

მერაბ ლალანიძე

ლიტერატურა
კულტურა
რელიგია



2/1

წმ. დიმიტრი ანტიპოხის
მადრიტის ეპისკოპოსის



საქართველოს ენციკლოპედია
საქართველოს ენციკლოპედია

მერაბ ღაღანიძე

ლიტერატურა
კულტურა
რელიგია

მერაბ ლალანიძე

ლიტერატურა
კულტურა
რელიგია

2/1

2010-2019

თბილისი
საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა
2021

Merab Ghaghanidze

Literature, Culture, Religion

2/1

2010-2019

Tbilisi

The National Parliamentary Library of Georgia

2021

ყდის გასათფორმებლად გამოყენებულია
დავით კაკაბაძის (1889-1952) “აბსტრაქცია”

მერაბ ღაღანიძე, ლიტერატურა, კულტურა, რელიგია, 2/1, 2010-2019,
თბ.: საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, 2021.

ISBN 978-9941-9736-4-2

ISBN 978-9941-9736-7-3

UDC 82+008+2+821.353.1-4 ლ-32

© მერაბ ღაღანიძე, 2021

ს ა რ ჩ ე ვ ი

წინათქმა	7
ნარკვევი	
რუსთველის მითოსი	11
სულხან-საბა ორბელიანი და კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება	27
“წამოდგა მზეთუნახავი”: თამარის მითოსის ლიტერატურული ფრაგმენტი აკაკის ლირიკიდან	54
ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უტოპია ქართულ სოფელში	71
მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი	97
ვასილ ბარნოვი “რუსთველიანას” წინააღმდეგ	130
“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოემის შესახებ	150
სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაჟდენ გვეტაძის “ლაშაურ საღამოებში”	182
დრამატურგის ისტორიული პიესა და ისტორიკოსის იდეოლოგიური ინტერპრეტაცია: ნიკო ბერძენიშვილის გამომხმარება პოლიკარპე კაკაბაძის “კახაბერის ხმლის” გამო	210
ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ცფილისში	245

სარჩევი

კრისტოფერ დოსონის ისტორიული ხედვა	272
ევქარისტული საზრდო ენტონი ბერჯესის “საწადელი თესლის” დისტოპიურ სამყაროში	293
ესეი	
ევროპული ღირებულებები, ქრისტიანობა, ქართული კულტურა	323
საქართველო სეკულარიზაციის გზაზე	330
რუსული ოკუპაციის ორასი წელი: საწყისები, მიზეზები, თანამიმდევრობა, შედეგები	347
ნიკოლა რუტილიანოს გაფრთხილება	367
ქართული რომანტიზმის ოთხი პოეტური ნიმუში ყოფის წარმავალობისა და ადამიანის ყოფნის შესახებ	388
ვასილ ბარნოვის მიღწევის ათი საფეხური	411
ზურაბ კიკნაძის სავესე ცხოვრება	432
ჯემალ აჯიაშვილის სანაქებო და საცვიროველი ორი იმპერატორი	436 457
მშვიდობით, ჩემო გენერალო!	469
ბიბლიოგრაფიული მითითებანი	473
პირთა სახელების საძიებელი	476
ადგილთა სახელების საძიებელი	485

წინათქმა

კრებულის მეორე ტომში გაერთიანებულია ორმოცი ტექსტი, რომლებშიც შესწავლილი, განხილული და შეფასებულია ლიტერატურის, კულტურისა და რელიგიის სხვადასხვა ურთიერთდაკავშირებული საკითხი საქართველოში თუ უცხოეთში და რომლებიც ამ საუკუნის მეორე ათწლეულში დაიწერა: 2010 წლიდან 2019 წლამდე. მათი უმრავლესობა ამ ათწლეულშივე გამოქვეყნდა და სხვადასხვა კრებულში თუ პერიოდულ გამოცემაში.

ისევე როგორც პირველ ტომში, რომელშიც გაერთიანებული იყო სამოცი ტექსტი, მეორე ტომშიც შევიდა მხოლოდ ის ტექსტები, რომლებიც არ შესულა აქამდე დაბეჭდილ არცერთ ავტორისეულ წიგნში.

მკითხველი ადვილად შენიშნავს ტექსტების თემათა გადაძახილს არა მხოლოდ ამ ტომის, არამედ ორივე ტომის მასალათა შორის.

განსხვავებით პირველი ტომისაგან, გასული ათწლეულის განმავლობაში დაწერილი, მაგრამ აქამდე გამოუქვეყნებელი ცალკეული ტექსტები ამჯერად გადანაწილდა შესაბამის რუბრიკებში, ხოლო არქივის რუბრიკაში მოთავსდა მხოლოდ საკითხავი წიგნი “მფარველობითი დაპყრობა”, რომლის შედგენა ავტორმა დაამთავრა 2013 წელს, მაგრამ მისი არცერთი თავი არასოდეს დაბეჭდილა.

მეორე ტომი, მოცულობის სიდიდის გამო, გამოიცემა ორ ნაკვეთად.

ტექსტები იბეჭდება იმგვარადვე, როგორც თავის დროს დაიწერა და გამოქვეყნდა.

მერაბ ლალანიძე

ნარკვევი

რუსთველის მითოსი

მიუხედავად იმისა, რომ ცნობები რუსთველის შესახებ, ზოგადად და ფაქტობრივად, უკიდურესად მწირია, ქართული ფოლკლორული მემკვიდრეობის კორპუსში, განსხვავებით საისტორიო და რამდენადმე სალიტერატურო წყაროებისაგან, შენახულია საკმაოდ ვრცელი ტექსტები, რომელიც ასახავს “ვეფხისტყაოსნის” ავტორის ვინაობასა და ცხოვრებას, თუმცა მათი უდიდესი ნაწილი ჩაწერილია XX საუკუნის განმავლობაში, განსაკუთრებით, პოეტის პირველი იუბილეს (1937) სამზადის დღეებში, 1930-იანი წლების შუახანს.

ჩაწერის მხრივ, ქრონოლოგიურად ადრეულ გამოჩვეულების წარმოდგენს ანტონ ფურცელაძის “შოთა რუსთაველი და მისი ცოლი” (პირველი გამოცემა – სათაურით: “შოთა რუსთაველი და იმისი ცოლი: ძველადგან ამბათ დარჩენილი”, 1886¹; მეორე გამოცემა – სათაურით: “შოთა რუსთაველი და მისი ცოლი (ლევენდა)”, 1899²)³, მაგრამ ამ ჩანაწერის წყარო უცნობია, ხოლო ჩაწერის სანდოობა – განუსაზღვრელი⁴. ყოველი შემთხვევისას, XIX საუკუნეში გამოქვეყნებული ეს ტექსტი ლიტერატურულად გამართულია და, გასათვალისწინებელია, რომ ის, მნიშვნელოვანწილად, მწერალური შემოქმედების ნაყოფს უნდა წარმოადგენდეს.

- 1 ანტონ ფურცელაძე, *შოთა რუსთაველი და იმისი ცოლი: ძველადგან ამბათ დარჩენილი*, თბ.: გრ. ჩარკვიანის სტამბა, 1886.
- 2 ანტონ ფურცელაძე, *შოთა რუსთაველი და მისი ცოლი (ლევენდა)*, ბათუმი, სტამბა თავართქილაძის და მიქელაიშვილისა, 1899.
- 3 შტრ. მიხეილ ჩიქოვანი, *ხალხური ვეფხისტყაოსანი: გამოკვლევა, ტექსტები და ლექსიკონი*, მეორე გამოცემა, თბ.: [თბილ. სახელმწ. უნ-ტის გამ-ბა], 1937, გვ. 240-246; *ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება*, I, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძის, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1961, გვ. 111-117.
- 4 მიხეილ ჩიქოვანი: “შეტად საინტერესო ლევენდა, რომელიც ანტონ ფურცელაძემ დაბეჭდა 1886 წელს, იგივე გამოცემულ იქნა მეორეჯერაც 1899 წ. ქ. ბათუმში ს. ჭელიძის მიერ. ა. ფურცელაძე თავის წინასიტყვაობაში არ უთითებს თუ საიდან, როდის, ვისგან გაიგონა ეს ლევენდა შოთა რუსთველისა და მისი ცოლის შესახებ” – მიხეილ ჩიქოვანი, *ხალხური ვეფხისტყაოსანი: გამოკვლევა, ტექსტები და ლექსიკონი*, გვ. 265.

რაც შეეხება მრავალრიცხოვან ფოლკლორულ ტექსტებს, რომლებიც პროზაულ მონათხრობთა სახით უმთავრესად XX საუკუნეში იქნა მოპოვებული, ისინი კარგა ხანია ქართული ლიტერატურისა თუ ფოლკლორის მკვლევართა შეკრებისა და შესწავლის საგანი გახდა. ეს ტექსტები, ძირითადად, მოთავსებულია ოთხ გამოცემაში: ა) მიხეილ ჩიქოვანის “ხალხური ვეფხისტყაოსანი” (პირველი გამოცემა: 1936; მეორე გამოცემა: 1937)⁵; ბ) იოსებ მეგრელიძის “რუსთაველი და ფოლკლორი” (რუსულად: Иосиф Мегрелидзе, *Руставели и фольклор*, Тб.: Сабчота Сакартвело, 1960; ტექსტები გამოქვეყნებულია ქართულად)⁶; გ) ქსენია სხარულიძის მიერ გამოცემული “ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I”⁷; დ) მიხეილ ჩიქოვანის “შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი”⁸.

საყურადღებოა, რომ რუსთაველის ბიოგრაფიის მკვლევარ-მადიებელთა მნიშვნელოვანი ნაწილი, – თუნდაც არა იმპლიციტურად, – თავიანთ კონსტრუქციებში ხშირად დაფუძნებია ხალხურ გადმოცემებს (განსაკუთრებით – ჰაფლე ინგოროყვა, სარგის კაკაბაძე, შალვა ნუცუბიძე)⁹, თუმცა, ამავე დროს, დიდად სავარაუდოა, რომ თავად ამ გადმოცემებს ისევ ლიტერატურული წარმოშობა და წყაროები ჰქონდეს (“ვეფხისტყაოსნის” პროლოგ-ეპილოგი, “შაჰნამესა” და “იოსებზილიხანიანის” ქართული თარგმანები, თეიმურაზ I, არჩილი, თეიმურაზ II, ტიმოთე გაბაშვილი, ბატონიშვილი იოანე, ბატონიშვილი თეიმურაზი, ვახტანგ ორბელიანი, ანტონ ფურცელაძე, აკაკი წერეთელი). არაა გამორიცხული, რომ ფოლკლორული ტექსტების რამდენიმე მონაცემი მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნის რუსთაველის კვლევათა გამოძა-

5 მიხეილ ჩიქოვანი, *ხალხური ვეფხისტყაოსანი: გამოკვლევა, ტექსტები და ლექსიკონი*, გვ. 240-246, 351-359.

6 Иосиф Мегрелидзе, *Руставели и фольклор*, Тб.: Сабчота Сакартвело, 1960, с. 29-47.

7 *ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება*, I, გვ. 107-122; 287-295.

8 მიხეილ ჩიქოვანი, *შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი*, თბ.: მეცნიერება, 1966, გვ. 125-173.

9 სხვათა შორის, გამოთქმულია თვალსაზრისი, – გიორგი არაბულის მიერ, – რომ “ამ ხალხურ თქმულებებსა და ლეგენდებში შეერთებული უნდა იყოს თამარის ეპოქაში მცხოვრები ორი შემოქმედის, ორი დიდი პოეტის, შოთა რუსთაველის და ჩახრუხაძის ცხოვრებისა და თავგადასავლის მომენტები” – გიორგი არაბული, *შოთა რუსთაველის ბიოგრაფია ქართულ მეცნიერებაში*, თბ.: მერანი, 1992, გვ. 61.

ხილიც კი იყოს (განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც სამეცნიერო-პოპულარული ლიტერატურა რუსთველის შესახებ მასობრივად გავრცელდა).

ის, რაც უნდა გაცხადდეს ამ ტექსტების ავთენტიკურობის თუ ისტორიული მემკვიდრეობითობის გამო, დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ მათი განხილვა ამ განზომილებაში სრულიად უსაფუძვლო და სრულიად უნაყოფო იქნება¹⁰, – სხვა თუ არაფერი, ზეპირი ფოლკლორული ტექსტები ამდენად ხანგრძლივი დროის განმავლობაში სიმყარესა და მთლიანობას ვერ ინარჩუნებს და, შესაბამისად, ვერ ახერხებს ისტორიულ ცნობათა თუ ეპოქისეულ უწყებათა სანდო შენახვასა და გადმოცემას.

ღირსშესანიშნავია, რომ ქართული ხალხური სიტყვიერების მითოსურ-ფოლკლორულ გმირთა შორის დადასტურებულია ერთადერთი პერსონაჟი პოეტი: რუსთველი. ამდენად, ფოლკლორული ტექსტები რუსთველის შესახებ წარმოაჩენს, ერთი მხრივ, ქართული ფოლკლორული ცნობიერების მიერ დანახულ “ვეფხისტყაოსნის” კონკრეტულ ავტორს – ეროვნული ტრადიციისა და კულტურის ცენტრალური ტექსტის შემქმნელს და, მეორე მხრივ, იმას, თუ ეს ცნობიერება როგორ ხედავს და გაიაზრებს, ზოგადად, პოეტს, ხელოვანს, შემოქმედს¹¹.

კვლევის შედეგად, შესაძლებლად ჩანს, ამ მონათხრობთა ერთობლიობა – მრავალ ვარიანტულ სახეცვლილებათა გათვალისწინებით – წარმოჩნდეს ტექსტობრივ მთლიანობად, რომლიდანაც ხერხდება, ერთი მხრივ, მისი ცალკეული მაკონსტრუირებელი ერთეულების – მითოლოგემების პოვნა და გამოყოფა და, ამავე დროს, მეორე მხრივ, იმ მთლიანობის აღდგენა და აგება, რომლის სახითაც საქმე გვექნება ერთიან მითოსურ ტექსტთან და რომელსაც უპრიანი იქნება ეწოდოს რუსთველის მითოსი. ეს ტექსტი დღეს საგანგებო შესწავლას იმსახურებს.

10 შდრ. იოსებ მეგრელიძე: “უეჭველია, რომ გადმოცემები რუსთველის შესახებ კიდევ უფრო ვრცელდება; ზოგიერთი მათგანი ფართოვდება და, ამასთან ერთად, არ წყდება ახალთა შექმნა” – Иосиф Мегрелидзе, *Руставели и фольклор*, с. 87.

11 შდრ. აგრეთვე, ფოლკლორული ტექსტები სვეტიცხოვლის ამგების, ისევ ხელოვანისა და შემოქმედის, შესახებ (ტექსტები: *ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება*, I, გვ. 69-71, 199-201). მათი მეტად მცირე მოცულობის მიუხედავად, მოტივთა გადაძახილი მაინც შესამჩნევია.

რუსთველის შესახებ ხალხურ გადმოცემათა, – რუსთველის მითოსის, – ძირითადი შინაარსი, უმეტეს წყაროთა მიხედვით, ამგვარად შეიძლება ჩამოყალიბდეს:

დიდგვაროვანი წარმოშობის ოჯახისშვილი, მამით დაობლებული მცირეწლოვანი შოთა რუსთველი ბიძისეულ მონასტერში იზრდება. შემდგომ იგი განათლებას შეიძენს საქართველოსა და ათენში, სამშობლოში დაბრუნების შემდგომ კი მეფის წყალობასა და მის კარზე თანამდებობას მოიპოვებს. ამ დროს პოეტი დაუცხრომლად წერს “ვეფხისტყაოსანს”. მას შემდეგ, რაც წიგნი საჯაროდ გახდება ცნობილი, რუსთველის პოეტური შემოქმედება მოიპოვებს საყოველთაო აღიარებასა და განდიდებას როგორც ხელისუფლების, ისე თანამოქალაქეთა მხრივ. მაგრამ პიროვნულ სიყვარულში რუსთველი უიღბლო გამოდგება: მეფე-ქალ თამართან პოეტის ტრფიალის კანონიერი დაგვირგვინება შეუძლებელი აღმოჩნდება; მისი მომლოდინე სატრფო, საბედისწერო გაუგებრობის მსხვერპლი, თავს მოიკლავს; რუსთველის ცოლი კი არაბ მსახურთან უღალატებს ქმარს. მას შემდეგ, რაც შურისძიებით აღსავსე პოეტი მოკლავს თავისი ცოლის საყვარელს, იგი სამშობლოს მიატოვებს და, წმიდა მიწაზე მონაზვნად აღკვეცილი, მონასტერში დაამთავრებს სიცოცხლეს.

ბუნებრივია, რომ ეს ფოლკლორულ-მითოსური მოთხრობა (– მისი რეკონსტრუქციის რამდენიმე მცდელობიდან უკანასკნელი ეკუთვნის მიხეილ ჩიქოვანს¹²) არაერთ ვარიაციას მოიცავს, რომელთაგან ზოგიერთი სრულიად ცვლის ტექსტის მოტივსაც და მოტივაციასაც. შემონახულ-ჩაწერილ ტექსტთა სიმრავლიდან გამომდინარე, ეს ვარიაციები უმთავრესად ასე მოიხაზება: დიდგვაროვანი/ღარიბი, ბიძა/მეფე, ბიძისეული მონასტერი/ბიძისეული კარი, ათენი/ათონი, მეფის წყალობა/მეფის რისხვა, აღიარება/მარტოობა, მკვლელობა/შენდობა, უცხოეთში გადახვეწა/მამულში განმარტოება.

მაინც, შესაძლებელი ხდება, განისაზღვროს გადმოცემული მთლიანი ამბის განმაპირობებელ-ჩამომყალიბებელი ნაწილები ან, – კონცეფციურად ამგვარად მიდგომის შემთხვევისას, – რუსთველის მითოსის უმთავრესი, საყრდენი მითოლოგემები:

12 მიხეილ ჩიქოვანი, *შოთა რუსთველი და ქართული ფოლკლორი*, გვ. 14-40.

1. **პოეტის წარმოშობა.** მოპოვებულ ტექსტებში პოეტი უმამოდ, ობლად იზრდება¹³ (მ. 29, 32; ს. 109, 289, 293; ჩ2. 125, 126, 127, 129, 130, 140, 148), – ზოგ ტექსტში მამა კვდება მაშინვე, როგორც კი ჩვილი იბადება (ჩ1. 352-353; მ. 31; ჩ2. 125, 137, 165), ზოგან რუსთველი, საერთოდ, უდღემამოდ რჩება (მ. 29; ს. 119-289; ჩ2. 126, 127, 130), – რითაც საცნაური ხდება, რომ იგი მოწყვეტილია ჩვეულებრივ, ოჯახურ, მამაშვილურ (თუ, საერთოდ, მამაშვილურ-დედაშვილურ) გარემოს. თუკი ყოფით განზომილებაში ამით წინასწარ მინიშნებით გამოიკვეთება პოეტის მნიშვნელოვანწილად მძიმე, გაუხარელი და ტანჯული ხვედრი, მითოსურად ეს მის გამორჩეულობაზე, მის ნიშანდებულობაზე მეტყველებს. სხვათა შორის, ამგვარი გამორჩეულობა, შესაძლებელია, რამდენადმე მის – პოეტის – მარგინალურობასაც აღნიშნავდეს საჯარო სივრცეში, მაგრამ ეს მარგინალურობა მანაც საქვეყნო განდიდებით გვირგვინდება (იხ. ქვემოთ). გავრცელებული მითოსური მოდელით, გარკვეულ დაბრკოლებათა დაძლევის შემდეგ, თავდაპირველად დაკნინებული გმირი საბოლოოდ აღზევებული აღმოჩნდება.

დაობლებული ყრმა უშუალო წინაპრის ბუნებრივი გარემოს გარეშე დარჩება, იგი მოწყვეტილია მამისეულ კერას. მისი აღმზრდელი გახდება მხოლოდ ირიბი წინაპარი – ბიძა (ან ხელისუფალი: მეფე), რომელიც საკუთარ თავზე აიღებს მის პატრონობა-მეურვეობას. მითოსურ კონტექსტში ამგვარი უმამობა თუ ობლობა გამოხატავს ნიადაგთან შემბოჭველი მიჯაჭვულობისაგან თავისუფლებას, რაც გმირს ქმედებათა შეუზღუდაობას ანიჭებს. აღსანიშნავია, რომ ქართულ კულტურულ ტრადიციამაც რუსთველი ხშირად მიჩნეულია უწინაპრო, გამორჩეულ გამონაკლისად და მისი ფიზიკური თუ სულიერ-კულტურული წინამორბედნი ნაკლებად ივარაუდებიან, უშუალოდ არ შეიმჩნევიან, ცხადად არ აღინიშნებიან.

მომავალი პოეტის განსაკუთრებული და იდუმალი კურთხევა შობიდანვე აღინიშნება, როცა ახალშობილს გამორჩეული წყაროს წყალში აბანავებენ (მ. 30; ჩ2. 133).

13 ტექსტები დამოწმებულია წყაროებიდან შემოკლებათა მიხედვით (შემოკლებანი იხ. ქვემოთ. ნარკვევის ბოლოს) და მითითებულია გვერდობრივ. დამოწმებანი უფრო სანიშნავია, ვიდრე სრულად ამომწურავი.

2. პოეტის აღზრდა. პოეტი იზრდება ბიძისეულ მონასტერში (ჩ1. 353; მ. 29; ს. 109, 119; ჩ2. 126, 128, 137, 140, 157; მონასტერში ბიძის გარეშე – ს. 294) ან ბიძის კარზე (ჩ2. 125), სადაც იგი პიროვნულად ყალიბდება (ჩ2. 126). ბიძა განსაკუთრებულ მზრუნველობას იჩენს ძმისშვილის აღზრდაზე (ს. 109; ჩ2. 127, 130, 165). როგორც ტექსტებიდან ჩანს, იმ დროსვე და იქვე ცნაურდება ყმაწვილი რუსთველის თვალშისაცემი გონიერება და ნიჭი (ჩ1. 353; მ. 29; ს. 109; ჩ2. 126, 127, 128, 130, 137, 142).

რუსთველი მშობლის თუ მშობლების გარეშე იზრდება, მაგრამ ბიძა მისთვის არა მარტო აღმზრდელია, არამედ კულტურული მეგობარიც: ზოგიერთ ტექსტში რუსთველის ბიძა პოეტია (ს. 109; ჩ2. 128). ამ ტექსტების მიხედვით, სწორედ იგი აღმოჩნდება მომავალი პოეტის საქმიანობის განმაპირობებელიცა და განმსაზღვრელიც, შესაბამისად, სწორედ ბიძა უნდა ივულისხმებოდეს რუსთველის პირველ მოძღვრად და ხელდამსხმელად (ს. 109; ჩ2. 126, 128) (თუმცა ერთ ტექსტში რუსთველს ორი პოეტური წინაპარი ჰყავს: მამა და ბიძა, რომელთაგან პირველი “სოფლის ამბებს” თხზავს ლექსებად, მეორე კი საკუთარ პოეზიას სარწმუნოებრივ შინაარსს უდებს საფუძვლად – ს. 109; ჩ2. 128; მამა-პოეტი ეულად ჩნდება ერთადერთ ტექსტში – ჩ2. 165; სხვათა შორის, პოეტის მითოსური ნიშანდება სიბრძავით, შესაძლოა, ასახული იყოს იმ გადმოცემაში, სადაც მისი მამაა ბრმა – ჩ1. 359; ჩ2. 134¹⁴).

საგანგებო ციკლში ერთიანდება ტექსტები, სადაც რუსთველი მეფის კარზე იზრდება (მ. 32; ს. 289, 290; ჩ2. 148), რაც, ბუნებრივია, ისევ პოეტის გამორჩეულობაზე მეტყველებს, – ღმრთივკურთხეულ ხელისუფლებასთან ზიარება-სიახლოვის გამო. მაგრამ ეს ციკლი, როგორც ჩანს, რუსთველის მითოსის განგოცვილ, საგანგებო ვერსიას წარმოადგენს, რომლის ფარგლები მხოლოდ და მთლიანად სამეფო კარითაა შემოზღუდული.

რუსთველი მოწიფულ და ზრდასრულ პიროვნებად ყალიბდება სახლისაგან მოშორებით: უფრო ახლოს – რომელსაშე ქართულ მონასტერში (მ. 29, 32; ს. 109, 119, 293-294, ჩ2. 126, 128, 130, 140, 165), უფრო მოშორებით – უცხოეთში (მ. 29-30, 32, 45;

14 ამ გადმოცემაში რუსთველი ანონიმურია და მხოლოდ იმპლიციტურად ივულისხმება თამარის მდივან-მწიგნობრისა და ბრძენი მრჩევლის სახეში (“რა სახელი ერქვა იმ კაცსა, რა გვარისა იყო, ამაზედ ხალხის თქმულება არას გვეუბნება” – ჩ1. 359; ჩ2. 135).

ს. 109, 119, 294; №2. 125, 126, 127, 128, 130, 132, 138, 140, 166; ერთადერთ ტექსტში რუსთველი, დედასთან ერთად უცხოეთში მყოფი, საერთოდ, ცრაპიზონში, აღიზრდება – №2. 141-142), სადაც მას, გამორჩეულს ნიჭითა და მისწრაფებით, ან ბიძა მიაბარებს და გაამგზავრებს (მ. 29; ს. 109; №2. 125, 126, 127, 128, 130), ან სამეფო კარი განაწესებს (№1. 353; მ. 29, 32; ს. 119; №2. 138), ან სამონასტრო საძმო გააგზავნის (ს. 294). ეს უცხოეთი კი ტექსტებში ბევრწილად ათენია (მ. 29, 32, 41, 45; ს. 294; №2. 130, 140), რომელიც, – თუკი ის არაა აღრეული ათონთან, – წარმართულ-ანტიკური ცოდნისა და სიბრძნის დაუნჯების ადგილია (შდრ. გელათი – “სხუა ათინა”¹⁵), რომელსაც მხოლოდ ნიშნული გამოხატულება შეიძლება ჰქონდეს, რადგან რეალურად, საშუალო საუკუნეების განმავლობაში ათენში, როგორც ცნობილია, კულტურისა და განათლების არავითარი კერა არ არსებობდა. შესაძლოა, სწორედ ამ საქმეში ჩახედულობის გამოხატულებაა, რომ ზოგიერთ ტექსტში პოეტის მიერ ცოდნის მოპოვების ადგილად დასახელებულია ან ბიზანცია/საბერძნეთი, ან აღმოსავლური ქვეყნები: სპარსეთი ანდა არაბეთი (ანგონ ფურცელაძე: “მამინდელს ათინაში სწავლას ბევრით სჯობდა არაბების სწავლა და არაბების სასწავლებლები, თვით ბერძნულს სწავლას უფრო ადვილად და კარვად შეისწავლიდა არაბების სასწავლებლებში”¹⁶), მაგრამ ეს აღმოსავლური ლოკალიზაცია, როგორც სავარაუდოა, უფრო განპირობებულია მეზობელი კულტურული სამყაროს სურათის გათვალისწინებითა და თავად “ვეფხისტყაოსნის” შინაარსით.

მითოსისათვის არსებითია, რომ პოეტი ცოვებს თავის სამყოფელს განსაკუთრებული ცოდნის მოსაპოვებლად. სულიერად და გონებრივად იგი სახლიდან შორს – უცხო სამყაროში – განმტკიცდება და ისევ თავის სამკვიდროში ბრუნდება (შდრ. “ვეფხისტყაოსნის” გმირთა გარეთ გასვლა, უცხოებაში მათი გამოცდა-გამოწრთობა და შინ ძლევაგამოსილი დაბრუნება).

ამასთანავე, ისტორიულადაც, იდეურადაც და კულტურულადაც მნიშვნელოვანია, რომ თითქმის ყველა ჩაწერილ ტექსტში, რომელიც ამ მოტივს ეხება, სულიერების, აღზრდისა და სწავლა-განათლების კერად წარმოდგენილია ქრისტიანული მონასტერი.

15 ქართლის ცხოვრება, თბ.: მერიდიანი/არტანუჯი, 2008, გვ. 314.

16 ანგონ ფურცელაძე, შოთა რუსთაველი და მისი ცოლი (ლევენდა), გვ. 10.

ყოფითს განზომილებაში აღსანიშნავია, რომ პოეტის ჩამოყალიბებისათვის ხალხური ცნობიერება აუცილებლად მიიჩნევს ღრმა და საგანგებო ცოდნის შექმნას. სხვათა შორის, ტექსტებში ყურადღება მახვილდება რუსთველის დაუღალავ გარჯასა და თავდადებულ მონღომებაზე “ვეფხისტყაოსნის” შესაქმნელად მუშაობისას, მაგრამ მეტად მწირად ითქმება პოეტის ღმრთაებრივი მოწოდების ან შთაგონების (ზეშთაგონების) შესახებ (ამგვარი გამოწოდებისა, მაგალითად, ტექსტებს შორის ერთადერთი მინიშნება: “რუსთაველი იმისთანა პოეტი იყო, რომ ჰაერიდანაც ესმოდა, ყველაფერი იცოდა” – ჩ2. 127).

3. პოეტის დაბრუნება. უცხო ქვეყნად მყოფი, ხანგრძლივად გაუჩინარებული პოეტის სამშობლოში დაბრუნება ტექსტებში წარმოჩენილია საყოველთაო დღესასწაულად, რომელშიც მთელი ქვეყანა მონაწილეობს (ჩ1. 353-354; მ. 30; ჩ2. 138). რამდენადაც ამ საგანგებო დახვედრაში წინასწარი საგანგებო მოლოდინი იგულისხმება, პოეტის საჯარო როლი, როგორც ჩანს, ნამდვილად განსაკუთრებულია: მას ელიან როგორც რჩეული მისიით აღსავსე გმირს და ეგებებიან კიდევ როგორც ასეთ გმირს. თავის სამკვიდროში რუსთველის შემოსვლის ამბავი ჯაჭვურად გადაეცემა მომლოდინეებს და დაბრუნების დღესასწაულში თანდათანობით ერთვება სულ უფრო მეტი ადამიანი. პოეტის ხელახლა გამოჩენით აღფრთოვანებულ დამხედურთა საგანგებო მსვლელობებს ამჟღავნებს რიტუალური ხასიათი აქვს. ეს დღესასწაული იმდენად შეუზღუდავი და საყოველთაოა, რომ სამყაროს ზეიმს ემსგავსება და უტოლდება.

4. პოეტის ცრფობა. პოეტის სიყვარული ორგვაროვანია, ამბივალენტურია: ერთი მხრივ, რუსთველი სიყვარულის (სატრფოს) ძიებაშია, მაგრამ, მეორე მხრივ, განმდგარია ჩვეულებრივი, ყოფითი გრძნობებისაგან და გულგრილია როგორც საცოლის, ისე, ზოგადად, ცოლქმრული სიყვარულის მიმართ (“არასოდეს არ ვიქორწინებო და არც უქორწინებია” – ს. 293; ჩ2. 152). შესაძლოა, მიწიერ სატრფიალო ურთიერთობებში პოეტის ამ ჩაურთველობას ასახავდეს ტექსტების ის მონაცემებიც, სადაც მისი სატრფოს საბედისწერო შეცდომა ამ ახალგაზრდა ქალისათვის ტრაგიკულად მთავრდება: პოეტის საქმიანობისას (როცა იგი, სავარაუდოდ, ან “ვეფხისტყაოსანს”, ან, ზოგადად, პოეტურ ქმნილებას წერს) მისი სატრფო თუ საცოლვე იჭრება მის სამყაროში და სასტიკად ისჯე-

ბა. ერთი მხრივ, – მითოსურად, – ნიშანდებულთან უნებართვო შეხების, ხოლო მეორე მხრივ, – ყოფითად, – ღალატში პოეტის უსამართლო (– გაუგებრობიდან გამომდინარე) ბრალდების გამო ეს ქალი დაღდასმული აღმოჩნდება მკრეხელობის დანაშაულით და სიცოცხლეს საკუთარი ხელით ამთავრებს: თავს იკლავს (ჩ1. 354-355; მ. 45; ჩ2. 136, 139, 148, 166; შდრ. ჩ2. 148; ერთი ვერსიის მიხედვით, ქალს პოეტი კლავს, ოღონდ შეუცნობლად – ს. 293; ჩ2. 152).

ირიბად, მაგრამ მაინც ამ შემთხვევისას პოეტის საქმე (– წერა) და სატრფიალო გრძნობა ერთმანეთს შეეჯახა და ტრაგიკულად დამთავრდა: შემოქმედებას სიყვარული შეეწირა.

რამდენიმე ვერსიის მიხედვით, რუსთველი მართლაც უგულოდ მიატოვებს მის მომლოდინე სატრფოს (ს. 117-118; ჩ2. 146, 148, 150, 151, 152, 155), რასაც ერთგან, შედეგად, ასევე, ქალის თვითმკვლელობა მოჰყვება (ჩ2. 148). ხოლო ზოგიერთ ვერსიაში, პოეტი თავად აღმოჩნდება ის მკვლელი, რომელიც მრისხანებისას თავის იმ ყოფილ სატრფოს, ვინც მას თვალს აუხეღს ცოლის ღალატზე, სიცოცხლეს გამოასალმებს (თ1. 26-28; თ2. 7-10; შდრ. ჩ1. 242-243; ს. 114-115; აგრეთვე, ჩ2. 144, 150, 154, 157, 158).

მაგრამ რუსთველს ნამდვილი მუხანათობა და ღალატი ხვდება სწორედ საკუთარ ოჯახში და აქ მის პირისპირ აღმოჩნდება მის საკუთარ სამკვიდროში შემოჭრილი უცხო: მისი მსახური არაბი, – უცხო როგორც ეთნიკური, ისე სამოქალაქო წარმოშობითაც, – მიითვისებს მისი არაერთგული მეუღლის სიყვარულს, რისი შემსწრეც ხდება პოეტი (თ1. 21-25; თ2. 5-7; შდრ. ჩ1. 241-243; ს. 113; აგრეთვე, ს. 288, 291; ჩ2. 141, 149, 150-151, 157, 158). ზოგ ვარიანტში რუსთველის შურისძიება სასტიკია და სიცოცხლეს მოუსწრაფებს ცოლს მსახურთან ერთად (ს. 290, 291; ჩ2. 149, 151; ან მხოლოდ მსახურს – ს. 288; ჩ2. 151, ან მხოლოდ ცოლს – ჩ2. 153), ხოლო იმ ვარიანტებში კი, სადაც პოეტი მიმტვევებელია და იგი მეუღლეს ოდენ შერცხვენას არგუნებს, მოღალატე ქალი და მისი მოტრფიალე არაბი მაინც სასტიკად ისჯებიან: ამ შემთხვევისას შურისმაძიებელი მკვლელი აღმოჩნდება ცოლისძმა და სასჯელიც ისევ დაუნდობელია (თ1. 37; თ2. 16; შდრ. ჩ1. 246; ს. 117; აგრეთვე, ჩ2. 157, 158).

პოეტის ტრფობის მითოლოგიემის განსხვავებული, ტექსტების უხვად განმსჭვალავი ნაკადია ტრაგიკული სიყვარული მეფე-ქალ-

სა და პოეტს, თამარსა და რუსთველს, შორის (მ. 30, 41; ს. 110, 118, 119, 289, 290-291, 294; ჩ2. 126, 128, 131, 148; თავად ამ მოტივის – პოეტისა და მეფის სიყვარულის – ერთადერთი თავდაპირველი წყარო, რა თქმა უნდა, “ვეფხისტყაოსნის” პროლოგია), რომელიც ზოგჯერ უარყოფილია თვით პოეტის მიერ (მ. 42, 43; ს. 118, 292, ჩ2. 166, 167), ზოგან – მეფის მიერ (ჩ2. 156), ზოგან ხელისშემშლელი მხოლოდ გარემოებანი აღმოჩნდება (მ. 41; ს. 289, 291, 294; ჩ2. 148, 152). პოეტი არა მხოლოდ იტანჯება შეუძლებელი ცრუობის გამო (მ. 42; ს. 110, 289, 291; ჩ2. 129, 149; “ცხრა გზით ვეწამე მე შენტვის”, ამბობს პოეტი – ს. 110; ჩ2. 128), არამედ ისჯება კიდევ: მისთვის გამოცანილ განაჩენს აღასრულებს ან თამარი (ს. 118), ან მისი მეუღლე, დავითი (ს. 119, ჩ2. 168). ზოგიერთ ვარიანტში კი სასჯელი, – თუმცა გამორჩეულობის დაღდასმაც (– მითოსური ინცესტი!), – საწყისიდანვე იმთავითვე იგულისხმება, რადან თამარი და შოთა არა მარტო ერთად იზრდებიან (მ. 32, 41; ს. 290; ჩ2. 148), არამედ ისინი ღვიძლი და-ძმაა (ს. 110-111).

ამდენად, სიყვარულისა და სიკვდილის განუყოფლობის მითოსური მოტივი რუსთველის შესახებ თითქმის ყველა ჩაწერილ გადმოცემას გასდევს ან იგულისხმება მაინც.

5. პოეტის მეტოქეობა. მოპოვებულ ტექსტებში პოეტის მეტოქეობასა და შეჯიბრს მოქიშპესთან არ მიიყვრობა საგულდაგულო ყურადღება, – მონათხრობებში ეს მოტივი მწირი და გაუშლელია. მაინც, ყველაზე მკვეთრად საგანგებო შეჯიბრი მულავნდება იმ ეგრეთ წოდებულ საზეიმო “ტურნირში”, რომელიც “ვეფხისტყაოსნის” დასრულების აღსანიშნავად გაიმართება. აქ, – სადაც მსაჯული თვით მეფეა, – რუსთველი თავს გამოიჩინს ძალითაც, ნიჭიერებითაც, გონიერებითაც, რითაც თავის შეუვალ უპირატესობასა და პირველობას დაამტკიცებს (მ. 32-34, 40, 41; ს. 107-109; ჩ2. 159-161).

კიდევ უფრო მოკლედ და ფერმკრთალადაა ნახსენები პოეტის მეტოქეობა ძმასთან (მ. 43; ს. 110, 120; ჩ2. 128), რომელიც ზოგან ასევე პოეტად და გამორჩეული გონების ადამიანადაა წარმოსახული (სხვათა შორის, გამოჩნდება მისი სახელი: ავთანდილი – ს. 120, ხოლო სახელის ეს არჩევანი, როგორც ჩანს, ცარიელის პროტოტიპად იმპლიციტურად თავად პოეტს გულისხმობს; შდრ. ქართული ლიტერატურული ტრადიცია, ჰავლე ინგოროყვას ბიოგ-

რაფიული კონცეფცია და სხვ.). მაგრამ მეტოქეობა ძმებს შორის – მითოსური მოტივი – არა იმდენად საქმიანობის, რამდენადაც თამარის მიმართ ტრფიალების გამო აღმოცენდება. აღსანიშნავია, რომ ამ ვერსიით, რუსთველის ძმა პოეტის რაყითა წყებაში აღმოჩნდება, მეფე-ქალის საქმროებთან თუ ქმართან ერთად (თუმცა ამ შემთხვევისას რუსთველი დიდსულოვანი დამთმობია და უარს ამბობს, ძმასთან შეჯიბრში ჩაერთოს – ს. 110; ჩ2. 128-129).

და კიდევ, არსებობს ვერსია, სადაც რუსთველის მოწინააღმდეგედ წარმოდგენილია ვაჟად გადაცმული მისი ცოლი, რომელთან სასიკვდილო შერკინებისას ორივე იღუპება (ს. 110; ჩ2. 129).

6. პოეტი და ხელისუფლება. პირველ ყოვლისა, აღსანიშნავია, რომ თითქმის ყველა მოპოვებულ ტექსტში, რომელიც რუსთველის საქმიანობას შეეხება, პოეტი მეფის კარის მოხელეა (მ. 30, 31, 32, 45; ს. 120, 290, 291, 294; ჩ2. 125, 127, 130, 143, 149) და, შესაბამისად, იგი ღმრთივკურთხეული ძალაუფლებით აღჭურვილ სივრცეში იმყოფება. სამეფო კართან პოეტის სიახლოვე, ზოგი ტექსტის მიხედვით, ღრმა სიყმაწვილიდან იწყება (– მეფეს მიჰყავს ობოლი ყმაწვილი აღსაზრდელად, რუსთველი და თამარი ერთად იზრდებიან – მ. 32; ს. 289, 290), მაგრამ რუსთველის დაკავშირება უზენაესი ხელისუფლის გარემოსთან თითქმის აუცილებლად მსჭვალავს ყველა ტექსტს.

ამავე დროს, აღსანიშნავია ორმხრივი ლეგიტიმაცია: თუ, ერთი მხრივ, სამეფო კარი ანიჭებს ლეგიტიმაციას პოეტს (მზრუნველობა ყრმის აღსაზრდელად – მ. 32; ს. 289, 290; გამორჩეული ნიჭის ადამიანის მიწვევა კარზე – ჩ1. 253; მ. 29, 30, 31, 32; ჩ2. 128, 129, 130, 138, 142; “ვეფხისტყაოსნის” გასრულებისთანავე პოემის წარდგენა მეფის წინაშე და მეფის მიერ მისი მიღება-აღიარება – მ. 32, 39-40, 42, 43; ს. 109-110, 112, 120; ჩ2. 130, 131, 138, 143; ამ უკანასკნელი შემთხვევისათვის – შდრ. აკაკი წერეთლის “სიზმარი”, რომელიც, ასევე, შესამჩნევი მითოსურობითაა აღბეჭდილი), მეორე მხრივ, პოეტის დასტური განამტკიცებს მემკვიდრეობის მართლზომიერების გამო მეფე-ქალის საჭოჭმანოდ ქცეულ ლეგიტიმურობას. ამ ლეგიტიმურობის მოპოვება და სახალხო აღიარება არაერთ ტექსტში საბოლოოდ პოეტის დამსახურებადაა მიჩნეული – “ვეფხისტყაოსნის” ერთი გამონათქვამის საფუძველზე: “ლეკვი ლომისა სწორია, ძუ იყოს, თუნდა ხვადია!” (მ. 39; ს. 122; შდრ. ჩ2. 129, 167, 168).

ძალაუფლებასთან პოეტის მიმართების თვალსაზრისით, საყურადღებოა, რომ რუსთველი ისევ მეფის გვერდით, მისი მხარდამჭერი აღმოჩნდება, როცა დიდგვაროვანთა წარმოშობისმიერი პრივილეგია იქნება შესარყეველი (მ. 34-39; ს. 120-121, 294-295; ჩ. 142-143, 161-165). სწორედ მეფის თანდასწრებითა და გამხნევებით წარმოთქვამს პოეტი ბევრ ფოლკლორულ ტექსტში რუსთველისეულად მიჩნეულ გახმაურებულ სტრიქონებს: “ათასად კაცი დაფასდა...” (მ. 35; ს. 121, 294-295, 295; ჩ. 129, 142-143, 161). ამ კერძო შემთხვევისას პოეტი, ერთი მხრივ, სამეფო ძალაუფლების გაძლიერების მომხრეა, ხოლო, მეორე მხრივ, იგი მიესალმება სისხლის განახლებას დიდებულთა შორის.

მაგრამ, ამავე დროს, ტექსტებს შორის დაცულია მონათხრობები, სადაც ძალაუფლების დაპირისპირება რუსთველთან სასტიკი და უშეღავათოა. ამგვარ შემთხვევებს ასახავს ის ვერსიები, სადაც განდევნილ პოეტს მუხანათურად მოაკვლევინებს თამარი და მის მოჭრილ თავს მოიპოვებს (ს. 118-119), ანდა ის ტექსტი, სადაც თამარი ანადგურებს “ვეფხისტყაოსანს” – ცეცხლში წვავს წიგნის გამოტაცებულ ხელნაწერს (ჩ. 2 173).

7. პოეტის გამოცდა. გამოცდას უზენაესი ხელისუფალი ატარებს: თამარის ბრძანებით, ვაშლს ისარი უნდა დაუმიზნონ და აუცდომლად მოახვედრონ, ვაშლი კი თავად მეფე-ქალს უჭირავს ხელში, თავგემოთ. მაგრამ პოეტის გამოცდა ნამდვილად არა სიჩაუქის, არამედ მისი გამჭრიახობისა და მიხვედრილობის გამოცდაა, და აქ, – სადაც გამოჩენილი ფალავნები ასპარეზს გაეცლებიან, – რუსთველი გამარჯვებას მოიპოვებს: ხელმწიფეს ხელიდან გამართმევს ვაშლს და ისარს გაურჭობს (მ. 33-34; ს. 107-108; ჩ. 159-160) (მითოსური გმირი – კერძოდ, საბედისწერო გამოცდისას – უმთავრესად სწორედ გონიერებით იმარჯვებს და არა ძალმოსილებით!). პოეტი სიტყვის ოსტატიცა და იდუმალთმცოდნეცაა, – ის, რაც სხვათათვის გაუგებარი და მიუწვდომელი აღმოჩნდა, პოეტმა გაიგო, პოეტი ჩასწვდა: მეფე-ქალის სიტყვები არ განსაზღვრავდა მანძილს, საიდანაც ისარი მიზნისათვის უნდა მოერტყათ, რის გამოც რუსთველმა, სიტყვის მართებული და სასურველი მნიშვნელობის მოხელთებისას, მანძილის არჩევანის თავისუფლებით ისარგებლა.

მითოსური სიმბოლიკით, ეს კონკრეტული გამოცდა და რუსთველის ძალუმი გამარჯვება, რა თქმა უნდა, მეფე-ქალის დაუფ-

ლებას გულისხმობს. ხოლო ამ დაუფლებას კი არა მხოლოდ ეროტიკული განზომილება შეიძლება ჰქონდეს, არამედ, ამავე დროს, ძალაუფლებასთან ზიარების, მისი დაძლევისა და მოპოვების აღნიშვნაც ეკისრებოდა.

8. პოეტის განდიდება. პოეტის შემოქმედება და, კერძოდ, “ვეფხისტყაოსნის” გასრულება აღინიშნება საგანგებო ზემოთ, რომლის მსგავსი ქვეყანაში არასოდეს გამართულა (ტექსტების მიხედვით, თვით თამარის გამეფების დროსაც კი: “არსად და არასოდეს [...] ისეთი ზემი არ გაუმართავთ, როგორც ამ დღეს საქართველომ დიდ რუსთაველს მოუწყო” – მ. 34; ს. 109; ჩ2. 161). პოემის საჯაროდ წაკითხვას მოჰყვება ჯერ სამეფო კარის მიერ აღიარება, ხოლო შემდგომ – რუსთველის საყოველთაო განდიდება. ამ დღესასწაულში მონაწილეობენ პოეტისათვის პატივის მისაგებად მოსული თუ ჩამოსული სხვადასხვა ფენისა და სხვადასხვა მხარის ადამიანები (ჩ1. 353; მ. 32-34; 40-41; ს. 107-109; ჩ2. 159-161).

ტექსტში ლოკალიზებულია ზემის სივრცე – დიდუბე, რაც, იმას მეტყველებს, რომ, როგორც ჩანს, რუსთველის განსაზღვრული ზემის აღწერილობა რამდენადმე ირეკლავს ისტორიულ ცნობას¹⁷ და ფოლკლორულ გადმოცემას¹⁸ თამარის ქორწილის შესახებ, რომელიც, ასევე, დიდუბეში გამართულა. მაგრამ, ამასთანავე, სამეფო ადგილის ამ გამოკვეთითაც, სავარაუდოა, ყურადღება მიეპყრობა პოეტისა და მისი საქმის საქვეყნო ნიშნულობას.

ზემისა და, ამავე დროს, შეჯიბრის დამთავრების შემდეგ, – როცა რუსთველი არამხოლოდ პოეტურ განზომილებაში აღმოჩნდება გამარჯვებული, – პოეტს პირველობაში ვედარავინ შეეცილება. შედეგად, ტრიუმფატორი პოეტი თამარის ხელთაგან სამეფო გვირგვინსაც კი მიიღებს (მ. 34; ს. 109; ჩ2. 161) (ზოგ ვარიანტში თამარი პოეტს საკუთარ სამეფო ბეჭედს უძღვნის – ფ1. 18; ფ2. 2-3; შდრ. ჩ1. 240-241; მ. 40; ს. 112; აგრეთვე, ჩ2. 153; ასევე, თამარის მეუღლე – სამეფო ხმაღს – ფ1. 19; ფ2. 3; შდრ. ჩ1. 241; მ. 40; ს. 112; აგრეთვე, ჩ2. 153), რაც რუსთველის არა მარტო საჯარო აღზევებას უნდა აღნიშნავდეს, არამედ, აგრეთვე,

17 ქართლის ცხოვრება, გვ. 488.

18 ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I, გვ. 73.

მის კურთხევას მეფე-პოეტად, მისთვის უმაღლესი ძალაუფლების მინიჭებას.

ზეიმი, რომელიც “ვეფხისტყაოსნის” გასრულებისა და გაცხადების გამო აღინიშნება, შესატყვისება ზეიმს რუსთველის დაბრუნების გამო.

არაა გამორიცხული, რომ წყარო ამ მითოლოგიისა სრულიად ლიტერატურული წარმომობისა იყოს, რომელიც, შესაძლოა, ბალმონტისეული გარდათქმიდან (თუ კვაზიგარდათქმიდან?) იღებდეს სათავეს¹⁹.

9. პოეტის განდევნა. ტექსტებში რუსთველი მამულიდან განდევნება ჩადენილი დანაშაულის (ს. 288; ჩ. 141, 144) ან მეფის – უმეტესად გაუმართლებელი და უსამართლო – ნება-სურვილის გამო (ს. 118, 119; ჩ. 168). მაგრამ ვერსიათა ნაწილში სამშობლოდან გახიზნა პოეტის თუნდაც იძულებითი, თუმცა მაინც საკუთარი გადაწყვეტილებაა (ჩ. 126, 127; ერთ ვერსიაში პოეტი სამშობლოს გაეცლება, ერთი მხრივ, ძმასთან და, მეორე მხრივ, მეფე-სატრფოსთან მოუგვარებელ ურთიერთობათა გამო და იგი სპარსეთში გადასახლება – ს. 110; ჩ. 129). გადასახლების ადგილი ტექსტებში უმთავრესად ან საბერძნეთი (ს. 118; ჩ. 127, 130, 152, 167), ან იერუსალემი (მ. 40; ს. 120, 294; ჩ. 126, 128, 141, 144, 151, 158), ან სპარსეთია (ს. 110; ჩ. 127, 129, 130; ამას გარდა, შესაძლოა იყოს, აგრეთვე, ათონი/ათენი – მ. 43; ჩ. 131 ან შავი მთა – მ. 30).

რუსთველის გაძევება გამოავლენს, რომ პოეტის შეთვისება გარშემო მყოფ ადამიანებთან, საჯარო გარემოსთან, ხელისუფლებასთან საბოლოოდ მაინც შეუძლებელი აღმოჩნდა. ტექსტების იმ ნაწილში, სადაც პოეტი ან ხელმოცარულ მოტრფიალედ, ან მონანიე ცოდვილადაა აღწერილი, განდევნა თვითგანდევნადაა წარმოდგენილი (მ. 30, 40, 42, 43; ს. 110, 290, 294; ჩ. 126, 149, 159). ხშირად პოეტის საბოლოო გადახვეწა – ადგილობრივადაც კი – ირეკლავს ხოლმე პოეტის სიყმაწვილისდროინდელ ობლობასა და სიჭაბუკისდროინდელ უცხოობას.

10. პოეტის სიკვდილი. საჯარო ცხოვრებიდან განდგომილი რუსთველი მარტო აღმოჩნდება. იგი ქრება საჯარო თვალსაწიერიდან.

უმთავრეს ტექსტებში მისი უკანასკნელი სამყოფელი ყოველივე ამქვეყნიურისაგან განშორებული სივრცეა – მონასტერი,

19 Иосиф Мегрелидзе, *Руставели и фольклор*, с. 88, 91.

უმეტესწილად უცხოური, სადაც პოეტი უდრტვინველად ეგებება თავის ბოლო წუთებს (მ. 30, 40, 42; ს. 120, 288, 290, 291, 294; ჩ2. 131, 141, 144, 149, 157). თუმცა ვარიანტთა ერთ წყებაში რუსთველი ძალადობრივი სიკვდილით კვდება (ს. 110, ჩ2. 127, 129, 130) – ზოგჯერ ეს ხელისუფალთა მიერ გადაწყვეტილი სასტიკი სასჯელია: პოეტს დაუნდობლად განგმირავენ ან თავს მოჰკვეთენ (ს. 118-119) (იმ ერთადერთ ვერსიაშიც კი, სადაც რუსთველი თვითმკვლელობადაა წარმოსახული, თვითმკვლელობისაკენ მას მეფე დავითის სასჯელი უბიძგებს – ს. 119). ქვეყანამ მაინც არ მიიღო და არ იგუა ცოცხალი პოეტი! აღსანიშნავია, რომ, თითქმის ყველა ტექსტის მიხედვით, პოეტის საფლავი გაუჩინარებულია.

