი – „თაჰანსა“ ანუ „თაჰანი“ უნდა ვიფიქროთ, რომ იგივე გოაა, რომელიც რუკებზე აღინიშნება სამი რეგიონის სახელწოდებითაც: „გოა“, „დამან“ და „დიუ“. ამდენად „თაჰანი“ „დამანის“ მცდარი ვოკალიზება შეიძლება იყოს, რადგან ძალზე საეჭვოა, რომ მე - 14 საუკუნეში ზემოთხსენებული მისიონერები კათოლიციზმის საქადაგებლად ინდოეთის სხვა რეგიონში ჩასულიყვნენ, თუ არა მხოლოდ „გოაში“, რომელიც იმ ხანებში ინდოეთის ყველაზე დიდ ქრისტიანულ არეალს წარმოადგენდა. მ. თამარაშვილი დასძენს, რომ ზემოხსენებულ „პირთა წერილები დროს შთაუნთქავს ჩვენამდე არ მიულწევიან. ამის გამო მისი დროის ამხანაგებისა, რომელთა შორის სხვა ქართველებიც ბევრნი უნდა ყოფილიყვნენ, სხვა აღარაფერი ვიცით“. (გვ. 51-55) მ. თამარაშვილი მიუთითებს, რომ „ხშირად საქართველოში არა მარტო კერძო პირები

¹ იხ. ზ. კიკინაძის. კათოლიკეთა ეკლესია საქართველოში. ტბ. 1903. გვ. 55

იყვნენ კათოლიკეზად, არამედ უმრავლესობა, თავადები, მეფეები და თვით კათალიკოსებიც კი „შეერთებული იყვნენ რომის ეკლესიათან“. თამარაშვილი მოგვითხრობს, რომ კათოლიკეები, კერძოდ დომინიკანელები დიდ ყურადღებას იჩენდნენ საქართველოს მიმართ. ამის დასტურად გვამცნობს იგი: – „ამვე დომინიკანელმა გრიგოლ ორსინმა აგრეთვე აღწერა სპარსელებისაგან საქართველოს აოხრება და ქეთევან დედოფლის წაშება, რადგან იმ დროებში 1624 წ. ორსინი სპარსეთში იყო. ბერი ეგნატაშვილის ნაამბობის მიხედვით „ქეთევან დედოფლის წაშების“ ისტორიას შემდეგნაირად აგვიწერს: – შაჰ აბასმა იმამ ყულიხანს შეუთვალა, ქეთევან დედოფალი თუ გაათათრდეს ნურას აწყენინებო, თუ არა გაათათრდეს აწამე და სასჯელით მოკალიო“. მაგრამ ცხადია ქართველ დედოფალს მრწამსისა და სჯულისათვის არ უღალატნია და 1624 წლის 26 სექტემბერს იგი აწამეს, რის შესახებაც იგივე ბერი ეგნატაშვილი წერს: – „გაუბეს ხელ-ფეხი და გააშიშვლეს წმინდა ქეთევან დედოფალი და განხურვებული საჭები ნაგლეჯს ხორცზედა შემოაწყვეს და დაგლიჯეს. გახურებული ქვაბი დაახურეს თავზედ“. ცნობით „1627 წლის თებერვალში ავგუსტინელმა მისიონერებმა ქეთევანის ნეშტი თან, ინდოეთში-გოაში ჩამოიტანეს და ისევ ავგუსტინელთა მონასტერში შეინახეს“. „დუშანეუშის“ „ნამდვილ ცნობებში“ ნათქვამია, რომ „ქეთევან დედოფლის მკლავის ძვალი და მარჯვენა ხელის მტევანი ქ. გოაში (ინდოეთში) გაგზავნეს და იქ პორტუგალიელ ავგუსტინელ მისიონერთა მონასტერ და გრასაში, შავი ქვის კუბოში ჩადებული, საკურთხეველის უკან დაასვენეს.“¹

მ. თამარაშვილი მიუთითებს, რომ „ქეთევან დედოფლის გვამი

¹ 1997 წლის მარტში პანაჯიში (დღეს გოას შტატის დედაქალაქი), სადაც და გრასას წმ. ავგუსტინეს მონასტერის, ამ ტაძრის ნანგრევები მოვინახულე, საფლავის ქვებზე ამოკვეთილ ლათინურ წარწერებთან ქეთევან წამებულის გარდაცვალების თარიღს - 1624 - წელს, მხოლოდ ერთი ემთხვევა. თუმცა დასადაგნია. როგორც ცნობილია პირველი წიგნი ქეთევან დედოფლის წაშების შესახებ გამოქვეყნდა 1623 წელს. ოქსფორდში სათაურით - A letter Relating martirdome of „Ketevan“ Oxford., 1633, რომელშიც აღნიშნულია, რომ ქეთევან წამებულის „ნეშტი იბერიის კახეთში ჩამოასვენეს და დიდის ამბით ბრწყინვალე წამებულის - წმინდა გიორგის ალავერდის ტაძარში დაასვენეს. (იხ. ავ. გაწერელის წერილი ლიტ-ული ძიებანი 1954 წ. გვ. 126-129 / 1961 წელს ეს ძეგლი ინგლისურიდან თარგმნა და კომენტარები დაურთო კრიტიკოსმა ირ. კენჭოშვილმა, (იხ. ე. „მნათობში“ 1961 წ.)

დიდი პატივით ინახებოდა ისპაჰანის ავგუსტიანელ მონაზვნების მონასტერში“ (გვ. 103). შემდეგ „1628 წელს გორში მოვიდნენ წმ. ავგუსტინეს წესის მონაზვნები პატრი ამბროზიო და ძმა პეტრე, და თან მოიტანეს ქეთევან დედოფლის ნაწილი. თეიმურაზმა დიდი პატივით მიიღო პატრი ამბროზიო, რომელმაც დროებით პატარა ეკლესია გაიკეთა. შემდგომ ინდოეთში (იგულისხმება გოას შტატი - ნ. კ.) გაგზავნა მორჩილი ძმა პეტრე“. მიხეილ თამარაშვილი შემდგომ მოგვითხრობს, რომ პეტრე ავითაბილესთან გოაში, სამონაზვნოში მოღვაწეობდა ქართველიც ვინმე ნასყიდა, რომელსაც აგრეთვე წმინდა ანდრიასაც ეძახდნენ, რადგან პეტრე ავითაბილეს მიაჩნდა იგი ღირსეულ პიროვნებად და ამიტომაც „იგი თან წაიყვანა იტალიას, რათა იქ უფრო განსწავლულიყო. ამიტომ თავის მეორე ძმად აირჩია ქართველი ძმა ანდრია და 1639 წელს ოქტომბერში ორი მღვდელი და ის ანდრია წავიდნენ ინდოეთს - გოა ქალაქსა. აქ ანდრიას გულმოდგინეობით დაუწყია შრომა სხვებთან ერთად ხალხის მოსარჩულებლად და თავისი მოღვაწეობით მოკლე ხანში ისეთი სახელი მოუხვეჭია, რომ პატრი წმინდას უწოდებდნენ, მაგრამ სამწუხაროდ ბევრი აღარ უცხოვრია“.

მ. თამარაშვილი დასძენს, რომ თუმცა არ ვიცით როდის გარდაიცვალა ანდრიაო, მაგრამ ჩვენი აზრით იგი 1641 ან 1642 წელს უნდა გარდაცვლილიყო. რადგან ამ დროისათვის პეტრეს ჯერ საკუთარი ეკლესია არ ჰქონია.„ ძმა ანდრია მეორე ქართველი მონაზონია, რომელმაც კათოლიკე სარწმუნოებისათვის ინდოეთში წმინდანად ასრულებს თავის სიცოცხლეს“. („პირველ ქართველში“ მ. თამარაშვილი გულისხმობს მონაზონს დიმიტრი თბილელს, რომელიც 1327 წ. გოაში გარდაიცვალა - ნ. კ.)

იმ დროს ანდრიას გარდაიცვალებას დიდი გამოხმაურება მოჰყვა გოაში. აი, რას მოგვითხრობს ამასთან დაკავშირებით მ. თამარაშვილი: - „წერილში, რომელსაც პეტრე ავითაბილეს თავის უფროსს წერს - ამ ჩვენი კურთხეული ძმის (ანდრიას) განშორება ჩვენთვის: - „დიდი დანაკლისია, გარნა ღმერთს მადლობას ვწირავთ და იმედი გვაქვს მის მამობრივი განგებისა, რომ ანდრია იქმნეს ჩვენი მფარველი ამ დიდს უღაბნოში. მისის სიკვდილის ამბავი მოეფინა არა მარტო მთელს ქა-

ლაქს, არამედ შორ ადგილებშიც. ვინც კი იცნობდა ყველანი წმინდანად რიცხავდნენ, როგორც თვითონვე მოგვითხრეს, რადგან მის გვაშს დიდი პატივი მიაგეს, ამიტომაც საჭიროდ ვრაცხ წმინდა დომინიკეს დიდებული წესის მამებს უნდოდათ თავიანთ ეკლესიაში დაესაფლავებინათ, მაგრამ თავიანთი სურვილი გვიან განაცხადეს. წმინდა ტერეზას კარმელიტანების მამები დარწმუნებული იყვნენ, რომ მათ მონასტერში უნდა დასაფლავებულიყო და არა სხვაგან. თუ იმიტომ, რომ ისინი ჩვენს სახლზე ახლო იყვნენ და თუ იმიტომ, რომ ინდოეთში სხვა იყო. მოიწადინეს გვამი მოეპარათ პირველ დამეს, როდესაც ჭერ არ იყო დასაფლავებული, რისთვისაც გამოგზავნეს ორი თავიანთი მონაზონი და მარჯვე ერის კაცი, რათა წაესვენებინათ იქ, სადაც უნდოდათ. ღვთის განგებით ადრე შევიტყვეთ ესა. ვიფხიზლეთ და ესრეთ ავიცილეთ თავიდან უსიამოვნება, რომელიც ადვილად შესაძლებელია მომხდარიყო იმათ, რომ გვამი მოეპარათ, ამიტომ დავასაფლავეთ წმინდა ავგუსტინეს მონაზონების მონასტერში, რადგან ერთი თვის წინათვე მათმა უფროსმა დიდის ვედრებით გვთხოვა. თავის მონაზვნებითურთ მოვიდა, კვირა დღეს მხარზე გაიდევს და წაასვენეს მუსიკით, გალობით და დიდის გამოჩვენებით, წირვა-ლოცვა შეასრულეს და აუგეს ყოველი წესი, რომელიც მათ კანონად აქვთ შეასრულონ.“

როგორც ვხედავთ ინდოეთი და მასთან დაკავშირებული ისტორიული ფაქტები წითელ ზოლად თუ არა, მკვეთრად შესამჩნევია ქართულ საისტორიოგრაფო ძეგლებშიც. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა ასევე მე-18 საუკუნის დიდი ქართველის, ისტორიოგრაფის ვახუშტი ბატონიშვილის ქრონიკები — „აღწერა სამეფოსა საქართველოსი“ (თბ. 1973 წ.) ამ შემთხვევაში მხედველობაშია „ცხოვრება ვახტანგ გორგასლის მეფისა“, რომლის შესახებ უფრო ქვემოთ გვექნება საუბარი. მეფე მირიანის ცხოვრების აღწერაში ვახუშტი ბატონიშვილის მიერ ნახსენებია ტერმინი „ინდოთა“, მაგრამ ამ შემთხვევაში მასში „ირანელნი“ იგულისხმება და არა „ინდონი-ინდოელნი“ — „ხარ მხევალისა შობილი და მე ინდოთა მეფის ასულისა, რომელსა დამადგა თვისითა ხელითა მამან ხელითა გვირგვინი.“ „ქართლის ცხოვრების“ ქრონიკებიდან ჩანს, რომ მე-11 საუკუნიდან

მოყოლებული ინდოეთი და მისი დასავლეთი და ჩრდ.-დასავლეთი მეზობელი ქვეყნები იმჟამინდელი საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებაში გარკვეულ როლს არსულებდა: – „ხოლო მეფემან გიორგიმ დაამშვიდა ყოველნი ურჩინი“. – კვითხულობთ „ქართლის ცხოვრებაში“ (გვ. 478) – „რამეთუ ხოსროშა და შადათა, მპყრობელნი ბელუჭისანი მოვიდნენ წინაშე მისსა შიშით შეძრწუნებულნი და თაყვანისმცემელნი. შემდგომად კვალად ინდოთ მესაზღვრენი ავღანნი და ბულუქნი მოვიდნენ მორბევად ხორასანისა.“ ინდოეთ საქართველოს პოლიტიკურ ურთიერთობაზე ვახტანგ მეექვსეს მეფობის დროს, მოგვითხრობს „ქართლის ცხოვრების“ შემდეგი პასაჟი: – „შემდგომად წარმოავლინა ჭაბულს მჭდომს ინდოთ მეფის ძეს დესპანი ავღუანთა დიდთა მშვიდობის მთხოვნელთ, რამეთუ ჰგონებოდა იგიცა მისლვასა მეფისასა თავის ზედა. ხოლო მეფემან წარმოუვლინა ძღუენნი იგი და წიგნი მისი ყვენსა. ამისთვ ყვენი ფრიად მაღლიერ იქმნა და მიანიჭა იგინიც მეფესა და სხუანი უმეტესნი და კუალად საძღუნოცა მის ინდოთ მეფისა და ძისა და უბრძანა წარვლინება დესპანისათვისა“ (გვ. 480), „ხოლო ვახტანგ რა მოუთვალა ნაწილნი და ხატი ოქონისა, თთუესა ივლისსა განუწესა დღესასწაული. არამედ რა განისმა ძლიერება მეფისა, მოისმორდა ფარიჯან სულტანსა ინდოეთს ლტოლვილსა“. ვახტანგ მეფის ეამთ აღმწერელი „ქართლის ცხოვრება“ მოგვითხრობს: – „წარვიდა მეფე ვახტანგ რუსეთს“ და მის ცხოვრებას კვლავ ინდოეთს უკავშირებს საქართველოს პოლიტიკურ ცხოვრებასაც. ამან (სეფიხან) მოიტყუვნა გორს ქართველნი, შეიპყრო თეიმურაზ, გივი ამილახვარი, ბარკიმ ერისთავი და სხუანი, ხოლო შანშე ივლტოდა და წარუვლინა ისპაანს შანადირს. ხოლო მან არა აენო და წარიყვანა ყანდაარს შემდგომად მისცა ხანჯალხანს ხანობა ქართლისა, წარმოატანნა ქართველნი და გამოუტევა. ხოლო თვით აღიღო ყანდაარი და წარვიდა ინდოეთს“. (გვ. 51). საყოველთაოდ ცნობილია თუ რა მწვავე კვალი დატოვა ნადირ-შაჰმა მე-18 საუკუნის აღმოსავლეთის ისტორიაში, დაწყებული ირან-საქართველოს პოლიტიკური ცხოვრებიდან ინდოეთამდე: – „შემდგომად მოიქცა შანადირ ინდოეთიდან, მოვიდა და მოადგა ლეკეთს“; „ხოლო შანადირ წარიყვანა ერეკლე ინდოეთს

და ქეთევან მისცა ძის წულსა თვისსა ალი-ყული ხანს ცოლად და გამოუტევა თეიმურაზ კახეთს“; „ამისათვის ალი მირზა ველარ დამყოფელი კახეთსა და შინა წარვიდა წინაშე შანადირსა ყანდაარს და წარაპყვნა ინდოეთს და მუნ მივიდა“ (გვ. 28-629); „ხოლო მერმე მორაიქცა შანადირი ინდოეთიდან წარმოავლინა ერეკლე ნიჭითა კახეთს“.

– ასე აღწერს „ქართლის ცხოვრება“ მე-18 საუკუნის საქართველო-ინდოეთის პოლიტიკური ცხოვრების ეპიზოდებს, რომლის მთავარი გმირები საქართველოში კახეთის და ქართლის მეფეები ერეკლე მეორე და თეიმურაზი გახლდნენ. „ქართლის ცხოვრების“ ქრონიკების თანახმად ქართველი მეფეთა ცხოვრება უძველესი დროიდანვე დაკავშირებული იყო ინდოეთთან, თუნდაც ისეთი აპოფეოზური ლეგენდებით, რომლებიც მასზე იქმნებოდა ხალხის წილში. ასე მაგალითად, მეექვსე საუკუნის ლეგენდად ქცეულ ქართველ მეფე ვახტანგ გორგასალზე (რომლის შესახებაც ოდნავ ქვემოთ უფრო დაწვრილებით იქნება საუბარი). რაჭა-ლეჩხუმის სამხრეთით ეცერში მდებარე ეკლესიას, რომელიც ვახტანგ გორგასალთან არის დაკავშირებული, ასე აღწერს „ქართლის ცხოვრება: „აქა არს ეკლესია სუეტიად წოდებული სახიზარი სუეტის ცხოვლის სამკაულ-საუნჯისა, რომელსა შინა იტყვან სუეტის ცხოველის კანკლისა ყოფასა, დღესაცა რომელი მოილო გორგასალ ინდოეთიდან“ (გვ. 787). რაც იმდროინდელ საქართველო-ინდოეთის გარკვეულ ისტორიულ კონტაქტებზე უნდა მეტყველებდეს. დიდი კვალი დატოვა ხალხის მეხსიერებაში ვახტანგ გორგასალმა, როგორც გამჟღავნებელი, იშვიათი ფიზიკური ძალის, პოლიტიკური ნიჭის მქონე მეფემ, რაზედაც მოწმობს „ქართლის ცხოვრებაში“ (გვ. 110-113) ასახული შემდეგი „სამი ლეგენდა“ მიძღვნილი დიდი ქართველი მეფისადმი:

I., შემოსვლა სპარსეთსა მეფისა“

„შემდგომად მოუგზავნა სპარსთა მეფემან ვახტანგს: „ვკჳყავ ყოველი სათნო შენი და აწ ვითხოვ, რათა მომცე დაჲ შენი ცოლად და შენ თუთ წარმოხვიდე მწედ ჩემდა ინდოეთს, სინდეთს და აბაშთა ზედა, რამეთუ მათგან დამდაბლებულ არს მეფობა ჩემი“. მსმენელსა

ვახტანგს მძიმედ აღუჩინდა, არამედ აიძულებდა ლეონ ყოფად ამისა, ამისთვის დართო ვახტანგ ნება წარსლვად ი ჩ (10. 000) მხედრითა, ხოლო ლეონ დაუტევა ი ჩ მხედარი და თუთ წარვიდა კეისრისა და ვახტანგ წარსცა ძღუენი კეისარსა არმალანნი, სპარსთა მეფისა მოძღუენი, ალვა სამასი, ამბარი და მუშკი ხუთას-ხუთასი ლიტრა; ხოლო გურგუნი და სტავრანი დაიჭირა თავისად.“

II. „წარსვლა ვახტანგისა ინდოეთს“

„მაშინ ვახტანგ დასუა ძე თუხი დაჩი მეფედ წლისა ხუთისა და დაე თქსთანა სამნი ერისთავნი: კლარჯეთისა, ოძრახესი და წუნისა, და ეჯიბი თუხი; ხოლო დაჩის დაუტევა შუილნი: ქართლისა, ხუნანისა, სამშუღლისა, ჰერეთისა, კახეთისა, არგუეთისა და ეგრისისა; კულად დედა თუხი და დაე თუხი ხუარანძე მოლოცვად იერუსალიმისად წარიყვანა და მივიდნენ პირველად ბაღდადს, სადაცა მოერთო ლეონ პატრიკი ი ჩ (ათი ათასითა) მხედრითა და ქმნა სპარსთა მეფემან ქორწილი ჯეროვანი ბაღდადს; მუნით მოვიდნენ ჯორჯანეთს, მოსწყდნეს სრულიად და მათთა ადგილთა დასხნეს სპარსნი, ელამნი და მუნდამ მოვიდნენ ინდოეთს და შესვლასავე მუნ იქმნა ბუნბერაზთა მბრძოლნანი ძლიერნი, სადადცა ვახტანგ თავით თუხითი მოკლნა ბუნბერაზნი ათხუთმეტნი, რომელთაცა მოეკლათ მრავალნი ბუნბერაზნი სპარსთანი, და მოსტყუედნენ ინდოეთი, თუნიერ ციხექალაქთაგან კიდე, და წარმოიღეს ალაფი დიდი სამ წელ მუნ მყოფთა და მოვიდნენ სინდეთს; არამედ სინდთა მეფე იყო გმირი და გოლიათი; ამან განავსნა ციხე - ქალაქნი ლაშქრითა და მოუხდინა სპარსთა და მოსწყუედდიან ურიცხუთა; გარნა ვახტანგისნი არა-სადა იძლიენენ; არამედ ამა წყობათა შინა მოკლნა მრავალნი ბუნბერაზნი სინდთა მეფემან სპარსთანი და ვერა-ოდეს შეხუდნენ ვახტანგი და სინდი, ხოლო ქმნა ღამით სამალაეი სინდმან და წარმოგზავნა ბუნბერაზი აქ მოთხოვნად ვახტანგისად, რამეთუ გორგასალის ხუედრი იყო ქალაქის კართა დაცვა. მაშინ საურმაგ ეჯიბმან უყვილა: „არა ხარ დარი მეფისა, რამეთუ ხარ მონა; გარნა მეცა მონა მოვიდე შენდა“. მიტევებულნი იკუეთნენ და სინდი ივლტოდა; ეწია საურმაგ, სცა ოროლი ზურგსა

და მოკლა; არამედ გამოვიდნენ სამალავით მხედარნი ი ბ და მოკლეს საურმაგვა (ესე ჰყვეს ვახტანგისათჳს, არამედ ღმერთმან განარინა)“.

III. „ვახტანგისა და სინდთ მეფის ბრძოლა და ზრახვა“

წყინებულ-მრისხანე ვახტანგ მიეტევა, არამედ იგინი შეივლტოდნენ ქალაქად. მაშინ სინდმან მეფემან უყვილა ვახტანგს: „უგუნურო! მგზავს ხარ ყუაუვისა, რომელმან პოვა ქორი მოწყლული, მიიღო ბუდესა თვისსა და განჰკურნა, ხოლო ქორმან რა მოიცა ძალი ფრთითურთ, შეიპყრა ყვაი ბახლებითურთ, მოსწყუნდა, იგემა და გაძლიერდა უმეტეს. არა იყო ყუავი მოწყალებითა, ვინაითგან არა იყო საქმე გუარისა. არცა იძაგა ქორი, რამეთუ ჰყო საქმე გუარისა. არა ჯერ – იყო შენდაცა, რამეთუ არიან სპარსნი მტერნი შენნი, და გაძლიერებულთა გიყონ შენცა ეგრეთ“.

მიუგო ვახტანგ: „ცოფო! მგზავს ხარ თხუნველისა, რომელმან არა იცის ბრწყინვალემა მზისა, დაძვრების მიწასა, რამეთუ მე არა დიდებისა აწინდელისათჳს მსურს, არამედ მერმისა, რამეთუ მოსლვითა ჩემითა განმირინებეს მრავალნი ქრისტიანენი და მაქუს სასოება ჭუარცმულისა, რათა მისთანაცა ვიდილო“. მიუგო სინდმან: „ვინაითგან ესავ მომკუდარსა და შემდგომად სიკუდილისა სუფევეად ხარ მის თანა, ჯერ არს, რათა მიისწრაფო. აწ ხვალისად გამოვედ და წარგავლინო შენ, ვითარცა წარვავლინე წარჩინებული შენი წინამორბედად შენდა“.

ღღესა მერორესა გამოვიდა სინდთა მეფე და აქათ განვიდა ვახტანგ და აქუნდათ ორსავ ოროლნი; ურბენდნენ ერთი-ერთსა, რათა ღონისძიებითა უხეთქონ. მაშინ იცა უამი სინდმან, რათა სცეს ოროლი ვახტანგს, არამედ ვახტანგ სიკისკასითა წარიცთუნა ოროლი მისი და თუთ შემოუმრგვალა, სცა სინდსა მას ოროლი მარცხენესა ბექსა და განავლო წინათ წყრთა ერთი და გარდამოვარდა სინდთ მეფე, ჩაყო ხელი ვახტანგ და მოჰკიდა ფერხსა და მისსა და მოიღო თრევით წინაშე სპარსთა მეფისა; და შეასხმიდნენ ყოველნი ქებასა დიდსა ვახტანგს, ხოლო სპარსთა მეფემან დაადგინა მკურნალნი და განჰკურნეს სინდთ მეფე, და ითხოვა მისგან ციხე-ქალაქთა.

გარნა ძესა მისსა ეპყრა შემდგომად შეპყრობისა მამისა. ამისთჳს ვახტანგ განუზრახა სპარსთა მეფესა, რათა აღიღოს ხარკი და მძევალი სინდთაგან და განუტევოს მეფე მათი. სთნდა ესე მეფესა სპარსთასა და ჰყვეს ეგრეთ ზავი მშუდობისა. ამისთჳს ემოყუსა ვახტანგს სინდთ მეფე, პირველად რამეთუ არა მოკლა, და მეორედ მისით განტევებულ იქმნა და უძღუნა ურიცხჳ ვახტანგს. შემდგომად მუნით წარმოსულნი მიიწევედნენ აბაშეთს და სულგრძელად ბრძოდნენ რ გარდაუგდეს ჩალათა წყალი და შემდგომად განხმობისა შევიდნენ, მოსწყყდნეს, მოსტყუენენ, მოაოხრნეს და წარმოვიდნენ გამარჯუებულნი; ხოლო ვახტანგ ანტიოქიიდან მოვიდა ურა ქალაქსა და მუნ დახუდნენ დედა და და თჳსი, წარმოვიდნენ და მოვიდნენ სომხითს. მუნილამ განუტევა ლეონ პატრიკი და სპანი ბერძენთა და წარვლინა დესპანიცა თჳსი მოყვანებად ცოლისა თჳსისა და კათალიკოზისა და ეპისკოპოზთა ი ბ რამეთუ ეტყოდა სპარსთა მეფე შერთვასა დისა თვისისა ცოლად ვახტანგს, არამედ ვახტანგს აუწყა სმა ცოლისა, რომლისათვის დამძიდა სპარსთა მეფე“. ასეთია ლეგენდა დიდ მეფეზე. მაგრამ ახლა განვიხილოთ ზოგიერთი პრობლემა გორგასალის „ინდოეთზე ლაშქრობასთან“ დაკავშირებით:

ლეგენდარული ქართველი მეფის ვახტანგ გორგასალის იტორია, რომელიც „ქართლის ცხოვრებამ“ შემოგვინახა, მრავალ საჭოკმანო საკითხს შეიცავს. ერთ-ერთი ასეთი სადავო საკითხია: – იყო თუ არა ვახტანგ გორგასალი ინდოეთში სპარსეთის მეფესთან ერთად (საერთოდ შეიძლება თუ არა ამგვარ ფაქტს ადგილი ჰქონოდა ისტორიული თვალსაზრისით) და ვის კალამს უნდა ეკუთვნოდეს ზემოთ მოტანილი ვახტანგ გორგასალის „ინდოეთზე ლაშქრობის“ ისტორია, რომელიც შეიცავს სამ პატარა თავს: „შემოსვლა სპარსეთსა მეფისა“, „წარსვლა ვახტანგისა ინდოეთს“ და „ვახტანგისა და სინდთ მეფის ბრძოლა და ზრახვა“. ამ საკითხთან დაკავშირებით ტრადიციულად ორი საპირისპირო აზრი არსებობს: ერთი (ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე და სხვა), რომ ვახტანგ გორგასალი არასოდეს ყოფილა ინდოეთში (ე. ი. არც სპარსეთის მეფესთან ერთად მიუღია მონაწილეობა ინდოეთზე ლაშქრობაში) და მისი „ინდოეთზე ლაშქრობის“ ისტორია შეთხზუ-

ლა მემბტიანე;თა მიჲრ, ხოლო მეორე – საწინააღმდეგო, მაგალითად, ს. კაკაბაძემ გაცილებით გვიან. ქართველი მეფისადმი მიძღვნილ მონოგრაფიაში (იხ. ს. კაკაბაძე. ვახტანგ გორგასალი. თბ. 1959), დაბე-
ჯიებით გამოთქვა აზრი, რომ ვახტანგ გორგასალმა, სპარსთა
მეფესთან ერთად V საუკუნის მეორე ნახევარში, ნამდვილად
გაილაშქრა ინდოეთზე და ყოველივე ისე მოხდა, როგორც ეს ზემოთ
აღნიშნულ სამ პატარა თავში მემბტიანეს აქვს აღწერილი. მაგრამ რაც
შეეხება მეორე საკითხს, თუ ვის კალამს შეიძლება ეკუთვნოდეს საერ-
თოდ „გორგასლის ისტორია“ (თუმც ამ შემთხვევაში ვგულისხმობ
არა მარტო „ინდოეთზე ლაშქრობის“ ამსახველ სამ პატარა თავს) ასევე
არ არის საბოლოოდ გადაჭრილი. მაგალითად, ივ. ჭავჭავაძის
აზრით, „გორგასლის ისტორია“ მთლიანად ეკუთვნის მე-9 საუკუნის
ქართველი ისტორიკოსის ჭუანშერ ჭუანშერიანის კალამს, მაგრამ
კ. კეკელიძის აზრით, „გორგასლის ისტორიის“ პირველი ძირითადი
ნაწილის ავტორი არის ამავე საუკუნის ქართველი ისტორიკოსი ლე-
ონტი მროველი, ხოლო დანარჩენი მეორესი ჭუანშერი. მაშასადამე,
ტრადიციულად დამკვიდრდა აზრი, რომ ვახტანგ გორგასლის „ინ-
დოეთზე ლაშქრობის“ ისტორიის ავტორია მე-9 საუკუნის ქართველი
მემბტიანე ჭუანშერი. თუმცა ჩვენი აზრით: „ვახტანგ გორგასალის
ინდოეთზე ლაშქრობის“ ისტორია მეხუთე საუკუნის ინდოეთ-საქართ-
ველოს ურთიერთობების ამსახველ ისტორიულ ძეგლად არ გამოდგება,
რადგან უფრო საფიქრებელია, რომ ვახტანგ გორგასალს ინდოეთში
არასოდეს გაულაშქრია, თუმცა მისი „ინდოეთზე ლაშქრობის“ ისტორია
ფილოლოგიური თვალსაზრისით წარმოადგენს ერთ-ერთ მხატვრულ
ნაწარმოებს, რომელშიც მეტად საინტერესოდ აირეკლა აღმოსავ-
ლური, კერძოდ, ინდური ესთეტიკური აზრი. ყოველივე ამის დასადას-
ტურებლად ვცადოთ შეძლებისადაგვარად პასუხის გაცემა ზემოთ
დასმულ საკითხზე – იყო თუ არა გორგასალი ინდოეთში, რომელიც
თავისთავად შეიცავს „გორგასალის ისტორიის“ ავტორობის საკითხ-
საც. როგორც ზემოთ აღინიშნა, ამ საკითხთან დაკავშირებით ნაშ-
რომში „ვახტანგ გორგასლანის ისტორია და მისი ისტორიკოსი“ კ. კე-

კელიძე¹ წერს: „ბრძოლა ვახტანგ გორგასალისა საქასთან და სხვა მტრებთან, როგორცაა ხაზარნი (თურქები), ჰინდონი, სინდნი, სპარსნი, ბერძენნი, აბაშნი, ბრძოლა, რომელსაც ისტორიაში ვერც ადგილს მოვუძებნით და ვერც მიზეზს,“ შეთხზული უნდა იყოს უმთავრესად ამირან-დარეჯანიანის ზეგავლენით, რომლის გმირები ებრძვიან, სხვათა შორის ხაყენს, ხანთა მეფეს, სინდთა მეფეს, ბერძენებს, ინდოელებს, ხაზარებს და თურქებს“ (გვ.291). მაგრამ არც ამ ნაშრომში და არც სხვა გამოკვლევებში, სამწუხაროდ, ვერ ვპოულობთ არგუმენტირებას – თუ რატომ არ შეიძლება გორგასალს „გაელაშქრა ინდოეთზე“. კ. კეკელიძე ზემოთ მოყვანილ ციტატაში უფრო იმას გულისხმობს, რომ პირადად ვახტანგ გორგასალს (სპარსთა მეფესთან ერთად) არ გაულაშქრია, ვთქვათ, ინდოეთზე, მაგრამ ეს იმას არ ნიშნავს, რომ ინდოსტანის სუბკონტინენტზე მე-9 საუკუნეში ადგილი არ ჰქონდა დაპყრობით ომებს, კერძოდ ჩრდილოეთ ინდოეთში, ან მის დასავლეთში სინდთში.

უნდა ითქვას, რომ როდესაც ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლებს ვიკვლევთ, ხშირ შემთხვევაში, გარკვეული კონკრეტული აზრის გამოტანას ინდოეთთან დაკავშირებით ართულებს ის გარემოება, რომ არცთუ ისე ნათელია ძეგლის ავტორისეული გეოგრაფიული თუ ეთნიკური დეფინიცია ინდოეთის სუბკონტინენტის რეგიონებისა და მასზე მცხოვრები ხალხების, რის შესახებაც ზემოთ დაწერილებით ვისაუბრეთ. ვფიქრობთ, ყოველივე ეს არის ერთ-ერთი მიზეზი აზრთა სხვაობისა იმ მკვლევართა შორის, რომლებიც ეხებოდნენ „გორგასალის ინდოეთზე ლაშქრობის“ ისტორიის სინამდვილის საკითხს.

მაგალითად, რუსთაველისათვის სრულიად ნათელია ინდოეთის ის გეოგრაფია, რომელსაც იგი გულისხმობს თავის პოემაში და ვინაიდან მისი გმირები, როგორც უკვე ითქვა, პირობითად არიან „ინდოელები“, ამიტომაც იგი მართებულად არ აკონკრეტებს არც მათ „კანის ფერს“ და არც იმას თუ რომელი ინდოელნი არიან ისინი – ჰინდუები, ბრაჰმანები თუ ბუდისტები და ა. შ. და მათ აღსანიშნავად ხმარობს ტერმინს „ჰინდონი“ (ინდონი), ხოლო მათი წარმოშობის ადგილს – ზოგადად

¹ კ. კეკელიძე. ვახტანგ გორგასალის ისტორიკოსი და მისი ისტორია. ტფ. 1923. გვ. 36-37

უწოდებს „ინდოეთს“ და არა „სინდეთს“, „ტიბეტს“ ან „კაშმირს“ და ა. შ. მაგრამ „ვახტანგ გორგასალის ინდოეთზე“ ლაშქრობის ისტორიის ავტორისათვის ჩანს ყოველივე ეს არცთუ ისე ნათელია: მისი ნაწარმოების პირველ თავში ლაპარაკია იმის შესახებ, რომ სპარსთა მეფემ ვახტანგ გორგასალს გამოუგზავნა „კაცი“, რომლის პირითაც ქართველ მეფეს უბრძანებს შენი და ცოლად უნდა მომთხოვრო, ხოლო შენ თვითონ „წამოხვიდე მწედ ჩემდა ინდოეთსო“, და ა. შ. როგორც ვხედავთ, გეოგრაფიული სიზუსტე აქ სრულიად გაუგებარია და დარღვეული. შეგვიძლია ასეც გავიგოთ, რომ სპარსეთის მეფე ქართველ მეფეს უბრძანებს „საერთოდ ინდოეთში წამომყვიო“ და რაკი სიტყვა „ინდოეთის“ შემდეგ მძიმეს სვამს, შემდეგ აკონკრეტებს: „ინდოეთში სინდეთს მივადგეთო“, მაგრამ ავტორის წარმოდგენაში რომ ეს ასე არ არის, ჩანს მისი თხზულების სიუჟეტის შემდეგი განვითარებიდან: „მუნიდამ მოვიდნენ ინდოეთს და შესვლასავე, მუნ იქმნა ბუმბერაზთა ბრძოლანი ძლიერნი, სადაცა ვახტანგ თავით თვისით მოკლნა ბუმბერაზნი ათხუთმეტნი, რომელთაცა მოკლათ მრავალნი ბუმბერაზნი სპარსნი, მოსტყუევენეს ინდოეთი თენიერ ციხე ქალაქთაგან კიდე, და წარმოიღეს ალაფი დიდი სამწელ მუნ მყოფდა და მოვიდნენ სინდეთს; არამედ სინდთა მეფე იყო გმირი“ და ა. შ. ე. ი. შინაარსი დაახლოებით ასეთია: გორგასალი და სპარსეთის მეფე ჩართულნი მოვიდნენ „ინდოეთს“ და შევიდნენ თუ არა იქ, შეიქნა დიდი ბრძოლა. გორგასალმა მოკლა რამდენიმე კაცი, რომელთაც სპარსელები მოუკლავთ. შემდეგ დაიპყრეს ინდოეთი, წამოიღეს ნადავლი ინდოეთის ამ ტერიტორიიდან, სადაც სამი წელი დაჰყვეს და შემდეგ „მოვიდნენ სინდეთს“.

ამგვარი ისტორიულ-გეოგრაფიული სურათი მოკლებულია ყოველგვარ ლოგიკასა და კანონზომიერებას, და აი რატომ: „ავტორი“ ნათლად გვეუბნება, მეფეები ჯერ მოვიდნენ სადაც ინდოეთშიო, დაჰყვეს აქ სამი წელი და მერე მიადგნენ „სინდეთსო“. ჯერ ისმის კითხვა: სპარსეთის მეფე მთელი ინდოეთის დასაპყრობად ხომ არ წასულა და თუნდაც ასე რომ ყოფილიყო, გეოგრაფიული თვალსაზრისით საქართველოდან, ან ირანიდან ინდოეთში მიმავალი ჩარი ყველა

შემთხვევაში ჯერ დასავლეთ ინდოეთს გაივლიდა, მით უფრო – „სინდეთს“ (მდ. სინდჰუს, ძირითად სამხრეთის მიდამო), თუ ზღვით წავიდოდა, ჯერ ისევ დასავლეთის სამხრეთ ნაპირებს – „სინდეთს“ მიაღებოდა, თუ ხმელეთით (აუცილებლად ბელუჯისტანის 3000 მ. სიმაღლის თოვლიანი ქედების გავლით) ჯერ კვლავ დასავლეთ ინდოეთში – სინდეთში მოხვდებოდა და შემდეგ „სადმე ინდოეთში“, თუ ავღანისტანიდან ან ტაჯიკეთ-ჩინეთის ვიწრო საზღვრებიდან შევიდოდა, მაინც დასავლეთით – სინდეთის ახლო მიდამოებს მიაღებოდა, სხვა შემთხვევაში ინდოეთის ტერიტორიაზე ჰიმალაისა, ან ჩინეთ-ტიბეტის მიდამოებიდან უნდა შესულიყო, მაგრამ, თუკი დავუშვებთ, რომ გორგასალმა და სპარსეთის მეფემ „სამი წელი“ სინდეთის მომიჯნავე ტერიტორიაზე ბრძოლებს მოანდომეს და შემდეგ უშუალოდ „სინდეთში“ შეიჭრნენ, სადაც „სინდთა მეფე იყო გმირი“, ე. ი. სხვებზე უფრო ძლიერი, გამოდის რომ „სინდებთან“ ბრძოლასაც ვახტანგ გორგასალი ორ-სამ წელს მაინც მოანდომებდა, და თუ აქვე გავითვალისწინებთ მე-5 საუკუნის ინდოეთის გადასალახავად უფრო რთულ ტროპიკულ ფლორასა და ფაუნას, და მანძილს საქართველოდან სინდეთამდე – (აქეთ-იქით დაახლოებით ექვსი ათასი კილომეტრი), მაშასადამე ვახტანგ გორგასალს მრავალი წლის განმავლობაში უპატრონოდ მიუტოვებია თავისი სამშობლო, რაც მისი ცხოვრების ისტორიულ ფაქტებს არ შეესაბამება. მაგრამ თავი და თავი ის არის, რომ თუ ზემოთ მოყვანილ „გორგასლის ინდოეთზე ლაშქრობის“ სურათს შევუპირისპირებთ გორგასლის ეპოქის, ე. ი. მე-5 საუკუნის სინდეთისას, ან საერთოდ იმ ეპოქის ინდოეთის რეალურ ისტორიულ ვითარებას, დავრწმუნდებით, რომ „გორგასლანის ინდოეთზე ლაშქრობის“ ამ აპოფეოზური ნაწარმოების ავტორები ვერ იქნებოდნენ ისეთი განსწავლული ისტორიკოსები როგორცაა ჯუანშერი, ან ლეონტი მროველი.

როგორც ცნობილია, მთელი მეხუთე საუკუნის მანძილზე სპარსელები, სინდეთისა თუ საერთოდ დასავლეთის მკვიდრნი, შევიწროებული იყვნენ ერთი საერთო მომთაბარე მტრით – ჰუნებით, რომლებიც ინდოეთში შემოიჭრნენ ჩრდილოეთიდან, დაამარცხეს

კუშანები (ჩრდ. ინდოეთის საგვარეულო დინასტია), დაიძრნენ ინდოეთის დასავლეთით, დაიპყრეს სინდეთი და შეუტეეს გუფტების დინასტიას (457-460 წწ.) და ა. შ. უნდა ვიფიქროთ, რომ სპარსელებს ავიწროებდა ჰუნების (ურალო-ალათაური წარმოშობის) დასავლური შტოც.

აქედან გამომდინარე, თუ დავუშვებთ, რომ გორგასალი სპარსეთის მეფისა და ჯარის თანხლებით სინდეთში ჩავიდა, მაშინ (490-511 წ) მას საქმე ექნებოდა არა სინდეთის მკვიდრებთან - სინდებთან, არამედ ჰუნებთან და სინდეთის გამგებელთან - ჰუნების მეფე ტორომანთან, რომლის შესახებაც უკვე გვექონდა საუბარი. ჰუნების თარეშზე ახლო აღმოსავლეთში, მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ მათ ებრძოდა (გორგასალის მიერ მოკლული) ქართლის პიტიახში - ვარსკენი („მოვიდა პიტიახში ბრძოლასა მისგან ჰონთაისა“ - „შუშანიკის წამება“). ხოლო ვახტანგ გორგასლის ჰუნებთან ბრძოლაზე ივ. ჯავახიშვილი მიუთითებს, „ვახტანგი ჰუნების მოლოდინში იყო და მათ შვიდ დღეს უცდიდაო“. თუმცა მკვლევარი არ აკონკრეტებს ქართველი მეფე რომელ „ჰუნებს ელოდა“, სამხრეთიდან მოსულ ჰუნებს თუ ინდოეთის დამპყრობ „თეთრ ჰუნებს“ - კეპტალიტებს. ყოველ შემთხვევაში ერთი აშკარაა, რომ ვერც ვახტანგ გორგასალი და ვერც სხვა, დასავლეთისა თუ ჩრდილოეთ ინდოეთის რომელიმე მკვიდრთ მეხუთე საუკუნეში ბრძოლას იხე ვერ დაუწყებდა, რომ ჰუნებისათვის გვერდი აეგლო. ამიტომ ძნელი დასაჯერებელია, რომ ყოველივე ეს, მიახლოებით მაინც, თუნდაც „შუშანიკის წამებიდან“ არ სკოდნოდათ მე-11 საუკუნის განათლებულ მემკვიდრეებს ჯუანშერსა და ლეონტი მროველს და მხოლოდ ქართველი მეფის განდიდების მიზნით მისი ცხოვრების ისტორია „შეელამაზებიათ“ ისტორიულად და გეოგრაფიულად შეუსაბამო ისეთი ფაქტით, როგორცაა „გორგასლანის ინდოეთზე ლაშქრობის“ აღნიშნული სამი პატარა თავი. ყოველივე აქედან გამომდინარე, ვფიქრობთ, „გორგასლის ისტორიაში“ მოცემული ქართველი მეფის „ინდოეთზე ლაშქრობის“ ამსახველი თხზულება შექმნილი უნდა იყოს გაცილებით გვიან. ზეპირსიტყვიერებაზე დაყრდნობით. ამ მოსაზრების საინტერესო დასტურს წარმოადგენს აგრეთვე ვახტანგ გორგასლის „ინდოეთზე ლაშქრობის“ ამსახველი მესამე პატარა თავი „ვახტანგისა და სინდთ

მეფის ბრძოლა და ზრახვა“, რომლის მხატვრული და სიუჟეტური კომპოზიცია წარმოადგენს მეორე თავის მხატვრული ელემენტებით გამდიდრებულ ერთგვარ გაგრძელებას. ამ თხზულების მთავარ მოქმედ პირთა – ვახტანგ გორგასლისა და უსახელო „სინდთა მეფის“ გამოკვეთილი სახეები, მათი შერკინების სკრუპულოზური აღწერა, მათ შორის შეგონებით გამსჭვალული დიალოგი კიდევ უფრო ნათლად მეტყველებს გორგასლის „ინდოეთზე“ ლაშქრობის“ ფოლკლორულ წარმოშობაზე. ყოველივე ეს ცხადი ხდება ქვემოთ მოყვანილი „ქართულ-ინდური“ ფილოლოგიური შედარებითი ანალიზის შედეგად: გორგასლის „ინდოეთზე ლაშქრობის“ მესამე თავის დასაწყისშივე ვკითხულობთ: „მაშინ სინდმან მეფემან უყვილა ვახტანგს: – უგუნურო! მსგავს არ ყუავისა, რომელმან ჰპოვა ქორი მოწყულული, მიიღო ბუდესა თვისსა და განჰკურნა, ხოლო ქორმან რა მოიცა ძალი ფრთითურთ, შეიპყრა ყვაიცი ბახლითურთ, მოსწყევდნა, იგემა და გაძლიერდა უმეტეს“. ე. ი. „უგუნურო! იმ ყვაიცივით იქცევი, დაჭრილი ქორი რომ იპოვა, მოიყვანა საკუთარ ბუდეში, განკურნა, მაგრამ ქორმა იგრძნო რა ფრთებში ძალა, ყვაიცი შექამა და მისი ბახალაცო. რაკი ცნობილია ყვაივისა და ქორის მტრობა, აქედან შეგონება – „შენს ყოფილ მტერს ნუ დაიმეგობრებ, მაინც გიღალატებსო“.

ახლა ეს იგავი და მისი შეგონებაც შევადაროთ ერთ-ერთ იგავს, რომელიც მოცემულია საყოველთაოდ ცნობილი ინდური იგავების კრებულში საერთო სათაურით „პანჩატანტრა“ (მე-5 ს.).

ამ ინდური ძეგლის მესამე წიგნში ვკითხულობთ: „და, აი ასე იწყება წიგნი მესამე, სათაურით – „ყვაევი და ბუები“, რომელიც მოგვითხრობს ომზე, მშვიდობაზე და ბევრ სხვა რამეზე. აი, მისი პირველი შლოკა (ძველი ინდური ორბწყარიანი ლექსი).

„შენს ყოფილ მტერს არადროს ენდო, დაზავებულიც რომ იყო მასთან – ერთხელ საკუთარ ფულურში თურმე ბუები, სტუმრად მოსულმა ყვაევიბმა დაწვეს“.

აქედან ცხადია, „სინდთა მეფის იგავი“, „ყვაიცი და ქორი“ და იგავი „პანჩატანტრადან“ – „ყვაევი და ბუები“, აგებულია ერთსა და იგივე შეგონებაზე – „შენს ყოფილ მტერს ნუ დაიმეგობრებ, იგი

მინც გილაატებსო“, და, ამგვარად, თუ ამ „ნდობას“ ინდურ იგავში შეეწირნენ „ბუები“, „სინდთა მეფის“ იგავში მას ემსხვერპლა ყვაეი ბახალებითურთ. განსხვავებაც ამ ორი იგავის „პერსონაჟებს“ შორის, როგორც ვხედავთ, მინიმალურია, არც სიუჟეტური ქარგა აქვთ დიდად განსხვავებული: „თუ „სინდთა მეფის“ იგავში ყვაეი ენდო დაქრილ ქორს, მოიყვანა საკუთარ ბუდეში, უმკურნალა მას და მადლობის მაგიერ ქორმა შექამა იგი თავის ბახალებითურთ, ინდურ იგავში ბუები ენდვენ ყვაევებს, მოიპატივეს ისინი, მაგრამ ყვაევებმა მადლობის მაგიერ ბუები დაწვეს საკუთარ ფულუროში. ორივე შემთხვევაში „მსხვერპლის მიზეზი“ „ყოფილი მტრისადმი“ ნდობაა და რაკი ინდური იგავი („ყვა-ეები და ბუები“) აღრე შეიქმნა, ცხადია „ქართული“ „ინდურის“ გავლენით არის შექმნილი.

ჩანს, უცნობი ავტორის მიერ, ქართველი მეფის ცხოვრების ისტორიის აღწერაში ამგვარი იგავის ჩართვა მიზნად ისახავდა ვახტანგ გორგასლის სპარსეთის მეფესთან დაზავების გამართლებას. ამიტომაც მისი თხზულების გმირი - „ფსევდო გორგასალი“ მიმართავს სინდეთის მეფეს „შენთან მოსვლითა ჩემითა“ მინდოდა გადამერჩინა ჩემი თანამემამულენიო („მრავალი ქრისტიანიო“), ე. ი. სპარსეთის მეფესთან დაახლოვებით საკუთარი თავის გადარჩენაც მინდოდა და ხალხისაცაო. ამგვარი იდეა არის გატარებული აგრეთვე „პანჩატანტრას“ მესამე წიგნში „ყვაეები და ბუები“, რომელშიც ნათქვამია, რომ ზემოთ ხსენებული იგავის გაგონებაზე მეფისწულებმა იკითხეს, როგორ დაემართათ ბუებს ყოველივე ესო, მაშინ ბრძენმა ვიშნუპურანამ მათ უამბო ყვაეების მეფის მეგპავარნას ამბავი, რომელიც ასევე მოგვაგონებს ვახტანგ გორგასლის იძულებით უკან დახევას სომხეთის საზღვრებისაკენ, რათა სამხედრო ძალა მოეკრიბა და შემდეგ ისე შეეტიო მტრისათვის. „პანჩატანტრას“ მესამე წიგნის დასაწყისში ყვაეები ებრძვიან დიდი ხნის მტრებს - ბუებს, და რაკი ბუები უფრო ძლიერნი აღმოჩნდებიან, მეგპავარნას მრჩეველი ურჩევს - შენცა და შენს ყვაევებს დიდი საფრთხე მოგელით, მტერთან უნდა დადო ზავი, რადგან მეფის გადარჩენა - ქვეყნის გადარჩენააო.

საგულისხმოა, რომ „სინდთა მეფის“ იგავი „ყვაეი და ქორი“.

კ. კეკელიძეს აზრით ავტორის მიერ აღებული უნდა იყოს „იმ კრებულებიდან, რომელნიც ფიზიოლოგიის, ბესტიარიისა და აპოფთეგმატთა ანტოლოგიების სახელით მრავლად იყო ცნობილი საშუალო საუკუნეებში ამა თუ იმ ენაზე, მათ შორის ქართულადაც“...

მაგრამ, როგორც ეს ქართული გორგასლისეული იგავისა და ინდური იგავის ზემოთ მოყვანილი ურთიერშედარებიდან დავინახეთ, ქართული იგავი ყვავსა და ქორზე ვახტანგ გორგასლის „ინდოეთზე ლაშქრობის“ ისტორიაში ჩართული უნდა იყოს უცნობი ავტორის მიერ, როცა უკვე ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში ფართოდ იყო გავრცელებული იგავეები „პანჩატანტრადან“, და ახლო აღმოსავლეთში არსებობდა ინდური წიგნის „პანჩატანტრადან“ თარგმანები არაბულ, სპარსულ, სირიულ, ბერძნულ და სხვა ენებზე. თავის ფუნდამენტურ გამოკვლევაში, მ. თოდუა¹ ხაზგასმით აღნიშნავს: „პანჩატანტრიდან“ „ქილილა და დამანაში“ არ შესულა ყველა იგავ-არაკი, „ინდოეთიდან აღბათ მრავალი იგავეები დასავლეთისაკენ მომდინარე ნაკადად დაიძვრნენ. ისინი ხალხიდან ხალხში გადადიოდა“, მაშასადამე შეიძლება ვიფიქროთ, რომ „ინდური იგავების“ ამ „დიდი დინებიდან“ ერთ-ერთი იგავი „მოხვდა „გორგასლის ისტორიის“ უცნობი ავტორის ხელში და, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, ქართველი მეფის სპარსეთის მეფესთან „დაახლოვების“ ისტორიული ფაქტის გამართლებისა და თვით მეფის განდიდების მიზნით შეთხზა ვახტანგ გორგასლის „ინდოეთზე ლაშქრობის“ ამბავი, რომელსაც მოარგო ქართულად დამუშავებული ინდური იგავი. ყოველივე აქედან გამომდინარე შეიძლება დავასკვნათ, რომ ვახტანგ გორგასლის „ინდოეთზე ლაშქრობა“ არ წარმოადგენს ისტორიულ ფაქტს და იგი შექმნილია გვიან შუა საუკუნეებში, ჩვენთვის უცნობი ავტორის მიერ ხალხში გავრცელებული ლეგენდებისა და ინდური იგავეების საფუძველზე.

ვახტანგ გორგასლის ქართლში მეფობის შემდეგ (ე. ი. მე-5 ს.), როგორც ცნობილია, საქართველო იღვწოდა ერთიანი ფეოდალური სახელმწიფოს შექმნისაკენ, შესაბამისად ფართოვდება გარე სახელმწიფოებთან ურთიერთობები, ფეოდალური მონარქიის საგარეო

¹ ქილილა და დამანა. თბ. 1975. გვ. 14.

ურთიერთობები სულ უფრო მტკიცდებოდა, განსაკუთრებით დავით აღმაშენებლისა და თამარ მეფის მეფობის ხანაში, მე-12-13 საუკუნეებში, და შემდეგაც გარკვეული პოლიტიკური ურთიერთობები ინდო-ტანის სუბკონტინენტამდე აღწევდა. ამ ფაქტმა თავისებური ასახვა პპოვა „ქართლის ცხოვრებაში“, რომელშიც ვკითხულობთ – „ხოლო თამარ ათაყვანა იგი (საუბარია ბაგრატ მეფის მოხარკეზე – ნ. კ.) შეიღებნენ შავითა და აუწყეს ჭირნი თვისნი სულტანსა, ხოლო მან წარუვლინა ყოველთა სპარსთა საუნჯე და შეკრიბა ინდოეთიღგან ვიდრე დარუბანდამდე. სადაც მოვიდნენ ადრაბაგანს დროშითა ხალიფისათა“. (გვ. 99). იგივე შეიძლება ითქვას თამარ მეფის ასულის რუსუდანის (1223-1224 წ.) და ლაშა გიორგის (1213-1222 წ.) მეფობის ხანაზეც: „ხოლო იყო რუსუდან ესე ხილვითა შუენიერი, ვითარცა დედა მისი. სამღვდელნი დედისა თვისისანი და იყო განცხრობასა, შუებასა და სიმღერასა შინა ვითარცა ძმა მისი, არამედ ვინაითგან დაუტევეთ ღმერთი მანცა დაგვიტოვა და წინახსენებულნი თათარნი რა მიიწევდნენ წინაშე ჩინგისა და სცნა რა ვერავისი წინააღმდეგობა სპათა მისთა, განყო სპანი თვისანი დედაწულითურთ და წარავლინა სპარსეთს, რუსეთს, ინდოეთს“. (გვ. 211). „მაშინ მანგუ ყეენმან წარავლინა ძენი თვისნი: – ერთი ინდოეთს სახელით ყუბელ და მეორე ბაღდადს სახელით ულუ“. ინდოეთი ფიგურირებს მე-14 საუკუნის ქართველი მეფის ბაგრატ მეხუთის მეფობის ისტორიაშიც – „არამედ შემდგომად წელსა ქსა, ჩ ტოე, ქართლსაი მოსვლნა ლანგ თემურ თურქთა მეფემან დაიპყრა ყოველი თურქეთი. ესე ჩინგიზ თავ, გუარისა და ტომისა. ამან განიძრავლა სპანი, დაიპყრო თურქები, ინდოეთი, სპარსეთი და მოისმა რა ძლიერება მისი, იწყო მეფემან ბაგრამ ციხეთა, ქალაქთა და სიმაგრეთა განმაგრებად და სპათა განმრავლებად“. (გვ. 212).

თუ საქართველოს მე-17-18 საუკუნის ისტორიას თვალს გადავავლებთ, აშკარად შევნიშნავთ, რომ მის ისტორიულ პოლიტიკურ ცხოვრებაში ინდოეთი სულ უფრო მნიშვნელოვან ადგილს იკავებს. როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ ვახტანგ მეექვსე აცხადებდა, რომ მას დიდი სურვილი აქვს ევროპელთა თბილისში ჩამოსახლებისა. იგი ცდილობდა დაერწმუნებია ევროპელები, რომ ისინი ინდოეთში მისვლა-

მოსვლისათვის უკეთეს გზას ვერ იპოვიდნენ. თუმცა შედარებით ადრეც საქართველოს ისტორიული ბედ-უკუღმართობის გამო, ათასობით ქართველი ყმაწვილი-ქალები პარამხანებში ხვდებოდნენ, ვაჟებს კი მონებად ყიდნენ ახლო თუ სამხრეთ აღმოსავლეთის ქვეყნებში, მათ შორის ინდოეთშიც. ამის შედეგად ხდებოდა მათი იძულებითი გამაჰ-მადიანება, განსაკუთრებით ინდოეთში მოლოლთა იმპერიის ხანაში.

აი, რას წერს მე-17 საუკუნის ფრანგი ექიმი და მოგზაური ფრანსუა ბერნიე,¹ რომელმაც თვრამეტ წელზე მეტი გაატარა მოლოლთა იმპერიის კარზე, თავის გახმაურებულ წიგნში – „დიდ მოლოლთა სახელმწიფოში პოლიტიკური გადატრიალების ისტორია“. ეს წიგნი ლუი მე-14 მითითებით არაეთხელ გამოიცა საფრანგეთში (გვიან სხვა ენებზეც, მათ შორის, საბჭოთა პერიოდში რუსულად): – „რა საკვირველია აურანგზებმა იცოდა, რომ მოსახლეობის სიმცირე და აზიური სახელმწიფოს დაცემის მიზეზი იყო ის, რომ მეფის შვილები იზრდებოდნენ ქალებსა და საქურისებს შორის, ან ხშირ შემთხვევაში რუსეთიდან, ჩერქეზეთიდან, სამეგრელოდან, თურქესტანიდან და ეთიოპიიდან ჩამოყვანილ, გაუბედურებულ მონებს შორის“. ამავე წიგნში ფრანსუა ბერნიე აღწერს ინდოეთში მოლოლთა კარზე დაწინაურებული გამაჰ-მადიანებული (სამი) ქართველი-ყოფილი მონების ისტორიას: – „მეფე რამ რასამა, რომელიც ინდოსტანის ნახევარკუნძულს თითქმის მთლიანად განაგებდა, ძალზე განადიდა და ააყვავა სამი ქართველი – ყოფილი მონები. დანიშნა რა ისინი გუბერნატორებად – პირველი სამი მიწისა დაკანში, რომელიც ახლა ხელთ უპყვრია დიდ მოლოლს დაულატ აბადთან ბოდორას მახლობლად, მეორე ამ ტერიტორიების დარჩენილი ნაწილის, რომელიც ამჟამად ბიჯაპურის სამეფოს ეკუთვნის, და ბოლოს მესამე ყველა იმის გამგებელად, დღეს გოლკონდლა რომ ეწოდება. სამივე – ყოფილი ქართველი მონა, ძალზე გამდიდრდა, და როდესაც ისინი გაძლიერდნენ მათ მრავალი მოლოლი მხარს უჭერდა მეფე რამ რასის კარზე, რამეთუ სამივე ყოფილი მონა – ქართველი-მაჰმადიანი, შიიტთა სექტიდან იყო. მოგვიანებით ისინი რამ რასას

¹ ფ. ბერნიე. ისტორია უკანასკნელი პოლიტიკური გადატრიალებებისა დიდ მონ-პოლთა სახელმწიფოში. 1936. (თარგმანი ფრანგულიდან რუსულ ენაზე). გვ. 102

აუჩანყდნენ, მოკლეს იგი და თითოეულმა საკუთარ სამფლობელოში თავი მეფედ გამოაცხადა“; „ეს სამი ქართველი და მათი შთამომავალნი, ცალ-ცალკე თავიანთ სამეფოს განაგებდა. ერთმანეთს მხარში ედგნენ და ურთიერთკაცშირში იყვნენ. მაგრამ როგორც კი თითოეულმა მხოლოდ საკუთარ თავზე დაიწყო ზრუნვა, მალე ერთმანეთშორის ქიშპობის შედეგად იწვნის“; „ერთ-ერთი ამათგანის შთამომავალი ნიზამ შახი, შეიპყრეს, შემდეგ დანარჩენი ორის შთამომავალნიც, და ამგვარად გაქრა კვალი სამივე ქართველის შთამომავლისა“. დაახლოებით ამავე გამაჰმადიანებული ქართველის ბედის შესახებ ვკითხულობთ 1982 წლის ინგლისურ ჟურნალში „The Cambridge Economic History of India“ (გვ. 413). „კუნძული დიუ იყო გამაჰმადიანებული ქართველი მალიკ აიაზის გამგებლობაში, მან აქ შეძლო შეექმნა მნიშვნელოვანი ცენტრი წითელი ზღვისაკენ მიმავალი გზისა“. სტეფან ფრედრიკს დალეს წიგნში – „ინდოელი ვაჭრები და ევრაზიის ვაჭრობა 1500-1750 წლებში“ (გვ. 105), მითითებულია, რომ „1681 წელს რუსეთმა დართონება ქართველებს ინდოელებთან ერთად ევაჭრათ ასტრახანში.“

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან ცხადი ხდება, რომ ინდურმა კლასიკურმა ლიტერატურამ გარკვეული ასახვა ჰპოვა არა მარტო ახლო აღმოსავლეთის კულტურასა და ლიტერატურაში, არამედ ქართულ ფოლკლორსა და მის მრავალგვაროვან ლიტერატურაში, ზღაპრულ-ალეგორიული ჟანრის ჩამოყალიბებასა და განვითარებაზე. ბრწყინვალე ნიმუშია მე-18 საუკუნის ქართველი ფილოსოფოსის, დიპლომატისა და მეიგავე – მწერლის სულხან-საბა ორბელიანის „სიბრძნე სიცრუისა“. ვიდრე უშუალოდ მასზე ვისაუბრებდეთ, ვნახოთ როგორია თვით „პანჩატანტრას“ ინდოეთში შექმნისა და გავრცელების ისტორია:

ინდოელ მკვლევართა აზრით „პირველი პანჩატანტრა“ დაიწერა ძველ ინდურ ენაზე-სანსკრიტზე მეორე საუკუნეში ძვ. წ. აღრიცხვით, სწავლული ბრაჰმანის, ვინმე ვიშრამას მიერ, მაგრამ თვით იგავები გაცილებით ძველი, ზეპირსიტყვიერი წარმოშობისაა, თითქმის თვით „ვედების“ ხნისა, (დაახლოებით 1500-1000 წლებში ძვ. წ. აღრიცხვით). ამდენად, „პანჩატანტრას“ ასზე მეტი ვერსია არსებობს. ინდოელი მეც-

ნიერის ა. ს. პ. აირის აზრით „პანჩატანტრას“ საბოლოო ვერსია შეიქმნა 1199 წელს, რომლის ავტორიც ჯაინი მონაზონი პურუშნაბჰადრაა. არსებობს აგრეთვე მოსაზრება, რომ თვით „პანჩატანტრას“ შეგონებები – იგავები იქმნებოდა ზეპირად და შემდგომ თაობიდან თაობას გადაეცემოდა და ყოველი მათგანი იქმნებოდა ინდოეთის სხვადასხვა რეგიონში. სპეციალისტებს მიაჩნიათ როგორ ძალიან ახლოსაა „პიტოპადეშასთან“ მაგ. მე-11 მოთხრობა გათხოვილი ქალების ოინებზე („პანჩატანტრა“ შეიცავს 58 მოთხრობა-იგავს). „პანჩატანტრა“ ანუ „ხუთი-წიგნი“ შედგება, ცხადია, ხუთი ძირითადი ნაწილისაგან: პირველი – „უთანხმოება (შუღლი) მეგობრებს შორის“; მეორე წიგნი – „მეგობრების შეძენა“; მესამე წიგნი – „ბუები და ყვავები“; მეოთხე – „შეძენილის დაკარგვა“ და მეხუთე – „უგუნური ქმედებანი“.

„პანჩატანტრას“ პირველი ხელნაწერი განეკუთვნება 100 წელს ძვ. წ. აღ.-ით, ხოლო მისი დღეს არსებული ორიგინალი შექმნილი უნდა იყოს დაახლოებით 275 წელს ძვ. წ. აღ.-ით და 100 წელს ახ. წ. აღ.-ით ვინმე ბრაჰმანის ვიშნუ შარმანის (შარმას) მიერ, თუმცა მკვლევართა უმრავლესობას მიაჩნიათ, რომ „პანჩატანტრას“ არსებული ვერსია შექმნილია მე-3-4 საუკუნეებში ახალი წელთაღრიცხვით. მის წარმოშობას უკავშირებენ აგრეთვე ძველი ინდური სიბრძნის წიგნს „ნატი-აშასტრას“, რომლის მორალურ-ფილოსოფიურმა შეგონებებმა მრავალ საუკუნეს გაუძღეს. პირველად „პანჩატანტრა“ ითარგმნა ფალაურ ენაზე მე-6 საუკუნეში, ირანის მეფის, ანუ შირვანის, კარის ექიმის ბურზოს მიერ. ხოლო ამ თარგმანის ორი ვერსიიდან ერთი ძველ სირიულზე უთარგმნია ვინმე ბუდს 870 წელს, ხოლო ფალაურიდან 750 წელს არაბულ ენაზე „პანჩატანტრა“ თარგმნა აბდალა იბნ ალ მუყაფამ „ქლილა და დამანის“ სათაურით და ორიგინალის გარკვეული ინტერპრეტაციით. მე-11 საუკუნეში სიმონ სეთმა იგი ბერძნულ ენაზე თარგმნა, ხოლო მე-12-13 საუკუნეებში უთარგმნიათ სლავურ ენაზე, მე-18 საუკუნეში ინგლისურ ენაზე. იტალიურიდან გაჩნდა მისი ლათინური და ებრაული ვარიანტი. სამწუხაროდ ქართულ ენაზე „პანჩატანტრა“ არ არის თარგმნილი და მას ქართველი მკითხველი ჩვენი საუკუნის 50 წლებში მხოლოდ რუსული ა. სირკინისეული თარგმანით იცნობს. ამდენად არ უნდა იყოს გასაკვირი „პანჩატანტრას“ მნიშვნელობა

მსოფლიო იგავური ლიტერატურული ჟანრის განვითარების ისტორიაში, მის ფოლკლორსა თუ ლიტერატურაში, როგორც მთლიანი ინდური ფილოსოფიური ფენომენის დიდი ნაწილი. ცხადია ამ თვალთახედვით არც ქართული ფოლკლორი და ლიტერატურაა გამონაკლისი, რომლის დასტურად შეიძლება მოვიტანოთ შესანიშნავი ქართველი ფოლკლორისტიკის, მიხეილ ჩიქოვანის¹ ზოგიერთი მოსაზრება. მისი აზრით „პანჩატანტრას“ იგავთა სიუჟეტური კვალი, გარდა „არაბულ-სპარსული გზებისა“, ქართველი ხალხის მეხსიერებაში, შესაძლოა, ბერძნული მითოლოგიის გზითაც შემოსულიყო და დამკვიდრებულიყო. მით უფრო, თუ მხედველობაში მივიღებთ როგორც ანტიკურ, ასევე უფრო გვიანდელი ხანის ბერძნულ-ინდურ ურთიერთობებს. მაგალითად, მ. ჩიქოვანს მიაჩნია, რომ „პანდორას“ იგავის სიუჟეტი გვხვდება როგორც საბერძნეთში, ასევე საქართველოსა და ინდოეთში, თუმცა მისი პირველი ფიქსაცია ბერძნებს ეკუთვნის. მ. ჩიქოვანი აქვე დასძენს: – „ისტორიულად ინდურ იგავ-არაკულ შემოქმედებას საქართველო უმთავრესად სპარსულ-არაბული თარგმანების საშუალებით გაეცნო“. მისი აზრით ინდური იგავების სიუჟეტი ქართულ ზეპირსიტყვიერებაში შესაძლებელია „პანჩატანტრას“ და „ქილილასა და დამანის“ გარეშეც მოხვედრილიყო.

ზემოთ თქმულიდან გამომდინარე, სრულიად ბუნებრივია ინდური ფილოსოფიური და იგავური აზროვნების ზემოქმედებას ზიარებოდა მე-18 საუკუნის ისეთი დიდი ქართველი სწავლული, ფილოსოფოსი და მწერალი, როგორცაა სულხან-საბა ორბელიანი². მის უკვდავ პროზაულ კმნილებაში „სიბრძნე სიცრუისა“ გამოვლინდა არა მარტო მისი ნიჭი, როგორც იგავური ჟანრის მფლობელისა, არამედ ინდური იგავების ტრადიციებისა და თვით ძველი ინდური, კერძოდ ჰინდუთა ადათ-წესების ღრმა ცოდნაც. რამდენიმე იგავში ნახსენებია ინდოეთი და აშკარად შეინიშნება ინდური მორალურ-ეთიკური კვალიც. ასეთია, მაგალითად არაკი: „ინდოთ მეფე და ვაზირნი“ – „მამისა მამა ჩემი, მასმიან, ინდოთ მეფისა ხუთთა ვაზირთა უხუცესი ყოფილა“ და ა. შ. „წუხელის მეზმანა მე დიდი მეფე, ინდოთა მპყრობელი, მამა

¹მ. ჩიქოვანი. ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები. თბ. 1971. გვ. 93-203.

²ს. საბა-ორბელიანი სიბრძნე სიცრუისა. თბ. 1938.

თქვენი მიზრძანა მოხსენება თქვენი“. ამ იგავ-არაკის სიუჟეტში საუბარია საზრიან ვეზირზე, რომელიც მეფეს ერთგულების ნიშნად თავის დაწვას პირდება. რა თქმა უნდა ვეზირი თვალთმაქცობს და სანამ „ინდური საკრემაციო შეშების დალაგება მოხდებოდა, ვეზირმა თავის მორჩილებს საკოცონე ადგილის ძირი სახლამდე გამოათხრევინა. როცა ცეცხლი წაუქიდეს „ვაზირი ხვრელსა ჩაძვრა და ნახვრეტი გაიარა“ და დაწვას გადაურჩა. ინდური წესის თანახმად მიცვალებულის დაწვის შემდეგ ძვლებს აგროვებენ, ხოლო ფერფლს მდინარეზე ფანტავენ, მაგრამ ამ შემთხვევაში „ვაზირის“ ფერფლის ნაცვლად, რაკი ისიც დამწვარი ეგონათ, „ნაცარი დაანიავეს, მაგრამ „ველარც ძვალი იპოვეს“. საბას „ინდურ სამყაროში“ გათვითცნობიერება შეინიშნება მისი „სიბრძნე სიცრუისა“-ს მეორე არაკშიც – „ბრძენი და მდიდარი“, რომელშიც ვკითხულობთ: – „იყო ერთი კაცი ბრძენი, რომელი ვაჭრობისა სიმდიდრისაგან დაცემულიყო, წავიდა და მოვლო პირი ყოვლისა ქვეყანისა და მოვიდა ინდოეთს. გამოიკითხა მუნ კაცი დიდად მდიდარი და მდიდრობისაგან უმეტესად ღვთის მოშიში“. – აქ ინდური სოფლმხედველობის ერთგვარი პროექცია მოცემულია ფრაზაში: – „მდიდრობისაგან უმეტესად ღვთის მოშიში“. ახლა ვცადოთ შეიძლება თუ არა მოცემულ ფრაზაში წმინდა ქრისტიანული მსოფლჭვრეტა (რა გინდ ახლოს არ უნდა იყოს მასთან) დავინახოთ? – ცხადია – არა! აქ ავტორის (საბა ორბელიანის) მხრიდან მატერიალური სამყაროს, გარკვეულწილად, ერთოდროულად აღიარებაცაა და უარყოფაც, ანუ სულისა და ხორცის პარამონიისაკენ სწრაფვა, ღვთის მოშიშობის, ანუ „მატერიაზე მიჯაჭვულობისაგან ხსნისაკენ მუდმივი გზების ძიებით“. ამგვარი ჭვრეტა ძველი ინდური – ბრაჰმანული მსოფლგაგებაა, რაც შეუძლებელია არ ცოდნოდა მეიგავე ფილოსოფოსს. ინდურ რეალიებზე აგებულია ასევე საბას იგავ-არაკი – „სპარსი და ინდო“, რომელიც იწყება შემდეგნაირად: – „ერთი სპარსი ვაჭარი წავიდა ინდოეთს. მივიდა ქიშმარის ქალაქად, სადაც დიდებულთა ვაჭართა საკრებულო იყო“. სულხან-საბას „სიბრძნე სიცრუისაში“ განსაკუთრებულ ყურადღებას იპყრობს იგავ-არაკი „ინდოელი და ჯამბაზები“, რომელშიც გარდა იმისა, რომ ინდური სამყაროს ღრმა ცოდნა გამოსჭვივის, ავტორი იგავის სიუჟეტურ ქარგაში ოსტატურად

რეჟისორებს აღმოსავლეთში ფართოდ გავრცელებულ ფაქირთა, ანუ იოგთა ე. წ. მასობრივი ჰიპნოზის უნარს ცხოვრებაში. აღნიშნულ იგავში საუბარია ინდოელ ფაქირებზე, ანუ იოგებზე. ყურადღებას იპყრობს იგავის ფაბულა, რომელიც ფაქტობრივად ემთხვევა ჩეხი ინდოლოგის, ბორის მერგაუტის, ციტირებას მე-14 საუკუნის არაბი მოგზაურის, იბნ-ბატუტას მიერ აღწერილ ჯამბაზებთან სანახაობას (მასობრივი ჰიპნოზის ფაქტს). უნდა ვიფიქროთ, რომ საბა ორბელიანი ისეთისავე ცნობილი იყო იბნ-ბატუტას ეს ფართოდ გავრცელებული წყარო, და ამიტომაც ოსტატურად მოარგო იგი თავისი იგავის იდეურ მნატურულ კონტექსტს. ბ. მერგაუტი¹ წერს: – „ერთ-ერთ ყველაზე მეტად გავრცელებულ ჯამბაზობაზე მოგვითხრობს მე-14 საუკუნის არაბი მოგზაური იბნ-ბატუტა. ილუზიონისტი ჰაერში ისვრის თოკს და თავის თანაშემწეს უბრძანებს დანით ხელში უკან გაჰყვას თოკზე მიმავალ ბავშვს. მიწაზე ცვივა ბავშვის სხეულის ნაწილები. შემდეგ თანაშემწე ძირს ჩამოდის, აგროვებს ბავშვის მიმობნეული სხეულის უსულო ნაწილებს, რამდენიმე წამში, საღი და უვნებელი ბავშვი მაყურებელს მაღლიერების ნიშნად თავს უკრავს“. საბას იგავში ვკითხულობთ: – „მოვიდა მესამე მოთამაშე და ერთი კანაფის გორგალი მოიტანა. ერთი წვერი ხელში დაიჭირა და გორგალი ჰაერში შეაგდო. წავიდა გორგალი, გაიშალა და ჰაერში ავიდა. რა სრულებით გაიშალა ჰაერში აღარ გამოჩნდა, მან მოთამაშემ კანაფს დასწია, ვერ ჩამოიღო, კიდევ დაზიდა. არ იქნა. თქვა – გავალ ამ თოკზე. ჰაერში რამ დააბაო? – გავიდა თოკზე, იარა, ავიდა ჰაერში. მოთამაშე დაიფარა, აღარ გამოჩნდა. რა ცოტა ხანი გამოხდა, ერთი კვილი – კიყინა შეიქმნა, თოფის სროლა და გრიალი, კაცი გაჩერდებოდა. ჰაერიდამ ზოგან კაცის თავი ჩამოვარდა, ზოგან მოკვეთილი ხელი და ფეხი, ზოგან გაკვეთილი კაცი. ვნახეთ ეს ჩვენი მოთამაშეც გაკვეთილი ჩამოვარდა“. როგორც ვხედავთ იგავის ეს სიუჟეტური პასაჟი მნიშვნელოვნად ემთხვევა იბნ-ბატუტას მიერ აღწერილ ჯამბაზობას. საბასეული იგავის მეორე ნახევარიც, გარდა იმისა, რომ ჰინდუთა კრემაციის ადათს ეხება, ფაქტობრივად კვლავ ეხმიანება შინაარსობრივად იბნ-ბატუტას მიერ აღწერილ ჯამბაზობას, რომელიც სინამდვილეში ინდოელი მოხეტია-

¹ ბ. მერგაუტი. ღმერთები, ბრძანებები, აღმთხრობები. მოსკ., 1969. გვ. 69. (რუსულ ენაზე).

აღე იოგების ცხოვრებას აღწერს: – „... ეწყინა მეფესა და ყველას დაგვიძძიდა, მოვიდა, მის მოთამაშის ცოლი და ორი შვილით ცეცხლში შევიდა და დაიწვნენ. ნაცარი გაანიავეს, ვითა ინდოთა წესია. რა მცირედი ხანი გამოხდა, მოთამაშე ჰაერადამ ჩამოვარდა თოვზე ჩამოხვია. უთხრეს ეს საქმე: ცოლისა და შვილის დაწვა. მან თქვა: – არც რა ომი მინახავს, არცა რა ყიჟინა მსმენია – მეფემან სამძიმარი უთხრა და სამეფო სამოსელი შეჰპოსა, სიასამურის ტყავი წამოასხა. მოვიდა ხელმწიფეს თაყვანის სცა. ერთი კალთა გაიბერტყა, ცოლი ცოცხალი გამოაგდო; მეორე გაიბერტყა, შვილები დაყარა, გაუკვირდა, ყოველსა კაცსა: – ამისებრი მოთამაშე არავის უნახავსო. – მრავალი უბოძა და გაისტუმრა“.