* * *

საგანგებო ანალიზის შედეგად, ნათლად გამოჩნდა, თუ როგორ ხედავს ქართული ფოლკლორული ცნობიერება ეროვნული კულტურულ-ლიტერატურული ტრადიციის უმთავრეს წარმომადგენელს, ასევე, ამავე დროს, როგორ წარმოსახავს ის პოეტ-მემოქმედის სახესა და ხვედრს.

ამასთანავე, ხალხურ თქმულება-გადმოცემათა მთლიანი, ერთიანი განხილვა საშუალებას იძლევა, მსჯელობა წარიმართოს რუსთველის მითოსის შესახებ, რომლის ტექსტის რეკონსტრუირება მოპოვებული ფოლკლორული მასალის შესწავლითა და გამოყენებით დაუბრკოლებლივ ხერხდება. ამ ტექსტს, როგორც მოსალოდნელი იყო, განსაკუთრებული – მითოსური – სტრუქტურა აღმოაჩნდა, სადაც ცალკეული მითოლოგიები ცხადად ვლინდება და მწყობრად ლაგდება. თუმცა, ისიცაა შესაძლებელია, რომ ეს მითოსი რამდენიმე პარალელური ვერსიის სახით არსებობდეს, რომელთა ერთმანეთისაგან გამიჯვნა შემდგომ კვლევას მოითხოვს. ასევე, აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ცალკე ყურადღება დასჭირდება იმის გარკვევას, თუ როგორ აღიბეჭდა ქრისტიანული გარემო ან ქრისტიანული შეხედულებანი როგორც თითოეულ გამოყოფილ და განხილულ მითოლოგიებაზე, ისე, საერთოდ, ამ მითოსური ტექსტის მთლიანობაზე.

შემოკლებანი:

- მ.:** Иосиф Мегрелидзе, *Руставели и фольклор*, Тб.: Сабчота Сакартვე-ლო, 1960.
- ს.:** *ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება*, I, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძის, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1961.
- ფ1:** ანტონ ფურცელაძე, *შოთა რუსთაველი და იმისი ცოლი: ძველადგან ამბათ დარჩენილი*, თბ.: გრ. ჩარკვიანის სცამბა, 1886.
- ფ2:** ანტონ ფურცელაძე, *შოთა რუსთაველი და მისი ცოლი (ლეგენდა)*, ბათუმი, სცამბა თავართქილაძის და მიქელაიშვილისა, 1899.
- ჩ1:** მიხეილ ჩიქოვანი, *ხალხური ვეფხისტყაოსანი: გამოკვლევა, ტექსტები და ლექსიკონი*, მეორე გამოცემა, თბ.: [თბილისის სახელმწიფო უნ-ის გამ-ბა], 1937.
- ჩ2:** მიხეილ ჩიქოვანი, *შოთა რუსთაველი და ქართული ფოლკლორი*, თბ.: მეცნიერება, 1966.

2010

სულხან-საბა ორბელიანი და კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება

ხუთი ეტიუდი თემისათვის

1. სინანული “სწავლანში”

სულხან-საბა ორბელიანის ქადაგებათა კრებული, რომელიც “სწავლანის” სახელითაა ცნობილი, ქართული ჰომილეტიკური ლიტერატურის გამორჩეული ნიმუშია¹. გარკვეულია, რომ ქადაგებანი, სანამ წიგნად შეიკვრებოდა, წარმოითქვა დავითგარეჯის მონასტერში, იქაური სამონაზვნო საძმოს წინაშე, სავარაუდოდ, 1698-1710 წლებში².

კორნელი კეკელიძე, როცა იგი სულხან-საბა ორბელიანის შესახებ თავის მონოგრაფიულ ნარკვევში “სწავლათა” კონფესიურ მიდრეკილებებს განსჯიდა, მიიჩნევდა, რომ თხზულებაში “არაა არავითარი კვალი კათოლიკობისა”³, რის საბუთადაც მოიხმობდა ქადაგებას “სწავლას უდროოდ და ურგებად სინანულისათვის”⁴. მეცნიერის აზრით, ამ ქადაგებაში, რომელიც გმობს “უდრო” ანუ დაგვიანებულ სინანულს, გაცხადებულია მწერლის არაკათოლიკური პოზიცია, რადგან

- 1 “სწავლანის” შესახებ იხ.: ივანე ლოლაშვილი, *სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან (1698-1713)*, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1959, გვ. 50-103; ელისო კალანდარიშვილი, *ქრისტიანული მქადაგებლობა და სულხან-საბა ორბელიანის პოეზიები*, თბ.: უნივერსალი, 2005, გვ. 54-149; და სხვ.
- 2 ივანე ლოლაშვილი, *სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან (1698-1713)*, გვ. 67-68.
- 3 კორნელი კეკელიძე, “სულხან-საბა ორბელიანი”, წგ-ში: კორნელი კეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, VIII, თბ.: თბილ. უნ-ტის გამ-ბა, 1962, გვ. 303.
- 4 სულხან-საბა ორბელიანი, “სწავლანი”, წგ-ში: სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ოთხ ტომად, ტ. III, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1963, გვ. 83-88.

ასეთი სინანული კათოლიკურმა ეკლესიამ არ იცის, აქ მისაღებად ყოველი დროის სინანული, არა მარტო წარსულისა თუ აწინდელისა, არამედ მომავლისაც; ამაზეა დამყარებული პაპის ინდულგენცია⁵.

ამჟამად არ ეგების მსჯელობის გაშლა ინდულგენციის და-ნიშნულებისა და დოგმატური საფუძველდების შესახებ, რაკი ამ საკითხს საბა არც შეჰხებია, მაგრამ აღსანიშნავია, რომ თავის ქადაგებაში მწერალი მიჯნავს, ერთი მხრივ, სინანულს “უდროოს” და, მეორე მხრივ, “მარჯვე დროსა”; ერთი მხრივ, “ურგებსა” და, მეორე მხრივ, “მარგებელსა”⁶. პირველის მაგალითად დასახელებულია იუდა, მეორისა კი – წმიდა პეტრე, რომელმაც, იუდასაგან განსხვავებით, უფლის ღალატი უმაღლ მოინანია: “რაჟამს უარყო და მოეცენა, გამოვიდა და ციროდა მწარედ”⁷. ამ ორ მოციქულს შორის სხვა განსხვავებათა გარდა, იუდას “ურგებ”, უსარგებლო სინანულად მიჩნეულია უწინარესად ის, რომ მან არა მარტო დროულად არ გააცნობიერა თავისი ცოდვილი ქმედება, არამედ ისიც, რომ მან, როცა თავი მოიკლა, “არა თუ სინანულისათვის დაიშთო თავი, არა, არამედ სირცხვილისათვის”⁸.

საგანგებო მსჯელობის გარეშეც ცხადია, რომ ქრისტიანობა – როგორც აღმოსავლური, ისე დასავლური – აღიარებს სინანულის შესაძლებლობას ნებისმიერ ჟამს და ყოველი აღამიანისათვის გზა ხსნისაკენ მიწიერი სიკვდილის ზღვრამდე ყოველთვის ღიაა (სხვა თუ არაფერი, სხვაგვარად ქრისტიანულ კალენდარში არ მოიძევებოდა წმიდანად შერაცხილი მონანიე ცოდვილები – ავაზაკები, მკვლელები თუ მეძავები), მაგრამ, ამავე დროს, ღირსშესანიშნავია, რომ მძიმე ცოდვადაა მიჩნეული სინანულის დაგვიანება ან გადადება⁹.

5 კორნელი კეკელიძე, იქვე.

6 სულხან-საბა ორბელიანი, “სწავლანი”, გვ. 85.

7 იქვე, გვ. 84.

8 იქვე.

9 ცოდვისა და სინანულის დროსთან მიმართების შესახებ ეკლესიის მოძღვართა სწავლებიდან – მრავალთაგან – შეიძლება დასახელდეს თუნდაც წმიდა ეფრემ ასურის “სინანულისათვის” (იხ. *მამათა სწავლანი*: X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ილია აბულაძემ, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1955, გვ. 252-259), რომელთანაც საბასეული ტექს-

სულხან-საბა ორბელიანი და კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება

სწორედ ამის შესახებ ქადაგებს სულხან-საბა ორბელიანი:

უჟამოთა და უდროოთა ჟამთა ურგებელ და ცუდ არს სულისათვის ცოდვათა სინანული, არამედ ჟამსა მარჯვესა და წესიერსა ჴამს, რათა ყოს სინანული და გლოვა¹⁰;

რომელსა ენებოს სინანული, ჟამი არს სინანულისა, რათა აღრე იქ მოდეს და სწრაფით იწყოს გლოვად¹¹.

მაგრამ როდის არის ეს სასურველი ჟამი სინანულისათვის? როდის ეგულება ის მქადაგებელს? რაც შეიძლება მალე, რადგან არავინ იცის, რომელ წამს აღმოჩნდება მოუწანიებელი ცოდვილი უკიდურეს ზღვართან – სიკვდილთან, რომლის იქით მონანიება უკვე უძლური ხდება:

გემინოდესთ ურგებისა სინანულისა, რაჟამს არღარა სარგებელ გეყოსთ, რამეთუ არავინ უწყნის ჟამნი სიკვდილისანი, რათამცა მას ჟამსა შეინანოს ვინმე [...]. სადა სცნას დღენი სიკვდილისანი, რათა ინანოდეს და შეენდენეს?¹²

სინანულსა იქმოდე სწრაფით და ნუ უგრძელებ ჟამსა, ნუცა იტყვი: “ხვალე ვინანო და გინა ზეგე”, რამეთუ არა ვიცით სიკვდილი ხვალე მოვალს, ანუ დღესა, გინა წამსა შინა ამას თვალისასა, რათა არა გვპოოს უნანელად და განუკრძალველად, არამედ მონანულად და შემუსრვილად¹³.

დასავლური ღმრთისმეტყველება, კათოლიკე ეკლესიის მოძღვართა – წმიდა ავგუსტინესა და წმიდა თომა აკვინელის სახით, აგრეთვე, კიდევ უფრო დაწვრილებით, მათ გამგრძელებელთა მნეობრივ ქადაგებაში, აღიარებდა ექვს უპაციებელ ცოდვას, ექვს

ღის აშკარა გადაძახილი ცალკე კვლევას იმსახურებს (სხვათა შორის, წმიდა ეფრემი რომის კათოლიკე ეკლესიის მიერ აღიარებულია ეკლესიის მოძღვრად – ოცდაცამეტაგან ერთ-ერთად; ეკლესიის მოძღვრად იგი გამოაცხადა პაპმა ბენედიქტე XV-მ 1920 წელს).

10 სულხან-საბა ორბელიანი, “სწავლანი”, გვ. 83.

11 იქვე, გვ. 84.

12 იქვე, გვ. 85.

13 იქვე, გვ. 88.

ცოდვას სული წმიდის წინაშე (“სულისა წმიდისა მგმობარსა არა მიეცევოს” – ლკ. 12:10), რომელთაგან ერთ-ერთია ვაკერპება, სიჯიუტე ცოდვაში (obstinatio), ხოლო კიდევ ერთი – მოუნანიებლობა (impenitentia)¹⁴. ამდენად, მონანიების უგულებელყოფა ან გადადება ვერასგზით ვერ ევატიება მართლმორწმუნე კათოლიკეს.

კათოლიკე ეკლესიის ზნეობრივი მოძღვრების ერთი განსაკუთრებული ისიცაა, რომ ის, აღმოსავლურქრისტიანული ტრადიციისაგან განსხვავებით, ერთმანეთისაგან მიჯნავს ორგვარ სინანულს: შენანებასა (attritio) და მონანიებას (contritio)¹⁵, რომელთა შესახებაც და მათ შორის სხვადასხვაობის შესახებ საბა “სამოთხის კარმიც” მსჯელობს, ოღონდ მათ უსრულ და სრულ სინანულს უწოდებს¹⁶. შენანებასა და მონანიებას ერთმანეთისაგან განასხვავებს¹⁷, პირველის შემთხვევისას, სირცხვილი საკუთარ ქმედებათათვის და შიში მათი გამჟღავნების ან მათ შედეგად მოწეული შესაძლო სასჯელის გამო, ხოლო, მეორის შემთხვევისას, ურვა ჩადენილი ცოდვით თუ ცოდვებით ღმრთისაგან დაშორებისა და იესო ქრისტესათვის გულისტკივილის მიყენების გამო¹⁸. სულიერი მნიშვნელობა, რა თქმა

14 იხ. მაგალითად, პოპულარული ენციკლოპედია: *Our Sunday Visitors Encyclopedia of Catholic Doctrine*, Ed. by Russell Show, Huntington (Ind.): Our Sunday Visitor Publishing, 1997, p. 630.

15 იხ. ასევე პოპულარული ლექსიკონი: Pietro Petrosillo, *Il Cristianesimo dalla A alla Z: Lessico della fede cristiana*, Milano: San Paolo, 1995, p. 39, 100.

16 სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება*, გამოსაცემად გამზადა მერაბ ლაღანიძემ, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამომცემა, 2004, გვ. 73.

17 შდრ.: “სინანული – ესე არს ცოდვის ქმნისათვის მწუხარება და ვაება, ხოლო შენანება საკანონოს(ა) გარდაჯდა” – სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, II, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკონის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ.: მერანი, 1993, გვ. 91 (შდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა სრული კრებული: ოთხ ტომად*, IV, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით გამოცემად მოამზადა ილია აბულაძემ, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1966, გვ. 93).

18 შდრ.: “უსრული სინანული არს, რომელი ცოდვისა ბილწისა ქმნისათვის ანუ სასუფეველით გამოვარდნისათვის და ჯოჯოხეთსა დამკვიდრებისათვის ინანოდეს და შესტიროდეს ღმერთსა. ხოლო სრული სინანული ესე არს: არცა ცოდვათა სიბილწისა, არცა სასუფეველით გამოვარდნისა, არცა ჯოჯოხეთად დამკვიდრებისათვის არა ინანდეს, ვინაიდგან შემცოდეთა ღირსი იგია, არამედ მხოლოდ ამისთვის ინანდეს: ჩემ ცოდვილის მოპოვნებად ქრისტე ჯუარსა დაემსჭვალა და პატიოსნითა სისხლითა თვისითა მომიყიდა მე ესე საყვარელი იესო შეგაწუხე ცოდვითა ჩემითა და ესოდენი ჩემთვის ტანჯვანი დავიფიქცენ” – სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი*, გვ. 73.

უნდა, მხოლოდ მეორეს აქვს, ხოლო პირველი სწორედ ისაა, რასაც გმობს საბა “სწავლანში” იუდას მაგალითის მოხმობით (“არა თუ სინანულისათვის, [...] არამედ სირცხვილისათვის”).

ამდენად, ამ ქადაგების სულისკვეთება არათუ არაკათოლიკური არაა, არამედ სრულად შეესაბამება კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებას, თუმცა ამ საკითხზე უფრო საფუძვლიანი და ფართო მსჯელობის გავრძელებისაგან თავის შეკავება ჯობს, თუნდაც იმ მიზეზით, რომ საბას სასულიერო ტექსტების საბოლოო რედაქციათა ჩამოყალიბებაში მეტად მნიშვნელოვანი იყო კონფესიური ცენზორების როლი, განსაკუთრებით მისი ძმების სახით¹⁹. გასათვალისწინებელია, რომ “სწავლანიც” მოღწეულია არა საბას ხელიდან გამოსული ავტოგრაფული ნუსხის სახით, არამედ, პირველ ყოვლისა, მისი ძმის, ზოსიმე-ბაალყოფილის, მიერ გადაწერილი (და, სავარაუდოდ, რედაქტირებული) ნუსხიდან²⁰.

2. წმიდა პეტრე – მოციქულთა მეთაური

კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებასთან საბას დამოკიდებულების განსასჯელად საყურადღებოა “სწავლანში” წარმოდგენილი წმიდა მოციქული პეტრე. ქადაგებებში იგი რამდენჯერმე დასახელებული მოციქულთა მეთაურად:

თვით უფალი ეტყვის პეტრეს, თავსა მას მოციქულთასა, მათე მახარებლის იღ თავში: “შენ ხარ კლდედ სიმცვისისად და შენ ზედა აღვაშენო ეკლესია ჩემი, რომელსა ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდინა”²¹;

“სტუმართმოყუარე იყუნით ურთიერთთარს, თვნიერ დრცვნვისა”, – იტყვის პეტრე, თავი მოციქულთა, პირველის კათოლიკის მეთოხესა თავსა შინა²²;

19 უკანასკნელი ხანის ლიტერატურიდან იხ.: მერაბ ლალანიძე, „სამოთხის კარის“ ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, კონფესიური პოზიციები”, წგ-ში: *სულხან-საბა ორბელიანი – 350: საიუბილეო კრებული*, თბ.: ლიტ-ის ინსტ-ის გამ-ბა, 2009, გვ. 138-150. [შესულია, ასევე, წგ-ში: მერაბ ლალანიძე, *ლიტერატურა, კულტურა, რელიგია*, 1, თბ.: საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, 2021, გვ. 28-43.]

20 ივანე ლოლაშვილი, დასახ. ნამრ., გვ. 55-56.

21 სულხან-საბა ორბელიანი, სწავლანი, გვ. 23.

22 იქვე, გვ. 102.

ნარკვევი

ვერძი, პირველი ზოდიაქო, ემსგავსების მშვიდსა თავსა მოწაფეთასა, პეტრეს²³;

[იესუმ] ამცნო ესე მწყემსობა და ასწავა წინამძღვრობა პეტრეს, თავსა მოციქულსა თვისსა²⁴;

[იესუმ] უარისმყოფელი პეტრე თავ მოციქულად დაადგინა²⁵.

მოყვანილ მონაკვეთებში გამოკვეთილი პოზიციისაგან განსხვავებით, აღმოსავლურქრისტიანულ-ბიზანტიური ტრადიცია, განსაკუთრებით ეკლესიის განყოფის შემდეგ, მოციქულთა მეთაურებად, ჩვეულებრივ, მოიხსენიებს წმიდა პეტრესა და წმიდა პავლეს და, ამავე დროს, განსაკუთრებულ, აღმატებულ ყურადღებას მიაქცევს წმიდა მოციქულ ანდრიას როგორც “პირველწოდებულს”. საკითხი განსაკუთრებით მწვავე იყო და არის იმის გამო, რომ სწორედ პეტრეს, მოციქულთა მეთაურისა და რომის პირველი ეპისკოპოსის, უპირატესობას უკავშირდება მის მემკვიდრეთა, რომის პაპთა – და, საერთოდ, რომის საყდრის – უზენაესობის საეკლესიო-კანონიკური საკითხი.

უნდა ითქვას, რომ ქართულად, – უწინარეს ყოვლისა, ბერძნულიდან ნათარგმნ ტექსტებში, – ძველთაგანვე დადასტურებულია როგორც აღმოსავლური ფორმულირება, როცა, მაგალითად, ხელნაწერებში დაცულია მოსახსენებელი “თავთა მოციქულთა პეტრესი და პავლესი”²⁶, ასევე, საყოველთაო ეკლესიის ფორმულირება, სადაც მოციქულთა მეთაურად დასახელებულია წმიდა პეტრე, – მაგალითად, იმ ტექსტში, რომელიც აღწერს პეტრეს მიერ თავისი მემკვიდრის, კლემენტეს, კურთხევას რომის პაპად: “წმიდისა პეტრეს მიერ, თავისა მის მოციქულთაჲსა, ჴელდასხმად და მღვდელთმოდღურად კურთხევად წმიდისა კლემენტოს, ჰრომთა პაპისად”²⁷. სხვათა შორის, აღმოსავლურ წყაროთა შორის ამგვარი ტექსტის

23 იქვე, გვ. 184

24 იქვე, გვ. 208.

25 იქვე, გვ. 219.

26 ენრიკო გაბიძაშვილი, *ძველი ქართული მწერლობის ნათარგმნი ძეგლები: ბიბლიოგრაფია*, 4 – ბიბლიოლოგია, ეგზეგეტიკა, აპოკრიფები, თბ., 2009, გვ. 428.

27 იქვე, გვ. 429.

არსებობა კიდევ ერთხელ ადასტურებს, რომ აღმოსავლური ტრადიცია – საწყის ხანებში – სწორედ წმიდა პეტრეს მიიჩნევდა არა მარტო მოციქულთა მეთაურად, არამედ, აგრეთვე, რომის პირველ პაპად და, შესაბამისად, პაპობის ფუძემდებლად.

როგორც თვალხილულია, საბა მოციქულთა მეთაურად – არაერთხელ – წმიდა პეტრეს აღიარებს და ამით დავითგარეჯის საძმოს წინაშე ამჟღავნებს თავის პროკათოლიკურ მიდრეკილებას (თუ არა უკვე ფარულ კუთვნილებას კათოლიკე ეკლესიისადმი!)²⁸. საყურადღებოა, რომ ეს კი უკვე ის ხანაა, როცა ბიზანტიურ თუ პოსტბიზანტიურ საეკლესიო წრეებში პეტრეს ამგვარი მოხსენიება თანდათანობით სრულებით უჩინარდება. საბასეულ “სწავლათა” მიმართ კონტრასტის წარმოსაჩენად უპრიანი იქნება ამ ქადაგებებთან თუნდაც ერთი უახლოესი წყაროს დამოწმება, – უახლოესისა როგორც ქრონოლოგიურად, ისე უანობრივად, – სადაც აღმოსავლურ ერისტიანულ-ბიზანტიური მიმართება ცხადადაა აღბეჭდილი: საქმე შეეხება ამბროსი ნეკრესელის (მიქაძე; 1728 – 1823?) ქადაგებას ამგვარი სახელწოდებით – “თავთა მოციქულთა პეტრესი და პავლესი”²⁹ (აღსანიშნავია, რომ ამ დროს ქართ-

28 შდრ. ვინმე მისიონერის მიერ 1714 წლის 25 აპრილს საქართველოდან გაგზავნილი ანგარიში სულხან-საბა ორბელიანის შესახებ: “22 წელიწადია, რაც კათოლიკობა მიიღო და შემდგომ გახდა მონაზონი, რათა უფრო თავისუფლად იღვაწოს შეერთებისათვის” – მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნიდგან ვიდრე XX საუკუნემდე, ტფ., 1902, გვ. 323; იხ. აგრეთვე: “საბამ, თუნდაც საიდუმლოდ გაკათოლიკებულმა, იმ არეულ დროში, თავი შეაფარა დავით გარეჯის იოანე ნათლისმცემლის მონასტერს” – ლილი ქუთათელაძე, “ს.-ს. ორბელიანის კონფესიური შეხედულებანი მისი ლექსიკონის მიხედვით”, *მრავალთავი: ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*, III, თბ.: მეცნიერება, 1973, გვ. 104.

29 ამბროსი ნეკრესელი, *ქადაგებანი*, ტექსტები გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო მიქაელ ჭაბაშვილმა, თბ., 2003, გვ. 241; იმავე პერიოდისა და იმავე უანრის თხზულებებში – ანტონი ჭყონდიდელის (დადიანი; 1731-1815) ქადაგებებში – პეტრეს განსაკუთრებული მისიიდან აღიარებულია იესოს მიერ მისთვის სასუფევლოს კლიტეთა მინლობა და მისი დადგინება ეკლესიის კლდედ, მაგრამ არსადაა მოხსენიებული მისი მეთაურობა მოციქულთა შორის: “რომელმან [– იესომ] სასუფევლოს კლიტენი გარწმუნა და კლდედ ეკლესიისად გაჩინა” – მანანა ბუკია, *ანტონ ჭყონდიდელის დიდი მარხვის ქადაგებები*, თბ., 2007, გვ. 101.

ველ სამღვდელოებაზე უკვე დაუძლეველად აღბეჭდილა რუსული საეკლესიო ცხოვრებისა და იდეოლოგიის გავლენა).

კორნელი კეკელიძე თავის მონოგრაფიულ ნარკვევში სულხან-საბა ორბელიანის შესახებ საბასეულ “სწავლათა” არაკათოლიკურობის დასასაბუთებლად ამგვარ თვალსაზრისს გამოთქვამს:

მართალია, ერთ ქადაგებაში ის ამბობს: “ვერძი, პირველი ზოდიაქო, ემსგავსების მშვიდსა თავსა მოციქულთასა პეტრეს”, მაგრამ ეს არაა კათოლიკობის მაჩვენებელი, ეს ნათქვამია სახარების სიტყვების გეგავლენით (მათ. XVI, 18, 19). თან ასეთი გამოთქმა ჩვენ გვხვდება უძველეს ქართულ ხელნაწერებშიც: “თავთა მოციქულთა პეტრეჴსი და პავლეჴსი” (A 19, 95)³⁰.

სიმართლე რომ ითქვას, არგუმენტი მეტად ბუნდოვანი და წინააღმდეგობრივია: დამოწმებულ ხელნაწერში სწორედაც ბიზანტიური ფორმულირებაა მოცემული, საბა კი რომაულ-კათოლიკურ ფორმულირებას გადმოგვცემს³¹, ხოლო XVII-XVIII საუკუნეთა მიჯნისათვის აღმოსავლურქრისტიანულ მონასტერში წმიდა პეტრეს მოციქულთა მეთაურად მოხსენიება ფარულად თუ აშკარად საბას კათოლიკურ ორიენტაციაზე მეტყველებს (ან საკითხში ჩაუხედაობაზე, რაც ძნელად თუ დაბრალდება “სწავლათა” და “სამოთხის კარის” ავტორს!). რაც შეეხება სახარებისეული სიტყვების კეკელიძისეულ მითითებას, ამ მუხლებში, საერთოდ, არაფერია ნათქვამი პეტრეს მეთაურობის შესახებ მოციქულთა მიმართ, – აქ იესო პეტრეს მიანდობს საკუთარ ეკლესიას, რომელსაც “ჯოჯობეთის ბჭენი” ვერასოდეს მოერევა და, აგრეთვე, ადამიანთა მომავალი, არაამქვეყნიური ბედის განსჯის უფლებას, რაკი ქრისტიანს მხოლოდ ეკლესიისთვის – პეტრესა და მის მემკვიდრეთა მეთაურობით მოქმედი ეკლესიისთვის – მინიჭებული უფლებამოსილებით შეუძლია მიტევების მოპოვება. იესოს ეს გამონათქვამი კი ამგვარია:

30 კორნელი კეკელიძე, “სულხან-საბა ორბელიანი”, გვ. 303.

31 შდრ. საბას წერილი პაპის მიმართ (1709): “თავისა მის მოციქულისა პეტრეს მოსაყდრესა” – მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, გვ. 311.

შენ ხარ კლდე, და ამას კლდესა ზედა აღვაშენო ეკლესიად ჩემი, და ბჭენი ჯოჯოხეთისანი ვერ ერეოდინ მას. და მივცენი შენ კლიტენი სასუფევლისა ცათაჲსანი; და რომელი შეჰკრა ქუეყანასა ზედა, კრულ იყოს იგი ცათა შინა; და რომელი განჰჰსნა ქუეყანასა ზედა, ჴსნილ იყოს იგი ცათა შინა (მთ. 16:18-19).

რაც შეეხება კორნელი კეკელიძის მიერ მოხსენიებულ “უძველეს ქართულ ხელნაწერებს”, ერთ-ერთ უძველეს და ღირსშესანიშნავ ქართულ ხელნაწერში – “სინურ მრავალთავში” (864) შესულია ძველთაძველი ქრისტიანული ტექსტი “წამებაჲ პეტრე მოციქულისაჲ ჰრომეს შინა”, რომელიც დაახლოებით 190 წელსაა დაწერილი³² და რომლის ქართული თარგმანი სწორედ ამ კრებულს შემოუნახავს³³. ტექსტის ერთი მონაკვეთი გადმოგვცემს იესოსა და პეტრეს შეხვედრას რომიდან პეტრეს გაქცევის შემდეგ:

და ვითარცა განვიდოდა პეტრე ბჭეთა ქალაქისა ჰრომჰსათა, იხილა უფალი შემომავალი ჰრომედ. და პეტრე, ვითარცა იხილა უფალი, ჰრქუა მას: აქა ვიდრე ხუალ, უფალო? ხოლო უფალმან ჰრქუა მას: შევალ ჰრომედ ჯუარ-ცუმად. პეტრე მიუგო უფალსა და ჰრქუა: კუალად ჯუარს-ეცუმი, უფალო ჩემო? და გონებასა თჳსსა მოევლო პეტრე და იხილა უფალი ზეცად აღმავალი. მოიქცა ჰრომედვე, იხარებდა და ადიდებდა უფალსა, რამეთუ ჰრქუა მას, ვითარმედ: მეროდ ჯუარს-ეცუმი?³⁴

იესოს იდუმალ სიტყვებში (“რომში მივდივარ ჯვარცმისათვის”) არა მარტო პეტრეს მომავალი მოწამეობაა განჭვრეტილი, არამედ – უფრო მეტად – მისტიკურადაა გაცხადებული, რომ ქრისტეს ჯვარცმამ და ამაღლებამ რომში გადმოინაცვლა, რომ

32 *OSV's Encyclopedia of Catholic History*, Hantington (Ind.): Our Sunday Visitor Publishing, 2004, p. 749.

33 *სინური მრავალთავი 864 წლისა*, აკაკი შანიძის რედაქციით, წინასიტყვაობითა და გამოკვლევით, თბ.: თსუ-ს გამ-ბა, 1959, გვ. 245-250; შდრ. *ქართული ვერსიები აპოკრიფებისა მოციქულთა შესახებ*: IX-XI სს. ხელნაწერთა მიხედვით ტექსტები გამოასაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ცი-ალა ქურციკიძემ, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1959, გვ. 43-49.

34 *სინური მრავალთავი*, გვ. 246; შდრ. *ქართული ვერსიები აპოკრიფებისა მოციქულთა შესახებ*, გვ. 44 (ამ გამოცემაში ტექსტი ამგვარად მთავრდება: “მეროდ ჯუარს-ეცუმი, უფალო?”).

ქრისტე რომში მიემართება, რომში იმყოფება, რომ მისი მიწიერი სამყოფელი ამიერიდან რომია³⁵...

აღსანიშნავია, რომ, როგორც ცხადად ჩანს, არც წმიდა პეტრეს ცნობა მოციქულთა მეთაურად, არც მისი მიჩნევა პირველ პაპად და პაპობის საფუძველმდებად, არც რომის ეპისკოპოსის აღიარება ეკლესიის მეთაურად არ წარმოადგენს მხოლოდ დასავლური, კათოლიკური ქრისტიანობის გამორჩეულობას და ის აღმოსავლური ქრისტიანობისათვისაც ჩვეულებრივი იყო, განსაკუთრებით, ადრეულ ხანაში³⁶, თუმცა ეკლესიის მოძღვრების ეს წახნაგები ნელ-ნელა უგულვებელყოფილი გახდა აღმოსავლურქრისტიანული საეკლესიო ცხოვრების პოსტბიზანტიურ და, განსაკუთრებით, რუსული დომინანტურობით აღბეჭდილ პერიოდში.

მაგრამ ამ მოძღვრებას ინარჩუნებდა და იცავდა არამარტო საყოველთაო ეკლესია და, კერძოდ, დასავლური ქრისტიანობა, არამედ, რომის საყდართან ერთიანობასა და თანაზიარებაში მყოფი აღმოსავლური წესის კათოლიკეებიც, რომელთაც თავისი აღმსარებლობითა და წესით (რიტუალით) მიეკუთვნებოდა სულხან-საბა ორბელიანი.

35 საგულისხმოა, რომ იგივე ამბავი საბასაც გადმოუცია რომს თავისი მომლოცველობის აღწერაში: "რომიდამ რომ პეტრე გაიპარა, წინ ქრისტე შემოეყარა. ჯვარი ეკიდა, რომს მივიდოდა. პეტრემ ჰკითხა: უფალო, სად მიხვალო? ქრისტემ უბძანა: მეორედ კაცთათვის რომში მინდა ჯვარს ვეცვაო" – სულხან-საბა ორბელიანი, *მოგზაურობა ევროპაში*, სოლომონ იორდანიშვილისეული პირველი გამოცემის (1940 წ.) რეპრინტი, წიგნი გამოსაცემად მოამზადა მერაბ ღაღანიძემ, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2005, გვ. 64 (შდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, "მოგზაურობა ევროპაში", წგ-ში: სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ოთხ ტომად, ტ. 1, გამოსაცემად მოამზადეს ს. ყუბანეიშვილმა და რ. ბარამიძემ, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1959, გვ. 190).

36 ძველი, მაგრამ სანდო წიგნებიდან იხ.: Волконский А. *Католичество и Священное Предание Востока, Париж*, 1933, с. 133-254; უახლესი კვლევებიდან: Stephen K. Ray, *Upon This Rock: St. Peter and the Primacy of Rome in Scripture and the Early Church*, San Francisco: Ignatius Press, 1999; Aidan Nichols, *Rome and the Eastern Churches: A Study in Schism*, 2nd ed., San Francisco: Ignatius Press, 2010; დასავლურ-აღმოსავლური დიალოგის შესახებ პეტრეს მსახურებისა და პირველობის კონტექსტში: *Il ministero Petriano: cattolici e ortodossi in dialogo*, Roma: Cita Nuova, 2004.

დასასრულ, მეცად საყურადღებოა, რომ წმიდა პეტრეს მოციქულთა მეთაურად ცნობს წმიდა გიორგი მთაწმიდელიც სწორედ მის უეჭველად პრორომაულ ქადაგებაში, რომელსაც იგი ბიზანტიის იმპერატორის წინაშე წარმოთქვამს 1065 წელს, თავის მიწიერ სიკვდილამდე რამდენიმე დღით ადრე:

ხოლო პრომთა, ვინაგთვან ერთგვის იცნეს ღმერთი, არღარა ოდეს მიღრევილ არიან და არცა ოდეს წვალებად შემოსრულ არს მათ შორის. და ვითარცა-იგი მაშინ თავმან მოციქულთამან პეტრე შეწირა უსისხლოდ იგი მსხუერპლი და, უმეტესად-და, ვითარცა თვთ თავადმან უთუალმან მისცა მოწათფეთა ღამესა მას სერობისასა, ეგრეთ აღასრულებენ იგინი და არარად არს ამას შინა განყოფილებად, ოდეს სარწმუნოებად მართალი იყოს³⁷.

ქართული ღმრთისმეტყველებისა და სულიერი ცხოვრების ამ შესანიშნავი წარმომადგენლის, წმიდა გიორგი მთაწმიდლის, პოზიცია მტკიცეა კათოლიკე ეკლესიისათვის იმუამად ისეთი მნიშვნელოვანი საკითხის აღიარებითაც, როგორცაა სული წმიდის გამომავლობა: იგი გამოდის არა მხოლოდ მამისაგან (როგორც ამას მიიჩნევს აღმოსავლურქრისტიანული არაკათოლიკური საპატრიარქოები), არამედ მამისაგან და ძისაგან – “filioque” (როგორც ამას მიიჩნევენ კათოლიკეები)³⁸. სარწმუნოების აღსარების ძველთაძველ ფორმულას, რომელიც “ათანასეს აღსარების” (“აღსარებად წმიდისა და უბიწოესა ქრისტიანეთა სარწმუნოებისად, თქმული წმიდისა ათანასე ალექსანდრიელისად”) სახელითაა ცნობილი, გიორგი ქართულად გადათარგმნის. იმ ძველ ქართულ ხელნაწერში (A 584), რომელიც “გიორგი მთაწმიდლის ცხოვრების” ავტორის, გიორგი ხუცეს-მონაზვნის, ხელითაა გადაწერილი (როგორც ჩანს, გიორგი მთაწმიდლისეული ავტოგრაფიდან³⁹), სიტყვასიტყვით წერია:

37 ძველი ქართული ავოვრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი II (XI-XV სს.), ილია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ.: მეცნიერება, 1967, გვ. 179-180.

38 უკანასკნელი ხანის ლიტერატურიდან იხ.: A. Edward Sicienski, *The Filioque: History of a Doctrinal Controversy*, New York: Oxford University Press, 2010.

39 ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ანა ღამბაშიძე, “ათანასე ალექსანდრიელის „სიმბოლო“ ძველი ქართული თარგმანი”, *მრავალთავი*, XVIII, 1999, გვ. 154-155.

ნარკვევი

სული წმიდად მამისაგან და ძისა; არა შექმნით, არცა დაბადებით, არცა შობით, არამედ გამოსლევით⁴⁰.

საბა ამ საკითხშიც წმიდა გიორგი მთაწმიდლის კვალს ადგას და, რა თქმა, უნდა კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებას მისდევს, – “სამოთხის კარის” ავტოგრაფულ ხელნაწერში იგი აცხადებს:

სული წმიდა, ღმერთი და უფალი, რომელი მამისაგან და ძისაგან გამოვალს და მამისა და ძისა თანასწორ არს⁴¹.

სულხან-საბა ორბელიანი ამჯერადაც მტკიცედ ინარჩუნებს როგორც საყოველთაო ეკლესიის მოძღვრების, ისე ქართული ქრისტიანული ტრადიციის ერთგულებასაც.

3. რომის პაპი – წმიდა პეტრეს მოსაყდრე

ქრისტიანული მოძღვრების სახელმძღვანელოში, “სამოთხის კარში”, რომელიც, როგორც ჩანს, 1701 წელს შეუდგენია სულხან-საბა ორბელიანს, წერია:

ვინათგან შეიყვარა ქრისტემან სძალი თუსი – წმიდა ეკლესია და ბრძანა ერთი შესაკრებელი ყოველთა მართლმადიდებელთა ქრისტიანეთა და რომელმანცა ნათელილოს და რწმენეს მართალი სარწმუნოება იესო ქრისტესი, მათგან ჯერ-არს მორჩილება რომის პაპისა, რომელი დაადგინა გამგებელად ეკლესიისა და შემდგომად ქრისტესა ქუყყანასა ზედა მჯდომარე არს⁴².

რამდენიმე წლის შემდეგ, 1709 წლის 15 აგვისტოს⁴³, “სულ-

40 იქვე, გვ. 157.

41 სულხან-საბა ორბელიანი, სამოთხის კარი, გვ. 54.

42 იქვე, გვ. 54-55.

43 სხვათა შორის, როგორც სანდო წყაროდან ჩანს, სულხან ორბელიანი კათოლიკე ეკლესიას შეერთებია 1687 წლის 15 აგვისტოს (იხ. მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, გვ. 263). ნუთუ შემთხვევითია კათოლიკედ მოქცევისა და პაპისადმი მიმართვის დღეთა დამთხვევა, – დღე, რომელიც, ამავე დროს, წმიდა მარიამის ზეცადაღყვანების დღესასწაულს ემთხვევა?

ხანყოფილი, მონაზონი საბა” რომის პაპს⁴⁴, კლემენტე XI-ს, ქართლიდან ამგვარი წერილით ეხმიანება:

წმიდა პაპასა რომისასა, მეთერთმეტეს კლემენტოსს.

ქ. ზეცისა სასუფეველისა კლიგეთა მპყრობელსა და ქუეყანასა ზედა წმიდათა შესაკრებლთა თავსა, თავისა მის მოციქულისა პეტრეს მოსაყდრესა, იესოს ქრისტეს სისხლით მოსყიდულთა ცხოვართა მართალსა მწყემსსა, წმიდათა უაღრესსა, ცრემლით და შვერდომით აღუარებ ყოველთა ცოდვათა და ვევედრები, წმიდათა ფერხთა მთხვეველი, მეუღლითურთ ჩემით, მინდობილნი მადლისა მაგათისანი, რათა ცოდუათა ჩუენთა სიმრავლეთა აღჯოცად ევედროს ღმერთსა და წმიდა კურთხევა მათი მოგვინოს და ლოცვა ყოს ჩუენ, უღირსთათვის, რათა სიმტკიცით ვეგნეთ მართალსა სარწმუნობასა ზედა შეურყეველად სიცივით და საქმით. უწყით, რამეთუ შენ გაქუს ჴელმწიფება მიტევებად ცოდუათა, რომელი მოგვა განჯსნა და შეკრვა იესო ქრისტემან.

თქვენის მადლის მფარველობითა უხილავ მტერსა ზედა მომეჭმარე, თუარა ხილულს მტერს ჩემზედ არა შეუძლია რა.

ოღონდ ეს ვინცავინ აქ მართმადიდებელნი (sic!) არიან, ამათზედ თქუენი ლოცუა და საქმითაც მოხმარება იყოს ხილულის მტრებისაგან დიდს ჭირმს (sic!) არიან.

ყოველთა ცოდვილთ უცოდვილესი ორბელისშვილი სულხანყოფილი, მონაზონი საბა, მიწა ფერჯთა თქვენთა.

179 [- 1709], ავგისტოს 15⁴⁵.

44 სულხან-საბა ორბელიანი ეკლესიის ამქვეყნიურ მეთაურს თავის ნაწერებში არაერთგზის მოხსენიებს როგორც “პაპას”, – ლათინურ-იტალიური ფორმით, – მაგრამ თავისი მომლოცველობისა და მოგზაურობის წიგნში, რომელიც ცნობილია სახელწოდებით “მოგზაურობა ევროპაში”, იგი მოხსენიებულია ამგვარადაც: “რომპაპი” – სულხან-საბა ორბელიანი, *მოგზაურობა ევროპაში*, გვ. 64 (“წმიდა რომპაპის სტეფანეს თავი”; შდრ. იგივე მონაკვეთი მომდევნო გამოცემაში: “წმიდა რომის პაპის სტეფანეს თავი” – სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი*: ოთხ ტომად, ტ. I, გვ. 490-491). საყურადღებოა, რომ ძველ ქართულ ხელნაწერებში – როგორც სასულიერო, ისე საერო მინაარსის ტექსტებში – ერთმანეთის გვერდით გვხვდება როგორც “პაპა”, ისე “პაპი” (მაგალითად, “ვეფხისტყაოსნის” პროლოგის ერთ ჩანართ სტროფში: “ხამს თუმცა პაპი ჰრომისა, რომ შენთვის იყოს მწირველი” – *ვეფხისტყაოსანი: ჩანართი და დანართი ტექსტებით*, ტექსტი გამოსაცემად დაამზადა, ჩინასიტყვა და საძიებლები დაურთო სოლ. ყუბანეიშვილმა, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1956, გვ. 1).

45 მიქელ თამარაშვილი, იქვე, გვ. 311-312 (ტექსტის პუნქტუაცია შესწორებულია თანამედროვე ნორმების მიხედვით და გახსნილია ქარაგმა); შდრ. მიხეილ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, რედაქცია გაუკეთეს,

თუ “სამოთხის კარის” მიხედვით, რომის პაპი არის ეკლესიის უზენაესი მეთაური (“ეკლესიის გამგებელი”) და ქრისტეს ამქვეყნად მყოფი ნაცვალი, ქრისტეს ამქვეყნიური წარმომადგენელი (“შემდგომად ქრისტესა ქუეყანასა ზედა მჯდომარე”), თავის წერილში საბა მას მოიხსენიებს როგორც “მოციქულის პეტრეს მოსაყდრეს”, რადგან რომის ყოველი ეპისკოპოსი ანუ პაპი, მოციქულებრივი მემკვიდრეობის წესით, რომის პირველი ეპისკოპოსის, პეტრეს, მემკვიდრეა. ამავე დროს, ყოველი პაპი, მემკვიდრეობრივად, პეტრეს უფლებათა მატარებელია, – იმ უფლებებისა, რომელიც მოციქულთა მეთაურს ქრისტემ მიანიჭა, რის გამოც იგი “სასუფევლისა კლიტეთა მპყრობელი” გახდა. ამქვეყნად ადამიანთათვის, ეკლესიის სახელით, ცოდვათა მიტევებისა და ამით ზეციური სასუფევლის კარის გახსნის უფლებამოსილება პეტრეს (და შემდგომ – მის მემკვიდრეებს) თავად იესომ მიანიჭა:

მიგცნე შენ კლიტენი სასუფევლისა ცათაჲსანი; და რომელი შეჰკრა ქუეყანასა ზედა, კრულ იყოს იგი ცათა შინა; და რომელი განჰჴსნა ქუეყანასა ზედა, ჴსნილ იყოს იგი ცათა შინა (მთ. 16:19).

მომდევნოდ, ქართლიდან რომს გაგზავნილ წერილში კიდევ ერთხელაა განმეორებული, რომ სწორედ პაპს ხელეწიფება ადამიანთათვის ცოდვების მიტევება (“შენ გაქუს ჴელმწიფება მიტევებად ცოდუათა”), რაც მას იესოსაგან აქვს მოპოვებული⁴⁶.

საბა მიმართავს უწმიდეს (“წმიდათა უაღრესსა”) მღვდელთმობღვარს, რომის პაპს, – მისი რწმენით (და, საერთოდ, კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრების მიხედვით), იმ სამწყოს ნამდვილ, უჭველ მწყემსს (“მართალსა⁴⁷ მწყემსსა”), რომლის წევრები

წინასიტყვაობა დაურთეს და გამოსაცემად გაამზადეს ზაზა ალექსიძემ და ჯუმბერ ოდიშელმა, თბ.: კანდელი, 1995, გვ. 646-647.

46 შდრ. “საბამ იყოს (“...უწყით რამეთუ”), რომ რომის ეკლესიის მფარველობით შესაძლებელია ცოდვათა მიტევების მიღწევა, რომ პაპს ამის ძალაუფლება მიანიჭა ქრისტემ” (ლილი ქუთათელაძე, “ს.-ს. ორბელიანის კონფესიური შეხედულებანი მისი ლექსიკონის მიხედვით”, გვ. 113).

47 “მართალი – უტყუარი” – სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, I, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით მოამზადა, გამოკვლევა და განმარტებათა ლექსიკის საძიებელი დაურთო ილია აბულაძემ, თბ.: მერანი, 1991, გვ. 439 (შდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ოთხ ტომად,

იესო ქრისტემ თავისი სისხლით, ჯვარზე სიკვდილით, გამოისყიდა (“იესოს ქრისტეს სისხლით მოსყიდულთა ცხოვართა”). სწორედ ეს გამოისყიდულნი – უფლის ერთგულნი – თავად უფალმა მიანდო სამწყსოდ პეტრესა და მის მოსაყდრეს – რომის პაპს, რომელსაც წერილის ავტორი, ამასთანავე, უწოდებს “ქუყყანასა ზედა წმიდათა შესაკრებლთა თავსა”. თუ “სამოთხის კარის” ტექსტს გავითვალისწინებთ (“ვინათგან შეიყვარა ქრისტემან სძალი თვისი – წმიდა ეკლესია და ბრძანა ერთი შესაკრებელი ყოველთა მართლმადიდებელთა ქრისტიანეთა”⁴⁸), აქ უნდა იგულისხმებოდეს, რომ პაპი მსოფლიოში განფენილ ადგილობრივ მართლმორწმუნე საკრებულოთა მთლიანობის მეთაურია, – იმ საკრებულოებისა (“წმიდა შესაკრებელი” – ჭეშმარიტების აღმსარებელი საეკლესიო საკრებულო), რომლებიც, სადაც უნდა მყოფობდნენ, თუკი ისინი აღიარებენ, რომ ეკლესიის ამქვეყნიური მეთაური რომის პაპია, მაინც ყოველთვის გაერთიანებული არიან წმიდა და საყოველთაო (ესე იგი კათოლიკე) ეკლესიაში⁴⁹.

სხვათა შორის, საბა თავის ლექსიკონშიც შეეხება “შესაკრებლის” საეკლესიო მნიშვნელობას: ერთგან, “წვალების” განმარტებისას⁵⁰, ლექსიკოგრაფი ერთმანეთისაგან მიჯნავს, ერთი მხრივ, საკუთრივ “წვალებას” (ერესს), როგორც თავად სარწმუნოების მოძღვრებისაგან განდგომასა და სრულ მოწყვეტას (“ყოვლად ყოვლითურთ განჭრითა და თვით მის სარწმუნოებისაგან უცხოქმნილთა”), და, მეორე მხრივ, “განხეთქილებას” (სქიზმას), რაც გარკვეულ მიზეზთა გამოძებნის გამო საეკლესიო ურთიერთობათა განწყვეტას ნიშნავს, მაგრამ რომლის მოგვარება, ზოგადად, შესაძლებელია (“კურნებად შესაძლებელთა, რათამე მიზეზთა დაგებათათვის (დაძიებათათვის) საეკლესიოთა ურთიერთს განყოფილთა”). მაგრამ ლექსიკონის ავტორი იქვე გამოყოფს, აგრეთვე, “შესაკრებელს” ანუ საკრებულოს, “უსწავლელთა ერისა მიერ ქმნულსა რასამე

IV, ავტოგრაფული ნუსხების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა ილია აბულაძემ, თბ: საბჭოთა საქართველო, 1965, გვ. 443).

48 სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი*, გვ. 54.

49 “ხოლო კათოლიკედ ამისთვის იწოდების, რამეთუ საყოველთაოე არს” – იქვე, გვ. 57.

50 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, II, გვ. 375 (მდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა სრული კრებული*, IV₂, გვ. 374).

კრებულსა”, რომელიც არ ცნობს და არ ემორჩილება საეკლესიო მღვდელმთავრობას (“დაუმორჩილებელთა ხუცესთა ანუ ეპისკოპოზთა”), ხოლო ამ საკრებულოს წევრთა – უპირატესად ერისკაცთა – “უსწავლელობა”, როგორც ჩანს, უწინარეს ყოვლისა, საეკლესიო მოძღვრების უცოდინარობაში, მიუღებლობაში გამოიხატება. ცხადია, რომ ჩვალემა ეკლესიისაგან სრული განშორებაა, განხეთქილება კი ისაა, რასაც საბა აღმოსავლეთქრისტიანულ არაკათოლიკურ სამყაროში ხედავდა (რომლის ეკლესიური განზომილება არასოდეს უარუყვია რომის საყდარს), ხოლო “შესაკრებელი” ანუ საკრებულო, როგორც ჩანს, პროტესტანტულ თავყრილობებსა თუ სექტებს გულისხმობს, რომელთაც კათოლიკე ეკლესია სწორედაც არ ცნობს ეკლესიად და დღემდე ოდენ ქრისტიანულ საკრებულოებად მოიხსენიებს. ლექსიკონის ამ განსაზღვრებებშიც საბა სავსებით იზიარებს კათოლიკე ეკლესიის მყარ და მკაფიო მოძღვრებას.

აღსანიშნავია, რომ, ამავე დროს, საბასათვის სრულიად მიუღებელია აღმოსავლურქრისტიანულ გარემოში, – უფრო ზუსტად, VI-VII საუკუნეებიდან ბიზანტიის საიმპერატოროსაეკლესიო წრეებში, – წარმოშობილი თვალსაზრისი ეგრეთ წოდებული “პენტარქიის” შესახებ, რომელიც კანონიკურად არასოდეს ყოფილა დასაბუთებული და არც არასოდეს გაუზიარებია საყოველთაო ეკლესიას. პენტარქია, ბიზანტიური სამყაროს გაგებით, ხუთი პატრიარქის (რომისა, კონსტანტინოპოლისა, ალექსანდრიისა, ანტიოქიისა, იერუსალემისა) თითქოსდა თანაბარ მეთაურობას გულისხმობს მსოფლიო ქრისტიანულ ეკლესიაში, ხოლო უფლებამოსილებათა ამგვარ გადანაწილებას ქრისტიანული არაკათოლიკე აღმოსავლეთი მეტ-ნაკლებად ბოლომდე მიიჩნევდა შესაძლო პასუხად ეკლესიაში რომის პაპის უზენაესობის მიმართ⁵¹. თუმცა “სამოთხის კარში” საბა, კათოლიკე ეკლესიის კანონიკურ მოძღვრებაზე დაყრდნობით, ღიად და მტკიცედ უარყოფს შეხედუ-

51 იხ. V. Peri, “La Pentarchia: istituzione ecclesiale (IV-VII sec.) e teoria canonico-teologica”, *Bisanzio, Roma e l'Italia nell'Alto Medioevo*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1988, pp. 209-311; E. Morini, “Roma nella Pentarchia”, *Roma fra Oriente e Occidente*, Spoleto: Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 2002, pp. 833-942.