ყოველივე ზემოთ თქმულიდან ცხადი ხდება, რომ ადრე შუა-საუკუნეებიდან მოყოლებული ქართულ იგავურ-ალეგორიული ჟანრის ლიტერატურაში და ქართულ ზეპირსიტყვიერებაშიც ინდოეთს და ინდური კლასიკური ლიტერატურის „უკვდავ ძეგლს“ – „ჰანჩატანტრა“-ს, მეტად მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია.

მე-17-18 საუკუნეების ქართულ ლიტერატურულ წყაროებს შორის, „ჰინდი-ჰინდო“ ფაქირთა ჯამბაზობა აღწერილია აგრეთვე ბრწყინვალე მეფე-პოეტის, არჩილის (1647-1713) ლექსების კრებულში – „არჩილიანში“, კერძოდ კრებულის ნაწილში, რომელსაც „საქართველოს ზნეობანი“ ჰქვია. მის მე-19 სტროფში ვკითხულობთ: – „ჰინდიც არ ვნახეთ ჩვენს წინა ოთხ აქლემს გარდახტებოდა“... და ა. შ. პოეტი „ჰინდი“ ანუ „ჰინდო-ფაქერის“ ჯამბაზობის აღწერას უძღვნის ოთხ სტროფს, ხოლო 23-ე სტროფში იგი ამბობს რომ: – „მაგრამ ის შავი არ დადგა, არავის არ ასწავლაო“. მაშასადამე შავკანიანმა ჯამბაზმა თავის ჯამბაზობის საიდუმლოს სხვისთვის გადაცემა-სწავლება არ ისურვა. ამდენად, თუ მხედველობაში მივიღებთ, რომ ძველ ქართულ სალიტერატურო ტრადიციაში ტერმინი „ჰინდი-ჰინდო“ უფროსშირად შავის-შავკანიანის, ზანგის, არაბის და ა. შ. მნიშვნელობით იხმარება, ამდენად უფროსავეარაუდოა, რომ „არჩილიანში“ აღწერილი „ჰინდი-ჰინდო ჯამბაზი“ – ფაქირი „შავკანიანი არაბია“ და არა ინდოელი „ფაქირი“.

**ქართული პრესა და ქართველი
მოაზროვნეები ინდოეთის შესახებ
(XIX საუკუნესა და XX ს-ის დასაწყისში)**

მე-19 საუკუნის საყოველთაოდ ცნობილმა რენესანსულმა აფეთქებებმა მნიშვნელოვანი როლი ითამაშა კაცობრიობის სულიერი და მატერიალური ცხოვრების ყველა სფეროში. ამ ისტორიულმა მოვლენებმა, ცხადია, დასავლური და აღმოსავლური სულიერ-კულტურული ღირებულების გადაფასება, ურთიერთშედწევა და მათი ახლებური ქვრეტა გამოიწვია. ისტორიკოსების თვალსაზრისით ეს პროცესი, რა თქმა უნდა, განსაკუთრებით ფეოდალიზმიდან ახლახან გამოღვიძებული რუსეთის იმპერიაში მყოფი საქართველოსა (კავკასიაში) და ინგლისის მიერ კოლონიზირებულ ინდოეთში, მწვავე სოციალურ-პოლიტიკური ცხოვრების ფონზე მიმდინარეობდა. ერთი მხრივ საქართველო სულ უფრო მეტად იღვრიებდა ყელს დასავლეთისაკენ, მაგრამ მეორე მხრივ თავად ახლო აღმოსავლეთი, აღმოსავლური სულიერი კულტურის მნიშვნელოვანი ზეგავლენის მქონე ქვეყანა, ამავე დროს, კიდევ უფრო ისწრაფოდა აღმოსავლური, კერძოდ, ინდური ტრადიციული კლასიკური აზროვნებისა და ესთეტიკური იდეალების წვდომისაკენ, რათა მეტი სცოდნოდა იქამინდელი ინდოეთის სოციალური და ისტორიულ-კულტურული ცხოვრების შესახებ. ყოველივე ეს უწინარესად მე-19 საუკუნისა და მე-20 საუკუნის დასაწყისის ქართულ პრესაში და ზოგიერთი ქართველი მოაზროვნის შრომებში აისახა. ასეთ ავტორთა შორის განსაკუთრებით საყურადღებოა ივანე გომართელის, არჩილ ჯორჯაძის, ზაქარია ჭიჭინაძის და სხვათა შრომები. რაც შეეხება იმდროინდელ პრესას, ცხადია, უწინარესად ყურადღებას იპყრობს მაშინდელი ყველაზე პოპულარული ქართული გაზეთები – „ივერია“, „კვალი“ და „დროება“, რომლებიც ხშირად აქვეყნებდნენ ცნობებს, რომლებსაც ინგლისში მცხოვრები ქართველი კორესპონდენტებისაგან ტელეგრამით ღებულობდნენ (გასაბჭოების შემდეგ საქართველომ, ყველაფერთან ერთად, მსგავსი პირდაპირი კონტაქტების უფლება უცხოეთის ქვეყნებთან ათეული წლობით დაკარგა).

მაგალითად, გაზეთი „დროება“-ში (1866 წ., №40, 14 დეკემბერი, გვ. 2) წერს: – „ბომბები-ორი ბირმანის პრინცი, რომლებმაც არეულობა მოახდინეს, დამარცხდნენ და რანგუნში გაიქცნენ, სადაც იმათ სთხოვეს მფარველობა ანგლიის კომისარს. ბირმანი ჯერ არ დამშვიდებულა“.

ამავე 1866 წლის გაზეთ „დროება“-ში (№12) ტრადიციული ინდური კრემაციის შესახებ სათაურით – „ქვრივის დედაკაცის თავის დაწვა ინდოეთში“, ვკითხულობთ: – „აქამდის ინდოეთში კიდევ არიან იმისთანა დედაკაცები, რომელნიც თავს დაიწვენ, რომ ქმრის სიკვდილის შემდეგ აღარ იცოცხლონ. ამგვარი თავის შეწირვა მოხდა სოფელში, რომელიც ალაგებადის ქალაქიდან 25 ვერსზედ არის. ამგვარი გადამეტებული ერთგულების მაგალითი ცოლ-ქმრობაში უჩვენა ერთმა დალაქის ქვრივმა. ის ამ საქმეში არ აიძულებია არც ბრამინებს, ფანატიკურ ქადაგებასა და არც დამათრობელ სასმელსა, რომელსაც ბლადლი ქვიან. ქმრის სიკვდილის შემდეგ იმან გამოაცხადა, რომ არ მინდა ჩემის ქმრის სიკვდილის შემდეგ ვიცოცხლო. და მსურსო ბრამის სჯულის ბრძანება აღვასრულო. მეგობრებმა და ნათესაებებმა ბევრი ურჩიეს, მაგრამ ვერაფრით თავის განზრახვა ვერ შეაცვლევინეს. დედაკაცმა უბრძანა ალაგონ შეშის კოცონო, შესდგა ზედ დედაკაცი და მუხლზედ დაიდვა ქმრის ცხედარი. იმან უბრძანა თავისი ტანთ-საცმელი და თმა შეიცხონ ცეცხლმოკიდებლის წამლითა, რომელსაც გზე ეწოდება. აქეთ-იქით იმას ქონდა ფიჩხის კონები წელამდის შემოწყობილი. ყოვლის მხრიდან მოაწყდა ხალხი ამ სამწუხარო სურათის საყურებლათ.

ვიდრემდის მზადებაში იყვნენ, დედაკაცის სახე იყო მშვიდობიანი და შეუშფოთებელი. თვითონ იმან უბრძანა კონებისათვის ცეცხლი მიეცათ და თუმცა იმას ალი გარს შემოერტყა, მაგრამ მაყურებლებთან ლაპარაკი არ გაუწყვეტია, არც ხმა და არც კენესა იმას პირიდან არ ამოსულა, როდესაც ბედრკული მსხვერპლი ამოვარდნილმა კომლმა დაფარა, მაყურებლის თვალებისაგან. ის რამდენსამე წამის განმავლობაში დაიხრჩო“. ამავე წერილის ქვემოთ შენიშვნის სახით, მოცემულია მკირე ცნობა ინდური სარწმუნოების შესახებ: – „ინდო-

ელები კერპთაყვანისმცემლები არიან და მრავალს ღმერთებს აღი-
არებენ. იმათი უზუნაესი ღმერთი არის ბრამა და ამის მოსამსახურე
მოგვებს ბრამინებს უწოდებენ, ამის გამო ინდოელების სარწმუნო-
ებასაც ბრამის სარწმუნოებას უწოდებენ“.

გასულ საუკუნეში რომ საქართველოში ინდოეთიდან პროდუქ-
ცია შემოჰქონდათ, ამის შესახებ მოწმობს გაზეთი „დროება“ (1883 წ.
№68), რომელშიც ვკითხულობთ: – „რადგან მივდივართ, იყიდება
ინდოეთის ბრინჯი 5 კილოგრამი“. მაშინდელ ინდოეთის პოლიტიკურ
ვითარებაზე გაზეთი „დროება“ (1883 წ. №226 31 დეკემბერი) აქვეყნებს
შემდეგი სახის ცნობას: – „ინდიის ვიცე-კოროლი უკანასკნელი ნახვის
დროს პირობით შეეკრია აბდურჰამანს ხანს, რომლის ძალითაც
120,000 გირვანქა სტერლინგის მაგივრად 2509,000 გირვანქა სტერ-
ლინგი უნდა ეძლიოს მას ინგლისის მთავრობისაგან“.

ინგლის-ინდოეთის პოლიტიკურ-ეკონომიკური ურთიერთობის
შესახებ გვამცნობს გაზ. „დროება“ (№27 1866 წ. გვ. 4). წერილის
სათაურია „ინგლისის მფლობელობა ინდოეთში“, რომლის ავტორია
ვინმე ბ. პ...შვილი (1866 წლის, 8 ივნისი). ავტორი თავის სტატიაში
მიმოიხილავს რა ინგლისელებს როგორც ინდოელი ხალხის მჩაგვ-
რელებს, თავის წერილში ფაქტობრივად იმეამინდელი ქართული
საზოგადოების სიმპათიას გამოხატავს ინგლისის მმართველობის მიერ
დაპყრობილი ინდოელი ხალხისადმი: – „აი მკითხველო ანგლიელებმა,
რომლებიც წინდაწინ სიკეთეს და სარგებლობას უთქვამდნენ, ამ
საცოდავს და გამოუვალ მდგომარეობაში ჩააგდეს საწყალი ხალხი
(ინდოელები – ნ. კ.) ამას ზედ დაუმატოთ კიდევ ანგლიელების ცდი-
ლობა, რომ დამორჩილებული ხალხი სრულებით გადააცვალნონ, რომ
საკუთარი იმათი ენა დააკარგვინონ და ზნე და ჩვეულება თავიანთი
მიაღებინონ“ და ბოლოს დასძენს ავტორი: – „ინდოეთის დაქვერა
მარტო ეკონომიკურით აზრია, მოკლებული ყოვლის კაცობრიობის
გრძნობისა და ფიქრისა, ანგლიამ ინდოეთი დაიმორჩილა სახელისათვის
და კეთილყოფისათვის კი არა მარტო სარგებლობისათვის, იმის ძალას
და შეძლებას თავისაკენ ეწევა, ჭიბეებს ივსებს იმათი ქვეყნის სიმდიდრით
და ამით ჰკვებავთ თავის არისტოკრატისა და ჯარსა, რომლებიც თავიანთ
ქვეყანაში უსაქმოდ და უპუროდ უნდა დარჩენილიყვნენ“.

ინდოეთის ბედიღბლით გასულ საუკუნეში დაინტერესებული იყო აგრეთვე დიდი ილიას მიერ ხელდასხმული გაზეთი „ივერია“ - მაგალითად, 1887 წლის (№63) 23 მარტის „ივერიაში“ ვკითხულობთ: - „ბომბეი - (დეპეშა რეიტერის სააგენტოსი). ლაგორის გაზეთის სიტყვით ავღანის ემირი შეწუხებულია იმით, რომ სხვა და სხვა ერნი ერთმანეთს შეუერთდნენ ემირის საწინააღმდეგოთ და ამ მიზნით ემირმა მიჰმართა შემწეობისა და რჩევისათვის ინდოეთის მთავრობასაო: ემირმა თავისი განძეულობის მომეტებული ნაწილი ფაიზაბადში გაჰგზავნა, საცა თავადაც წავა თუ დამარცხდაო“.

1883 წლის 6 ივლისის (№129 გვ. 7-2) გაზეთ „დროების“ ტელეგრამების განყოფილებაში ვკითხულობთ - „ინგლისის უფლებას თანდათან აკლდება ძალაუფლება ინდოეთში, რომლის ხალხი დღითიდღე ძლიერდება და მოსვენებას არ აძლევს ინგლისის მმართველობას“. კორესპონდენტი ამავე ცნობაში მიუთითებს თუ რა ზიანი მოუტანა ინგლისის იმპერიამ ინდოეთის ეკონომიკასა და ეროვნულ ყოფას, თუმცა ამავე დროს ინგლისის ინტელიგენციას ქებას ასხამს: - „ინგლისის საუკეთესო მწერლებს, ორატორებს და საზოგადო მოღვაწეებს კარგათ ესმოდათ ინგლისელი მართველობის არამართებული მოქმედება ინდოეთში. მათ ბევრი იღვაწეს პარლამენტში თუ მწერლობაში ინდოეთის მდგომარეობის გაუმჯობესებისათვის“. ამავე ცნობაში საუბარია ინდოეთში ინგლისელთა და ინდოელთა არათანაბარი უფლებიანობის შესახებ: - „მაგალითად ინდოელსა, რაც უნდა განათლებული და პატიოსანი არ უნდა იყოს, მას არა აქვს უფლება გაასამართლოს ინგლისელი“. წერილის ავტორი აღწერს ინდოეთის ეროვნული თავისუფლებისათვის ბრძოლის მომენტებს: „ინგლისი ცდილობს, რაც შეიძლება დიდი ხნით გააგრძელოს თავისი უფლება ინდოეთში!“ „ამასთანავე ინგლისის მართველობა ცდილობს ეხლა მეორე არხის გაყვანას, რომელიც მას ინდოეთში მისვლა-მოსვლას გაადვილებს. ძველი არხი ვერ ასდის აურაცხებელ გემების მოძრაობას. ამ საქმის გამო, როგორც მკითხველმა ჩვენი ტელეგრამიდან იცის, ლონდონში მოპატივებულია გამოჩენილი ლექსპეი, რომელსაც მართო ეგვიპტის ძველს მართველობასთან შეკრულის პირობით, ეკუთვნის

უფლება მეორე არხის გაყვანისა“. ყურადღებას იპყრობს ასევე გაზეთ „დროებაში“ (1885 წ., თებერვალი, პარასკევი, №25) გამოქვეყნებული მცირე ფოლკლორული მასალა ინდოეთის შესახებ. „ხალხური გადმოცემა ვახტანგ გორგასალზე: ნაამბობი ალექსანდრე ბატონიშვილზე – „ნაამბობი ბოქორმის მთაზედ“. ამგვარ სათათურს დართული აქვს ეპიგრამა – ბაირონის პოეტურ სიტყვებში – „ქველი რკინის მტვრათა იქცევა, ისტორიკოსნი ამოსწდებიან, სიმღერებში კი ქველი ღიღება საშვილიშვილოდ შეინახება“ (ბაირონი). შემდეგ ნაამბობია „ვახტანგ გორგასლანზე“ (გაზ. „დროება“ 1885 №25, თებერვალი, გვ. 1).

„აი, დავწალიკდით ცაში გველივით დაწოლილ აყუდებულ ბოქორმის მთის ბილიკზედ, მთას შორიდანვე შედევეს გასაოცარის ხელოვნების ნაშენი გალავანი, ყველა ოც ნაბიჯზედ მაგარი კოშკებით შექრელებული. აქა-იქ თოვლიდან ტუჩები ამოყვით რამდენიმე ქართულ ხელოვნების ზარბაზანს. ტყვიები ყოველს ნაბიჯზე გაფანტულნი იყვნენ; გალავანი ზეცაში ასულ ჭუდურს გარს ერკალემა კოშკებით და სხვადასხვა შენობებით. შიგ შუა-გულში მოვაკებულს წვერზედ მშვენიერი დიდ-შენი გუმბათიანი ეკლესია სდგას. აღმოსავლეთის მხარე ამ მთისა უშხერის მარტყოფის მთებს და წარმოადგენს საშინელს ღრანტეს, რომლის ფერხითი ყინულით შებოჭილი ცელქი იორი ძლივს ხრინავდა. ამ საშინელ სიმაღლეზედ მწვავე ნიავი მოწუწუნებდა, ჩვენ სანთლები დავანთეთ უძველეს საყდარში, რომლის ნანგრევებში ქარი საშინლად ყმუოდა. ჭიმიბა მოხუცი გარედან ევედრებოდა წმინდა ალაგს, რადგანაც ღორის ქალმების გამო შიგ ვერ შემოდოდა.

აი, ზედა ფრიალოზედ დავანთეთ ვეებერთელა ცეცხლი, დავიდეთ მწვადები და მოვყვით სადღეგრძელოებს... უჯარმიდან დაწყებული კახეთის გადასავალი მერანამდე, თეთრად მოჩანდა ტყითა და თოვლით მოცული არე-მარე; მომზორის მინდვრები და გამართობულად მდგარი დახვრეტილი ციხე-გალავნიანი მაღალი მთა კახეთის გადასავალში იზიდავდა ჩვენს ყურადღებას, ჭიმიამ შეგვიტყო ეს და დაიწყო:

– აი ამ არე-მარეზედ, რომელიც ამ სიმაღლიდან მოჩანს, უცხოვრია საქართველოს მეფეს გორგასალს, იმ დახვრეტილ მთას რომ ეხედავთ, ის ყოფილა იმის სასახლე, ნანაგრევები აგერ ეხლაც მოჩანს.

ქვემოდან რუსის ყაზარმებთან რომ ნანგრევებია, ის კიდევ მეფის სანადარო ყოფილა. უჯარმაც ხომ ჩანს, ის კიდევ ქალაქი ყოფილა ეს სიმაღლე, რაზედაც ჩვენ ვართ, მაგარი ციხე ყოფილა – მართლაცა და აბა გაიხედეთ, რომელ სიმაღლეზე გინდათ, რომ ციხისა და ან საყდრის ნანგრევი არ იყოს მომდგარი? აი, ამ ადგილიდამ განაგებდა ჩვენი მეფე ქართლ-კახეთსა. ძალუმი მეფეც ყოფილა და ისეთი ღვთისნიერი, რომ ციდა ზარის რეკა ესმოდა. ამაზე ჩვენ ეხლაცა ვმღერით ხოლმე: „ვახტანგ მეფე ღმერთს უყვარდა, ციდაც ესმოდა რეკაო“. საყდრები ბევრი უშენებია, „ქალაქიც“ იმას გაუკეთებია; მაგრამ ცოლი ჰყოლია ცუდი ზნისა, თითონაც თავისივე სიტყვა გაუტეხია და იმიტომ ბოლო კარგა ვერ მოსვლია.

ჯერ თოთხმეტი წლისა ყოფილიყო, როცა მეფედ დამჯდარიყო. დიდი ხანი არ გამოსულიყო, რომ ერთი ხელმწიფე შეჭბრძოლებოდა: მონი ხალხს ნუ დაეხოცავთ და მეფეებმა გამოვსინჯოთ ერთმანეთიო, – ეთქო სხვათა ხელმწიფეს. სირცხვილი იყო ვაჟაკს უკან დაეხია, როცა საფალავნოდ და საქართველოს მეფეც გასულიყოს; მსლებლებს უთქოთ მეფისთვის:

ეგ გმირია, გამოცდილი და სახელ-განთქმული ფალავანია, გაჯობებს, თუ მოტყუებით არ დაიმორჩილეთ. მეფეს ჯერ არ ექნა, მაგრამ ბოლოს გაეტეხა თავისი სიტყვა და როცა საბრძოლველად შეიდანზე გამოსულიყვნენ, დაეძახნა სხვის მეფისათვის: ეგ რა ვაჟაკობაა, რომ მაგდენი მშველელი უკან მოგდევსო“. – ბეჩავსაც უკან მიეხედნა და ამ დროს გორგასლანს შვილდისარი შიგ მობრუნებულ კისერში კი ეკრა.

ერთხელ გორგასალი ქართველი ჯარებით ინდოეთს წაბრძანებულყო სადავლაოდ და ცოლი კი ამ გახვრეტელ გორის სასახლეში დაერჩინა.

ამ ძირ ვაკეში, საცა ეხლა რუსები დგანან, ცხოვრობდა თურმე ჯავახეთ-გუთნიდელა. იგი თურმე მთლიანი ვაჟაკი იყო და ხნათევით ცხოვრობდა, მოსავალიც ზღვა მოდიოდა. მეფის ცოლი ხენის დროს ზევიდამ დასცქეროდა ხოლმე. კაი ნამუსის ქალი არ ყოფილიყო და ეს პატიოსანი გუთნი-დელა შეეცდინა. რადგან ისე დროს ვერ

„მეხვედებოდნენ ერთმანეთს, ამიტომ გუთნი-დედას ღამ-ღამე კლდე ეთხარნა, რომ გორის წვერამდის ამძვრალიყო. ის ნახვრეტები რომ მოჩანს ისინი არიან. რა ღამესაც ახვრიტა და ავიდა დედოფალთან, მეფეც ინდოეთიდან მაშინ მოვიდა და სასახლეში მოასწრო გუთნი-დედას: „დღისითა ვზნავდი გუთანსა, ღამით ვანგრევდი სალკლდესა, შუა ღამეს შევეყარე, ტანდაბალ და პირად მზესა, ნამუსზე ხელი ავიღე, ღმერთი უშველის ჩემ მკვლელსა“. ეთქო ლექსად გუთნი-დედას მეფისათვის; მაგრამ მეფეს არ მოუკლავს ის, მხოლოდ ჭავახეთისაკენ გაეძევიბინა. ქართლ-კახეთის მოსავალიც თურმე თან გაჰყვა იმ გუთნი-დედას და დიდხანს აღარაფერი მოდიოდა ჩვენში, ჭავახეთი – კი მოსავლის ზღვად გადაიქცა... მერე გაგზავნეს ჭავახეთს გუთნის-დედასთან კაცი, რომ უკან დაბრუნებულყო, მაგრამ თითონ აღარ წამოსულიყო და რამდენიმე ფეშვი – კი ჭირნახულისა გამოეტანებინა. გადააბნიეს თუ ეს თესლი, იმ წლიდგან ქართლ-კახეთში ისევ მოსავალი დაბრუნდა, მაგრამ ჭავახეთი მაინც დღესაც სჭობნის ორივე მხარეს...

მეფე გულ-კეთილი ბრძანდებოდა და არცა – არა ცოლს დაუშვარა: მაგრამ ცოლმა, კი არ დაინდო ის. დიდძალი ურჯულო დაეცა ჩვენ ქვეყანას. სანგორის მინდორი სუ დააბნელეს და მოადგნენ უჯარმას. გორგასლანი – კი მაგრა დაუხვდა იმათ: დღისით მუსრს ადენდა და ღამე ამ გორაზე ციხე დარბაზში ბრუნდებოდა. დედოფალმა პირობა შეკრა ურჯულოთ ეფესთან: ოღონდ შემირთე ცოლადაო და ჩემს ქმარს მოგაკლევინებთო. ღამე იმის რაშს ბევრ მარილს ვაქმევო და დილით იორში, რომ შემოვა წყალს ძაან დაუწყებებს სმასა, მეფე ლაგამს ზევით მოზიდავს, გაღმიდან ჩასაფრებულმა იღლიაში სტყორცნეთ ისარი და მოკვდებო. ეს შეთქმულება დედოფალმა შეასრულა და მერე დღეს ისრით იღლიაში დაქრილი მეფე მოასვენეს ციხე-დარბაზში. უიმისოდ ვერ მოჰკლავდნენ, რადგან თავით ფეხთამდის აბჯარში იჯდა. ორი დღის უკან მოკვდა განთქმული მეფე ქვეყნის სატირლად. დედოფალიც კი ზედ მიაყოლა ურჯულოთ მეფემ: „ისეთი გმირი და სახელოვანი ქმარი არ შეიფერე და მე შემეფერებო! უთხრა იმან და მოაბმევინა რა გორგასლანის რაშის კუდზევე, სუ ლუქმა-ლუქმად აქცევინა... ასე დაათავა ჭიმიამ ხალხური თქმულება გორგასლან მეფეზედა.

ეს ფაქტი კიდევ ერთხელ ადასტურებს ქართულ ლიტერატურაში „ვახტანგ გორგასლის ინდოეთზე ლაშქრობის „ისტორიის ფოლკლორულ წარმომობაზე. საინტერესოა აგრეთვე გაზეთ „დროებაში“ (1877. №61. გვ. 1-3.) გამოქვეყნებული სტატია „ხმა მონასტრიდან“, რომლის ავტორია ფსევდონიმით – „თქვენებური“. იგი ორი ნაწილისაგან შედგება. მეორე ნაწილში საუბრობს „ლიკურლის“ მოძღვრების გავლენაზე ინდურ სამყაროში, კერძოდ ბუდიზმზე (გაზ. „დროება“, თითქმის მთლიანი ტექსტი). სტატია, რომელიც უდავოდ საყურადღებოა როგორც ინდურ აზროვნებაში ჩახედულთათვის, ასევე ზოგადად ფილოსოფოსთათვის: „ბავშვი იზრდება ხდება ათის, თორმეტის, თხუთმეტის წლის. ამ ხანებში ადამიანი მარტო გარეგანი ბუნებით აღარ ცხოვრობს. ეს იმის გამო, რომ მან თავისი გრძნობების მუშაობით რამდენიმე გარკვეული ცოდნა შეიძინა. მას აქვს მრავალი წარმოდგენანი. მხსიერების წყალობით და ჭკუის შემწეობით ის ნელ-ნელა აშენებს თავის შინაგან ქვეყანას. ამას გრძნობს თვით ადამიანი. მას თვალწინ ახალი არა მხოლოდ გარეგანი ბუნება უდგია. ამ დროიდან მოკიდებული ადამიანის აზრი მალ-მალე იქცევა შინაგანი ბუნების მოვლინებაზედ. შედეგად ამის, არის ავით თუ კარგად თავის თავის გაცნობა-ადამიანისა“; „ასე მოდის თვითოეული პიროვნებისაგან გონებითი წინსვლის და განვითარების ისტორია. პირველი დიდი და ისტორიულად თავის გამოჩენა ადამიანისაგან თავისი ბუნების გაცნობის შედეგებისა – ქრისტეს წინა მეცხრე საუკუნეში მოხდა. 888 წელს საბერძნეთის გამოჩენილმა სჯულის მდებელმა ლიკურლმა გადასცა სპარტანელებს თავისი კანონები. ამ კანონებით ლიკურლს უნდა თავისი სამშობლოს ამადღებდა. მას სურდა, რომ მისი თანამემამულენი გამხდარიყვნენ მაგრის და ამტანის აგებულების მემორები. ამისათვის მან მიმართა იმგვარ საშუალებათ, რომელნიც ამაგრებენ კაცის სხეულს, უკლავენ შთაბეჭდილების სიცოცხლეს, ხსნიან და ავარჯიშებენ პირუტყვულ ინსტინქტებს ადამიანში. ლიკურლმა მიიღწია თავის მიზანს. სპარტანელები გახდნენ მემორები მხეცები, რომელთაც არამც თუ არავეითარი სათქმელი საუნჯე არ შეიტანეს განათლების ტაძარში, არამედ გახდნენ დაუძინებელი მტერნი ამ განათლებისა. მათ დასცეს

ათინის კედლები და ამ ნანგრევებში დიდი ხანობით ჩამარხეს საბერძნეთის ცივილიზაცია. ექვი არ არის, რომ, როდესაც ლიკურდმა ამგვარად მოიწადინა თავისი თანამემამულეების გადაცვლა, მას წინ ედვა ადამიანის ბუნების ცოდნა. მან იცოდა რომ ალზრდის სხვა დასხვა საშუალებებით შეიძლება ადამიანის აზრს, მოქმედებას, ბუნებას მისცეს იმგვარი მიმართულება, რა გვარის სწადიან მიმცემს“. (იხ. გაგრძელება 1877 წ. „დროება“, №62, „ხმა მონასტრიდან“) – ოთხი საუკუნის შემდეგ ლიკურდის პრინციპმა უფრო დიდის ძალით, თუმცა სხვა ფორმით, წამოიწია თავი ინდოეთში. გამოჩენილმა ბუდამ მიიღო აქ ლიკურდის როლი.

ქრისტეს წინა მესხეთე საუკუნეში აქ ყოვლის ძალით პარპაშობდა კასტური განყოფილება. ხალხის ყოველი სიმდიდრე და განცხრომა იყო იმ დროს მოხვეტილი სასულიეროს და წოდების და მეომრების ხელში. მხენელ-მთესველს და მონებს ხვედრი მხოლოდ მუშაობა, ტანჯვა და ვაებადა დარჩენილიყო. ბუდამ მოინდომა ამ საცოდავი ხალხის გაბედნიერება: ამისათვის მან სხვადასხვა მაღალ-წმინდა სოციალურ პრინციპებიდან იწყო შემდეგი სწავლის გავრცელება: – „ადამიანი ცხოვრობს გარეგანი გრძნობების. მას რომ თვალი არ ჰქონდეს ვერაფერს დაინახავს. ყურები რომ არ ესხას ვერაფერს გაიგონებს და სხვ. ყოველივე უბედურება არის ჩვენ გარეშე და მას ჩვენ ჩვენის გრძნობებით ვიღებთ. თუ ეს გრძნობები დავაჩლუნგეთ, მათი ძალა მოკვალით მაშინ ჩვენთვის უბედურებას არავითარი მნიშვნელობა აღარ ექნება. ამისათვის მოჰკალთ რითაც და როგორც შეგიძლიათ გრძნობები...“ და ჰკლავდნენ მართლა საკვირველი ოსტატობით და მოთმინებით იწვენენ ერთ გვერდზედ რამდენიმე კვირას და სანამ ის გვერდი სრულებით უგრძნობელი არ გაუხდებოდათ. იცემდნენ ჯოხებს და მათრახებს ტანზედ, სანამ ისე არ დაიბეჭებდნენ ტანს, რომ ცემას ველარა გრძნობდნენ. მუხლებზედ, ცალ ფეხზედ, ხელებმაღლა აშვერილნი დგომით ისინი რამდენსამე დღის განმავლობაში ხდებოდნენ სრულიად უგრძნობელის სხეულის ნაჭრად. ეს იყო მათი ბედნიერება, ნირვანაში - არარაობაში დამკვიდრება, ცხადია, რომ თუ ბუდდას არ სცოდნოდა ადამიანის ბუნება, ვერასდროს ვერ

გაბედავდა ამგვარი სწავლის ქადაგებას. ლიკურლისამებრ იცოდა ადამიანის ბუნების მოქნილობის თვისება და ამ ცოდნით მიიღწია მან თავის მიზანს“. სანამ ამ სტატიის გაგრძელებას მოვიტანდეთ, უნდა აღინიშნოს რომ მისი „ინკოგნიტო ავტორი ცხადია ინდური ფილოსოფიის-კერძოდ ბუდიზმის მოძღვრებისა და ინდური კასტობრივის სისტემის შესახებ ძალზე ბუნდოვან არათანმიმდევრულ ცოდნას ავლენს, მაგალითად, „ტაპასიათა“ განმარტებისას. სინამდვილეში ამ სექტის წევრების თვითგვემას, მაგალითად ტურებს შორის ნემსის გაყრა, ე. ი. რომ აღარ ილაპარაკო, და ა. შ. რასაც თითქმის არაფერი აქვს ბუდიზმთან საერთო. თუმცა ამ შემთხვევაში მთავარი ეს არ არის. უფრო მნიშვნელოვანია, ის, რომ გასულ საუკუნეში საქართველოში უკვე გაჩნდა მცდელობები ინდური აზროვნების მეცნიერული შესწავლისა. ამის უკეთესი ცდა გააკეთა, როგორც ამას ქვემოთ ვნახავთ, ივ. გომართელმა, ვიდრე აშკარად სოციალისტური მსოფლმხედველობის მქონე ზემოხსენებულმა უცნობმა ქართველმა ავტორმა. ამდენად, დღევანდელი გადსახედიდან მიზანშეწონილია მკითხველისათვის ამ საგაზეთო სტატიის მთლიანად მიწოდება, მიუხედავად მასში მოცემული მიაშიტური, გნებავთ უმართებულო შეხედულებებისა ბუდიზმზე თუ ინდურ სულიერ სამყაროზე ქრისტიანობასთან მიმართებაში. ამასთანავე ეს წერილი მეტად მნიშვნელოვანია ქართული ფილოსოფიური აზროვნების განვითარების ეტაპების შესწავლის თვალსაზრისითაც. აღნიშნული წერილის გაგრძელება ასეთია: – „ინდოელებისაგან გაკვლეულის გზაზედ ისევ პირველსავე საუკუნოდამ დადგა ქრისტიანობის ბერობა. იმათში განსხვავებული ხასიათი მიიღო კათოლიკების ბერობამ. რამდენადაც ძლიერ დაახშობდა მათი თავის ადამიანურ ბუნებრივ მოთხოვნილებათ, იმდენად, ბერობის აზრით უახლოვდებოდა ღმერთს, ასიამოვნებდა მას და ხდებოდა პატივცემული საზოგადოების თვალში.

კათოლიკობის ბერობას არა მხოლოდ ბუნების დათრგუნვა უნდოდა. ის ყოველ თავის ღონისძიებას ხმარობდა, რომ მთლად კაცობრიობას მისთვის მიეხატა. იყვენენ კაცობრიობის ცხოვრებაში იმისთანა დროებანი, როდესაც ბერობა არა სახუმაროდ იმარჯვებდა

ამგვარ თვის ლტოლვილობაში. ეტილას ცხენისა არ იყვეს, სადაც კი ბერობა მაგრა ფეხს ჩადგამდა, იქ ბალახა აღარ ამოდიოდა. ამას მოსდევდა ადამიანის ბუნების სიძულვილი, რის გამო მის მოთხოვნილებათა დაკმაყოფილებას აღარაეინ ათხოვებდა ყურადღებას. ცხადია რა სამწუხარო შედეგებიც არ უნდა მოსდევდეს საზოგადოების ამგვარ მიმართულებას, ბევრი მშვენიერი ქალაქი დაცემულა ამთგან. აყვავებული ქვეყანა, შემუშავებული მინდვრები და ვენახები ატიალებულან მათი ზეციური წყალობით. კაცმა, რომ მათ მოქმედებას და ლაპარაკს თვალყური ჩაადევნოს – ზეცა, რომლის სახელით ისინი მოქმედებენ, წარმოუდგება ქვეყნის რაღაცა დაუძინებელ საშინელ მტრად. სეტყვა, მეხი, მიწისძვრა, ქარიშხალი, წყალდიდობა, ავადმყოფობა, და სხვა მრავალი, კაცობრიობის მავნებელი, მოვლინებანი, ამათის აზრით, ქვეყნის დასასჯელად ღვთისაგან გამოგზავნილი მათრახები არიან.

ჩვენთვის ცხადია, თუ ამგვარის მოქმედებით როგორ ამდაბლებენ მათგანვე კეთილი და მრავალ მოწყალეთ აღვიარებულ ღმერთს... როგორ უთხრიან საფუძველს სარწმუნოებას, რომლის ექსპლუატაციით ცხოვრობენ დღეს ისინი მაგრამ ყველასათვის როდია ეს ცხადი.