ლებას, რომელიც რომის ეპისკოპოსს სხვა პატრიარქთა შორის მხოლოდ ერთ-ერთ პატრიარქად და ოდენ დასავლეთის მწყემსმთავრად მიიჩნევს. შეკითხვაზე, რომელიც, როგორც ჩანს, არაკათოლიკურ დამოკიდებულებას ასახავს (“ვიეთნიმე იტყვიან, დასავლისა მწყემსმთავარი რომის პაპი არისო და აღმოსავალისა – სხვანი პატრიარქნიო”), ამგვარი პასუხია გაცემული:

დიდი მწყემსი თვთ ქრისტე იოანეს სახარების ი თავსა შინა იტყვის: “იყვნენ ერთ სამწყსო და ერთ მწყემსო”. ეგე მრავალმწყემსობა ვისი თქმული არს?⁵²

და კიდევ, ბიზანტიურ-რუსული ტრადიციის არაკათოლიკურ გარემოში ხშირად გამოითქმოდა (და ახლაც გამოითქმის) თვალსაზრისი, რომ იესოს სიტყვები პეტრეს მიმართ, რომლითაც უფალი თავის მოციქულს კლდესა და ეკლესიის საფუძველს უწოდებს და, ამავე დროს, ეკლესიის მეთაურობასა და გზარეულ ძმათა სწორ გზაზე დაყენებას ავალებს, მხოლოდ და პირადად პეტრეს შეეხება და ამდენად არ ვრცელდება მის მემკვიდრეებზე – რომის პაპებზე (“ეგე სიტყვა პეტრესათვის იყო. სადა არს რომის პაპის სახელი?”⁵³). ამ მოსაზრების საპირისპიროდ, კათოლიკურ მოძღვრებასთან სრულ თანახმიერებაში, “სამოთხის კარში” საბა ასე განსჯის:

რაგჯა პეტრეს ჰრქვა მწყემსობა და კლდეობა, ყოველივე რომის პაპისათვის იყო, უკუეთუ არა, სიტყვა ესე არა პეტრესათვის უნდა ეთქვა, რომელმან მას ღამესა უარყო სამგზის. ჯერ-იყო ესე სიტყვა სხვათა მათ მოციქულთათვის ეთქვა, პეტრეს მოაკლდების სარწმუნოება ამას ღამესაო და უარმყოფსო და თქვენ განამტკიცეთო, არამედ ესე სიტყვანი პეტრეს მოსაყდრეთა რომის პაპათავს ბრძანა, ვინათგან უწყოდა შემდგომად განდრეკილობა სხვათა ეპისკოპოსთა. კუალად რომის პაპის მიერ ჯერ-არს განმტკიცება მათი.⁵⁴

52 სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი*, გვ. 56.

53 იქვე, გვ. 55.

54 იქვე, გვ. 56

სახარებისეული შესაბამისი ტექსტების გულწრფელი წაკითხვა, რა თქმა უნდა, ნათელყოფს იმას, რის შესახებაც მსჯელობს საბა: უფლის აღთქმა თუნდაც რწმენითი, თუნდაც პიროვნული შეურყევლობის შესახებ პეტრეს საყდარსა და მის მემკვიდრეებს გულისხმობს და არამც და არამც ოდენ მოციქულ პეტრეს, იესოს ჯვარცმის წინ უაღრესად დამფრთხალსა და თავისი მოძღვრის უარყოფელს. ამიტომაც ეჭვი არ ეპარება საბას, თუ ვის მიემართება უფლის სიტყვები: იესო ქრისტემ “ესე სიტყვანი პეტრეს მოსაყდრეთა რომის პაპათაჲს ბრძანა”...

სულხან-საბა ორბელიანმა წმიდა პეტრეს მოსაყდრისაგან, რომის პაპისაგან, კლემენტე XI-ისაგან, მიიღო სამოციქულო კურთხევა როგორც პირადად, პეტრეს ქალაქში – რომში, 1714 წელს, ისე წერილობითაც, როცა, 1715 წლის მაისში, პაპმა საგანგებო მომართვა გამოუგზავნა საქართველოში დაბრუნებულ “საყვარელ შვილს, მოწესეს, წინამძღვარ სულხან-საბას, საქართველოს თავადყოფილს, წმიდა ბასილის ორდენის მონაზონს” (Dilecto filio, religioso viro, abatti Sulkan Saba, ex principibus Georgiae, monacho ordinis sancti Basilii):

Patrem interim misericordiarum vedementer obsecrare non desinemus, ut [...] tibi vero divinarum gratiarum incrementa et felicia cuncta largiri dignetur cui nos paternae nostrae charitatis pignus apostolicam benedictionem impertimus.⁵⁵

აწ დაუცხრომლად ვევედრები მოწყალე ღმერთსა, რათა [...] წარვიმატოს ზეციერი მადლი და მასთანავე მოგანიჭოს ყოველი ბედნიერება. ჩვენი მამობრივის სიყვარულის ნიშნად განიჭებთ მოციქულებრივ კურთხევას.⁵⁶

რომის პაპის საბასეული ერთგული ხედვა, რომელიც მის ნაწერებშია ასახული, მთლიანად იზიარებს და ემყარება კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებას რომის ეპისკოპოსის, – საყოველთაო ეკლესიის ამქვეყნიური მეთაურის, წმიდა პეტრეს მოსაყდრისა და ქრისტეს მონაცვლის, – შესახებ.

55 მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, გვ. 734.

56 მიქელ თამარაშვილი, იქვე, გვ. 332.

4. პოლემიკა საბასთან განსაწმედლის გამო

ღირსშესანიშნავია, რომ სულხან-საბა ორბელიანის კათოლიკური აღმსარებლობა ასახულია მის ლექსიკონშიც, რომელსაც იგი, ფაქტობრივ, მთელი თავისი ინტელექტუალური ცხოვრების განმავლობაში ავსებდა და ხვეწდა⁵⁷. 1713 წლის შემდეგ ლექსიკონის ნუსხებში ჩნდება ცალკე განმარტება “განსაწმედელი”, – ცნება, რომელიც, საერთოდ, არ ეკუთვნის აღმოსავლურქრისტიანულ საღმრთისმეტყველო ამროვნებას და რომელსაც საბა ასე განმარტავს: “განსაწმედელი – რომელ არს სალხინებელი, სადა არს მონანულთა ცოდვილთა სულთა სამყოფი”⁵⁸. ქართული სინონიმური წყვილის (განსაწმედელი – სალხინებელი⁵⁹) მოყვანის გარდა, საბას, აგრეთვე, მოუცია ამ ცნების იტალიური და სომხური თარგმანებიც (ილფურგატორიო; ქარავანქ)⁶⁰.

ამასთანავე, ლექსიკონის უკვე აღრეულ რედაქციებშივე⁶¹ “სალხინებელი” მოხსენიებულია ცნებასთან “ჯოჯოხეთი”:

ქვეყანათა შორის ოთხნი სფერონი არიან: გარეგანი სფერო – მამამთავართ დილეგი; მას შიგნითი სფერო – უნათლავთ ჩვილთ საჰყ-

57 იხ. ლილი ქუთათელაძე, *სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონის რედაქციები: ავტოგრაფების მიხედვით*, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. ვაზ-ბა, 1957; ილია აბულაძე, *სულხან-საბა ორბელიანის “ლექსიკონი ქართული”*, თბ.: მერანი, 1998, გვ. 3-37.

58 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, I, გვ. 141 (მდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა სრული კრებული*, IV, გვ. 145)

59 “ლხენა – ჭირთავან ჭსნა” – სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, I, გვ. 425 (მდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა სრული კრებული*, IV, გვ. 429).

60 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, II, გვ. 552 (მდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა სრული კრებული*, II, გვ. 550).

61 “სულხან ორბელიანი ამ დროს (XVII საუკუნის 80-იან წლებში) კათოლიკური აღსარების არა მხოლოდ თანამგრძნობი ყოფილა, არამედ მის სწავლათავან თვალსაჩინო – “განსაწმედლის” მაღიარებელი და სამეცნიერო ლიტერატურაში დამწერგავი. მამასადამე, ჯუსტინო ლივორნელის ცნობა საბას გაკათოლიკების თარიღის შესახებ ამ მასალითაც პოულობს მხარდაჭერას” (ლილი ქუთათელაძე, “ს.-ს. ორბელიანის კონფესიური შეხედულებანი მისი ლექსიკონის მიხედვით”, გვ. 112-113). აქ იგულისხმება საბას კათოლიკედ მოქცევის თარიღი, რომელსაც ჯუსტინო ლივორნელი ადასტურებს – 1687 წლის 15 ავგისტო (იხ. მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, გვ. 263).

ნარკვევი

რობილე; მას შიგნითი სფერო – სალხინებელი ჯოჯოხეთი; და შიგნით მეთოხე – საუკუნო ჯოჯოხეთი, გამოუქსნელი.⁶²

არავითარ კამათს არ იწვევს, რომ ჯოჯოხეთის საბასეული გაგება ნამდვილად და დაუეჭვებლად სრულიად კათოლიკურია – ეფუძნება კათოლიკე ეკლესიის ესქატოლოგიურ მოძღვრებას. ჯოჯოხეთის ოთხ სფეროდ დაყოფაც კათოლიკურ ღმრთისმეტყველებაში ადრეული ხანიდანვე დამკვიდრებული გამიჯვნაა: “მამათავართ დილეგი” (limbus patrum), “უნათლავე ჩვილთა საპყრობილე” (limbus infantium), “სალხინებელი” (purgatorium) და, საკუთრივ, ჯოჯოხეთი (infernus), – “საუკუნო ჯოჯოხეთი” ანუ “გამოუქსნელი”, გეჰენა (gehenna)⁶³. როგორც ცნობილია, საიქიო ცხოვრების ამგვარი დაყოფა და განსაწმედლის, როგორც განუწმედელ სულთა “დროებით” სამკვიდრებელი ადგილის, აღიარება სრულიად მიუღებელია გვიანბიზანტიური ტრადიციის საღმრთისმეტყველო აზროვნებისათვის.

მაინც როგორ განმარტავს კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება განსაწმედელს?

მართალთა სულები, რომლებიც სიკვდილის წამს დამძიმებულნი არიან არამომაკვდინებელი ცოდვებით ან დროებითი სასჯელით თავიანთი ცოდვების გამო, მიემართებიან სალხინებელში⁶⁴.

საბასათვის დროით ახლობელი ფლორენციის კრება (XVII მსოფლიო კრება), რომელზეც ისევ აღდგა თანაზიარება აღმოსავლურქრისტიანულ საპატრიარქოებთან, ბერძნულ-ბი-

62 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, II, გვ. 462 (მდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა სრული კრებული*, IV₂, გვ. 460).

63 იხ. ვასული საუკუნის წიგნებიდან უფრო ძველი, თუმცა დაუძველებელი (სქოლასტიკურად ვაჩყობილი): Reginald Garrigou-Lagrangé, *Life Everlasting and the Immensity of the Soul: A Theological Treatise on the Four Last Things: Death, Judgment, Heaven, Hell*, Rockford (Ill.), 2009 (განსაკუთრებით თავები 13-26); უფრო ახლები: Joseph Ratzinger, *Eschatologie – Tod und ewiges Leben*, Regensburg: Friedrich Pustet Verlag, 1977 (განსაკუთრებით თავი VII); Michael Donway (ed.), *The New Dictionary of Catholic Spirituality*, Collegeville (Min.): The Liturgical Press, 1993, p. 24-30; Richard McBrien, *Catholicism*, New York: Harper-Collins Editions, 1994, p. 1123-1183.

64 Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Rockford (Ill.): Tan Books and Publishers, 1974, p. 482.

სულხან-საბა ორბელიანი და კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება

ზანციურ სამყაროსთან განახლებული ერთიანობის ერთ-ერთ დოგმატურ საფუძვლად აცხადებს “დეკრეტს ბერძენთათვის” (1439 წლის 6 ივლისი), სადაც მართლმორწმუნე ქრისტიანთა შესახებ ნათქვამია:

თუკი ისინი ჭეშმარიტად მონანულნი არიან, მაგრამ მოკვდებიან ღმრთის სიყვარულში მანამ, სანამ გადაიხდიან ნაცვალგებას მონანიების ჯეროვანი ნაყოფით თავიანთი იმ ცოდვების გამო, რომლებიც ჩაუდენიათ ნებსით თუ უნებლიეთ, მათი სულები განიწმიდება სიკვდილის შემდეგ განმწმედელი სასჯელით (Denzinger-Schönmetzer 1034)⁶⁵.

ხოლო საბასათვის დროით კიდევ უფრო ახლობელი ტრიდენტის კრების (XIX მსოფლიო კრება) 25-ე სხდომამზე (1563 წლის 3-4 დეკემბერი) მიღებული დეკრეტი განსაწმედლის შესახებ ამგვარად განაჩინებს:

კათოლიკე ეკლესია, დამოძღვრილი წმიდა სულის მიერ, წმიდა წერილისა და მამათა ძველი გადმოცემის მიხედვით, ასწავლიდა წმიდა კრებებსა და ცოცხანის წინათ ამ მსოფლიო კრებაზე, რომ არსებობს განსაწმედელი და რომ სულები, რომლებიც იმყოფებიან იქ, იღებენ დახმარებას მორწმუნეთა შემწეობით, და, განსაკუთრებით, სამსხვერპლოს გამომსყიდველი მსხვერპლით (Denzinger-Schönmetzer 1820)⁶⁶.

მაგრამ შორს წაუსვლელადაც, სამოძღვრო დადგენილებათა დამოწმების გარეშეც, ის გამოძახილი, რომელიც წილად ხვდა “განსაწმედლის” საბასეულ სალექსიკონო განმარტებას ქართველ მკითხველთა თუ გადამწერთა შორის, ეჭვის ნასახსაც არ ტოვებს, თუ რომელ მოძღვრებას ეფუძნება ამ განმარტებისას ლექსიკოგრაფი.

ქართველ მღვდელმსახურთა და მწიგნობართა მინაწერები⁶⁷ საბას ქართული ლექსიკონის სხვადასხვა ნუსხებზე ცხადად მეტ-

65 J. Neuner, J. Dupius, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, New York: Alba House, 2001, p. 1020.

66 იქვე, p. 1021.

67 ეს მასალა საგანგებოდ ამოკრება ლილი ქუთათელაძემ (იხ. ლილი ქუთათელაძე, “ს.-ს. ორბელიანის კონფესიური შეხედულებანი მისი ლექსიკონის მიხედვით”, გვ. 110-111).

ყველეს მათს დამოკიდებულებაზე “განსაწმედლის” საბასეული განმარტებისა და ჯოჯოხეთის ოთხ გარსად – “სფეროდ” დაყოფა-დანაწილების მიმართ. ეს მინაწერები ამგვარია:

დავით ალექსი-მესხიშვილი, რექტორი (1745-1824): “საბავ, ეს რა დაგიწერია, მაგრამ ღმერთმან ჩვენ დაგვიფაროს ამის აღსარებისაგან” (Q-401);

იოანე იალღუზისძე (1770-1830): “ჰრომაელნი ასე იტყვიან და ასე განმარტებენ, ხოლო ჩვენ, ბერძენნი, ესრეთ აღვიარებთ ორსა ადგილსა. ერთსა წყალობისასა – მართალთათჳს და მეორესა რისხვისასა – ცოდვილთათჳს” (H-202 და სხვ.);

იონა ხელაშვილი (1775/1778-1837): “იხილე ოთხნი ადგილნი ლათინთა აზმნობა, რომელნი შემოუხვამს აქარე გალათინებულსა საბა გარდაცხილსა. ამაღ არა ჯერ-არს აღმოკითხვაცა ცუნისაგან მოგონებულისა ოთხთა ადგილთა, ე. ი. ოთხთა ჯოჯოხეთთა, გარეშე საღმრთო წერილთა მოგონებულისა” (H-1736)

გრიგოლ ზურაბის ძე წერეთელი (1787-1843): “ეს აღმოსავლეთის ეკკლესიის წინააღმდეგომი ჰაზრი...” (ხელნაწერის ადგილი დაუზუსტებელია).

რაც შეეხება ლექსიკონის ადრეულ ვერსიებში ჯოჯოხეთის “სფეროთა” ზომების დაწვრილებით გადმოცემას⁶⁸ (რომელიც, როგორც ჩანს, აპოკრიფულ წყაროებს ეყრდნობა და, სავარაუდოდ, რის გამოც ეს მონაკვეთი საბას ლექსიკონის შემდგომი ვერსიებიდან ამოუღია), მკითხველ-გადამწერთაგან მას ამგვარი ირონიული გამოხმაურება მოჰყოლია:

ანონიმი: “მზომელს ადლი რატომ არ დაეწვა” (ქუთ.-300);

ვახტანგ VI (1675-1737): “თმა და წვერი უფრო მოეცრუსებოდა საბასა სალხინებელში” (ქუთ.-300).

ცხადია, აღმოსავლურქრისტიანული აღმსარებლობის ქართველ მიმდევრთათვის კარგად იყო ცნობილი, რომ განსაწმედელი კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებას ეკუთვნის და ამ ცნების საბასეულ სალექსიკონო განმარტებაში ისინი იმის კიდევ ერთ მოწმობას ხედავდნენ, რომ სულხან-საბა ორბელიანი მტკიცედ და დაუფარავად აღიარებდა კათოლიკურ მოძღვრებას.

68 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, II, გვ. 462-463 (მდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა სრული კრებული*, IV₂, გვ. 460-461).

სულხან-საბა ორბელიანი და კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება

სულხან-საბა ორბელიანის სარწმუნოებრივი არჩევანის შესწავლისას გამოთქმულია აზრი, რომ, შესაძლოა, სწორედ სწავლება განსაწმედლის შესახებ გახდა საბასათვის ერთ-ერთი ბიძგი და მიზეზი, რათა საბა კათოლიკე ეკლესიას შეერთებოდა:

იყო თუ არა კათოლიკურ სარწმუნოებაში, განსხვავებით მართლმადიდებლურისაგან, ისეთი რამ, რასაც შეეძლო მართალი რწმენით მიეზიდნა სულხან ორბელიანი? ჩვენის აზრით, ეს უნდა ყოფილიყო “განსაწმედელი”: “სადა არს მონანულთა ცოდვილთა სულთა სამყოფი”-ო, – გვისხნის ავტორი თავის ლექსიკონში. მართლაც, დიდი ბუნების, ჰუმანისტ საბასათვის ძნელი შესარიგებელი იქნებოდა რწმენა იმისა, რომ ადამიანი, თუნდაც ცოდვილი, ვერ ასცდენოდა საუკუნო ტანჯვას, მუდმივ ჯოჯობეთს⁶⁹.

ცხადია, რომ როგორც საბას ნაწერები, ისე მისი ცხოვრების გზა ნათლად ადასტურებს მის ერთგულებას ერთხელ გაკეთებულ აღმსარებლობითი გადაწყვეტილების მიმართ. სხვა მოწმობებთან ერთად, თუნდაც პოლემიკა განსაწმედლის გამო კიდევ ერთხელ ნათელყოფს, რომ საბას მომდევნო და შემდგომ თაობებში, განათლებულ მღვდელმსახურთა და ღმრთისმეტყველთა შორის არავის შეჰპარვია ეჭვი სახელგანთქმული მოღვაწისა და მწერლის კონფესიურ კუთვნილებაში, ისევე როგორც არავის გასჩენია აზრი, რომ მან თითქოს სიკვდილის წინ უარყო კათოლიკური აღმსარებლობა.

უჭოჭმანოდ შეიძლება ითქვას, რომ სულხან-საბა ორბელიანი, – “სამოთხის კარის” დამწერი, – იმ შეურყეველი რწმენით გადავიდა სამუდამო სასუფეველში, რომელიც მის წიგნშიცაა ასახული:

მორწმუნეთა თუ ვისმე აქვე სრული საკანონო ვერ ექმნას და მუნ ცოდვანი გაჰყვა, იგი ჯოჯობეთსა მას სალხინებელსა მივალს და წირვა და ლოცვა და ქუელის საქმე მას აღმოიტაცებს, ვითარცა არწივი მფრინველსა⁷⁰.

ამგვარად სწორედ კათოლიკე ქრისტიანს სწამს.

69 ლილი ქუთათელაძე, “ს.-ს. ორბელიანის კონფესიური შეხედულებანი მისი ლექსიკონის მიხედვით”, გვ. 113.

70 სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი*, გვ. 103.

5. ვინ არის მართლმადიდებელი?

როცა სულხან-საბა ორბელიანი იხსენებს თავის განსაცდელს, რაც მას თავს დაატყდა რომს მომლოცველობიდან სამშობლოში დაბრუნების შემდეგ, იგი ასე აღწერს თავის დევნას ქართველ სამღვდელოთა მხრივ:

ქართველი ეპისკოპოსნი და სამღვდელონი რომს ჩასვლისათვის გამომტერდენ. [...] მერე სამღვდელოთ შფოთი აღძრეს ჩემზედა. კრება და ბორბოცის ქნა მოინდომეს. [...] მცხეთას [...] კრება მიყვეს და წმიდის პაპის გინება მომიღვეს⁷¹. მე მართლმადიდებლობა ვერ უარეყავ⁷².

რას გულისხმობს საბა “მართლმადიდებლობაში”, რომელიც მან ვერ უარყო და არ უარყო?

მის ლექსიკონში ნათქვამია: “მართლმადიდებელი – მართალი სჯული” (ვარიანტი: “მართლისა სჯულისა”)⁷³.

ბუნებრივია, სხვადასხვა ქრისტიანულ დენომინაციათა მიმდევარნი, – მეტ-ნაკლებად ყოველი მათგანი, – თავიანთ აღმსარებლობას მიიჩნევენ ერთადერთ ჭეშმარიტად და მართლად, სიმართლის განდიდებად, ესე იგი, მართლმადიდებლობად. ჩვეულებრივ, ამგვარად მოიხსენიებს საკუთარ თავს აღმოსავლურ-ქრისტიანული ტრადიციაც⁷⁴.

მაგრამ, რა თქმა უნდა, იმთავითვე ივარაუდება, რომ საბასათვის, ისევე როგორც ყველა მართლმორწმუნე კათოლი-

71 “მომიღვეს”, შესაძლოა, ნიშნავდეს, როგორც “მომახალეს”, ასევე, “თან მომაცოლეს” (“თან მომადევნეს”), ან “მომთხოვეს”.

72 სულხან-საბა ორბელიანი, *მოგზაურობა ევროპაში*, გვ. 152-153 (მდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა კრებული*, ტ. I, გვ. 245).

73 სულხან-საბა ორბელიანი, *ლექსიკონი ქართული*, I, გვ. 440 (მდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა სრული კრებული*, IV, გვ. 444); მდრ. იქვე: “მართლმორწმუნე – მართლისა სარწმუნოებისა”.

74 ქრისტიანული ათასწლოვანი ტრადიცია მართლმადიდებელს უწოდებს ჭეშმარიტ სარწმუნოებას, მართლმორწმუნეობას, ხოლო რაც შეეხება ეკლესიის სახელდებას “მართლმადიდებლად” ან “მართლმადიდებლურად”, აღმოსავლურ-ქრისტიანულ სივრცეში გავრცელებული ეს თვითწოდება – “მართლმადიდებელი/მართლმადიდებლური ეკლესია” – მეტად გვიან დამკვიდრდა და მე-19 საუკუნეშიც კი იშვიათად გვხვდება.

სულხან-საბა ორბელიანი და კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება

კისათვის⁷⁵, მართლმადიდებლობა კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებისა და, შესაბამისად, რომის პაპის ერთგულებას ნიშნავს:

ვინათგან შეიყვარა ქრისტემან სძალი თუსი – წმიდა ეკლესია და ბრძანა ერთი შესაკრებელი ყოველთა მართლმადიდებელთა ქრისტიანეთა და რომელმანცა ნათელილოს და რწმენეს მართალი სარწმუნოება იესო ქრისტესი, მათგან ჯერ-არს მორჩილება რომის პაპისა, რომელი დაადგინა გამგებელად ეკლესიისა⁷⁶.

ცხადია, რომ საბასათვის მართლმადიდებელი სწორედ (და მხოლოდ!) ის ქრისტიანია, რომელიც ამქვეყნად ეკლესიაში რომის პაპის უზენაესობას აღიარებს.

ეჭვი არაა, რომ ამგვარადვე უნდა გავიგოთ ლოცვა, რომელიც საბას იმავე წიგნაკში (A-303) ჩაუწერია, სადაც მისი “სამოთხის კარი” ავტოგრაფული – და ერთადერთი ავტორისეული – ვერსიაა მოთავსებული:

უფალო იესო ქრისტე, ღმერთო ჩუენო, სარწმუნოება აღაორძინე, მართლმადიდებლობა განამრავლენ, წმიდა ეკლესია აღამაღლე, ყოველი საეკლესიო წესი დაამტკიცე, რომის პაპის საწადელი აღასრულე.⁷⁷

აღსანიშნავია, რომ რომის პაპთან შეხვედრის დროს, ვახტანგის გამოსახსნელად დახმარების თხოვნისასაც, საბა თავისი აღზრდილის სახელით პაპს ჰპირდება, რომ ჯანიშინის სამშობლოში დაბრუნება – და, შესაბამისად, მისი გამეფება – ხელს შეუწყობს ქვეყანაში მართლმადიდებლობის გავრცელება-განმტკიცებას.

75 შესაძლოა, ღირდეს გასახსენებლად, რომ გასული საუკუნის კათოლიკური აპოლოგეტიკის ერთ-ერთი საუკეთესო და სახელგანთქმული ნიშუმის, გ. კ. ჩესტერტონის (G. K. Chesterton; 1874-1936) წიგნის სახელწოდებაა: “მართლმადიდებლობა” (“Orthodoxy”, 1908).

76 სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი*, გვ. 54-55.

77 სრულად ეს ლოცვა პირველად გამოქვეყნდა: სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი*, გვ. 13 (წიგნის ყდის მე-4 გვერდზე დაბეჭდილია ამ ლოცვის საბასეული ავტოგრაფის ფაქსიმილი).

მე მოვახსენე: წმიდავ მამავ, მეთქი, რა შენმა შეილმა, მტკიცე ქრისტიანმა, თავისი საქმე შენზე მოავლო, მაშინვე გულსასვე შევიქენ, ყველა გამირიგდება მეთქი. მაგრამ სიგვიანე ვახტანგ მეფეს არას არგებს. ავს ალავს არის მეთქი. მიბრძანა: ჩემი სისხლი რომ მოხოვო, ვახტანგისა და შენის ქვეყნის სასარგებლოდ, იმასაც დასაქვევლად მოგცემო. მაღლი გარდვიხადე და მოვახსენე: მე ვხედავ, ვახტანგის მოუსვლელობით ქრისტიანობას დააკლდება ჩემს ქვეყანაშია და მოსვლით მართლმადიდებლობას მოემაცება მეთქი.⁷⁸

საეჭვო არ უნდა იყოს, რომ საბასეული (და ირიბად – ვახტანგისეული) დაპირება ქართველთა იმ აღმსარებლობაზე მოქცევას ვარაუდობს, რომლის უზენაესი წარმომადგენელი მიწიერ განზომილებაში სწორედ იგია, ვისაც ქართლიდან ჩამოსული მომლოცველი იმუამად პირისპირ ესაუბრება.

თუ რა იგულისხმებოდა “მართლმადიდებლობაში”, რომლის ქართლში გავრცელების საწინდარი ვახტანგის სამშობლოში დაბრუნება უნდა გამხდარიყო, კიდევ უფრო ნათლად ჩანს საფრანგეთის მეფის, ლუდოვიკო XIV-ის, მიმართ საბას იმ ანგარიშიდან, რომელიც მხოლოდ ფრანგული ჩანაწერის სახითაა შემორჩენილი:

საქართველოს მეფე ვახტანგი ისპაჰანშია და საქართველოს ერთიანად გამაჰმადიანება მოელის და დიდ განსაცდელშია. თუ დაბრუნდა თავის სამთავროში, ქართველები არა მარტო ქრისტიანედ დარჩებიან, არამედ კიდევ შეუერთდებიან კათოლიკე ეკკლესიას თავიანთი მეფის მაგალითისამებრ, რომელიც საამისოდ მზად არის და რომელმაც აღთქვა, რომ მობრუნდება თავის სამშობლოში თუ არა, კათოლიკობა მიიღოს, რადგან იგი ამ თავის უბედურებას აწერს იმას, რომ აქამდე შეაყოვნა კათოლიკობის მიღება.⁷⁹

როგორც ჩანს, საბა თავის აღმსარებლობასაც, ბუნებრივად, იმ სახელით აღნიშნავდა, როგორადაც თავის შემწე და განსაცდე-

78 სულხან-საბა ორბელიანი, *მოგზაურობა ევროპაში*, გვ. 20 (მდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა კრებული*, ტ. 1, გვ. 163).

79 მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, გვ. 321 (ტექსტის ფრანგული ორიგინალი: იქვე, გვ. 728); მოსაზრება ვახტანგის ქართლში დაბრუნების შემდეგ მისი აღმსარებლობის შესახებ იხ. მიხეილ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, გვ. 660.

სულხან-საბა ორბელიანი და კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება

ლიდან დამხსნელ ნათლიდედას მოიხსენიებს: “ერთი დავრდომილი ნათლიდედა მყვანდა, კათოლიკე მართლმადიდებელი”⁸⁰.

ამდენად, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ საბა იყო კათოლიკე, რომელიც ამის გამო თავის თავს მართალი სარწმუნოების მიმდევრად – მართლმადიდებლად – მიიჩნევდა, ხოლო მართლმადიდებლობა მისთვის კათოლიკე ეკლესიის წევრობას ნიშნავდა.

სულხან-საბა ორბელიანს, როგორც ყოველ მართლმორწმუნე კათოლიკეს, მყარად და შეურყევლად სწამდა, რომ მისი სარწმუნოება, რომელიც კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებაზეა დაყრდნობილი, მართლმადიდებელია, ხოლო ეკლესია კი, რომელსაც ამქვეყნად რომის პაპი მეთაურობს და რომელსაც იგი თავად ეკუთვნოდა, კათოლიკეა.

2010

80 სულხან-საბა ორბელიანი, *მოგზაურობა ევროპაში*, გვ. 152 (მდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებათა კრებული*, ტ. I, გვ. 245).

“წამოდგა მზეთუნახავი”: თამარის მითოსის ლიტერატურული ფრაგმენტი აკაკის ლირიკიდან

აკაკი წერეთელი მთელი თავისი პოეტური ძალით ჩასწვდა ხალხურ სტიქიონს და იქიდან ჰკრეფდა იმ მასალას, რომელიც თავის შემოქმედებაში გაშალა, იმ შემოქმედებით ხერხებს, რომლებიც ისე ოსტატურად მოიმარჯვა, იმ ნათლად ხილვის “საიდუმლოებას”, რომელიც მხოლოდ დიდი ოსტატობის ნიჭს წარმოადგენს.

ვახტანგ კოტეციშვილი¹

1892 წელს ჟურნალ “ჯეჯილის” მე-5 ნომერში დაიბეჭდა აკაკი წერეთლის ლექსი “ხალხური”, რომელიც შემდგომ, პოეტის სი-
ოცხლეში აღარასოდეს გამოქვეყნებულა².

ხალხური

- | | |
|----|--------------------------------|
| I | 1 ქვეყანამ ეთერს შვენებით |
| | 2 თამარი ამჯობინაო: |
| | 3 მიუვალ ადგილს, კლდის წვერზე, |
| | 4 მას დაუნიშნა ბინაო. |
| II | 5 სანთლად დაუნთო ვარსკვლავი, |
| | 6 ცა საბნად დაახურაო, |
| | 7 შვიდასი წელი შორიდან |
| | 8 იმედით უთვალყურაო! |

1 ვახტანგ კოტეციშვილი, “აკაკი წერეთლის შემოქმედება და ფოლკლორი”,
წგ-ში: ვახტანგ კოტეციშვილი, *რჩეული ნაწერები*, წიგნი მეორე: წერილები,
თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1967, გვ. 43; შდრ. ვახტანგ კოტეციშვილი, “აკაკი
წერეთლის შემოქმედება და ფოლკლორი”, წგ-ში: ვახტანგ კოტეციშვილი,
ფოლკლორული ძიებანი, თბ.: მერანი, 2006, გვ. 255.

2 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული: ოც ტომად*, ტომი II: ლექსე-
ბი, 1881-1900, თბ.: ლიტ. ინს-ტის გამ-ბა, 2011, გვ. 500.

“წამოდგა მზეთუნახავი”: თამარის მითოსის ლიტერატურული ფრაგმენტი

- III 9 აღმოსავლეთით გამოჩნდა
10 ვარსკვლავი ბეთლემისაო,
11 ნიშანი ახალ აღთქმისა,
12 წინამორბედი ღვთისაო.
- IV 13 მზეს ედრებოდა სიცხოველით,
14 სინაზით სავსე მთვარესო,
15 უცნაურ სხივებს აფენდა
16 ოთხკუთხივ ყოველ მხარესო.
- V 17 მივიდა, ბოყვას გაჩერდა,
18 სადაც ამბობენ თამარსო,
19 ძველ საყდარს დაქათქათებდა,
20 სხივებს აფენდა მას გარსო.
- VI 21 წამოდგა მზეთუნახავი,
22 სთქვა, “დიდხანს მძინებიაო!..
23 სანამდი ვიყავ მღვიძარი,
24 არავის მშინებიაო... ”
- VII 25 “მაგრამ ღალატმა ბოლოს დროს
26 პირბადე დაიფარაო:
27 მტერი მომადგა მოყვრულად
28 და ბანგი შემაპარაო.
- VIII 29 “დღეიდან მმართვეს ფხიზლობა,
30 მეყო ამდენი ძილიო!..
31 სამოურავო ჩემია:
32 ღვთისმშობლის ხვედრი... წილიო!”
- IX 33 ქვეყანამ ეთერს თამარი
34 ტყვილად არ ამჯობინაო:
35 ცაში აქვს სამარადისო,
36 აქ – საუკუნო ბინაო.³

ტექსტის კომპოზიცია ამგვარია: ლექსის პირველი და ბოლო, მეცხრე სტროფი ირეკლავს ერთმანეთს, ბოლო მოჩვენებითად იმეორებს პირველს, თუმცა ნამდვილად მის სახესხვაობას წარმოადგენს, – მნიშვნელობანი გადანაცვლებულია, გამძაფრებულა, შემატებულია; მეორე, მესამე და მეოთხე სტროფები ავითარებს ვარსკვლავის (ორი ვარსკვლავის) თემას, ხოლო მეექვსე, მეშვიდე და მერვე – თამარის თემას; მეხუთე სტროფში, – ცენტ-

3 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ოც ტომად, ტომი II: ლექსები, 1881-1900, გვ. 203-204.

რალურ სტროფში, – ეს ორი თემა ერთიანდება, ერწყმის ერთმანეთს: ვარსკვლავი თავს დაადგება იმ ადგილს, სადაც თამარი განისვენებს; ამ სტროფში ამოიწურება წინა სამ სტროფში განვითარებული ვარსკვლავის თემა და წინ წამოიწევს თამარის თემა, რომელიც შემდგომ სამ სტროფში ვითარდება; ეს თემა ლექსის დასასრულთან ერთად მთავრდება, სადაც – ბოლო სტროფში – მთელი ტექსტი შეჯამდება და დაესკვნება.

თუ პირველი სტროფი შეიცავს უწყებას თამარის დროებითი სამყოფლის შესახებ (“მიუვალ ადგილს, კლდის წვერზე // მას დაუნძინა ბინაო” – 3-4), რომლის დროც და სივრცეც, როგორც შესაბამისად აღმოჩნდება, წარმავალი ყოფილა, ბოლო სტროფში გაცხადდება მისი სამუდამო სამყოფელი, სადაც, შესაბამისად, დროც და სივრცეც მარადიულია (“ცაში აქვს სამარადისო, // აქ – საუკუნო ბინაო” – 34-35). პირველი სტროფის მიხედვით, თამარს ბინა მიჩენილი აქვს გამორჩეულად ამალღებულ ადგილას, “კლდის წვერზე”, მაგრამ მისი ეს ამქვეყნიური ადგილი კერძოა, ხოლო ბოლო სტროფით, რომელიც, ერთი მიხედვით, თითქოს იმეორებს პირველს, თამარის ამქვეყნიური ადგილი უკვე განზოგადებულია, განუსაზღვრელია, მთელ ქვეყანას მოიცავს, მაგრამ მას, ამასთანავე, უკვე ზეციური ადგილიც აქვს მოპოვებული. იგი ორივეგან უკვდავებას აღწევს – როგორც იმქვეყნად, ისევე ამქვეყნად. შესაძლოა, უჩვეულოდ ჩანდეს, მაგრამ მისი უკვდავება ორმაგად ვლინდება სივრცეშიც (ცაში და მიწაზე) და დროშიც (სამარადისოდ და საუკუნოდ). თამარის სამკვიდრო ორმაგია, რაკი მას ორივე სოფლად აქვს მოპოვებული ადგილი და ორივეგან მარად ბინადრობს. თამარი უკვდავია სულიერად და უკვდავია ხორციელადაც. აქ, სავარაუდოა, გამოსჭვიოლდეს ქრისტიანული რელიგიის უმთავრესი პრინციპი: ღირებულია არა მარტო ზეცა, არამედ მიწაც და თვით ესქატოლოგიურ მომავალში, მკვდართა გაღვიძებისას და აღდგომისას, სამუდამო ნეტარებას მოიპოვებს არა მარტო სული, არამედ სხეულიც. პოეტმა ორმაგი უკვდავების გამოსახატავად იპოვა ორი მონათესავე, თითქმის სინონიმური, მაგრამ ერთმანეთისაგან მაინც გამიჯნული ლექსემა: ერთი – “სამარადისო”, მეორე – “საუკუნო”. მეორე, პირველისაგან განსხვავებით, მაინც ოდნავ უფრო დაბალ რეგისტრს გამოხატავს, რაკილა მიწიერ სამყაროს შეეხება. ლექ-

“წამოდგა მზეთუნახავი”: თამარის მითოსის ლიტერატურული ფრაგმენტი

სის ბოლოს თამარი აღდგება და რჩება სოფელთან, როგორც მისი დამცველი და მზრუნველი, მაგრამ მას მარადიული სასუფეველიც აქვს დამკვიდრებული.

ტექსტის დროითი დინამიკა ამგვარი მიმართულებით ვითარდება: ჯერ მსჯელობა შეეხება წარსულს, იმას, თუ რა მნიშვნელობა და დანიშნულება მიენიჭა თამარს, – იმთავითვე, “უამსა მას”, – სამყაროს სიმშვენიერეში და რა არჩევანი გააკეთა სამყარომ მის მიმართ (1-2), ხოლო ეს წარსული, ბუნებრივია, მითოსურია, – ზედროული და ზეისტორიული; რაკილა სრულიად არაფერია ნათქვამი თამარის მიწიერი ცხოვრების შესახებ, შესაბამისად, ისტორია გაცანილია თხრობის მიღმა, ხოლო ის, რაც მოთხრობილია, მხოლოდ და მხოლოდ მითოსურ დროში, ანუ ზედროულში მიედინება; ნათქვამია მხოლოდ, თუ სად მიიჩინა თამარს მიწიერი სამყოფელი, რაშიც, სავარაუდოდ, უნდა იგულისხმებოდეს დრო მისი გარდაცვალების შემდეგ, მაგრამ რაკილა გარდაცვალება, განსვენება, სიკვდილი აქ საერთოდ არა იხსენიება, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ ეს ადგილიც მას იმთავითვე დაუწესდა; ვადაც, რომლის განმავლობაშიც თამარი იმყოფება იმ დადგენილ ადგილას, სადაც მას სამკვიდრებელი (“ბინა” – 4) დაენიშნა, იმდენად ხანგრძლივია (“შვიდასი წელი” – 7), რომ ის მითოსურ განზომილებას იძენს და სრულიად სცილდება ყოველგვარ ადამიანურ საზომებსა თუ საზღვრებს; შემდგომი მოვლენები, სადაც აღწერილია ბეთლემის ვარსკვლავის მოსვლა ცაძრის თავზე და იქ მყოფი თამარის გამოღვიძება, ასევე სრულიად გასულია ისტორიის ფარგლებიდან, რაკი არაფითარი ფაქტობრივი შეხება არა აქვს ისტორიულ, ან, უბრალოდ, ადამიანურ მეხსიერებასთან; ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ თხრობა წარსულში მიედინება, ნაგულისხმებია მარადიული დრო, რომელიც ამუამადაც გრძელდება (ახლა გაიღვიძა! ან: ახლაც იღვიძებს!); მომდევნოდ დრო მომავლისაკენ მიიმართება (“დღეიდან...” – 29), რაკი თამარი მომავლის დაპირებას იძლევა (მაგრამ თავად ამ დანაპირებს საყრდენი და საწინდარი წარსულში მოეპოვება – “სანამდი ვიყავ მღვიძარი, // არავის მშინებიაო...” – 23-24); თამარის გადაწყვეტილება და მზრუნველობა ქვეყნის მიმართ ამის შემდეგ უკვე ესქატოლოგიურ დროშია წარმოსახული; რაკი თამარის გაღვიძება და მისი პიროვნული განაცხადი ისტორიულ დროში არ მომხდარა, ამდენად, ის, რასაც პოეტი

აღწერს, მოლოდინის მიმართულებით წარმართება და, შესაბამისად, მომავალში მოხდება, აპოკალიფსურ მცერთან შებრძოლების უამს (ასეთია თამარის მითოსის ესქატოლოგიური მისწრაფება!); ბოლოს გამჟღავნებულია სამყაროსმიერი იდუმალი საზრისი, რომ სწორედ წინასწარი ჩანათიქრით აირჩია სამყარომ თამარი (“ქვეყანამ ეთერს თამარი // ტყვილად არ ამჯობინაო” – 33-34), ხოლო ამ ჩანათიქრის განხორციელებისას – და განხორციელებით – წარსული და მომავალი ერთიანდება. ამის შემდეგ, – რაც თამარი ცოვეს დროებით სამყოფელს, – იგი მოიპოვებს თავის სამუდამო და უცვალეველ სამყოფელს (“ცაში აქვს სამარადისო, // აქ – საუკუნო ბინაო” – 35-36). ეს კი უკვე მარადიული მომავალია, ესქატოლოგიური მომავალი, როცა დადგება მკვდართა აღდგინების უამი და როცა შესაძლებელი გახდება სულისა და სხეულის საბოლოო გაბრწყინება.

ტექსტში მოვლენები აღწერილია ისე, რომ სრულიად დაძლეული და გადალახულია დროისა და ისტორიის მიჯნები. იგი, ვინც აღწერს, ამ მოვლენებს მარადისობის თვალსაჩინოიდან ჭვრეტს.

დროსთან დაკავშირებით აღსანიშნავია სიკვდილის თემაც, ანუ, უფრო სწორად, მისი თემატური გაქრობა: სიკვდილი აკაკის ტექსტში არ არსებობს, – სიკვდილი გაუქმებულია. თვალსაჩინოა, რომ ის არცერთხელ არ იხსენიება. შვიდასი წლის განმავლობაში თამარი მხოლოდ მიძინებულა, ისიც დროებით, და, როგორც კი მისი დანიშნულება საჭირო გახდება ქვეყნისათვის, იგი იღვიძებს და სამარადისოდ იფხიზლებს, აღარასოდეს დაიძინებს (“დღეიდან მმართვეს ფხიზლობა, // მეყო ამდენი ძილიო!..” – 29-30).

რაც შეეხება სივრცეს: ტექსტი იწყება განსაკუთრებით ფართო განფენილობით, რაკი მოვლენა ხდება სამყაროსეულ, კოსმოსურ განზომილებაში და სწორედ სამყარო აკეთებს თავის არჩევანს თამარის მიმართ (შეუძლებელია ლექსემა “ქვეყანა” არ გულისხმობდეს სამყაროს და ამჯერად ის მარტო მშობლიური ქვეყნის, სამშობლოს, საზღვრებით შემოიფარგლებოდეს, რისი დასტურიცაა ლექსის კოსმოსური კონცეფსტი და მასშტაბები); შემდეგომ სივრცე ნელ-ნელა ვიწროვდება და სამყაროს რჩეულს თავისი კერძო ადგილი მიეჩინება, თუმცა ეს ადგილი ფრიად გამოჩეულია, – ამალეებულია სივრცობრივად და ხარისხობრივად, ის მიუდგომელი და შეუბღალავია; როგორც საცნაურია, ეს არაა ჩვეულებრივი, ყოფითი ადგილი, რადგან, თუკი მიუვალა

“წამოდგა მზეთუნახავი”: თამარის მითოსის ლიტერატურული ფრაგმენტი

(“მიუვალ ადგილს” – 3), ის მიუწვდომელია ადამიანთათვის, ესე იგი, ადამიანურის ზღვარს მიღმა ყოფილა, – ამდენად, სავარაუდოა, რომ ეს გარემო ნამდვილად მითოსური სივრცეა; თავად ეს, სამყაროს მიერ შერჩეული, დანიშნული ადგილი (“დაუნიშნა ბინაო” – 4) კლდის მწვერვალზე იმყოფება, – კლდეზე, რომელიც გამორჩეული სიმყარისა თუ უცვლელობის ნიშანია, და თანაც მის აღმატებულ, უმაღლეს წერტილზე: “კლდის წვერზე” (3); კიდევ მეტი, ამ გარემოშიც ისევ შენარჩუნებულია, ისევ არ იკარგება კოსმოსური განზომილება: მძინარე თამარს სანთლად ვარსკვლავი დაჰნათის, ხოლო საბნად ცა ახურავს (“სანთლად დაუნთო ვარსკვლავი, // ცა საბნად დაახურაო” – 5-6); რა თქმა უნდა ყოფითი მიდამო აქ სრულიად გამორიცხულია! შემდგომ აღმოჩნდება, რომ თამარი, მართალია, კლდეზეა დასვენებული, მაგრამ არა შიშველი კლდის თავზე, არა, ვთქვათ, მაღლობის ქიმზე ანდა გამოქვაბულში, არამედ უაღრესად საკრალურ ადგილას – “ძველ საყდარში” (19), რომელიც, რაკი მიუვალ ადგილას დგას, არ განეკუთვნება ჩვეულებრივ სამლოცველოთა წყებას, სადაც ადამიანები რიგითი ღმრთისმსახურების აღსასრულებლად დადიან და, როგორც ჩანს, ის ძველთაგანვე საგანგებო დანიშნულებითაა აღჭურვილი; სწორედ ამ ტაძარს დაადგება თავს ბეთლემის ვარსკვლავი, რომელიც აღმოსავლეთიდან მოდის, – იქიდან, სადაც ნათლის წყარო და ნათლის საუფლოა (ეს “აღმოსავლეთი” რომ ასევე მოწყვეტილია რეალობას და მას ოდენ მითოსური შინაარსი აქვს, იმითაც დასტურდება, რომ ბეთლემი რაჭულ სოფელ ბოყვას გეოგრაფიულად ნამდვილად მოუდის სამხრეთით და არა აღმოსავლეთით!); თანდათანობით სივრცე რაც შეიძლება ვიწროვდება და ტექსტის ცენტრალურ სტროფში – ერთადერთხელ და მხოლოდ და მხოლოდ აქ – ის იმდენად დაკონკრეტდება, რომ განსაზღვრულია იმ სოფლის სახელიც კი, “სადაც ამბობენ თამარსო” (18), – ესაა ბოყვა, რომელსაც პოეტი საგანგებო და ერთადერთი პროზაული შენიშვნის სახით განმარტავს: “სოფელია რაჭაში”⁴; კონკრეტულ, არანაირად გამორჩეულ ებრაულ დასახლებას ბეთლემს შეესაბამება კონკრეტული, არანაირად გამორჩეული რაჭული დასახლება ბოყვა, – ბეთლემში

4 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ოც ტომად, ტომი II: ლექსები, 1881-1900, გვ. 203.

იბადება კაცობრიობის მხსნელი იესო (“მამისაგან შობილი უწინარეს ყოველთა საუკუნეთა”), ბოყვაში იღვიძებს, ხელახლა იბადება ქვეყნის მხსნელი თამარი (შობილი “შვიდასი წლის” წინ); კონკრეტულობა ამჟღერად არაჩვეულებრივს აღნიშნავს, – რელიგიურ-მითოსური ცნობიერება ყოველთვის ზუსტად მიუთითებს იმ თვალსაჩინო, განსაზღვრულ ადგილს, სადაც მოხდა თეოფანია თუ იეროფანია (გასახსენებელია ისიც, რომ მესიის მოსვლა კონკრეტულ, უაღრესად კონკრეტულ გარემოში ხორციელდება, – შდრ. სახარებაში იესოს დაბადების კონკრეტული სივრცობრივი თუ დროითი ნიშანდება, ისევე როგორც ნიკეა-კონსტანტინოპოლის სარწმუნოების სიმბოლოში ერთადერთი კონკრეტული ქრონოლოგიური მითითება, რომელიც ჯვარცმის დროს აღნიშნავს); შემდგომ სივრცე, ერთი მხრივ, ფართოვდება, თუმცა, მეორე მხრივ, განისაზღვრება, შემოიფარგლება და მოიცავს მხარეს, კუთხეს, ქვეყანას, რომელიც თამარის “სამოურავოს” წარმოადგენს, მაგრამ რომელიც, უწინარეს ყოვლისა, ღმრთაებრივ განზომილებას მოიცავს, რადგან ის “ღვთისმშობლის ხვედრი” და “წილია” (32); აღსანიშნავია ისიც, რომ ამჟღერადაც “ქვეყანას” ტექსტში მაინც ზოგადი შინაარსი აქვს, რაკი “საქართველო” ან რამე მისი შესაბამისი ცნება ლექსში არსად მოიხსენიება; ტექსტის დასასრულს სივრცე უკიდურესად ფართოვდება, – კიდევ უფრო მეტადაც, ვიდრე ის პირველ სტროფში იყო წარმოდგენილი: სივრცე უკვე ზეცისა და მიწის მთლიანობას მოიცავს.

ლექსის ბოლო სტრიქონები წარმოსახავს დროისა და სივრცის სისავსეს: უსაზღვრო და მარადიულ სამყაროს.

ლექსის მოჩვენებითი “რეალიზმი” სრულიად მითოსურია: ის ადგილი სოფლად, კლდის თავზე, რომელიც თამარის სამყოფლად იქნა შერჩეული, ნამდვილად “მიუვალი ადგილია” (1), სადაც ადამიანის ფეხი არ დადგმულა; ის საბანი, რომელიც მას ახურავს, ნამდვილად ცაა (6); ის სანთელი, რომელიც მას თავთ უნთია, ნამდვილად ვარსკვლავია (5).

როგორც ჩანს, ლექსში ორი ვარსკვლავი იგულისხმება: ერთია ის, რომელიც მძინარე თამარს სანთელივით უნთია შვიდასი წლის განმავლობაში, მეორე კი ბიბლიური ვარსკვლავია, აღმოსავლეთით გამობრწყინებული და მესიის მოსვლის მაუწყებელი (შდრ. მათე 2:2: “ვიხილეთ ვარსკვლავი მისი აღმოსავალით”). ეს მეორე პირდაპირ სახელდება “ბეთლემის ვარსკვლავად” (“ვარსკვ-

“წამოდგა მზეთუნახავი”: თამარის მითოსის ლიტერატურული ფრაგმენტი

ლაავი ბეთლემისაო” – 10), რომელიც ახალი აღთქმის მიმანიშნებელია (11) და რომელიც წინ უსწრებს ღმრთის გამოჩენას (12). სწორედ ეს ვარსკვლავი გამოემართება თამარის სამყოფლისაკენ, სწორედ ის დაასხივებს ძველ საყდარს და სწორედ მისი მოსვლის შემდეგ წამოდგება თამარი ქვეყნის სახსნელად. აქ ცხადაა გამოვლენებული, რომ თამარი მესიაა, მხსნელია, რომლის მოსვლას ან ხელახლა მოსვლას ბეთლემის ვარსკვლავი ამცნობს სამყაროს. გამორჩეულია ამ ვარსკვლავის მითოსური – და არა კერძო – ნიშნები: ის ზოგადი შუქია, ზოგადი ნათელია, რომელიც ერთდროულად მზის თვისებებსაც ატარებს (“მზეს ედრებოდა სიცხოვლით” – 13) და მთვარისასაც (“სინაზით სავსე მთვარესო” – 14), და კიდევ, ის სრულებით არაა ჩვეულებრივი ვარსკვლავი, რადგან “უცნაურ” სხივებს ჰფენს (15), რომელიც მთელ მიდამოს, სრულიად ქვეყნიერებას დაანათებს (“ოთხკუთხივ ყოველ მხარესო” – 16). მაგრამ სამყაროს მთლიანი მომცველობიდან ეს შუქი სამყაროს ცენტრისაკენ მიიწევს, – მისი ცხოველმყოფელობა დაუნჯდება ძველი საყდრის თავს, სადაც თამარმა უნდა გამოიღვიძოს. სივრცის შეცვლა და დავიწროება ცხადად ჩანს შეპირისპირებით: თუ ვარსკვლავი ჯერ “სხივებს აფენდა // ოთხკუთხივ ყოველ მხარესო” (15-16), შემდგომ ის “ძველ საყდარს დაქათათებდა, // სხივებს აფენდა მის გარსო” (19-20). მაგრამ ღირსშესანიშნავია, თუ სად სუფევს ამჟამად მისანიშნებელი ადგილი: რაკი ბეთლემის ვარსკვლავი ადგილს ინაცვლებს და თავს დაადგება რაჭულ სოფელს, ბოყვას, როგორც ჩანს, ბეთლემიკ გადმოინაცვლებს ბოყვაში, საიდანაც ახალი მესია მოეველინება ქვეყნიერებას. თუკი აკაკი იცნობდა ძველ ქართულ მატიანეს “ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი” (რომელიც, მართალია, 1884 წელს აღმოჩნდა და პირველად 1906 წელს გამოიცა⁵, მაგრამ, შესაძლოა, ის პოეტს ან ხელნაწერად წაეკითხა, ან ვინმესაგან მოესმინა მის შესახებ), მაშინ ეს სახე – ბეთლემად ქცეული ბოყვა – ეხმიანება მემატინეს იმ სიტყვებს, სადაც სწორედ თამარის შესახებაა გაცხადებული, რომ მან ცაბახმელა ბეთლემად აქცია: “ცაბახმელისა ბეთლემმყოფელმან მუნ შვა ძე”⁶.

5 ქართლის ცხოვრება, ტომი II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1959, გვ. 08-09.

6 ქართლის ცხოვრება, თბ.: მერიდიანი/არტანუჯი, 2008, გვ. 428-429; შდრ. ქართლის ცხოვრება, ტომი II, გვ. 56.

სამყაროში უმაღლესი ღირებულება სიმშვენიერეს ენიჭება, ან, უფრო ზუსტად, სამყარო უმაღლეს ღირებულებას სიმშვენიერეს ანიჭებს. ამიტომაცაა, რომ თამარის ერთადერთი ნიშანი, თვისება, რაც ლექსში ჩნდება, მხოლოდ მისი მშვენიერებაა. ტექსტიც მშვენიერების გამო თამარის არჩევით იწყება. მაგრამ შესაძლოა, გაჩნდეს ამგვარი ვარაუდიც: თუ ლექსის დასაწყისში თამარი ეთერს მშვენიებით სჯობს, ლექსის ბოლოს, სადაც აღარაა ნახსენები მშვენიერება, სამყაროს მიერ ეს ჯობნება, – რომელიც იმთავითვე სწორი, უცდომელი არჩევანი ყოფილა (“ტყვილად არ ამჯობინაო” – 34), – უკვე იმით დასტურდება, რომ თამარი მარადისობის ბინადარია.

თამარის ერთადერთი განსაზღვრება, რომელიც ტექსტში ჩნდება, არის “მზეთუნახავი” (21). მზეთუნახავი არანაირად არ უნდა უკავშირდებოდეს მითოსურ-ფოლკლორულ პერსონაჟს – “მზეთუნახავს”, არამედ, ერთი შეხედვით, უნდა ნიშნავდეს მხოლოდ ლამაზ ქალს⁷ (მდრ. იმავე 1892 წელს დაწერილი ლექსი იმავე სათაურით: “ხალხური” – “აღვის ხე აყვავებულა”: “ეს შენ ხარ აკოკრებული, // მზეთუნახავო თინაო!”⁸), მაგრამ, ამავე დროს, არაა გამორიცხული, რომ მინიშნებით მულაგნდებოდეს ახალი მითოსური ხატი: ქალს, რომელსაც შვიდასი წელი ეძინა (7), ვარსკვლავი დაჰნათოდა (5) და საბნად ცა ეხურა (6), ბუნებრივია, არ ენახა მზე, – ამიტომაცაა იგი მზეთუნახავი. ყურადღებას იქცევს, რომ ტექსტში, საერთოდ, არსად გამოჩნდება მზე (ვარსკვლავი მხოლოდ მიემსგავსება მზეს – 13), რაც კიდევ უფრო ამყარებს თვალსაზრისს, რომ ქალი მზის უნახავია. აღსანიშნავია, რომ მთელი ტექსტის ქმედება ღამით ვითარდება, ვარსკვლავის (ან ვარსკვლავების) შუქზე, ხოლო მზის შუქმა, შესაძლოა, მხოლოდ მას შემდეგ გამოანათოს, რაც თამარი დაძლევეს ძილს და გამოთხიზლდება. სავარაუდოა, სწორედ მაშინ გაბრწყინდება მზე, რაც ტექსტში მხოლოდ გაუცხადებელი მოლოდინის სახითაა შეფარული. ამდენად, რაკი მთელი ტექსტი უმზეოა, ალბათ,

7 დავით ჩუბინაშვილის ლექსიკონში: “**მზეთ უნახავი** ს. ლამაზი, მშვენიერი ქალი, ქალი უმანკო, красавица, невинная девушка” – დავით ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, [1887 წლის გამოცემის რეპრინტი], თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1984. გვ. 718.

8 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ოც ტომად, ტომი II: ლექსები, 1881-1900, გვ. 215.

“წამოდგა მზეთუნახავი”: თამარის მითოსის ლიტერატურული ფრაგმენტი ამიგომაცხა თამარი “მზეთუნახავი”. სხვათა შორის, ლექსის დაწერამდე რამდენიმე წლით ადრე, თავის რუსულენოვან სტატიებში – “Петербургские заметки, II” (“პეტერბურგული შენიშვნები, II”) (1878) – აკაკი წერდა:

в продолжение семи веков настоящая царица Тамара явилась в понятиях народа фантастической красавицей Тамарой (შვიდი საუკუნის განმავლობაში ნამდვილი მეფე თამარი ხალხის წარმოდგენაში იქცა ფანტასტიკურ მზეთუნახავ თამარად)⁹.

ამ მონაკვეთში უზუსტესადაა ერთმანეთისაგან გამიჯნული, ერთი მხრივ, ნამდვილი თამარი – მეფე თამარი და, მეორე მხრივ, მითოსური (“ფანტასტიკური”) თამარი, რომელიც, ამ მითოსური ცნობიერებით (“ხალხის წარმოდგენაში”), სწორედ მზეთუნახავი თამარია (ლექსიკური სიზუსტისათვის შდრ. შესატყვისობა ჩუბინაშვილთანაც: მზეთუნახავი – красавица). შემთხვევითი არაა სრულიად სიმეტრიული სახელდება: “ნამდვილი მეფე თამარი” – “ფანტასტიკური მზეთუნახავი თამარი”. საგანგებოდ უნდა ითქვას, რომ აკაკის ლექსიც, რა თქმა უნდა, სრულებით არ შეეხება ისტორიულ მეფე თამარს (ცეცხლში იგი არსად არც მოიხსენიება მეფედ), – ლექსის მოქმედი პირია მითოსური მზეთუნახავი თამარი.

თამარის ერთადერთი შედარება ეთერია, – ლექსის პირველ და უკანასკნელ სტროფებში თამარი მშვენივით სჯობნის ეთერს: “ქვეყანამ ეთერს შვენივით // თამარი ამჯობინაო” (1-2), “ქვეყანამ ეთერს თამარი // ცყვილად არ ამჯობინაო” (33-34). ღირსშესანიშნავია, რომ ეს ჯობნა არა აბსტრაქტულია, არა განყენებულად ობიექტური, არამედ ის არჩევანის შედეგია, ხოლო ამომრჩევი სამყაროა, ქვეყანაა, რომელიც თავად აკეთებს ამგვარ არჩევანს. მაინც რითი სჯობს თამარი ეთერს? როგორც აღმოჩნდა, მშვენივით. თუკი სამყაროს ღერძი სიმშვენიერეა, თამარია ამ ღერძის განსახიერება. იგი არჩეულ იქნა არა რომელიმე მიწიერ, როდისმე არსებულ არსებასთან შედარებით, არამედ მითოსურ ეთერთან ფარდობით. ვინაა

9 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტომი XV: პირადი წერილები, 1859-1914; რუსულ ენაზე დაწერილი თხზულებანი, 1864-1911, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1963, გვ. 392.

ეთერი აკაკის შემოქმედებაში? თავისთავად, საერთოდ, ეთერს აკაკისდროინდელ ენაში აქვს ერთადერთი, პირდაპირი მნიშვნელობა: “ეთერი (ბერძ.), ს. ნივთი ნისლისა, ცეცხლისა და სიტფოსი, განფენილი მზისაგან სისტემასა შინა პლანეტასა და გარეშემცველი ატომოსფერისა მათისა”¹⁰. მაგრამ ცხადია, რომ ლექსში იგულისხმება არა ფიზიკური ნივთიერება, არამედ ცოცხალი არსება, – კერძოდ, მითოსური ეთერი, მით უმეტეს, რომ ამ დროს უკვე გამოქვეყნებული იყო ფოლკლორული ეპიკური თქმულება ეთერის შესახებ – “ეთერიანი” (ტექსტი პირველად წიგნად გამოსცა პეტრე უმიკაშვილმა 1875 წელს¹¹). თუმცა აკაკის პოეზიაში ეთერს კიდევ უფრო ზოგადი შინაარსი და მნიშვნელობა აქვს. ჯერ კიდევ 1869 წელს დაწერილ ლექსში “პასუხი მაცდურს” ვინმე ეთერი წარმოჩენილია გაცხადებულად მითოსური არსების – ტრფობის ქალღმერთის – თანაგვარად, სადარად: “ჰოი, სად ხარ, დროვ, ოდეს ეთერსა, // ვით ტრფობის ქალღმერთს, თაყვანი ვეცი”¹². მაგრამ სრულიად მითოსურ-სიმბოლურ სახეს იძენს ეთერი პოემაში “თორნიკე ერისთავი” (1883): “ვითა ეთერი მზეთუნახავი // საყვარლის მლოდე, თრთის და კანკალებს, // სახეს ვარდის ფრად იღებავს გრძნობით, // და იელვარებს სურვილით თვალებს...”¹³. აქ ეთერი ასახულია როგორც ვნებიანი სატრფო, და, ამავე დროს, საყოველთაოდ ცნობილი სახე, რადგან შემდგომ სწორედ მას ედრება და მისი საშუალებით იხატება ცისკრის ვარსკვლავი. თუმცა ეთერი, როგორც მშვენიერების საზომი და უმაღლესი გამოვლინება, ყველაზე ცხადად წარმოდგება “ბაში-აჩუკში”, რომელიც დაწერილია მას შემდეგ, – 1895-1896 წლებში, – რაც 1892 წელს ლექსი “ხალხური” გამოქვეყნდა:

ერთი მზეთუნახავი თურმე ყოველ დილ-დილაობით მიდიოდა წყაროსთან და, პირს რომ დაიბანდა, ეკითხებოდა ხოლმე წყაროს:

10 დავით ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, გვ. 487.

11 *ეთერიანი: ამბავი აბესალომ და ეთერისა*, შედგენილი სახალხო ლექსებისა და ნათქვამობისაგან პეტრე უმიკაშვილის მიერ, ტფ., 1875.

12 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ოც ტომად, ტომი I: ლექსები, 1856-1880, თბ.: ლიტ. ინს-ტის გამ-ბა, 2010, გვ. 114.

13 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ოც ტომად, ტომი IV: პოემები, თბ.: ლიტ. ინს-ტის გამ-ბა, 2014, გვ. 94.

“წამოდგა მზეთუნახავი”: თამარის მითოსის ლიტერატურული ფრაგმენტი

“წყარო! მე ვჯობივარ, მზე თუ მთვარეო?” – “შენც კარგი ხარ, მზეც და მთვარეცო, მაგრამ ეთერი კი ყველას გჯობიათო!” – ესმოდა პასუხად¹⁴.

“ბაში-აჩუკის” ტექსტი საშუალებას იძლევა სრულიად ერთმნიშვნელოვნად აიხსნას ლექსში გამოხატული შედარების სემანტიკა: თამარის მიერ ეთერის ჯობნა ნიშნავს თამარის უნივერსალურ აღმატებას სამყაროსეულ განზომილებაში, სრულიად კოსმოსურ სიტუარტოვეში, რადგან აღმოჩნდა, რომ თამარი მშვენიერებით ჯობნის ეთერსაც კი, რომელიც, თავის მხრივ, ჯობნის მზესა და მთვარეს (თვალსაჩინოა ლექსიკური იგივეობა – “ბაში-აჩუკი”: “ეთერი კი ყველას გჯობიათო”; “ხალხური”: “ქვეყანამ ეთერს შვენებით // თამარი ამჯობინაო” – 1-2).

ტექსტის დამუხტულობის მწვერვალია თამარის გამოფხიზლება და აღდგომა: “წამოდგა მზეთუნახავი” (21). რამ განაპირობა შვიდასწლოვანი სიმშვიდისა და უცვლელობის დარღვევა? რა რადიკალური საფრტხის გამო იღვიძებს თამარი? ქვეყანას (და ეს ქვეყანა ხომ სამყაროა!) მოსდგომია მტერი, მაგრამ განსაკუთრებული და უჩვეულო მტერი, რომელიც არცერთ წინამორბედს არ ჰგავს და რომელსაც მაცდური ნიღაბი აუფარებია (“პირბადე დაიფარაო” – 26)... მტერი შემოსულა მოყვრის სახით (“მტერი მომადგა მოყვრულად” – 27), და იგი მოდის ცბიერი დაპირებით (“ბანგი შემაპარაო” – 28). ვინ არის ეს მაცყუარა? “ვინმე არს მტყუარი იგი?” (1 იოანე 2: 22). ის, რა თქმა უნდა, აპოკალიფსური მტერია, – სამყაროს მტერი (შდრ. ლუკა 10:18), რომელიც ადამიანებს, რა თქმა უნდა, ცრუ შემოთავაზებებით მიიტყუებს: “და აცთუნებს მკვდრთა მათ, რომელნი არიან ქუეყანასა ზედა” (გამოცხადება 13: 14). ხოლო ის მიწა, რომელიც თამარმა მტრისაგან უნდა დაიცვას, ღმრთისმშობლის მიწაა (“ღვთისმშობლის ხვედრი” – 32), იმ დედაკაცისა, რომელსაც ამშვენებს “თავსა ზედა მისსა გვრგვნი ვარკულავთა ათორმეტთაჲ” (გამოცხადება 12:1) და რომელსაც მტერი გადამწყვეტ დევნას უცხადებს: “დევნა-უყო დედაკაცსა მას” (გამოცხადება 12:13). “და შეეწია ქუეყანა დედაკაცსა მას” (გამოცხადება

14 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტომი VII: მხატვრული პროზა, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1958, გვ. 148.

12:16). ამ დედაკაცისა და მისი მიწის შემწედ ქვეყანას თამარი ეგულება, რადგან მას აქვს საზრუნავად ჩაბარებული და მინდობილი ეს მიწა (“სამოურავო ჩემია: ღვთისმშობლის ხვედრი... წილი” – 31), და ქვეყანაც, ამ სახიფათო დღის მოლოდინში, მის იმედად რჩებოდა (“ქვეყანამ... // შვიდასი წელი შორიდან // იმედით უთვალყურაო!” – 1, 7-8). თამარი იმედია სამყაროსი! მაგრამ მცერთან შეტაკება საბოლოო ბრძოლაა, აპოკალიფსური ბრძოლა, რომელიც სამყაროს დასასრულს, “ბოლოს დროს” (25) გაიმართება. ამიტომაა, რომ ლექსში გაცხადებულია გადაწყვეტილება შერკინების დასაწყებად, მაგრამ ერთი სიტყვაც არაა ნათქვამი საომარ ქმედებათა ან გამარჯვების მიღწევის შესახებ. ეს უკვე განუჭვრეტელი მომავალია...

მინც რა შინაარსს შეიცავს და რა უწყებას გვაწვდის მთლიანი ლექსი?

სამყაროს ყველაზე მშვენიერი არსება – თამარი შვიდი საუკუნის მანძილზე დასვენებულია მიუვალ ადვილას. ქვეყანა მას იმედით შეჰყურებს და ელოდება მისი დანიშნულების აღსრულებას.

დადგა დრო, როცა აუცილებელი ხდება მისი გამოფხიზლება. აღმოსავლეთიდან მოდის ბეთლემის ვარსკვლავი, რომელიც დააშუქებს მის სამყოფელს, ძველ ტაძარს.

თამარი წამოღვება, რადგან უკვე გადამწყვეტი უამია. კარს მომდგარი მცრის დასამარცხებლად იგი აცხადებს ბრძოლას. მან იცის, რომ განსაცდელი არაჩვეულებრივი და უკიდურესად სახიფათოა: მცრობა და ღალატი შეფარულია; მცერმა შეიცვალა სახე და მაცდური სიკეთის დაპირებას იძლევა. ამიერიდან თამარი შეეწევა ქვეყანას, რომელიც ეკუთვნის წმიდა მარიამს, ღმრთისმშობელს, მაგრამ სამეურვეოდ სწორედ მას აქვს ჩაბარებული. საბოლოოდ, ბრძოლა უნდა გაჩაღდეს სიცრუესთან და ღალატთან, უნდა გაიმარჯვოს ჭეშმარიტებამ და ერთგულებამ.

მხსნელი თამარია და მას შეუძლია ქვეყნის გადარჩენა.

თამარი, რომელიც სამყაროს იხსნის, მარადიულ სამკვიდრებელს მოიპოვებს: ამქვეყნადაც და იმქვეყნადაც.

ცხადია, ლექსს მთლიანად მსჭვალავს მესიანისცური სწრაფვა და თამარი დასახულია ქვეყნიერების მხსნელად. უნდა მივიჩნიოთ თუ არა ეს ხატი აკაკის მითოსურ-პოეტური წარმოდგენის

“წამოდგა მზეთუნახავი”: თამარის მითოსის ლიტერატურული ფრაგმენტი

ნაცოფად, ან იქნებ საგულვებელია რამე წყარო, რომელსაც პოეტი ამ ხატის შექმნისას ეყრდნობოდა?

თავად თამარის მითოსი, როგორც ჩანს, სათავეს იღებს ჯერ კიდევ ისტორიული მატრიანიდან, სადაც მეფე-ქალი წარმოჩენილია ღმერთთან, სამებასთან გათანაბრებულ ან, კიდევ მეტი, მასზე აღმატებულ არსებად: “სამებისაგან ოთხად თანააღმევებული”¹⁵, ანდა: “სამებისა თანა იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და აღმატებული”¹⁶.

რაც შეეხება ფოლკლორულ წყაროებს თამარის შესახებ, ცნობილია, რომ “ყველაზე დიდს, მრავალფეროვან და ფართოდ გავრცელებულ ციკლს უძლიერესი ქართული ფეოდალური მონარქიის ხანასთან დაკავშირებულ ნაწარმოებთა შორის წარმოადგენს თამარ მეფის შესახებ შექმნილი ლექსები, გადმოცემები და ლეგენდები”¹⁷.

თამარის მითოსის კვლევა კარგა ხნის წინ დაიწყო და გრძელდება¹⁸. გასაზიარებელია კვლევის საწყისშივე ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი, რომ თამარის სახე მოწყვეტილია ისტორიულ სინამდვილეს და ის მითოსის სამყაროს განეკუთვნება: “ამ თქმულებათა თამარი ზღაპრული არსება არის”¹⁹, “მითიური თამარი შეუერთდა ისტორიულ თამარს”²⁰, “ის კულტიც, რომელიც თამარის სახელთან არის დაკავშირებული, ბევრად აღემატება

15 ქართლის ცხოვრება, გვ. 378; შდრ. ქართლის ცხოვრება, ტომი II, გვ. 3.

16 ქართლის ცხოვრება, გვ. 401; შდრ. ქართლის ცხოვრება, ტომი II, გვ. 25; თემასთან დაკავშირებით იხ. რევაზ სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ.: ხელოვნება, 1978, გვ. 167, შმდ.

17 ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძის, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამბა, 1961, გვ. 25.

18 ვახტანგ კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბ.: საბჭოთა მწერალი, 1961, გვ. 374-378; სოლომონ ცაიშვილი, თამარ მეფე ხალხურ სიტყვიერებაში, თბ.: საქ. მხარეთმცოდნეობის საზ-ის გამბა, 1943; ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I, გვ. 24-27; 71-102; 201-277; ივანე ლოლაშვილი, თამარ მეფის აულოდამა გელათში, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1989, გვ. 14-29; ზურაბ კიკნაძე, “თამარის ანდრეზული ხანა”, მნათობი, 10, 1982, გვ. 154-158; ზურაბ კიკნაძე, “თამარის მეფობა და სამეფო”, წგ-ში: ზურაბ კიკნაძე, ქართლი ვაქროსტიანების გზაზე: ადამიანები და სიწმინდეები, თბ.: კავკასიური სახლი, 2009, გვ. 163-171; ზურაბ კიკნაძე, “სამი ეტიუდი თამარის მითოსიდან”, ქართული წყაროთმცოდნეობა, XII, [თბ.:] უნივერსალი, 2010, გვ. 68-85.

19 ვახტანგ კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, გვ. 376.

20 იქვე, გვ. 377.

ნარკვევი

იმ ისტორიულ პირთა გაღმერთებას, რომელსაც ჩვენ ვხვდებით კაცობრიობის არსებობის მთელ მანძილზე²¹.

აკაკის ლექსის შეფარდებისას თამარის მითოსის მრავალრიცხოვან ტექსტებთან ყველაზე მოულოდნელი აღმოჩენაა, რომ, ფაქტობრივად, თამარის აღდგომისა და მის მიერ ქვეყნის ხსნის მითოლოგემა საკმაოდ მარგინალური და გვიანდელია მთელი სისტემისათვის: სტატისტიკურად შეიძლება დაითვალოს, რომ მთელ იმ კორპუსში, რომელიც მრავალრიცხოვანი, განსხვავებული წყაროებიდან შეიკრება თამარის შესახებ და რომელიც ორმოცდაათ ტექსტსა და ბევრად მეტ ვარიანტს მოიცავს²², მხოლოდ ერთადერთ ტექსტში გვხვდება თამარის აღდგომის მოტივი:

მისი გვამი ღმერთმა დამალა, რომ შემდგომში აღედგინა. ხალხი კი ძლიერ შეაწუხა მისმა გარდაცვალებამ, მაგრამ რადგანაც ის მაინც უნდა აღდგეს, ამისათვის იმედს არ ჰკარგავენ და ხშირად იმღერიან ხოლმე:

აღდეგ, თამარ დედოფალო,
შენთვის სტირის საქართველო²³.

აღსანიშნავია, რომ, მესხეთში ჩაწერილი ეს ტექსტიც 1902 წელს გამოქვეყნდა, – აკაკის ლექსის გამოქვეყნებიდან ათი წლის შემდეგ²⁴.

ამ ჩანაწერის გარდა, დაცულია შუალობით შენახული ტექსტები. ერთია ქართველ მუსლიმებს შორის გავრცელებული გადმოცემა, გარდათქმული ზაქარია ჭიჭინაძის მიერ: “თამარ მეფე არ მომკვდარა, ის ცოცხალია, ოქროს კუბოში ასვენია. ის კუბო ერთს გამოქვაბულს კლდეში დვას და თავ-ფეხით უქრობელი სანთლები უნთია. ის როდისმე აღდგება, ისევ მობრძანდება მურღულშიო”²⁵, მეორე – აჭარაში მოსმენილი თქმულება, გადმოცემული თედო სახოკიას მიერ: “თამარ მეფე არ მომკვდარა, ცოცხალია და ერთ დღეს ისევ გამოჩნდება და მეთაურად დაუდგება თავის საყვარელ ხალხს, რომელიც ერთ დროს ესდენ

21 იქვე, გვ. 378.

22 *ქართული ხალხური საისტორიო სიგყვიერება*, I, გვ. 71-102, 201-277.

23 იქვე, გვ. 87.

24 იქვე, გვ. 263.

25 ივანე ლოლაშვილი, *თამარ მეფის აკლდამა გელათში*, გვ. 17.

“წამოდგა მზეთუნახავი”: თამარის მითოსის ლიტერატურული ფრაგმენტი

ბედნიერი და სახელგანთქმული იყოვო”²⁶, მესამე – გელათელი ბერებისაგან გაგონილი ლეგენდა (თუმცა მათთვის მიუღებელი), მოთხრობილი ჰეტრე ჭაბუკიანის მიერ: “თამარი არ მომკვდარა, სადღაც გამოქვაბულში სძინავს, გაიღვიძებს და საქართველოს მტრისაგან გამოიხსნის”²⁷. სხვათა შორის, სამივე ეს ვადმოცემა მე-20 საუკუნის დასაწყისის განეკუთვნება²⁸.

ფოლკლორული წყაროების შესწავლას მოჰყვა დასკვნა, რომ, თამარის მითოსის მიხედვით, “თამარი არის მესია, რომელიც უნდა მოვიდეს თავისი სამეფოს აღსადგენად, მარადიული გაზაფხულის დასაბრუნებლად. ეს მოლოდინი შეიძლება გავიაზროთ როგორც ქრისტიანული ესქატოლოგიის ფოლკლორული ვარიანტი”²⁹.

თუმცა, შესაძლოა, გამოითქვას ვარაუდი, რომ თამარის აღდგომის მითოლოგემა უფრო ლიტერატურული წარმოშობისაა. კანონზომიერია, რომ ის სწორედ იმ მწერლების შემოქმედებაში ჩნდება, რომლებიც ქართულ ლიტერატურაში სათავეს უდებენ მითოსის გაცოცხლებასა თუ ახლად ქმნას: აკაკი წერეთლის ვარაუდი, რა თქმა უნდა, იგულისხმებიან ვაჟა-ფშაველა და ვასილ ბარნოვი. ერთიც და მეორეც გვაუწყებს ვადმოცემას თამარის აღდგომის შესახებ. ვაჟა-ფშაველა თავის ნარკვევში “რამე-რუმე მთისა”, რომელიც 1893 წელს გამოქვეყნდა, აცხადებს: “გვჯერა ისიც, რომ თამარ-დედუფალი არ მომკვდარა; რომ იმას უხვედრ ალბაგას ანგელოზებთან ოქროს კუბოში ჰსძინავს, რადგანაც მეფობის ვადა, ღვთის განგებით, ჯერხნობით, სხვას არ გასვლია. მაგრამ დრო მოვა და ისევ გაიღვიძებს. ეს მაშინ მოხდება, როცა ხალხი მეტის მეტად შეწუხდება და ცხოვრების ილაჯი გაუწყდება”³⁰. ვასილ ბარნოვი თამარის მითოსს მოიხსენიებს წიგნში “ხალხური სიტყვიერების ისტორიის გაკვეთილები” (1919): “იგი დღესაც უხრწნელი ასვენია მიუდგომელ ადგილს ოქროს კუბოში; სახეშეშლელი განისვენებს”³¹. (სხვათა შორის, აღსანიშნავია, რომ ორივე

26 ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I, გვ. 268.

27 ივანე ლოლაშვილი, თამარ მეფის აკლდამა გელათში, გვ. 29.

28 ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, I, გვ. 277.

29 ზურაბ კიკნაძე, “თამარის მეფობა და სამეფო”, გვ. 168; შდრ. ზურაბ კიკნაძე, “სამი ეტიუდი თამარის მითოსიდან”, გვ. 77.

30 ვაჟა-ფშაველა, თხზულებათა სრული კრებული, ტომი IX, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1964, გვ. 151.

31 ვასილ ბარნოვი, თხზულებათა სრული კრებული, ტომი X, თბ.: საბჭოთა მწერალი, 1964, გვ. 235.

ამ ტექსტს აკაკის ტექსტთან აკავშირებს თამარის სამყოფლის მიუვალობის თემაც.)

ჩნდება კითხვა: ხომ აქვს თამარის აღდგომისა და მის მიერ ქვეყნიერების ხსნის მითოლოგიას, საერთოდაც, ლიტერატურული წარმოშობა და ხომ არ არის სავარაუდო, რომ ის ფოლკლორში, როგორც მეტად ხშირად მომხდარა, ლიტერატურიდან, სიტყვაკაზმული მწერლობიდან შევიდა? ხომ მყარი ფაქტია, რომ არ არსებობს არავითარი წყარო ქვეყნის სახსნელად თამარის აღდგომის შესახებ, რომელიც ქრონოლოგიურად წინ უსწრებდეს აკაკის ლექსს.

თავის შემოქმედებაში აკაკი არა მარტო აცოცხლებს მითოსს, არამედ თავადაც გვევლინება მითოსის შემოქმედად, და ეს არცაა მოულოდნელი: მას, როგორც პოეტს, ხელეწიფება, უშუალოდ მოისმინოს სამყაროს იღუმალლი უწყება, ხოლო ეს უწყება, მითოსად ქცეული, პოეტური ხატების მეშვეობით, მკითხველს გაუმუღავნოს და მისთვის მისაწვდომი გახადოს.

2014

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უტოპია ქართულ სოფელში

ეკატერინე გაბაშვილის (1851-1938) ვრცელი მოთხრობა “გამარჯვებული ნიკო” 1896 წელს დაიწერა და იმავე წელს გამოქვეყნდა უურნალ “მოამბეში”¹. ნაწარმოები მთავრდება მოზრდილი ეპილოგით: ეს ეპილოგი, თავიდან ბოლომდე, წარმოადგენს წერილს, რომელსაც ნაწარმოების ერთ-ერთი მთავარი პერსონაჟი, იასონ ჯამბადრუკიანი, წერს დედას, – ქართლიდან კახეთში.

იასონი, ათწლიანი სამოხელეო საქმიანობის შემდეგ რუსეთში (სადაც იგი მამამისის მუხანათური ჩანაფიქრით აღმოჩნდა, – მამაშვილის სასიყვარულო ქიშპობა-მეტოქეობის გამო), ისევ სამშობლოში ბრუნდება, რადგან მას მაზრის მმართველად ნიშნავენ ქართლში. ერთხელ იგი სამთავრობო საიდუმლო დავალებას იღებს, არაოფიციალურად დაზვეროს და შეამოწმოს, თუ რა ხდება სოფელ ლილითარიანში, სადაც, – როგორც ხელისუფლებამდე მიღწეული ხმები მოწმობენ, – უჩვეულო (და ვინძლო სახითაა!) გარემო დამყარებულია. სოფელში ჩასულ მმართველს აღმოჩენა ელის: მის ოდინდელ სატრფოს ლიბა კომპაძეს და მის ოდინდელ მოქიშვე ნიკო ბერიშვილს, რომლებიც იმუამად

1 მოთხრობა პირველად გამოქვეყნდა გაგრძელებებით ყოველთვიური უურნალის “მოამბის” 1896 წლის პირველ სამ გამოშვებაში, შემდგომ, ავტორის სიცოცხლეში, ის კიდევ ორგზის დაიბეჭდა ეკატერინე გაბაშვილის თხზულებათა კრებულებში (“თხზულებანი”, რომელიც 1910 წელს გამოიცა კიკია აბაშიძის წინასიტყვაობით; “მოთხრობები”, რომელიც 1936 წელს გამოიცა მიხეილ ზანდუკელის წინასიტყვაობით). ავტორის გარდაცვალების შემდეგ მოთხრობის ტექსტი შევიდა რჩეული თხზულებების სამეცნიერო გამოცემაში, გიორგი თავიშვილის წინასიტყვაობით, 1953 წელს და ბოლოს, “ქართული მწერლობის” სერიის მე-13 წიგნში, 1987 წელს. ციტატები მოყვანილია გამოცემიდან: ეკატერინე გაბაშვილი, *რჩეული ნაწერები*: ორ ტომად, ტომი პირველი, გიორგი თავიშვილის რედაქციით, წინასიტყვაობითა და შენიშვნებით, თბ.: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1953 (მოთხრობა მოთავსებულია: გვ. 366-430). ნაწარმოების ტექსტის გვერდები მითითებულია ციტირებისთანავე.

– ამ სასიყვარულო სამკუთხედის² მეტად დრამატული დაშლის შემდეგ – ცოლ-ქმარი გამხდარან, სოფელში ჩამოუყალიბებიათ თემი, სადაც ცხოვრების ახლებური წესები დანერვილა, – ლილიფარიანში საყოველთაო სამართლიანობა და თანასწორობა დამკვიდრებულა, რის შედეგადაც ყველა იქაური მცხოვრები უზრუნველყოფილია კეთილდღეობით და, როგორც ჩანს, შესაბამისად, ყველა კმაყოფილია. სოფლად ნანახი, – როგორც თვით სოფლის წყობა, ისე ხანგრძლივად უნახავ ძველ ნაცნობთა ესოდენ მოულოდნელი სახეცვლილება, – მთლიანად შეარყევს იასონს პიროვნულად, რაც მისთვის ის მძლავრი ბიძგი აღმოჩნდება, რომელიც მის აქამომდელ ზოგად თვალსაზრისს ცხოვრების გამო და მის სამომავლო გეგმებს მკვეთრად შეუცვლის მიმართულებას. შედეგად, იგი ცხოვრების სხვაგვარად ასაგებად განწყობა. თავის წერილში იგი სწორედ ამ ახალ ცოდნასა და ახლებურ მიზნებს უზიარებს ღედას.

კიჭა აბაშიძე (1870-1917), რომელიც, ზოგადად, მეტად აღმატებულ შეფასებას აძლევდა ეკატერინე გაბაშვილის შემოქმედებას და მას ქართულ ლიტერატურაში ნეორომანტიზმის უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენლად³ მიიჩნევდა, ამ მოთხრობის მიმართ გამოხატულად მეტად კრიტიკულად იყო განწყობილი: მისი შეხედულებით, “გამარჯვებული ნიკო” (მწერალი ქალის კიდევ ორ სხვა მოთხრობასთან ერთად) “მშრალ-მშრალი ტენდენციითაა დამახინჯებული, მწერლის გონების ნაწარმოებია და მის შექმნაში მის გულს ძალიან ცოტა მონაწილეობა მიუღია”⁴; თხზულებაში, რომელიც კრიტიკოსს “პუბლიცისტურ მოთხრობად” მიაჩნია, მხოლოდ “აქა-იქ თუ შეხვდებით ხელოვნების კვალს”⁵, ხოლო საჯარო საკითხების ამ კუთხით განხილვა და მათ მიმართ ასეთი დამოკიდებულება უსარგებლო ჩანს, რაკი “ამგვარი პუბლიცისტიკა მეტად მოძველებული გახლდათ იმ დროს, როცა ჩვენში უკვე უკი-

2 ან ოთხკუთხედისა: ლიზას მიმართ ტრფობაში საკუთარ შვილ იასონსა და მასწავლებელ ნიკოს მოცილეობას უწევდა, ასევე, ასაკოვანი თავადი, იასონის მამა, ლუარსაბ ჯამბაღრაძე.

3 “ე.კ. გაბაშვილი ყოვლად პატივცემული და ღირსეული დამამშვენებელი იყო ამ სკოლისა” – კიჭა აბაშიძე, “ე.კ. გაბაშვილის ნაწერები” (1910), წგ-ში: კიჭა აბაშიძე, *ცხოვრება და ხელოვნება*, თბ.: თსუ-ს გამ-ბა, 1971, გვ. 239.

4 იქვე, გვ. 234.

5 იქვე.

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უტოპია ქართულ სოფელში

დურესმა სოციალისტურმა და დემოკრატიულმა აზრებმა მოიკიდა ფეხი”⁶.

ამდენად, კრიტიკოსი მწერალს უსაყვედურებს დროის მოთხოვნათა აცდენას, ან, უფრო ზუსტად, საჯარო-სამოქალაქო სივრცის მოწყობის გამო იმუამად უკვე გაუმართლებლად მოძველებულ, ჩამორჩენილ შეხედულებას, და ეს მაშინ, როცა ქვეყანაში თანდათანობით დამკვიდრებულია მკაფიოდ მემარცხენე იდეები. საყურადღებოა, რომ ამგვარ დამოკიდებულებას გამოხატავს კიკა აბაშიძე, – ლიტერატურული და, ამავე დროს, პოლიტიკური მოაზროვნე.

“გამარჯვებული ნიკოს” ეპილოგში – ერთი სოფლის მაგალითის კვლობაზე – მართლაც აღწერილია (სწორედ აღწერილია პერსონაჟთა მიერ, მაგრამ არანაირად არაა ნაჩვენებ-წარმოჩენილი მხატვრულად!) ადამიანთა კრებულის, საკრებულოს, თემის გამართვა-მოწყისრიგების იმგვარი სახე, რომელიც არა მარტო მაზრის მმართველს აღაფრთოვანებს, არამედ, სავარაუდოდ, ნაწარმოების ავტორსაც მისაბაძად და სანიმუშოდ მიაჩნია.

თვით სოფელი, მოთხრობის მიხედვით, სრულებით უჩვეულოა გარეგნული სახითაც კი, რაგვარიც, ზოგადად, არაა დამახასიათებელი ქართული გარემოსათვის. დასახლების გამორჩეულად ევროპული იფრი (დედამიწის სხვა მხარე ამ შემთხვევისას არც უნდა იგულისხმებოდეს!) თვალმისაცემია ევროპაში ნამყოფი და ევროპულად აღზრდილი (“განათლებული და ევროპიულ ენების მცოდნე” – 379) იასონ ჯამბადრუკიანისათვის:

არსად, გარდა საზღვარგარეთისა, არ შევხვდრივარ ამისთანა სუფთა და კოჰწია სოფელს; ორპირად ჩამწყრივებულს სოფლის სახლებს, გზის აქეთ-იქით, წინ ორიოდ-სამი ხე უმშვენებდა ეზოებს, რაც საქართველოში იშვიათია და ქართლში ხომ სანთლით არ მოიძებნება. თვით გზა გატკეცილი იყო და ორთავე მხრივ ღრმად ამოჭრილ არხებში ანკარა რუები მოუდიოდა. (424)

6 იქვე, გვ. 235; თუმცა კიკა აბაშიძე ხედავს ავტორის ნიჭიერებას “იქ, როცა საქმე ავტორის რჩეულ და მოწონებულ საგანზე მიდგება ხოლმე (მაგ. იასონისა და ლიზას დამოკიდებულება – “გამარჯვებულ ნიკოში”). აქ გამოაშუქებს ხოლმე ეკ. გაბაშვილის სანდომიანი ხელოვნური ნიჭი” – იქვე, გვ. 234.

როგორც აღმოჩნდება, ლილიფარიანის ახლებურ ცხოვრებას სათავეში ჩასდგომიან და ხელმძღვანელობენ მოთხრობის მთავარი მოქმედი პირები, ნიკო და ლიზა, რომლებიც ადრე სოფლის სკოლის მასწავლებლები იყვნენ, ხოლო იმჟამად კი ნიკო – მღვდლად კურთხევის შემდეგ – უკვე სოფლის მოძღვარი გამხდარა. ახალდაქორწინებულ წყვილს – მღვდელსა და მასწავლებელ ქალს – მოზრდილი მემკვიდრეობა ჰრგებიათ, ანუ, უფრო ზუსტად, ლიზას მიჰკუთვნებია ჰაპისეული ქონება. მოულოდნელად გამდიდრებულ ცოლ-ქმარს გადაუწყვეტია, მოპოვებული თანხით იმგვარი თემი ჩამოეყალიბებინათ, სადაც ყოველი ადამიანი თავს მყარად იგრძნობდა.

სოფელში შემოღებული სიახლეები კი, რომელსაც მაზრის მმართველს წარუდგენენ, ამგვარია:

ყველა ადგილობრივი მცხოვრების განკარგულებაშია საერთო სკოლა (“ეს დიდი და საუკეთესო თთახი ჩვენ დაუთმეთ სასოფლო სკოლას” – 427), და სოფელში, შესაბამისად, ყველა დაუფლებულია ჩიგნიერებასაც და ხელობასაც. ეს შეეხება თანაბრად ადგილობრივ ქალებსაც, რაკი მათაც ეხერხებათ ერთიც და მეორეც (“ყველამ იციან წერა-კითხვაც და ჭრა-კერვაც” – 427), ხოლო მათ, ვინც აქ, ამ სოფელში, გამოთხოვდებიან (“ახლად მოყვანილ პატარძლებს, რომელთაც წერა-კითხვა არ იციან” – 427), ასევე სასწრაფოდ, საკვირაო მეცადინეობებზე, შეასწავლიან წერა-კითხვას, მაგრამ ამას გარდა, კიდევ, შეათვისებენ სამკერვალო საქმესაც (“კვირაში ორჯერ საღამოობით ჭრა და კერვასაც” – 427).

ასევე, სოფლის ყველა მცხოვრებისათვის ხელმისაწვდომია საერთო ბიბლიოთეკა (“აქვე გვაქვს მოთავსებული პატარა სასოფლო ბიბლიოთეკა” – 427), სადაც ჩიგნიერების ზოგადი ჩვევები გამოუმუშავდება იქაურებს (“წიგნების კითხვას ვაჩვევთ ნელ-ნელა” – 428).

სოფელს აქვს თავისი აფთიაქი, სადაც, საფიქრებელია, ინახავენ წამლებს (თუმცა ცეცხციდან ეს არანაირად არ ჩანს⁷), მაგრამ იქვე, ასევე, მკურნალობენ ავადმყოფებს, განსაკუთ-

7 იმდროინდელ ლექსიკონში (1887) “აფთიაქი” სწორედ და მხოლოდ ამგვარადაა განმარტებული: “საცავი სამკურნალოთა წამალთა” – დავით ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1984, სვ. 57.

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უტოპია ქართულ სოფელში

რებით იმათ, ვისაც რამე ინფექციური სენი შეეყრება (თუკი “გადამდები ავადმყოფობით გახდება ვინმე” დაავადებული – 428), რითაც – ავადმყოფის იზოლირებით – ახლოს მყოფნი თუ ახლოს მცხოვრებნი ადვილად გადაურჩებიან დაავადებას (“ბევრჯერ ამ განცალკევებით სოფელი გადავარჩინეთ განსაცდელს” – 428). ჯერჯერობით მკურნალობას ნიკო და ლიზა ეწევიან, თავიანთი ცოდნის კვალობაზე, მაგრამ სოფლის მცხოვრებნი გეგმავენ, რომ, როცა ნივთიერი საშუალება გაუჩნდებათ, ადგილობრივი ექიმი გაიჩინონ (როდესაც “შეძლება ნებას მისცემს გლეხკაცობას, თავისი საკუთარი ექიმი იყოლიონ” – 428).

რაც შეეხება სამუშაოსა და სამუშაო ადგილს, ლილიფარიანში გამართულია მცირე ფაბრიკა – აბრეშუმის საამქრო, სადაც იქაური ქალები ხელობას ეუფლებიან და, შესაბამისად, მუშაობენ (“ჩვენ ვამზადებთ აბრეშუმს და ვასწავლით მის შემუშავებას გლეხის ქალებს” – 428).

ქონებრივად, მცხოვრებლებს – პურეულის შესანახად – აქვთ საერთო ბეღელი (“სადაც ინახებოდა საზოგადო პური” – 428) და – ღვინის შესანახად – საერთო მარანი, სადაც, ასევე, ინახება საღვინე-დასაწური მანქანები (“მშვენივრად მოწყობილი ყურძნის საწურავი მანქანით, საქაჯავით და სხვ.” – 428).

მოწეული პური და ღვინო საზოგადოა, ხოლო მათი გაყიდვით მიღებული შემოსავალი ემსახურება საერთო ხარჯების გასტუმრებას (“სრულიად ჰეთარავს სასოფლო ხარჯებს, სახელმწიფო გადასახადს, გზების შეკეთებას” – 428); შემდგომ ამ თანხით, შემოსავლის გაზრდისას, იგეგმება ექიმის დაქირავება, საქონლისა და სამუშაო იარაღის ყიდვა და, შესაძლოა, სამომავლოდ, თუ საჭიროება გაჩნდება, დამატებითი მიწების შესყიდვაც კი (“თუ საჭიროდ დავინახავთ, მამულეებსაც შევისყიდით მეზობელი თავადებისგან” – 428). ღირსშესანიშნავია, რომ მეცხრამეტე საუკუნის მიწურულს გლეხები აპირებენ, – თუკი გადაწყვეტენ და სასარგებლოდ მიიჩნევენ, – თავადების მიწათა შექენასა და დასაკუთრებას.

რაც განსაკუთრებით აღსანიშნავია, სოფელს აქვს “საზოგადო ვენახი” (428), რომლის მნიშვნელობა თავდაპირველად არ ესმის მაზრის უფროსს, მაგრამ მას უმაღლესად განუმარტავენ, რომ ლიზას მიერ ნაყიდ და სოფლისათვის ნაჩუქარ მიწაზე, მთის

ფერდობის ერთ კალთაზე, მჩუქებელთან დადებული პირობისამებრ (“რომ სოფელს შემოეღობნა და თავისის მუშითა და შრომით გაეშენებინა ვენახი” – 428), გლეხებმა, ერთი მხრივ, საკუთარი გარჯით და, მეორე მხრივ, საგანგებოდ მოწვეული მებაღის დარიგებით, გააშენეს ვაზი, რომელმაც გამორჩეული ნაყოფი გამოიღო (“აგერ ოთხი-ხუთი წელიწადია ჩინებული შედეგი მოსდით”, “საზოგადო ვენახი დღეს ჩინებულის ვაზით არის სავსე და სამაგალითო მევენახეობის წესით ნაგები და შემუშავებული” – 428). ამჟამად სოფლის მცხოვრებლებს უკვე ჰყავთ თავიანთი წრიდან ამორჩეული, იმ მოწვეული მებაღისაგან განსწავლული საკუთარი მებაღე, რომლის რჩევების მიხედვით, ისინი აყენებენ და ინახავენ ღვინოს, – როგორც ზემორე ითქვა, საერთო მარანში.

საერთო ქონების ნაწილია, აგრეთვე, “საზოგადო მინდორიც”, რომელიც, ასევე, ლიზას მიერ ნაყიდი და ნაჩუქარია გლეხებისათვის და სადაც ერთობლივი, საგულდაგულო შრომით ისევ დიდებული მოსავალი მოდის (“მთელი სოფელი ხნავს იმას, ანოყიერებს და როგორც მარჯვენა თვალს, ისე ულოლიებს” – 429). მოწეულ მოსავალს კი ბედელში ინახავენ, სადაც მარაგი უხვია (“ეს ბედელი სავსეა ჭერამდის” – 429), მაგრამ მას ხელს მანამ არავენ ახლებს და არ გიყიდება, სანამ მომდევნო წლის მოსავალი არ გამოჩნდება (“როდესაც მომავალი წლის მოსავლის პირს დავინახავეთ” – 429).

მმართველობის მხრივ, სოფელსა და მის მთელ სამეურნეო-ყოფითს ცხოვრებას ჯერჯერობით მოთავეობენ მღვდელი ნიკოლოზი და მისი ცოლი, მაგრამ ისინი აპირებენ, მალე განუდგნენ ამ მოთავეობას, რის გამოც ამზადებენ მავან ადგილობრივს, შერჩეულს მომავალი საერთო-საჯარო გამგებლობისათვის (“შემდგვისთვის კი ვამზადებთ თვით მცხოვრებთაგან გამგებელთ” – 429).

ამასთანავე, ისინი არ სჯერდებიან ყმაწვილების სასოფლო განათლებას და სამომავლოდ, გამოსადეგი საქმიანობის შესასწავლად ქალაქში აგზავნიან გამორჩეულ ახალგაზრდებს (“ყოველ წელიწადს ვგზავნით ქალაქში უკეთესის ნიჭის ყმაწვილებს” – 429), რომელთაც იქ უნდა შეისწავლონ ხელობა, გახდნენ ხელოსნები და დაუბრუნდნენ თავიანთ სოფელს. შემდგომ ისინი არა მარტო თავად იშრომებენ შექცნილი ცოდ-

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უცოპია ქართულ სოფელში

ნის საფუძველზე, არამედ თავიანთ მოპოვებულ და დაგროვებულ გამოცდილებას გადასცემენ საგანგებოდ შექმნილ საოსტატო, სახელოსნო სასწავლებელში იმ თანამცხოვრებლებს, რომელთაც საერთო სკოლაში მანამდე წერა-კითხვა შეუსწავლიათ (“დავაარსებთ სახელოსნოს, სადაც სოფლის სკოლაში დამთავრებულები გადავლენ სახელოსნოში ხელობის შესასწავლად” – 429). შესამჩნევია ცხადი სწრაფვა, რომ სოფელი, ანუ თემი იყოს სავსებით თვითკმარი და ყველა საკითხი ადგილობრივ წყდებოდეს, ყოველგვარი გარეშე შემწეობისა თუ ნებისმიერ გარეშე პირთა მოუწვევლად და დაუხმარებლად.

თხრობიდან ცხადად ჩანს, რომ ყველა არსებული და საჭირობოროტო საკითხი გვარდება ყოფითს ფარგლებში, მაგრამ ისიც მკაფიოდ უნდა ითქვას, რომ მთხრობელი, საერთოდ, არც კი ეხება გლეხების პოლიტიკურ-საზოგადო ცხოვრებას, არაფერს ამბობს მათი საჯარო-სათემო ცხოვრების რამენაირად აგებისა თუ მოწყობის გამო; მოთხრობაში არსად მულავნდება თვითმმართველობის თუნდაც ოდნავ მაინც ჩამოყალიბებული გამოხატულება. “გამარჯვებული ნიკოს” ავტორი – რაც უნდა იყოს ამ უთქმელობის შესაძლო ან წარმოსადგენი მიზეზები – სრულებითაც არ ამულავნებს არავითარ ყურადღებას ამგვარი მიმართულებით: მკაფიოდ არსად ჩანს, ვინ და როგორ იღებს გადაწყვეტილებას სოფელში, გარდა იმ მინიშნებისა, რომ მღვდელსა და მის მეუღლეს მაინც განსაკუთრებული უფლებები აქვთ მინიჭებული თემის ყოველდღიურ საქმიანობაში.

ცოლ-ქმრის განსხვავებული მდგომარეობა უმთავრესად განპირობებულია იმით, რომ, – გარდა მათი ინტელექტუალური (განათლებულობა) და იერარქიული (მღვდლობა) გამორჩეულობისა, – როგორც ითქვა, ლილიფარიანელთა უჩვეულო ცხოვრების ნივთიერი (და, ალბათ, ასევე, სამართლებრივი) საფუძველი აღმოჩნდა ის პაპისეული მემკვიდრეობა (“კარგა რიგიანი მემკვიდრეობა” – 429), რომელიც ლიზა კომპაძეს ერგო გარდაცვლილი წინაპრისაგან: სავარაუდოდ, სწორედ ამ სოფელში მოსახლე და ამ სოფლის ქონების მესაკუთრე ადგილობრივი თავადისაგან.

თავის დროს ქონების მოულოდნელად მიღება ახალგაზრდა ოჯახმა ღმრთაებრივი მოწოდების ნიშნად მიიჩნია:

ის მემკვიდრეობა ჩვენ ისე მივიღეთ, როგორც ღვთის განგებით მოვლენილი წყალობა და საშუალება სიკეთის დასათესად და ისე ვიხმართ, როგორც ზეციერ მამას ესიამოვნება და ჩვენს ბუნებრივს და ზნეობრივ მოთხოვნილებას შეესაბამება. (429)

სოფლის მეთაურთა საქმიანობა ამ მსჯელობაში წარმოსახულია როგორც სარწმუნოებრივი ღვწა ღმრთის ნების აღსასრულებლად, რაც მოყვასის სამსახურად, მის მიმართ ზრუნვად გამოვლინდა, მაგრამ თვით ეს სწრაფვა ეფუძნება ადამიანის, ერთი მხრივ, ბუნებრივ, თვითნაბად მიღრევილებას და, მეორე მხრივ, ზნეობრივ მოთხოვნილებას, აკეთოს სიკეთე, რომელიც გამოიხატება სხვა ადამიანების მსახურებით.