მომეტულ ადამიანების თავში აზიური დესპოტობა და მრავალმოწყალობა როგორღაც მშვიდად თავსდებიან ერთად. ამის შედეგი გახლავთ ის, რომ ადამიანი ერთი მხრივ თრთის ღვთის შიშისაგან და მალა აღვარებს – „დასაბამი სიბრძნისა და არს შიში უფლისა და მეორეს მხრივ არ ჰქრება მასში იმედი, რომ იმ საშინელ არსებას დაამწვიდებს და მოისყიდის თავისაკენ. ეს იმედი ხდება მიზეზად ადამიანის ბუნების გრეხვა-წიწვნისა“. ამის შემდეგ ავტორი აკრიტიკებს ადამიანს, რომელიც ღვთის სახელით – „ზეციურ ვითომც ინტერესების წყალობით“ მრავალ საზოგადო უბედურებას სჩადისო. მაგრამ მიაჩნია, რომ ეს უბედურება ერთი „ორად დიდდება, როდესაც ზეციურ ინტერესებს ადამიანი ქვეყნიურ ვიწრო და მავნებელ ინტერესებს უერთდება“ და დასძენს, რომ ამას „ვხედავთ ჩვენ იეზუიტების მოქმედებაში, რომლის მიზანი იყო „ერთის მხრივ რომის ეპისკოპოსის ქვეყნიური უფლებების გადიდება და მეორეს მხრივ კათოლიკე – ქრისტიანობის გავრცელება“ მაგრამ „საქვეყნოდ ორ

საშუალებას ხმარობენ“ დასძენს უცნობი ავტორი – „ქადაგებას დიდებთან და აღზრდასთან პატარებისათვის“. „ამ მიზნით“ – ამბობს იგი – „იეზუიტებმაც ყოჩაღად ისარგებლეს ადამიანის ბუნების მოქნილობით“; „იმავ თავიდანვე, იეზუიტების საზოგადოებამ თავისი მოქმედება ატრულად მიმართა ნემცებს. ამგვარ მძლავრობდა გველძუა მტრებს უნდა შეეფიქრიანებინა ლიუტერის სულიერი შეილნი“; „ნემცებმაც ერთგვარად წაავლეს ხელი ამ საშუალებას და კაცობრიობისათვის მავნებელ თავისი უხეირო მიზნის მისაღწევად ყოჩაღად ისარგებლეს და სარგებლობენ მათი. – ნ მაისი კიევი“. ბოლო მინაწერიდან ცხადი ხდება რომ ავტორს კიევიში იმდროინდელი არც თუ ისე ღრმად მეცნიერული რუსული მასალებით უსარგებლია. გაზეთ „დროების“ ამავე წლის 1877 წლის №63-ში გამოქვეყნებულია ამ წერილის შესაბამე ნაწილიც, რომელშიც ავტორი მსგელობს გერმანიის „ყაზარმული მმართველობის“ შესახებ. ინდოეთისადმი დიდ ინტერესს იჩენდა აგრეთვე ქართული გაზეთები „კვალი“ და „ივერია“, რომლებშიც ხშირად ქვეყნდებოდა ცნობები იმჟამინდელი ინდოეთის სოციალური და პოლიტიკური ცხოვრების შესახებ, ხშირად ნაკლებ მნიშვნელოვანიც კი. მაგალითად 1893 წლის „კვალში“ (№49-49) დაბეჭდილია ცნობა „ლერწამ კალამში ნადირობა“ (პრინც ჰენრიხ ორლეანელის ინდოეთში მოგზაურობიდან), სადაც აღწერილია იმდროინდელი ინდოეთის ფაუნის მდგომარეობა, რომ ვეფხვებზე ნადირობა ფართოდ იყო გავრცელებული. მნიშვნელოვან წერილს აქვეყნებს 1897 წლის გაზეთი „ივერია“ (№40) 19 ნოემბერი, გვ. 23, სათაურით „ინდოელი ქალები“, რომელშიც განხილულია მაშინდელ ინდოეთში ქალთა მძიმე სოციალური მდგომარეობა: – „ცხელ ქვეყნებში ათხოვებენ თორმეტისა და ათი წლის გოგონებს, ხოლო ინდოეთში რვა წლისაც კი, უკვე ქმრები ყავთ. რვა წლის გოგონას ქმარი ერთსა და იმავე დროს ქმარიც არის და თავისის ცოლისა, მამაც და მასწავლებელიც“. „ძალიან იშვიათად, რომ ქერივმა (იგულისხმება ქალი – ნ. კ.) თავის ჩამოხრჩობა არ არჩიოს ხოლმე, მწარე და უნუგეშო ცხოვრებას“. წერილში მოტანილია ასევე დიდი ორიენტალისტის მაქს მიულერის სიტყვები – „ინდოეთის მომავალი დედათა ხელშიო“. ამავე

ნომერში მოთავსებულია წერილი ცნობილი ინდოელი ქალის პან-დიტა რამა ბაის ცხოვრებასა და მოღვაწეობაზე, რომლის ინგლისურ ენაზე დაწერილმა წიგნს – „მაღალი კასტის ჰინდუ ქალი“, დიდი პოპულარობა დაუმსახურებია იმდროინდელ ამერიკაში. საგულისხმოა, რომ პანდიტა რამა ბაი პირველი ინდოელი ავტორი ქალია, რომელმაც ინდოელი ქალის მძიმე ცხოვრება აღწერა, თუმცა თავად ქრისტიანი იყო. ოცდაცხრამეტი წლის რამა ბაის ისეთი ავტორიტეტი მოუპოვებია მსოფლიოში, „გვამცნობს გაზეთი კვალი, რომ ამერიკაში, კანადასა და სხვა ქვეყნებში დაარსებულა „რამა ბაის საზოგადოება“. ამავსაგაზეთო წერილიდან ვიგებთ პირველი ბრაჰმანი ინდოელი ქალის ანანდა ბაი ჟოზევის შესახებ, რომელიც სამედიცინო სამკურნალო დარგის შესასწავლად ჩადის ამერიკაში, ხოლო ბომბეიში იგი სამეცნიერო ხარისხს ღებულობს. აქვეა დაბეჭდილი ცნობა პირველი ინდოელი ქალის რუკუმბაის შესახებ, რომელმაც ინგლისში გადაწყვიტა იურიდიული კანონით თავის ინდოელ ქმარს გაყროდა. 1899 წლის №95 „ივერია“ 8 მაისი, გვ. 1-2. აქვეყნებს მცირე წერილს სათაური „უცხოთა შორის“, რომელშიც ინდოელ ფაქირებზე, ანუ იოგებზეცა საუბარი, ხოლო 1886 წლის (17 მაისი გვ. 1 №105) გაზეთი „ივერია“ მოგვითხრობს ინგლისში მოწყობილ ინდური კულტურის გამოფენაზე, რომელსაც თვით ინგლისის დედოფლის ვიქტორიას დიდი მოწონება დაუმსახურებია.

გაზეთი „ივერია“ (1887 წ. №229, 3 ნოემბერი გვ.2) აქვეყნებს წერილს, სათაურით „ერთის ისტორიულ მასალის გამო“, რომლის ავტორია ვინმე სტუდენტი ალ. გარსევანიშვილი: „მოსკოვის რუმინანცევის მუზეუმში, ვიპოვე ერთი ფრიალ საყურადღებო ჩვენის ისტორიისათვის გამოსადეგი წიგნი. თუმცა ეს წიგნი თავისი შინაარსით უფრო სპარსეთის ისტორიას შეეხება, მაინც და მაინც აქა-იქ მკითხველი ამოიკითხავს ზოგიერთ ცნობებს საქართველოსა. განსაკუთრებით მე -13 საუკუნეში ისეთნაირად გადაბმულა ჩვენი და სპარსეთის ისტორია, რომ შეუძლებელია ერთის რომელიმე ქვეყნის ისტორიის დამწერმა მეორეს ისტორიაც ასე თუ ისე გაკვრით მაინც არ მოიხსენიოს: „ეს წიგნი შემდეგის სათაურით ვიპოვე: „История о Персицком Шахе Кулы-ханъ“; მისი ნამდვილი სათაური კი, რომელიც

თვით წიგნიდამ ამოვიკითხე, შემდეგია: „Персидский Александр или страшный Надырь потрясший самое богатейшее в свете Индийское царство и нанесший трепетъ на весь востокъ“, пер. сь франзкого. Рещетов; თარგმანია იმ დოქტორ იაკობ რაინეგისა, რომელიც კომმისიონერად იყო ერეკლე მეორესთან 1782 წელს და რომელმაც რამდენიმე მასალა დასწერა შესახებ საქართველოს ისტორიისა. ეს ზემოხსენებული წიგნი დაბეჭდილია ქ. პეტერბურგი 1790 წ. მისი ავტორი ჯერ-ჯერობით სწორედ გამოცანაა: ზოგს ავტორად ბურანეერი მიაჩნია, ზოგს ვილაც მ... ის კი ნამდვილად ვიცი, რომ ავტორი ფრანგიაო. ჩემის აზრით ავტორი ან ვინმე ბერი უნდა იყოს, ან ერთი იმ არტილერიის ინჟინერთაგანი, რომლებიც ნადირ-შახს თავის ჯარში ბევრი ჰყავდა. ამ მოკლე წერილში მხოლოდ ბევრით მოვიხსენიებ წიგნის იმ ადგილებს სადაც ავტორი ჩვენ შეგვეხება. ამ წიგნის შინაარს შეადგენს ცხოვრება ნადირ შახისა 1739 წლამდე და იმისი ინდოეთზე გალაშქრება. რადგან ნადირ-შახის ჯარში ქართველი რაზმიც იმყოფებოდა პატარა ერეკლეს წინამძღოლობით, ამიტომ ავტორი ცოტას ქართველობაზეც ლაპარაკობს და გვიხატავს მათ საზოგადო ფიზიონომიას: „ქართველები მთელს აზიაში უკეთესი მხედარნი არიან და სპარსეთის ჯარში იგინი შეადგენენ უკეთესს და ჩინებულ კორპუსსა, როდესაც ქართველებს რომელსამე ალაგს აძლევენ დასაცველად, იგი მას ღირსეულად იცავენ და თითქმის არასოდეს არ დაანებებენ ხოლმე მტერსა, ქართველებმა კარგად იციან ხმარება შვილდ-ისარისა რომელსაცა უფრო სიამოვნებით ხმარობენ, ვიდრე თოფ-დამბაჩასა, თუმცა ამ იარაღსაც კარგადა ხმარობენ, საზოგადოდ ქართველი ხალხი წარმოსადგენია და მშვენიერის ტანისა: მამაკაცი - ახოვანნი; თვალნი; მაგარის სხეულის პატრონნი არიან; მოკლებულნი ხანგრძლივის სიცოცხლისა, რადგან ძალიან ბევრი ღვინისა სმენ. ამის გამო მათი სხეული უდროოდ უძლერდება. რაც შეეხება ქართველების ღედათა სქესს, ძველთაგანვე მთელს აზიაში ცნობილნი არიან სიმშვენიერითა და სიტურფით. შემდეგ ავტორი აგვიწერს ჩვენის სამშობლოს მდებარეობას, აგერთვე ჰავას რომელსაც მიამსგავსებს სამხრეთ იტალიის ჰავას. თვით ბუნება ავტორის სიტყვით,

მდიდარი და უხვია და „ჩინებული ზვრები შეადგენენ უკეთესს საქართ-ველას სიმდიდრეს“. უყურადღებოდ არ დაუტოვებია ავტორს ჩვენი პოლიტიკური წეს-წყობილებაც.

აქ უნდა შევჩერდე და მკითხველთან ნურასუჟაცრავად. ვიცი, რომ ზემოხსენებულის წიგნის შინაარსის გაცნობა მისთვის საინტერესო იქნება, მაგრამ ეს სხვა დროისათვის გადამიდვია. ამ მოკლე ხანში წარუდგენ მკითხველს პატარა ისტორიულ წერილს, სახელად: „ერეკლე II, როგორც მხედართ-მთავარი და მისი ყოფნა ინდოეთში“. ამ შრომაში მივიხსენიებ დაწვრილებით როგორც საყურადღებო ცნობებს ამ წიგნიდან და აგრეთვე სხვა მასალებიდანაც: მაგალითად: „Relations des evenements dans les Indes.- Rainer და l'expédition dans les Indes, avec la conquête des mêmes contrées par Thamas-Koulikhan“.

სტუდენტი ალ. გარსევანაშვილი“

საინტერესო ცნობებს აქვეყნებდა ინდოეთის შესახებ, აგრეთვე, 1893 წ. №170; 1895 წ. №226; 1895 წ. №236; 1897 წ. №232 და სხვა მრავალი გამოშვება გაზეთ „ივერიისა“, თითქმის მეოცე საუკუნის დამდეგამდე.

„ივერია“, 1899 №95, 8 მაისი, გვ. 1-2, წერილი „უცხოთა შორის“. „იაპონია თუ იმითი აკვირვებს მთელ ქვეყანას, რომ გასაოცარის სისწრაფით შეითვისა და შეიგნო განათლება, იაპონიის მეზობლებს თინეთსა და განსაკუთრებით ინდოეთს სულ სხვა რითმე მოჰყავთ განცვიფრებაში ყველა, ვინც კი ამ ქვეყნების ცხოვრებას გაიცნობს. მართლაც ვის არ გააკვირვებს და გააოცებს, მაგალითად, ის არაჩვეულებრივი სასწაულნი და საქმენი, რომელსაც ინდოელი ფაკირები (ე. ი. იოგები – ნ. კ.) სჩადიან. მკითხველს არ შეიძლება არა გაეგონოს რაიმე ფაკირების შესახებ.

ევროპელ მეცნიერთ დღემდის ვერ გაუგიათ რა მანძილებს, რა ძალის მეოხებით ახერხებენ ფაკირები ამ სასწაულებს. თვით ფაკირები არავის არ უმჟღავნებენ თავიანთ საიდუმლოებას. „შემდეგ საუბარია თუ „იგი პერშადს სეანსი არის აღწერილი“. პერშადი მარტო არ მისულა გოშას სახლში. თან პატარა ბავშვი მიუყვანია, მოსვლისთანავე

მოუთხოვნია ქვაბით წმინდა წყალი და ბრინჯი. შემდეგ ბავშვი შუა ოთახში დაუსვამს და იმის თავზედ, ზედ იმაზედ ცეცხლი დაუნითია. შეშად ჩალა უხმარია. აუღია ქვაბი, შიგ ბრინჯი ჩაუყრია, როდესაც პერშადს ქვაბი გადმოუღია, იქ მყოფნი დარწმუნებულად, რომ ბრინჯი სამაგალითოდ მოხარშულა. ერთი რამ შეუღმჩნევიათ, სახელდობრ ის, რომ წყალი არ გაცხელებულა, მხოლოდ ოდნავ გამთბარა, ვერაფერი ეშმაკობა და თვალთმაქცობა ვერ შევამჩნიეთ პერშადროს, დასძენს გოშა, სახელოები გადაკეცილი ჰქონდა და იმის გარდა, რაც ჩვენ მივეციით ხელში არაფერი არ დაუჭერიაო.“ (გვ. 2).

ქ. „მოამბე“ (1904 წ. №3. გვ. 90-95) რუბრიკით „უცხოეთის ცხოვრებიდან“ აქვეყნებს წერილს სათაურით: – „სწავლა-განათლება ინდოეთში“. ფრანგულ ჟურნალს *Bevue pedagogique* -ში დასტამბულია შარლ ბორნეს წერილი ინგლისის ინდოეთში სწავლა-განათლების შესახებ: ინდოეთში, მინამ მას ინგლისელები დაიპყრობდნენ, არსებობდა ორნაირი სკოლები, – ხალხური, რომლებშიც ასწავლიდნენ ადგილობრივ ენაზე, და სკოლები, წარჩინებულ წოდებათა ბავშვთათვის, სადაც სწავლა სწარმოებდა სანსკრიტულ ენაზე. უკეთეს მდგომარეობაში იყვნენ ეს უკანასკნელი სკოლები; მათ ეწოდებოდნენ ფულით მდიდარნი და სწავლულნი ბრამინები მსოფლიო ამ სკოლებითვის სწერდნენ თავიანთ წიგნებსა და გამოკვლევებს.

ადგილობრივი ხალხური სკოლები დღემდის შენახულა ზოგან და სწავლა ამ სკოლებში ეხლაც იმ სახით სწარმოებს, როგორც წარსულ საუკუნოებში. აი როგორ აგვიწერს ამ წლებში გამოქვეყნებული ანგარიში სწავლას ერთ-ერთი წარსულ საუკუნის მესამოცე წლებში გამოქვეყნებული ანგარიში. „პირველ დაწყებითი სკოლებში ბავშვები იწყებენ სწავლას 5-6 წლიდან და ათავებენ 10-11 წლისანი. მასწავლებლების ჯილდოს შეადგენს მხოლოდ ის ფული, რომელსაც მოსწავლენი იხდიან; მაგრამ რადგან მასწავლებლის შრომას ამ ქვეყანაში არ ეპყრობიან შესაფერისად, მასწავლებელს ნება აქვს სახლის პატრონის ბავშვებთან ერთად ასწავლოს მეზობლის ბავშვებსაც. ბავშვები ჯერ თითოთ ხატავენ ადგილობრივი ენის ასოებს სილაზე, შემდეგ ცარციით სწერენ დათაზე და მხოლოდ წლის ბოლოს იწყებენ კალმით და მელნით

წერას. ასწავლიან მათ აგრეთვე ელემენტარულ არითმეტიკას, ფულის ცნობას, წონისა და სივრცის ზომებს, რათა იცოდნენ ანგარიში და საეაქრო წერილების წერა. გრამმატიკასა, ისტორიასა და გეოგრაფიას ამ სკოლაში არ სწავლობენ.

ასეთი იყო ზემოხსენებული ანგარიშის სიტყვებით განათლება ინგლისის ინდოეთში, მაგრამ ამ მცირეოდენ სწავლასაც მოკლებული იყო უმრავლესობა. წარსულ საუკუნის ოცდაათიან წლებში მადრასის საპრეზიდენტოში ითვლებოდა 12,000 ამნაირი სკოლა, ხოლო ბომბეისაში - 1700 და ყველა ამ სკოლებში სწავლობდა მხოლოდ ერთი მერვედი სასკოლო ასაკში მოსულ ბავშვთა.

მეთრამეტე საუკუნის გასულს არსდება ინდოეთში პირველი ინგლისური სკოლები. მაგრამ უფრო თვალსაჩინო ხდებიან ისინი მხოლოდ მე-19 საუკუნის დამდეგს, როდესაც ინგლისური სკოლების რიცხვი სამოცდაათიან წლების დამდეგს ბენგალიის საპრეზიდენტოში 1872 წელს იყო 2500 პირველდაწყებითი სკოლა, რომლებშიაც ირიცხებოდა 6785000 მოსწავლე. 1892 წელს სკოლების რიცხვი გადაცილდა 62000, ხოლო მოსწავლეთა რიცხვმა მიაღწია - 1 281 000 ამავე დროს ბომბეის რიცხვი 228 000 გაიზარდა 1 194 000-დის. ამრიგად ამ სამის საპრეზიდენტოს სახალხო სკოლებში 1892 წელს სწავლობდა ორ მილიონზე მეტი ბავშვი.

ამ სკოლების დაარსებასთან ერთად ინგლისმა გაათავართოვა სწავლის პროგრამაც. იმ საგნებს, რომელსაც ასწავლიდნენ ადგილობრივ სკოლებში, ეგრედ წოდებულ „პატაშალებში“, ინგლისელებმა თავიანთ სახალხო სკოლებში მიუმატეს კიდევ გეომეტრია, ალგებრა, ქიმია, ფიზიკა, ბოტანიკა, ისტორია და გეოგრაფია. თუმცა ეს სკოლები ინგლისის მთავრობამ დაარსა, მაგრამ სწავლა მათში ადგილობრივ ენებზე სწარმოებს, ხოლო ინგლისური ენა ბევრს მათგანში შეადგენს ცალკე საგანს.

საშუალო განათლებას უწინ იღებდნენ ეგრედ წოდებულ „ტოლებში“ ე. ი. იმ სკოლებში, როგორც ზემოდ იყო აღნიშნული, რომლებშიაც სწავლა სანსკრიტულ ენაზე სწარმოებდა. ზოგიერთ მიყრუებულ ადგილას ამ ნაირი სკოლა, როგორც უწინდელი სახალხო

სკოლა არსებობს დღესაც. 1881 წ. ბენგალიაში ითვლებოდა ათასზე მეტი ამ სახის სკოლა და 200-მდე ჩრდილოეთ-დასავლეთ პროვინცი-ებში. ყველა ამ სკოლებში ირიცხებოდა 12000 მოსწავლემდე.

სწავლა ამ „ტოლებში“, იმავ სამოციან წლების ანგარიშის სიტყვით, სწარმოებს ამრიგად.

„სწავლა იწყება დილა-ადრიან. ჯერ კითხულობენ ნარჩევ ადგი-ლებს. ეს კითხვა გასტანს შუადღემდე. შემდეგ სწავლა შესწყდება სამის საათით. ეს დრო დანიშნულია ბანაობისათვის, ლოცვისათვის, საუბ-რისათვის და ძილისათვის. სამის საათის შემდეგ უბრუნდებიან სწავლას, რომელიც თავდება დაბინდებისას, საღამოს მოსწავლეთ ეძლევათ კიდევ ორი საათი ლოცვისა და სადილისათვის, რის შემდეგ კიდევ სწავლობენ 10-11 საათამდე. „ტოლა“ სამნაირია, ერთში უმთავრესად ასწავლიან გრამატიკას, ლიტერატურას და რიტორიკას; მეორეში – კანონებს და საზოგადოდ სამართალს; მესამეში – ლოღიკას“.

ინგლისის მთავარობა მე-XVIII საუკუნის დამლევს და მე-XIX პირველ ნახევარში მფარველობდა იმ სოკლებს, რომლებშიაც სწავლა სანსკრიტულად სწარმოებდა, და თავისი მხრით დაარსა 1791-დამ 1825-დღე 5 კოლეჯი, რომელშიც ასწავლიდნენ სანსკრიტულ ენაზე და მასწავლებლობდნენ უმთავრესად ბრამინები. ნელ-ნელა ამ კოლეჯში ფეხს იდგამდა ინგლისური ენა, თუმცა ამას პირველში ძლიერ ეწი-ნააღმდეგებოდა ზოგიერთი წარჩინებული ადგილობრივი ინგლისელი მოხელე. მხოლოდ 1834 გაიმარჯვა ინგლისურმა ენამ, როდესაც ჩადგა მაკოლეი. ეს გამარჯვება გამოიხატა იმაში, რომ ამას იქით ინგლისის მთავარობამ დაუწყო ფულით დახმარება იმ სკოლებს, რომლებშიაც სწავლა ინგლისურ ენაზედ სწარმოებდა, და ზურგი შეაქცია სანსკრი-ტულ ენაზე დაყენებულ სკოლებს.

ახლა საბჭო, რომლის წევრთა შორის ინდოელები. იყვნენ, მხურვალედ მოეკიდა საქმეს. პირველ წელსავე დაარსდა საშუალო ინგლისურს ენაზე დაყენებული სასწავლებელი, შემდეგ წელს კიდევ ექვსი, ხოლო 1838 წ. საბჭოს ჰქონდა 40 სკოლა 6000 მოსწავლით.

ინდოელმა ბავშვებმა ცოდნის შეძენის დიდი სურვილი გამოიჩინეს. ინგლისელ მოგზაურ ტრაველიანის სიტყვით, კალკუტაში გემიდან

გადმოშტარ ევროპელს ესეოდენ ადგილობრივი ყმაწვილობა და თხო-
ულობდა წიგნს. როდესაც გუგულში დაარსდა კოლლეჯი სამს დღეში
შემოვიდა 1200 თხოვნა შესვლის მსურველთაგან. 1884 წლიდამ კოლ-
ლეჯებში კურს დამთავრებულთ მიენიჭათ სამსახურში შესვლის და
ზოგიერთ ადგილების მიღების უფლება. ამან უფრო გაამრავლა ინგ-
ლისურ საშუალო სკოლების მოსწავლეთა რიცხვი.

ინგლისურ საშუალო მასწავლებელთა უმეტესობა ეხლა მიწერი-
ლია უნივერსიტეტებთან. ზოგ მათგანში მოსწავლეთ ამზადებენ უნი-
ვერსიტეტში შესასვლელად, ზოგნი კი განაგრძობენ სწავლის საქმეს
და საუნივერსიტეტო საგნებს ასწავლიან და საუნივერსიტეტო დიპ-
ლომის მისაღებად ამზადებენ. 1902 წ. სკოლა ამზადებდა თავის
შეგირდებს კალკუტის უნივერსიტეტში შესასვლელად, ხოლო 46
კოლლეჯში მოსწავლენი ემზადებიან კალკუტის უნივერსიტეტის
დიპლომის მისაღებად ე. ი. გადიოდნენ უნივერსიტეტის კურსს.
ბომბეის უნივერსიტეტთან ითვლებოდა 18 კოლეჯი, მადრასისასთან
195 სკოლა. 1901 წ. ბომბეის უნივერსიტეტში გამოცხადდა 3511
ყმაწვილი უნივერსიტეტში შესასვლელ ეგზამენის დასაქერად (ჩვენებურ
საშუალო სასწავლებლის დიპლომის მისაღებად) და მათში 2171 კაცმა
მიიღო დიპლომი. მადრასის უნივერსიტეტში 7313 მსურველებთა
რიცხვთან შედარებით ეს თითქმის არაფერს შეადგენს, მაგრამ არ
უნდა დაევიწყოთ, რომ უმაღლეს განათლებას იღებს აქ ჯერ მხოლოდ
წარჩინებულ წოდების ახალგაზრდობა.

კალკუტის უნივერსიტეტში შესასვლელად მოსწავლე უნდა გამო-
იცადოს ინგლისურ ენაში და კიდევ ერთ-ერთ შემდგმის ენის ცოდ-
ნაში: ბერძნული, ლათინური, გერმანული, ფრანგული, არაბული,
სპარსული, ებრაული, სანსკრიტული, ბენგალური, ინდოსტანური და
ბირმანული. გამოცდაა წერილობითი და არა სიტყვიერი. გამოცდის
საგანს შეადგენს მრავალი სხვადასხვა ხასიათის კითხვა. დაწერილი
პასუხი იხიჩება გრამატიკის და სტილის მხრით. წლის დამდეგს
მოსწავლეთ უსახელებენ იმ მწერალთ სახელებს, რომელთ ცოდნაც
მოეთხოვებათ მათ გამოცდის დროს. ბორნერს მოჰყავს გამოცდის
პროგრამის მაგალითები და ამ მაგალითების მიხედვით უნდა ითქვას,
რომ ინდოეთის სკოლების მოსწავლეთ მოეთხოვებათ დიდი დაწერი-

ლებითი ცოდნა. ზემო დასახელებულ ორს ენის გარდა მოსწავლემ უნდა გამოიჩინოს ცოდნა არითმეტიკისა, ალგებრისა, გეომეტრიისა, ინგლისის ისტორიისა და საზოგადო გეოგრაფიისა. მოსწავლის საშუალო ასაკი გამოცდის დროს 15-16 წელია.

საშუალო განათლების მნიშვნელობა ინდოეთში, სხვათა შორის, გამოიხატება თვით სკოლის შენობის გარეგნობაში. ინდოეთის ყოველ მნიშვნელოვან ქალაქში, მაგალითად, ბომბეიში, მადრასში, კალკუტაში, გუჯერატაში, დელიში, ლაგორაში¹, აგრაში, სიმლაში და სხვ. სასკოლო შენობაში ნამდვილი სასახლეებია. მშენიერი, საუკეთესო ადგილას აშენებული სკოლის შენობა მდიდრულად არის მოწყობილი შიგნით და სავსებით აკმაყოფილებს ჰიგიენურ მოთხოვნილებათ.

ამ სკოლების უმრავლესობა აგებულია კერძოდ შემოწირულის ფულით, ხოლო ინახება როგორც კერძო, ისე ხაზინის ხარჯით. ყველა სკოლები, სულ ერთია მთლად კერძო იგი თუ ხაზინისა ც უდევს წილი მის შენახვაში, ექვემდებარება მთავრობას და თუ სკოლის შენობა ვერ არის ჰიგიენის მხრით კარგად მოწყობილი ან თუ მის მოსწავლეთა ერთ მეზუთედზე ნაკლები გამოდგა უნივერსიტეტში შესვლის ღირსი, მაშინ ეს სკოლა კარგავს „უმაღლესის“ სკოლის სახელს და მას ერთმევა უფლება საუნივერსიტეტო გამოცდაზე თავისის მოწაფეების მიყვანისა.

ინდოეთის უნივერსიტეტები თავისი წესწყობილებით სრულებით ისეთივე არიან, როგორც ინგლისის. მათ აქვთ იგივე თვითმართველობის უფლება. უნივერსიტეტს მოთავეობენ კანცლერი, ვიცე-კანცლერი (უნივერსიტეტის კოლეგიის ერთ-ერთი წევრია ხოლმე) და უმაღლესი საბჭო (დეკანი, ანუ ცალკე ფაკულტეტის გამგენი, და რამოდენიმე წარმომადგენელი ყოველ ფაკულტეტისაგან). ფაკულტეტი ოთხია: 1) ხელოვნებათა ფაკულტეტი, რომელიც უდრის ისტორიული, ფილოლოგიურ და ფიზიკურ-მათემატიკის კურსს; 2) იურიდიული; 3) საექიმო და 4) საინჟინრო. ამ ბოლო დროს სხვადასხვა უნივერსიტეტთა საბჭოთა წევრთ შორის ითვლება ბევრი ინდოელი. 1902 წელს კულკუტის უნივერსიტეტის საბჭოს ათ წევრთაგან 6 ინდოელი იყო, აგრეთვე ბომბეისაში.

¹ იგულისხმება ლაჰორი (დღევანდელი პაკისტანის ტერიტორიაზე).

აქაურ უნივერსიტეტებში შეიძლება ისე, როგორც ინგლისის უძველესს კემბრიჯის, ანუ ოქსფორდის უნივერსიტეტებში, სწავლულის უფრო მაღალ ხარისხების მაგისტრობისა და დოქტორობის მიღება. ასე რომ კემბრიჯის უნივერსიტეტში სწავლა დამთავრებულ ინგლისელს შეუძლია მაგისტრობა ან დოქტორობა მიიღოს კალკუტაში ან ბომბეში...“

ეურნალი „მოამბე“ 1904, (№111) ასევე რუბრიკით „უცხოეთის მიმოხილვა“ მკითხველს ამცნობს ინდოეთის პრობლემების განხილვის შესახებ ერთ-ერთ სოციალისტთა საერთაშორისო კონგრესზე: „ვეროპის სოციალისტების კონგრესის უკანასკნელ სხდომაზე დიდი შთაბეჭდილება თურმე მოახდინა ოთხმოცის წლის ინდოელის დადობაი ნაორაჯის მოსვლამ. მოხუცი ინდოელი ლაპარაკობდა სამას მილიონ ინდოელების სახელით როცა ნაორაჯი დაბაზში შემოვიდა, კონგრესის წევრები ყველა ფეხზე წამოდგა პატივისცემის ნიშნად. იგი ლაპარაკობდა ნამდვილ ახალგაზრდული გატაცებით, ჰკიცხავდა ინგლისის სამმართველო სისტემას ინდოეთში და თხოულობდა თავის ქვეყნისათვის ისეთსავე ავტონომიას, როგორითაც სარგებლობენ ინგლისის სხვა ახალშენები. არც ერთ ორატორის სიტყვას არ შეხვედრია კონგრესი ასეთის აღტაცებითა და ტაშის კვრითო, – სწერენ გაზეთები. თუ ეს ფაქტი მოვიყვანეთ, იმიტომ კი არა, რომ აღგვენიშნა ინდოელების დამორჩილებული მდგომარეობა და ინგლისის ბატონობის უსამართლობა; ეს ისედაც ცხადი და ცნობილი, თუმცა დადობაი ნაორაჯის ამ გვარი თავისუფალი და გაბედული ლაპარაკი თავის სამშობლოში, ინდოეთშიაც შეეძლო და ამისათვის ხელსაც არავინ ახლებდა, რასაც ეხლავე დაეინახავთ. ჩვენ გვინდოდა აღგვენიშნა, რომ სოციალისტების საერთაშორისო კონგრესზე „ნაციონალისტი“ და „ბურჟუა“ როდი უწოდებდნენ ინდოელ მამულის-შვილისათვის პირიქით, აღტაცებით მიეგებნენ მის სიტყვას. მაგრამ ეს სხვათა შორის. მთავარი მიზანი ამ ფაქტის აღნიშვნისა ის იყო, რომ დაგვეპირდაპირებია ინდოელ მამულისშვილის აზრები იმ შეხედულებისათვის, რომელიც გამოუთქვამს ინდოეთის შესახებ ბევრ ინგლისელს.

ეხლახან შემდგარა ჩვეულებრივი ეროვნული კონგრესი ინდოე-

ლებისა. სამწუხაროდ, გაზეთებში ვერ შევხვდებით კონგრესის სხდომების ანგარიშს. თავმჯდომარე სერი ჰენრი კოტონი ლონდონში დაბრუნდა და აქ მას დიდი ბანკეტი გაუმართეს. ბანკეტს დაესწრნენ გარდამავალი ინდოელების ბევრი ინგლისელიც. ბანკეტის თავმჯდომარედ იგივე დადობაი ნაორაჯი იყო, რომელიც სოციალისტების კონგრესზე ჰკიცხავდა მთავრობას. მოხუც ინდოელს თავის სიტყვაში, სხვათა შორის, უთქვამს: „იმ რეფორმების შემოღება, რომელთაც ასე საჭიროებს ინდოეთი, ორის გზით შეიძლება: ან თვითონ მთავრობა შემოიღებს, ან და ინდოეთის ხალხი ძალით გამოჰგლეჯს მათ ხელიდან მთავრობას. აგიტაციას, რომელსაც დიდი ხანია ეწევიან ინდოეთში, სურს განგრძობა ინდოეთ-ინგლისის კავშირისა. ამიტომაც რეფორმის მომხრეთ იმედი აქვთ, რომ რეფორმებს თვითონ ინდოეთის ერის ხელში. ჯონ-ბული (ესე იგი ინგლისელი) საკმაოდ მაგარ-შუბლიანი ჯენტლმენია, მაგრამ რაკი ერთხელ შეიგნო საქმის სამართლიანობა, არ მოისვენებს, სანამ სისრულეში არ მოიყვანს“.

დაპყრობილ ქვეყნის შვილი დამპყრობელის სატახტო ქალაქში დაპყრობელთა თანდასწრებით ამბობს – მოგვეცით საფირო რეფორმები, თორემ ადრე იქნება თუ გვიან ძალით გამოვგლეჯთ ხელიდანაო, და ასეთ სიტყვებს არა თუ დატუსაღება არ მოსდევს, არა თუ არ აღშფოთებულად იქ დამსწრე ინგლისელები, პირიქით! სერ ჰენრი კოტონმა თავის საპასუხო სიტყვაში, სხვათა შორის, სთქვა:

„მხოლოდ კონტინენტის (ევროპის) ზოგ სახელმწიფოს ბიუროკრატია ჰფიქრობს, რომ მოხელენი უნდა იყვნენ ხალხის ცხოვრების მმართველნი და თვითონ ხალხს კი სულ უმნიშვნელო წვრილმანები თუ მიენდობაო. ინდოეთის ეროვნულ კონგრესის გავლენა მთავრობის გონიერებაზე მაინცადამაინც დიდი არ არის, მაგრამ სამაგიეროდ მეტად დიდია ეს მისი გავლენა ინდოეთის ხალხზედ“.

მეორე ინგლისელს სერ ვედებერნს უთქვამს: „მთელი ინდოეთი ეხლა ორ დაპირისპირებულ ბანაკად არის გაყოფილი – ერთის მხრივ მმართველი კლასები, მეორეს მხრივ – ხალხი. ინდოეთის ეროვნულ კონგრესის დანიშნულება იყო დაახლოება მმართველობისა და ხალხისა: მმართველობამ უნდა იგრძნოს ნდობა ხალხისადმი“.

ქ. „მოამბე“ 1904 (№9, გვ.141-142) გეამცნობს იმჟამინდელ ინდოეთის პოლიტიკურ ცხოვრებას:

„ინგლისის სამფლობელოებს შორის გარდა ირლანდიისა მოკლებულია თვითმართველობასა და თავისუფლებას ინდოეთიც. ერთსა და იმავე მიზეზს ყველგან ერთი და იგივე შედეგი მოსდევს: ინდოეთშიაც დიდი უკმაყოფილებაა, აქაც თხოულობენ რეფორმას, არსებული წეს-წყობილების შეცვლას, მაგრამ ინდოეთი უზარმაზარი ქვეყანაა უამრავი ხალხით დასახლებული; აქ საქმე უფრო რთულია და ძნელი მით უფრო, რომ თვითონ ხალხი ვერ არის მომზადებული, პოლიტიკურად გაწვრთნილი და განვითარებული. მაგრამ ეს გაწვრთნა და განვითარება დღითი დღე იზრდება და ეს ზრდა არ გამოაპარვია გამოცდილებით ჰკუა განსწავლულ ინგლისელს. ეხლახან ლონდონში გამოვიდა ჰენრი კოტონის წიგნი „ახალი ინდოეთი“. წიგნი ფრიად საინტერესოა და თავის დროზედაც გამოვიდაო, იწერება „რუსკიე ვედომოსტი“-ს ლონდონელი კორესპონდენტი.

სერ ჰენრი კოტონი მიმართულებით კონსერვატორია; ინდოეთს კარგად იცნობს, რადგან ოცდაათი წელიწადი მსახურობდა იქ. ავტორი აღნიშნავს „ახალ ინდოეთის“ გაჩენას: ინდოეთმა გამოიღვიძა და საზოგადოების თვითშეგნების გზას დაადგა. როგორ უნდა მოიქცეს ინგლისი, გადაეღობოს და შეაფერხოს ეს მოძრაობა, თუ ხელი შეუწყოს და დაეხმაროს? ავტორი კონსერვატორია და მოსალოდნელი იყო, რომ მთავრობას სასტიკი ღონისძიებათა ხმარებას ურჩევდა, მაგრამ ნამდვილად კი სულ სხვა სწერია თურმე კოტონის წიგნში.

დიდი ბრიტანია უნდა დაეხმაროს ინდოეთის აღორძინების საქმეს და ეხლანდელ სამმართველო წესის მაგიერ თანდათან შემოიღოს უფრო მაღალი ფორმა მმართველობისა – აღმოსავლეთის უზარმაზარი იმპერიის საქმეებს უნდა განაგებდნენ მისი საკუთარი წარმომადგენელნი.

სერ ჰენრი კოტონი კატეგორიულად ამტკიცებს, რომ ასეთი პოლიტიკა არის საუკეთესო საშუალება ინდოეთის შერჩენისა და სხვათაგან მის დაპყრობის შეუძლებლობისა. მტერს მხოლოდ მაშინ შეეძლება სამას მილიონიან ქვეყნის დაპყრობა, როცა თვითონ ინდოეთი მოისურვებს ინგლისის დაშორებას. თუ ინდოეთი თავისუფალი ქვეყანა იქნება, იგი არ მოისურვებს სხვა დამპყრობელს დაემორჩილოს.

ეხლა ინდოეთში როგორც საკანონმდებლო, ისე აღმარსულებელი უფლება მეფის მოადგილისა და მის საბჭოს ხელშია; საბჭო შესდგება ექვსი კაცისაგან, რომელთაც მთავრობა ნიშნავს ხუთის წლით. საკანონმდებლო მიზნებისათვის საბჭოში იწვევს მეფის მოადგილე 16 წევრს; რვა უთუოდ არა მოხელენი უნდა იყვნენ; ამ რვაში სამი ან ოთხი ინდოელია. ინდოეთის რვა პროვინციიდან, ოთხს ცალკე საკანონმდებლო საბჭოები აქვს. ყველა ამ საბჭოებში და მთელ ადმინისტრაციაში თანამდებობანი სულ ინგლისელების ხელშია და დიდ ჯამაგირსაც იღებენ. ინგლისელებმა ბევრი გზები გაიყვანეს ინდოეთში, სკოლებიც ბლომად გახსნეს, მაგრამ მთელი სისტემა მართვა-გამგეობისა ეგრედ წოდებული „განათლებული დესპოტიზმი“ იყო. ინგლისელი ყოველთვის ინდოელზე მაღალა აყენებს თავის თავს; არსებულ გამგეობის სისტემა თხოულობს, რომ ინდოელი დაბლიდან მაღლა უყურებდეს ინგლისელს.

მაგრამ ოცის წლის განმავლობაში ინდოეთში ისეთი დიდი ცვლილება მოხდა, რომ „განათლებული დესპოტიზმი“ აღარ არის ხელსაყრელი პოლიტიკა ინგლისისათვის. ინდოელების საზოგადოებრივ თვით-შეგნების განვითარება გასაოცარის სისწრაფით მიდის წინ. არსებული სისტემა მართვა გამგეობისა დამყარებული იყო იმ გარემოებაზე, რომ ინდოეთის მცხოვრებნი, სარწმუნოების სხვადასხვაობის მიზეზით, განცალკევებულნი იყვნენ ერთმანეთისაგან. დღეს კი ვხედავთ, რომ მაჰმადიანები, ბუდისტები და ბრამანები შეერთებულის ძალით მუშაობენ საერთაშორისო სამშობლოს ასაღორძინებლად. ინდოეთის საზოგადოებრივი თვით-შეგნების გამომხატველია პროვინციალური კრებები, ეროვნული კონგრესები და პრესა. პროვინციალური კრებები ამზადებენ მასალას ეროვნულ კონგრესისათვის, რომელიც ყოველ წელს იმართება ხოლმე.

უკანასკნელ კონგრესზე ხუთი ათასი დელეგატი იყო. ეს არის მომავალი ადგილობრივ პარლამენტის ჩანასახი. ისინი, ვინც წინად დაშორებული იყვნენ სარწმუნოების მიზეზით და ერთ ოთახში ყოფნაც კი შეუძლებლად მიაჩნდათ, ეხლა ერთად იკრიბებიან და თანხმობითა და მშვიდობიანად თათბირობენ ხალხის კეთილდღეობის ამალგების საშუალებებზე.