მამრის მმართველის შეკითხვას, ამგვარი დამოკიდებულება და ყოფის ამგვარად აგება არის თუ არა საკუთარი, პირადი ცხოვრების მსხვერპლად შეწირვა საზოგადო ცხოვრებისათვის, ცოლ-ქმარი უპასუხებს, რომ ეს მათი საკუთარი, პიროვნული, სწორედაც პირადი არჩევანი და გადაწყვეტილებაა, ხოლო ბედნიერება კი, როგორც ისინი დარწმუნდნენ, მხოლოდ ამგვარ საჯარო, არასათავისო სამსახურს მოაქვს (“ყველას თავისებურად ესმის სიცოცხლე, ჩვენ მხოლოდ ამგვარი სიცოცხლე ავირჩიეთ და ჩვენებურად დიდად ბედნიერებიც ვართ” – 430).

საყურადღებოა, რომ ბედნიერების ამგვარ განცდა-გააზრებამდე მოთხრობის პერსონაჟები არაერთი განსაცდელის, ტანჯვისა თუ ტკივილის გავლის შედეგად მიდიან. თავად ლიზა, ის ქალი, რომელიც თავდაპირველად მეტად გულგრილად, ზერელედ აღიქვამდა საკუთარ მოვალეობებს (სწავლის მიმართ – სასწავლებელში, მასწავლებლობის მიმართ – სკოლაში, სანდო და ერთგული მეტრფის მიმართ – სასიყვარულო არჩევანისას) და რომელიც ცხოვრების უმთავრეს მიზნად გართობასა თუ განცხრომას მიიჩნევდა (“დრო მე ისე მინდა მოვიხმარო, როგორც ჩემი ნებაა: ვიგანცაო, ვისეირნო, სტუმრად ვიარო” – 385), თავს დამტყდარი შემარყვევლი ძვრების შედეგად, რომელმაც იგი თვითმკვლელობის ხელმოკარულ მკვლელობამდეც კი მიიყვანა, საბოლოოდ, თავისი ცხოვრების შინაარსად ადამიანთა თავდადებულ სამსახურს ხედავს.

ლიზაც და მისი ქმარიც გარკვევით აღიარებენ, რომ ის მოვალეობები, რაც მათ საკუთარ თავზე უტვირთავთ, ლამის რელიგიურ მოწოდებად აღუქვამთ.

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უცოპია ქართულ სოფელში

საერთოდ, სარწმუნოებრივი საკითხი არაერთხელ ცხადად მუდავნდება მოთხრობაში. ნიშანდობლივია, რომ იასონ ჯამბად-რუკიანი გაკვირვებას ვერ მალავს, ზოგადად, რელიგიურ-საეკლესიო ცხოვრებისაკენ ადამიანების მიბრუნებით, რაც მეცხრამეტე საუკუნის მიწურულის საქართველოსთვის (და არამარტო იმდროინდელი საქართველოსათვის!) მეტად უჩვეულოდ ჩანდა⁸; თავისთავად ის, რომ კვირას, საღმრთისმსახურო დროს, სოფელი სრულიად ცარიელია და გლეხები – უკლებლივ, ქალიანკაციანად – წირვას ესწრებიან, მაზრის მმართველის გაოგნებას იწვევს:

სოფელი მთლად ცარიელი იყო. მამასახლისის კარები გადმორაზული დაძვდა. სოფელში ჭაჭანებად არაფერ მოსჩანდა (424),

ხოლო მის შეკითხვას, თუ სად წასულან ყველანი, გზად შემთხვევით გადამწყდარი ერთადერთი სოფლელი, ბავშვების მომვლელად დატოვებული ყრუ დედაბერი ასე უპასუხებს:

საყდარში, შვილო, საყდარში! კვირა დღეს სხვაგან სად იქნებიან? საყდარში არიან ყველანი. დღეს ნიკოლოზ მღვდელი ქადაგებას იცყვის და ყველანი იქ არიან. (425)

მეორე მხრივ, კერძოდ, მოულოდნელი აღმოჩნდება სოფლის მცხოვრებთა მოწესრიგებული, წესრიგიანი ეკლესიური ცხოვრება, – რის გამოხატულებას წარმოადგენს უკლებლივ ყველა გლეხის გულწრფელი, ცოცხალი მონაწილეობა ღმრთისმსახურებაში, – რაც მაშინდელ საქართველოში ასევე მოულოდნელობის განცდას აჩენდა. ამ განწყობას გამოხატავს იასონის სიტყვები:

8 იმ პერიოდის ქართულ საჯარო გარემოში რელიგიურ-საეკლესიო ცხოვრების გამოხატულებისა და თვალმისაცემ სეკულარისტულ განწყობათა შესახებ იხ. მერაბ ლაღანიძე, “სერგეი მესხის პუბლიცისტიკა და სეკულარიზაციის სათავეები ქართველ საზოგადოებაში”, *ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები: IV საერთაშორისო სიმპოზიუმი (მასალები)*, თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამბა, 2011, გვ. 442-450. [შესულია, ასევე, სათაურით – “სერგეი მესხის პუბლიცისტიკა და სეკულარიზაციის სათავეები მეცხრამეტე საუკუნის საქართველოში”, წგ-ში: მერაბ ლაღანიძე, *ლიტერატურა, კულტურა, რელიგია*, 2/2 (იბეჭდება).]

გაოცებული ვიყავი. ვინ ასწავლა ქართველ კაცს ლოცვა, რა მანქანებამ დაუბრუნა ეკლესიას? [...] ვინ იყო ის კურთხეული მოძღვარი, ის სულიერი მამა, ის ღმობიერების გამღვიძებელი ქართველ გლეხის დიდი ხნით ლოცვას გადაჩვეულ გულში? (425)

სოფლის სათავეში ჩამდგარი მღვდელი ადრე სკოლის მასწავლებლად მუშაობდა, მაგრამ – იასონის მამის უკეთური მონღომების შედეგად – მას ამგვარი მუშაობის საშუალება აღეკვეთა:

ბერიშვილი იძულებული იყო, ხელი აეღო საპედაგოგო ასპარეზზე, იმ ასპარეზზე, რომელიც მის ბუნებას, მის მიდრეკილებას, მის ზნობრივ პრინციპებს შეესაბამებოდა და რომლისთვისაც მზად იყო, მთელი თავისი ძალ-ღონე, მთელი თავისი სიცოცხლე შეეწირა. (418)

სწორედ ამის შემდგომ ნიკო ბერიშვილი, ისეც მანამდე სასულიერო სემინარიაში განსწავლული, ეკურთხა მღვდლად, რადგან მას მტკიცედ მიაჩნია, რომ ის, რის მიღწევასაც იგი სასკოლო სწავლების გზით გულითადად აპირებდა, ასეთივე წარმატებით მიიღწევა სასულიერო პირის მდგომარეობითაც: სოფელს (თუმცა ახლა სხვა სოფელს!) ამჯერად მოძღვრად მოვლენილი ყოფილი მასწავლებელი ისეც აგრძელებს თავისი თავდაპირველი ჩანაფიქრის ასრულებას, – გლეხების აღზრდასა და მათს მსახურებას⁹. მას ეჭვი არ ეპარება, რომ მასწავლებლის საქმიანობა არაფრით განსხვავდება მოძღვრის საქმიანობისაგან:

მართალია, [...] მე სხვა გზით მინდოდა მიმეღწია საწადელისათვის, მაგრამ გარემოებამ მაიძულა, ჯვრითა და სახარებით ხელში შეესდგომოდი ჩემი განზრახვის აღსრულებას და [...] განა სულ ერთი არ არის, რა გზითაც მივალწიე? (426)

9 აღსანიშნავია, რომ მანამდე ეკატერინე გაბაშვილის შემოქმედებაში ჩნდება სხვაგვარი მღვდელიც, მამა შიო (მოთხრობაში "რომანი დიდხევაში", 1881), რომელიც – თავისი მიზანსწრაფვით – სრულიად არ ჰგავს ნიკოს, ანუ მამა ნიკოლოზს და რომელსაც კიბა აბაშიძე, მწერლის ნაწარმოებთა განხილვისას, ასე ახასიათებს: "მღვდელი, – საზოგადოების ცრუ ტრადიციების მფარველისა და მცველის ეს სიმბოლოური გამომსახველი" – კიბა აბაშიძე, "ეკ. გაბაშვილის ნაწერები", გვ. 217.

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უცოპია ქართულ სოფელში

ამიტომ, “გამარჯვებულ” ნიკოს მიაჩნია, რომ იგი თავისი მიზნების განხორციელებით, თუნდაც მღვდლის სამოსში, თუნდაც გარემოებათა იძულების შედეგად, იმგვარ სრულ ბედნიერებას ეწია, რაგვარიც, თავისი მიწიერი განზომილებების მიუხედავად, არაფრით ჩამორჩება ზეციურ ნეტარებას (მისი სიტყვებით, “არ ვემდურვი წუთისოფელს, მივალწიე სასუფეველს” – 426). მას, რომელსაც, როგორც სავარაუდოა, არ სწამს მიღმიერი სოფლის არსებობა, ამ სოფლად, “წუთისოფელში” მოუპოვებია ის, რასაც რელიგიური განცდითა და თვალსაზრისით “სასუფეველი” ეწოდება. ამგვარი სრულყოფილი გარემო – ოღონდ ქვეყნიური – მის ირგვლივ იმით დამყარებულა, რომ მან თავის ნამდვილ საქმეს და, შესაბამისად, თავის ნამდვილ დანიშნულებას მიაგნო, რაც მისთვის აღამიანთა მხარში ამოდგომა და მათთვის დახმარების გაწევა აღმოჩნდა.

შემთხვევითი არაა, რომ მოძღვრის საკვირაო ქადაგებაც, რომელსაც მაზრის მმართველიც დაესწრება, შეეხება ახნას იმისას, “თუ რა არის ქრისტეს უდიდესი მცნება: “შეიყვარე მოყვასი შენი, ვითარცა თავი შენი” (425). სწორედ მღვდელი ნიკოლოზი გახდა ის “ლმობიერების გამღვიძებელი ქართველ გლეხის დიდის ხნით ლოცვას გადაჩვეულ გულში” (425), რომელმაც თავის მრევლს ლოცვის შინაარსი თანაგრძნობისა და შემწეობის უნარის (“ლმობიერების”) გაღვივებად დაუსახა.

ცხადია, რომ ქრისტიანული მოძღვრება მოთხრობაში დანახული და გაგებულია უპირატესად – თუ მთლიანად არა – როგორც ეთიკური მოძღვრება, როგორც აღამიანებს შორის ურთიერთობათა წარმართვის იდეური მოწოდება ან საფუძველი, და სრულიად არსად მუღავნდება, არსად ჩანს სურვილი, წარმოჩინდეს სარწმუნოების სულიერი განზომილება თუ მისწრაფება¹⁰.

შესაბამისად, კანონზომიერია, რომ მწერლის აღწერით, თვით ღმრთისმსახურების უმთავრეს ღერძად და ძირითად გამოვლინებად წარმოჩენილია მოძღვრის მგზნებარე, შთამბეჭდავი ქადა-

10 ალბათ, არცთუ შორეულ პარალელად გამოდგება ლევ ცოლსტოის (1828-1910) იმ წიგნის ქვესათაური, რომელიც “გამარჯვებული ნიკოს” დაწერიდან სულ რამდენიმე წლით ადრე, 1893 წელს, გამოქვეყნდა: “სასუფეველი ღმრთისა შორის თქუენსა არს, ანუ ქრისტიანობა არა როგორც მისციკური მოძღვრება, არამედ როგორც ცხოვრების ახლებური გაგება” (“Царство Божие внутри вас, или Христианство не как мистическое учение, а как новое жзнепонимание”).

გება მოყვასის სიყვარულის (ან, უფრო გამოხატულად, მოყვასის თანადგომის) გამო, რომელსაც, იასონის სიცყვებით,

ისეთის ღმობიერებით აღსაესე ძალა ჰქონდა, რომ მეც კი დამიმორჩილა, გულის სიღრმემდი ჩამწვდა და იქ რაღაც მიძინებული, დიდი ხნის უქმობით დაჩლუნგებული რელიგიური გულწრფელობა გამიღვიძა (425),

(თუმცა, უნდა ითქვას, რომ, ასევე, ნახსენებია ქადაგების შემდეგ მღვდლისა და მთავარდიაკვნის მიერ ბარძიმ-ფეშხუმის გამოსვენება აღსავლის კარებიდან, რომელსაც “მლოცველთ [...] სასობით აღსაესე თვალნი მიაჰყრეს” – 425).

მაგრამ ის, რომ ზოგადსარწმუნოებრივი თუ რელიგიური განცდა (მათ შორის, “რელიგიური გულწრფელობაც”) მოთხრობის როგორც ავტორის, ისე პერსონაჟების თვალსაწიერიდან, ფაქტობრივად, უპირატესად მიწიერ, სამოქალაქო შინაარსს მოიცავს (ნამდვილად ნაკლებად საყურადღებო ჩანს იასონთან საუბარში ნიკოს მიერ “ზეციური მამის” უზოგადესი ხსენება), მკაფიოდაა გაცხადებული მანამდეც, როცა მწერალი გამოკვეთილად აღწერს ნიკოს – სარწმუნოების მიმართ სრულიად გულგრილ – გრძნობებს, სანამ იგი მღვდლად ეკურთხება და სანამ მას მხოლოდ გარემოებათა იძულება მიიყვანს ამ მტკივნეულ არჩევანამდე:

ბევრის ფიქრისა და ზნეობრივის ტანჯვის შემდგომ ნიკომ გადასწყვიტა მღვდლობისათვის მოეკიდა ხელი. თუმცა სარწმუნოებრივი გრძნობა ხელს არ უწყობდა ამ დიდსა და წმინდა საქმეს შესდგომოდა, მაგრამ სრულის გულწრფელობით ნუგეშობდა მით, რომ, სამაგიეროდ რელიგიურის რწმენისა, ჰქონდა მადლი, ზნეობრივი ძალა, ძალა კაცთა სამსახურისა, რომ თამამად შეეძლო მოძღვრების ჯვარი აეღო ხელში და შესდგომოდა ამ მძიმე საქმეს, ფრიად ვრცელსა და საუაღდებულო საქმეს. (418-419)

ამდენად, მწერალი აჩვენებს საკრებულოსათვის თავდადებულ მოძღვარს, რომელსაც თავად არ გააჩნია პირადი, მხსნელი სარწმუნოება (მას შეუძლია გამოსცადოს “ზნეობრივი ტანჯვა”, თუმცა ვერ პოულობდეს საკუთარ თავში “სარწმუნოებრივ გრძნობას!”), მაგრამ ამგვარი სარწმუნოების უქონლობას იგი აღამიანების სამსახურით ანაცვლებს, – რელიგიას ანაცვლებს

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უცოპია ქართულ სოფელში

ეთიკით (“სამაგიეროდ რელიგიურის რწმენისა, ჰქონდა [...] ზნეობრივი ძალა, ძალა ვაცთა სამსახურისა”), – რაც მას მაინც მორალურ კმაყოფილებასა და ადამიანურ ნუგეშს ანიჭებს¹¹.

სრულებით არაა საეჭვო, რომ “გამარჯვებულ ნიკოში” ჩამოყალიბებული სათემო ცხოვრების სახე და მისწრაფებანი, – ისევე როგორც თემის მეთაურთა შთანაფიქრი, – ნამდვილად ეფუძნება ხალხოსნურ გავებას¹². ცნობილი და დადასტურებულია, რომ ეკატერინე გაბაშვილი თავისი შეხედულებებითა თუ ლიტერატურული მიმართულებით სწორედ ხალხოსანთა მიმდინარეობას მიეკუთვნებოდა¹³. მართალია, ეს იდეურ-პოლიტიკური მოძრაობა, “ნაროდნიკობის” (“народничество”) სახელით, 1860-1870-იანი წლებიდან გაღვივდა რუსეთში¹⁴ და იქიდან გადმოედო საქართველოსაც¹⁵, თუმცა ის აქ მაინც აშკარად მეორეულ გამო-

11 მოგვიანებით, მსგავსი პერსონაჟია დახატული მიგელ დე უნამუნოს (1864-1936) მოთხრობაში “წმიდა მანუელ კეთილი, მოწამე” (“San Manuel Bueno, mártir”, 1931), ოღონდ ეს ესპანელი მღვდელი სრულებით გამოირჩევა სოფლის მცხოვრებთა საჯარო-საერთო თუ ეკონომიკურ საკითხთა ერთობლივი მოგვარების საჭიროებას (თუნდაც “სინდიკატის” ჩამოყალიბების სახით), რითაც იგი გამოხატულად, გამოთქმულად უპირისპირდება მემარცხენე-მარქსისტულ თვალსაზრისს; შდრ. მერაბ ლაღანიძე, “მიგელ დე უნამუნო: ურწმუნოების ცვირთი”, წგ-ში: მერაბ ლაღანიძე, *მწერლის ცხოვრება დროსა და სივსებაში: 99 მცირე და ვრცელი ჩანაწერი უცხოელ მწერალთა შესახებ*, თბ.: გამკვიდრობა, 2011, გვ. 337.

12 ქართული ლიტერატურის ისტორიის ექსტრემულის მეოთხე ცომში “გამარჯვებული ნიკო” შეტანილია ეკატერინე გაბაშვილის იმ ნაწარმოებთა ჩამონათვალში, სადაც “მისი ხალხოსნური მსოფლმხედველობა განსაკუთრებით გამომუდავდა” და სადაც გამოყვანილი არიან “ხალხოსნური ილუზიებით განმსჭვალული გმირები” (ნოდარ ალანია, “ეკატერინე გაბაშვილი”, წგ-ში: *ქართული ლიტერატურის ისტორია*: ექვს ცომად, ცომი მეოთხე, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1974, გვ. 549).

13 “ეკატერინე ძალზე განიცდიდა გორელ ხალხოსანთა (ს. მგალობლიშვილი, ნ. ლომოური, მიხ. ყიფიანი და სხ. [sic!]) გავლენას და მთელის არსებით იზიარებდა მათს მოძღვრებას” – თედო სახოკია, *ჩემი საუკუნის ადამიანები*, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1984, გვ. 67.

14 ევროპულ ენებზე აქამდე ყველაზე ტევადი და საფუძვლიანი ნაშრომი რუსული “ნაროდნიკობის” შესახებ: იხ. Franco Venturi, *Il populismo russo*, Vol. 1-2, Torino: Einaudi, 1952, ხოლო მოყვლობით არცთუ ვრცელი, მაგრამ კონცეფციურად ფრიად შთამბეჭდავი (თუმცა ხანდახან საკამათო) ნარკვევა: იხ. Isaiah Berlin, “Russian Populism”, in: Isaiah Berlin, *Russian Thinkers*, London/New York [a.o.]: Penguin Books, 1978, p. 210-237 (პირველად გამოქვეყნდა: *Encounter*, July, 1960, pp. 13-27); გამოკვლევები რუსულად მითითებულია ქვემოთ.

15 ხალხოსნობის შესახებ საქართველოში არსებობს ორი შესანიშნავი ავტენტიკური წყარო: შიო დავითაშვილი, *ხალხოსნური მოძრაობა საქართველოში*, ტფ.: პოლიტკატორღელთა საზ-ბის გამ-მა, 1933; სოფრომ მგალობლიშვი-

ძახილად ჩანდა, ხოლო მისი ადგილობრივი საყრდენები მეტად მყიფე აღმოჩნდა, თუნდაც იმიტომ, რომ სრულებით არ ითვალისწინებდა ქართული სოფლის წყობასა და ქართველი გლეხის მდგომარეობას. მთავარი განსხვავება მაინც ის იყო, რომ რუსული სოფლის კოლექტიური აგებულება (“ОДШИНА”), რომელიც მომავალი სოციალისტური წესწყობილების ადრეულ, თუნდაც ჯერ არასრულყოფილ ნიმუშად, მის პირველსაფუძვლად მიაჩნდათ რუს მემარცხენეებს, საქართველოში არასოდეს არსებულა¹⁶. აღსანიშნავია, რომ, სოფლად გაშლილი პროპაგანდისტული მუშაობის მიუხედავად, ქართველმა გლეხებმა გულგრილად მიიღეს და თავისიანებად არ მიიჩნიეს ქართველი ხალხოსნები¹⁷.

ლი, “სოციალ-რევოლუციონური (ხალხოსნური) მოძრაობა საქართველოში”, წგ-ში: სოფრომ მგალობლიშვილი, *მოგონებანი*, ლევაან ასათიანის წინასიცივაობით, რედაქციით და შენიშვნებით, ტფ.: ფედერაცია, 1938, გვ. 66-113; საგანგებო გამოკვლევანი ხალხოსნობის შესახებ საქართველოში (თუნდაც მეტად გაუღიანილი კომუნისტურ-საბჭოთა იდეოლოგიური დამოკიდებულებითა და ფორმულირებებით): ზაქარია შველიძე, *რევოლუციურ-ხალხოსნური მოძრაობა საქართველოში*, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1960; ირაკლი ანთელავა, *საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოძრაობისა და საზოგადოებრივი აზრის ისტორიიდან საქართველოში (XIX საუკუნის მეორე ნახევარი)*, თბ.: განათლება, 1967; საკითხის შემაჯამებელი, კომპაქტური მიმოხილვა: ირაკლი ანთელავა, “ხალხოსნური მოძრაობა საქართველოში [18]70-[18]90-იან წლებში”, წგ-ში: *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*: რვა ტომად, ტომი V, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1970, გვ. 587-637; ბიბლიოგრაფიული მიმოხილვა: გრივოლ მარგვიანი, *ქართული ხალხოსნობის ისტორიოგრაფია*, თბ.: მეცნიერება, 1978.

16 არჩილ ჯორჯაძის სიტყვებით, “ჩვენში გაჩნდა „ხალხოსნური“ ლიტერატურა, რომელსაც მწერლობაში შეუფერებელი სახელი დაერქვა, სახელდობრ, „ცეციათა მოტრფიალე“ ლიტერატურა, რომლის წარმომადგენელი იყვნენ ს. მგალობლიშვილი და ლომოური. რაც შეეხება საზოგადოებრივ მოძრაობას, შედარებით რუსეთის მოძრაობასთან, სახსენებელიც არ არის ჩვენური „ნაროდნიკული მიმართულება“ განსაკუთრებით იმიტომ, რომ ჩვენში არ იყო ის ცოცხალი და კონკრეტული სოციალური მოვლენა „თემი“, რომლის იდეოლოგიაზედაც აშენდა რუსეთში მწყობრი სოციალურ-პოლიტიკური დოკტრინა” — არჩილ ჯორჯაძე, *“მეოთხმოციანნი” და “მეოთხმოცდაათიანნი” (მასალები ქართველ ინტელიგენციის ისტორიისათვის)*, წგ-ში: არჩილ ჯორჯაძე, *წერილები*, თბ.: მერანი, 1989, გვ. 342-343; თემის (“თემურობის”) საკამათო საკითხი მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრის ქართულ პუბლიცისტიკაში საგანგებოდ და დაწვრილებითაა შესწავლილი ნაშრომში: ირაკლი ანთელავა, *საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოძრაობისა და საზოგადოებრივი აზრის ისტორიიდან საქართველოში (XIX საუკუნის მეორე ნახევარი)*, გვ. 255-292.

17 “ხალხოსნური მოძრაობა, რუსული “ნაროდნიკობა” თავდაპირველად ინტელიგენციამ და სტუდენტობამ გაიზიარა. ხალხი ჩვენ არ გვიკარებდა, განსა-

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უტოპია ქართულ სოფელში

ისიც გასათვალისწინებელია, რომ იმ დროს, როცა ეკატერინე გაბაშვილის მოთხრობა დაიწერა და გამოქვეყნდა, ხალხოსნობა აღარ წარმოადგენდა რამე გავლენიან საჯარო მოვლენას (სწორედ ამის გამოც უსაყვედურებს მწერალს დროის ჩამორჩენას კიტა აბაშიძე), რადგან “ნაროდნიკობა”-ხალხოსნობას უკვე – როგორც რუსეთში, ისე საქართველოში – მძლავრ გამოდევნით კონკურენციას უწევდა სოციალისტური, კერძოდ კი, მარქსისტული იდეები და მოძრაობა (რასაც ისევ სწორად მენიშნავს კიტა აბაშიძე).

ხალხოსანთა წარმოდგენები საჯარო ცხოვრების მოწყობის გამო უმეტესად ბუნდოვანი და წინააღმდეგობრივი იყო, თუმცა ისინი აღიარებდნენ მხოლოდ ჯგუფურ-ერთიანს და ლამის მთლიანად გამორიცხავდნენ, – ყოველი შემთხვევისას, იდეური ხედვით, – ნებისმიერ ცალკეულს, კერძოსა და პირადულს (ყველა და ყველა ფენა აუცილებლად უნდა შერწყმოდეს განუცალკევებელ “ხალხს”)¹⁸. მათი შეხედულებით, საზოგადო ცხოვრების მომავალი მოწყობა, რომელიც ნამდვილ ბედნიერებას მოიგანდა, კოლექტიურ შრომასა და კოლექტიურ საკუთრებას უნდა დაფუძნებოდა, თუმცა მკაფიოდ არასოდეს თქმულა, რამდენად შორს უნდა წასულიყო და საყოველთაო გამხდარიყო კერძო საკუთრების უარყოფა (თავის მხრივ, საგანგებოდ აღსანიშნავია ისიც, რომ, ზოგადად, ყველა ის სოციალური უტოპია, – განხორციელებული თუ ჩაფიქრებული, – რომელიც ეფუძნებოდა არა იმდენად კოლექტიური საკუთრების, რამდენადაც ადამიანთა კოლექტიური შრომის იდეას, არ

კუთრებით გლესობა. [...] ქართლ-კახეთში გლეხი ერთობ გულჩათხრობილია. ბატონყმობის უღელმა მთლად დაუკარგა ხალხს ყველაფრის იმედი, სასოება აღარავისზედ არ ჰქონდა. როგორც კედელს ცერცვი, ისე ხვდებოდა ხალხს ჩვენი სიტყვა” – სოფრომ მგალობლიშვილი, “სოციალ-რევოლუციონური (ხალხოსნური) მოძრაობა საქართველოში”, გვ. 83; “ნაროდნიკობა” როგორც რუსეთში, ისე ჩვენში, ჯერ ინტელიგენციას მოედო, მერე გადავიდა სტუდენტობაზე. ხალხში კი ვერე რიგად ვერ მოიკიდა ფეხი” – იქვე, გვ. 86.

18 “ნაროდნიკული მსოფლმხედველობა კოლექტივისტური – და არა ინდივიდუალისტური – მსოფლმხედველობაა. ხალხი კოლექტივია, რომელთანაც შეერთება, რომელში შესვლაც სურს ინტელიგენციას” (“Народническое мирозерцание есть мирозерцание коллективистическое, а не индивидуалистическое. Народ есть коллектив, к которому интеллигенция хочет приобщиться, войти в него”) – Н. А. Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, Москва: Наука, 1990, с. 49.

გულისხმობდა აუცილებლად სოციალისტურ ან კომუნისტურ იდეოლოგიას¹⁹).

ამგვარადვე, “გამარჯვებულ ნიკომიც” არცთუ მთლად მკაფიოდ ჩანს, თუ რა ეკუთვნოდათ გლეხებს თავიანთი კერძო მფლობელობის ფარგლებში, ან კიდევ, ზოგადად, რა სიკეთე მოაქვს (და რამდენად მოაქვს სიკეთე) როგორც საერთო საკუთრებას, ისე შრომის ნაყოფის თანაბარ განაწილებას მშრომელთა შორის.

ამავე დროს, ლიბასა და ნიკოს არსებითს გარდაქმნაში პირველადი ბიძგი მაინც ზნეობრივი ხასიათისაა, რასაც შედეგად მოსდევს მათი გადაწყვეტილება, სხვებს დაუთმონ საკუთარი ქონება, რითაც ის, ფაქტობრივად, გადაიქცევა საყოველთაო ქონებად, რომელმაც კეთილდღეობა უნდა მოუტანოს გლეხებს. მაგრამ მოთხრობაში განსაზღვრულად არაფერია ნათქვამი, თითოეულ გლეხს ამ კეთილდღეობას შესძენს საკუთრივ ქონების მოპოვება და მისი საკუთრივი გარჯა თუ ის, რომ ისინი ერთობლივი საკუთრების მფლობელნი და ერთობლივად მშრომელნი არიან. საჩინოა ისიც, რომ თავდაპირველი ქონების პატრონები – მღვდელი ქმარი და მასწავლებელი ცოლი – კი არ ერწყმიან უკვე არსებულ თემს, არამედ თავად აფუძნებენ და წარმართავენ კიდევ მას, – ჯერჯერობით მაინც.

ასევე, არ იყო ერთიანი და მკაფიოდ ჩამოყალიბებული ხალხოსანთა დამოკიდებულება რელიგიის მიმართ (განსხვავებით, ვთქვათ, იმავე მარქსიზმისაგან, რომელიც დაუფარავად გამოხატავდა რელიგიის მკვეთრ მიუღებლობასა და მისი უსწრაფესი გაუქმების გაცხადებულ სურვილს). სანდო მკვლევრისა და გამჭრიახი შემთვასებლის, აიზაია ბერლინის, ღირებული სიტყვებით, “ნაროდნიკები მტკიცე ათეისტები იყვნენ, მაგრამ სოციალიზმი და მართლმადიდებლური ქრისტიანული ფასეულობები მათს ცნობიერებაში ერთმანეთს ერწყმოდა”²⁰, რის გამოც, მიუხედავად მათი ათეიზმისა, “ნაროდნიკების განწყობებს [...] სამართ-

19 რის მაგალითადაც გამოდგება, ვთქვათ, სრულიად განსხვავებულ საყრდენებზე – კათოლიკურ სოციალურ იდეაზე – დაფუძნებული მეთექვსმეტე-მეჩვიდმეტე საუკუნეების ებოიტიური რეზერვაციები პარაგვაიში: იხ. F. J. Reiter, *The Built Utopia: The Jesuit Missions in Paraguay: 1610-1768*, (Scripta Humanistica, 116), New York: Digitalia, 2012.

20 “The populists were stern atheists, but socialism and orthodox Christian values coalesced in their minds” – Isaiah Berlin, “Russian Populism”, p. 230.

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უცოპია ქართულ სოფელში

ლიანად შეიძლება დაერქვას რელიგიური განწყობები”²¹. ამ გამონათქვამით მკაფიოდაა აღწერილი რუსეთის პოლიტიკური და რელიგიური ცხოვრების არსებითად განმსაზღვრელი გეზი (სოციალიზმისა და მართლმადიდებლობის შერწყმის მიმართულებით), თუმცა ამგვარივე – ფორმით რელიგიური – გრძობებით იყვნენ განმსჭვალული მეცხრამეტე საუკუნის ქართველი ხალხოსნებიც²². რა თქმა უნდა, ნიშანდობლივია, რომ მსგავსივე დამოკიდებულების გამომხატველი პერსონაჟია მოთხრობაში მღვდელი ნიკოლოზი, რომელსაც არ მოეპოვება პირადი რელიგიური რწმენა (ანდა მისი რწმენა მეცისმეტად ბუნდოვანი და გადღაბნილია), მაგრამ ეკლესიაში ქადაგებს, თანაც ქრისტიანობის სახელითა და სახეებით, და საეკლესიო ამბიონიდან სახარებას განმარტავს.

მაინც, ერთ-ერთი მთავარი და საფუძველმდები თვალსაზრისი, რასაც ხალხოსნები დაუბრკოლებლად აღიარებდნენ, ალბათ, ის იყო, რომ მათთვის, ფაქტობრივად, ხალხი და გლეხები ერთი და იმავე შინაარსის ცნებებად მიიჩნეოდა: ხალხი მხოლოდ ისაა, ვინც მიწაზე შრომობს, ანუ გლეხები. რაკი რუსეთშიც და საქართველოშიც იმ დროს მცხოვრებთა უდიდეს უმრავლესობას სწორედ გლეხები შეადგენდნენ (რუსეთის იმპერიის არსებობის განმავლობაში მათი წილი ოთხი მეხუთედი იყო), ხალხოსანთა ამგვარი თვალსაზრისი მთლად უნიადაგო არ უნდა ყოფილიყო (ნიკოლაი ბერდიავეს მიაჩნდა, რომ “ნაროდნიკული იდეოლოგია შესაძლებელი იყო მხოლოდ გლეხურ, სასოფლო-სამეურნეო ქვეყანაში”²³). საერთოდ, ხალხოს-

21 “The mood of the populists [...] can fairly be described as religious” – იქვე, p. 231; მღრ. მერაბ ღალანიძე, “აიზაია ბერლინი ბეჯით შრომასა და ნებიერ განცხრომას შორის”, წგ-ში: მერაბ ღალანიძე, *მწერლის ცხოვრება დროსა და სიტყვაში: 99 მცირე და ვრცელი ჩანაწერი უცხოელ მწერალთა შესახებ*, გვ. 263-265.

22 ერთ-ერთი ხალხოსანი პროპაგანდისტის, ვარლამ გაბიჩვაძის, პროკლამაციას ჰქონდა ბიბლიური ეპიგრაფი: “ოფლითა შენითა მოიპოვე საზრდო შენი”, ხოლო არსებული წყობილება მიჩნეული იყო “ქრისტეს მოძღვრების უარმყოფელ წყობილებად”: იხ. ირაკლი ანთელავა, *საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოძრაობისა და საზოგადოებრივი აზრის ისტორიიდან საქართველოში (XIX საუკუნის მეორე ნახევარი)*, გვ. 79.

23 “Народническая идеология возможна была лишь в крестьянской, сельскохозяйственной стране” – Н. А. Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, с. 49.

ნურ შეხედულებათა თვალსაწიერი ამ მიმართულებით არც-
თუ ისე შემოფარგლული და ჩამოყალიბებულია: დაწყებული
გლეხების მხარში ამოდგომითა და მათთვის დახმარების აღ-
მოჩენიდან (“ხალხში გასვლიდან”), დამთავრებული გლეხების
 (“ხალხის”) განსაკუთრებული მისიისა და სხვა ფენათა თუ წოდებათა მიერ მათ მიმართ ჩადენილი დანაშაულის გამოსყიდვის იდეით²⁴.

“გამარჯვებული ნიკოს” მთავარი პერსონაჟები, რა თქმა უნდა, გადამწყვეტ მნიშვნელობას ანიჭებენ თავიანთ მხრივ გლეხების მხარდაჭერას, მათი შრომის ხელშეწყობასა და მათ მიმართ შესაძლებელი მზრუნველობის გაწევას, მაგრამ, ამავე დროს, არც ცოლი და არც ქმარი არცთუ დიდად მისიწრაფვიან, რათა მათთან შერწყმულნი, მათგან განუყოფელნი გახდნენ. მოთხრობაში სადმე არც, ზოგადად, გლეხებით და არც მათი ცხოვრების წესით რამე განსაკუთრებული აღტაცების გამოხატვა მჟღავნდება.

ისიც სათქმელია, რომ ხალხოსნების თავდაპირველ რევოლუციურ მგზნებარებას, – როცა მათ თავგანწირულ ქმედებებს სწრაფი და გარდაუვალი სახელმწიფო გადატრიალების მოლოდინი მსტვალავდა, – თანდათანობით, განსაკუთრებით 1880-იანი წლებიდან, ჩაენაცვლა ხალხში “მცირე საქმეების” კეთებისა და მცირე კულტურულ-სამეურნეო ქმედებათა სულისკვეთება²⁵,

24 ნიკოლაი ბერდიაევი ასე აღწერს “ნაროდნიკების” ამ თვალსაზრისს: “ინტელიგენცია ყოველთვის ვალშია ხალხის წინაშე და მან უნდა გადაიხადოს თავისი ვალი. მთელი კულტურა, რომელიც ინტელიგენციამ მიიღო, შექმნილია ხალხის ხარჯზე, ხალხის შრომის ხარჯზე, და ეს მძიმე ტვირთს აკისრებს მათ, ვინც ამ კულტურასაა ზიარებული” (“Интеллигенция всегда в долгу перед народом и она должна уплатить свой долг. Вся культура, полученная интеллигенцией, создана на счет народа, на счет народного труда, и это налагает тяжелую ответственность на приобщенных к этой культуре”) – Н. А. Бердяев, *Истоки и смысл русского коммунизма*, с. 48.

25 “სამოციანელებსა და სამოცდაათიანელებს ეწადათ, გლეხები აეჯანყებინათ სარევოლუციოდ, 1880-იან წლებში ნაროდნიკული აზრი ჩამოქვეითდა „მცირე საქმეებისა“ და „ჩუმი კულტურული მუშაობის“ იდეოლოგიად” (“Шестидесятники и семидесятники хотели поднять крестьян на революцию, в 1880-е гг. народническая мысль снизошла до идеологии „малых дел“ и „тихой культурной работы“”) – Г. Н. Мокшин, “Основные концепции истории легального народничества в современной отечественной историографии”, *История и историография правого народничества: Сборник статей*, Воронеж: Истоки, 2014, с. 9.

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უცოპია ქართულ სოფელში სწორედ იმგვარი, როგორც ეკატერინე გაბაშვილის ნაწარმოებშია ასახული.

უბრალო თვალის გადავლებაც კი ცხადად წარმოაჩენს, თუ რამდენად ემთხვევა ის, რაც ქართულ მოთხრობაშია აღწერილი, რუსი “ნაროდნიკების” გვიანდელი საქმიანობის თუნდაც ასეთ სხარტ, აკადემიურ დახასიათებას:

ხალხთან დასახლოებლად მრავალი ხალხოსან-პროპაგანდისტი სახლდებოდა სოფლად, მისდევდა ხელოსნობას, ცდილობდა სარგებლის მიგანას გლეხებისათვის მათს მძიმე ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ისინი სოფლად ქმნიდნენ თავისებურ სოციალისტურ კოლონიებსაც კი. ერთ-ერთ მიზნად მათ დასახული ჰქონდათ, გლეხებისათვის ესწავლებინათ მეურნეობის “სწორი” გაძღოლა, აგრონომიის გამოყენება, ახალი სასოფლო-სამეურნეო იარაღების მოხმარება.²⁶

მაგრამ მწერლის მიერ აღწერილ თემს, განსაკუთრებით მის საგანათლებო-სახელოსნო განზომილებას, ეკატერინე გაბაშვილისათვის ბიოგრაფიული, ანუ ავტობიოგრაფიული საფუძველიც ჰქონდა, – “გამარჯვებულ ნიკოში” შესამჩნევია პროზაიკოსი ქალის საკუთარი გამოცდილების ანარეკლი. თანამედროვის მოგონების მიხედვით,

ღარიბთა და უქონელთა შვილებს მიაქცია ყურადღება ეკატერინე გაბაშვილმა. მათთვის, თავისავე სახლში, გაბაანთ შესახვევში, რა თქმა უნდა, უსასყიდლოდ, გახსნა პირველდაწყებითი სკოლა, სადაც წერა-კითხვასთან ერთად ასწავლიდნენ ჭრა-კერვას, რომ

26 “Чтобы сблизиться с народом, многие из народников-пропагандистов поселялись в деревне, занимались ремеслом, старались быть полезными крестьянам в их тяжелой повседневной жизни. Они создавали в деревне и своего рода социалистические колонии. Одной из целей, которые они при этом преследовали, – научение крестьян более „правильному“ ведению хозяйства, применению агрономии, использованию новых сельско-хозяйственных орудий” – В. А. Малинин, История русского утопического социализма: Вторая половина 19 – начало 20 вв., Москва: Наука, 1991, с. 74; რუსული ნაროდნიკობის იდეური მომზადების, მისი საფუძვლებისა და ადრეული საფეხურის შესახებ იხ. ამ ნაშრომის პირველ ნაკვეთში: В. А. Малинин, История русского утопического социализма: (от зарождения до 60-х годов XIX в.), Москва: Высшая школа, 1977.

ცხოვრებაში გამოსდგომოდათ და დაუყვედრებელი ლუკმა-პური პქონოდათ.²⁷

მოთხრობაში აღწერილ სკოლაშიც ასწავლიან წერა-კითხვასაც და ჭრა-კერვასაც, ხოლო ამ საქმეს მოთავეობს, ლიზა, მღვდელ ნიკოლოზ ბერიშვილის მეუღლე (427). რა თქმა უნდა, მეუღლე-ბელია, შეუმჩნეველი დარჩეს, რომ ლილიფარიანის სკოლაში ახლობელ გამოძახილს პოულობს ის სკოლა, ცფილისში, ვერეს უბანში, სადაც უქონელ ახალგაზრდებს უანგარო მზრუნველობას უწევდა ეკატერინე, თავად რევაზ თარხნიშვილის ასული, აზნაურ ალექსანდრე გაბაშვილის მეუღლე.

თუმცა, როგორც ჩანს, ზოგადად, მოთხრობასაც და, კერძოდ, მასში აღწერილ თემსაც აქვს, ამავე დროს, ლიტერატურული პირველწყარო: ნიკოლაი ჩერნიშევსკის (1828-1889) რომანი “რა ვაკეთოთ?” (“Что делать?: Из рассказов о новых людях”, 1863)²⁸. მართალია, ცნობილი რევოლუციონერის ეს ნაწარმოები მთელ რუსეთის იმპერიაში აკრძალული იყო იმ დროს, როცა ეკატერინე გაბაშვილის მოთხრობა გამოქვეყნდა, 1896 წელს (ხოლო ეს აკრძალვა გრძელდებოდა 1905 წლამდე), მაგრამ რუსი მწერლის გახმაურებული წიგნი მაინც

27 თედო სახოკია, *ჩემი საუკუნის ადამიანები*, გვ. 67-68; შდრ.: “1895 წელს მწერალმა ქალმა თბილისში, თავის საკუთარ ბინაზე (მოსკოვის ქუჩაზე) გახსნა ქართველ დარიბ ქალთა ხელსაქმის (ჭრა-კერვის) პროფესიული სკოლა-სახელოსნო, სადაც, სპეციალური საგნების გარდა, ზოგადსაგანმანათლებლო საგნებსაც ასწავლიდნენ. ეს სკოლა იმუამად გზას უკვლევდა დარიბ მოქალაქეთა ორასამდე ახალგაზრდა ქალს, რომელთათვისაც იმ დროს ყველა სასწავლებლის კარი დაკეტილი იყო” – ნოდარ ალანია, “ეკატერინე გაბაშვილი”, გვ. 542.

28 რომანის ქართულ ვარემოში გამოძახილის გამო: ანა ნიკოლაძე, *რუსი რევოლუციონერ-დემოკრატები და ქართული ლიტერატურა*, თბ.: საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის გამ-ბა, 1954, გვ. 82-133; ანა ნიკოლაძე, *რუსი კლასიკოსები და ქართული კულტურა*, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1961, გვ. 248-290; ვახტანგ ვაგოიძე, *ნიკოლოზ ჩერნიშევსკი და XIX საუკუნის ქართველი სამოციანელები*, თბ.: ცოდნა, 1979; იური კაჭარავა, *ნ. გ. ჩერნიშევსკი და ქართული ისტორიოგრაფიის განვითარების ძირითადი ეტაპები*, თბ.: მეცნიერება, 1979; არსებობს რომანის ქართული თარგმანიც, რომელიც ეკატერინე გაბაშვილის გარდაცვალების შემდგომ გამოქვეყნდა: ნიკოლოზ ჩერნიშევსკი, *რა ვაკეთოთ? მოთხრობებიდან ახალ ადამიანებზე*: რომანი, თარგმანი ქეთევან ბაქრაძე-ინგოროყვასი, თბ.: სახელგამი, 1955.

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უცოპია ქართულ სოფელში

ფართოდ იყო ცნობილი და მას საყოველთაოდ კითხულობდნენ სხვადასხვა წრეებში რუსეთშიც²⁹ და საქართველოშიც³⁰. საერთოდ, ეჭვს არ იწვევს, რომ “გამარჯვებული ნიკოს” ავტორი უთუოდ იცნობდა რუსი მწერლის რომანს. ამას ადასტურებს როგორც ვერა პავლოვნასეული პეტერბურგული სამკერვალო-სახელოსნოს შედარება ლიზასეულ ლიალი-ფარიანულ ჭრა-კერვის სასწავლო სკოლა-სახელოსნოსთან, ამ ორი ქალის საქმიანობის ეკონომიკური თუ საგანათლებლო დანიშნულების მონათესავეობა, ისე სასიყვარულო სამკუთხედის მძაფრი, დაძაბული, დრამატული ურთიერთობები,

29 სენატორი პაველ ციგოვიჩი (1843-1913) იხსენებს საუნივერსიტეტო განსწავლისა და მასწავლებლობის წლებს, რომლებიც მისთვის ხარკოვის უნივერსიტეტში დაიწყო 1866 წელს: “უნივერსიტეტში ყოფნის თექვსმეტი წლის განმავლობაში მე არ მომწევია, შემხვედროდა სტუდენტი, რომელსაც წაკითხული არ ექნებოდა ცნობილი რომანი ჯერ კიდევ გიმნაზიაში, ხოლო მეკუთხუთე-მეექვსე კლასელი გიმნაზიელი გოგონა მიჩნეული იქნებოდა ჩერჩეტად, თუკი მას არ ეცოდინებოდა ვერა პავლოვნას თავგადასავლები (ხანდახან საკუთარი მასწავლებლის რჩევით)” (“За 16 лет пребывания в университете мне не удавалось встретить студента, который бы не прочел знаменитого романа еще в гимназии, а гимназистка 5-6 класса считалась бы дурой, если бы не ознакомилась с похождениями Веры Павловны (иногда по совету своего учителя гимназии)” – П. П. Цитович, *Что делали в романе “Что делать?”*, 5-е изд., Одесса, 1879, с. V. დამოწმებულია წიგნიდან: “*Что делать?*” Н. Г. Чернышевского: *Историко-функциональное исследование*, М.: Наука, 1990, с. 154.

30 “პოლოვნიკ ესაძეს კვბელის დაკითხვის ოქმში აღნიშნული აქვს, რომ პაციმარი საერთოდ მოხიბლული იყო ჩერნიშევსკის ნაწერებით და განსაკუთრებით კი მისი რომანით “რა ვაკეთოთ?”” – ირაკლი ანთელავა, *საზოგადოებრივ-პოლიტიკური მოძრაობისა და საზოგადოებრივი აზრის ისტორიიდან საქართველოში (XIX საუკუნის მეორე ნახევარი)*, გვ. 68; “ამ რომანს ქართველი ახალგაზრდობაც ხარბად ეწაფებოდა” – ლევან ასათიანი, “რედაქტორის შენიშვნები”, წგ-ში: იაკობ მანსვეტაშვილი, *მოგონებანი: ნახული და გაკონილი*, ლევან ასათიანის რედაქციით, წინასიტყვაობით და შენიშვნებით, ტფ.: ფედერაცია, 1936, გვ. 246 (ეს შენიშვნა გამოტოვებულია “მოგონებათა” 1985 წლის გამოცემაში); “რუსეთიდან ჩვენში ჩამოვიდნენ გამორიცხული ქართველი სტუდენტობა, რომელიც ინტელიგენციაში ავრცელებდნენ ახალ აზრებსა. ყველას პირზე ეკერა ჩერნიშევსკი, დობროლიუბოვი, მიხაილოვი, გერცენი, ბაკუნინი, ლავროვი, კარაკოზოვი და სხვ.” – სოფრომ მგალობლიშვილი, “სოციალ-რევოლუციონური (ხალხისური) მოძრაობა საქართველოში”, გვ. 71; თავად მგალობლიშვილი, იმ წიგნების ჩამონათვალოში, რომლებსაც იგი გორის სასწავლებელში მოწაფეებს ასწავლიდა, ახსენებს ჩერნიშევსკისა და დობროლიუბოვს – იქვე, გვ. 72.

რომელშიც, ერთი მხრივ, ჩერნიშევსკის რომანის მიხედვით, ჩართული არიან ვერა როზალსკაია, დმიტრი ლოპუხოვი და ალექსანდრ კირსანოვი, ხოლო, მეორე მხრივ, გაბაშვილის მოთხრობის მიხედვით, – ლიზა კომპაძე, ნიკო ბერიშვილი და იასონ ჯამბადრუკიანი, თანაც, ქართველი ჯამბადრუკიანიც, საბოლოოდ, ისევე ბედნიერად იგრძნობს თავს საკუთარი თვითგანდგომითა და დათმობით, – რასაც ერთმანეთის პირისპირ მარტო დარჩენილი წყვილის იღბლიანი დაქორწინება მოჰყვება, – როგორც რუსი ლოპუხოვი (სხვათა შორის, ჩერნიშევსკისთანაც და გაბაშვილთანაც სასიყვარულო მრავალკუთხედში კიდევ მეოთხე პერსონაჟიც ჩნდება: “რა ვაკეთოთ?” – ანა ჰავლოვნათი გატაცებული გამოცდილი მოარშიყე, ოფიცერი მიხაილ სტორეშნიკოვი; “გამარჯვებული ნიკო” – ლიზათი გატაცებული გამოცდილი მოარშიყე, თავადი ლუარსაბ ჯამბადრუკიანი).

ამავე დროს, თუ რუსი “ახალი ადამიანები” საკუთარ ბედნიერებას სხვათა გაბედნიერებით მიღწევენ (“ჩვენი სიხარული წარმოუდგენელია სხვათა ბედნიერების გარეშე”³¹), ახალ, ახლებურ ურთიერთობათა ქართველი მეთაურებიც თავიანთ საქმიანობაში – სხვა ადამიანთათვის ბედნიერების მინიჭებაში – აღმოაჩენენ საკუთარი ბედნიერების წყაროსა და საფუძველს (რასაც ნიკო “სასუფევლის” მოპოვებად მიიჩნევს – 426).

დედის მიმართ თავისი წერილის ბოლოს იასონი, – მოთხრობის დასაწყისში მეტად ზერელე და ქარაფშუტა ადამიანი, – არ მალავს გაცხებას იმის გამო, რაც მან ნახა და რამაც ის მთლიანად შეძრა: თუ როგორ გარდაქმნილა მისი ორი ძველი ნაცნობის ცხოვრებაც და სამყაროს მათეული ხედვაც. მომხდარის ასახსნელად იგი იმგვარ დაეჭვებულ პასუხს მიაგნებს, რომელიც ჯერ ისევე შემამფოთებელ, მწველ კითხვად

31 “наше счастье невозможно без счастья других” – Н. Г. Чернышевский, *Что делать?: Из рассказов о новых людях*, Москва: Наука, 1975, с. 9; შდრ.: “უბრალოდ, ადამიანურად, „მე ვგრძნობ სიხარულსა და ბედნიერებას“ ნიშნავს „მე მწაღია, რომ ყველა ადამიანი გახდეს მხიარული და ბედნიერი“ – ადამიანურად, [...] ეს ორი აზრი ერთი და იგივეა” (“просто по-человечески, – „я чувствую радость и счастье“ – значит „мне хочется, чтобы все люди стали радостны и счастливы“ – по-человечески, [...] эти обе мысли одно”) – იქვე, с. 61.

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უცოპია ქართულ სოფელში

რჩება: “ნუთუ მხოლოდ უბედურებას შეუძლიან კაცს ბედნიერების გზა აპოვნინოს?” (430). სწორედ ამ სიტყვებით მთავრდება “გამარჯვებული ნიკო”.

სათუო არ უნდა იყოს, რომ ეკატერინე გაბაშვილს წაკითხული ჰქონდა ჩერნიშევსკის “რა ვაკეთოთ?”; ძნელი სათქმელია, რამდენად იცნობდა მწერალი ქალი ჩერნიშევსკის სრული იდეური, რელიგიური, პოლიტიკური თუ ლიტერატურული მოწინააღმდეგის, კონსტანტინ ლეონტიევის (1831-1891) მხატვრულ, პუბლიცისტურ ან ფილოსოფიურ ნაწერებს; მაგრამ “გამარჯვებული ნიკოს” დასასრული ცხადად ემიჯნება “ახალი ადამიანების” რევოლუციურ სულისკვეთებას, რომ

ადამიანთათვის ბედნიერება შესაძლებელია, რომ ის უნდა იყოს, რომ ბოროტება და უბედურება არაა მარადიული, რომ მალე ჩვენთან მოვა ახალი, ნათელი ცხოვრება³²,

ხოლო ამის სანაცვლოდ, მოთხრობის ბოლო სიტყვები თითქოს შორეულად ეხმიანება ლეონტიევის თვალსაზრისს, რომ

ბედნიერი ძმობა, რომელსაც ადამიანები მიჰყავს სუბიექტურ მუდმივ განცხრომამდეც, არ ეთანხმება არც ფსიქოლოგიას, არც სოციოლოგიას, არც ისტორიულ გამოცდილებას. ქრისტიანის თვალსაზრისით, ამგვარი ოცნება ეწინააღმდეგება სახარების პირდაპირ და მეტად ცხად წინასწარმეტყველებას ადამიანურ ურთიერთობათა გაუარესების შესახებ *სამყაროს დასასრულისათვის*³³;

32 “счастье для людей возможно, что оно должно быть, что злоба и горе не вечно, что быстро идет к нам новая, светлая жизнь” – იქვე, ს. 175.

33 “благоденственное братство, доводящее людей даже до субъективного постоянного удовольствия, не согласуется ни с психологией, ни с социологией, ни с историческим опытом. В глазах христианина подобная мечта противоречит *прямо* и очень *ясно* пророчеству Евангелия об ухудшении человеческих отношений *под конец Света*” – К. Н. Леонтьев, “О всемирной любви: Речь Ф.М. Достоевского на пушкинском празднике” (1880), წგ-ში: К. Н. Леонтьев, *Полное собрание сочинений и писем*: в двенадцати томах, Том 9, Санкт-Петербург: Владимир Даль, 2014, с. 212.

საღმრთო წერილში არსადაა ნათქვამი, რომ ადამიანები [...] ჰუმანურობის მეშვეობით მიიღწევენ მშვიდობასა და ბედნიერებას, – ქრისტე ჩვენ ამას არ დაგვპირებიან³⁴;

ჰუმანურობა მარტივი იდეაა; ქრისტიანობა რთული შეხედულებაა. [...] უბედურებას, ცანჯვას, გაპარტახებას, წყენას ქრისტიანობა ხანდახან ღმრთის სტუმრობასაც კი უწოდებს. მარტივ ჰუმანურობას კი სწადია პირისაგან მიჩისა ალგავოს ჩვენთვის ეს სასარგებლო წყენები, განადგურებანი და მწუხარებანი...³⁵

მეტად ძნელი და საჭოჭმანოა, ითქვას, რამდენად სწორად და უცდომლად ესმოდა ქრისტიანული უწყება კონსტანტინ ლეონტიევს, გამორჩეულად ღრმა მოაზროვნესა და მჭვრეტელს, მაგრამ ამჯერად საყურადღებოა სხვა რამ:

ეკატერინე გაბაშვილს არ სჯერა, – თუნდაც ქრისტიანობის დაუმოწმებლად, თუნდაც ქრისტიანობის სიღრმისეულ არსში ჩაწვდომის უსურვილობისა თუ შეუძლებლობის მიუხედავად, ანდა ქრისტიანული მოძღვრების ცოდნითა თუ უცოდნელად, – რომ უბედურება ამ ქვეყნიდან ერთხელაც სამუდამოდ გაქრება და მის ადგილს შეუზღუდავად დაიკავენ ბედნიერება, მაგრამ მას, როგორც ჩანს, სწამს, რომ ბედნიერება მიიღწევა უბედურების წიაღ, უბედურების გავლით, განსაცდელის გააზრებით, დაძლევითა და გადალახვით. ცანჯვის გზით ცხოვრების განახლება და ზნეობრივი განწმენდის მოპოვება, – ესაა “გამარჯვებული ნიკოს” ყველაზე მნიშვნელოვანი უწყება, რაც, მოთხრობაში ასახულ ქმედებათა თანამიმდევრობის შედეგად, ნაწარმოების ბოლო სიტყვებში ცხოვრებისეულ დასკვნად გაკრთება.

მაგრამ ამ სიტყვებს წინ უსწრებს იასონის იმგვარი იმედი, გამოხატული დედის მიმართ წერილში, რომელიც ნათლად ასახავს მის მყარ გადაწყვეტილებასაც და მისი პიროვნული განვითარების ახალ მისწრაფებასაც:

34 “в Св. Писании нигде не сказано, что люди дойдут посредством [...] гуманности до мира и благоденствия. – Христос нам этого не обещал” – იქვე, с. 213.

35 “Гуманность есть идея простая; Христианство есть представление сложное. [...] Горе, страдание, разорение, обиду Христианство зовет даже иногда посещением Божиим. А гуманность простая хочет стереть с лица земли эти полезные нам обиды, разорения и горести...” – იქვე, с. 213-214.

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უცოპია ქართულ სოფელში

ჩემი აზრი განუყრელად ულოლიავეებს ამ იმედს, რომ მალე ჩემი სახლი ჩემ საკუთრებად შეიქმნება და მამაჩემის ბატონობის ქვეშ აღარ დამჭირდება ჩვეულებრივი მონური მოძრაობა და შენი დახმარებით, ჩემო ტანჯულო მშობელო, და, ნიკო ბერიშვილის ლოცვა-კურთხევით, ჩემი მოქცევაჲ შესაძლებელი შეიქმნება! (430)

სახელმწიფო მოხელე სასოებით ელის საკუთარი ცხოვრების ფერისცვალებას, რომელიც, მისი ჩანათიქრით, უნდა დაეფუძნოს მამისეულ, არასაკუთარ, გაცვეთილ, “ჩვეულებრივ” ღირებულებებზე უარისთქმას (რაც მისთვის მონობიდან გათავისუფლებას ნიშნავს), დედისეული განწმედელი ტანჯვის გამოცდილების გაზიარებასა და გააზრებას, ქრისტიანი მოძღვრის სულიერ ხელმძღვანელობას. ხოლო ამგვარი ნიშანსვეტების მონიშვნით ცვლილებათა გზის გავლა, მისი რწმენით, მას შინაგან შემობრუნებამდე მიიყვანს.

მართალია, ის განწყობა, რაც უმცროს ჯამბადრუკიანს დაეუფლა უცნობი სოფლის ნახვის შემდეგ, მის სიღრმისეულ, პირად ქურაში გამოიბრძმედა, მაგრამ, ამავე დროს, მეტად მნიშვნელოვანია ნიკოსა და ლიზას წვლილიც იასონის – ერთისათვის ყოფილი მეტოქის, მეორისათვის ყოფილი სატროს – ცხოვრებისეულ გარდაცეხაში. მან საკუთარი თვალით დაინახა, რომ არა მარტო ისინი შეცვლილან და გარდაქმნილან, არამედ გარემოსაც შეუცვლია იერი მათ ირგვლივ, მაგრამ კიდევ მეტი: აღმოჩნდა, რომ თავად იგიც იცვლება მათი გავლენით. თუკი დასაჯერებელია, რომ ქრისტიანის საზოგადო მოვალეობა არა იმდენად ადამიანისათვის ეკონომიკური და სოციალური დახმარების აღმოჩენა (რასაც მთავარ მიზნად ისახავდნენ და რისკენაც მიისწაფვოდნენ ხალხოსნები), რამდენადაც, უწინარესად, სხვა ადამიანისათვის პირადი მაგალითის ჩვენება, მაგალითით აღზრდაა, მაშინ ნათელი გახდება, თუ როგორი გემოქმედება მოუხდენია ლილიფარიანელი ცოლ-ქმრის ხილულ ნიმუშს მაზრის იმუამინდელი მმართველის მომავალი ცხოვრების განსასაზღვრად.

ეკატერინე გაბაშვილი, ეპოქისეულ იდეურ გაცაცებათა მიუხედავად, მისწვდა იმ აზრს, თუნდაც ბუნდოვნად, თუნდაც არამკაფიოდ, რომ ადამიანის პიროვნული ცვლილება, სწო-

ნარკვევი

რედ შინაგანი “მოქცევა” ცვლის გარემოს, გარშემო მყოფ ადამიანებს და არა პირიქით: ოდენ გარემოს გარდასახვა, სახეცვლილება ვერ შეცვლის ადამიანებს და ვერც უპირობო ბედნიერებას მოუტანს მათ. ადამიანის ზნეობრივი გარდაქმნა, რა თქმა უნდა, მისი პიროვნული ცხოვრების შიგნით ხორციელდება და არა წინასწარ დასაზღვრული, ერთიანად გათანაბრებული საზოგადოების პირობებში, რომლის წარმოდგენასა თუ ჩამოყალიბებას ცდილობდნენ – ან ისევ ცდილობენ – არაერთი უტოპიური ჩანათვიქრის დამგვემავნი და გამომგონებელნი.

2017

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

მიქელ თამარაშვილის ადგილისათვის ქართველ კათოლიკეთა ისტორიაში. არსებობს ისტორიული სახელები, რომელთაც რომელიმე რელიგიური, ეთნიკური, პოლიტიკური თუ კულტურული ჯგუფის სათქმელის გამოხატვა არა მარტო ყველაზე უკეთ და ყველაზე მკაფიოდ შეძლეს, არამედ ამ სახელებმა დროთა განმავლობაში წარმომადგენლობითი დანიშნულებაც შეიძინეს როგორც თავად ამ ჯგუფების შიგნით, ასევე – გარეშე მაყურებლისათვისაც. ამდენად, ამ ჯგუფების წარდგენაც და ამოცნობაც ხშირად სწორედ ამ სახელების მეშვეობით ხდება.

საქართველოში კათოლიკე ეკლესიის მრავალსაუკუნოვანი არსებობისა და მრავალმხრივი საქმიანობის განმავლობაში ამგვარ სახელად აღიარებულია მამა მიქელ თამარაშვილი (1858-1911; ევროპაში იგი ასე იწოდებოდა: Michel Tamarati), რომელიც მისი გამორჩეული ცხოვრებისა და სიკვდილის, ღვაწლისა და დანატოვრის გამო ქართველ კათოლიკეთა მეტყველნიშნადაა მიჩნეული. მით უმეტეს, გასათვალისწინებელია, რომ ქართველი კათოლიკენი – რომაული თუ ქართული წესისანი – საუკუნეთა განმავლობაში რჩებოდნენ საქართველოში რელიგიურ უმცირესობად, ხოლო ყოველი ამგვარი უმცირესობისათვის უფრო ჩვეულია სწორედ ერთი ნიშნეული სახელის ირგვლივ შემოკრება. ამავე დროს, თამარაშვილის ნაწერები ქართველ კათოლიკეთა სანუკვარ სათქმელს ამბობს, – გამოხატულს ისტორიული საბუთიანობით, პოლემიკური ჰათოსით, მემკვიდრეობის მძაფრი და ინტეგრალური განცდით.

მიქელ თამარაშვილის არცთუ ხანგრძლივი ცხოვრება ალბეჭდილი იყო სარწმუნოებრივი და პატრიოტული მგზნებარებით, სულიერი და აკადემიური ძიებების სულისკვეთებით, გაბედული ხასიათითა და თავდაუზოგავი შრომით, მრავალი გაწბილების განცდითა და ყოფითი მიუსაფრობით, და მაინც – საკუთარი საქმის განხორციელების მტკიცე და შეუპოვარი ნებით.

მიქელ თამარაშვილის ვინაობა. თამარაშვილები სამხრეთ საქართველოში, ქალაქ ახალციხეში, რაბათის კათოლიკურ უბანში სახლობდნენ (მათი გვარი ზოგ ადრეულ საბუთში ბაინდურაშვილად არის მოხსენიებული). მომავალი მოძღვრის მამას პეტრე ჰრქმევია, დედა კი გაიანე ბათმანიშვილი ყოფილა, სოფელ არალიდან. მათი ათი შვილიდან მეცხრე – ალექსანდრე, რომელსაც შემდგომში საეკლესიო სახელი მიქელი მიენიჭა, ახალციხეში, 1858 წლის 11 სექტემბერს დაიბადა¹. ოჯახი საღვინე ტიკების ვაჭრობით ირჩენდა თავს, რომლებიც უმთავრესად დასავლეთ საქართველოში იყიდებოდა (მე-19 საუკუნის განმავლობაში როგორც აღმოსავლეთი, ისე დასავლეთი და სამხრეთი საქართველო ნაწილ-ნაწილ რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში შედიოდა; ახალციხეც ამ დროს – 1828 წლიდან – უკვე რუსეთს ეკუთვნოდა). როცა ქალაქის წმიდა იოანე ნათლისმცემლის კათოლიკური სკოლის 14 წლის გულმოდგინე მოწაფეს მამა გარდაეცვალა, იგი იძულებული გამხდარა სწავლა მიეტოვებინა და ძმასთან ერთად ხელოსნობას შესდგომოდა ჯერ ქუთაისში, ხოლო შემდგომ – ხაშურში. მაგრამ მას შემდეგ, რაც საოჯახო სახელოსნო გაკოტრებულა, იგი ისევ ახალციხეში დაბრუნებულა. იქაურმა მღვდელმა და იმდროინდელმა ცნობილმა პუბლიცისტმა იოანე გვარამაძემ დიდად იზრუნა, რომ მის ყოფილ მოწაფეს, იმუამად უკვე 20 წლის წიგნიერ ჭაბუკს თავისი სანატრელი სურვილი აღესრულებინა და სწავლა განეგრძო კონსტანტინოპოლში (სტამბოლში), ქართული წესის ქართველ კათოლიკეთა მონასტრის სკოლაში, რომელსაც სავანის წინამძღვარი მამა პეტრე ხარისჭირაშვილი დაუცხრომელი მზრუნველობით ხელმძღვანელობდა. საგანგებოდ უნდა ითქვას, რომ განსაკუთრებულია ამ მონასტრისა და ამ სკოლის მნიშვნელობაც და ღვაწლიც როგორც ქართველ კათოლიკეთა, ისე, ზოგადად, ქართული სულიერებისა თუ კულტურის ისტორიაში².

1 ბიოგრაფიული მონაცემები მიქელ თამარაშვილის შესახებ უმეტესი შემთხვევისას ეყრდნობა ყველაზე ვრცელ და მომცველ მონოგრაფიას მის შესახებ: შოთა ლომსაძე, *მიხეილ თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკენი*, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1984.

2 იხ. მერაბ ლაღანიძე, "პეტრე ხარისჭირაშვილის ცხოვრება და ღვაწლი", *ლიტერატურული ძიებანი*, XXXVII, 2016, გვ. 238-243. [შესულია, ასევე, წვ-ში: მერაბ ლაღანიძე, *ლიტერატურა, კულტურა, რელიგია*, 2/2 (იბეჭდება).]

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

სკოლის დამთავრებისთანავე, გამორჩეულ მოწაფეთა შორის, თამარაშვილი ესპანეთში გაგზავნეს სემინარიაში სასწავლებლად. სამი წლის შემდეგ იგი ისევ კონსტანტინოპოლში დაბრუნდა, მაგრამ მღვდლად კურთხევის შემდეგ მან ისევ დატოვა მონასტერი და სწავლა იმჯერად პარიზში განაგრძო.

1888 წელს იგი ამთავრებს სამღვდლო განსწავლას და – მცირე ხნით კონსტანტინოპოლში შეყოვნების შემდეგ – ტფილისში გამოემგზავრება, სადაც წმიდა მარიაშის ზეცადაღყვანების ტაძრის მოძღვარი ხდება. შემონახულა გადმოცემები, რომ მისი ქართული ქადაგებები მგზნებარე და შთამაგონებელი ყოფილა. მაგრამ აქ მას მოუწევს მეტად დაძაბული ურთიერთობები როგორც საეკლესიო, ისე საერო მმართველობასთან.

იმ დროს საქართველოში, ფაქტობრივად, უქმდება ქართულ-ბიზანტიური კათოლიკური წესი, რაკი 1886 წლიდან რუსეთის იმპერიის კავკასიის რეგიონში, – რომელსაც ეკუთვნოდა ქართული გუბერნიებიც, – ნებადართულად ცხადდება მხოლოდ ლათინური ან სომხური წესი, რაკი ღმრთისმსახურებისას კათოლიკეებს არ შეეძლოთ იმავე ლიტურგიული წესის გამოყენება, რომელსაც იყენებდა ოფიციალური სახელმწიფო ეკლესია – “მართლმადიდებელი ბერძნულ-რუსული ეკლესია”, ანუ “რუსეთის აღმოსავლურ-მართლმადიდებელი ეკლესია”. ქართველ კათოლიკეთათვის ქართული წესის აკრძალვა ერთ-ერთი მიზეზი აღმოჩნდა, რომ ტფილისში მსახურ თამარაშვილს მკვეთრად გაურთულდა ურთიერთობა პრელატ მაქსიმილიან ორლოვსკისთან, რომელიც იმუამად მეთაურობდა კავკასიის კათოლიკეებს:

წარსული საქართველოდგან 1879-ს, მოვბრუნდი ტფილისში 1888-ს, იმედით და დიდი მოწადინებით, რომ მეც ჩემი შეძლებისდაგვარ მეპრომა თუ სულიერს და თუ ხორციელს საგანში, მაგრამ ქართველი კათოლიკების მტერმა არლოვსკიმ [sic!] კაი თვალთ ვერ შემომხედა, რადგან ჩემში შენიშნა ერთგულება და მამულის მოყვარულობა,³

წერდა მიქელ თამარაშვილი მოგვიანებით თავის ჩანაწერებში.

3 შოთა ლომსაძე, *მიხეილ თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკეები*, გვ. 14; შდრ.: “ერთი დიდი წიგნი შესდგება, ყოველივე რომ ჩამოვთვალოთ, რაც ორლოვსკიმ ქართველ კათოლიკების წინააღმდეგ სთქვა და ჩაიდინა,” – მიქელ თამარაშვილი, *პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარყოფენ ქართველ კათოლიკობას*, თბ., 1904, გვ. 192.

ამავე დროს, მისთვის დიდი დაბრკოლება აღმოჩნდა რუსეთის იმპერიის 1845 წლის საგანგებო დადგენილება, რომელიც იმპერიის ფარგლებში – და მათ შორის, საქართველოში – საეკლესიო საქმიანობას უკრძალავდა უცხოეთიდან ჩამოსულ კათოლიკე სასულიერო პირებს. ამ საფუძველზე 1890 წლის მიწურულს პოლიციის მოხელემ გუბერნატორის სახელით თამარაშვილს ცფილისის დატოვება მოსთხოვა. ქალაქიდან განდევნილი მოძღვარი მის თავს გადამხდარ ამბებს ასე აღუწერდა მღვდელთა იოანე ანტონაშვილს:

სინამდვილეში არავითარი კანონიერი დანაშაულობისა არა მაქვს, მაგრამ ორლოვსკი სიბრაზისაგან არ დასცხრა, მთავრობას ჩემზე ახალი დანოსი მისცა, მთავრობამაც გამოგზავნა კაცი და გამოიძია ჩემი გარემოება. გამოძიებამ საქმე “სერიოზულად საშიშად” ჩათვალა და გუბერნატორმა პოლიციის საშუალებით 30, გავლილს დეკემბერს, გამომიცხადა, რომ, რადგან შენ უცხოეთში ნაკურთხი მისიონერი ყოფილხარ და აქ მთავრობის უნებართვოდ და უდოკუმენტოდ მღვდლობის ვალდებულებას ასრულებ, უნდა წახვიდე ახალციხეს საცხოვრებლად და არავითარი მღვდლობის სამსახური არ უნდა აღასრულოვო.⁴

ცფილისიდან გაქცევის შემდეგ იგი ჯერ გორში ჩაღის, მერმე – ახალციხეში, იქიდან – კონსტანტინოპოლში. 1891 წელს თამარაშვილი სწავლის გასაღრმავებლად გაემგზავრება რომში, სადაც 1894 წელს თეოლოგიის დოქტორის ხარისხს მოიპოვებს. იმავე წელს იგი კონსტანტინოპოლში ბრუნდება და ქართული მონასტრის სკოლაში იწყებს მასწავლებლობას, მაგრამ 1897 წელს ისევ რომში გაემართება, ადრევე დაწყებულ კვლევა-ძიებათა გასაგრძელებლად.

ამ ხანებიდან მიქელ თამარაშვილი მთელ თავის ინტელექტუალურ საქმიანობას, – მიუხედავად არაერთი დაბრკოლებისა, მუდმივი გაჭირვებისა და მტკივნეული მიუსაფრობისა, – ახმარს არქივების შესწავლას, უცნობი დოკუმენტური მასალების მოძიებას, წყაროთა დამუშავებასა და გამომზეურებას, ისტორიულ მოვლენათა დალაგებასა და გააზრებას. იგი მიზნად დაისახავს, არაფერი გაიპაროს მისი ყურადღების მიღმა, არაფერი დარჩეს შეუმჩნეველი და შეუსწავლელი ევროპულ, მაგრამ უწინარესად

4 შოთა ლომსაძე, *მიხილ თამარაშვილი და ქართველი კათოლიკენი*, გვ. 15.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი რომაულ თუ სხვა იტალიური ქალაქების არქივებში, რაც კი საქართველოს შეეხება.

მანდეთგან წამოსვლისთანავე აღვიბეჭდე გულში, რომ საქართველოს შორითგან შევწეოდი. ამის გამო პირველად მოველ რომში თუ არა, [...] მაშინათვე დავიწყე ძენა და შემოკრევა ქართველობაზე სხვადასხვა ცნობებისა, რაც კი ევროპაში დაუწერიათ საქართველოზედ,⁵

წერდა იგი ისტორიკოს ზაქარია ჭიჭინაძეს.

აღსანიშნავია, – რაც განვლილმა საუკუნეებმა დაადასტურა, – რომ მიქელ თამარაშვილის მიზანი და ჩანაფიქრი, შეიძლება ითქვას, შესრულებული აღმოჩნდა. დასავლურ ქრისტიანულ სამყაროსთან ქართულ სამეფო-სამთავროთა ურთიერთობის დამადასტურებელ წყაროთა რაოდენობა ევროპულ საცავებში ისტორიკოსის ძიებათა შემდგომ მნიშვნელოვნად არც შეცვლილა და არც გაფართოებულა. ამავე დროს, მისი კვლევის შედეგებმა თვალსაჩინოდ შეცვალა ქვეყნის წარსულის სურათი და არაერთი შემდგომი შესწავლის ბიძგი თუ საფუძველი აღმოჩნდა.

თამარაშვილის დაუღლეელი საქმიანობა სამი დიდი ნაშრომით დაგვირგვინდა: “ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის ნამდვილის საბუთების შემოცანითა და განმარცხებით XIII საუკუნითგან ვიდრე XX საუკუნემდე” (1902), “პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარჰყოფენ ქართველ კათოლიკობას (ისტორიული გამოკვლევა)” (1904), – ორივე წიგნი ცფილისში, ქართულად გამოქვეყნდა, – და “L’Eglise géorgienne des origines jusqu’à nos jours” [“ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე”] (1910), მობრძლი ცლოში, რომელიც რომში ფრანგულად გამოიცა.

პირველი მათგანი უმთავრესად ევროპის სხვადასხვა ქალაქების არქივებსა თუ ბიბლიოთეკებში აღმოჩენილ საბუთებს ემყარება და მიზნად ისახავს მათს შეკრებას, გამოცემას, ქართულად თარგმნას, ამავე დროს, მათს განხილვასა და მათთვის კონტექსტის მიჩენას; ამდენად, აქ მიზნად დასახულია აქამდე უცნობი წყაროების გამოქვეყნება და, შესაბამისად, მათს საფუძველზე კათოლიკობის ისტორიის წარმოჩენა საქართველოში, – ქვეყნის

5 იქვე, გვ. 26.

სხვადასხვა რეგიონში და სხვადასხვა პერიოდში; ისტორიკოსის თხრობა უმთავრესად ვითარდება იმ მსჯელობებით, რომლებიც ამ ახალგამომზეურებულ საბუთებს შორის თავსდება.

მეორე ნაშრომი უმეტესწილად განმსჭვალულია პოლემიკური სიმწვავეთ და უფრო იმ მოწინააღმდეგეებთან დასაპირისპირებლად და დაწერილი, რომლებიც საჭოჭმანოდ მიიჩნევდნენ ქართველებს შორის კათოლიკური ისტორიული ტრადიციის ხანგრძლივ და უწყვეტ არსებობას; წიგნი, ამავე დროს, ირიბად და მინიშნებით ეპასუხება დროის მწვავე გამოწვევას – ქართული წესის აღიარებასა და დამკვიდრებას ქართველ კათოლიკეთა შორის.

მესამე, – ფუნდამენტური გამოკვლევა “ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე”, რომელიც უწინარესად არაქართველი მკითხველისთვისაა განკუთვნილი, – საქართველოში ქრისტიანობის ისტორიის ერთიანი, გაბმული თხრობაა, მაგრამ მანამდე, ამ თხრობამდე, ნაშრომის პირველი სამი თავი ქვეყნის გეოგრაფიულ, ეთნოგრაფიულ და პოლიტიკური ისტორიის სურათს წარმოაჩენს, ხოლო ბოლო სამი თავი კი კონკრეტულად კათოლიკე ეკლესიის მისიონერულ საქმიანობას აღწერს ამა თუ იმ ქართულ კუთხეში საუკუნეთა განმავლობაში; ეს ნაშრომიც, ბუნებრივია, ემყარება მრავალრიცხოვან საბუთს, თავად თამარაშვილის მიერ აღმოჩენილ-გამოქვეყნებულს, ანდა სამეცნიერო მოხმარებაში მის მიერ შემოტანილსა და ყურადღებამიქცეულს. უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანობის ისტორია ქართულ ნიადაგზე, გადმოცემული ამგვარი სისრულითა და მომცველობით, მაგრამ, ამავე დროს, მოწოდებული დოკუმენტურად და კომპაქტურად, არც ამ წიგნის გამოცემამდე და არც შემდგომ, არც ქართულად და არც უცხო ენაზე აღარასოდეს დაწერილა ან გამოცემულა.

ურთიერთობა რომში მყოფ თამარაშვილსა და კონსტანტინოპოლის ქართულ კონგრეგაციას შორის თანდათანობით იძაბებოდა. ამ დაძაბულობის უმთავრესი მიზეზი მარტივი იყო: მკვლევარ ისტორიკოსს არ სურდა ევროპაში მის მიერ წამოწყებული მნიშვნელოვანი კვლევა-ძიებების მიტოვება, ანუ არქივებიდან და საარქივო სამუშაოდან მოწყვეტა, კონგრეგაცია კი მისგან კონსტანტინოპოლში, მონასტერში დაბრუნებას ითხოვდა, რათა მას იქ აღესრულებინა თავისი სამოძღვრო და სამასწავლებლო მოვალეობები. ბოლოს და ბოლოს, 1900 წელს მან სამოწესეო აღთქმისაგან თავი გაითავისუფლა და საქმოს ჩამოშორდა. რომში

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

დარჩენილმა ქართველმა მოძღვარმა და ისტორიკოსმა იქ წირვის ჩატარებისა და ისტორიული დოკუმენტების საცავებში მუშაობის უფლება შეინარჩუნა.

1911 წლის ზაფხულის მიწურულს მამა მიქელ თამარაშვილი რომთან ახლოს, სანტა მარინელაში ისვენებდა. 2 სექტემბერს, მეგობარ იტალიელ მღვდელთან ერთად ზღვის ნაპირას სეირნობისას, იგი წყალში გადაეშვა იმ უცნობი ადამიანის გადასარჩენად, რომელიც დახმარებას ითხოვდა. წყალჩაღებული მამველებმა იხსნეს, თამარაშვილი კი ზღვაში დაიხრჩო. რამდენიმე დღის შემდეგ იგი ჩივიტა ვეკიას სასაფლაოზე დაკრძალეს. საქართველოში თუართო და უაღრესად მტკივნეული გამოხმაურება მოჰყოლია 53 წლის მღვდლისა და მკვლევრის ტრაგიკულ სიკვდილს, თუმცა მაშინ ვერანაირად ვერ მოხერხდა უმაღვე დაგვემილის განხორციელება: ვერც მისი გადმოსვენება და ვერც მისთვის ძეგლის დადგმა სამშობლოში. მხოლოდ მოგვიანებით, 1978 წლის ნოემბერში მიქელ თამარაშვილი საქართველოში, თბილისში ჩამოასვენეს და მისი ნეშტი დიდუბის მწერალთა და საზოგადო მოღვაწეთა პანთეონში დაასაფლავეს.

ბოლო მეოთხედი საუკუნის განმავლობაში ისტორიკოსის ყველა წიგნი რამდენჯერმე ხელახლად გამოიცა.

ქართული ეკლესიის ისტორიის ჩამოყალიბების შესაძლებლობანი. მიქელ თამარაშვილი, რომელსაც განსაკუთრებული, გამორჩეული ღვაწლი მიუძღვის ქართული ეკლესიის ისტორიის შესწავლის საქმეში, გაწეული შრომის შედეგად მკაფიოდ ხედავდა და განსაზღვრავდა ამ ველზე საკუთარ თუ საზოგადო შესაძლებლობებს. თუმცა ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ მისი ნაშრომების მოცულობა ყოველთვის სცილდება ოდენ ეკლესიასთან დაკავშირებულ ამბავთა თუ მოვლენათა კალაპოტს და, ზოგადად, საქართველოს ისტორიას, მის ცვალებადობას, მის სახესხვაობას, ქვეყნის წარსულის კვლევის სხვადასხვა გეზს მოიცავს. ამიტომ თამარაშვილის დასკვნები საერთოდაც – ქართველ ისტორიკოსთათვის – მნიშვნელოვანი და ღირებულია.

ეკლესიის ისტორიკოსს მიაჩნდა, რომ უპირველესი დაბრკოლება მისთვის და საქმისთვის, – სავარაუდოდ, როგორც საეკლესიო, ისევე საერო ისტორიის კვლევისას, – იყო წყაროების უკიდურესი სიმწირე, განპირობებული იმით, რომ

ქართული ეკლესიის თავს დამტყდარი აურაცხელი გაჭირვების შედეგად განადგურდა ბევრი საბუთი, ხოლო ამ საბუთების არსებობა კი საშუალებას მოგვცემდა, ისტორია უფრო ცხადი გაგვეხადა და ის უფრო მეტ წყაროებზე დაყრდნობით დაგვეწერა.⁶

თუმცა, ამავე დროს, მკვლევრის განცხადებით, მას არათფერი გამორჩენია ყურადღების არიდან (“არათფერი მიგვიფუჩეჩებია”⁷): იგი თავად გაეცნო ყველა იმ წყაროს, რაც კი ხელმისაწვდომი და, ამასთანავე, აუცილებელი იყო ისტორიული სურათის დასახატავად.

მას ღრმად სჯეროდა, რომ იგი შეეხო ყველა მნიშვნელოვან საკითხს, რაც შესწავლისა თუ განხილვის საშუალებას იძლეოდა, მაგრამ მან მხარი აუქცია იმგვარ თემებს, რისი დამადასტურებელი არავითარი წყარო არ არსებობდა, – მას არასოდეს ჩაურთავს კვლევაში არც ვარაუდები და არც საკუთარი წარმოსახვა (“არ გვინდოდა, საქმეში თანცაზია ჩაგვეერთო”⁸).

ამგვარად, საქართველოს ისტორიის ნებისმიერი მკვლევრის წინაშე აღმოცენებულ მთავარ ხელისშემშლელ მიზეზად თამარაშვილს მიაჩნდა წყაროთა შესამჩნევი ნაკლებობა, რაც, ფართოდ გავრცელებული აზრით, გამოჩვეული უნდა ყოფილიყო ქვეყანაში მომხდარი პერიოდული ფიზიკური თუ ისტორიული კატასტროფებით. მაგრამ მას, – დროის კვალობაზე, – არ ჩამოუჭრია, ერთი მხრივ, საკითხი, თუ როგორი იყო კონკრეტულ კულტურულ ტრადიციაში უწყვეტი ისტორიული მესხიერების მყარად შენარჩუნების აუცილებლობის განცდა (გამოხატული – დამოუკიდებლად გარემო პირობებისაგან – თუნდაც ადგილობრივი არქივების შექმნა-მოწესრიგებით) და, მეორე მხრივ, თვით მოღწეულ-გადარჩენილ წყაროთა სანდოობის საკითხი. თუკი ქართული ან საერო, ან საეკლესიო არქივების სისტემური უქონ-

6 მიხეილ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, რედაქცია გაუკეთეს, წინასიტყვა დაურთეს და გამოსაცემად მოამზადეს ზაზა ალექსიძემ და ჯუმბერ ოდიშელმა, თბ.: კანდელი, 1995, გვ. 734 (აქ და შემდგომ, დამოწმებისას, ტექსტის თარგმანი ვასწორებულია ხოლომე მისი ხშირი, თვალმისაცემი გაუმართავობის გამო); ნაშრომის ორიგინალი: Michel Tamarati, *L'Église géorgienne des origines jusqu'à nos jours*, Rome: Société Typographique-Éditrice Romaine, 1910.

7 იქვე.

8 იქვე.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

ლობის პირობებში ქართული ეკლესიის ისტორიკოსმა საუკეთესო გონივრული გამოსავალი მონახა და შესამჩნევი დანაკლისი ევროპულ არქივებში მოპოვებული აღმოჩენებით შეავსო⁹, მან გადაუჭრელად დატოვა კითხვა, რამდენად იყო შესაძლებელი, განადგურებისაგან თავდაღწეულ საბუთებში შემონახული ცნობები მიჩნეული ყოფილიყო ისტორიულ დასკვნათათვის სანდო და უცდომელ დასაყრდენად. სხვა თუ არაფერი, შემდგომი დროის მკვლევრებს არაერთგზის გასჩენიათ ეჭვი, რამდენად ზუსტი და სრულია საქართველოდან თუნდაც რომში ან პარიზში მიწოდებული ამბები.

მეორე არსებითი საკითხი, რომელიც ისტორიკოსმა უნდა გადაჭრას, თამარაშვილის თვალსაზრისით, წყაროთა ამოწურვაა და არა ნებისმიერი ამორჩევა. მისთვის მეთოდურად მიუღებელი იყო და იქნებოდა ყოველი იმგვარი სელექციური კვლევა, როცა განკერძოებული ფაქტობრივი კონკრეტუკა, – შემზღუდული რეგიონული, ეპოქისეული თუ სოციალური ფარგლებით, – ფართო განზოგადებას ემსახურება და განყენებული (ხშირად – თვით ფილოსოფიური) დასკვნების გამოტანის საშუალებად იქცევა. თავად თამარაშვილის გამოქვეყნებული ნაშრომების გაცნობა საფუძველს იძლევა, ითქვას, რომ მიკროისტორიული კვლევები უცხო იყო მისთვის. ასევე, როცა იგი, ვთქვათ, რომელიმე ისტორიულ პერსონაჟს შეეხება, მის ვინაობასა და საქმიანობას აღწერს, არასოდეს ცდილობს მისი ინდივიდუალური, პიროვნული პორტრეტის დახატვას, მისი ქმედებების ფსიქოლოგიურ-ანთროპოლოგიური ძირებისა თუ ბიძგების წარმოჩენას, არამედ ყოველთვის ამ პერსონაჟთა სახითა და საშუალებით ეპოქასა თუ მოვლენას განჭვრეტს ფართო დროით და სივრცობრივ გარემოში.

მესამე საკითხი იყო მკათიო უარის თქმა ისტორიის რეკონსტრუქციაზე. თამარაშვილისათვის, – რომლისთვისაც ყოველი

9 “ჩვენის საეკლესიო ისტორიულის ნაკლის შესავსებლად განვიზრახეთ, შეგვეკრიფა წინა საუკუნეთა საბუთები. მაგრამ სად უნდა გვეძებნა? რა თქმა უნდა, არა საქართველოში, სადაც, ძველის არხივების უქონლობის გამო, მათი კვალიც კი აღარა სჩანს. უნდა მივებმართა ისევ იტალიისა და ევროპის სხვადასხვა ქალაქების არხივებისთვის.” – მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის ნამდვილის საბუთების შემოტანითა და განმარტებით XIII საუკუნითვან ვიდრე XX საუკუნემდე*, ტფ., 1902, გვ. 3.

კვლევისას უპირატესობა ენიჭება საბუთს და მხოლოდ მასზე დაყრდნობილ მსჯელობას, – წესად რჩება, არ იმსჯელოს, არაფერი ივარაუდოს იმის შესახებ, რასაც პირდაპირ და უშუალოდ არ იუწყება ხელმისაწვდომი წყაროები. მას, როგორც მკვლევარს, მიაჩნია, რომ მის დასკვნებს განსაზღვრავს მხოლოდ თავად ტექსტი და მისი კონტექსტი, მაგრამ არა სავარაუდო ქვეტექსტი. ამ თვალსაწიერიდან, მეტყველებს მხოლოდ ტექსტი და არა ტექსტის მკითხველი; და კიდევ, შესწავლა გამორიცხავს წარმოსახვას.

ამასთანავე, თავისი ფრანგულენოვანი ნაშრომის წინასიტყვაობაში ისტორიკოსი პირობას იძლევა, რომ ყოველ ისტორიული პერიოდი წიგნში ნაჩვენებია და წარმოჩენილი იქნება მისი არსებობის სამივე ეტაპზე: წარმოშობისას, განვითარებისას, დაცემისას¹⁰. ამდენად, თამარაშვილს მიაჩნდა, რომ ისტორიულ ციკლებს აუცილებლად განაპირობებდა ეგრეთ წოდებული ბიოლოგიური ციკლები, და მოვლენებს თავიანთი გარდაუვალი, შინაგანი ლოგიკა წარმართავდა: დაბადებიდან – აღმასვლის გზით – დაღმასვლამდე. თუმცა, უნდა ითქვას, ნაშრომის ცალკეული მონაკვეთები არცთუ ცხადად ეყრდნობა ამ დეკლარაციულად გამოთქმულ თვალსაზრისს, რომელსაც მეცხრამეტე საუკუნეშიც ჰყავდა მომხრეები, ხოლო მეოცე საუკუნეში – განსაკუთრებით ისტორიის ფილოსოფიის კვლევისას – საკმაოდ ფართო გავრცელება ხვდა წილად.

ეროვნულობისა და რელიგიურობის ურთიერთობის საკითხი. კვლევითს თუ პუბლიცისტურ ლიტერატურაში არაერთგზის აღნიშნულა, რომ საქართველოს ისტორიის სხვადასხვა ხანაში ის ქართველი, რომელიც რელიგიურად არ ეკუთვნოდა უმრავლესობის სარწმუნოებას, ანუ ბიზანტიური ტრადიციის ქრისტიანობას, არ მოიხსენიებოდა ქართველად: მუსლიმს მოიხსენიებდნენ “თათრად”, ლათინური წესის კათოლიკეს – “ფრანგად”, სომხური წესის კათოლიკეს ან სომხური ეკლესიის წევრს – “სომხად”.

ბატონიშვილი ვახუშტი (1696-1757) თავის უზარმაზარ ნაშრომში “აღწერა სამეფოსა საქართველოსა” (1745) ერთგან ცდილობს, გაარკვიოს სახელმწიფოებრივი თუ ეროვნული ერთიანობის ის მახასიათებელი ნიშნები, რაც მის დროს, საქართ-

10 “წიგნში შევხებთ ქართული ეკლესიის არსებობის ყველა საფეხურს პირველი საუკუნიდან დღემდე: მის ჩასახვას, განვითარებას, დაცემას.” – მიხეილ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, გვ. 14.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

ველოს ცალკეულ სამეთვალ-სამთავროებად დაშლის უამს, კიდევ შემორჩენილიყო საერთო ისტორიული მეხსიერების სახით¹¹. ყოველი ქართველი პიროვნების სახელმწიფოებრივ-ეროვნული კუთვნილების განმსაზღვრელად – სხვა რამდენიმე ნიშანთან ერთად – სწავლული ბატონიშვილი მიიჩნევს “რჯულით” ქართველობას: “უკეთუ ჰკითხო ვისმე ქართველსა, ანუ იმერსა, მესხსა, და ჰერკახსა, რა რჯული ხარ, წამს მოგიგებს: ქართველი”¹².

მიქელ თამარაშვილი თავის მძაფრად პოლემიკურ წიგნში “პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარჰყოფენ ქართველ კათოლიკობას” (1904), საგანგებოდ განიხილავს ეროვნულობისა და რელიგიურობის ურთიერთობის საკითხს. პრობლემის პირადი თუ საკრებულო სიმწვავე განპირობებული იყო ქართველ კათოლიკეთა გაორებული მდგომარეობით. თუ ლათინური წესის ქართველ კათოლიკეებს სამეტყველო ენაში ბოლო ხანებამდე “ფრანგებს” უწოდებდნენ (“უწინ აღმოსავლეთში უფრო ფრანგებმა მოჰფინეს რომის ეკკლესიის სარწმუნოება და წესი. ამისთვის აღმოსავლეთის სხვადასხვა ტომის კათოლიკებს ეწოდათ სახელად ფრანგი”¹³), მაგრამ მათ რეალურად არაფერი აღიქვამდა დასავლეთეუროპელ ფრანგებად (Français) და საზოგადოდაც აშკარა იყო, რომ ეს მხოლოდ მათი კონფესიური სახელდება იყო, ბევრად უფრო მტკივნეულად იყო საქმე აღმოსავლური წესის ქართველი კათოლიკეებისათვის: ქართული წესის აღიარება დიდ დაბრკოლებას აწყდებოდა როგორც რომის საყდრის მხრივ, ისე ოსმალეთის მმართველთაგან, ხოლო მე-19 საუკუნემდე, სამხრეთ საქართველოს რუსეთთან შეერთებამდე, სწორედ ოსმალეთში ცხოვრობდა ქართველ კათოლიკეთა უმეტესი ნაწილი, რომელთა მდგომარეობა, თამარაშვილის აზრით, ცხადი გახდებოდა, “უკეთუ მხედველობაში ვიქონიებ[თ] ოსმალეთის უწინდელ მტარვალობას, რომლის წყალობითაც მოსპობილა ქართველთა

11 დაწვრილებით იხ. მერაბ ლაღანიძე, “ბატონიშვილი ვახუშტი ერთიანი საქართველოს პირველი ნიშნის – რჯულით ქართველის – გამო”, *ლიტერატურული ძიებანი*, XXXIX, 2018, გვ. 9-27.

12 *ქართლის ცხოვრება*, ტომი IV: ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1973, გვ. 291.

13 მიქელ თამარაშვილი, *პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარჰყოფენ ქართველ კათოლიკობას*, გვ. 218-219.

კათოლიკების წესი¹⁴ (თუმცა კათოლიკობის ისტორიკოსი და კათოლიკე მოძღვარი არ უგულებელყოფდა ქართული წესის მიმართ, სხვადასხვა მიზეზის გამო, რომიდან წამოსულ-წარმოშობილ არაერთ დაბრკოლებასა თუ შეყოვნებას). ოსმალეთში აღიარებულ – როგორც რომის საყდრის, ისე ოსმანთა პორტის მხრივ – აღმოსავლურ კათოლიკურ წესად რჩებოდა სომხური წესი (ანუ ტიპიკონი, ან რიტი, ანდა რიტუსი [ლათ. ritus]), რომელიც, სხვა გამოსავლის უქონლობის გამო, მიიღეს მკვიდრმა ქართველმა კათოლიკეებმა. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ სამცხისა თუ სხვა მეზობელ მიწათა ქართველ ბინადართათვის ლათინურ წესზე უფრო ახლობლად და მონათესავედ – ქართული წესის აკრძალვის პირობებში – სომხური წესი გამოჩნდებოდა. ხოლო “ოსმალეთის მოხელეები ეკკლესიის წესსა და ტიპიკონს ხედავდნენ და ამას ყურადღებას აქცევდნენ და არა გვარტომობას¹⁵”.

როცა მე-19 საუკუნის განმავლობაში ოსმალეთის იმპერიის ის ქართველები, ვინც კათოლიკობას აღიარებდნენ, რუსეთის იმპერიაში აღმოჩნდნენ, იქაც და იმჯერადაც გაუმიჯნავე აღმოჩნდა ადამიანების სარწმუნოება (ამ შემთხვევისას ლიტურგიკულ-კანონიკური ტრადიცია) და ეროვნება. ისტორიკოსი დარწმუნებულია, რომ

უწინ ასე სარწმუნოებას და გვარ-ტომს ხშირად ერთმანეთში ურევდნენ და ერთის სახელს მეორის მაგიერად ხმარობდნენ. ამ საზოგადო ჩვეულების გამო, ქართველ ტომის კათოლიკებსაც, რომლებსაც სომხის წესი მიეღოთ, სომხის კათოლიკები უწოდეს.¹⁶

სომხური წესის ქართველ კათოლიკეთა “სომხებად” მოხსენიება, თამარაშვილის აზრით, შესაბამის ანალოგიას პოულობს მისიონერთა მიერ არაკათოლიკე თუ არასომეხი ქართველი ქრისტიანების სახელდებისას “ბერძნებად”, რაც საბუთობრივ დასტურდება:

ამასვე ცხადად ვხედავთ მისიონერების წერილებში მართლმადიდებელი ქართველების შესახებ, რომელთაც ხშირად უწოდებენ ბერ-

14 იქვე, გვ. 218.

15 იქვე.

16 იქვე, გვ. 219.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

ძნებად (Greci), რადგან ბერძნის ციპიკონი აქვს, თუმცა ბერძნის ცომისა არაფერი აცხიათ. მსგავსადვე მისიონერები, თვინიერ ცომის გარჩევსა, ზოგჯერ, მარტო ციპიკონის გამო, უწოდებენ სომხებად იმ კათოლიკებს, რომლებსაც სომხებისა მარტო ციპიკონი აქვს. უწინ ასე სარწმუნოებას და გვარ-ცომს ხშირად ერთმანეთში ურევდენ და ერთის სახელს მეორის მაგიერად ხმარობდენ.¹⁷

ისტორიული ჩანაწერებიდან ნათლად ჩანს, რომ ქართული – როგორც მცხეთის, ისე აფხაზეთის – საკათოლიკოსოების სამწყსოს წევრებს, რომელთაც ბერძნებთან არაფერი აკავშირებდათ (არც ენა და არც ეროვნება!), ლიტურგიულ-კანონიკური წესის ერთიანობის გამო “ბერძნებად” მოიხსენიებდნენ, ხოლო სომხური წესის ქართველ კათოლიკეებს, შესაბამისად, “სომხებს” უწოდებდნენ.

ამდენად, ისტორიკოსს მიაჩნია, რომ არსებობს მკაფიო ზღვარი ამა თუ იმ ეროვნულობის მატარებელთა და ამა თუ იმ სარწმუნოების, თუნდაც სარწმუნოებრივი რიტუალის მიმდევართა შორის, მაგრამ შესაძლოა, ამა თუ იმ ეროვნების წარმომადგენელს სწორედ რიტუალის მიხედვით ჰქონდეს მინიჭებული სახელი, რადგან “უწინ სარწმუნოება და ციპიკონი საზღვრიდა გვარ-ცომის სახელსაც და სდებდა ხშირად გვარ-ცომობის სახელად თვის სახელს”¹⁸. თუმცა თავად იმ პიროვნებისათვის, რომელიც რომელიმე ერს აკუთვნებს საკუთარ თავს, პირველადი და ამოუძირკვევია ეროვნული თვითგანცდა, ხოლო ეს თვითგანცდა, მკვლევრის აზრით, ადამიანის დაბადებიდანვე თანდაყოლილ ინსტინქტს, ბუნებრივ მიდრეკილებას წარმოადგენს¹⁹, – ხშირად, შესაძლოა, რაციონალურად გააზრების გარეშეც კი.

სამაგალითოდ, თამარაშვილი მოიხსენებს იმ ართვინელი კათოლიკეების – როგორც საერო, ისე სამღვდელო პირთა – შემთხვევას (“ჩვენმა მწერლობამ ართვინელების ქართველებზედ ბევრჯერ ილაპარაკა”²⁰), რომლებიც “ამბობენ და აღიარებენ

17 იქვე.

18 იქვე, გვ. 218.

19 თამარაშვილი მას ხან “ბუნებრივ ინსტინქტს”, ხან კი “ბუნების ინსტინქტს” უწოდებს. იხ. იქვე, გვ. 5, 221, 252.

20 იქვე, გვ. 239.

ქართველ მოდემას და ჩამომავლობას²¹ და მათი ეს განცხადება თუ განცდა ისტორიკოსისათვის ყველაზე მყარი მტკიცებულებაა მათი მიჩნევისათვის ქართველებად. შესაბამისად, იგი სწორედ მათს ამ განცდაში ხედავს “ცხოველ მოწმეს და ჭეშმარიტს საბუთს, რომლებიც ართვინელების ქართველობას ამტკიცებენ.”²² მას ისიც სჯერა, რომ ამგვარი გრძნობის გაქრობა, შეცვლა ან ამოშანთვა სრულიად შეუძლებელია:

ვითომ ამ ოცი წლის წინად ლათინის წესის მღვდლებს ჩაეგონებინოთ კათოლიკებისათვის, რადგან დიდი ხანია, რაც საქართველოში სცხოვრებთ და დაივიწყეთ თქვენი სომხური დედა ენა და ზნე-ჩვეულება, ამისთვის ქართველობა დაიჩემეთო, რადგან საქართველოს მცხოვრები ხართ და სხ. ესრეთი აზრი ხომ მთლად შემცდარია. ამნაირის მსჯელობით კაცი ბავშვსაც ვერ დაიყოლიებს, რადგან თვით ბუნებრივ ინსტიქტსაც [sic!] ეწინააღმდეგება, კაცმა უარყოს ის, რაც არის. ამას კაცი აზრადაც ვერ წარმოიდგენს.²³

ეროვნული ერთიანობის განცდისათვის თამარაშვილს მნიშვნელოვნად ან გადაამწყვეტად არ მიაჩნია არც ენა და არც სარწმუნოება. მას, ერთი მხრივ, მაგალითად მოჰყავს ის სომხები, რომლებიც მოშორებულნი არიან სამშობლოს და ამის გამო დაკარგული აქვთ ენა, მაგრამ თავიანთი ეროვნული კუთვნილების შეგნება მაინც შეუნარჩუნებიათ: “სხვადასხვა ადგილის სომხები, რომლებსაც ენა აღარ შერჩენიათ, მაგრამ კი იცვენ თავიანთ წესსა და ერობას.”²⁴ ამ შემთხვევისას გარეშე გარემოებანი ვერავითარ გავლენას ვერ ახდენს, გინდაც ცალკეული ადამიანისთვის ეროვნების შენარჩუნება იმუამად მეტად საზარალო იყოს: “ისინი ნამდვილი სომხები არიან და თავიანთი ვინაობისათვის ვერ უღალატნიან, თუმცა ამისთვის გარემოება ძლიერ ხელს უწყობს”²⁵. რაც შეეხება, მეორე მხრივ, სარწმუნოების დაკარგვას, იგი ამგვარ შემთხვევასაც განიხილავს: იხსენებს სპარსეთში გადასახლებულ ქართველებს, რომელთაც – სრულ ისლამურ გარემოცვაში

21 იქვე.

22 იქვე.

23 იქვე, გვ. 251-252.

24 იქვე, გვ. 221.

25 იქვე.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი – ველარ შეუნარჩუნებიათ ქრისტიანობა, ბუნდოვნად ახსოვთ თავიანთი ოდინდელი სამშობლოც, მაგრამ ეროვნული თვითგანცდა არ დაუკარგავთ.

ამ ჭეშმარიტების დასამტკიცებლად კმარა დავასახელოთ სპარსეთში ძველ დროდგანვე გადასახლებული, უკეთ თქვათ, ტყვედ წაყვანილი ქართველები, რომელთაც საქართველოსი აღარასფერი ახსოვსთ, სარწმუნოებაც დაჰკარგეს. მაგრამ ერთი რამ კი შერჩენიათ: ღრმად ჰგრძნობენ თავიანთ ბუნებაში, რომ ისინი თავიანთ მემობელ და თანამერჯულესავით სპარსელები არ არიან, არამედ გურჯები – ქართველები,²⁶

წერს თამარაშვილი, ხოლო სხვაგან, სხვა შემთხვევის განხილვისას, იგი ისევ საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ “ამ ქართველებმა თუ სარწმუნოება უარყვეს, გვარცმობა უარ არ უყვიათ”²⁷.

საკამათო არ უნდა იყოს, ქართველი კათოლიკე ისტორიკოსისათვის ადამიანის ეროვნების განსასაზღვრავად იმდენად არაარსებითი ნიშანია სარწმუნოება²⁸, რომ იგი ამ თვალსაზრისით საფსებით თანაბრად უყურებს მისთვის ახლობელ ქრისტიანობასაც და მისთვის შორეულ ისლამსაც.

აღსანიშნავია, ეროვნული კუთვნილებისათვის არანაირი მნიშვნელობა არ ენიჭება არც საერთო სამკვიდრებელს, რაკი ეს ზემორე გამონათქვამიც სამაგალითოდ მეტყველებს, რომ ქართველებად გრძნობენ თავს ისინიც, რომლებიც დიდი ხნის წინათ

26 იქვე, გვ. 222.