ინდოეთის პრესა პარლამენტთან სახელმწიფოების ოპოზიციის როლს ასრულებს. ინგლისის კონსერვატიული ჟურნალ-გაზეთების დიდ უკმაყოფილებას აცხადებდნენ ინდოეთის პრესის ხასიათისა და მიმართულების გამო; მაგრამ ამათავე კი შერცხვათ, როცა წინანდელმა მეფის მოადგილემ პასუხისგებაში მისცა ჟურნალის რედაქტორი ერთი პოემის დაბეჭდვის გამო. მეფის მოადგილემ პოემის შინაარსი ისე გაიგო, ვითომც ავტორი ინგლისელების წინააღმდეგ აჯანყებას ქადაგებდა. მივაქცევ მკითხველის ყურადღებას იმ გარემოებას, რომ მეფის მოადგილემ ჟურნალი კი არ დახურა (ამის უფლებ ამას არა აქვს), სასამართლოში იჩივლა – პრესა თავისუფალია ინდოეთში.

სერ ჰენრი კოტონი დიდათ აფასებს ადგილობრივ პრესის დამსახურებასა და ღვაწლს. „ამ ოცი წლის განმავლობაში ინდოეთის საბრალო პატარა ფურცლები გადაიქცნენ სერიოზულ და გავლენიან ორგანოებად, რომელნიც შესანიშნავის დამოუკიდებლობითა და ძალით მსჯელობენ მთავრობის მოქმედების გამო. „მწერლობა თურმე დიდის სიფხიზლით ადევნებს თვალყურს აღმასრულებელ ორგანოების ბოროტმოქმედებას და აღუნიშნელს არ დასტოვებენ. „ადგილობრივ პრესას მეტად დიდი გავლენა აქვს ხალხზე; იგი აღვიძებს მასში მოქალაქეობრივ თვითშეგნებას და მამულისშვილურ გრძნობას... თუ ამ მოვლენაში რამე საშიშია, ეს ინგლისის მთავრობის პოლიტიკაა. ინგლისელები თანაგრძნობით უნდა შეხვდნენ ინდოეთის საზოგადოებრივ თვითშეგნების გაღვივებას და ხელი შეუწყონ უფრო მაღალ სამმართველო ფორმირების შემოღებას“. მხოლოდ ამ გზით შეიძლება დამყარება ჰარმონიისა მკვიდრთა და ინგლისელებს შორის. ძველი სისტემა აღარ ვარგა: მან შეჰქმნა ღრმა უნდობლობა ხალხისა მთავრობისადმი და ეს უნდობლობა იზრდება თვითშეგნების ზრდასთან ერთად.

თავისუფალი ინდოეთი არ მოისურვებს ინგლისის მოშორებას და ინგლისის მტრის მხარეზე გადასვლასო, – ამბობს სერ ჰენრი კოტონი; – დიდი ბრიტანიის ინტერესი მოითხოვს ინდოეთს თავისუფალი წეს-წყობილება მიენიჭოსო.

როცა ინგლისის სახელმწიფო მოღვაწენი ასეთი შორს გამჟვრეტელობით და საზრიანობით უცქერიან რთულ პოლიტიკურ კითხვებს, დიდ ბრიტანიას შიში არ უნდა ჰქონდეს „ყვითელ საფრთხისა“. ყვითელი საფრთხე იმათთვის არის საშიში, ვინც უკმაყოფილების

მეტს არას სთესს დაპყრობილ ხალხებს შორის, ვინც დევნითა და შვეიწროვებით სულს უხუთავს დაპყრობილს ...“

1904 წლის გაზეთ „ივერიის“ მრავალ ნომერში ხშირად ქვეყნდებოდა მასალები ინდოეთში ეროვნულ-განმათავისუფლებელი ბრძოლის პოლიტიკური ცხოვრების შესახებაც. მაგალითად 1904 წლის №216, „ივერიაში“ (19 დეკემბერი, გვ. 2.) განხილულია პენრიხ კოსტანტინის წიგნი „ახალი ინდოეთი“, რომელშიც საუბარია ინდოეთში საზოგადოებრივი და ეროვნული ცნობიერების აღმავლობის შესახებ: – „ინდოელთა შორის გავრცელდა და გაძლიერდა საზოგადოებრივი ცნობიერება“. ვკითხულობთ ქართულ გაზეთში, რომელიც გვამცნობს აგრეთვე, რომ იმ დროს ინდოეთი „რვა პროვინციისაგან“ შედგებოდა. ქართული გაზეთი „ივერია“ ხშირად აქვეყნებდა ცნობებს იმდროინდელი ინდოეთის სანიტარული მდგომარეობის შესახებ, სტატისტიკურ ცნობებს ქოლერისაგან გარდაცვლილ ინდოელთა და უცხოელ მოქალაქეთა შესახებ და სხვა¹.

როგორც ვხედავთ გასული საუკუნის მეორე ნახევრიდან, განსაკუთრებით მის მიწურულსა და ჩვენი საუკუნის დასაწყისში, ქართული საზოგადოების ინტერესი ინდოეთისა და მისი ისტორიულ-კულტურული ცხოვრებისადმი სულ უფრო იზრდება, რაც აისახებოდა არა მარტო პრესის ფურცლებზე, არამედ იმ წამინდელი ზოგიერთი ქართველი მოაზროვნის კონკრეტულ შრომებშიც, რომელთა შორის, როგორც ზემოთ აღინიშნა, განსაკუთრებით საყურადღებოა ივანე გომართელის მცირე ზომის წიგნი – „ისტორია აღმოსავლეთისა – ძველი ეგვიპტე, მცირე აზია ინდოეთი, საქართველო და სპარსეთი“ (თბ. 1897 წ.). ამ წიგნის ერთი თავი დასათაურებულია ასეთნაირად: – „არიელები –

¹ საგულისხმოა, რომ დიდი ილიას სახლმუზეუმში, საგურამოში, დღესაც ინახება ძველი ინდური ლიტერატურის იშვიათი ხელნაწერი, რომელიც X - ის (54 სმ X 6სმ) დიდ, დაკეცილ მარაოს მოგვაგონებს. ძველის რაობა უცნობი იყო 1985 წლამდე. (იხ. წერილი, ნიკ. კენჭოშვილი – „ინდური ძველი ილიას სახლმუზეუმში“. გაზ. „კომუნისტური“ 1985 წ. ეს ხელნაწერი, რომელიც „საგანგებოდ“ დამზადებული და დამუშავებული „პალმის“ ხის მასალაზეა ამოკაწრული, შეიცავს სამხერთ-ინდური პინანდო ბუდისტურ ტექსტს – „აბჰიდჰარამა“-ს (აბჰიდამა). ეს ნივთი ილია ქავჭავაძისათვის უკარინელ პოეტსა და გაზეთ „კავკაზის“ რედაქტორს ვ. ველიჩკოს უჩუქნია წარწერით – „Высокопочиному Князю Илье Григорьевичу Чавчавадзе с просьбой взять его с собой на банковские заседания для очередного напоминания о прелести Нирваны: Декабрь, 1896 г. В Величко.“

ინდუსები“. რა თქმა უნდა, ივ. გომართელის ეს წიგნი, უწინარესად, დღეს საყურადღებოა, როგორც ერთ-ერთი პირველი ქართული მეცნიერული (ინდოლოგიური ნაშრომი)¹. დღევანდელი ინდოლოგიური-მეცნიერული მოთხოვნების თვალსაზრისით ნაკლები ღირებულებისაა, თუმცაღა გარკვეულ წილად იგი მნიშვნელოვან ორიგინალურ აზრებსაც შეიცავს: მაგალითად არიელთა წარმოშობის შესახებ. ივ. გომართელი ცხადია სარგებლობს მხოლოდ მაშინდელი რუსული მეცნიერული ლიტერატურით, რომელიც არიელთა წარმოშობის ისტორიას ეხება: იმ დროისათვის ცხადია ძალზე მკირე რამ იყო ცნობილი არიელთა წარმოშობის შესახებ. ამიტომ გომართელის წარმოსახვაში არიელები „ნოეს შვილის იაფეტის შთამომავალი არიან, ისინი ვინც ძველი ირანის ტერიტორიაზე ბინადრობდნენ“. ავტორი ვერ ახერხებს შედარებით მართებული სურათის დახატვას მათი წარმოშობის შესახებ და დასძენს: „არიელების წინაპრები პამირიდან გადმოვიდნენ. ჯერ დასახლდნენ არიანში, შემდეგ ბაქტრია დაიჭირეს. აქ მათ არიელების ე. ი. კეთილშობილის სახელი დაიჩვენეს“. ივ. გომართელის არიელთა წარმოშობის ამგვარი მიახლოებითი, ნახევარ „სიმართლის“ მიზეზი უწინარესად ის გახლავთ, რომ მეცხრამეტე საუკუნის დამლევისათვის მეცნიერებმა (ორიენტალისტებმა) ფაქტობრივად არაფერი იცოდნენ აგრეთვე დრავიდული ცივილიზაციის შესახებ, რომ დრავიდთა შემდეგ სამი ათასი წლის წინ ძვ. წ. აღ.-ით, ჩრდილოეთიდან (ვოლგისპირეთიდან) დაიძრნენ და კავკასის გავლით, არიელები შემოიჭრნენ ძველი ირანისა და ინდოსტანის სუბკონტინენტის დასავლეთ ნაწილში, სადაც მათ მოჰყვნენ ზემოხსენებული ადგილობრივი, აყვავებული დრავიდული ცივილიზაციის ნგრევას. ამიტომაც ავტორის აზრით — „2500 წლის წინათ ქრისტეს დაბადებამდე, არიელები ძალიან გამრავლდნენ, ბაქტრიაში ველარ დაეტივნენ, თურანელები მოსვენებას არ აძლევდნენ და ამიტომაც დასავლეთისაკენ იწყეს გადასახლება“. „არიელთა ერთი ნაწილი, რომლებიც ძველ სარწმუნოებას მისდევდა, პენჯაბში გადასახლდა, მათ ეწოდათ ინდუსები“, და ა. შ. რაგინდ ნაკლოვანი, არათანმიმდევრული და უზუსტო არ

¹ ტერმინ „ჰინდუს“ უმართებულო (რუსული კალკი) ფორმაა.

უნდა იყოს ივ. გომართელის ამგვარი მსჯელობა ინდოეთსა და ინდო-არიული კულტურის ისტორიის შესახებ დღევანდელი ორიენტალისტის თვალსაწიერით, მისი ისტორიული მნიშვნელობა ქართული ისტორიოგრაფიის (გნებავთ ორიენტალისტიკის) განვითარების თვალსაზრისით მეტად მნიშვნელოვანია. ამიტომ მიზანშეწონილად შესახება მისი ნაშრომის მთლიანად მოტანა, მცირედი შენიშვნებით და არა მისი დეტალური განხილვა და კრიტიკა (რაც უმართებულო იქნებოდა), რათა თავად ჰქონდეს დღევანდელ ორიენტალისტსა თუ ისტორიკოსს, ამ მნიშვნელოვანი ძეგლის განსჯის საშუალება.

ივ. გომართელი – „ისტორია აღმოსავლეთისა“ თბილისი 1897 წ.
(ძველი ევკიბტე, მცირე აზია, საშხრეთ შიღია,
სპარსეთი, ინდოეთი, არიელები და ინდუსები)

„არიელების მამამთავარი არის ნოეს შვილი იაფეტი. თეთრკანიან ხალხთა შორის არიელებს უპირველესი ალაგი უქირავთ არა მარტო გარეგნობით, არამედ გონებითაც და ნიჭითაც. კუშიტები და სემიტები ზოგი დედამიწის ზურგიდან სრულიად აღიგვენ. მცირეოდენი საარსო ბრძოლაში თავისი საარსო სახე შეირჩინა, მაგრამ ამგვარ დარჩენას რომ არ დარჩენილიყვნენ ისა სჯობდა. წარმატების მხრივ ერთს წერტილზე გაჩერდნენ, წინსვლელობა არც ეტყობოდათ და თითქოს არც სურვილი აქვთ. ამგვარი ხალხი მუქთა-ხორია და დედამიწისათვის მეტ ბარგს შეადგენს. არიელები – კი მდიდარი, რომელიც შეუჩერებლად სულ წინ მიისწრაფვის. ამ ცივილაზციას ჰქვია ევროპის ცივილიზაცია. რადგანაც ის უმთავრესად დასავლეთ ევროპის არიელებმა აღმოაცენეს. არიელები პამირიდან გამოვიდნენ გერ დასახლდნენ არიანაში, შემდეგ ბაქტრია დაიჭირეს. თავის ჩრდილოეთ მეზობლებს თურანებს ე. ი. ქოჩათმავლებს ეძახდნენ. არიელები მისდევდნენ ხენა-თესვასა და შინაური საქონლის მოშენებას. ბრინჯაოს ნივთების კეთებაც იცოდნენ. ქალებს ისინი დიდ პატივს სცემდნენ. სწამდათ ღმერთი მიფრა, რომელიც ოთხ ცხენიანი ეტლით ცახედ მოგზაურობდა, აღმოსავლეთიდან დასავლეთისაკენ. დილაზე მას კარებს უღებდა თავისი ბრწყინვალე ქალიშვილი უშასი (ალიონი), რომელიც

დღე ცაში ქროდა. მისი ძმები ასკინები კი ღამით მოგზაურობდნენ და სიბნელეს აქრობდნენ. აგრეთვე დავრდომილთა და ზღვაზედ მოგზაურებს შეველოდნენ და ჰფარვიდნენ. მიფრას თანაშემწე იყო ინდრა, რომელიც ელვა-ქუხილით ყოველ მავნეს სდევნიდა. ყოველი ოჯახის უფროსი ამ ღმერთებს მსხვერპლსა სწირავდა ხოლმე. არიელთა გადმოცემით ღმერთმა ჯერ მთელი სამყარო შექმნას, შემდეგ „გონიერი არსება“ მანუ. ერთხელ მდინარეზედ პირის ბანის დროს თევზი დაიჭირა: თევზმა სთხოვა, ოღონდ გამიშვი და წარღვნისაგან გადაგარჩენო. შენ მხოლოდ კიდობანი ააშენეო. მანუჲ კიდობანი ააშენა, როდესაც წარღვნა მოვიდა თევზი მალლა ამოცურდა, მანუჲ მას რქაზედ კიდობანი გამოაბა. თევზმა გასწია და ერთ დიდ მთასთან მიცურდა. მანუ კიდობანიდან გადმოვიდა, ღმერთს მსხვერპლი შესწირა, რომლის ალიდამაც მისი მეუღლე, ილა გაჩნდა. მანუსა და ილასაგან არიელნი წარმოსდგნენ.

დროთა განმავლობაში არიელების სახელი შეირჩინეს, მხოლოდ აღმოსავლეთის ნაწილის მცხოვრებლებმა, დასავლეთ ნაწილის მცხოვრებლებს კი იავანელები ეწოდათ. 3000-2500 წლებში ქრ. დაბადებამდე, არიელები ძალიან გამრავლდნენ. ბაქტრიაში ველარ დაეტიენენ, ჩრდილო აღმოსავლეთიდანაც ველური თურანელები მოსვენებას არ აძლევდნენ და ამიტომაც დასავლეთისაკენ იწყეს გადასახლება. ჯერ დაიჭირეს შავი ზღვის სამხრეთი და დასავლეთის ნაპირები, ფრიგია და ფრაკია. მათ ნაწილს შეადგენდნენ პელანზეგები, რომლებმაც ჯერ დაიკავეს მცირე აზიის დასავლეთ-სამხრეთი და შემდეგ არხიპელაგი, საბერძნეთი და იტალია, მათ მიყვნენ კელტები და ჰერმანელები, რომლებიც დასავლეთ ნაწილის შუაგულში დასახლდნენ: შემდეგ გადმოვიდნენ სლავიანელები და ლიტველები, რომლებიც ევროპის ჩრდილო-აღმოსავლეთში დაბინავდნენ. არიელების გადმოცემით მათ ჰყავდათ ღვთისაგან დანიშნული მეფე ჯემშიდი, რომლის დროსაც სამოთხე იყო. ჩვენამდე მოაღწია ზენდავესტის ერთმა ნაწილმა მაიზდეიზმმა (საზოგადო სიბრძნე), რომელშიც შემდეგსა ვკითხულობთ: – „ყოვლად შემძლებელმა, წმინდა და უბრძნესმა ღმერთმა, მოწყალე ორმუზდმა, თავისი სიტყვის შემწეობით ქვეყანა გააჩინა უკანასკნელ დღეს მან შექმნა კაცი და სხვა“. როგორც ამ წიგნში წერია, ორმუზდს მისგანვე გაჩენილი კეთილი ფარევანები შეეღიან, ყველა ადამიანს თავისი

მფარველი ჰყავს, ადამიანთან ერთად ქვეყანაზედ გაჩნდა ბოროტი სული არიმან, რომლებიც კაცობრიობას სამოთხეში გველის მსგავსად მოველინა და უთხრა ყველაფერი მე გავაჩინე და ორმუხზს არაფერი არ გაუჩენიაო“ და ა. შ. ძველი ბაქტრიის არიელებში ზოგი ისევ ძველ სარწმუნოებას აღიარებდა, ზოგმა, როგორც უკვე მოვიხსენეთ, ზოროასტრის სარწმუნოება მიიღო. ორ ნაწილს შუა განხეთქილება მოხდა, რამაც ახალი გადასახლება გამოიწვია, არიელთა ერთი ნაწილი, რომლებიც ძველ სარწმუნოებას მისდევდა პენჯაბში გადასახლდა, მათ ეწოდათ ინდუსები. დანარჩენებმა, ზოროასტრის მალიარებლებმა ირანი დაიპყრეს. აქ მათგან წარმოსდგნენ მიდიელები და სპარსელები.

ინდუსები ჯერ დასახლდნენ მდინარე ინდოს გარშემო, სადაც მათ მთელი ათასი წელი დაჰყვეს. აქ მათ შექმნეს თავისი დაბადება-ვედები, რომელიც ოთხ წიგნს შეიცავდა. უძველესი მათგანი არის რიგვედა, რომელშიც გალექსილი ლოცვები იყო მოთავსებული. 800 წელს ქრისტეს დაბადებამდე ინდუსტანებმა შემოიღეს ანბანი, მაშინ მათმა ქურუმებმა რიგვედა ჩაწერეს და კიდევ სამი სხვა მიუმატეს. ძველად ინდუსების ენა იყოს სანკრიტი, რომლიდანაც წარმოსდგება ყველა ინდოევროპული ენა. ვედები წარმოადგენს ერთ-ერთ წყაროს, რომლის შემოწმებითაც ჩვენ შეგვიძლია არიელების ათასი წლის ისტორიის აღდგენა, როდესაც ისინი ინდოსის გარშემო ცხოვრობდნენ 2500-1500 წლებში, ამიტომაც ამ ხანას მეისტორიენი ვედების ხანას უწოდებენ.

ბაქტრიიდან არიელებმა თავისი ძველი სარწმუნოება ახალ ბინაზედ, ინდოეთში, გადაიტანეს, მხოლოდ წერილმანები მიუმატეს. მათ ბევრი ღმერთი სწამდათ, მაგრამ ყველაზე მეტად პატივს ინდრას სცემდნენ. ინდრა ჭექაქუხილის ეტლით გამობრძანდებოდა ხოლმე გველთან საბრძოლველად, რომელმაც მას მეწველი ძროხები მოსტაცა და მიუვალ გამოქვაბულში დაამწყვდია. აგნის შემწეობით ინდრა ძროხებს მიაგნებს, გველს დაამარცხებს, ძროხებს გაანთავისუფლებს და წვიმას გამოუგზავნის. საიჭიოს ცოდვა-მადლის აწონ-დაწონის შესახებ მათ არაფერი იცოდნენ რა.

მიცვალებულის სული ცოდვა მადლის გაურჩევლად აგნის სამოთხეში მიჰყავდა. სამოთხეს ორი დიდი ძალი ჰყარაულობდა. აქ სული დიდ ნეტარებაში ცხოვრობდა, მას აქ იგივე მოთხოვნილება ჰქონდა, რაც ქვეყნიერებაზედ ხორცშესხმულ ადამიანს. ინდოსტანის

არიელებს ჰყავდა მეფსალმუნენი, რომლებიც ღმერთებს მსხვერპლსაც სწირავდნენ და ბრძოლის დროს მეომრებს ამხნევებდნენ. ხალხის უფროსად იყვნენ რაჭები, რომლებსაც ოჯახის უფროსები ამოირჩევდნენ ხოლმე. ხალხი ყველაზე უფრო ხვნა თესვას და მებაღეობას მისდევდნენ. ვაჭრობას არიელები ერთობ ცუდი თვალთ უყურებდნენ და ვაჭრები ძალიან სძულდათ. აქედან მკითხველი ძალიან ადვილად მიხვდება, რომ მათში ვაჭრობა არ იყო გავრცელებული. არიელებმა მალე გამოიგონეს და შემოიღეს რკინის იარაღის სამკაულები. ქალების მდგომარეობა კარგი იყო, მათ იგივე უფლება ჰქონდათ, რაც მამაკაცებს, მთელი ოჯახის საქმე მათ ხელში იყო.

ინდოეთის არიელები ძალიან მომთმენი, გულკეთილები და სტუმრის მოყვარენი იყვნენ, მათში მკითხაობა ძალიან გავრცელებული იყო. როცა ინდუსი ძალიან გამრავლდნენ პენჯაბში ვეღარ დაეტივნენ, ერთმანეთში უთანხმოება და შეტაკებაც მოუხდათ, ამიტომ მათმა რამდენიმე ნაწილმა ალომსავლეთისაკენ გაიწია. როცა ინდუსებმა განგის ქალა დაიპირეს, უთანხმოებამ უმაღლეს წერტილს მიაღწია. დედოფალ შაყუნტალას ჩამომავლობაში ასტყდა საშინელი ბრძოლა, რომელიც აღწერილია პოემა „მაჰაბჰარატაში“. პოემის გმირი მეფე კრიშნაა, რომელიც ყოველგვარ ხიფათს გადაურჩა და ყველა ბოროტი სული დაამარცხა, მაგრამ ერთ დღეს როცა ხის ძირას ეძინა მონადირეს შველი ეგონა და მოჰკლა, როცა ინდუსებში მშვიდობა დამყარდა, მათ მთელი ინდოეთი დაიპყრეს. ეს აღწერილია მეორე პოემაში „რამაიანაში“. ეს უკანასკნელი პოემა უფრო სრულია და დიდი მნიშვნელობა აქვს, როგორც ხელოვნურ ლიტერატურულ ნაწარმოებს. ინდუსის ოცნებას აქ საზღვარი არა აქვს. პოემის გმირი არის რამა. ამის შემდეგ ივ. გომართელი აღწერს „რამაიანას სიუჟეტს“ რომლის გამეორებასაც ამ შემთხვევაში არა აქვს მნიშვნელობა. უფრო ყურადსაღებია უთუოდ ივ. გომართელის ერთობ ორიგინალური, თუმცა ამავე დროს მეტწილად ქაოტური და არამეცნიერული. კერძოდ: „გმირულ ხანაში ინდუსების ცხოვრებას უფრო სხვა ელფერი სდევს. ვიდრე ვედის ხანაში. ხშირი ბრძოლების გამო რაჭები გაძლიერდნენ და მთელი უფლება თავის ხელში ჩაიგდეს, მას შემდეგ მეომრები გაბატონდნენ, ქშატრიების მჭიდრო წრე შეადგინეს და ხალხი დაიმონეს. შემდეგ ვაჭრობამ თანდათან ფეხი მოიკიდა და მალე სიმდიდრემ

რამდენიმე კერძო პირის ხელში მოიყარა თავი. გმირული ეპოქის შემდეგ ხალხი დამშინდა, ერთ ალაგას დაბინავდა. აშენდა დიდი ქალები, ვაჭრობა და მრეწველობა გავრცელდა. ხალხის მთელი გონება სარწმუნოებამ დაიმონა და ამიტომ პირველი ალაგი სასულიერო პირებმა ბრამინებმა დაიჭირეს. ბრამინებს ხალხში დიდი გავლენა ჰქონდათ. მათი წრე ხალხს თანდათან უფრო შეუყვარდა და მდიდარი ქშატრიების წინააღმდეგ კი სიძულვილით აღიჭურვა. სიძულვილმა იქამდე მიიღწია, რომ მდაბიო ხალხი ბრამინების წაქეზებით და მეთაურობით აჯანყდა და ქშატრიები დამარცხდა. აქედამ იწყება ინდუსების ისტორიაში ბრამინების ხანა 1000-600 წლამდე.

ბრამანები ყველაზე განათლებული და განვითარებული ხალხი იყო. ინდუსებში თავის უფლებების გასაძლიერებლად მათ ახალი სარწმუნოება შექმნეს. მათის სწავლით მთელი სამყარო წარმოადგენდა ერთ ღმერთს - ბრამას, რომლიდანაც წარმოსდგა ქვეყნიერება და პირველი კაცი მანუ. ადამიანის სული სიკვდილის შემდეგ უნდა განიწმინდოს. ცოდვილი ჯოჯოხეთში იტანება, შემდეგ პირუტყვების ტანში გადასახლება. საიქიოს ყველაზე ცხელი დღე მას ადგა ვინც ბრამანებს არ ემორჩილება: ღორად, ძალღად, ვირად და სხვა უწმინდურ პირუტყვებად იქცეოდა. ამ ტანჯვა-წვალების შემდეგ სული ბრამას შეუერთდებოდა, რადგანაც მთელი სამყარო ერთ ბრამას წარმოადგენდა, ამიტომ ყოველივე მასში მომხდარი ცვლილება ღვთის საწინააღმდეგო იყო. ამის გამო ბრამინებმა ხალხი თოხუმებად (კასტად) დაყვეს. ერთი თოხუმიდან მეორეში გადასვლა შეუძლებელი იყო. პირველ თოხუმს შეადგენდნენ ბრამინები, რადგანაც (მამა თუ მუშა იყო, შვილიც უთუოდ მიწის მუშა უნდა ყოფილიყო და სხვა) ისინი ბრამას ბაგეთაგან წარმოსდგნენ, მეორეს ქშატრიები, რადგანაც ბრამას ხელებიდან წარმოსდგნენ, მესამეს ვაისები, რომელსაც მიწის მუშა და ვაჭრები შეადგენდნენ: ესენი ბრამას გვერდებიდან გაჩნდნენ. მეოთხე თოხუმს ეკუთვნოდნენ სუდრები ესე იგი ღარიბები და დღიური მუშები, რომლებიც ბრამას ფეხებიდან წარმოსდგნენ. პირველი თოხუმის წევრები ჩამომავლობით ნამდვილი არიელები იყვნენ. მეოთხეს კი არიელების და მკვიდრი მცხოვრებლების ჩამომავლობა შეადგენდა. ხალხის სრულ დასამორჩილებლად ბრამინებმა „მანუს კანონები“ შეადგინეს, ვითომც ეს კანონები პირველი კაცისათვის თვით ღმერთს მიეცეს; ამ კანონის

ძალით რაჭი სრული ბატონია: მისი უფროსი არავინ არ არის, გარდა ბრამინებისა, რომლებსაც ის უნდა ემორჩილებოდეს. ხალხიც რაჭების მორჩილი უნდა ყოფილიყო. ბრამინებმა თავის თავიც მეტად მკაცრ კანონებს დაუმორჩილეს, ოცდათხუთმეტ წლამდე ყოველ მათგანს ვედები და საჭირო წესრიგი უნდა ესწავლა. სიბერეში მეუღლანოე უნდა გამხდარიყო, უნდა წაეღო წმინდა ცეცხლი, წასულიყო უღბნოში და იქ სიკვდილამდე ტყის ნაყოფით ერჩინა თავი. როგორც მოვიხსენიეთ, ბრამინები ყველაზე უფროსები იყვნენ, მაგრამ ქშატარიებსაც დიდი უფლებები ჰქონდათ, ისინი დაბალი ხალხის ნაოფლართა რჩებოდნენ, თვითონ თავის სიცოცხლეს ნადირობასა და ქეიფში ატარებდნენ. ვაისები თავისუფალ წოდებას შეადგენდნენ, ისინი მიწას მუშაობდნენ და ვაჭრობდნენ და, რასაც შეიძენდნენ მათი სრული საკუთრება იყო. სუდრების მდგომარეობა მეტის-მეტად აუტანელი იყო. ყველა მათი ბატონი იყო, ყველას შეეძლო მათთვის ყველაფერი წაერთმია და ვირივით ემუშაებია, რამდენხანსაც ინებებდა. ამიტომ ისინი ვერაფერს ქონებას ვერ იძენდნენ. ან კი რისთვის შეიძენდნენ, როცა კანონის ძალით სხვა წაართმევდა. სუდრი ყველას მონა იყო. ყველა მას ჩაგრავედა, დიდიც და პატარაც, მაშინათვე ენას მოაჭრიდნენ, პირში და ყურებში ადუღებულ ქონს ჩაასხამდნენ. ყოველივე ეს რასაკვირველია, საზარელია, მაგრამ თუ ეხლანდელ სახელმწიფოებს თვალს გადავავლებთ და კარგად ჩავაკვირდებით, დავინახავთ, რომ ბევრი მათგანი ველურობიდან სრულებითაც არ გამოსულა: ზოგიერთ მათგანში უარესი სისაძაგლე ხდება ვიდრე ძველ ინდოეთში, თუმცა მათ შუა თითქმის ოცდახუთი საუკუნე ძევს; მხოლოდ ძველ ინდოეთში ყოველივე, აშკარად ხდებოდა, ეხლა კი ქურდულათ რაც უარესი სისაძაგლეა, სუდრებს არც ვედებისა და მანუს კანონების წაკითხვის ნება არ ჰქონდათ. თავდაპირველ ინდოეთის მცხოვრებლების ჩამომავლობას ერქვა პარიები; მათი მდგომარეობა კიდევ უარესი იყო. ისინი ტყეებში და მინდვრებში ეყარნენ უსახლკაროდ, მხეცებივით, როცა სოფელში ჩამოვიდნენ, მოვალენი იყვნენ, სახლის კარებზედ დაეკაკუნებიათ და ამით შეეტყობინებიათ, თავისი მოსვლა, მათ სახლში არავინ უშვებდა და ყველა ერიდებოდა, მათი ერთადერთი ხელობა იყო მიცვალებულთა დასაფლავება და ჭალათობა. ინდუსები მათ ძირს გად-

მოუყრიდნენ ხოლმე საქმელს, როგორც ძაღლების, პარიებისა და ყვავების კერძიო. ინდუსებში ქალის მდგომარეობაც გლახა იყო. მამას თავის ქალიშვილის მოკვლის უფლება ჰქონდა. რვა წლის ქალს საქმაროს მიჰყიდნენ ხოლმე. ქმარს ნება ჰქონდა, სულ უბრალო მიზეზის გამო ცოლი გაეგდო. ერთსა და იმავე დანაშაულისათვის ქმარი ჯარიმას იხდიდა, ცოლი კი სიკვდილით უნდა დასჯილიყო. ქვრივის გათხოვების უფლება არ ჰქონდა, რადგანაც ქმარს ეკუთვნოდა, უკანასკნელის სიკვდილის შემდეგაც. აქედამ ის ჩვეულება წარმოსდგა, რომ ქვრივი ქალები თავის ქმრების გვამებთან ერთად დაიწვავდნენ ხოლმე თავის თავს. უბრალო ხალხს ბრამის სწავლისა არა გაეგებოდა – რა და ამიტომ მისმა ოცნებამ თავისი საკუთარი ღმერთები შექმნა: ვიშნუ სიცოცხლისა და ყოველივე სიკეთის მიმნიჭებელი ღმერთი: დიდი კბილება და სამთავიანი ღმერთი, სულთამხუთავი სივა, ბრამინებმა ხალხისაგან გამოგონილი ღმერთები თავის ღმერთებს შეუერთეს და ამგვარად წარმოსდგა ინდოეთის სამება – ტრიმურტი: ბრამა სამყაროს გამჩენი ღმერთი, ვიშნუ – სამყაროს მფარველი და სივა ქვეყნიერების მტერი.

600 წელს ქრისტეს წინათ ინდოეთის ერთ პატარა სახელმწიფოში დაიბადა ბუდდა: ის იყო მეფის შვილი, პატარაობიდანვე, მან გასაოცარი ნიჭი გამოიჩინა: ბრამინების სწავლა და მეცნიერება ეთრობ მალე შეისწავლა. სიბავშვიდანვე მას ძალიან უყვარდა განცალკევება, გათავისწინება და ფიქრი. მას მალე შერთეს ცოლი. ყოველგვარ ღონისძიებას ხმარობდნენ მის გასამხიარულებლად, რადგანაც ხალხის ტანჯვა-წვალება მას გულს უთუთქავდა. ბოლოს მან გადასწყვიტა ცოდვილი ქვეყანა დაეტოვებია და მეუღლანოვ გამხდარიყო. ჩუმად დატოვა დედამა, ცოლ-შვილი, შეიმოსა ძონძებით და გასწია ყველაზე უფრო სწავლულ ბრამანებთან. კაცთმოყვარე ბუდდა მათმა მეცნიერებამ ვერ დააკამაყოფილა. მან მიაშურა უდაბნოს, სადაც მთელი ორი წელი ლედვის ხის ქვეშ გაატარა. ამის შემდეგ მან თავს ბუდდა ე. ი. განათლებული უწოდა. ოცდათხუთმეტი წლისა იყო ბუდდა, როცა მან ქადაგება დაიწყო. ორმოცი წელი ის მდინარე განგის ნაპირებზედ დადიოდა ხალხური ენითა და იგავებით. – „თავისუფლებას“ ჰქადაგებდა.

მას აუარებელი მსმენელი ჰყავდა. მეტადრე ქალები, სუდრები, პარიები, ვაისები. სულ თან დასდევდნენ. ბუდას მიემხრნენ ქალები, ქმნატრიები, რომლებსაც ბრამანები არ უყვარდათ.

ერთმა წარჩინებულმა პირმა მთელი თავისი საცხოვრებელი ღარიბებს დაურია და ააშენა სადგომი, სადაც ბუდა უამიდობის დროს ჰქადაგებდა ხოლმე. ბუდას სარწმუნოება ბევრმა მიიღო და ბევრმა შეიყვარა ის, რადგანაც ბუდა მოყვასისადმი სიყვარულს ჰქადაგებდა: ყველა თანასწორიაო, ამბობდა ბუდა. ამიტომ მოყვასნი თქვენნი ძმასავით უნდა შეიყვაროთ. თავი მათთვის უნდა გასწიროთ: ყველა უნდა გებრალეობდეს, პირუტყვებიც კი, რადგანაც „ქმუნვარებით აღსავსეაო“ „შენი სიყვარული და ვნებათა ღელვა შეაბოროკილეო, მტერს ყველაფერი უნდა მიუტევო, ცოდვები არ დამალო და მოინანიო ხოლმეო“. ბუდას სარწმუნოების ხალხი რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში შეუცვლელად აღიარებდა. 250 წელს მეფე ასოკამ ეს სარწმუნოება სახელმწიფო სარწმუნოებად გახადა და მისი გავრცელები-სათვის ძალიან ზრუნავდა. მან სიკვდილით სასჯელი გააუქმა, დავრდომილათვის ურიცხვი საჩრდილობლები გააკეთა: მისი მეუღლეც დიდათ გულ-კეთილი და მოწყალე იყო. ბუდას სარწმუნოება ძალიან გავრცელდა, მაგრამ ის სასულიერო პირებმა მალე დაამახიმნჯეს: ბუდა მათ ღმერთად გადააქციეს და მეხუთე ცაზედ დაასკუპეს, გვერდით ურიცხვი უმცროსი ღმერთები მიუჩინეს: ქვესკნელში თექვსმეტი ჯოჯოხეთი გააჩინეს. ამით ბრამინებმა ისარგებლეს; ხალხს ჩააგონეს ბუდას მიმდევარნი ურწმუნონი არიანო, და რაჭები - კი მებაზოხნიო. ამის გამო ბუდას წინააღმდეგ საშინელი დევნა ასტყდა და ინდოეთიდან ბუდას სარწმუნოება სრულიად განიდევნა. ეს სარწმუნოება არის ტიბეტში, სადაც მათი უმაღლესი სასულიერო პირი დილაილამ ცხოვრობს, მონღოლეთში, ჩინეთში და ჯაპონეთში.

ინდოეთის ცივილიზაცია ბრამინებმა შექმნეს. ინდოეთში შესანიშნავ ნეშთს შეადგენს გამოქვაბული საყდარი და მთელი ქალაქები. ინდოეთში ანბანი 800 წელს გამოიგონეს. ინდოეთის პოეზია უმთავრესად დირიკას, ეპოსს და დრამას წარმოადგენს: შესანიშნავია ინდოეთის იგავ-არაკები და ზღაპრები. ინდუსებმა ფილოსოფიით და ლინგვისტიკით გაითქვეს სახელი, მათ გამოიკვლიეს სიტყვების ძირი და ყველა ძველი ფილოსოფიის წესი შექმნეს. მათ აგრეთვე გამოიგონეს

არაბული სათვალავი ასოები, რომლებსაც ეხლა ყველა ხალხი ხმა-რობს, ალგებრა და გეომეტრია.“

ყოველივე აქედან გამომდინარე ცხადი ხდება, რომ ივანე გომართელის მიერ წარმოდგენილი „ინდოეთის ისტორია“ მთლიანად სოციალური თვალთ არის დანახული, რომ არაფერი ვთქვათ ისტორიული და ფილოსოფიურ-თეოლოგიური მხარეების სიღარიბესა და უზუსტობებზე. მაგრამ საბოლოო ჯამში ნაშრომები ორიენტალისტური ისტორიოგრაფიული თვალსაზრისით ერთ-ერთი პირველი ქართული წერილობითი წყაროა, რომელიც მეტად მნიშვნელოვანი ინდოლოგიური ხასიათის ნაშრომია გასული საუკუნისა, რომელიც გარკვეულწილად დამყარებულია ე. წ. „იაფეტურ თეორიაზე“ თეთრი რასის ხალხების წარმოშობის შესახებ.