27 იქვე, გვ. 238; ეროვნების დაკარგვის შედეგად, ადამიანებს მოუწევდათ, “უარყვით თავიანთი სისხლი და ხორცი, მამა-პაპა, ზნე-ჩვეულება, ენა და თვისება” – იქვე, გვ. 1(3).

28 შდრ. მსჯელობა, რომელიც ისტორიკოს ალექსანდრე ფრონელს (ყიფშიძეს) ეკუთვნის (1914), სადაც რამენაირი გამოიჭენა სარწმუნოებასა და ეროვნებას შორის გაცნობიერებულადაა გამორიცხული და სადაც სარწმუნოება და ეროვნება – ცნებათა განზომილებებშიც – ერთმანეთს სრულიად ემთხვევა და უიგივდება (საყურადღებოა, რომ ტექსტში ეს შემორჩენილი გაუმიჯნაობა მესხეთ-ჯავახეთს უკავშირდება): “მკითხველი ადვილად მიხვდება ჩემს ფიქრთა დენას და მიმიხვდება, რომ ამ საუბრის დროს ქრისტიანობა და ეროვნება მჭიდროდა მაქვს შეკავშირებული და განუყრელი. ძველადაც ასე იყო, დღესაც ასეა მესხეთ-ჯავახეთში. ქართველი სინონიმია ქრისტიანობისა.” – ალექსანდრე ფრონელი (ყიფშიძე), *დიდებული მესხეთი*, თბ.: მარიხი, 1991, გვ. 106.

მოწყვეტილან მშობლიურ მიწას და ხსოვნაც კი მის შესახებ მეტად ბუნდოვანი აქვთ.

თვალსაჩინოა ისიც, რომ ისევე როგორც უცხოთა შორის მყოფ სომხებს, მსოფლიოს სხვადასხვა ქვეყანაში გაფანტულთ, ასევე სპარსეთში გადასახლებულ ფერეიდნელ ქართველებს პრაქტიკული “ინტერესი”, ანუ სარგებელი თითქოს უბიძგებდა, უარი ეთქვათ თავიანთი ეროვნული კუთვნილების გამოხატვაზე (რაც კიდევ უფრო გააღვილებული იყო პირველების მხრივ ენის დავიწყებით, ხოლო მეორეთა მხრივ – სარწმუნოების დაკარგვით), მაგრამ ეს არ მოხდა სწორედ მათი მკათლო ეროვნული თვითგაცნობის გამო. ისტორიკოსის აზრით,

დიდი სიკეთე იქნებოდა მათთვის, რომ ეს გვაროვნობაც (ჩამომავლობა) უარეყოთ, მაგრამ ბუნებამ ყველას სძლია. ამისთვის ძალაუნებურად დარჩნენ იმად, რაც იყვნენ.²⁹

საფიქრებელია, თამარაშვილი აქ საფუძვლით გააზრებულად იყენებს სიტყვას “ძალაუნებურად”, რითაც ყურადღებას მიაქცევს თვისებას, რომელსაც ადამიანი საკუთარი ნებით, ნებისმიერად არ გამოიმუშავებს და არ ირჩევს: თვისებას ვერ შეენაცვლება უნარი. მისი აზრით, ადამიანის მიერ საკუთარი ეროვნების განცდაც და შენარჩუნებაც განპირობებულია სწორედაც ბუნებრივი “ინსტინქტით”, რომელიც მიზეზთა თუ გარემოებათა, სურვილთა თუ მისწრაფებათა, მოგებათა თუ წარჩინებათა მიუხედავად მოქმედებს.

როგორც ჩანს, ისტორიკოსი მაინც გამოყოფს და ერთმანეთისაგან მიჯნავს ორ ინსტინქტს, რომლებიც ბიძგს აძლევს ადამიანის ქმედებებს: ერთია – თვითგადარჩენისა, რომელიც ყველა ცოცხალ არსებას გარემოსთან შეგუებისაკენ მოუწოდებს, ხოლო მეორე – საკუთარი მეობის შენარჩუნებისა, რომელიც უფრო მეტად პიროვნულია და რომელსაც უნარი აქვს, არცთუ უმნიშვნელო დანაკარგების ფასადაც კი, უფრო ძლიერი აღმოჩნდეს პირველთან შედარებით, და, როცა საჭირო გახდება, დაძლიოს კიდევ ის.

როცა მკვლევარ-პოლეემისტი ახსენებს იმ ქართველებს, რომლებიც იმუამად იცილებდნენ თავიანთ “სომხურ” სახელდებას

29 იქვე, გვ. 222.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

და ადარებს მათ იმ სომხებს, რომელთაც ვერანაირმა გარეშე იძულებამ ვერ დაათმობინა საკუთარი ეროვნება, იგი დაასკვნის, რომ – თუ არა ეროვნების ბუნებრივი განცდა – ქართველებიც გულგრილნი უნდა დარჩენილიყვნენ მათთვის არაბუნებრივი სახელდების მიმართ, თუნდაც მას მხოლოდ ლიტურგიკული წესისადმი მათი მიკუთვნება აღენიშნა. თუკი სომხები არ თმობენ თავიანთ სომხობას,

ბუნების ინსტინქტის ძალით, რასაკვირველია, ამნაირადვე უნდა მოქცეულიყვნენ საქართველოს კათოლიკეებიც, უკეთუ ესენიც მათსავით სომხის ჩამომავალნი ყოფილიყვნენ. დღეს თუ ესენი უარყოფენ სომხობას, იმიტომ, რომ სომხები არ არიან და თავიანთ ბუნებაში სომხისას არასთერს ჰგრძნობენ. მათი მოქმედება სხვა არაფრით არ აიხსნება, თუ არ თავიანთი ბუნებრივის მიდრეკილებით, რადგან ყველა არსებას ბუნებითი მიმართობა და ინსტინქტი აქვს, რომ დაშთეს იმ არსებასა და ვინაობაში, რაზედაც ღმერთს გაუჩენია.³⁰

თამარაშვილის პოლემიკური ნაშრომის დასასრულისკენ გამოთქმული ეს თვალსაზრისი შეესატყვისება ნაშრომის დასაწყისში განვითარებულ ავტორისეულ შეხედულებებს, რომ როგორც პიროვნების, ისე საზოგადოების თანდაყოლილი სწრაფვაა, შეინარჩუნოს საკუთარი მეობა:

უცყუარი და ჭეშმარიტი პრინციპია, რომ ბუნებრივის ინსტინკტით ყოველი არსი მიდრეკილია, თავის თავი დაიცვას და დარჩეს იმად, რაც არის და გაამარადისოს თავისი თვისება. [...] ყველა კერძო, თვითეულ ინდივიდუუმს თანასდევს გაუყრელად ესეთი პრინციპი, ამიტომ საზოგადოებაზედაც, რომელსაც თვითეული ინდივიდუუმი შეადგენს, შეუცვლელად გადადის ესრეთი პრინციპი. ამის გამო არის, რომ არა მარტო ყველა ინდივიდუალ არსებას, არამედ ყველა საზოგადოებასაც უნდა და ცდილობს დარჩეს იმად, რადაც ყოფილა იმ თავიდგანვე.³¹

ან კიდევ,

30 იქვე, გვ. 221.

31 იქვე, გვ. 5-6.

ყველა ცომს უნდა და კიდევაც რჩება იმ ცომად, რომლათაც გაჩენილ-დაბადებულა, რადგან ეს ნათესავ-ცომობა ერთი ბუნებრივი თვისებაა და თან ჰყვება კაცს დაბადებიდგანვე.³²

ამდენად, თამარაშვილს მიაჩნია, რომ, ერთი მხრივ, პიროვნება დაბადებისთანავე ბუნებრივად ეკუთვნის რომელიმე ერს, ხოლო, მეორე მხრივ, სწორედ ამგვარი თვითგანცდის მატარებელ პიროვნებათაგან იქმნება ერი. ამიტომაც იგი შეუძლებლად მიიჩნევს ეროვნებისადმი მიკუთვნების პოლიტიკურ არჩევანს, რადგანაც ღრმად სჯერა, რომ პიროვნება ვერასოდეს მოიშორებს (და ვერც შეიცვლის) წინაპართაგან გადმოცემულ ეროვნებას:

თუმცა პოლიტიკურად შეიძლება კაცმა გამოიყვალოს თავისი დაბადების ცომი და სხვა ცომის სახელი დაირქვას, მაგრამ ნამდვილად და ბუნებრივად კი ის იქმნება მუდამ იმ ცომისა და სისხლ-ხორცისა, რა ცომის დედ-მამისაგანაც შობილა.³³

ღირსშესანიშნავია, რომ ამგვარი თვალსაზრისი ცხადად უპირისპირდება იმ ხანებში ევროპაშიც და საქართველოშიც ეროვნების შესახებ მეტად გავრცელებულ კონცეფციას, რომელიც ეკუთვნოდა მე-19 და მე-20 საუკუნეთა მიჯნაზე მეტად პოპულარულ ისტორიკოსსა და პოზიტივისტ ფილოსოფოსს ერნესტ რენანს (1823-1892). თავის გახმაურებულ ნაშრომში “რა არის ეროვნება?” (“Qu’est-ce qu’une nation?”, 1882)³⁴ იგი ეროვნების განცდის (და ეროვნული ერთიანობის) საფუძვლად მიიჩნევდა საერთო ისტორიულ წარსულს³⁵.

32 იქვე, გვ. 6.

33 იქვე, გვ. 7.

34 Ernest Renan, *Qu’est-ce qu’une nation?: conférence faite en Sorbonne, le 11 mars 1882*, Paris: Calmann Lévy, 1882.

35 მიქელ თამარაშვილის თანამედროვე ისტორიკოსი და პუბლიცისტი გრიგოლ ყიფშიძე მოკლედ ასე გადმოსცემს რენანის კონცეფციას: “ერთის ერის ერად შემქმნელი, ერთ ერად გარდამქცევი საერთო წარსულია, იმ წარსულში გამოვლილი ჭირი და ღბინიაო” – გრიგოლ ყიფშიძე, “ილია ჭავჭავაძე 1837-1907: ბიოგრაფია”, წგ-ში: ილია ჭავჭავაძე, *თხზულებანი*, ტომი I, ტფ., 1914, გვ. XL; შდრ.: ილია (*მოვლნებები ვარდასულ დღეთა*), თბ.: მერანი, 1987, გვ. 68; ამ კონცეფციის ახლანდელი ინტერპრეტაცია იხ. Anthony D. Smith, *Nationalism and Modernism: A critical survey of recent theories of nations and nationalism*, London-New York: Routledge, 1998 (2003), p. 9-10.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

სხვათა შორის, ილია ჭავჭავაძის თანამედროვენი მწერლის თვალსაზრისს ეროვნების შესახებ სწორედ ამ რენანისეულ ეთნოისტორიულ პოზიციასთან აკავშირებდნენ, – თუნდაც არაუშუალო, წინმსწრები გადაძახილითა თუ თანხვედრით, – როცა იგი გამოკვეთილად აცხადებდა (“ოსმალოს საქართველო”, 1877), რომ ეროვნული ერთიანობა არა იმდენად სარწმუნოებრივ საფუძველს, რამდენადაც საერთო ისტორიული წარსულის გამოცდილებას ემყარება და უნდა ემყარებოდეს³⁶.

მაგრამ მიქელ თამარაშვილი, როგორც ისტორიკოსი და როგორც კათოლიკე ღმრთისმეტყველი, დაუბრკოლებლად მოიპოვებს პასუხს კითხვაზე, თუ რა განაპირობებს ეროვნების განცდას, – როგორც პიროვნების მიერ, ისე საზოგადოდ. მისი პასუხია, რომ ეროვნულობას აყალიბებს არა ენა, არა სარწმუნოება, არა საერთო ტერიტორია, არა საერთო წარსული, არამედ ეროვნულობის განცდა ბუნებრივად სუფევს ადამიანში ჩასახვისთანავე, ხოლო მისი ამ განცდის ერთადერთი წყაროა ღმერთი. ადამიანს კი, როგორც ღმრთის ქმნილებას, ბუნებრივად სურს, დარჩეს “იმ არსებასა და ვინაობაში”, როგორადაც იგი “ღმერთს გაუჩინია”³⁷.

ამიტომ, მიქელ თამარაშვილი თავის უფლებადაც და მოვალეობადაც მიიჩნევს, განაცხადოს არა მხოლოდ როგორც კათოლიკობის ისტორიკოსმა, არამედ როგორც კათოლიკემ და კათოლიკე მოძღვარმა:

სწორედ ამ აუცილებელის პრინციპის ძალით ჩვენ, საქართველოს კათოლიკენი, ვამბობთ და აღვიარებთ, რომ ჩვენ ქართველნი ვართ, რადგან ქართველი დედ-მამისგან ვმოხილვართ, ამიტომ ჩვენს არსებაში ვგრძნობთ ჩვენს ქართველობას, ქართველის სისხლსა და ხორცს.³⁸

36 ეროვნების შესახებ ილია ჭავჭავაძისა და ერნესტ რენანის კონცეფციათა ეს ნათესაობა, როგორც ჩანს, პირველად შენიშნა ილიას პირველმა ბიოგრაფმა, გრიგოლ ყიფშიძემ. დაწვრილებით ამ საკითხების შესახებ იხ. მერაბ ლალანიძე, “ილია ჭავჭავაძის „ოსმალოს საქართველო“: ეროვნული ერთიანობის კონცეფცია”, *ლიტერატურული ძიებანი*, 28, 2007, გვ. 134-145.

37 მიქელ თამარაშვილი, *პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარყოფენ ქართველ კათოლიკობას*, გვ. 221.

38 იქვე, გვ. 7.

მიქელ თამარაშვილისათვის პიროვნების ეროვნული კუთვნილების განსასაზღვრავად, – ენის, სარწმუნოების, სამკვიდრებლისა და ისტორიული ერთიანობის გამოცდილების გამორიცხვით, – ყველაზე ნამდვილი და ყველაზე მყარი საფუძველია ბუნებრივი ეროვნული თვითგანცდა, რომელიც ადამიანს ღმრთისაგან აქვს მინიჭებული.

ქართული კათოლიკობის მომავალი, დანახული წარსულიდან. შეუძლებელი იყო მიქელ თამარაშვილის, როგორც კათოლიკე მღვდლისა და კათოლიკობის ისტორიკოსის, წინაშე ცოცხლად არ წამოჭრილიყო საკითხი საქართველოს დამოკიდებულების შესახებ რომის კათოლიკე ეკლესიასთან, – როგორც წარსულის შედეგთა თავმოყრის, ისე სამომავლო გზების წარმოსახვის თვალსაზრისით. მეოცე საუკუნის დასაწყისში მას აუცილებლად უნდა გავცა პასუხი კითხვაზე, თუ რატომ “ვერ მოხერხდა ქართველების საბოლოო დაკავშირება კათოლიკე ეკლესიასთან, რაც ასე სასურველი იყო და რისი არაერთი მცდელობა ყოფილა”³⁹. შესამჩნევია, ამჯერადაც, – როგორც სხვა დროს კვლევებისას თუ დასკვნების გამოტანისას – იგი მეთოდურად მტკიცედაა დაჯერებული, რომ მისი ეს ზოგადი მსჯელობაც არ უნდა გასცდეს დოკუმენტურ საფუძველს (“საბუთად გამოდგება ჩვენთვის ხელმისაწვდომი მრავალი ტექსტი”⁴⁰).

პირველ ამგვარ მიზეზად მკვლევარი მიიჩნევდა ქართულ მიწათა განუწყვეტელ ძნელბედობას, უსასრულო მტრულ შემოსევებს და მუდმივ შიდა მოუწესრიგებლობას, ანუ ისტორიულ “მოუცლელობას” იმისათვის, რათა ქვეყანას, მის სახელმწიფოებრივ თუ საეკლესიო მმართველობას, ქრისტიანულ საკრებულოებს ერთხელ და საბოლოოდ გაერკვიათ და დაელაგებინათ თავიანთი დამოკიდებულება საყოველთაო ეკლესიასთან, მყარი კალაპოტი მიეჩინათ ურთიერთობისათვის რომის საყდართან⁴¹. შესამჩნევია, რომ ამგვარ მიზეზად არაა დასახელებული არც გეოგრაფიული დაშორება კათოლიკური ცენტრებიდან და არც სრული ისლამური გარემოცვა, რასაც უნდა განეპირობებინა ქვეყნის მოწყვეტა ქრისტიანული სამყაროსაგან. ისიც სათქმელია, რომ ომები თუ სხვადასხვაგვარი მძიმე განსაცდელი არცერთი ქვეყნისათვის არ ყოფილა უჩვეულო საუკუნეების განმავლობაში, მაგრამ ქართვე-

39 მიხელო თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, გვ. 735.

40 იქვე, გვ. 736.

41 იხ. იქვე.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი
ლები მაინც მიჩნეულია არაჩვეულებრივად დაჩაგრულად სარწ-
მუნოებისა და ეროვნების დამცველ ერთა შორის:

არცერთის ცომის ხალხს და არცერთს ქვეყანას გამოუვლია იმო-
დენი შეწუხება და ომი, რაც საქართველომ გამოიარა თავის სარწ-
მუნოების და თავის უფლების დასაცველად. ერთის სიწყყით, ჩვენს
ისტორიაში ვერ შეხვდებით ისეთ მცირე დროს, როცა საქართველო
შეიარაღებული არ ყოფილიყოს და ომი არა ჰქონოდაც ამა თუ იმ
მტერთან. თუ როდისმე თავის მხნეობით გარეულ მტრებს მოიგე-
რიებდა, საუბედუროდ, შიგვე თავის შვილებშივე აღმოუჩნდებოდა
არეულობა და ომი.⁴²

აღსანიშნავი და ბუნებრივია, რომ ამ მსჯელობაში მომხდურ
მტერთა შემოსევების განსაცდელს – მძიმე შედეგების თვალსაზ-
რისით – არანაირად ჩამორჩება შინაომები და დაპირისპირებანი
თავად ქვეყნის შიგნით, რაზეც ისტორიულ პასუხს თავად ქვეყნის
მკვიდრნი აგებენ.

მეორე მიზეზს ისტორიკოსი ხედავდა იმ შევიწროებასა და
დევენაში, რაც გაჩაღებული ჰქონდათ სომხური ეკლესიის წარ-
მომადგენლებს არა მარტო ქართველ კათოლიკეთა, არამედ,
ასევე, ქართველთა შორის კათოლიკური სარწმუნოების გამა-
რცვლებელთა წინააღმდეგ (ლათინური თუ ქართული წესის
თუნდაც არაქართველ და თუნდაც ქართველ კათოლიკეთა ეს
დევენა – როგორც სომხური არაკათოლიკური საკრებულოების,
ისე სომხური წესის კათოლიკეთა მხრივ – დაწვრილებითაა გად-
მოცემული თამარაშვილის წიგნში “პასუხად სომხის მწერლებს,
რომელნიც უარჰყოფენ ქართველ კათოლიკობას (ისტორიული
გამოკვლევა)”, 1904). თავისი წიგნის – “ქართული ეკლესია და-
საბამიდან დღემდე” – ბოლო, დასკვნით თავში მკვლევარი წერს:

სომხებს რომ თავი დაენებებინათ მისიონერებისათვის, უეჭვე-
ლია, კათოლიკური სარწმუნოება შესამჩნევად გავრცელდებო-
და და საქართველოს ყველა კუთხე თავისი ნებით მიიღებდა ამ
სარწმუნოებას.⁴³

42 მიქელ თამარაშვილი, *პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარჰყოფენ
ქართველ კათოლიკობას*, გვ. 112.

43 მიხეილ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, გვ. 736.

შესამჩნევია, რომ ისტორიკოსს საქართველოში რომაული ტრადიციის ქრისტიანობის გავრცელებისათვის დაბრკოლებად არ წარმოუდგენია ბიზანტიური ტრადიციის ქრისტიანობისა და მისი საკათოლიკოსო სტრუქტურების არსებობა (როგორც მცხეთის, ასევე აფხაზეთის კათოლიკოსთა მეთაურობით). როგორც ჩანს, მის ამ მყარ შეხედულებას განაპირობებდა ქართული ეკლესიის მეთაურთა უმეტესად უაღრესი კეთილმოსურნეობა რომის საყდრისა და მისი წარმომადგენლების მიმართ საუკუნეთა განმავლობაში, – ფაქტობრივ, მეთვრამეტე საუკუნემდე, ანუ მანამდე, სანამ ქართული ეკლესიის შიდა საქმეებში სულ უფრო ქმედით ჩარევას შეუდგებოდა რუსული ეკლესია და სწორედ ის გახდებოდა საქართველოში საეკლესიო ცხოვრების განმაპირობებელი ბევრად აღრე, ვიდრე რუსეთის იმპერია იარაღის ძალითა თუ მოსყიდვის ხერხით ქართული მიწების თანდათანობით ანექსიას მოახდენდა მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში.

აღსანიშნავია, რომ ქართული მწიგნობრობის ფარგლებში საგანგებო ანტირომაული პოლემიკის სულ ორიოდ ნიმუში არსებულა: ბერძნულიდან მეთორმეტე საუკუნეში გადმოთარგმნილი და იმავდროულადვე უზარმაზარ დოგმატიკურ კრებულში “დოგმატიკონში” შეტანილი მოკლე თხზულება – ევსტრაცი ნიკიელის “მოსაჯსენებელი შემოკლებული, თუ ოდეს ჰრომნი და ეკლესიად მათი და რადსათუს საღმრთოთა აღმოსავალისა ეკლესიათაგან განირჭრნეს”⁴⁴ და ქართველი კათოლიკოსის, ბესარიონ ბარათაშვილ-ორბელიშვილის (1724-1737) მოზრდილი წიგნი “გრდემლი: სიტყვისგებად ლათინთა მიმართ ჩვენ მართლმადიდებელთა მიერ, თუ რად არს ჩუენგან მათი განყოფილება”⁴⁵. თავისთავად,

44 გამოცემულია: მაია რაფავა, “წმ. არსენ იყალთოელისეული თარგმანი ევსტრაცი ნიკიელის ანტიკათოლიკური ნაშრომისა: “მოსაჯსენებელი შემოკლებული, თუ ოდეს ჰრომნი და ეკლესიად მათი და რადსათუს საღმრთოთა აღმოსავალისა ეკლესიათაგან განირჭრნეს” (გამოკვლევა და ტექსტი)”, *საღვთისმეტყველო-სამეცნიერო შრომები*, V, თბ.: თბილისის სასულიერო აკადემიისა და სემინარიის გამ-ბა, 2014, გვ. 132-157 (გამოკვლევა – გვ. 98-131).

45 გამოცემულია: ბესარიონ კათალიკოსი (ბარათაშვილ-ორბელიშვილი), *გრდემლი: სიტყვისგებად ლათინთა მიმართ ჩვენ მართლმადიდებელთა მიერ თუ რად არს ჩუენგან მათი განყოფილება*, ტექსტი ხელნაწერ S-3269-ის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა და შესავალი დაურთო ზაზა მამულაშვილმა, თბ., 2013.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

ანტირომაულ-ანტილათინური პოლემიკის ამგვარი სიმწირე ქართულად უკვე მრავლისმეტყველია⁴⁶. ძველი ქართული ლიტერატურის გამორჩეული მცოდნე კორნელი კეკელიძე ამგვარად ხსნიდა ამ მიმართულებით პოლემიკური მუხტის უკიდურეს სისუსტეს:

საქართველოს ეკლესია არ იზიარებდა საბერძნეთის რიგორის-ტულ და კონსერვატიულ-რიტუალურ შეხედულებას რომაელთა ეკლესიის შესახებ; აქ იმთავითვე ბატონობდა მეორე მიმართულება, ლიბერალურ-სპირიტუალური, რომლის მკვეთრად გამომხატველია გიორგი მთაწმიდელი. [...] ბერძნული შეხედულება კათოლიკობის შესახებ ჩვენში მყარდება გაცილებით გვიან, ვიდრე რომისა და საბერძნეთის განყოფა მოხდა, და ისიც თანდათანობით, თან ამ შეხედულებას ისეთი უკიდურესი ხასიათი და გონჯი სახე არ მიუღია აქ, როგორც საბერძნეთში.⁴⁷

მიქელ თამარაშვილი დარწმუნებული იყო, რომ, საეკლესიო მწყემსმთავართა გარდა, ზოგადად, ქართველი ადამიანები და, კერძოდ, მათი საერო მეთაურებიც არა მარტო კეთილგანწყობილნი იყვნენ კათოლიკე მისიონერთა მიმართ, არამედ ხანდახან მხარდაჭერასაც უწევდნენ მათ, ხოლო ზოგჯერ კათოლიკობასაც კი აღიარებდნენ თავიანთ სარწმუნოებად:

ქართველმა ერმა დიდათ დააფასა მისიონერების შრომა და ყოველგვარი თანაგრძნობა აღმოუჩინა; გარდა ორი-სამი შემთხვევისა, მუდამ დაითარა ისინი მათის მტერის წინააღმდეგ. არც ქართველი მეფენი იყვნენ იყვნენ ნაკლები მათნი მფარველნი. თუ მეფე თეიმურაზ მეორეს არ ჩავაგდებთ ანგარიშში, თითქმის ყველა მეფენი მათ თანაუგრძნობდენ და ბევრნაირადაც

46 ანტიკათოლიკური პოლემიკური ლიტერატურის შესახებ იხ. კორნელი კეკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი 1¹, ტფ: ცფილისის სახელმწიფო უნ-ის გამ-ბა, 1923, გვ. 77, 530-532; შდრ. კორნელი კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი 1⁵, თბ.: მეცნიერება, 1980, გვ. 79, 486-487.

47 კორნელი კეკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი 1¹, გვ. 530-531; შდრ. კორნელი კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი 1⁵, გვ. 486.

ენქოდენ; ეგრეთვე რამდენმამე მეფემაც მიიღო კათოლიკე სარწმუნოება.⁴⁸

მესამე მიზეზად, რამაც გამოიწვია, რომ ქართველების უმრავლესობა ან თუნდაც მნიშვნელოვანი ნაწილი არ შეუერთდა რომის კათოლიკე ეკლესიას, თამარაშვილს მიაჩნდა კათოლიკური საეკლესიო სტრუქტურის უქონლობა საქართველოში, ანუ საეპისკოპოსო კათედრის არარსებობა. მისი აზრით, ადგილობრივი კათოლიკური საყდრის ეს საჭიროება განპირობებული იყო იმ ტრადიციული მდგომარეობითაც, რომ საქართველოში მანამდე უკვე არსებობდა მრავალსაუკუნოვანი საეკლესიო იერარქია, ყოველი შემადგენელი საფეხურით, დამთავრებული კათოლიკოსის საერთოეროვნული ინსტიტუტით (თუნდაც ორმაგი, მაგრამ მაინც არათანაბარი უმაღლესი საყდრით: ცალკე – აღმოსავლეთ და ცალკე – დასავლეთ საქართველოში). ისტორიკოსის აზრით (რომელიც ამჯერად ტექსტში არც თავის კათოლიკურ სარწმუნოებრივ მგზნებარებას ახშობს), ეპისკოპოსის ყოფნა აუცილებელი იყო, ჯერ ერთი, კათოლიკე ეკლესიის ადგილობრივი სტრუქტურის სწორი და მძლავრი ჩამოყალიბებამოწესრიგებისათვის, მეორე, ბიზანტიური ტრადიციის საეკლესიო სტრუქტურის მიმართ არააგრესიული, მაგრამ სიმეტრიული დაპირისპირებისათვის, მესამე, მხოლოდ კათოლიკე ეპისკოპოსის ინსტიტუტს შეეძლო,

გაეგრცვლებინა სარწმუნოება, წინ აღდგომოდა კათოლიკობის მტრებს, ჩაენერგა ძალისა და ღიდების განცდა მორწმუნეთათვის, მაღამოდ დასდებოდა ტკივილსა და უწესრიგობას, რაც შესაძლოა აღმოცენებულიყო როგორც საერო, ისე სასულიერო პირებს შორის.⁴⁹

ამდენად, თამარაშვილი, რომელიც პიროვნულად თან აცარებდა არა მარტო ისტორიკოსის, არამედ პრაქტიკული მოძღვრის გამოცდილებას როგორც საქართველოში, ისე საქართველოს გარეთ, ქართველებს შორის კათოლიკობის გავრცელების ერთ-ერთ აუცილებელ პირობადაც და საფუძვლადაც მიიჩნევდა ქმედითი საეკლესიო დიოცეზისის არსებობას ადგილობრივად

48 მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის...*, გვ. 559.

49 მიხეილ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, გვ. 736.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

მმართველი ეპისკოპოსის მეთაურობით⁵⁰. მისი აზრით, საქართველოს კათოლიკეები მხოლოდ ამ მდგომარეობაში იგრძნობდნენ თავს დაცულად, და თანაც ისინი ამით ეზიარებოდნენ და გაიზიარებდნენ კათოლიკე ეკლესიის წესრიგსა თუ სიდიადეს, მფარველობასა თუ ძალმოსილებას.

მეთხე მიზეზად, რამაც ხელი შეუშალა ქართველების გადაწყვეტი რაოდენობის შეერთებას კათოლიკე ეკლესიასთან, მიქელ თამარაშვილი ასახელებს უკვე არა გარე პირობებს, არამედ ევროპიდან საქართველოში ჩამოსულ თვით მისიონერთა ზოგიერთ ნაკლსა და მანკს. იგი სავალალო შეცდომას უძებნის მისიონერთა გამომგზავნელებსაც და თავად გამოგზავნილებსაც, რაკი, როგორც მას მიაჩნია, საქადაგებლად შერჩეულნი იყვნენ იმგვარნი, რომელთაც არ აღმოაჩნდათ არც უნარი და არც მგზნებარება (მათ ბრალად ედებათ სწორედ “უუნარობა და ნაკლები მონდომება”⁵¹) იმ საქმისათვის, – კათოლიკობის გასავრცელებლად, – რისთვისაც ისინი იყვნენ მოვლენილნი. თუმცა ისტორიკოსს მხედველობიდან არ გამორჩენია სხვადასხვა ორდენის (ქართული სიციყვათხმარებით: წესის) განსხვავებული მისია და შედეგები.

თავდაპირველად, მეცამეტე საუკუნიდან, დომინიკელთა და ფრანცისკელთა – წიგნიერებითა და მასწავლებლობით განთქმული საძმობის – შემოსვლა საქართველოში დიდ განათლებას უქადდა ადგილობრივ მცხოვრებთ, მათ რომ უწყვეტი მოღვაწეობის საშუალება მისცემოდათ:

საქართველო იმ დროშივე მიაწევდა განათლების უმაღლეს წერტილსა, რადგან ლათინის მოძღვრები წმიდა დომინიკეს და წმიდა ფრანჩისკეს წესისა, რომლებიც ხშირად და გუნდ-გუნდათ მოდიოდნენ საქართველოში, ყოველის მხრით მეტად განვითარებული პირები იყვნენ. მსოფლიო ისტორიიდან ვიცით, რომ ევროპაში შუა საუკუნეში სწორედ ამ ორდენების მონაზონებმა დაიკვეს და განავრცელეს ყოველგვარი განათლება. იმისთანა ბედნიერი დღე მოელოდა სა-

50 შდრ. “[საქართველოში] კათოლიკობა საკმაოდ გავრცელებულა, ვინაიდან კათოლიკე სარწმუნოების საეკკლესიო იერარქია დაწესებულა და ეგოდენნი ლათინთ ეპისკოპოსნი და მოძღვარნი ყოფილან” – მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის...*, გვ. 557-558.

51 მიხეილ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, გვ. 736.

ქართველოსაც, ამ მონაზონებს რომ შესძლებოდათ მუდამ გავრცელება ჩვენში თავიანთი სწავლა-მოდერნებისა.⁵²

შემდგომ, დროითი წყვეტის შემდეგ, მეჩვიდმეტე საუკუნიდან, საქართველოში გამოემგზავრნენ თეატინელი მოწესეები, მაგრამ მათს მისიონერულ საქმიანობას მრავალი დაბრკოლება დახვდა წინ: ერთი, სპარსელების იმდროინდელი მრავალგზისი და გამანადგურებელი შემოსევები; მეორე, მძაფრი დაპირისპირება მათი საქმიანობის წინააღმდეგ და ყოველმხრივი ხელის შეშლა სომეხი სამღვდელოების მხრივ; მესამე, თეატინელები დაფრთხნენ აღმოსავლეთი საქართველოს მძიმე ვითარების გამო და მალე მთლიანად გადაბარდნენ დასავლეთ საქართველოში – სამეგრელოში; მეოთხე, მათი შესაძლებლობები გაიფანტა, რადგან მცდარი გათვლების გამო მათი ძალები – თუნდაც რაოდენობრივად – საკმარისი არ აღმოჩნდა ერთდროულად საქართველოსათვისაც და ინდოეთისათვისაც. თუმცაღა კი მათი მისია – პირდაპირი და გადატანითი მნიშვნელობით – მაინც განსაკუთრებული იყო, რადგან, ფაქტობრივად, სწორედ მათ ჩაუყარეს საფუძველი ევროპულ ცოდნას საქართველოს შესახებ⁵³. ამავე დროს, საქართველოს გვიანდელი ისტორიის მემატრიანეები ხშირად თეატინელები აღმოჩნდნენ და არც ისე იშვიათად ეპოქის შესახებ ერთადერთ წყაროს მათ მიერ შესრულებული და შენახული აღწერები თუ ჩანაწერები წარმოადგენს.

ბოლო მისიას, რომელმაც საქართველოში იმავე მეჩვიდმეტე საუკუნეში დაიწყო მოღვაწეობა, მაგრამ თავისი საქმიანობა შეწყვიტა მეცხრამეტე საუკუნის შუახანებში (იმჯერად რუსეთის იმპერიის გადაწყვეტილებით, რაკი იმ დროს საქართველოს უმთავრესი ნაწილი უკვე იმპერიის შემადგენლობაში იმყოფებოდა), წარმოადგენდნენ კაპუცინთა ორდენის მოწესენი, რომელთაც, თამარაშვილის შეხედულებით, მეტად მოკრძალებული ინტელიქტუალური შესაძლებლობებიც ჰქონდათ და ვერც ვერაფერი შეძლეს სომხური სამღვდელოების შემოტყვევისაგან თავის დასაცავად.

52 მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის...*, გვ. 558.

53 იხ. იქვე, გვ. 558-559.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

ამნაირის უსამართლო და ბარბაროსულის დევნით სომხებმა მარტო კათოლიკე სარწმუნოებას კი არ აენეს, არამედ სრულიად საქართველოსაც დიდი ზარალი მიაყენეს, რადგან უმეტეს შემთხვევაში კათოლიკეებს ხელი შეუშალეს და არ მიუშვეს ექმნათ ის სიკეთე საქართველოსათვის, რისი ქმნაც კი შეეძლოთ.⁵⁴

მიქელ თამარაშვილი, ამავე დროს, ლათინ კათოლიკე მისიონერებს უსაყვედურებს, რომ მათ ვერ მოახერხეს, ამოეძირკვათ ბერძენთა მიერ ქართველების გულში ჩანერგილი მტრობა კათოლიკური სარწმუნოების მიმართ და ვერ დაარწმუნეს “კათოლიკობისადმი უკვე მიდრეკილი ქართველი ერი, რომ კათოლიკე და მართმადიდებელი [sic!] სარწმუნოებას შუა არათფერი არსებითი დოგმატური განსხვავება იყო”⁵⁵. მოძღვარ-მქადაგებელთა ამ უძლურებას ისტორიკოსი საკმაოდ მკაცრად უწოდებს “მისიონერთა უხეირობას”⁵⁶. საყურადღებოა, რომ, მისი თვალსაზრისით, განსხვავება აღმოსავლეთის და დასავლეთის ქრისტიანულ სამყაროთა, ანუ ბიზანტიისა და რომაული ტრადიციების დოგმებს შორის არაა არსებითი, მიუხედავად იმისა, რომ ამ დროს კათოლიკე ეკლესიას უკვე გამოცხადებული ჰქონდა აღმოსავლეთისათვის სრულიად მიუღებელი დოგმები: წმიდა მარიამის უბიწოდ ჩასახვის შესახებ (1854) და პაპის უცდომლობის შესახებ მოძღვრებისა და ზნეობის საკითხებში (1870). როგორც ჩანს, მას არ მიაჩნდა, რომ ქართული არაკათოლიკური საკრებულოებისათვის მიუღებელი იქნებოდა ეს დოგმები, და ამჯერად იგი შთაგონებულია წარსულიდან “წმიდა გიორგი მთაწმიდელის მაგალითით, რომელიც კათოლიკე სარწმუნოებას ისე შეუცვლელად აღიარებდა, როგორათაც დაუცავს საქართველოს ეკლესიას”⁵⁷. ისტორიკოსი, რა თქმა უნდა, გულისხმობდა ძველი საქართველოს ამ ცნობილი სულიერი მოღვაწის გამონათქვამს, წარმოთქმულს სიკვდილამდე სულ რამდენიმე დღით ადრე, ბიზანტიის კეისრის წინაშე:

54 იქვე, გვ. 559.

55 იქვე, გვ. 559-560.

56 იქვე, გვ. 559.

57 იქვე, გვ. 560; შდრ. გვ. 22-23; გვ. 23: “წმიდა გიორგის ესრეთი პასუხი ცხადათ ამართლებს ლათინებს და ამტკიცებს მათი სარწმუნოების შეუცვლელობას”; საკითხთან დაკავშირებით, იხ. აგრეთვე: ზურაბ კვიციანი, მერაბ ლალანიძე, *განსაკუთრებული საყოველთაოში*, თბ.: სულხან-საბა ორბელიანის სასწავლო უნივერსიტეტი, 2014, გვ. 40-41.

ბერძენთა შორის მრავალი წვალეზად შემოვიდა პირველ და მრავალგზის მიდრეკეს, [...] ხოლო ჰრომთა, ვინადთგან ერთგზის იცნეს ღმერთი, არღარა ოდეს მიდრეკილ არიან და არცა ოდეს წვალეზად შემოსრულ არს მათ შორის⁵⁸.

მას სჯეროდა, რომ სწორედ ეს სახელი – სახელი გამოჩენილი ქართველი მონაზვნისა, მწერლისა, მთარგმნელისა, მწიგნობრისა გიორგი მთაწმიდელისა (1009-1065) – უნდა გამხდარიყო შთამავონებელი ნიმუში საქართველოს ეკლესიის ქართველ ქრისტიანებს შორის კათოლიკობის გასაავრცელებლად.

თამარაშვილს ეჭვი არ ეპარებოდა, “კათუესინებს საკმაო ნიჭი რომ ჰქონოდათ, უეჭველად, თუ ერთიან საქართველოს არა, მის უმეტეს ნაწილს მაინც მიაღებინებდნენ კათოლიკობას”⁵⁹. სათუქრებელია, რომ იგი ამ შემთხვევისას კათოლიკურ მოძღვრებასთან მოქიშვეებად საგანგებოდ ასახელებს ბერძნებს და საერთოდ არ ეხება რუსებს, თუმცა ცნობილია თუნდაც იმ რუსი ემისრების როლი კათოლიკეების მიმართ მოგვიანებით ქართული საეკლესიო წრეების დამოკიდებულებაში, რომლებიც მეჩვიდმეტე საუკუნიდან ჩნდებიან საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში. მიზეზი ამ მოუხსენებლობისა, ალბათ, ისაა, რომ მიქელ თამარაშვილის “ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის” მაინც ცფილისშია დაბეჭდილი, ხოლო წიგნის გამოცემისას, 1902 წელს, ქალაქი მძღავრი ცენზურული პირობებით შებოჭილ რუსეთის იმპერიას ეკუთვნოდა (ცარისტულ სახელმწიფოში ზოგად ცენზურაზე კიდევ უფრო მკაცრი იყო საეკლესიო ცენზურა).

თუმცა, რაკი “ქართული ეკლესია დასაბამიდან ღღემდე” 1910 წელს რომში იბეჭდებოდა, ისტორიკოსი ამ წიგნში უფრო ღიად და შეუფარავად აღწერდა მოვლენათა განვითარებას და იმასაც, თუ როგორი მტკიცე ზღუდე აღმართა რუსეთის იმპერიამ რომის საყდარსა და საქართველოს კათოლიკეებს შორის:

რუსეთის მთავრობა საქართველოში გაბატონების ღროიდან მუღამ ცდილობდა მისიონერთა თავიდან მოშორებას. ის ვერ იცან-

58 გიორგი მცირე, “ცხოვრება გიორგი მთაწმიდელისად”, წგ-ში: *ძველი ქართული ავიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები*, წიგნი II (XI-XV სს.), იღია აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, თბ.: მეცნიერება, 1967, გვ. 179.

59 მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის...*, გვ. 560.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

და თავის იმპერიაში უცხო სასულიერო პირების ყოფნას, მათს პირდაპირ კავშირს რომთან და განსაკუთრებით პროპაგანდის გავლენას. [...] პეტერბურგმა გადაწყვიტა, თავისი გეგმები აღესრულებინა და მისიონერებს ისეთი მიუღებელი პირობები დაუწესა, რომ მათ ვეღარ შეძლებოდათ საქართველოში დარჩენა. საბოლოოდ მისიონერებს იმპერატორის მიერ ხელმოწერილი დადგენილება მოუვიდათ, რომლის ძალითაც მათ ქვეყანა უნდა დაეტოვებინათ. [...] 1845 წლის დამდეგს ისინი საქართველოდან გააძევეს⁶⁰.

ფაქტობრივად, ამით დამთავრდა რომის საყდრის მიერ ქართველთა შორის კათოლიკობის საქადაგებლად მოვლენილ მისიონერთა მოღვაწეობა საქართველოში.

სხვათა შორის, როცა მსჯელობაა კათოლიკე მისიონერების ჩანაფიქრთა თუ წარუმატებლობათა, განზრახვათა თუ მარცხთა შესახებ, სავარაუდოდ, საყურადღებო უნდა იყოს დამოწმება სიტყვებისა, – დროით არცთუ დაშორებული თამარაშვილის ნაწერს, – რომელიც ეკუთვნის თან ძველი საქართველოს გამომჩენილ მკვლევარს და თან ერთ დროს მართლმადიდებელ მღვდელს, კორნელი კეკელიძეს (1879-1962), რაკი ეს ქვემოთ სიტყვები განსხვავებულად – და კონფესიურად გარედან – ხედავს კათოლიკე ეკლესიის მიერ წარმოგზავნილ მისიონერთა ღვაწლს საქართველოს ისტორიაში:

ისტორია კათოლიკეთა მისიისა საქართველოში იწყება მეცამეტე საუკუნეში; ამ საუკუნიდან მოყოლებული ჩვენში მოდიან და ერთმანეთს სცვლიან სხვადასხვა ორდენთა მისიონერები: დომინიკიანები, ფრანჩისკიანები, თეათინელები და კათოლიკეები, რომელნიც აარსებენ აქ საკუთარ კათოლიკეთა ეპარქიას Diocesis Thefelenciensis სახელით, იჩენენ საკუთარ ეკლესიებს, მონასტრებს, ქონებას და დაუღალავ კულტურულ მუშაობას ეწევიან. ხშირად გაუგებრობაც ხდებოდა მათ და ქართველებს შორის, ხშირად მათ ავიწროებდნენ კიდევაც, მაგრამ საერთოდ ისინი დიდი წარმატებით მოქმედობდნენ აქ, კათოლიკობაზე გადმოჰყავდათ არა უბრალო მორწმუნენი საქართველოს ყოველ კუთხეში, არამედ კათოლიკობ-მღვდელმთავრები და მეფეებიც, რომელნიც,

60 მიხეილ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, გვ. 716.

ზოგი ფარულად, ზოგი ცხადად, იღებდნენ ახალ მოძღვრებას. მათი მნიშვნელობა და პოპულარობა ჩვენში თანდათან იზრდებოდა და მეთვრამეტე საუკუნეში ისინი პირდაპირ აუცილებელ საჭიროებად იქცნენ საქართველოში. [...] ამასთან ერთად მისიონერები დიდ შთაბეჭდილებას ახდენდნენ ჩვენს წინაპრებზე თავისი მომზადებით და სწავლა-განათლებით, აგრეთვე პრაქტიკული საქმიანობით და იმ დახმარებით, რომელსაც ისინი უჩენდნენ ხალხს, როგორც ექიმები. მათ მოღვაწეობას დიდი კულტურული მნიშვნელობა ჰქონდა ჩვენთვის.⁶¹

ასევე, ღირსშესანიშნავია, თუ როგორ წარმოაჩინდა, თავის მხრივ, კათოლიკეთა მისიას ქართველებს შორის გამოჩენილი ისტორიკოსი, ქართული საბჭოთა ისტორიოგრაფიის მეთაური, ნიკო ბერძენიშვილი (1894-1965):

კათოლიკე მისიონერების საქმიანობას საქართველოში განსაკუთრებული წარმატება ხვდა. ქართველები კათოლიკობას თავისი ქვეყნის პოლიტიკურ მომავალს უკავშირებდნენ. ყველა, ვინც ქვეყნის დაცვისა, მისი აღდგენისა და განთავისუფლებისთვის იბრძოდა, ქრისტიანობდა და ასე თუ ისე “ფრანგობდა”. მეფე, უფლისწული, კათალიკოს-ეპისკოპოსები, თავადები მზად იყვნენ პაპის უზენაესობა აღეარებინათ და ქართული ეკლესია რომის ცახცისათვის დაემორჩილებინათ და მთელ საქართველოში კათოლიკობა გაეგრძელებინათ [...]. საქართველოში მისიონერები ჩქარა ჩაებნენ პოლიტიკურსა და კულტურულ მოღვაწეობაში. [...] მისიონერები მხარს უჭერდნენ საქართველოს ფეოდალური ძალების გაერთიანებას, მეფე-მთავართა შეთანხმებას. მათ მოღვაწეობას, უეჭველად, დადებითი მნიშვნელობა ჰქონდა მეზობელი ქართველობის განმტკიცებისათვის, მაჰმადიანობის გავრცელების შეფერხებისათვის. [...] მისიონერთა მოღვაწეობა სულ უფროდაუფრო თვალსაჩინო ხდებოდა. თანდათან “ფრანგებმა” დიდი სახელი მოიხვეჭეს. მათი მეცნიერებისა სჯეროდათ. კათოლიკე პატრებთან სწავლობდნენ მოქალაქენი, თავად-აზნაურნი, მეფის ძენი და თვით მეფენი. [...] ევროპამ შე-

61 კორნელი კეკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი 1¹, გვ. 74; მდრ. ნაშრომის ბოლო გამოცემა: კორნელი კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი 1⁵, გვ. 77, სადაც ტექსტი შეცვლილი და შემოკლებულია კომუნისტური ცენზურის კონიუნქტურის გამო.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

მოიხედა “დავიწყებულს” ქვეყანაში და ქართველი საზოგადოება ხარბად დაეწაფა “ფრანგულ სწავლას”.⁶²

ზემორე მოცანილი ორივე მოზრდილი ამონაწერი ნათლად აჩვენებს, თუ საქართველოში კათოლიკე მისიონერთა საქმიანობის მიმართ კათოლიკე მღვდლის მიქელ თამარაშვილის დამოკიდებულებაა და შეფასებაც, – იდეური განწყობითაც და საზოგადოებრივი მდგომარეობითაც მისგან სრულიად განსხვავებულ, მაგრამ მეტად სანდო ავტორებთან შედარებით, – რამდენად საღი, მოზომილი და მწვავედ კრიტიკული იყო.

კათოლიკური მისიის სარწმუნოებრივი წარმაცება საქართველოში და ქვეყნის ქრისტიანი მოსახლეობის მიერ კათოლიკობის აღიარება თამარაშვილს მიაჩნდა არა მარტო სანუკვარსულიერ მონაპოვრად, არამედ, მისი ღრმა რწმენით, ამგვარი კონფესიური არჩევანი – შესაძლებელი განხორციელების შემთხვევისას – მყარად განაპირობებდა ქვეყნის პოლიტიკურ ორიენტაციასაც, რითაც ქართული სახელმწიფოებრიობა ნამდვილად დაცული აღმოჩნდებოდა და გადარჩებოდა რუსული ოკუპაციისაგან.

აქ გამოგზავნილ ყველა მისიონერს რომ ჭეშმარიტი მოციქულებრივი სიბეჯითე და სათანადო უნარი ჰქონოდა, ისინი ეკლესიას მოუპოვებდნენ შეუპოვარ და ერთგულ ხალხს, მაგრამ, ამავე დროს, საქართველოსაც შეუნარჩუნებდნენ ძველისძველ სამეფოს, რომელიც რუსულმა მმართველობამ შთანთქა მცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში.⁶³

მოვლენათა ამგვარი დაკავშირებისას, მიზეზთა და შედეგთა ამგვარად გადაჯაჭვისას თამარაშვილს მკაფიო ისტორიული გამოცდილება ჰქონდა თვალხილულად და ხელშესახებად: მან, როგორც ისტორიკოსმა, შესანიშნავად იცოდა, თუ რა როლი ითამაშა ქართველებისათვის თავს მოხვეულმა ეგრეთ წოდებულმა “ერთმორწმუნეობის” საცდურმა საქართველოს ცალკეულ მიწების რუსეთის მიერ დაპყრობისას, ქართული სამეფო-

62 ნიკო ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, წიგნი IV, თბ.: მეცნიერება, 1967, გვ. 298, 299, 302, 303.

63 მიხეილ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, გვ. 736-737.

სამთავროების გაუქმებისას და მათი რიგ-რიგობით მიერთებისას რუსეთის იმპერიისათვის⁶⁴.

ისიც სათქმელია, რომ თამარაშვილი სრულად აცნობიერებდა რუსეთის იმპერიის პირობებში კათოლიკობის გავრცელების შეუძლებლობას ქართველებს შორის და ადგილობრივი კათოლიკე სამღვდელოების უპირატეს მოვალეობად საქართველოში უკვე არა მისიონერულ საქმიანობას, არამედ კათოლიკური საკრებულოების სულიერ სამსახურს – მათს მოვლასა და დაცვას – მიიჩნევდა:

ვინ არ იცის, რომ მრთელ რუსეთის საბრძანებელში სასტიკად აკრძალულია მართლმადიდებლების გაკათოლიკება? ამისთანა გარემოებაში ფიქრადაც წარმოსადგენი არ არის ქართველების გაკათოლიკება. რომისა და ქართველი პატრების ზრუნვა და ცდა მხოლოდ იმაშია, რომ კათოლიკებს შეუარონ და მათში დაიყვან კათოლიკური სარწმუნოება.⁶⁵

დაბოლოს, წარსული გამოცდილების გააზრების შემდეგ, მიქელ თამარაშვილი ქართველ კათოლიკეთა მდგომარეობას მეოცე საუკუნის დასაწყისისათვის მეტად უნუგეშოდ ხატავს:

ისინი ისევ განმხოლოებული და მიტოვებული არიან ყველა თვალსაზრისით. მათ არა აქვთ არც საეპისკოპოსო, არც მისიონი, არც არავითარი დაწესებულება, რომლის მიზანი იქნებოდა სარწმუნოების შენარჩუნება და მისი განმტკიცება, ქველმოქმედების გამოღვიძება, უპოვართათვის შევების მოგვრა, ახალგაზრდებისათვის მფარველობის გაწევა. ამგვარად, ქართველები სრულიად მოკლებულნი არიან გულმოწყალების ყველა იმ სიკეთეს, რომელსაც კათოლიკური სამყარო მთელი დედამიწის ზურგზე აწვდის ყველაზე ველურ და ყველაზე შორეულ ხალხებსაც კი. ქართველებს არა აქვთ არავითარი საკუთარი და პირდაპირი ურთიერთობა რომთან. მათ არათყერი

64 ამ ისტორიული მონაკვეთის ცალკეული ეპიზოდების მოკლედ გადმოცემა ავტორს მოუხდა წიგნში: მერაბ ლალანიძე, *ძველი და ახალი საქართველოს მიჯნაზე: ლიტერატურული პორტრეტები XVIII-XIX საუკუნეების საქართველოს საზოგადოებრივი და კულტურული ცხოვრების ალბომიდან*, თბ.: მემკვიდრეობა, 2010.