ე. წ. „ბუდას ლეგენდა“ და „ბუდას მოძღვრება“ გაცილებით ვრცლად და საინტერესოდ გააცნო ქართველ საზოგადოებას, მეოცე საუკუნის დასაწყისში, ერთ-ერთმა სახელმწიფოებრივმა ქართველმა განმანათლებელმა ივანე როსტომაშვილმა, რომელმაც 1905 წელს გამოსცა ოცდაათვეკრიანი, შეიძლება ითქვას, „პაწია“ წიგნი, სათაურით „ბუდა და მისი სწავლა ცხოვრება – სიცოცხლეზედა. ბუნებრივი რჯული“. თბ. 1905 წ. წიგნი იწყება ასე:

„ძნელად მოიპოვება დედამიწის ზურგზედა ისეთი ნაყოფიერი ქვეყანა, როგორც არის ინდოეთი. ცა იქ მუდამ კრიალა-ლურჯია და მხოლოდ ზოგჯერ, ზღვის პირიდან დაუბერავს ძლიერი ქარი, წამოვა შხაპუნა წვიმა და სწრაფათ ააბიზინებს ქვეყანას მწვანითა. ინდუსებმა არ იციან რა არის ზამთარი. თოვლს ისინი ჰხედავენ მარტო თავიანთ მაღალ მთებზედ, რომლებიც თვალთ-აუწვდენელ კედელსავით აჭყულებია ინდოეთის ჩრდილოეთიდან და არ უშვებენ მისკენ ჩრდილოეთის ცივ ქარებსა. ამ მთებს ინდუსები ეძახიან გიმალაის, რომელიც ნიშნავს თოვლისადგომს. გიმალაის მთები უდიდესია მთელ დედა-მიწის ზურგზედ და ისეთი მაღლებია (ათვერსამდის აქვთ სიმაღლე) რომ ჰაერის სიმჩატის გამო ფრინველებიც კი ვერა ფრინავს იქა. სულ სხვაა ბარში: რადგანაც ინდოეთში ზამთარი სულ არ იცის, იქაური მიწა ორჯერ და სამჯერ იძლევა მოსავალს წელიწადში და არც მოიპოვება მთელი დედამიწის ზურგზე იმდენ-ნაირი მცენარე, როგორც ინდოეთში. იქაური ხალხი რეცხავს ბრინჯსა, ბამბასა, ყოველ-გვარ

პურსა, შაქრის ლერწამსა ... იქაურს ტყეებსა და ხალხებში იზრდება ინდოს-ხურმა, ლელი, ჩაი, პური და სხვ... მთებში მოიპოვება ძვირფასი ქვები და რიყეებზე ოქრო, არც ნადირებია იქ ჩვენებური: სპილოები, ვეფხვები, ლომები, მარტორქები და ორ-სამ საყენიანი მკლავის სისხო გველები, – აი ინდოეთის ცხოველები.

ინდოეთში ცხოვრობს ორნაირი ხალხი. ერთს ეწოდება არია, რომელიც ნიშნავს კეთილშობილს და მეორეს შუდრა, რომელიც ნიშნავს მონას. პირველ ხანებში ინდოეთში ცხოვრობდნენ მარტო შუდრები, მაგრამ ათასი წლის წინათ ქრისტეს შობამდე, მოვიდნენ აქ არიები; დაიპყრეს სუდრები და გაიხადეს ესენი თავის მონებად. არიებმა ააშენეს იქ ბევრი მდიდარი ქალაქები, შეიმუშავეს მინდვრები, გატეხეს გაუვალი ტყეები, ამოწყვიტეს მავნებელი ნადირები, გაიყვანეს გზები, არხები და გააჩადეს ვაჭრობა მეზობელ და შორეულ სახელმწიფოსთან, მაგრამ ყველა ამით კარგად ვერ ცხოვრობდა. ამის მიზეზი იყო ის გარემოება, რომ არიები იყვნენ ბატონები და სუდრები კი მონები. არიები ცხოვრობდნენ ბატონურად, სუდრები კი მთელს თავიანთ სიცოცხლეს მხოლოდ ბატონების სამსახურსა და მუშაობაში ატარებდნენ. მეფეები, დიდებულნი და მოქალაქენი აშენებდნენ ქალაქებში და აგარაკებში თვალწარმტაც რა პალატებსა, ჰრთავდნენ მათ ათასნაირ ჩუქურთმებითა და ავსებდნენ ოქროსი და ვერცხლის ჭურჭლეულობითა, იშვიათის იარაღებითა, ქსოვილებითა ... და უბრალოდ ხალხი კი სიღარიბესა და მძიმე მუშაობაში ჰყავდა სულსა.

ასე და ამგვარად ცხოვრობდნენ ინდუსები. მაგრამ აი დაიბადა ამათში კაცი, რომელმაც სულ სხვადასხვა ცხოვრება ასწავლა მათ. ეს იყო მეფის ძე სიღარტა, რომელსაც ინდუსებმა დაარქვეს ბუღდა, რაც ნიშნავს ნათელ-ღებულ ბრძენს.

ინდოეთში არის უშველებელი მდინარე განგი. გამოდის იგი გიმალაის მთებიდან ერთვის ინდოეთის ოკეანეს. უწინ ამ მდინარის სათავეში იყო პატარა სამეფო, სადაც 623 წელს ქრისტეს შობამდე მეფობდა ბრძენი და კეთილი მეფე სუდოდანი. სუდოდანს ჰყავდა; ცოლად მშვენიერი მათა, რომელმაც უშვა მეფეს ძე სიღარტა, მაგრამ თითონ დედოფალი კი გარდაიცვალა მშობიარობის ავადმყოფობისაგან. შვილის დაბადების წინათ, მეფე სუდიდანმა მოუწოდა მსწავლულ მოგვეს და ჰკითხა: „მითხარით რა გაუჩნდა დედოფალსაო?“ მოგვემმა

მიუგეს: „დედოფალს გაუჩნდა იშვიათი ყმაწვილი; იგი მამის სახლში დარჩება, ძლიერი და სახელოვანი მეფე იქნებაო; ხოლო, თუ უღაბნოში წავა განდევნილად, გახდება ნათელ-ღებულ ბრძენად და სწავლა მისი გაანათლებს მთელს აზიასო“.

მამას იამა ასეთი შვილის ყოლა, რადგანაც მას ძლიერ აწუხებდა მეზობელი მეფეები და ამიტომ ასე ფიქრობდა: „აი გაიზრდება შვილი, ის იქნება კარგი ვაჟკაცი და არა თუ მარტო დამიფარავს მტრები-საგან, პირიქით, თვითონაც დაიპყრობს მეზობელ მეფეებსა და გამოძლიერებს გვარსა და სამეფოსო“.

ხოლო, რომ შვილი მისი განდევნილად არ წასულიყო მამამ ისე მოაწყო აღზრდა და ცხოვრება, რომ მას მარტო მდიდრული და ფუფუნებით ცხოვრება შეჰყვარებოდა. ამ აზრით ყმაწვილს ზრდიდნენ და ატარებდნენ მარტო უმშვენიერეს სრა-პალატებსა და ბაღებში და თან ახლდნენ უამრავი მოსამსახურენი, რომელნიც მოვალენი იყვნენ ყოვლის უთქმელად აესრულებინათ ბატონი შვილის ყოველი ბრძანება.

მეფის ძე იშვიათის გონებისა დსილამაზის ყმაწვილად იზრდებოდა. რვა წლისას მას მიუჩინეს მასწავლებლები და დააწყებინეს სწავლა. ბუდდა ბეჭითად სწავლობდა და გარდა ამისა დიდად უყვარდა სადმე კუნჭულში ჭდომა და ბრძენივით რაზედმე ფიქრი. ერთხელ მამამ ნახა ის ასე დაფიქრებული და არ იამა, რადგანაც იფიქრა: მოგვების სიტყვა არ ასრულდეს და შვილი მართლაც განდევნილად არ წავიდესო. აიღო და შერთო ცოლად მშვენიერი იოსადარი. მამამ აუშენა შვილს და რძალსა სამი სასახლე. ერთი ცხელს ზაფხულში გრილად საცხოვრებლად, მეორე – წვიმიან დღეებში და მესამეც კარიან დღეებში. საცხოვრებლად სამივე სასახლე მამამ მოართვევინა იშვიათის საშვენებლებით და გარშემო ადგილებიც იშვიათის ბაღებით შემოკომბინა. აქ გაატარა ბუდამ მთელი თავისი ახალგაზრდობა, ვიდრე ოცდაცხრა-წლამდის, გარშემორტყმული მასიამოვნებელი ცოლითა და უამრავი მოსამსახურეებით.

მაგრამ ოცდამეცხრე წლის კი მეფის ძეს უეცრად დიდი ცვლილება დაატყდა: მოსამსახურეებს თუმც სასტიკად ჰქონდათ აღკრძალული, რომ ბატონი შვილის ბაღებსა და სრა-პალატებში არავინ შეეშოთ ბებერი თუ აეთმყოფი, რომ ჰბაბუქს არც ბებერი ენახა, არც ავადმყოფი და არც მკვდარი და მით არა სცოდნოდა – რა არის

სიკვდილი და მწუხარება; მაგრამ ერთხელ როცა ბუდლა შეიქმნა 29 წლისა, იმან გაიყოლა თავისი საყვარელი მსახური ჩანი და გამოვიდა სრა-პალატის ბაღებში სასეირნოთ. ბუდლამ უეცრად შეხედა საი-დანღამაც შემოსულს წელში მოკალულს საცოდავს მოხუცსა. ბატონიშვილი განცვიფრდა და ჰკითხა ჩანსა: რა ქმნილებათ იგი? მსახურმა უპასუხა: — ბებერი კაციო.

— ნუთუ ასეთი დაიბადა?

— არა, ჩემო ხელმწიფევე, ის ისეთივე ახალგაზრდა და აყვავებული იყო, როგორც შენა.

— მერე, ბევრია მაგისთანა ბებრებიო?

— ბევრი ჩემო ხელმწიფევე! ასეთია სიცოცხლის კანონი, ყველანი უნდა დავბერდეთ.

— მეცა ასეთი ბებერი უნდა გავხდე?

— დიახ ჩემო ხელმწიფევე, შენც.

ბატონიშვილი დაბრუნდა შინ. მას აღარ იამებოდა ბაღში სეირნობა. ის ახლა მარტო მოხუცის ნახვით იყო გართული ღრმა ფიქრებში.

რამდენიმე ხნის შემდეგ ბუდლამ ახლა მუწუკებისაგან შექმული კაცი ნახა და კვლავ ჰკითხა თავის მსახურს — ჩან! ეს რა არის?

აქ ჩანმა უამბო ბატონიშვილს სხვადასხვა ავადმყოფობის შესახებ და თან ისიც დაუმატა, თუ რამდენსა წვალობს კაცობრიობა ათასნაირი ავადმყოფობისაგან. ბატონიშვილის თავს ზარის ეცა და კვლავად დაბრუნდა სასახლეში. ჩვენი სისალე სიზმარი ყოფილა, — სთქვა თავისთვის ბუდამ. — განა შეიძლება სიხარული და მხიარულება იქ, სადაც ასეთი საშინელი ავადმყოფობანი სჭირებია ქვეყანასა?

მესამეთ ბუდლამ მიცვალებული ნახა. იგი გზის პირს ეგდო და უკვე გახრწნის სუნი დასცემოდა. შეძრწუნებული ბატონიშვილი კვლავ სასახლეში დაბრუნდა.

— რა მნიშვნელობა აქვს მეფურ ბრწყინვალეობასა და განცხრომა-ლხინსა, თუკი მათ არ შეუძლიათ დაიფარონ ხალხი სიბერისა, ავადმყოფობისა და სიკვდილისაგან. ოჰ, რა უბედურნი ყოფილან ადამიანები! ნუთუ არ არის რაიმე საშუალება, რომ სამუდამოდ მოისპოს ამ ქვეყნად ტანჯვა და სიკვდილი? — ფიქრობდა თავისთვის ბუდლა. ამ სამმა სანახაობამ ისეთი ძლიერი შთაბეჭდილება მოახდინეს ბუნებით

მგრძობიარსა და კეთილს ბუღდაზედ, რომ მან გადაწყვიტა სრულიად გამოცვალოს ცხოვრება. ბატონიშვილმა დაინახა, რომ ქვეყანაზედ ყველაფერი ისე კარგათ არ ყოფილა, როგორც აქამდის აზენებდნენ. ამან იგრძნო და გაიგო, როგორი ცვალებადი ყოფილა ბედნიერება, სიკაბუყეც და ლხენაც, ნახა, როგორ ცხოვრობდნენ ადამიანები და ამიტომ შეზიზღდა მდიდრულად ნაგები სასახლეები და ყველა ის გასართობანი, რომლებითაც აქამომდე ართობდნენ მას. ამის იქით მან დაიწყო ყველას მორიდება, ახლოს აღარავის იკარებდა, სულ მარტობას ეძებდა, რომ ერთ წუთსაც არავის შეეშალა მისთვის ფიქრი. ადამიანის უბედურების სეზედა, ათასგვარ სნეულებაზედა და სიკვდილზედა. ბუღდამ მარტო ახლა დაინახა თვალ-ნათლივ, რომ ქვეყანა სავსეა ბოროტებითა და იწყო განუწყვეტელი ფიქრი იმაზედა, თუ როგორ და რით იხსნას კაცობრიობა ამ ბოროტებათა და ტანჯვისაგან.

ამ ფიქრებში იყო ბუღდა გართული, რომ ერთხელ შემთხვევით, იგი შეხვდა განდევილს. მდიდარი ბატონიშვილი ზრუნვასა და მწუხარებაში იყო და განდევილი კი თავისს დადგენილ ტანისამოსშიაც სრულიად დამშვიდებული და კმაყოფილი გამოიყურებოდა. ბუღდას გაუკვირდა. მან შეიტყო რომ განდევილს თავი დაუნებებია სოფლისათვის, უდაბნოში წასულა და იქ მოუპოვებია მშვიდობა სულისა. ბატონიშვილმა იფიქრა, რომ მარტო ამ გზით შეიძლება მოპოვება სულის მშვიდობისაო და თითონაც გადასწყვიტა განდევილად წასვლა.

ბუღდამ დაუყონებლად გაუზიარა მამას თავისი გადაწყვეტილება. მეფე შეკრთა და დაუწყო შვილს ხეყნა: „უკუ-აგდე, შვილო ჩემო, ასეთი აზრი რადგან სხვა მეშკვიდრე არ მიძს მეო“. მაგრამ ამაოდ: ბატონიშვილი არ იშლიდა და სულ იმას გაიძახოდა – არ შემიძლიან, თუ განდევილად არ წავალო. ბუღდამ მალეც შეასრულა თავისი სიტყვა: ერთ მშვენიერ დამეს, როცა ცოლი მისი ტკბილს ძილში იყო, ბუღდა შეჭდა საუკეთესო ცხენზედ, გაიყოლა თან თავისი ერთგული მოსამსახურე ჩანი და გაუდგა გზას, საით, თითონაც არ იცის. იარა, იარა და მივიდა ერთ მდინარის პირას. აქ ბატონიშვილი ჩამოხტა ცხენიდან, გადასცა იგი განცვიფრებულს მოსამსახურეს და უბრძანა შინ დაბრუნება მეფესთან. თითონ კი წავიდა მახლობელ ქალაქისაკენ. გზაზედ ის შეხვდა ერთს გლახას, გაუცვალა თავისი ტანისამოსი,

დატოვა მარტო წამოსასხამი, რომელსაც არ იშორებდა მთელს თავის სიცოცხლეში, შევიდა გლახურათ ჩაცმული ქალაქში, მონახა განდგილი ბრეძნთა სადგომი, მივიდა და იქ დარჩა გოტამას სახელით.

გახდა რა განდგილად, ბატონიშვილმა ხელი მიჰყო სასტიკ ბერულ ცხოვრებას – მარხულობას, სხეულის გვემას ინდოეთის საშინელ სიცხეში მზეზე დგომით და იმედი ჰქონდა, რომ ამ გზით მოიპოვებდა სულის მშვიდობასა, მიჰხედებოდა სიცოცხლის მიზანსა ... მაგრამ ამაოდ; სხეული გვემა - წვალეზამ ვერა და ვერ მოუპოვეს მშვიდობა სულისა.

ბუდდამ დაინახა, რომ მისგან არჩეული გზა შემცდარი იყო და მიეცა ფიქრსა: „მაშ რა ვქნაო?“ მიანება თავი განდგილებს და წავიდა მოგვებთან (მღვდლებთან), რომლებიც განდგილებსავეთ თავს არ იწვალებდნენ შიმშილითა და სიცხე-პაპანაქებაში მზეზე დგომითა. მაგრამ ვერც მოგვების გალადებულმა ცხოვრებამ დააკმაყოფილა და ამიტომ ისინიც მალე მიატოვა. წავიდა და დადგა ერთს უდაბურს ტყეში ურაველა სოფლის ახლოს. ამბავი მის განდგილობაზედ მალე მოეფინა მთელს იმ მხარეს, მოვიდნენ მასთან ხუთი განდგილი და სთხოვეს მოწაფეებად მიღება.

ბუდდა დასთანხმდა და დაუწყო მათ სწავლა იმაზედ, თუ როგორ უნდა იცხოვრონ ადამიანებმა, რომ მოიპოვონ მშვიდობა სულისა. მაგრამ მისმა სწავლამ ვერ დააკმაყოფილა მოწაფეები და მალე გაშორდნენ. დარჩა ბუდდა კვლავ მარტოკა.

დაჯდა ბუდდა დიდი ხის ქვეშ და მიეცა ფიქრსა. უკუაგდო საამქვეყნო ყოველი ზრახვანი და ბოლოს აკი იპოვა ქეშმარიტება – პასუხი სიცოცხლისა და ტანჯვაი ზედა, რომელიც მთელს შვიდს წელიწადს მოსვენებას არ აძლევდა მას.

– როდესაც მე ვიხილე ქეშმარიტება – უამბობდა იგი შემდეგ თავის მოწაფეებს – სული ჩემი განშორებული იყო ყოველთა ცოდვათა, ცდომილებათა, უმეცრებათა და საზოგადო მიწიერ არსებობასთან. როცა მე ვფიქრობდი სიცოცხლის დანიშნულებაზედა, ადამიანთა ტანჯვის მიზეზებზედა და იმაზედა, თუ როგორ დავიხსნა თავი ტანჯვისაგან, მე ჯერ კიდევ მიზიდავდნენ საამქვეყნო ცდომილებანი – განცხრომა, სიმდიდრე, დიდება, მაგრამ, აი, ყველა ეს მე ძირიან-ფესვიანად ამოვავლე ჩემში და მით გავიმარჯვე კიდევ ბო-

როტზედა. მაშინ ჩემს სულში დარჩა მარტო ნათელი წარმოდგენა ადამიანის ნამდვილ ცხოვრება-სიცოცხლეზედა.

ეს იყო და ეს რომ ბატონიშვილმა უწოდა თავის თავს ბუდდა, რაიცა ნიშნავს ნათელ-მიღებულ ბრძენსა და ამის მერე სხვებიც მუდამ ასე ეძახდნენ განათლებულს ბატონიშვილსა.

ბუდდას ახლა ახალი დარდი, ახალი კითხვა აეშალა: „მე ვცანი ქეშმარიტება, ვცანი რომ სიცოცხლე ტანჯვაა და მივხვდი იმასაც, თუ როგორ დავაღწიო ამ ტანჯვებსა. რალა მრჩება? ადამიანები ცხოვრობენ სააქაო ფიქრებშითა და სააქაო ვნებებითა. მათთვის ძვირათ ღირს სააქაო შევნებანი და ლხენანი; ამიტომ ადამიანები თავის დღეში არ დამიჭერებენ თუ ვიტყვი, რომ ცხოვება (ხსნა) არის უარისყოფა ყოველთა სურვილთა და მდგომათა! ან ღირს კი რომ ვეახლო მათ და დავუწყო ამაზედ ქადაგება? უმჯობესი არ იქნება, რომ თვით შევეუდგე უკვე ნაპოვნ საუკუნო მშვიდობასა და მოსვენებასა?“

ბუდდა კვლავ დაფიქრდა და ბოლოს სთქვა: „არა! მე არ მინდა, მარტო მე ვიყო საუკუნო მშვიდობასა. მე მეცოდება საწყალი ხალხი, რომელიც მარად ტანჯავიდა და არ იცის, როგორ იხსნას მისგან თავი. მე განვუცხადებ მას ჩემს სწავლასა და მოვიკრებ მოწაფეთა, რომ განაგრძონ ჩემი სწავლა, როცა მე აღარ ვიქნები. მე დავუწყებ ხალხს სწავლებას, თუ როგორ უნდა იხსნან მათ თავი ტანჯვა-წვალებისგან და ამ გზით გაეავრცელებ მოპოვებულს ქეშმარიტებასა ადამიანების სასიხარულოდ და საბედნიეროდ.

ბუდდა სამ კვირას კიდევ დარჩა ტყეში ნეტარებასა და მშვიდობაში – ნირვანაში. აქ ახლა იგი იმაზედ-ლა ფიქრობდა; თუ საიღამ და როგორ დავუწყო სწავლა ხალხსაო და ბოლოს სთქვა: – „ბჭენი ხსნისა დაე განცხადდეს სუყველასათვის!

ადამიანებო! განახვენით ყურნი თქვენნი და მისმინეთ მე!

II

ამის შემდეგ წავიდა იგი ინდოეთის უდიდეს ქალაქ ბენარესში და მივიდა იმ ხუთ განდევნილთან, რომელთაც მიატოვეს იგი. როცა ყოფილმან შეგირდებმა დაინახეს მათკენ მომავალი მასწავლებელი, ერთმანეთს წასჩურჩულეს: „აგერა მოდის გოტამა; იმან კმაყოფილი ცხოვრება არჩია თვით - გვემასა; ის ღირსი არ არის ჩვენის პატივი-სცემისა, ამიტომ ნუ ავდგებით მის წინაშე და ნურც წამოსასხამს

ჩამოვართმევთო. აი ადგილი, თუ უნდა მოვიდეს და დაჯდეს ჩვენ შორისო“... მაგრამ ვერც ერთმა მათგანმა ვერ შეასრულა ნათქვამი. მიუახლოვდა მათ ბუღდა თუ არა, ყველანი უნებლიეთ ფეხზედ წამოდგნენ, მიეგებნენ ნათელ-ღებულს, ჩამოართვეს წამოსასხამი და მიიწვიეს დასაჯდომად. ბუღდა დაჯდა და მიმართა მათ: „განდეგილნო! განახვენით ყურნი თქვენნი! გზა ხსნისა ნაპოვნია; მე გიმოძღვრებთ თქვენ და თუ ჩემის სწავლის თანახმად იცხოვრებთ, სულ მცირე ხნის შემდეგ მიიღებთ იმას, რის გულისთვისაც კეთილშობილნი ჰქაბუენი სტოვებენ სამშობლოსა და მიდიან უცხო ქვეყნებში განსანათლებლად. თქვენ აქვე, სააქაო ცხოვრებაშივე, შეიგნებთ ჭეშმარიტებასა და პირისპირ იხილავთ მას!

გაოცდნენ განდეგილები და ჰკითხეს: „რით გინდა მიიღწიო სისრულესა, როცა შენ უარჰყავი თვით-გვემა და დაემყარე სიამოვნებასა და კეთილდღეობასა?“ ბუღდამ უპასუხა: „ეჰ ბერებო! არის ორგვარი უკიდურესობა, რომელსაც უნდა ერიდოს ყოველი კაცი, შემდგარი სულიერსა ცხოვრებასა“.

– რომელია ეს უკიდურესობანი?

– ერთი არის: განცხრომისა და ვნებათა დაკმაყოფილების ცხოვრება, – იგი ყოვლად ამაო და არაკეთილშობილურია; მეორე – თვით-გვემით ცხოვრებაა, იგი ყოვლად უმნიშვნელოა.

სრული ადამიანი მარად შორს არის ამ ორივე უკიდურესობისაგან, იგი არჩევს შუა გზას...

– რა გზაა ეს გზა? – ჰკითხა ბუღდას განდეგილმა.

– ეს არის გზა მშვიდობისა, შეგნებისა და განნათლებისა. ესენი შეიყვანენ კაცს ცხოვრებაში ე. ი. დაიხსნიან მას სააქაო ტანჯვა-წვალებათაგან. ტანჯვა-წვალებანი წარმოსდგება განცხრომა-სიამოვნებათა და სხვებზედ ბატონობის ნდობისაგან; ამოიკვეთეთ თქვენში ეს ნდობანი და ტანჯვანიც თვალთა დახამხამების უმაღლესი გაქრებიან. რა წამსაც გარკვევით შევიგნე ეს ჭეშმარიტება, მე იმავე წამს მივალწვი ბუღდას, – ე. ი. განათლებულის ბრძენის უმაღლეს მდგომარეობას ...

ყოფილი შეგირდები ცრემლით თვალებში შეჰხაროდნენ დიდს მოძღვარსა და, რა გაათავა ბუღდამ სიტყვა, უთხრეს: „მიგვიღე მოწაფეებად და კვლავაც განგვიცხადე შენი მოძღვარება“. ბუღდამ

უპასუხა: „იცხოვრეთ წმინდათ, რათა ბოლო მოუღო თქვენში ყოველ-გვარ ტანჯვათა...“

ამის მერე ბუდლამ გაიყოლა ხუთივენი და შეუდგა ქადაგებას. ხალხი ყველგან დიდის აღტაცებით უსმენდა ბუდლას და გულს იმარხავდა მის წმიდა მოძღვრებასა ტანჯვათა ამოკვეთაზედა თავისში და შეწყალება - სიყვარულზედა ურთიერთდამი. მალე შეგირდობა ძლიერ გაუმრავლდა ბუდლას. მათში მას ყველაზედ მეტად უყვარდა ერთი, ანანდა, რადგანაც ამას ყველაზედ კარგად ესმოდა ბუდლას მოძღვრების უმთავრესი აზრი.

ერთხელ ანანდა მივიდა ჭასთან და სთხოვა წყალი დედაკაცს, რომელსაც ის იმ დროს იღებდა ჭიდამ. დედაკაცს გაუკვირდა და უთხრა: „მე, ბატონო, მონის შვილი ვარ“. ანანდამ უპასუხა: „მე არ გკითხავ, ვინ ხარ შენ; მე წყალი მწყურია და გთხოვ დამალევიწიო“.

ერთმა მეფემ დაჰპატიჟა ბუდლა: – „მოდი აჩვენე ჩემს მოგვებს სასწაულებიო“. ბუდლამ შეუთვალა „მე არ ვეუბნები ჩემს მოწაფეებს: წადით და მოიმოქმედებთ სასწაულები, რათა მით გააწილოთ მოგვნი. პირიქით, მე ვავალებ მათ: ისე მოიქეცით, რომ დაფარული იყოს თქვენი ყოველი კეთილი, ხოლო სისუსტენი თქვენი მარად ყველასათვის დასანახი იყოსო.“

ხალხს დიდად მოსწონდათ ბუდლას მოძღვრება და ამიტომ დაიწყეს მისი შესწავლა და ხალხშიაც გააერცვლეს. იაპონელები ამბობენ: ბუდლას სწავლა ამშვიდებს მოუსვენრებს და განანათლებს ადამიანების სულსაო. თუ ადამიანი ღრმად არ ჩაუფიქრებოდა და სავსებით არ შეიგნებდა ბუდლას მოძღვრებას, ის ვერ შეუერთდება იმ ღვთიურ სულსა, რომელიც ცხოვრობს ყოველ ადამიანშიო. ყოველი ადამიანი მარად უნდა ფიქრობდეს თავის ცხოვრებასა და ყოფა-ქცევაზედ, მარად უნდა ცდილობდეს მედგრად და დაიცვას თავისი ფიქრები და გრძნობანი ბოროტებისაგან. აი გასაღებიო, შემყვანი ბუდლას მოძღვრებაში! ვინც ეძებს კავშირს თავის ღვთიურ სულთან, მას შეიძლება ეწოდოს ბუდლას მოწაფეო, ხოლო ვინც არაფერს ფიქრობს ამაზედა იგი უმეცარია.

ბუდლას სწავლას აქვს ერთი მიზანი.

განფანტოს ბნელი, განადგოს უმეცრება, ნათელი ჰყოს ადამიანი, ბუდლას წიგნები ასწავლიან კაცს თუ როგორ მიაღწევს ადამიანი

ნათელს. წიგნის შემსწავლელმა უნდა შეიგნოს არა პირდაპირი აზრი ნაწერისა, არამედ თვით დედა-აზრი და სული მოძღვრებისაო. ამიტომ ნამდვილი მოწაფე ბუდდასი სწავლობს არა მარტო ბუდდას სიტყვებსა, არამედ უფრო მის ცხოვრებასა და ყოფა-ქცევასა, ქეშმარიტი მოწაფეობა იმაში მდგომარეობსო, რომ სავსებით შეიგნო შინაგანი აზრი მოძღვრებისა და მის კვალდაც იცხოვროვო ... ასე უხსნიან და ასწავლიან ხალხს ბუდდას მოძღვრებას იაპონელი მეცნიერები, თანახმად შეიძლება ითქვას, რომ იაპონურ სწავლებაში სავსებითაა დაცული და განხორციელებული ბუდდას მოძღვრება და მის პირვანდელი სახითა.

ბუდდა ასწავლიდა, რომ ტაძრები საჭირო არ არისო და მოგვთა ღვთის მსახურებაც მეტიაო. ამიტომ ინდოეთის ბუდისტები სრულიად არ აშენებს ტაძრებსა და არც ღვთის მსახურებას ასრულებენ.

მეცნიერები უწოდებენ ბუდდას აზიის ნათელს, რადგანაც მან პირველმა ნათელ ჰყო აზიის ერთი ძმობისა, თანასწორობისა და მშვიდადაა მყოფობის სიყვარულითა. ეძახიან აგრეთვე საკია-მუნს, რაიცა ნიშნავს - განდევილი საკიების გვარიდამ, მაგრამ ყველაზე ბევრნი სამუდამოდ სტოვებდნენ სახლსა და მოდიოდნენ მასთან მოწაფეებად. ასე შეუფროვდა მას 600 მოწაფე, ქალი თუ კაცი, მდიდარი თუ ღარიბი, არია თუ საუდრა, მოგვი თუ ვაჭარი; ყველა ადამიანები არიან, რომ ბატონობა და მონობა აღარ უნდა იყოსო. ერთხელ ბუდდამ უთხრა მათ: „წარვედით, უქადაგეთ და ასწავლეთ ყველას, როგორ იხსნან თავი ტანჯვათაგან, როგორ მიადწიონ ბედნიერებასა, ლხინსა, სულის მშვიდობასა“.

მოწაფეები წავიდნენ ბუდდა კი დაბრუნდა თავის ტყეში და დადგა იქ. ხალხი კვლავ ათასობით მიდიოდა და იღებდა მისგან მოძღვრებას. ბევრი სამუდამოთ რჩებოდა მასთან და ამგვარად ბუდდას კვლავ მოუმრავლდა შეგირდობა.

ბუდდას დიდების ამბავმა მიადწია მის სამშობლომდიდანაც. ბუდდა გაემართა იქითკენ, მაგრამ ქალაქში კი არ შევიდა და დადგა ქალაქს გარეთ ტყეში. მამა, დიდებულნი და უამრავი ხალხი მიეგება. ბუდდას აქ, მაგრამ მეფემ და დიდებულებმა დაინახეს თუ არა, რომ ბატონიშვილი უბრალო ტანისამოსშია, უკან გაბრუნდნენ. მეორე დღეს ბუდდამ აიღო ხელში ჭამი და შევიდა ქალაქში მოწყალეების სათხოვნელად. როცა მეფემ შეიტყო შვილის ასეთი ქვეცა, გამოეშურა მას-

თან და უთხრა: „შვილო ჩემო რათ შერები მაგას, რათა მარცხვენ მეო?“

ბუღდამ უპასუხა: „ასეთი წესი აქეთ იმათ, რომელთაც ვეკუთვნი მე და მეც ისე ვიქცევით“. მამამ შეჰკვილა: „შენ ეკუთვნი მეფის გვარს, ჩვენს წინაპრებში კი მაგრე არავის დაუმცირებია თავი“. ბუღდამ გაიღიმა და უპასუხა: „მე მისთანებს არ ვეკუთვნი; ჩემი წინაპრები ისეთივე ბუღდები იყვნენ, როგორც მე და ისინიც იმას აკეთებდნენ რასაც მეო“.

ბუღდამ ამით ის უთხრა მამას, რომ უწინაც ბევრი იყო ბრძენი ადამიანები, რომლებიც ისევე იქცეოდნენ, როგორც მეო.

მეფე სულოდანი მიჰხვდა, რაც უთხრა შვილმა მოსჭიდა ხელი და წაიყვანა სასახლეში, სადაც ბუღდამ ნახა თავისი მშვენიერი იასოდარიცა. როცა იასოდარმა დაინახა ქმარი განდევნილის ტინისამოსში, ხმა ამოუღებლათ დაუვარდა ფეხ ქვეშ და მწარეთ იტირა. ბუღდამ ააყენა ის და ტკბილათ უქადაგა ქვეყნის დახსნაზე ტანჯვათაგან. მისმა სიტყვებმა პოხიერი ნიადაგი ჰპოვა იასოდარის გულში.

რამოდენიმე ხნის შემდეგ ბუღდა გამოეთხოვა მამას, ცოლს, სახლს და კვლავ გაუდგა გზას, რვა თვეს წელიწადში ბუღდა დადიოდა სოფლიდამ სოფლად, ქალაქიდან ქალაქად და ყველგან ასწავლიდა ხალხს ტანჯვათაგან თავის დახსნას; ხოლო ოთხ თვეს, როცა ინდოეთში იწყებოდა წვიმიანობა, ის ცხოვრობდა რომელიმე თავის მეგობართან. მეფეები და მდიდრები სიამოვნებით იწვევდნენ ბუღდას თავისთან საცხოვრებლად და ბედნიერად სთვლიდნენ თავს, როცა ბუღდა დაბინავდებოდა მათთან. მარტო წვიმების მიზეზით არ იქცეოდა ბუღდა ასე: ამ დროს ინდოეთში ახლდება ბუნება, ამოდის მცენარე, ჩნდება მწერი, ნადირი. ბუღდა და მისი მოწაფენი ერიდებოდნენ ასეთ დროს სიარულსა, რომ ტყუილ-უბრალოთ არ გაეთელათ მცენარე, არ გაეკე-ლიტათ ღვთის რომელიმე ქმნილება.

ბუღდას მოწაფეები ცხოვრობდნენ, როგორც ძმები. მაგრამ ერთად ესენი მარტო წვიმების ხანში ცხოვრობდნენ; დანარჩენ დროს კი დადიოდნენ სოფლიდამ სოფელს და ქალაქიდან ქალაქს და ასწავლიდნენ ხალხს წმიდათ ცხოვრებასა. მოწაფენი ისე ექცეოდნენ ერთმანეს, როგორც ამხანაგები: მათ შორის არც ერთი არ იყო უფროსი, ვინც წმინდათ ცხოვრობდა, ვისაც უკეთ ესმოდა ბუღდას მოძღვრება და იცოდა მისი განმარტება, იმას სციმდნენ მომეტებულს პატივსა, ეს იყო

და ეს. მოწაფე სამუდამოთ როდი შედიოდა ძმობაში: ყველას შეეძლო თუნდა დღესვე დაენებებინა თავი ძმობისათვის, დამშლელნი არავენ იყო. ბუდდა იტყოდა ხოლმე: – „უმჯობესია გულ-ახდილად უარი სთქა განდევნილობაზედ, მინამ დარჩე ძმობაში და მით ცოდო ქმნა. ვინც იტყვის: ვერ დამივიწყნია მამა, დედა, ძმა, და, ცოლი, მხიარული ცხოვრება, უმჯობესია კვლავ დაბრუნდეს შინ და ისე იცხოვროს, როგორც თვითონ ჰსურს: ეს არავის არ უნდა ეწყინოს და შემდეგ, როცა უნდა, კვლავაც შეუძლიან დაბრუნდეს ძმობაში. ძმობის წევრნი ცხოვრობდნენ ღარიბულად, ყოველს მათგანს ჰქონდა მხოლოდ პატარა თასი მოწყალეების მისაღებად და მწირი ტანსაცმელი ყვითელის ფერისა, რადგანაც თვით ბუდდა ატარებდა ყვითელ ტანისამოსსა. მეფეები და მდიდრები ხშირად აჩუქებდნენ ბუდდას ძმობას სახლებსა, მიწებსა, ბაღებსა, ტყეებსა, ყველა ეს შეადგენდა მთელი ძმობის კუთვნილებას, ყოველი წევრი სარგებლობდა ამ ქონებით სანამ ის იქ იქნებოდა და როცა წავიდოდა იქიდან, ქონებით ახლა სრულიად სხვაგნინდამ მოსული წევრი სარგებლობდა, ძმობის წევრთა ცხოვრება მიმდინარეობა მუშაობასა, ფიქრსა და საუბრებში სოფლებიდან და ქალაქებიდან მოსულ ხალხთან.

როცა ბუდდა შესრულდა 80 წლისა, მან იგრძნო სიკვდილის მოახლოება და უთხრა თავის საყვარელს მოწაფეს: „ანანდ! მე მოვხუციდი, ჩემი დღენი დათვლილია“ ... ანანდა შეწუხდა. ბუდდამ განაგრძო: „რას დაღონდი, ყოველი დაბადებული უნდა მოკვდეს, საუკუნო არაფერია, ყველაფერი ცვალებადია“, მერე მიუბრუნდა დანარჩენ მოწაფეებს და უთხრა: „მე გამცნეთ ჰეშმარიტება, მისით სიცოცხლობდეთ ყოველ დღე, ყოველ ეამს: როცა მე აღარ ვიქნები, იქადაგეთ იგი ყველგან მთელი დედამიწის ზურგზედ, რათა მოძღვრება ჩვენი არსებობდეს დიდხანს. ვინც ბოლომდის შერჩება ჩემს მოძღვრებას, იგი მშვიდობიანად გასცურავს ცხოვრების ზღვას და მიაღწევს იმ დიდს მიზანს, სადაც თავდება ყოველი ტანჯვა. მალე მე აღარ ვიქნები, მაგრამ არა სთქვათ, რომ აი დადუმდა ბაგენი ჩვენის მასწავლებლისა, აღარა გვეყავს მოძღვარი და დამრიგებელიო: არა, ძმანო! დღეიდან თქვენი მოძღვარი და დამრიგებელი უნდა იყოს ის სწავლაცხოვრება – სიცოცხლეზედა, რომელიც მე თქვენ განგიცხადეთ. გახსოვდეთ და არ დაივიწყოთ, რომ თქვენი ყოველი ცდა უმთავრესად იმაზედ უნდა იყოს მიმართული, რომ შეუმციროთ და შეუმსუბუქოთ

ხალხს ტანჯვა-წვალებანი და ეს კი ყველაზედ უკეთეს საკუთარი თავის სრულ-ყოფით და ვნებათა შეკავებით შეიძლება. გახსოვდეთ, რომ ყველა ადამიანები ერთნი არიან, ყველანი ერთნაირად ჩნდებიან და ერთნაირადვე იხოცებიან და ამიტომ არც მონობა უნდა იყოს და არც ბატონობა, ყველანი ძმურად უნდა ცდილობდნენ ადამიანთა ტანჯვა-წვალებათა მოსპობასა ამ ქვეყნათ“...

ეს იყო უკანასკნელი სიტყვები ბუდდასი, იგი მოიცივა დუმილმა და ცოტა ხნის შემდეგ გარდაიცვალა კიდევ.“

ამ პატარა წიგნის მესამე თავი გვამცნობს ივ. როსტომაშვილის შეხედულებას ბუდიზმზე. მაგრამ მიუხედავად იმისა, რომ დღევანდელი ორიენტალისტიკის (ბუდოლოგიის) თვალთახედვით ახალს არაფერს გვეუბნება, წიგნი ისტორიული მნიშვნელობისაა, ვინაიდან იგი პირველი ქართული ტექსტია (მეცნიერული კომენტარებით) ბუდას ცხოვრების ტრადიციული ლეგენდისა. ამიტომ მიზანშეწონილად ჩავთვალე შესანიშნავი ქართველი მოღვაწის, ივანე როსტომაშვილის, ეს წიგნი სრულად წარმოემჩინა მონოგრაფიაში, მიუხედავად იმ ტერმინოლოგიური თუ სხვა უზუსტობებისა, რომლებიც გვხვდება ავტორის მსჯელობებში, თუნდაც ე. წ. „ძველ ინდურ რელიგიურ-სოციალურ“ იერაქიაზე მსჯელობისას, „რომ ინდუსები (იგულისხმება ჰინდუები – ნ. კ.) დაყოფილნი იყვნენ წოდებებად, ერთნი რომ უფლებებით და სიმდიდრით იყვნენ მოქარბებულნი, მეორენი მონებად იყვნენ გადაქცეულნი და სხვა. ცხადია ივ. როსტომაშვილის მსჯელობა „ძველ ინდურ საზოგადოებრივ“ წყობაზე მოკლებულია ყოველგვარ ისტორიზმს, ღრმა მეცნიერულ ანალიზს, რაც ამ შემთხვევაში არ უნდა იყოს მთავარი. მთავარია ამ წიგნის გამოცემით, მისი საგანმანათლებლო დამსახურება და იმ დროინდელი ქართული საზოგადოებისათვის საკმაოდ სერიოზული ინფორმაციის მიწოდება ინდური კულტურის, ბუდას ცხოვრებისა და მისი მოძღვრების შესახებ, თუნდაც ავტორის თვალით დანახული.

ბოლო – მესამე თავში ვკითხულობთ: „როგორც ვთქვით ბუდა მდიდარი მეფის შვილი იყო და მაშასადამე, კმაყოფილი ცხოვრებაც ჰქონდა, მაგრამ, ზედავდა რა უსამართლობას თავის უზრუნველ ცხოვრებაში, მან შეიძულა იგი, მიატოვა კიდევ. მას ბუნებითვე თანდაყოლილი ჰქონდა ჩვეულება – ფიქრი ცხოვრებაზედ. მას ეგონა, რომ ცხოვრებაში მარტო ტანჯვებია გამეფებული, დიდად სწუხდა ამაზედ და ეძებდა საშუალებას მათ შემცირებასა და მოსპობაზედ.

იმის დროს ინდუსები დაყოფილნი იყვნენ წოდებებად, ერთნი რომ უფლებებით და სიმდიდრით იყვნენ მოჭარბებულნი, მეორენი მონებად იყვნენ გადაქცეულნი და პირუტყვებზედ უარესი ცხოვრება ჰქონდათ, რის გამოც დიდათ სძულდათ ერთმანეთი. კეთილს ბატონიშვილს კი არავინ არ სძულდა, რადგან ყველა ენანებოდა, ყველასათვის ერთგვარათ სწუხდა. ის ერთნაირად სწუხდა მდიდრებისათვისაც და ღარიბებისთვისაც, ბატონებისთვისაც და მონებისთვისაც, რადგანაც ორივენი სიმართლეს იყვნენ მოკლებულნი და ერთნაირადაც იტანჯებოდნენ სულითა და ხორციით, მდიდრები – სულის სიმწარით და ხორცის შვებით, ხოლო ღარიბები – ორივეს სიმწარით.

ინდოელების სიხარულს საზღვარი არა ჰქონდა, როცა გამოჩნდებოდა ბუდდა თავისი მოძღვრებით, მათ პირველთ ესმათ, რომ ადამიანები ყველანი თანასწორნი არიან, რომ ყველა უნდა გვებრალებოდეს, არა თუ მარტო ადამიანები, არამედ ცხოველებიც და მცენარეებით კი. გაპირუტყვებულ მონებს, – სუდრებს, დიდათ ეამათ ბუდდას ასეთი ქადაგება და ესენიც ათასობით და ათიათასობით მოდიოდნენ მასთან ინდოეთის ყოველი მხრიდან მოსასმენად მის ქადაგებისა. მაგრამ არც სხვები ჩამორჩნენ ამათ. გამოჩნდა, რომ არც მეფეები, დიდებულნი, მხედარნი, ვაჭარნი და მხვნელ-მთესავნი ყოფილან საყსებით ბედნიერნი, რომ ამთაც ბევრი ჰკლებიათ სრულ ბედნიერებამდის. ამიტომ ამთაც იწყეს ბუდდასთან მოსვლა, რომ მოესმინათ მისი სიბრძნე ადამიანის სიცოცხლის სისრულეზე, ბედნიერებაზე და ტანჯვათა ამოგდებაზედ ამ ქვეყნიდან. ზოგიერთი მეფეები ისე გაიტაცა ბუდდას ცხოვრებამ, რომ მათ მიატოვეს სამეფოები და გავიდნენ ტყვებში, რომ ტყეთა დუმილში უფრო ადვილად მისცემოდნენ ფიქრსა ადამიანთა ცხოვრება-სიცოცხლეზედა. ბუდდასთან მოდიოდნენ მოგვები და განდევნილებიც. ესენი თანახმა უხდებოდნენ ბუდდას, რომ შეუძლებელია კაცმა მოიპოვოს სულის მშვიდობა თვით-გვემითა და შიმშილით. ამათ ირწმუნეს, რომ სრულიად საჭირო არ არის სხეულის თვით-ტანჯვანი, საჭიროა მხოლოდ ყველას უცქირო, როგორც თავის ძმებსა და მეტი იზრუნო საყოველთაო ბედნიერება – სიყვარულზედა. ახლად მოსულეებს ბუდდა ყველას ამ სიტყვებით უხვდებოდა: „მოვედინ, ჰე მმარტება განცხადებულთა: იცხოვრეთ წმინდათ, რათა მოსვპოთ ტანჯვანი ქვეყნათ“.

ბუღდას მოძღვრება და სწავლა ვრცელდებოდა ოთხასი წელიწადი. 259 წელს ქრისტეს შობამდე ინდოეთში გამეფდა ასოკა დიდი. ეს იყო ფრიად ბრძენი და მართალი მეფე. იმას ძლიერ უყვარდა ბუღდას მოძღვრება და თუმცა თითონ არ დაუნებებია თავი მეფობისათვის, მაგრამ მუდამ ცდილობდა ეცხოვრა ბუღდას მოძღვრების თანახმად და სხვათა აქეზებდა ამაზედ. ამ მეფემ ამოაჭრევინა ბუღდას მოძღვრებანი დიდრონ ქვაზედ, რომლებიც ახლაც შეიძლება ნახოთ ინდოეთში. ამავე მეფის დროს ჩასწერეს წიგნებში ყველაფერი, რასაც ასწავლიდა ბუღდა. აი რა სწერია ამ წიგნებში¹:

„ადამიანები ცხოვრობენ ცოდვათა და ცდომათა შორის. ცხოვრებაში ყველაფერს დასაბამი და დასასრული აქვს. ყველაფერი ცვალებადია, ცხოვრება - სიცოცხლე ტანჯვაა. ჩვენ მარტო მაშინ დავალწვეთ თავს ამ ტანჯვებსა, როცა ხელს მივყოფთ წმინდა ცხოვრებასა.

- რისგან არის, რომ ქვეყანაში ამდენი ტანჯვა დამწუხრებაა? ჩვენი სურვილისაგან ვიცოცხლოთ და ბედნიერათ. როგორ ვიხსნათ თავის წვალებისაგან? ამისათვის საჭიროა, რომ ადამიანებმა დაიმორჩილონ ეს სურვილები ბედნიერება-სიამოვნებაზე და უნდა სრულიად განთავისუფლდნენ ყოველ ამგვარ ნდომა-სურვილებისაგან. თქმა არ უნდა, რომ ფრიად ძნელია განთავისუფლება ყოველ ამგვარ ნდომა-სურვილებისაგან და აი ბუღდა რა გზას გვასწავლის ამისათვის: არის რვა ბილიკიო, რომლებითაც ყოველ ადამიანს შეუძლიან მიადწიონ სრულს მშვიდობასა:

1. წმიდა რწმენა; 2. წმიდა ნება; 3. წმიდა სიტყვა; 4. წმიდა საქმე; 5. წმიდა ცხოვრება; 6. წმიდა მისწრაფებანი; 7. წმიდა აზრი და ფიქრები 8. წმიდა ჩახედვა თავის თავსა და დუმილებში. უნდა ერიდოთ: ქვედა და ბიწიერ ნდომათა, ამაოდ წვალებასა თავის სხეულისა. მხოლოდ ჭეშმარიტებას შეუძლიან მოგვიყვანოს ჩვენ მშვიდობისა, სიბრძნისა და ნათელის ბჭესთანაო. ცოდვათა შესახებ ბუღდა ამბობს: ვინც მოქმედებს ბოროტად ანუ ლაპარაკობს ბოროტსა, იმას თავის დღეში არ შეუძლიან იყოს ბედნიერი, ნეტარება თანა სდევს მარტო იმათ, ვინც კეთილათ იქცევა და სიტვა-ფიქრიც მარად წმინდა აქვს. ჩემმა ყოველმა მიმდევარმა უნდა უთუოდ შეასრულოს შემდეგი ხუთი მცნება, თუ უნდა მიადწიოს ტანჯვათა ამოკვეთას თავსშიო: პირველი -

¹ იგულისხმება ბუღდასტური კრებული „ტრიპიტაკა“, ანუ „სიბრძნის სამი“ კალათა (ნ. კ.).

არ მოკლათ არც ერთი კაცი, არც ერთი ცხოველი, არც ერთი ცოცხალი ქმნილება!

მეორე – არ მოიპაროთ, მესამე – ერიდეთ გარყვნილებასა, მეოთხე – ტყუილი არ ილაპარაკოთ, არავინ მოატყუოთ, ტყუილათ არავით დასწამოთ, მეხუთვე – არ ილოთოთ.

ვინც შეასრულებს ამ მცნებებს, ის მუდამ პატივის ცემაში იქნება ყველასაგან და სააქაო ტანჯვა-მწუხარებანიც სრულიად ვერ მიეკარებიან მას; სვინდისი მას მარად წმიდა ექნება და მარადვე მშვიდობასა და თანხმობაში იცხროვრებს მეზობლებთან. რისხვა დაიმორჩილე სიმშვიდით, ბოროტება – სიკეთით, ძუნწი – საჩუქრებით, ცრუ – სიმართლით, თუ ჩვენ მართალ იმის ხსენებაში ვიქნებით, რომ იმან გამლანძღა, იმან მცემა, გამძარცვა, შემაწუხა, – ჩვენ თავის დღეში ვერ დავმშვიდდებით, რადგანაც უსიამოვნება უსიამოვნებითვე არც არასოდეს დაწყნარებულა და არც დაწყნარდება, იგი წყნარდება მხოლოდ სიმშვიდით, ასეთია წესი უკუნეთაო ბუდდა საასტიკად უკრძალავს თავის მიმდევრებს – შურის-ძიებას. იგი გვიჩვენებს მოვეპყრათ ჩვენს მტრებს მარად და მარად კეთილად. კეთილად მოეპყრით აგრეთვეო ყოველს ცხოველსა ფრინველსა, მწერსა, ქიასა, ყვაილსა, ბალახსა, ბუდდას მოძღვრება შეწყალების შესახებ იქამდის მიდიოდა, რომ მან აუკრძალა თავის მიმდევრებს აბრეშუმის ტანსაცმლის ხმარება, რათა ამით მოესპო აბრეშუმის ქიის მოშენება და მერე ხოცვა მათი. ეცადეთ რომ მარად წმიდა ფიქრები და ნდობანი გქონდეთო; ადამიანის ყოველი ქცევა დამოკიდებულია მის ნდომებზედ! თუ კაცს წმიდა ნდობა აქვს, ქცევაც კარგი ექნებაო. ჩვენი ქცევა პირდაპირ გვეუბნება, რა აზრებიცა და სურვილებიც გვქონია ჩვენო. მაშ ეგრე: არა მარტო ჩვენი ქცევა უნდა იყოს წმიდა, არამედ ფიქრებიცა და სიტყვებიცაო. მარტო წმიდა ცხოვრებას შეუძლიან მისცეს სულს ის, რასაც იგი ეძებსო. ე. ი. მშვიდობაო. ბუდდას სწამს, რომ შესაძლოა ტანჯვათა მოსპობა, თუ ვიცხოვრებთ წმიდა ცხოვრებითა. ასეთ წმიდა ყოფას, როცა ადამიანის სული აღარ იტანჯვის, ბუდდა უწოდებს ნირვანას. ნირვანა არის სრულიად დაღწევა ყოველგვარ სააქაო ტანჯვათა და სურვილთაგან. ადამიანის სული მოიპოვებს მშვიდობასა მარტო, ნირ-

¹ „ამიტომ არის, რომ ბუდისტები ხორცეულს არა სჭამენ, პირტუცვსა და ფრინველს არა ჰკლავენ, ნადირს არა სდევნიან და არა ჰხოცავენ.“ იე როსტომოშვილის ამ მართებულ შენიშვნას უნდა დაემატოს ის, რომ ბუდისტების აზრით ყოველ ცოცხალ არსებას გააჩნია სული, მსგავსად ადამიანისა. – ნ. კ.

ვანაშიო, ხოლო ეს უკანასკნელი კი მარტო წმიდა ცხოვრებით მოიპოვება: – „ვინც მარად ებრძვის ცოდვებსა, ავილად მიაღწევს ნირვანას“, – სწერია ერთს ინდოეთურს წიგნში, – ეს არის უმაღლესი ნეტარება: ნირვანავეა ჩვენი დასასრულიო.

ბუდას ცხოვრება და სწავლა გავრცელდა მთელს აზიაში და არსებობს ჩვენს დრომდის. ამ ეამად მის მოძღვრებას აღიარებს ოთხასი (400) მილიონი ხალხი: ინდოეთში, ჩინეთში, იაპონიაში, ციმბირში და ინდოეთისა და დიდი ოკეანის კუნძულებზედ. ბუდას მიმდევრებს ეწოდება – ბუდისტები, ხოლო მოძღვრებას – ბუდიზმი. თავისი პირვანდელი წმინდა სახით ბუდიზმი შენახულია უფრო ინდოეთში და მის კუნძულებზედ, განსაკუთრებით ცეილონზედ, სადაც დიდის სასობით და ზედმიწევნით ასრულებენ ნათელ-ღებულის ბუდას ყოველ სწავლა-მოძღვრებასა. აქ ბუდას სთვლიან უდიდეს ბრძნებად, რომელმაც უჩვენა კაცობრიობას უდიდესი საშუალება კაცურ კაცად გახდომისათვის. ბუდისტები დღემდის მტკიცედ მისდევენ ბუდას იმ სწავლას, რომ ყველა ადამიანები ძმები არიან და ამიტომაც გულკეთილად და პატივისცემით ეპყრობიან ყოველს უცხოელს.

საკვებით შენახულია ბუდას დიდი მოძღვრება აგრეთვე იაპონიაში. ბუდას მოძღვრების წიგნი იაპონიაში პირველად შემოიტანეს მეცნიერებმა. აქ ბევრს მოეწონა ბუდას მოძღვრება, დაიწყეს მისი შესწავლა და ხალხშიაც გაავრცელეს. იაპონელები ამბობენ: ბუდას სწავლა ამშვიდებს მოუსვენრებს და განანათლებს ადამიანის სულსაო. თუ ადამიანი ღრმად არ ჩაუფიქრდება და საკვებით არ შეიგნებს ბუდას მოძღვრებას, ის ვერ შეუერთდება იმ ღვთიურ სულსა, რომელიც ცხოვრობს ყოველ ადამიანშიო. ყოველი ადამიანი მარად უნდა ფიქრობდეს თავის ცხოვრებასა და ყოფა-ქცევაზედ, მარად უნდა ცდილობდეს მედგრად დაიცვას თავისი ფიქრები და გრძნობანი ბოროტებისაგან. აი გასაღებიო, შემყვანი ბუდას მოძღვრებაში. ვინც ეძებს კავშირს თავის ღვთიურ სულთან, მას შეიძლება ეწოდოს ბუდას მოწაფეო, ხოლო ვინც არაფერს ფიქრობს ამაზედა იგი უმეტარია ...

ბუდას სწავლას აქვს ერთი მიზანი. განფანტოს ბნელი, განაგდოს უმეტარება, ნათელ ჰყოს ადამიანი, ბუდას წიგნები ასწავლიან კაცს თუ როგორ მიაღწევს ადამიანი ამ ნათელს. წიგნის შემსწავლელმა უნდა შეიგნოს არა პირდაპირი აზრი ნაწერისა, არამედ თვით დედა-აზრი და სული მოძღვრებისაო. ამიტომ ნამდვილი მოწაფე ბუდასი

სწავლობს არა მარტო ბუდდას სიტყვებსა, არამედ უფრო მის ცხოვრებასა და ყოფა-ქცევასა, ჭეშმარიტი მოწაფეობა იმაში მდგომარეობს, რომ სავსებით შეიგნო შინაგანი აზრი მოძღვრებისა და მისდა კვალადაც იცხოვროვო ... ასე უხსნიან და ასწავლიან ხალხს ბუდდას მოძღვრებას იაპონელი მეცნიერები, თამამად შეიძლება ითქვას, – რომ იაპონურ სწავლებაში სავსებითაა დაცული და განხორციელებული ბუდდას მოძღვრება და მის პირვენდელი სახითა.

ბუდდა ასწავლიდა, რომ ტაძრები საჭირო არ არისო და მოგვთა ღვთის მსახურებაც მეტიოა. ამიტომ ინდოეთის ბუდდისტები სრულიად არ აშენებენ ტაძრებსა და არც ღვთის მსახურებას ასრულებენ.

მეცნიერები უწოდებენ ბუდდას აზიის ნათელს, რადგანაც მან პირველმა ნათელ ჰყო აზიის ერნი ქმობისა, თანასწორობისა და მშვიდად მყოფობის სიყვარულითა. ეძახიან აგრეთვე საკია-მუნს, რაიცა ნიშნავს განდევნილი საკიების გვარიდამ, მაგრამ ყველაზე ხშირად მას უფრო ბუდდად და განათლებულად უწოდებენ.

ბევრი ბერძენი და მოაზრე მოჰვლენია კაცობრიობას თვისი ხანგრძლივ ცხოვრებაში, მაგრამ განათლებული ბუდდა მათ შორის უდიდესია...“

ივანე როსტომაშვილი

მე-19 საუკუნის დამლევსა და მე-20 საუკუნის გარიჟრაჟზე, ქართული აზროვნების განვითარების გზაზე, როგორც პირველი ორიენტალისტი ისტორიკოსი და განმანათლებელი იმჟამინდელი ქართული საზოგადოებისა, აღმოსავლური ქვეყნების (მათ შორის ინდოეთის) ისტორიისა და კულტურის დარგში, გვევლინება ბრწყინვალე ქართველი მოაზროვნე და საზოგადო მოღვაწე არჩილ ჯორჯაძე თავისი ორადორი ნაშრომით: – „ინდოეთის სიბრძნე“ (1908 წ.) და „ნავთსაყუდელის ძებნაში“ (1910 წ.). მიუხედავად თავისი მცირე ზომისა, სრულფასოვანი და საყურადღებო ფილოსოფიური ნააზრევია, მათში, არსებითად, ადამიანის ყოფიერების საზრისზე ონთოლოგიური მსჯელობა, მნიშვნელოვნად ემყარება ბრაჰმანულ და ბუდდისტურ ფილოსოფიურ კონცეფციებს: ავტორი მსჯელობს რა „ყოფიერების წარმომავლობისა და ამაოების შესახებ“, ადამიანის მიერ სულიერი „ნავთსაყუდელის ძებნის“ გზაზე, იგი ხაზგასმით აღნიშნავს: – „ადამიანის

სიცოცხლე დღესაც დგას ორი უფესკრულის წინაშე, ფესვებმოწყვეტილი, ხვედრის მონა-მორჩილი, უძლური გონებით სძლიოს თავისი უვიცობა და ვიწროობა, და უძლური სხეულით სძლიოს თავის ფიზიკურ არსებობის წარმავლობას. ამ პირობებში მყოფი ადამიანის გული დანადგლდა, ეს ნაღველი და მწუხარება გამოიყურება ძველსა და ახალს აღთქმაში, ბრამინთა და ბუდას ფილოსოფიაში, კონფუციუსისა და ლაოძის მოძღვრებაში“. შემდეგ ა. ჯორჯაძეს მოაქვს ბუდას სიტყვები (თუმცა წყაროს არ ასახელებს) – „მე ვხედავ, ამბობს ბუდა, მე ვგრძნობ, რომ ტანჯვა დედა-მიწაზე განუზომელია. რომ ყოველი სიამე ამაოა; მე ვხედავ დაციუნვას და ტანჯვას, რადგან სიამენი სევდით მთავრდებიან, სიყმაწვილე სიბერით, სიყვარული განშორებით, სიცოცხლე საზიზღარი სიკვდილით“. „ამ ხასიათისაა პესიმისტი ფილოსოფოსი“ – ასკენის ა. ჯორჯაძე. ცხადია იგი მრწამსით როგორც „სოციალისტი“ (სოციალისტ-ფედერალისტი), „ამგვარ ფილოსოფიურ პესიმოზმს“ უპირისპირებს „სოციალურ პესიმოზმს“, რომელსაც მისი აზრით „ისეთი ტრაგიკული ხასიათი არა აქვს“, „მსოფლიოს საიდუმლოება სოციალისტისათვის და რეფორმატორისათვის იგივე საიდუმლოებაა, როგორც არის იგი ყოველ მოაზროვნე ადამიანისათვის“ ასკენის ავტორი. რაც შეეხება არჩილ ჯორჯაძის მეორე ნაშრომს – „ინდოეთის სიბრძნე“ რვა ქვეთავისაგან შესდგება. ა. ჯორჯაძისეული „ინდური სიბრძნის“ გაგება არ შეიძლება მართებულად იქნეს გაანალიზებული მისი მთლიანი ფილოსოფიურ-ესთეტიკური თუ ეთიკური მსოფლმხედველობისაგან მოწყვეტილად, რაც მონოგრაფიის ძირითად თემას სცილდება. თუმცა, კეძოდ, წმინდა ინდოლოგიური თვალსაზრისით, თავისი დროისათვის, მიუხედავად რიგი უზუსტობებისა თუ ინდური ტერმინების უმართებულო ქართული ფორმებისა, ა. ჯორჯაძის ეს ნაშრომი თამამად შეიძლება ვაღიაროთ, როგორც პირველი მეტად სერიოზული ქართული მეცნიერული (ინდოლოგიური) ძეგლი მეოცე საუკუნის დასაწყისისა¹.

მე-19 საუკუნის ქართულ ლიტერატურულ წყაროთა შორის, რომლებშიც აისახა ინდური სულიერი სამყარო, ყურადღებას იპყრობს (უთუოდ გაქართველებული) რუსი ავტორის ა. ნიკიტინის კრებული გამოცემული ტფილისში, 1893 წელს. კრებულში მოთავ-

1. არჩილ ჯორჯაძე. წერილები. თბ. 1989. გვ. 23-37; 586-633

სებულია (ჩანს ასევე რუსულიდან შესრულებული) თარგმანი ინდური ლეგენდისა – „იყვნენ კურთხეულ“ – „ერთხელ მშვენიერ მთვარიან ღამეს, ძლიერ დაფიქრდა ქვეყნის მპყრობელი ბრძენთა ბრძენი კრიშნა და ფიქრის შემდეგ წარმოსთქა:

– მეგონა ადამიანი გვირგვინი იყო მთელის ქვეყნის, მაგრამ მოვტყუვდი, აგერ ლოტოსის ყვავილს ვხედავ. ნელ-ნელა არხევს სიო. რა შეედრება ნეტა ამ ყვავილს და თვით სულდგმულთ შორის რა სჯობს მშვენიერ ნაზსა ლოტოსსა. აგერ გაბადრულ მთვარეს ვერცხლის სხივები შემოხვევია და ლოტოსს შუქისათვის ნაზი ფოთლები გადაუფენია.

– დიად, კაცთ შორის არა არის რა ლოტოსის მსგავსი-განიმეორა მაღლა კრიშნამ. ცოტა ხნის შემდეგ ისევ იფიქრა.

– ნუთუ მე, თვით მაღალ ღმერთსა, ქვეყნის გამჩენსა, არ ძალმიძს გაჩენა, ისეთი არსების, რომ კაცთა შორის იგივე იყოს, რაც მშვენიერი ნაზი ტოლოსი ყოფილა-ყვავილთა შორის.

– მაშ გავახარებ ხალხს და ქვეყანას, წამსვე გადაიქცეს ლოტოსი იგი უმანკო ქალად... ზღვა ოდნავ შეირხა, ღამე განათდა, მთვარე გაბრწყინდა და კრიშნას თვალწინ წარმოუდგა მშვენიერი ლოტოსი ქალის სახით. თვით ღმერთი განცვიფრდა და უთხრა ლოტოსს: – აქამდე იყავ ტბისა ყვავილი, ამიერიდან ყვავილი იყავ ჩემის ფიქრისა ... ილაპარაკე!

ქალმა მოახსენა უფალს ისეთი ნაზი ხმით, გეგონებოდა, ქალი კი არ ლაპარაკობს, გრილი სიო ჰკოცნის ლოტოსის ფოთლებსო.

– ღმერთო! შენის ნებითა სულდგმულად ვიქცე. ან სად ვიც-ხოვრო? ხომ კარგად იცი, რაც ჭერ ისევ ყვავილი ვიყავ, მუდამ ვში-შობდი: – მეშინოდა ქარის, წვიმისა, ელვა-ქუხილის, მზის ცხარე სხივებისაც კი. შენისავე ნებით ისევ შემრჩა ჩემი ბუნება, და ეხლა მეშინიან დედამიწისა და ყველა სულდგმულისა... სად ვიცხოვრო?

კრიშნამ ალაპყრო თვალნი ზეცას, დაფიქრდა და ჰკითხა: – გინდა მთის წვერზედ დაგასახლო?

– თოვლია, იქ ცივა უფალ: მეშინიან.

– მაშ ტბის ძირში ავიგებ ბროლის სასახლეს.

– ტბის ძირში საძაგელი საშიშარი ცხოველებია, მეშინიან.

– მაშ თვალთ-გადუწვდენელ მინდორში დაგასახლებ.

– არა უფალო! იქ ქარიშხალია შემეშინდება.

– მაშ ჩემო კარგო აბა რა გიყო? სად დაგასახლო. გინდა ელორის მღვიმეს სასახლედ გადაგიქცევ. იცხოვრე იქ.

– ბნელა უფალო მაღაროში, მეშინიან.

ქვაზედ ჩამოჯდა ბრძენთა ბრძენი კრიშნა. დაფიქრდა ღრმად. წინ ედგა ნაზი ლოტოსი, ქალად ქცეული.

მიუახლოვდა განთიადი ტბასა, ტყეს, მინდორს გადაჰკრა ოქროს ფერმა. გაისმა ფრინველთ სიმღერა და ამ სიმღერას შეუერთდა ტკბილი სიმღერა ჩანგისა. კრიშნამ წარმოსთქვა:– ეგ ვალმიკია, ჩემი მგოსანი – მზის ამოსვლის დროს აქლერებს ხოლმე ჩანგსა.

უცებ გამოჩნდა ტბისა ნაპირას დიდი მგოსანი. ნახა მგოსანმა ნაზი ლოტოსი, ქალად ქცეული და ხმა გაუწყდა, ჩანგი გაუფარდა ხელიდან, გაუწყდა სიმები და დიდხანს იდგა გაშეშებული. უბრძანა ღმერთმა მგოსანს ვალიმკს:

– გონს მოდი, მგოსანო ილაპარაკე.

– მიყვარს!

მხოლოდ ეს სიტყვა ახსოვდა მგოსანს. მხოლოდ ის ერთი სიტყვა წარმოსთქვა.

ღმერთს გაეხარდა:

– ყვავილო ქალად ქცეულო, გიხაროდეს! ეპოვე შენთვის ადგილი ღირსეული და შესაფერი, დასახლდი მგოსნის გულში.

– მიყვარს.

მხოლოდ ერთი სიტყვა ახსოვდა მგოსანს.

ნათელი, როგორც დღე ზაფხულისა, მშვიდი როგორც ტალღა მდინარე განგისა, წარემართა ქალი და დასახლდა მგოსნის გულში. მაგრამ უეცრად ქარსავით დაჰკრა შიშმა, კანკალმა აიტანა, და სახე გაუფითრდა. გაკვირდა კრიშნა.

– ყვავილო, ქალად ქცეულო, ნუთუ მგოსნის გულისაც გეშინიან?

– უფალო სად მიბრძანე მე დასახლება? მარტო ამ გულში ვნახე, თოვლივით მოსილნი მაღალნი მთანი, საშიშარ ცხოველებით სავსე ზღვის სიღრმე, თვალუწვდენელი მინდორი და ქარიშხალი, ელორის ბნელი მღვიმე მაღარო... და ისევ მეშინიან, უფალო!

მოწყალე კრიშნამ უპასუხა: – დამშიდდი ყვავილო ქალად ქცეულო! თუ მგოსნის გულში თოვლი სდევს, შენ გაზაფხულის სითბო იყო

და დაადნე, თუ მგოსნის გულში თვალუწვდენელი ხრიოკებია, მოჭ-
ფინე ამ ხრიოკებსა ყვავილი ბედნიერებისა, თუ მგოსნის გულში ელო-
რის ბნელი მადარო ნახო, იყავნ შუქი ნათელისა, და ვალმიკიმ ეხლა
შესძლო ხმის ამოღება და დასძინა კრიშნას სიტყვებს:– დაე იყავ
კურთხეულ!

მე-19 საუკუნის დასასრულისა და მე-20 საუკუნის დამდეგის
უცნობ ქართულ ლიტერატურულ წყაროთა შორის, რომლებშიც
ნაწარმოების ფაბულა გაშლილია ინდოეთის ფონზე, ეს არის ალ.
ხახანაშვილის მიერ 1904 წლის ჟურნალ „მოამბეში“ (№6), გამოქვეყ-
ნებული უცნობი ავტორის ზღაპარი (მოთხრობა) – „დიფნის ქალაქის
ამბავი“. მის შესახებაც ალ. ხახანაშვილი წერს:

„დიფნის ქალაქის ამბავი“
(ძველი საზღაპრო მოთხრობა)

„დიფნის ქალაქის ამბავი“ აქამდის არსად არ შეგვხვედრია, იგი
ეკუთვნის იმ მოთხრობათა ჯგუფს, რომელსაც შეადგენს ამირან-დარე-
ჯანიანი, რუსუდანიანი, დილარიანი და სხვა ამ გვარი საზღაპრო კრე-
ბულები. დიფნისის ქალაქის ამბავში აღწერილია ფირმან ხელმწიფის
შვილი აბულისათვის მოქმედება და გმირობა, როგორც ყველა
საზღაპრო მოთხრობაში, აქაც გმირი გამოივლის მრავალს განსაც-
დელს, შეხვდება ურიცხვს თილისმას, დაამარცხებს აუარებელს მტერს,
დევებს, ვეშაპებს, გველებს. მას ახლავს თავგანწირული და მასთან
შეზრდილი ვეზირის შვილი, დიდს ამაგს დასდებს ცხენი სახელად თვა-
ლზიტა, მიადწევს თავის მიზანს – გამოსტაცებს გველის ტყვეობიდან
ქალს, შეირთავს მას და გაფუფუნდება ცოლშვილით. დაბრუნდება
რა თავის დედმამსთან, გაახარებს მათ დაკოდის გულს და
გახელმწიფდება. თავის შვილს გაამეფებს სიმამრის ქვეყანაში და ამ
გვარად გამარჯვებით დაავიკრავინებს თავის სიცოცხლეს უებრო და
მწიკვლ მიუკარებელი საარაკო გმირი.

რაც შეეხება იმ საკითხს, ორიგინალურია თუ ნათარგმნი ეს „ამბავი“
გადაწყვეტილი პასუხი ამაზედ ამ ჟამად არ შეგვიძლია მოგახსენოთ,
თუმცა მოთხრობაში ნახმარია ფრაზა, რომელიც პირველ შეხედვით
გვაფიქრებინეს, რომ იგი ორიგინალური ნაწარმოებია, მაინც ვერ

დავერწმუნებით ამ ადგილს, რადგან უეჭვოდ ნათარგმნს ნაწერებშიაც შეგვხვედრია იმ გვარივე წინადადება, როგორც აქ არის აღნიშნული: „ამ ქართულსა ზედა სახელმწიფოს შვილმა ცხენი გაიგდო“ და სხვ. უფრო მისაღებია ის მოსაზრება, რომ ეს მოთხრობა ეკუთვნის არაბულს კრებულს „ათას ერთ ღამიანს“ და წარმოდგენს იმ გვარივე გადმოღებულს ქართულად ზღაპარს, როგორც სპილენძის ქალაქის ამბავი, „ყამარიანი“, „თიმსარიანი“ და სხვ.

ახლად ნაპოვნი მოთხრობა საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც იგი მოწმობს წასული დროების ქართველი მკითხელის გემოს და შეხედულებას. თუ ეს მოთხრობა აღმოჩნდა „ათას ერთ ღამიანის“ ნაწილი, მაშინ იგი შეავსებს იმ ნაწილ-ნაწილად გადმოღებულს არაბულს საზღაპრო კრებულს, რომელსაც თავისი მიმზიდველობა ახლაც არ დაუკარგავს.

ხელნაწერი, საიდანაც გადმოღებულია ეს მოთხრობა, ეკუთვნის მე-18 საუკუნეს. ამის საბუთად მოგვყავს შემდეგი ბოლოს მინაწერი მოთხრობის ხელით და მელნით: „წილკნელობა ებოძა იკორთის არხიმანდრიტს ამეროსის ქ-კს უფვ, წელს 1778 წ. თვესა აპრილის და კურთხევით მოხსენებულს ლეონ ბატონის შვილს არაგვის მკყარბელს შობლისა მისისა მენენიკი მოულოცა, თებერვალის, ხუთ შაირად“. მოხსენებული ლეონი, რა თქმა უნდა, ერეკლე მეფის ძეა. საყურადღებოა შეპარებული რუსიციზში „მენენიკი“, ესე იგი, იმენენიკი.

ეს სიტყვა ერთი იმ რიცხვთაგანია, რომელიც ქართულს ენაში შემოვიდა ერეკლე მეფის რუსეთის ხელმწიფესთან მიწერ-მოწერის დროს.

სადიპლომო ქაღალდებშიაც ხშირია ამ გვარი მაგალითები, როგორც ფაშილია, კურიელი, იანარალი, მაიორი, პოდპოლკოვნიკი, უქაზი, პროვიანტი, არტელიერი, ორდენი და სხვ.

ამათში მენენიკი, უქაზი აღებულია პირდაპირ რუსული ენიდგან.

დანარჩენი ნასესხნი არიან რუსული ენის შუამავლობით ვეროპული ენებიდგან.

ა. ხახანაშვილი“

ა. ხახანაშვილის მიერ დასტამბული ზღაპრის .ფაბულა მხოლოდ ოთხ თავშია გაშლილი „ინდისტნის“ (ინდოსტანის) ფონზე, ამიტომ მხოლოდ მათი ტექსტია წარმოდგენილი:

„აქა ხელმწიფის შვილისაგან კისკად ბურთაობა, და ინდისტინის ხელმწიფისაგან და ხელმწიფის შვილისაგან დესპანის შეთვლილობა:

რა გამოვიდა და ცხენსა შეჭდა ასეთი ზრიალი და მოდენა შეიქნა ქალაქში საყურებლად, რომე გაჰკვირდებოდა: კაცი და დედაკაცი ერთმანეთსა არ მოიცილდეს რომელი რომელსა უსწრობდა, და ყოველი სული მისის სიტუარფიმსათვის გაჰკვირვებოდა: რა შეიდანზედ მოვიდნენ ბურთაობა მოინდომეს: და ერთი ხელი იბურთავეს, ასე რომე ყოველი კაცი გაჰკვირდა, თვითონ ხელმწიფემ ჩარდახიდამ უყურა, და მეტის გაოცებით აღარა ბრძანა-რა, ბურთაობა გაათავეს ჩამოხდნენ, და მოედანზედ დადგნენ, და გამოვიდა ხელმწიფე მისის ფიქრისაგან მოიცალა, და ვეზირი და სახლთ უხუცესი მოაყვანინა და უბრძანა, ნახეთ ვინმე უცხოო, მათ მოახსენეს არავინ გვინახავსო: უბრძანა და დაანახვა, ის ორნი კაცნი ჩემის ჭარისა არ არიანო, და არც დღეთა შინა ჩემთა მისი მსგავსი მე არა მინახავს რაო: თავათ თვით ასრე მშვენიერი არის, მერმე ასრე იბურთავეს რომ მობურთალთა უნახავად გავხეო, ასრე გავშტერდი რომ ხმა ვეღარ ამოვიდე; აწ წადით და შეიგნეთ ნახეთ ვინ არიან, ესეც მოახსენე თუ დღეისმდე მე კაცს არ გაულახივარო, აწე თქვენ რად შეუპოვრად მოხველით არც თქვენი საქმე მაცნობეთ ვინა ხართო, და არც ესე თუ რას საქმეზედ ხართ მოსულიო: რა ხელმწიფის შვილმა ვეზირი და სახლთუხუცესი მისული დაინახა, ქვეჯდა და ზეწამოლდა და წინ მოეგება, და ერთმანეთს უსალამეს: მათ სცნეს რომ დიდი ვინმე იყო, მივიდნენ და ხელს აკოცეს, და მან პირს აკოცა, დასხდნენ, მაგრამ ასე გაჰკვირდნენ მის შვენებასა და სიკეთესა, რომ დიდხანს ვერც თვალი მოაშორეს, და ვერც სიტყვა შემართეს, მერმე გამოხდა ხანი და მოახსენეს ხელმწიფის შეთვლილობა, მან მოისმინა და ხელმწიფურად პასუხი გასცა, ტკბილი სიტყვა უბრძანა: რაც ჭირი გარდახედოდა გზასა შინაგან და ანუ ვით ციხესა ასულიყო, და ან მწარისა შიშისაგან იგი ეუბრო ქალი ეხსნა: ან რა ხანი მას ქალაქსა შინაგან დაეყო და სიცოცხლისაგან უიმედო ყოფილიყო, უკლებლად უბრძანა: და ესეც შეუთვალა, ნუ ჰგონიათ ეს სიბრძევითა მექნას, და ანუ შეუპოვრობითა: არა ღმერთმან იცის, მაგრამ დიად ღვინისა და შექცევის მოყვარული ვიყავო: მრავალი დღენი ბურთაობითა ასპარეზობით დამილეკია: აწე ამდენი ხანია რომ

ბრძოლისა და შექირვების მეტი არა მიქნია რა, და ძლივ გავეწმინდე თქვენი ქვეყანა ბილწთა მავლენბელთაგან, ასე რომე არც ზღვითა და არც ხმელეთითა, ჩემი თავი სიკდილისაგანა დავიხსნო: მე და ამით ცოტად გული გამიძხიარულდა, და მიწდორი ვნახე, და ერთი ხელი ვიბურთავე: არა დასამარცხებელია ხელმწიფისა და არცარასაწყენია: მაშინც მოვიდოდი, და ერთი ცხენის გარბევა რა დასაკლისი იყო, კარგი კაცი არ მინახავს აქამდის რომ შრომით მოცილული მომეგზავნა, და ცუდთა კაცთავისის დამეპატიჟა ამას მეტყოდენ რომ ხელმწიფეს მაგას ვინ შემართებსო, მოციქულსა მე ვჯობივარ, მისთვის მოველ ამა ალაგსა: და რადაგან აქ წოლა უარ იყო, და მის მეტი ვერა გავბედერა: და ვსთქვი ეგების ცხენის ხმამ ვინმე გამოჩნიონს: აწე იცით და გასმიათ რაგვარად მყოფნი კაცნი ვყოფილვართ, და ანუ დიფნის ქალაქის ხელმწიფე რაგვარი ხელმწიფე არი: მოვიდა ბრძანება ღვთისა, და ბედი იყო ჩემი ამა სასაგელისა, ერთხელვე ყმაწვილობამ მაჯობა და წამოველ, და ამ საქმეზედ გაბრუნებულვიყავ სიმბრდლე იქნებოდა წამოვალ და არავინ იცის ჩემი ნაქნარი, თუ რა ჭირი გარდავიხადე, ანუ ზღვაში, ანუ ხმელთა ზედა, ღმერთმან ყოველი უწყის ცხადლი და იდუმალი: ერთმა ზღვამ იცის, მეოერ წითლის დევის ქალმა, და მესამემ შენის ხელმწიფის შვილმა: სხვამ კაცმან არ იცისო, აწე ნურც ესე გონიათ რომე დიდის სიკეთისა, და ანუ დაჭირვებისათვის წამოსულვიყო რომე ან მოყვარე ვერ მეშოვნოს უკეთესი, და ან ქალი უტურფესიო, მაგრამ რასაცა ღმერთი კაცს მისცემს, თვითცა უნდა დასჯერდეს: რა ეს ამბავი მოისმინეს ადგეს და ხელმწიფეს წინა მოვიდეს, და მოახსენეს დაბარებული ხელმწიფესა ყოველი მისი ნაქნარი, და გაუკვირდა სიძობა, და იამა ეგონა ზედ სიძედ დადგებო: შესთვალა თურმე იყო ბრძანება ღვთისა და შენი ბედი თურმე იყო ჩემმა ასულმა მით გაუძლო ამდენსა შიშსა, და მორჩა დევსაცა, თვარა ამდენს ხანს გველთან წოლას როგორ დაუდგემდა: და ანუ დევი ვით დამანებებდა ამდენსა ხანსა: აწე ღმერთსაც მოუცემია და მეც მოკცემ. ჩემი ქალი შენი იყოს, და ჩემს ტახტზედა შენ დაგვამ, და სახელმწიფოსაც შენ დაგილოცავო: მე ამის მეტი არა მყავს-რა, ბევრი ვარ დღეს არის თუ ხვალ მოკვედებიო: ჩემი სახელმწიფო ოხერი იქნება, თუ თქვენ არ ეპატრონებით, წასაყვანლად ვერ დაგანებებ ჩემის ცოცხლის თავითაო. მოვიდნენ და ხელმწიფის პასუხი მოახსენეს: მან ასე უბრძანა რალა დამიშლისო, ჩემი მშობლები სიციოცხლის დროს შეუნახავად გამეხადოს, სიკდივილის დროს

დაუმარხავნი, და უქირისუფლონი: დიფნის, ქალაქი გამეშოს, და ჩემნი უთვალავნი დიდებულნი გამეშოს, და გამეოხრებინოს, და მტერთათვის ამეფორაქებინოს, აქ ზედ სიძვედ შემოგწყობოდ: მამცემ კარგია, თუ არა არც აგრე შემოგებევნები, მე ისევ ჩემს ალაგს წავალ, და ვე ქალიც თქვენი ნება იყოს, და ჩემი სისხლიცაო: რა ხელმწიფემან ამისთანა აურზაური გაიგონა, შეშინდა და ასე ბრძანა აწ რომ ესე მწყყალი წავიდეს, წავა ლაშქართა შეყრის და მოვა სრულ კლდეთა და მინდორთა მოასწორებს, თუ ომსა გაუბედავ: ახლავე მისი მეზრძოლი ჩვენში ვინ არის: რადგან დევთა და ვეშაპთა ომი შეუძლებელია: მიუტემლობა აღარა ხდებოა: აწ მივსცეთ და თავად ველი ღვთისაგან რომ ქალი მევე დამარჩეს, და სიძვეცა საჩემო ვიშოვო, თუ არა და მადლი ღმერთსა, რაცა მისი ნება არის ის იქნებისო: მოახსენეს აგეთი ვინ გვიმედებისო, უბრძანა წითლისა დევისა ერთი შვილი კიდევ არისო: მოახსენეს რად გამოუშო ძმისა და მამის მკვლელი, თუ აგრე კარგი მოწიფული არისო; უბრძანა ცხვარში არისო და ვერ შეუტყვია, თვარა კარგად ვერ მოუვიდოდაო:

II

აქა ინდისტინი¹ ხელმწიფისაგან ზეკვით და იძულებით თვისას უებროს ასულის მიცემა, და ხელმწიფის შვილისაგან წითლის დევისა მეორე შვილის ბრძოლა საშინელი, სიკვდილის სასტიკი:

აღარა ღონე ჰქონდათ, ჩამოიყვანეს ქალი, და მისი უანგარიშო მზითვეი მისცა და გამოისტუმრა დიდითა ჭარითა და ბარგითა წამოვიდნენ, დიდითა სისწრაფითა, და ურიდლად იარებოდნენ, და მოვიდნენ დევისა შვილი რომ მოეკლათ მას მინდორში დგომა მოინდომეს, დასცეს კარვები, და ცხენებიდამ გარდაჰხდნენ და შეისვენეს, შეხედნეს რომ მოვიდოდა ვინმე, ერთი ვეშაპისა მსგავსი, პირითა: და ტანითა სპილოსიცა უფროსი იყო: ორნივე თვალი სისხლისა ტბასა უგვანდა; დიდის ნაძვის ხე მოეგლიჯა და კომბლად ეჭირა, მოვიდოდა და პირითა ცეცხლსა მოჰყრობა: დაიძახა ვეზირის შვილმა, უშველე ხელმწიფევე თავსა, და შენი ლახტი მოიხმარე: გამოვიდა ხელმწიფის შვილი კარავიდამ, და შეხედა ესაშიშრა და ეოცა რომე მას დიდსა თვალ უწდომსა მინდვრისა ბოლომდის იმისთანა საშიში თვალი უჩანდა. შესტყორცა ლახტი რა მისს სიახლოვესა მივიდა ხელი შეუშ-

სწორია „ინდუსტანის“. (ნ.კ.)

ვირა და დაიჭირა, შესტყორცა ისი ლახტი, და თავისი კომბალი ერთად: სამოცი კარავი დააქცევია, და ორასი კაცი მოჰკლა: აქათ ხელმწიფის შვილი ჩქარად წავიდა და გულმოწყრალად ლაშქართა ამოწყვეტი-სათვის: იქით ის წამოვიდა ფიცხლად და შმაგად. შეიყარნენ ერთად. და შეიჭიდნენ საზაროდ ასე რომე მათი ძვერება გორათა ძვერებასა გვანდა: იბრძოლეს მედგრად დიდსა ხანსა, დაიღალა ხელმწიფის შვილი რა მისი უღონოდ გახდომა სცნა შავჩიტმა მიუნდა იგიცა, და შეეჭიდა, იქით ცხენი ეჭიდებოდა, და მერმე რითაც ღონით იყო მარჯვენა ხელი დააძრო ხელმწიფის შვილმა უკუეჭინეა ჰკრა პირში, და უკუაქცევია, აემართა შავჩიტი, და ოთხისა კბილითა გლიჯა სანამ დევს უსულოდ გახდიდეს: რა უსულოდ გახდა ცხენიც უკუეცალა, და ხელმწიფის შვილმა დაიძახა მიშველეთ ხუთს კაცს ვისაც გამოც-დილება ჰქონდეს, და დევი ავკაფოთო: მაშინვე ხუთთავე ხმელი ზედ დაამტვრიეს, და მას დევს ვერა დააკლეს რა: მერმე მოატანინა ბასრი ცულები და მით დააჭრეინა: რა მისგანაც მოიცალა და ყოველგნით უშიშრად გახდა: სმა და ლხინი შეიქნა, სამი დღე მუნ დაჰყო, და ჯაშუში თურმე სიმამრისა ადგა, რა დევი მოჰკლა წავიდეს და აცნობეს: შეიყარა ლაშქარი და წამოვიდა, წინდაწინ კაცნი გამოუგზავნა, და ასე შემოუთვალა, ნუ გგონია, რომ ჩემი შვილი აგრე ოხრად შენ მოგცე. დასდგები ჩემთან სიძეცა ხარ და ჩემი შვილიცა შენ იქნები: თუ არა ჩემი ლაშქარი ზღვის ქვიშისაგან უმრავლესია, შევიყრები და ზედ მოგიხდები, შენც მოგკლავ და ჩემს ასულსაც ისევე წამოვიყვან: შენ რომ ორი ღორი მოგეკლას ჩემზედ მაგოდენი არ შეგიძლია, რომ ჩემად უნებურად შენ აგრე წახვიდეო: რა ეს მოციქულობა სიმამრისაგან მოუვიდა, გაშმაგდა და დაავცობდა, და დიდნი დაიჭვნა; ვითა ამაზედა მოიწონა თავი მან საძაგელმა და უსძულომან რომე მისის ქალის გუ-ლისათვის აზომი ღარიბული გზა ვიარე და აზომი ქირი გარდავიხადე: აწი ვფიცავ ყოვლისა შემოქმედსა ღმერთსა რომე თუ ის მას ალაგს გამოსცილდა, საცა უკვე ყოფილა, ის მოუკლავი არ მოძირჩესო: და მის სახლსა და მამულს ასე გაეხდი რომე ძალლსაც ებრალებოდეს, კლდე და მინდორი ვედარავინ გაარჩიოს, და აღარც მისი ქალი მინდა ზღვაში ჩავაგდებ, და სხვას კაცს არ მივეცემო: რად არ იცის რომ მოახლედ მინდოდეს ისიც უნდა უხაროდეს არამც თუ მაგისი ქალი საცოლოდ მიმყავს, და მაგაზედ მემუქარების: თუ კაცია მე აქედამ არსად წავალ, და ეს ვინც მახლავან იმისი ყმანი არიან. ვინძლო ზღვას

გამოვიდეს და ადრე გავგზავნი წითლის დევის გვერდითო: რა ეს პასუხი მოუვიდა სიძისაგან, ასე ბრძანა იგი გაშმაგებული ნილოსის ზღვას დააშრობსო რას ჰკეაში ვინმე ჩამიგდებს რომე თავიც მოვიკლა და სახელმწიფოც დაეაქციო, და ქალიც დევკარგო: ეს არა სჯობს რომ ამისთანა დიდი ხელმწიფე მოყვარედ მყვანდეს და მტერნი ვერსით მერეოდენ: ახლა ძლივს დაფანტული ჰქუა მოაგროვა, და მისწერა ტკბილის შვილობისა, და სიყვარულის წიგნი, და დანაშაულის შენდობა ითხოვა, გაუგზავნა ათასი ყათარი დარჩეული სახელმწიფო იარაღი თვალმარგალიტი, ჩინური და ბერძნული დარჩეული სტავრა მოუვიდა ხელმწიფის შვილს უანგარიშო განძი, და იგი გასაშტერებელი წიგნი, გაეცინა ხელმწიფის შვილსა და ესე ბრძანა, ჩემის სიმამრის ტვინის სისუსტე თურმე არისო, რომ გვიან ჰქუას მიხვდებო; და თვითონაც ტკბილი წიგნი მისწერა; და მრავალი უბოძა, იგინი ისევ შევიდეს, და ხელმწიფის შვილი თავის გზას წავიდა, იარა და მივიდა სადა კლდენი ერთმანეთსა ეჯახებოდეს; გველი მას ბსრკალსა არ გადასულიყო, და იქვე დახვდა, ჩავიდა კლდესა შიგან და დააყენა და გაიარეს:

III

აქა აბელისაჲ ხელმწიფისაგან ინდისტანს წასვლა, სიმამრის გლოვისათვის, და ერთისა თავის შვილისა გახელმწიფება მუნ:

წაიყვანა შვილი თჳსი, და მივიდა ინდოეთს, და წესისაებრ დაიტირა სიმამრი, და იგლოვა, სულისა საქმენი გარდაიხადა, და მისისა სალაროსაგან მრავალი გასცა გლახაკთა ზ-ან და რა მისისა საქმიდამ მოიკალა შვილი ხელმწიფედ დასვა, და დალოცა, სახელმწიფო ათაყვანა: და მისის ვეზირის შვილი მას მოუყენა რომ ყმაწვილი არი, და გვერდ მოუდევო: რაც ჰირი ჩემზედ გინახავს შვილზედაც მოიჭირველ სამსახურიო. და კარგად რიგიანად ახელმწიფეო: მოწყალება და სიუხვე ექნევენო: წამოვიდა ხელმწიფე აბულისაჲ, და მოვიდა დიფნისს, იყო მრავალ ჟამ დიდებასა და განსვენებასა, და მტერი და ქიშკი აღარავინ ჰყვანდა: ბოლოს მიუნდობელმან საწუთრომან მათისი სიმუხთლე წესი და რიგი არ მოიშალა, და მოვიდა სიკვდილისა დრო, და სცნა მისის დღის აღსრულება, და ბრძანა ჩემსაჲე სიცოცხლეში გავარიგებ ჩემთა შვილთაო: რომ ჩემს უკან საჩხუბრო აღარ დაუგდო რა: თავისი სახელმწიფო გაუყო, და თვითონ თითოსა ბურჯსა აპატრონა, და დალოცა მათი მოსავლელნი: და უმცროსსა შვილსა ცოტა ქალაქი

და თავისი სალარო მისცა, რვანივე ძმანი ერთმანეთსა უღალერებდენ: ლხინობდნენ მამასა უღარბაზებდნენ, და იყვიან დიდსა განსვენებასა, და სიხარულსა შინა.

17

აქა ინდისტნის ხელმწიფის მამაზე გლოვა და ვეზირის შვილისაც დიფნის ქალაქს მოსვლა

მოვიდეს დიფნისის ქალაქსა, ნახეს რომ ხელმწიფე აბულისაყ მიცვლილიყო, და მათ შვილთა ყ-ი საქმე მისი გარდაეხადნათ და საგლოველით გამოსულიყვნენ: ახლა ინდისტანისა ხელმწიფემა გარდაიხივა საყელო მამისა და დედისა სიკვდილისათვის, მიუტირა მისად სამფერვალოდ და უქო ყ-ი ზნე და ჭომარდობა, სიკეთე, სიუხვე, სიმხნე და მოსამართლეობა: და თქვა, აჰა ცათა სწორო ტკბილო ხელმწიფე. დაგრჩი ამად პირშავად რომ ვერ მოგისწარ ცოცხალსა, და ვერა გემსახურე თქვენად შესაფერად, რა ხელმწიფემ მამის ტირილი გაათავა, ახლა ვეზირის შვილმა დაიმტკრივა თავი და პირი, და გარდაიხივა საყელო, დაიგლიჯა თეთრი თმა და წვერი, გარდაიხივა თავსა ნაცარი და მტვერი, მოთქვა საბრალოდ და საწყლად. ხელმწიფის სიკეთე თქვა: რატომ ათასის წლის წინათ არ ჩაგესწრა ეშნი ვეზირის შვილი ხელმწიფევე, მაღალო ცათა შესწორებულო, უხვო უშურვლად გამცემო, მოსამართლეო მოწყალევე, ვინლა დაამშვენებს სახელმწიფოსა, ვის უმსგავსია შენი მსგავსი სხვას ხელმწიფესა ქვეყანაზედა: შენ განაყენე ყ-ი დევი და მაცთური ამა ქ-ყანითა: შენ ამოსწყვიტე ზღვაში ვეშაპი და ნიანგი: შენ დაუმკვიდრე ადამიანთა ქ-ყანა: შენ წაყველ მა ქვეყნისა დამდაბლებულისა წ-ე, და განისვენებ მას ს-კნოსა ნებისაჰბრ: ვაი დავრჩი თქვენს უკან ქვეყნის საძაგელად, რას ვაქნევ ჩვენს უკან ამ სოფელს: ვაი აგჩენი მტერი ასეთი რომ წინასაებრ ჩემგან სამსახური და მოხმარება არ გაგეწყობა, თურმე მაგიტომ აღარ შეატყობინე შენს თანამ-დარს ვეზირის შვილს, შეეტყო მაგ მტერზედ ჩემგან მოხმარება არა გაეწყობა რა, მაგრა შენს სიკვდილს წინ თავს მოვიკლევდიო: მანამდის იცა თავსა ვეზირის შვილმა რომე ორივე თვალები მეტის ტირილით დაუდგეს: და ინდისტანის ხელმწიფესა რომ ასი ყათარი გლახაკთა მისაცემად საქონელი წამოეღო, იგი გლახაკთ გაუყო და სალს საქმე გარდაიხადა, და მერმე დაჰპატიჟეს რვა თვე ძმათა ცალცალკე თავთავის სახლში და უღალერეს, და მიართვეს ფეშქაში, და წავიდა სახელმწიფოში“.

ლიტერატურა

- აბულაძე ი. სიბრძნე ბალავარისა. თბ., 1937
- აბულაძე ი. ბალავარიანის ქართული რედაქციები. თბ., 1957
- ანდრონიკაშვილი მ. შეხვედრები ძველ ინდურ და ქართულ ენებში. თსუ-ს კონფერენციის მასალები. 1978
- ბაღრიძე შ. საქართველოს ურთიერთობები ბიზანტიასა და დასავლეთ ევროპასთან. თბ., 1984
- ბარამიძე ა. შოთა რუსთაველი. თბ., 1975
- ბარამიძე ა. ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან ტ. 4. თბ., 1964
- ბარამიძე ა. კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია (V-XVIII ს.). თბ., 1963
- ბროსე მარი. ქართლის ცხოვრება. თბ., 1849
- გამსახურდია ზ. რუსთაველის სახისმეტყველება. თბ., 1991
- გამყრელიძე თ. ინდოევროპელები, ქართველები, სემიტები. ე. „მნათობი“. №10. თბ., 1984.
- გვახარია ა. ბალავარიანის სპარსული ვერსიები. თბ., 1985
- გოგიბერიძე შ. რუსთაველი, ი. პეტრიწი. თბ., 1961
- ვადბოლსკი მ. ქართული პერალდია. თბ., 1980
- თამარაშვილი მ. ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის (11-19 ს.). თბ., 1902
- ინგოროყვა პ. თხზულებათა კრებული. ტ. 1. თბ., 1963
- კეკელიძე კ. ეტიუდები. ტ. 2
- კეკელიძე კ. ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. I. თბ., 1960
- კეკელიძე კ. რუსთაველი და მისი პოემა „ვეფხისტყაოსანი“.
- კეკელიძე კ. შოთა რუსთაველი. საიუბ. კრებ. თბ., 1966
- კენჭოშვილი ნ. „ინდო“ სიტყვის გაგებისათვის „ვეფხისტყაოსანში“. ე. „მაცნე“. №4, თბ., 1984
- კენჭოშვილი ნ. ინდოეთ-საქართველოს ურთიერთობების საათავეებთან. ე. „ცისკარი“. №11. თბ., 1991
- კენჭოშვილი ნ. „აბდულმესიანში“ ინდური ტერმინების განმარტებისათვის. ე. „მნათობი“. №7. 1999
- ლოლაშვილი ივ. ძველი ქართველი მეზობენი, იოანე შავთელი აბდულმესიანი. თბ., 1964
- მენაბდე ლ. ძველი ქართული ლიტერატურის კერები. თბ., 1980
- ნათაძე ნ. „ვეფხისტყაოსნის“ ფილოსოფიური მოტივები. თბ., 1985
- ნათაძე ნ., ცაიშვილი ს. შოთა რუსთაველი და მისი პოემა. თბ., 1966
- ნოზაძე ვ. „ვეფხისტყაოსნის“ ფერთამეტყველება. ბუენოს აირესი. 1952
- ნუცუბიძე შ. რუსთაველის მსოფლმხედველობისათვის. თსუ შრომები. ტ.-I. თბ., 1935
- ნუცუბიძე შ. ქართული რენესანსის საკითხები. თბ., 1988
- ნუცუბიძე შ. შრომები. ტ. VII. თბ., 1980
- ორბელიანი ს. საბა - სიბრძნე სიკრუსისა - , თბ., 1937
- პატარიძე რ. ქართული ასომთავრული. თბ., 1980
- რუსთაველი შოთა. ვეფხისტყაოსანი. თბ., 1937
- რუსთაველი შოთა. ვეფხისტყაოსანი. თბ., 1976
- საუნჯე. ტ. I-IV. თბ., 1960 (ჩახრუხაძე - თამარიანი., არჩილი-არჩილიანი.)
- ტაბაღაძე ი. საქართველოს, ევროპის არქივებსა და წიგნსაცავებში თბ., 1986

- ფენრიხი პანც. იბერულ-კავკასიური და დრავიდული ენები თსუ „მომზილევი“. 1973
 ფირცხალავა ს. ქართველი წინაპრები და მათი მონათესავე ტომები წინა აზიაშ. თბ., 1948
 ქაფიანიძე ზ., მიბზუანი თ. კაცობრიობის პირველი ანაანი. თბ., 1997
 ყაუზჩიშვილი თ. ბერძენი მწერლები საქართველოს შესახებ. თბ., 1981
 შარაშენიძე ჯ. შუმერები და მათი კულტურა. თბ., 1983
 ჩიქოვანი მ. ბერძნული და ქართული მითოლოგიის საკითხები. თბ., 1971
 ცაიშვილი ს. მარადიული სახეები. თბ., 1980
 ქიქინაძე ზ. კათოლიკეთა ეკლესია საქართველოში. ტფ., 1903
 ქიქინაძე ე. რუსთაველი და მისი პოემა. თბ., 1960
 ჭავჭავაძე ივ. ქართველი ერის ისტორია. თბ., 1965
 ჭანაშვილი მ. საქართველოს ისტორია. თბ., 1894
- Абдушелишвили М. Г. К краниологии древнего и северного населения Кавказа. Тб., 1966
 Абдушелишвили М. Г. Антропология древнего и северного населения Грузии. Тб., 1964
 Андронов М. С. Сравнительная грамматика дравидийских языков М., 1976
 Аникеев М. С. Грамматика тамильского языка М., 1966
 Бахтин М. Б. Время и пространство в романе. ж. "Вопросы литературы". М., 1974. №3
 Буддизм и традиционные верования Центральной Азии. Новосибирск. 1981
 Бонгард-Левин Г. М. Древняя Индия и античность. ж. "Древний Восток и мировая культура". М. 1981. с. 107
 Бонгард-Левин Г. М. История Индии. М., 1973 "Вопросы языкознания". №4. М. 1971. с. 36-4
 Брентес Б. "От Шанидара до Аккада" —, М., 1963
 Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В. Индоевропейский язык и Индо-Европейцы. М. 1984. (т. 1-2)
 Гурий-Стапанов. Буддизм и христианство. В их учении о спасении. Казань. 1908
 Горохов. Буддизм и Христианство. Киев. 1914
 Джавахишвили И. Историко-этнологические проблемы Грузии. Тб. 1950
 Клейн Л. От Днепра до Инда. в ж. "Знание сила". №7. М., 1984
 Ковалевский О. М. Буддийская космология. Казань. 1837
 Кондратьев А. Протоиндийская письменность. М., 1957
 Коллог С. Гопр-Буддизм и Христианство. Кисв. 1893
 Лесевич В. В. Буддические легенды. Одесса. 1912
 Липин Л. А. Аккадский язык. М., 1964
 Ломери Н. Грузинско-Римские взаимоотношения. Тб., 1981
 Маккей Э. Древнеиндийская культура. М., 1951 – Новые данные антропологических исследований в Северной Индии. М. 1980
 Макалатия С. Культ Дзего – Мисарона в древней Грузии. Тб., 1938
 Макалатия С. Культ богини Митри в древней Грузии. Тб. 1927
 Марр Н. К вопросу об историческом процессе в освещении теории. М., 1930

- Меликишвили Г. О происхождении Грузинского народа. Тб., 1952
 Мюлер Макс. Философия Веданты. М., 1913
 Нуцубидзе Ш. Руставели и Восточный Ренесанс. Тб., 1967
 Ригведы. Избранные Гимны. М., 1972
 Панчатантра. М., 1959
 Панчатантра. М., 1962
 Париплома А, Косканиели С. Дешифровка протодравидийских надписей долины Инда. в книге: Тайны древних писем и проблемы дешифровки. М., 1976
 Санскритско-русский словарь. М., 1973
 Семека Е. С. Структура некоторых цейлонских ритуалов и мифов (в связи с культом деревьев). в кн.; История Буддизма на Цейлоне. – М., 1969
 Семенов В. С. Проблемы интерпретации брахманской прозы. М., 1981
 Тварадзе Р. Мудрость Балавара - две редакций. Авт. реф. Тб., 1969
 Чаттерджи С. К. Введение в индоарийское языкознание. М., 1977
 Чубинишвили Т. К древней истории Южного Кавказа. Тб., 1971
 Щербатской Ф. И. Философическое учение Буддизма. С. Пет., 1919
 Цагарели. Сравнительный обзор морфологии иберской группы Кавказских языков. С. Петербург. 1872
- Bhattachara Narendranath. Indian rituals and their cosmic contents. Delhi. 1975
 Burrow T., M. B. Emano. A dravidian etimological dictionary. L. 1963
 Chopra Tilak Raj. The Kusa - Jataka., Hamb. 1966
 Conze Edward. Budhist thoughts in India. Three phases of Budhism pilosophy. L., 1962
 Dowson John. A classical digtionay of Hindu mythology. New-Delhi; 1987
 Dubua A. J. A. Hindu castoms, manners and ceremonies. Delhi. 1980
 Edwards M. Hisdory of India. London. 1963
 Heinz Funrich (Jenn). Kartwelisch - drowidische Sprachparallelen. Berlin. 1991
 Mujumdar R. C. Anciant India. Delhi; 1982
 Nakolanta Sastra. History of South of India. L., 1958

India in Georgian Writings (The Summary)

In the first chapter of the monograph are analysed the connotations of the word Indoeti (India) in Georgian written documents (historical chronicles, folk songs and literature) and at different stages of the history of Georgia. The word "Indoeti" is first mentioned in the early translations of the Bible, in hagiographical writings and chronicals. In Georgian traditions sometimes in the early Middle Ages "Indoeti" was ~~as~~ a name not only of India, but as well as it was identified with Ethiopia or Arabia and meant Black or Negro, that is this word was used as a common term of the countries associated with the people of similar colour of skin.

Later the influence of Islamic world for several centuries on Georgian culture and then of Russia resulted in the appearance of different modifications of Indoeti and similar words - Indo, Hindo, Sind, Hindus, Indi etc.

The second chapter is devoted to the problem of development of the relations of Georgia with India in different epochs. The ancient Greek historiography testify to the contacts of the Indian sub-continent with different regions of ancient Georgia - Colchis, Diaokh, Egris. Strabo notes that the transportation of trading goods from India to Greece were being accomplished via Dioskuria (nowadays the Georgian Black Sea port Sukhumi). According to Flavius Arianus in the mouth Phazis-river (that is present Rioni in West Georgia) one could meet many different people from India.

Thamaz Gamkrelidze and Viacheslav Ivanov, world-wide linguists and scholars of early civilizations, assume that in the fourth millennium B.C. in the north peripheries of Front Asia, that is in the South Caucasus could take place the close contacts of different linguistic groups.

There are grounds to conclude that much earlier before the migrations of Indo-Arians via Caucasus to India, Summerians, Akkadians, Urartuans and other people of Front Eastern ethno-linguistic substratum were in touch as with South Caucasus (Georgia) so with Sindhu-Nadi (Dravidian) civilization. The fact unfortunately the scholars overlooked. However D. Struve's point of view that "the Harrappa society was very similar to the system of Summerian society. This is proved by many resemblances between them. The people of Sindhu valleys probably used marine ways for getting to Mesopotamia. However they could travel as well through Belujistan. So the relations of these substrata, including Caucasians (proto-Kartvelians-Georgians) with the Front Asian civilizations could lead to linguistic and mythological borrowings and influences. Let us remember I. A. Oudel's attempt to use Summerian for reading proto-Dravidian texts. In the light of such theories much more attention

deserves S.C. Chatterjee's opinion that a big part of Ancient Indians were not of Arian origin. We should mention there also the fact that Heinz Fühnrich, German scholar Georgianologist, being in Georgia in 1973 found the reason to compare Dravidian and Ibero-Caucasian (Georgian etc.) languages. But the scholars of ancient Indian civilizations failed to notice his very interesting study. Much more attention deserve such facts that in Sanscrit, Summerian and Georgian are common words: nana, tan, en, nav. It is not known to the scholars of old ancient Indian civilizations that in mountainous region of Georgia is still preserved the cult of God Mitra, that in Georgian culture we can meet ancient astral and other symbols similar to Indian. Besides that some old Georgian letters repeat the forms of Sanscrit letters.

In the third chapter is analysed the reflection of different Indian plots and motives in Georgian literature. The special attention is devoted to "Balavariani", the early medieval Georgian version of the life of Budha, in which the anonymous Georgian ascetic adapted the Budhistic story to Orthodox Christian outlook.

Chakhrukadze, the XII century Georgian poet, in his ode "Tamariani" dedicated to Queen Tamar mentions that he traveled to Madras and Calcuta. Idealizing Queen Tamar he says that her fame reached even India. In ode "Abdulmesia" by Shavteli such words as Indoeti, Ariel-potel, Barani, Brahman are used though their origin and other aspects need further study.

In XII century romance "Amirandarejaniani" the author, Mose Khoneli, mentions "Indo Bichi" (Indian boy) and Indoeti ("I travelled in Persia and India").

It is interesting and worthy of special attention that Shota Rustaveli's epic poem "The Knight in the tiger's skin" (XII-XIII cent.) the chief hero and his beloved in the poem are Indians. Like Shiva in Indian mythology Tariel wears tiger's skin. The epic's plot has some similarities with "Ramayana". We can conclude that in Rustaveli's time India in Georgia was associated with such notions as unique, ideal and universal.

The fifth chapter of the monograph is dedicated to Georgian relations with India and its reflections in the Georgian chronicals. This question is connected also with some facts of spreading of Catholicism in Georgia and India. For example in 14-17 centuries Georgian catholic Missioner acting in Goa where buried in St. Augustine Church in Goa. So as in 1627 the remains of Georgian Queen Ketevan martyred in Iran was also buried in St. Augustine's Dagrassa Monastery in Goa.

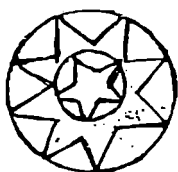
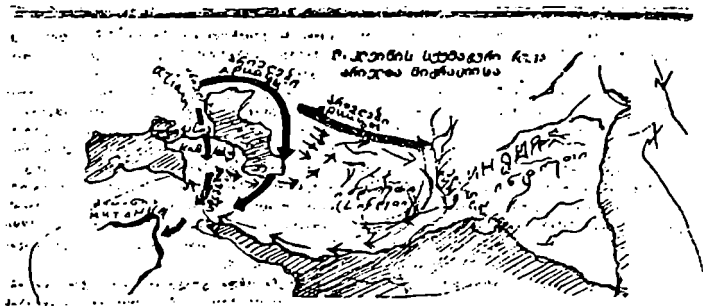
"Panchatantra's fables through Iran in VI c.a.d became known in Georgia also, particularly in Georgian folk. For instance the well known Georgia apophetic legend "The campaign of Georgian King Vakhtang Gorgaslan's in Sind" dedicated to the most popular Georgian King Vakhtang (V c.a.d) com-

prises of three short chapters. The third chapter of this legend, "The fight of Vakhtang with Sind King and his intentions" contains the fable "Crow and Hawk" (See in Panchatantra - "Crows and Owls").

In this folk story we read: "The King of Sind shouted Vakhtang: - You stuped! You are alike Crow that found out the hawk wounded, brought him in her nest and heald. But the hawk as soon as became stronger and felt force in wings, he cought the Crow together with nestling. Killed, ate all and became much stronger: The moral - never trust former enemy, as he always will betray." In "Panchatantra" the same fables is called "Crows and Owls" instead of "Owl" in Georgian version there is a "Hawk". In "Panchatantra's fable we read: "Reconciled although he be never trust enemy: For the cave of Owls was burned, when the crows with fire returned." As we see the basic moral and plot of the fables in Georgian and Indian are the same. M.Todua argues that in the early Middle centuries Indian Fables (via Iran and Arabia), started to pass from folk to folk. However Georgian folkloreist M.Chikovani considers that the some Indian fables could penetrate in Georgia via Greek mythology too. For example as a plot of fable about "Pandora".

So it is fact that Indian philosophical and aesthetic views, fables, legends are noticed in the late period Georgian literature also in particular in the prosc collection of didactic fables - "Wizdom of Lie" by Georgian writer and thinker of 18th century Sul Khan-Saba Orbeliani, whose three fables are called - "Indo (Indian) King and Vazir"; "Persian and one Indo man", "Indians and Phakirs".

In the sixth chapter of the monograph - "Georgian press and Georgian thinkers on India" are given the discriptions of the main correspondences and articles about political and cultural life of India in 19th and at the beginning 20th centuries, published in Georgian journals and papers "Iveria", "Droeba", "Kvali", "Moambe" a.c., being issued in Tbilisi in that time when the interest of Georgian public to India and her history, cultural and spiritual life as well as to the philosophy was growing up.



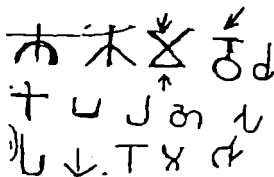
მზის სიმბოლო
Symbol of Sun in ancient Georgia



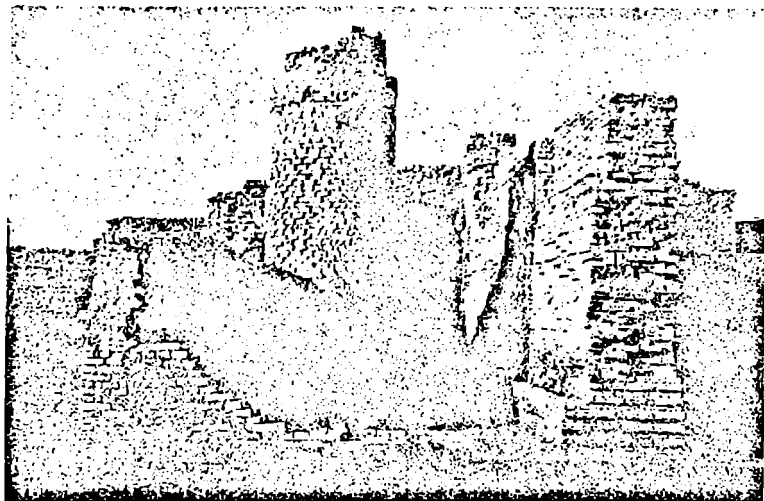
შიდაკალოს ასტრალური დიაგრამა



ქართული
Georgian



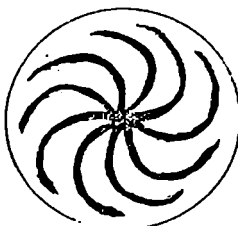
ინდური
Indian



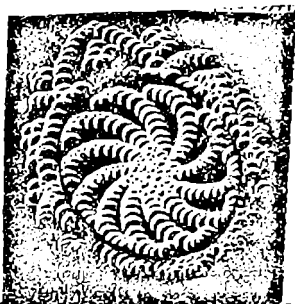
მოქენჯოდაროს ნაქალაქევი



მოქენჯოდაროს ნაქალაქევი
(დრავიდული ცივილიზაცია 3 000 წ. ძვ. წ. აღ.)



ქართული ბორჯღალი



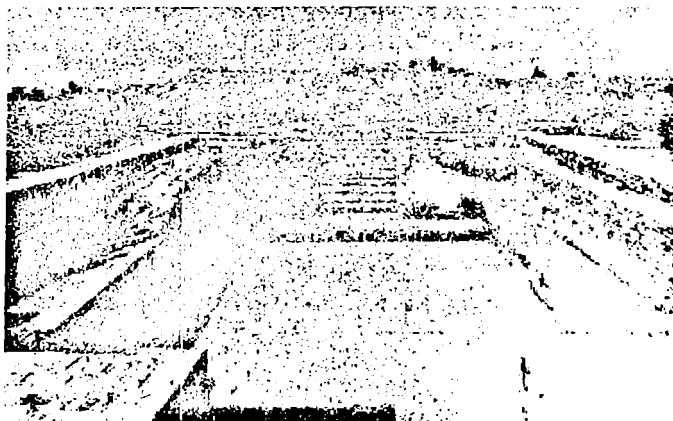
Copyright © 1999 by Universal Document Converter. All rights reserved. This document was created by Universal Document Converter. A demo version of this software will insert a watermark into each page. To remove the watermark, please purchase the full version. Universal Document Converter is a registered trademark of iText Software, Inc. All other trademarks are the property of their respective owners.



ხელის მტევეანი – მაგიური სიმბოლო
Magic symbols



ჯაინთა სიმბოლო სვასტიკით
Jainis symbol



მოკენჯოლაროს ნაქალაქევი

შინაარსი

წინასიტყვაობა	3
ტერმინ „ინდოეთის“ გაგებისათვის ქართულ წყაროებში	5
ინდურ-ქართული ურთიერთობების სათავეებთან	11
ინდოეთი ქართულ წერილობით წყაროებში	31
„ინდოეთის“ საკითხი „ვეფხისტყაოსანში“	61
ინდოეთი ქართულ ისტორიოგრაფიულ წყაროებში (ქართული კათოლიციზმის ისტორიიდან)	76
ქართული პრესა და ქართველი მოაზროვნეები ინდოეთის შესახებ (XIX საუკუნესა და XX ს-ის დასაწყისში)	102
ივ. გომართელი – „ისტორია აღმოსავლეთისა“ (ძველი ეგვიპტე, მცირე აზია, სამხრეთ მიდია, სპარსეთი, ინდოეთი-არიელები და ინდუსები) თბილისი 1897 წ.	129
ლიტერატურა	166

გამომცემლობა „დედაენა“

თბილისი, რუსთაველის გამზირი 42

ტელ. 92-29-92, 92-10-01