65 მიქელ თამარაშვილი, *პასუხად სომხის მწერლებს, რომელნიც უარჰყოფენ ქართველ კათოლიკობას*, გვ. 256.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი

იციან, რა ხდება სხვაგან, რაც ჩვენს წმიდა რელიგიას შეეხება. სულიერი თვალსაწიერიდან, ქართველი კათოლიკეები მსოფლიოს ყველაზე უბედური ხალხია.⁶⁶

თამარაშვილის მიერ წარმოდგენილი სურათი მართლაც მეტად მძაფრია, მძიმეა, ტრაგიკულია, – მით უმეტეს, იმის ცოდნით, თუ როგორი შებოჭილია ყოველი კათოლიკისა თუ ყოველი კათოლიკური საკრებულოს ცხოვრება და საქმიანობა რომის საყდართან მჭიდრო ურთიერთობის გარეშე. მაგრამ ამ სიტყვების დაწერიდან და თამარაშვილის გარდაცვალებიდან ათი წლის შემდეგ საქართველოში – ბოლშევიკური საბჭოთა რუსეთის მხრივ საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ოკუპაციის შედეგად – დამყარდა სამოცდაათწლიანი კომუნისტური რეჟიმი (1921-1991), რომელიც თავის ერთ-ერთ უმთავრეს მიზნად მიიჩნევდა საერთოდ ყოველგვარი რელიგიურობის ამოძირკვას ადამიანების ცნობიერებიდან თუ ყოფიდან, რისი განხორციელებაც, თავდაპირველი ჩანაფიქრის მიხედვით, ეკლესიის ფიზიკური განადგურებით უნდა უზრუნველყოფილიყო. მართალია, ეკლესია არ განადგურებულა, მაგრამ მას უზარმაზარი, მრავალმხრივი დარცმები ხვდა წილად. თუმცა ის, რაც ეკლესიის ამ სამოცდაათწლიან “ბაბილონის ცყვეობას” მოჰყვა და როგორ მდგომარეობაში აღმოჩნდა ის ამ დროის შემდეგ, უკვე დღევანდელი დღეა, რომელიც მომავალმა ისტორიკოსმა უნდა განსაჯოს და შეაფასოს, მაგრამ ამ განსჯას და შეფასებას აუცილებლად დასჭირდება მიქელ თამარაშვილის ისტორიული ღვაწლისა თუ მისი მტკივნეულად განცდილი ნაფიქრის გათვალისწინება, და მაშინ უაღრესად გამოსადეგი გახდება მისი წიგნების მეშვეობით გავლებული ორნატი.

2017

66 მიხელო თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, გვ. 737.

ვასილ ბარნოვი “რუსთველიანას” წინააღმდეგ

1929 წლის ივლისის მიწურულს ვასილ ბარნოვი ამთავრებს რომანს “თამარ მრჩემი”, რომელიც პირველად ხუთი წლის შემდეგ, 1934 წელს, გამოქვეყნდება ავტორისეულ კრებულში “ფერად-ფერადი”¹.

ნაწარმოების მოქმედება გაშლილია მონგოლთა ბატონობის დროინდელ საქართველოში, მე-13 საუკუნის შუახანებში, ჯერ უმეფობის უამს და შემდგომ იმ წლებში, როდესაც ორი ქართული სამეფო ცახცი უპყრიათ მეფეთა ლაშასა და რუსუდანის ძეებს – დავით ულუსა და დავით ნარინს. რომანის ერთი ეპიზოდური პერსონაჟია ქართველი წარჩინებული შოთა კუპრი, რომელიც ტექსტის პირველსავე გვერდზე ჩნდება. სწორედ მას ელიან სათათბიროდ სარგის თმოგველის კარზე, სადაც იმუამად სტუმრად იმყოფება ამბაკო ბერიც. საიდუმლო თათბირზე საქართველოში მეფობის აღდგენისა და, შესაბამისად, მეფის მოწვევის საკითხი უნდა გადაწყდეს.

– საცაა შოთაც შემოვა, კუპრი²,

ამბობს ამბაკოს დახვედრისას სარგისი. მალე იგი მოვა კიდევ:

– ბატონი შოთა მობრძანდება, – მოახსენა მსახურმა.

– კუპრი, ბიჭო?

– დიად.

შეეგება თმოგველი სტუმარს. მაღალი კაცი ხმელ-ხმელი, შავად შემწვარი. ბერი ნაცნობი გამოდგა შოთასიც: მის სასახლეში ეცხოვრა რამდენსამე ხანს³.

1 რომანის აკადემიური გამოცემა მოთავსებულია მწერლის თხზულებათა ანტოლოგიის 9-ე ტომში: ვასილ ბარნოვი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ანტოლოგიის 9-ე ტომი IX, თბ.: ლიტერატურა და ხელოვნება, 1963, გვ. 36-103; გამოცემაში ნაწარმოების საბოლოო ტექსტს დაერთვის წინარე ვერსიათა ვარიანტული წაკითხვების ამომწურავი ნაკრები: იქვე, გვ. 354-492. ტექსტები ყოველთვის დამოწმებულია ამ წყაროდან.

2 იქვე, გვ. 36.

3 იქვე, გვ. 38.

როცა ბერი ამბაკო თანამოსაუბრეებს ხვარაზმეთში თავისი ყოფნის შთაბეჭდილებებს გაუზიარებს, რაგვარი მოგზაურობაც თავისთავად მეტად სახიფათო უნდა ყოფილიყო, შოთა კუპრი გაოცებას ვერ დამალავს მოწესის სიმამაცის გამო:

- მე მაგდენს ვერ ვიტვირთებდი, – წარსთქვა შოთამ.
- უფრო მეტიც გიტვირთნიათ, ბატონო! ბრძოლაში რამდენჯერ შეგიხედნიათ სიკვდილისათვის თვალებში.
- ეგ სხვაა, ბერო: ჩემი მოვალეობაა ეგ⁴.

მართლაც, შოთა კუპრის საბრძოლო გამოცდილებაცა და შეუპოვრობაც სულ მალე მჟღავნდება მის მსჯელობაშიც მონგოლთა შესახებ:

- ძნელია მაგისტანა ხალხის შეგუება. მთლად გაწყვეტაც ვერა ხერხდება: მკლავი იღლება მათის ხოცვით, ხმალი ჩლუნგდება.
- მართალსა ბრძანებ, ბატონო შოთა!⁵.

შემდგომ შოთა კუპრი აღმოჩნდება ცხრა ქართველ დიდებულთა შორის, ცფილისს მოწვეულ იმ საბჭოს შეკრებაზე⁶, რომელსაც სარგის თმოგველი წარუძღვება და სადაც ქვეყნის წარჩინებულნი დავით ულუს მეფედ აღსაყდრებას გადაწყვეტენ.

საბოლოოდ, ამ დიდგვაროვნის სახელი კიდევ ერთხელ – და უკანასკნელად – გაიელვებს, როცა ტახტის მემკვიდრე, უფლისწული გიორგი, დავით ულუს ძე, გონებაში თვალს გადაავლებს, თუ ვის რჩევას მიენდობოდა იგი, იმჟამად უკვე გარდაცვლილი სარგის თმოგველის მოსაკლისების შემდეგ: “შოთა კუპრი... ვუყვარვართ წრთელად, მაგრამ... ვინ შეედრება ეხლა აქ სარგისს?!⁷”.

ეს პერსონაჟი მეტჯერ აღარსად გამოჩნდება რომანის საბოლოო, გამოქვეყნებულ ვერსიაში.

4 იქვე, გვ. 38.

5 იქვე, გვ. 40.

6 იქვე, გვ. 43.

7 იქვე, გვ. 85.

მაგრამ ბარნოვის “თამარ მრჩემი”, მწერლის სხვა ნაწარმოებთა დარად, რამდენიმე ვერსიითაა შემონახული. ავტორისეულ კრებულში მოთავსებული ტექსტის გარდა, არქივში დაცულია თხზულების კიდევ ოთხი ხელნაწერი ვარიანტი.

გამოქვეყნებული ვერსიისაგან განსხვავებით, გამოუქვეყნებელ ვერსიებში შოთა კუპრი გაკრთება კიდევ ორჯერ: ერთხელ, როცა იგი, სხვა დიდებულთა შორის, დავით ულუს ეგებება⁸, ხოლო მეორეჯერ, როცა ავაგის მიერ ეგარსლანის დამცრობას შოთა კუპრი ასე შეაფასებს: “– არა იყო გვარი მისი, – წარმოთქვა კუპრმა”⁹ (ან: “–...არა იყო გვარი მისი, – წარმოთქვა შოთა კუპრმა”¹⁰). სხვათა შორის, ტექსტის საბოლოო, გამოქვეყნებულ ვერსიაშიც ეს ფრაზა შენარჩუნებულია, ოღონდ მისი წარმომთქმელი სახელდებული აღარაა.

და კიდევ, ერთი დეტალი: მაშინ, როცა რომანის დასაწყისში სარგისის მსახური გამოაცხადებს, რომ მობრძანებულა შოთა, ბატონის შეკითხვაზე, “კუპრი, ბიჭო?”, მაუწყებელი გაწყვეტილად, დაუმთავრებლად უპასუხებს (რაკილა შოთა, როგორც ჩანს, ამ დროს უკვე დარბაზში შემოაბიჯებს), “დიად, შავგრ...”¹¹ (ანდა: “დიად, შავგვრემანი” და, ამასთანავე, შოთას გარეგნობას ამატებს კიდევ ერთ ეპითეტს: “მხარბეჭიანი”¹²).

როგორც “თამარ მრჩემის” აკადემიური გამოცემის კომენტარებშივეა აღნიშნული (შენიშვნების ავტორია ლევან ჭრელაშვილი), ნაწარმოებს საფუძვლად უდევს ცნობები “ქართლის ცხოვრებიდან”:

თამარ მრჩემი – ულუ დავითის ასული. იგი მოხსენებულია ქართლის ცხოვრებაში. ვ. ბარნოვს უბრალო ისტორიული ცნობიდან რომანი შეუქმნია¹³.

მართლაც, რომანის ტექსტის პირველი გაცნობისთანავე ცხადი ხდება, რომ თხზულების წერისას მწერალი ფართოდ დაჰყ-

8 ვერსია C – იქვე, გვ. 367; ვერსია E – იქვე, გვ. 442

9 ვერსია D – იქვე, გვ. 375.

10 ვერსია E – იქვე, გვ. 449.

11 ვერსია C, D – იქვე, გვ. 356.

12 ვერსია E – იქვე, გვ. 435.

13 იქვე, გვ. 493.

რდნობია იმ ცნობებს, რომელიც მე-14 საუკუნის თვალსაჩინო ისტორიულ წყაროში, – ეგრეთ წოდებულ “ჟამთააღმწერლობაში”, ანუ “ასწლოვან მაციანეში”, – მოიპოვება (თავისთავად ეს მაციანე, ჩვეულებრივ, “ქართლის ცხოვრების” კლასიკურ კრებულშია ჩართული). სწორედ ამ შესანიშნავი ისტორიული ქრონიკის მიხედვით, მონგოლთა ბატონობის დროინდელი საქართველოს ერთი გამოჩენილი წარჩინებულია ჰერეთის ერისთავი – შოთა კუპარი. აღსანიშნავია, რომ, “ქართლის ცხოვრების” უკანასკნელი ხანის გამოცემათაგან განსხვავებით, იმ გამოცემაში, რომლითაც უთუოდ სარგებლობდა ვასილ ბარნოვი, – მარიამისეული “ქართლის ცხოვრების” ექვთიმე თაყაიშვილისეულ პუბლიკაციაში (1906), – სამი შემთხვევიდან ორგზის იგი მოხსენიებულია როგორც “კუპრი შოთა” ან “შოთა კუპრი”¹⁴, ესე იგი სწორედ ისე, როგორც მას რომანში ეწოდება¹⁵.

თავად “ჟამთააღმწერლობა”¹⁶ ამ შოთას ოთხჯერ მოიხსენიებს და იგი ყველა ამ შემთხვევისას ნახსენებია ქართველ წარჩინებულთა ჩამონათვალში.

პირველად შოთას სახელი გამოჩნდება, – და, ამავე დროს, მისი ზედწოდებაც განიმარტება, – როცა, მეფე რუსუდანის გადაწყვეტილებით, დამპყრობელთა წინაშე დესპანებს გაგზავნიან:

14 *ქართლის ცხოვრება: მარიამ დედოფლის ვარიანტი*, გამოცემული ექვთიმე თაყაიშვილის რედაქტორობით, ტფ.: ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების გამოცემა, 1906, გვ. 634, 641.

15 სხვათა შორის, “ქართლის ცხოვრების” და, შესაბამისად, “ჟამთააღმწერლობის” სიმონ ყაუხჩიშვილისეული გამოცემის (1959) მიხედვით, შოთას ზედწოდების აღნიშვნისას კიდევ უფრო მეტი მერყეობა მუდავდება ხელნაწერთა წაკითხვებში: კუპარი/კუპრი/კუპრო/კუპრაი/კუპრაჲ/კოპრაი (*ქართლის ცხოვრება*, ტომი II, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1959, გვ. 195, 215, 219); თუმცა ეს ვარიანტული სხვაობანი არ ასახულა არც “ჟამთააღმწერლობისა” და არც მთლიანი “ქართლის ცხოვრების” ბოლო აკადემიურ გამოცემებში (ჟამთააღმწერელი, *ასწლოვანი მაციანე*, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო რევაზ კიკნაძემ, თბ.: მეცნიერება, 1987, გვ. 78, 97, 101; *ქართლის ცხოვრება*, თბ.: მერიდიანი; არტანუჯი, 2008, გვ. 553, 566, 569).

16 ტექსტები დამოწმებულია “ქართლის ცხოვრების” ბოლო აკადემიური გამოცემის მიხედვით: *ქართლის ცხოვრება*, თბ.: მერიდიანი; არტანუჯი, 2008.

ნარკვევი

წარავლინეს მოციქულად თათართა შანშე, და ავაგ და ვარამ და ჰერეთის ერისთავი შოთაჲ, რომელსა მანისი ფერობისათჳს კუპრობით უწმობდეს¹⁷;

მეორედ, როცა რუსუდანი საკუთარ ძეს სამეფო ტახტის დასაკავებლად აგზავნის, ხოლო მეფე-ქალსა და მის ვაჟს შეეგებებიან ქართველი წარჩინებულნი:

წინამიგებნეს შანშე, ავაგ და ეგარსლან, რომელი თათართა დიდად პატივითა შეეწყნარა, არარათა ნიჭთა და ზნეთა სამამაკაცოთა მქონებელი, შოთა კუპარი, გაველი ვარამ, ქართლის ერისთავი სურამელი გრიგოლ, სამცხის სპასალარი და მეჭურჭლეთუხუცესი ყუარყუარე ციხისჯუარელი, თორელნი, თმოგუელნი...¹⁸;

მესამედ, კოხტასთავის შეთქმულთა ჩამოთვლისას:

ამათ შფოთთა შეკრბეს ყოველნი მთავარნი საქართველოსანი კოხტასთავსა, იმერნი და ამერნი: ეგარსლან, ცოტნე დადიანი, ვარამ გაველი, ყუარყუარე, კუპარი შოთა, თორდაი, [...] სარგის თმოგუელი¹⁹;

მეოთხედ და საბოლოოდ, ცყევობიდან დახსნილ დავით ლაშას ძეს დამხვედრთა შორის:

მიეგებნეს ყოველნი წარჩინებულნი საქართველოსანი: შანშე და ძე მისი ზაქარია ამირსპასალარი, [...] ყუარყუარე ჯაყელი, სურამელი გრიგოლ, ქართლის ერისთავი, ორბელნი, გამრეკელი, შოთა კუპარი, და ყოველნი მთავარნი²⁰.

რა თქმა უნდა, ვასილ ბარნოვი სწორედ ამ ისტორიულ წყაროს ეფუძნება, როცა თავისი პროზაული ქმნილების პერსონაჟად წარმოაჩენს შოთა კუპრს როგორც იმ დროის ღირსშესანიშნავ ქართველ დიდებულს. ბუნებრივია, რომ იგი რომანშიც დიდგვაროვანთა იმავე წრეში ჩნდება, რომელსაც სარგის თმოგველი

17 ქართლის ცხოვრება, გვ. 550.

18 ქართლის ცხოვრება, გვ. 553.

19 ქართლის ცხოვრება, გვ. 566.

20 ქართლის ცხოვრება, გვ. 569.

ეკუთვნის. მაგრამ ისიც აღსანიშნავია, – რაც, ჩვეულებრივ, ახასიათებს ბარნოვის სამწერლო მუშაობის მეთოდს, – რომ, მართალია, მწერალი ნაწარმოების პერსონაჟად აქცევს ისტორიულ პიროვნებას, მაგრამ უშუალოდ მატყანისეულ მოვლენებს მაინც არ იყენებს პრობაულ თხრობად გარდასათქმელად: “თამარ მრჩემში” შოთა კუპრის კონკრეტული გამოჩენა თუ მოხსენიება არცერთხელ არ შეესაბამება “უამთააღმწერლობაში” მის გამოჩენასა თუ მოხსენიებას (თუნდაც იმ ეპიზოდში, სადაც მატყანის ფურცლებიდან დასესხება ყველაზე მეტად იყო მოსალოდნელი, – დავით ულუს დახვედრისას, – რომანის საბოლოო ვერსიაში მწერალი, ისტორიკოსისგან განსხვავებით, საერთოდ, არ ჩამოთვლის დამხვედურებს და ამიჯომ სულაც აღარ ახსენებს შოთას, თუმცა თხზულების აღრეულ ვერსიებში იგი დასახელებული იყო). რომანისეული ჯერ საუბარი სარგისის კარზე – თავად მასპინძლის, ამბაკო ბერისა და შოთა კუპრის მონაწილეობით, ხოლო შემდგომ ქართველ წარჩინებულთა თათბირი საქართველოს მომავალი მეფის მოსაძებნად, დასაბრუნებლად და აღსასაყდრებლად, – როგორც ერთი, ისე მეორე ეპიზოდი, – საისტორიო წყაროში ვერ პოვებს დასაყრდენს.

მიუხედავად იმისა, რომ თვით თამარის, დავით ულუს ასულის, შესახებ რომანში მოთხრობილი ამბავიც განსხვავდება ისტორიკოსის მიერ გადმოცემული მეფის ქალის ფათერაკებისაგან, მაინც, “თამარ მრჩემის” მთელი შინაარსის გაცნობა ეჭვს არ ცოვეს, რომ სწორედ “უამთააღმწერლობა” წარმოადგენდა მწერლის ისტორიულ პირველწყაროს, მაგრამ რაც შეეხება, კერძოდ, რომანის ერთ პერსონაჟად შოთა კუპრის წარმოდგენას, საფიქრებელია, რომ ბარნოვს თავისი ნაწარმოების მოფიქრება-ჩამოყალიბების პროცესში ეს სახელი ოდენ მატყანის ცნობებში არ ექნებოდა ამოკითხული: მეტად სავარაუდოა, რომ ეს სახელი – და სხვა ჩამოთვლილ დიდებულთა სახელებზე მეტად – მას სხვა გარემოებაშიც ექნებოდა გაგონილი.

საქმე ისაა, რომ, როცა მწერალი თავის რომანს წერდა, 1929 წელს, უკვე გამოქვეყნებული – და ფართოდ გახმაურებული – იყო პავლე ინგოროყვას ნაშრომი “რუსთველიანა”, რომელიც წიგნად 1926 წელს გამოიცა, მაგრამ მანამდე, ჯერ კიდევ 1922 წელს, ოთხი მოხსენების სახით გაეცნო მსმენელებს. მკვლევარმა

ამ თემაზე თავისი პირველი საჯარო მოხსენება – “შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსნის თარიღი და პოეტის ვინაობა” – წაიკითხა საქართველოს ახალი მწერლობის კავშირის საჯარო სხდომაზე, 1922 წლის 3 ივნისს, შემდგომი მოხსენება კი – “რად ეწოდება შოთა რუსთაველს მანის სეფე და კუპარი” – იქვე, იმავე წლის 4 ივლისს²¹, ხოლო მათი მიმოხილვა მალევე გამოქვეყნდა პრესაში, მათ შორის, გაზეთ “ბახტრიონში” (1922, ნომერი 1, 2). აღსანიშნავია, რომ თუ გაზეთ “ბახტრიონის” 1922 წლის 1-ელ, მე-2 და, აგრეთვე, მე-4 ნომერებში დაბეჭდილი იყო ანგარიში ინგოროყვასეული თეორიის შესახებ შოთა რუსთაველისა და შოთა კუპარის იგივეობის გამო, იმავე წელს იმავე გაზეთში ბარნოვი აქვეყნებს მოთხრობას “ლიმი დამლუპი” (მე-5 ნომერი), სტატიებსა თუ მოგონებებს ვაჟა-ფშაველას (მე-6 ნომერი), ბესიკისა (მე-9 ნომერი) და ილია ჭავჭავაძის (მე-10 ნომერი) შესახებ და, აგრეთვე, მოთხრობას “სარო მეტყველი” (მე-14 ნომერი).

რამდენიმე წლის შემდეგ, 1926 წელს, პავლე ინგოროყვას რუსთაველოლოგიური კონცეფციის ცალკე წიგნად – “რუსთაველიანად” – გამოცემას მძაფრი დისკუსია მოჰყვება, კერძოდ, 1927 წლის “მნათობის” ფურცლებზე: ჯერ იქ იბეჭდება კორნელი კეკელიძის გამოხმაურება (მე-2 ნომერი), შემდგომ – მასზე პავლე ინგოროყვას გაპაეფრება (მე-3-4 ნომერი), მომდევნოდ – ისევ კორნელი კეკელიძის ირბი პასუხი (მე-5-6 ნომერი), შემდგომ, სარგის კაკაბაძის ცალკე კრიტიკული შეფასებაც (მე-11-12 ნომერი). გასათვალისწინებელია, რომ ამ შურნალში დაახლოებით იმავე ხანებში ვასილ ბარნოვიც აქვეყნებდა თავის ნაწარმოებებს (მოთხრობა “დედის ხელი” გამოქვეყნდა “მნათობის” 1929 წლის მე-5 ნომერში; მცირე რომანი “წოდებულის” – იმავე წლის მე-7 ნომერში; მოთხრობა “ქალი კახელი” – 1932 წლის მე-6 ნომერში; ესეი გალაკტიონ ტაბიძის შესახებ – 1933 წლის მე-5 ნომერში).

მაგრამ, ალბათ, იმის უფრო საფუძვლიან დადასტურებად, რომ ვასილ ბარნოვს ყურადღების მიღმა არ დაჰრჩენია პავლე

21 იხ. პავლე ინგოროყვა, *Rusthveliana*, I: ვეფხისტყაოსნის თარიღი; შოთა რუსთაველის ვინაობა, ტფ.: სახელგამი, 1926, გვ. 379; გაიომ იმედაშვილი, *რუსთაველოლოგია: ისტორიულ-კრიტიკული მიმოხილვა*, თბ.: თსუ გამ-ბა, 1941, გვ. 129-130; გაიომ იმედაშვილი, *რუსთაველოლოგიური ლიტერატურა: 1712-1956 წლები*, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1957, გვ. 378; პავლე ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული: შვიდ ტომად*, ტ. I, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1963, გვ. 9.

ინგოროყვას “რუსთველიანა” და რომ, უკიდურესი შემთხვევისას, იგი ამ გამოკვლევას მეორე ხელიდან მაინც იცნობდა, უურნალ “ქართული მწერლობის” 1926 წლის მე-6-7 ნომერი გამოდგება, სადაც, ერთი მხრივ, დაბეჭდილია ვასილ ბარნოვის მოთხრობა “მარგალიტის ცრემლები”, ხოლო, მეორე მხრივ, სერგი გორგაძის ოთხგვერდიანი გამოხმაურება – “სამაგალითო ნაშრომი: პავლე ინგოროყვას ახალი ნაშრომის გამო” (ღირსშესანიშნავია ისიც, რომ პროზაიკოსს გულდაგულ დაუმუშავებია უურნალის ეს ნომერი და თავისი მოთხრობის საუურნალო ტექსტი მას საგანგებოდ ჩაუსწორებია²²).

ზემორე თქმულისაგან დამოუკიდებლადაც, – იცნობდა თუ არა, სავარაუდოდ, მწერალი ინგოროყვასეულ თეორიას წიგნად გამოცემამდე ან წიგნად გამოცემის შემდეგ, თუნდაც მასზე გამოხმაურებათა წყალობით, – მაინც უპრიანი იქნება კიდევ ერთხელ აღინიშნოს მყარი ქრონოლოგიური თანამიმდევრობა, რომ ვასილ ბარნოვის “თამარ მრჩემი” 1929 წელსაა დაწერილი, ხოლო პავლე ინგოროყვას “რუსთველიანა” კი 1926 წელს გამოქვეყნდა. იმ ფაქტზე ყურადღების გამახვილება კი, რომ, ბარნოვი, ინტელექტუალურ, წიგნიერ მწერალთა წყებას მიეკუთვნება, ალბათ, ზედმეტია...

პავლე ინგოროყვას წიგნის ძირითადი მუხტი (რომელიც თავის დროს არ იყო მოკლებული ფართო სენსაციურობას!) იყო გაიგივება “ვეფხისტყაოსნის” ავტორისა, შოთა რუსთველისა, მე-13 საუკუნის ქართველ სახელმწიფო მოღვაწესთან – ჰერეთის ერისთავ შოთა კუპრთან (თუ კუპრთან), რის დამტკიცებასაც “რუსთველიანას” მრავალი ფურცელი დაეთმო. ამავე დროს, ეს ისტორიული პიროვნება და, შესაბამისად, პოეტი ცხადდებოდა მანიქველური მოძღვრების მიმდევრად და, კიდევ მეტი, ამ რელიგიური დაჯგუფების ადგილობრივ მეთაურად იმდროინდელ საქართველოში.

მკვლევრის მთავარი დასკვნები ამგვარი იყო²³:

22 ვასილ ბარნოვი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ათ ტომად, ტომი VIII, თბ.: ლიტერატურა და ხელოვნება, 1963. გვ. 523.

23 “რუსთველიანას” ტექსტი, ბუნებრივია, დამოწმებულია იმ პირველი გამოცემის მიხედვით (1926), რომელიც, სავარაუდოდ, ხელთ ჰქონოდა ვასილ ბარნოვს. თუმცა წიგნის სახელწოდებად ნაშრომში გამოყენებულია სათაურის ქართული (და არა ლათინური) დაწერილობა, როგორც ავტორმა მიანიჭა მას “რუსთველიანას” მეორე გამოცემაში: პავლე ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული*: შვიდ ტომად, ტ. I, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1963, გვ. 7.

ჰერეთის ერისთავი შოთა, ჰერეთის ბაგრატიონთა შთამომავალი, არის იგივე შოთა რუსთველი, ავტორი გენიალური ქართული პოემისა²⁴;

შოთა, ჰერეთის ბაგრატიონი (1169-1245), ცნობილი ისტორიული მოღვაწე მე-XII საუკუნის დამლევისა და მე-XIII საუკუნის პირველი ნახევრისა, – არის იგივე შოთა რუსთველი, ვეფხის-ცყაოსნის ავტორი. [...] იგი ყოფილა მანიქვეელი, მეთაური მანის ორდენისა²⁵;

შოთა იყო “მანის ფერი”, არაქრისტიანული ორდენის მეთაური; ამის გამო ეწოდება მას “კუპარი” – სარწმუნოებიდან განდგომილი²⁶

(თუმცა თვალსაზრისი “ორდენის მეთაურობის” შესახებ “რუსთველიანას” მეორე გამოცემაში უკუგდებულია²⁷).

ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ “თამარ მრჩემის” გულისყურით გაცნობა ეჭვს არ ცოვებს, რომ მწერლისათვის სრულიად მიუღებელი აღმოჩენილა მკვლევრის კონცეფცია.

უწინარეს ყოვლისა, შოთას ზედწოდების არა მარტო ინგოროყვასეული შინაარსი, არამედ თავად ფორმაც კი არ გაიზიარა მწერალმა. თუ “რუსთველიანას” ავტორი შოთას ყოველთვის მხოლოდ “კუპარად” მოიხსენიებს, “თამარ მრჩემის” ავტორისათვის ქართველი დიდებული მხოლოდ და მხოლოდ “კუპრია” (იხ. ზემორე)²⁸.

თუ “კუპარი”, ინგოროყვას შეხედულებით, “სარწმუნოებიდან განდგომილს” გამოხატავდა²⁹, ხოლო “მანისა ფერობა” “მანის რელიგიური ორდენის მეთაურს” მიანიშნებდა³⁰, რომანში ამგვარი ინტერპრეტაციის ჩრდილიც არ შეიმჩნევა. მწერლისათვის, როგორც ჩანს, უფრო მისაღები იყო კორნელი კეკელიძის 1927 წელს გამოთქმული თვალსაზრისი, რომ “უამთააღმწერლის ბუნდოვანი ადგილის წაკითხვა ისე, როგორც მას კითხულობს ინგო-

24 პავლე ინგოროყვა, *Rusthveliana*, გვ. 148.

25 იქვე, გვ. 201.

26 იქვე, გვ. 215.

27 პავლე ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული*: შვიდ ტომად, ტ. I, გვ. 126.

28 საყურადღებოა, რომ სწორედ ეს ფორმა – “კუპრი” – მიაჩნდა მართებულად ამ საკითხის საგანგებო მკვლევარს სოლომონ იორდანიშვილს: სოლომონ იორდანიშვილი, *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, თბ.: საბჭოთა მწერალი, 1953, გვ. 38-40.

29 პავლე ინგოროყვა, *Rusthveliana*, გვ. 214; შდრ. პავლე ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული*: შვიდ ტომად, ტ. I, გვ. 125.

30 პავლე ინგოროყვა, *Rusthveliana*, გვ. 213.

როცა, საეჭვოა; უფრო მისაღები და გასაგებია ფარასადან გორგიჯანიძის, ვახტანგის კომისიისა და თეიმურაზ ბატონიშვილის შეხედულება, რომლითაც აღინიშნულ ადგილას ლაპარაკია შოთას მელნისა კუპრის მსგავს სიშავებზე და არა მანიქველობასა და ურწმუნობაზე³¹. მართლაც, ბარნოვი საგანგებო ყურადღებას ამახვილებს, რომ ჰერეთის ერისთავი შოთა კუპრი ფერად შავია: “შავად შემწვარი”³², ხოლო რომანის ადრეულ ვერსიებში უკიდურესი ხაზგასმით განმარტავს, რომ “კუპრი” სწორედ “შავგვრემანს” ნიშნავს (“– კუპრი, ბიჭო? – დიად, შავგვრემანი³³; “– დიად, შავგვრ...”³⁴)³⁵.

ამას გარდა, ინგოროცვას თეორიისათვის მეცისმეცად მნიშვნელოვანია, რომ, რაკი შოთა სარწმუნოებიდან, ანუ ქრისტიანობიდან განდგომილი ყოფილა, ამის გამო საღმრთისმეტყველო ხედვით განმსჭვალული უამთააღმწერელს ახასიათებს “მტრული

31 კორნელი ვეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, IX, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1963, გვ. 228; კორნელი ვეკელიძე, *რუსთველოლოგიური ნარკვევები*, კრებული შეადგინა და გამოსაცემად მოამზადა სოლომონ ყუბანიშვილი, თბ.: მერანი, 1971, გვ. 34.

32 ვასილ ბარნოვი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ათ ტომად, ტომი IX, გვ. 38.

33 ვერსია E – იქვე, გვ. 435.

34 ვერსია C, D – იქვე, გვ. 356.

35 შტრ. სოლომონ იორდანიშვილი: “ამგვარად, ქართლის ცხოვრებათა ამ ორი რედაქციის სხენებული ანალოგიური ადგილების შედარებით ირკვევა მხოლოდ ერთი რამ: აქ მოხსენებულია ვინმე შოთა, რომელსაც სიშავისათვის მეცსახელად კუპრი ჰქვამდნენ” – სოლომონ იორდანიშვილი, *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, გვ. 40; ალექსანდრე ბარამიძე: “აშკარაა, რომ მონგოლებისდროინდელ მოღვაწე შოთა ერისთავს სიშავის გამო შერქმეული ჰქონია ზედწოდება კუპრი” – ალექსანდრე ბარამიძე, *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, IV, თბ.: მეცნიერება, 1964, გვ. 430; ალექსანდრე ბარამიძე, *შოთა რუსთველი*, თბ.: თბილ. უნ-ტის გამ-ბა, 1975, გვ. 196. მოგვიანებით გამოითქვა შეხედულება, – რომელსაც ბარნოვის რომანთან, რა თქმა უნდა არაფერი აკავშირებს, – რომ “კუპრი/კუპარი”, შესაძლოა, ნიშნავდეს კვიპაროსს და, შესაბამისად, ზედწოდებაც გულისხმობდეს შოთას ტანადობას: “უამთააღმწერლის “კუპრ-კუპარი” მეცსახელი კვიპაროსს ნიშნავს [...]. ჰერეთის ერისთავის მეცსახელი “აღვისტანას, საროსტანას” ნიშნავს, ე.ი. სააღვრსო სახელია და მიგვითითებს, რომ მისი მატარებელი შოთა მოხდენილი ტანადობისა ყოფილა” – ილია ანთელავა, *საქართველოს საისტორიო-წყაროთმცოდნეობითი წყაროები*, თბ.: არტანუჯი, 2002, გვ. 293; ადრეული პუბლიკაცია: ილია ანთელავა, *XI-XIV სს. ქართული საისტორიო წყაროები*, თბ.: მეცნიერება, 1988, გვ. 69.

დამოკიდებულება შოთას მიმართ”, რომ “ეს ისტორიკოსი განსაკუთრებული სიძულვილით არის გამსჭვალული პირადად შოთას მიმართ” და “სრულიად დაუსაბუთებლად ამბობს, რომ შოთა იყო – მოკლებული ყოველგვარ ადამიანურ ღირსებას”³⁶. საქმე ისაა, რომ მკვლევრის თვალსაზრისით, სწორედ ამ თვალსაზრისით ქართველ დიდებულს მიემართება სიციყვები, რომელიც წინ უსწრებს შოთა კუპარის დასახელებას: “არარათა ნიჭთა და ზნეთა სამამაკაცოთა მქონებელი”³⁷. ინგოროყვასეული განმარტებით, ეს ფრაზა ნიშნავს შემდეგს: “არაფეთარი ადამიანური ღირსებისა და ზნეობის არა მქონებელი”, “მოკლებული ყოველგვარ ადამიანურ ღირსებასა და ზნეობას”³⁸ (მდრ. სარგის კაკაბაძე: “ჰერეთის ერისთავს შოთა კუპარს უამთა აღმწერელი ახასიათებს, რომ ის იყო „არარათა ნიჭთა და ზნეთა სამამაკაცოთა მქონე“, ე. ი. არა თუ ყოვლად უნიჭო, არამედ მამათმავლობითაც დაავადებული”³⁹).

“თამარ მრჩემში” კი, თუნდაც ფერმკრთალად, მაგრამ მაინც მეტად მკაფიოდ ჩანს, რომ შოთა ღირსეული და გამორჩეული ადამიანია: გონიერი, ყურადსაღები, სამართლიანი, სანდო და, უწინარეს ყოვლისა, უშიშარი. “ბრძოლაში რამდენჯერ შეგიხედნიათ სიკვდილისათვის თვალებში”⁴⁰, – მიმართავს მას ამბაკო ბერი. მწერალი სრულიად უგულებელყოფს, არც კი იხსენებს ისტორიკოსისეულ იმ უარყოფით დახასიათებას⁴¹, რომელიც პავლე ინგოროყვამ ამ წარჩინებულს მიაკუთვნა და რასაც მკვლევარმა თავისებური – კონფესიური – ახსნა მოუძებნა.

მაგრამ ვასილ ბარნოვი არათუ არ იზიარებს “რუსთველიანას” ავტორის ამგვარ შეხედულებას, არამედ, როგორც ჩანს, იმასაც კი არ მიიჩნევს, რომ მემაციანის ეს სააუგო სიციყვები, საერთოდ,

36 პავლე ინგოროყვა, *Rusthveliana*, გვ. 211.

37 ქართლის ცხოვრება: მარიამ დედოფლის ვარიანტი, გვ. 605; მდრ. *ქართლის ცხოვრება*, ტომი II, გვ. 192; უამთაღმწერელი, *ასწლოვანი მაცნაე*, გვ. 75; *ქართლის ცხოვრება*, გვ. 553.

38 პავლე ინგოროყვა, *Rusthveliana*, გვ. 214.

39 სარგის კაკაბაძე, *შოთა რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი*, თბ.: განათლება, 1966, გვ. 281.

40 ვასილ ბარნოვი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ათ ტომად, ტომი IX, გვ. 38.

41 სოლომონ იორდანიშვილის დაკვირვებით, ეს ფრაზა, საერთოდ, არ ჩნდება ზოგიერთ გვიანდელ ხელნაწერში: სოლომონ იორდანიშვილი, *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, გვ. 40.

შოთას მიემართება. მართლაც, ეს ფრაზა საისტორიო ტექსტის ისეთ ადგილასაა მოთავსებული, ადვილი სათქმელი არაა, თუ ვის განეკუთვნება ის: ამ დახასიათების წინამორბედ ავაგს თუ ამ სიტყვათა მომდევნო შოთას (“ქართლის ცხოვრების” მარიამისეული ვარიანტის თაყაიშვილისეულ გამოცემაში, რომელსაც ინგოროყვაც და ბარნოვიც ეყრდნობოდნენ, ტექსტი ამგვარადაა დაბეჭდილი: “წინა: მიეგებნეს: შანშა: ავაგ: რომელი: თათართა: დიდად: პაცივითა: შეეწყნარა: არა: რათა: ნიჭთა: და: ზნეთა: სამამაკათა: მქონებელი: შოთა კუპარი: თორელი: ვარამ ქართლის ერისთავი”⁴²). როგორც ჩანს, რომანისგს გამჭრიახმა მხერამ, ძველი ტექსტების მკითხველის მყარმა გამოცდილებამ და, შესაძლოა, მწერლური წვდომის უნარმაც უკარნახა, რომ ეს სიტყვები არ ეხებოდა შოთას. მაგრამ, ამავე დროს, ჭირდა მათი მიკუთვნება – თუნდაც ტექსტის ლოგიკიდან გამომდინარე (– “რომელი თათართა დიდად პაცივითა შეეწყნარა, არარათა ნიჭთა და ზნეთა სამამაკათა მქონებელი”!) – ავაგისათვის, რომლის მიმართაც ისტორიკოსი, ზოგადად, კეთილგანწყობილი იყო და, საერთოდაც, თანამედროვენი მას დადებითად ახასიათებდნენ⁴³. თუმცა ვასილ ბარნოვის ეჭვი ხელნაწერთა წაკითხვის მიმართ მოულოდნელად დაადასტურა უკანასკნელი ხანის არქეოგრაფიულ-ტექსტოლოგიურმა კვლევამ: “უამთაღმწერლობის” შესწავლამ ფარსადან გორგიჯანიძის საისტორიო ტექსტთან დაკავშირებით სანდოდ დაამტკიცა, რომ მატიანისეული ეს სასტიკი დახასიათება სრულიადაც არ შეეხება არც შოთას და არც ავაგს, არამედ ეგარსლანს⁴⁴, თუმცა მანამდეც, ტექსტის ტრადიციული რედაქციითაც, მაინც მეტად სათუო იყო, – სცილურადაც და შინაარსობრივადაც, – რომ ეს სიტყვები მიემართებოდა შოთას, ხოლო რაკი უფრო მეტად საგულვებელი იყო, რომ ეს დახასიათება ეხებოდა არა შოთა კუპარს, არამედ იმას, ვინც მის წინ იმყოფებოდა ჩამონათვალში, “თამარ მრწემის” ავტორმა თავის ნაწარმოებში სწორედ ავაგი წარმოაჩინა სრულიად უღირს – და

42 ქართლის ცხოვრება: მარიამ დედოფლის ვარიანტი, გვ. 605.

43 სარგის კაკაბაძე, შოთა რუსთაველი და მისი ვეფხისტყაოსანი, გვ. 281.

44 რევან კიკნაძე, საქართველოს ისტორიის წყაროთმცოდნეობის საკითხები, I, თბ.: მეცნიერება, 1982, გვ. 105-117; უამთაღმწერელი, ასწლოვანი მატიანე, გვ. 224-225; “ასწლოვანი მატიანეში” მიღებული ეს წაკითხვა გაზიარებულია ტექსტის უახლეს გამოცემაშიც: ქართლის ცხოვრება, გვ. 553.

რომანის ადრეულ ვერსიებში შოთას მიერ გაკიცხულ – ადამი-
ანად.

მაგრამ, რაც ყველაზე არსებითია, ვასილ ბარნოვს მე-13 სა-
უკუნის ქართველი წარჩინებული შოთა კუპრი (თუ კუპარი)
სრულიად არ წარმოედგინა არც რუსთავის პატრონად და არც
“ვეფხისტყაოსნის” შემქმნელად, როგორადაც იგი “რუსთველი-
ანას” ავტორს მიაჩნდა. მიუხედავად იმისა, რომ ვარაუდი შოთა
კუპრისა და შოთა რუსთველის გაიგივების გამო ინგოროყვაზე
ადრევე გამოითქვა, – ბატონიშვილის თეიმურაზისა და მარი ფე-
ლისიცი ბროსეს მიერ, – წარმოუდგენელია, რომ ამ წყართა
შესახებ ბარნოვს რამე სცოდნოდა⁴⁵. ამდენად, როცა მწერალი

45 თეიმურაზ ბატონიშვილი ამ თვალსაზრისს გამოთქვამს 1843 წელს დაწერილ
“ვეფხისტყაოსნის” კომენტარებში, რომელიც ხელნაწერად ინახებოდა და მხო-
ლოდ 1960 წელს დაიბეჭდა (თეიმურაზ ბაგრატიონი, *ვანმარტება პოემა ვეფ-
ხისტყაოსნისა*, ვაიომ იმედაშვილის რედაქციით, გამოკვლევეთა და საძიებლე-
ბით, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1960, გვ. 291), ხოლო მარი ბროსეს ფრან-
გულენოვანი მინაწერი “ქართლის ცხოვრების” მისეული ხელნაწერის არმპიზე
მხოლოდ 1959 წელს გამოქვეყნდა (*ქართლის ცხოვრება*, ტომი II, გვ. 192).
ძნელი სათქმელია, ერთმანეთთან მჭიდრო სამეცნიერო ურთიერთობაში მყოფ
ამ ორ მკვლევართაგან რომელიც ეკუთვნის პირველობა იგივეობის ამ ვარა-
უდის წარმოშობისას, მით უმეტეს, თეიმურაზი საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ
ცნობას რუსუდანისდროინდელი წარჩინებულის შოთა კუპრის (თუ კუპარის)
შესახებ იგი ფარსადან გორგიჯანიძის საისტორიო თხზულებიდან იმომწებს –
და არა უამთააღმწერლობიდან! – და თანაც ეს წყარო სულ ცოცხა ხნით ადრე
აღმოჩენილა მის თვალსაწიერში (“გარნა აწ ახლად ვპოვეთ რა მოთხრობა
საქართველოჲსა აღწერილი ფარსადან გორგიჯანიძისა”). რაც შეეხება ბრო-
სეს, იგი თავის შენიშვნას მიაწერს “უამთააღმწერლობის” ტექსტს, – კერძოდ,
იმ მონაკვეთთან, სადაც პირველადაა ნახსენები შოთა: მეცნიერს ეჭვი უჩნდება
("რუსთაველი" – ფრჩხილებში და კითხვის ნიშნით!), რომ ეს წარჩინებული, შე-
საძლოა, შოთა რუსთველი იყოს ("ეს უნდა იყოს ჩვენი პოეტი"). ადვილი არაა
განისაზღვროს, როდისაა მიწერილი ეს შენიშვნა, რადგან თავად "ქართლის
ცხოვრების" ბროსესეული ხელნაწერი სხვადასხვაგვარად თარიღდება: ან 1839
წლით (*ქართლის ცხოვრება*, ტომი II, გვ. 051-052), ან 1843 წლით (*ქართლის
ცხოვრება*, გვ. 23), რის გამოც, ალბათ, შესაბამისად, – ამ ან მომდევნო წლე-
ბით, – უნდა დათარიღდეს ბროსესეული მინაწერიც. ყოველი შემთხვევისას,
უეჭველია, რომ "ვეფხისტყაოსნის" 1841 წლის სანკტპეტერბურგული გამოცე-
მის წინასიტყვაობაში ფრანგი მკვლევარი პოემის ავტორის შესახებ ამგვარად
მსჯელობდა: "შაგრა ქართლის ცხოვრებაებში" მისი სახელი სრულიად არ-
სად მოიხსენება" – *რუსთველი მსოფლიო ლიტერატურაში*, I, თბ.: თსუ გამ-ბა,
1976, გვ. 62; შდრ. *რუსთველილოკიური რჩეული ლიტერატურა*, I, შეადგინა,
გამოსაცემად მოამზადა, წინასიტყვაობა, შენიშვნები და კომენტარები დაურთო
იოსებ მეგრელიძემ, თბ.: მეცნიერება, 1979, გვ. 77. როგორც ჩანს, ბროსეს

არ იზიარებდა ორი შოთას გაიგივების თვალსაზრისს, ამით იგი, რა თქმა უნდა, ცხადად უპირისპირდებოდა იმ დროს მეტად გახმაურებულ “რუსთველიანას”.

სხვათა შორის, “თამარ მრჩემის” ადრეულ ვერსიებში შოთა კუპრის მიერ ჩალაპარაკებული აუცი ავაგის მიმართ (“არა იყო გვარი მისი”⁴⁶), რომელიც ანონიმურად წარმოითქმება რომანის საბოლოო ვერსიაში⁴⁷, საგანგებოდ წარმოადგენს გავრცელებული ხალხური გამონათქვამის, ანდაზის ნაწყვეტს და არაფრით მიანიშნებს, რომ მისი მთქმელი ან პოეტი-შემოქმედი, ან, მით უმეტეს, “ვეფხისტყაოსნის” ავტორი.

განსხვავებით შოთა კუპრისაგან, რომანის მსვლელობისას რამდენჯერმე განსაკუთრებული ყურადღება მიეპყრობა სარგის თმოგველის მწიგნობრობას, მის მჭიდრო კავშირს მწერლობასთან: პირველი გამოჩენისთანავე, რომანის პირველსავე გვერდზე, სარგისს გვერდით დიდი რვეული უდევს, რომელსაც იგი სტუმრად მოწვეულ მოწესეს წარუდგენს და რომელიც “ვისრამიანი” აღმოჩნდება, – ამბაკო ბერი მას “თქვენს ვისრამიანს” უწოდებს, ხოლო თავად სარგისი “ჩემს წიგნს”⁴⁸; მასთან საუბრისას ყვენამაც კი იყის თმოგველი დიდებულის მწიგნობრობის ამბავი: “– არც დაგშვენდება დიდ მწიგნობარს დაშნის ღერება”⁴⁹; რომანის ადრეულ ვერსიაში სარგისის მწიგნობრული გარჯა კიდევ უფრო

მხოლოდ ამის შემდეგ მიუგნია შოთა კუპრისათვის “ჟამთააღმწერლობაში”, ხოლო თეიმურაზს – გორგიჯანიძის ისტორიაში. ბროსეს მონაპოვრის თარიღი განუსაზღვრელია, ხოლო თეიმურაზისეული კომენტარები, როგორც ითქვა, 1843 წელს დაიწერა. სხვათა შორის, “რუსთველიანაში” დამოწმებულია თეიმურაზისეული შეხედულება, რომ შოთა რუსთველი ჰერეთის რუსთავის მმართველი იყო (პავლე ინგოროყვა, *Rusthveliana*, გვ. 163), მაგრამ არაფერია ნათქვამი, რომ სწავლული ბატონიშვილი შოთა კუპარს შოთა რუსთველად მიიჩნევდა (იხ., აგრეთვე, იქვე, გვ. 377). ამდენად, დიდად სავარაუდოა, რომ ორი შოთას იგივეობის თეორიას ბარნოვი მთლიანად პავლე ინგოროყვას მიაკუთვნებდა (მდრ. თეიმურაზის თვალსაზრისი, ციტირებული და დამოწმებული კორნელი კეკელიძის მიერ 1927 წელს – კორნელი კეკელიძე, *ვტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, IX, გვ. 227; კორნელი კეკელიძე, *რუსთველოლოგიური ნარკვევები*, გვ. 33).

46 ვასილ ბარნოვი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ათ ტომად, ტომი IX, გვ. 375, 449.

47 იქვე, გვ. 54.

48 იქვე, გვ. 36.

49 იქვე, გვ. 51; ვერსია E: “არც შეშვენის დიდ მწიგნობარს და სიბრძნის მოყვარულს ხმალის ღირება” – იქვე, გვ. 445.

თვალნათლივად და დახატული: “გვერდით სპარსული წიგნი ედვა გარდაშლილი, წინ მუთაქაზედ რვეული და საწერ-კალამი ეწყო. თუ მუშაობდა ბერის მოსვლის წინ”⁵⁰; რომანის, ასევე, ერთ ადრეულ ვერსიაში სარგისს პირდაპირ ეწოდება “კაცი მეცნიერი და რიტორი”⁵¹; ყურადსაღებია, რომ შოთა კუპრი, ჩანს, შორია ამ სწრაფვათაგან: სიმშვენიერისა და ხელოვნების შესახებ სარგისის საუბარი ამბაკო ბერთან უმალ შეწყდება, როგორც კი ღარბაზში ჰერეთის ერისთავი შემოაბიჯებს⁵².

სათუო არ უნდა იყოს, რომ “თამარ მრწემის” საბოლოო, გამოქვეყნებული ვერსია არანაირად არ იზიარებს შოთა კუპრისა და შოთა რუსთველის იგივეობის ინგოროყვასეულ თვალსაზრისს და რომანისტი თავის ამ უარყოფით პოზიციას მეტად ცხადად გამოხატავს, თუმცა მეტად საყურადღებოა, რომ თუ ვასილ ბარნოვი რომანის საბოლოო ვერსიაში მგვიცედ უარყოფს შოთა კუპრის რუსთველობას, რომანის ადრინდელ, გამოუქვეყნებელ ვერსიებში ასევე მკაფიოდ ასახულია, თუ როგორ ჭოჭმანობს მწერალი ამ საკითხის გამო. იქ, სადაც გამოცემულ ვერსიაში წერია: “საცაა, შოთაც, შემოვა, კუპრი”⁵³, ხელნაწერთა მონაცემები მერყევი⁵⁴.

ვარიანტებში გამუღავნებული ეს ჭოჭმანი ყოველგვარ ეჭვს აქარწყლებს, იყო თუ არა ცნობილი “თამარ მრწემის” ავტორისათვის თეორია შოთა კუპრისა და შოთა რუსთველის იგივეობის შესახებ, მაგრამ, ამავე დროს, ხელნაწერთა განსხვავებული წაკითხვანი მოულოდნელად ადასტურებს, რომ ბარნოვი, როგორც ჩანს, რომანზე მუშაობის თავდაპირველ ეტაპზე – კარგა ხანს – იზიარებდა ამ თვალსაზრისს, მაგრამ საბოლოოდ მის მიმართ მკვეთრად უარყოფითად განეწყო. ძნელია ითქვას, რამ შეაცვლევინა მწერალს თავისი ადრინდელი დამოკიდებულება: შესაძლოა, თავად

50 ვერსია E – იქვე, გვ. 434.

51 ვერსია D – იქვე, გვ. 360.

52 იქვე, გვ. 37-38.

53 იქვე, გვ. 36.

54 B ვერსიის მიხედვით, შოთა პირდაპირ სახელდება რუსთველად: “საცაა, შოთაც შემოვა, რუსთაველი” (იქვე, გვ. 354); D ვერსიის მიხედვით, რომანისგს ჯერ დაუწერია: “საცაა, შოთაც შემოვა, რუსთავის ბატონ-პატრონი”, შემდეგ მწერალს ჯერ “საცაა” გადაუხაზავს, ხოლო შემდეგ “რუსთავის ბატონ-პატრონი” წაუშლია და შემოთ მოუწერია: “რუსთაველი” (იქვე, გვ. 354); E ვერსიაში კი ეს ფრაზა ამგვარია: “საცაა, შოთაც მობრძანდება, რუსთავის თავადი” (იქვე, გვ. 433).

მის მიერვე პირველწყაროთა დაკვირვებულმა კითხვამ, შესაძლოა, პავლე ინგოროყვას თეორიის მკაცრმა კრიტიკამ, განსაკუთრებით, კორნელი კეკელიძის, ბარნოვის ყოფილი სემინარიელი კოლეგის, მხრივ, ანდა იქნებ საეგებო საუბრებმა ახალგაზრდა მკვლევარ სოლომონ იორდანიშვილთან, ბარნოვის ყოფილ სემინარიელ მოწაფესთან, რომელმაც შემდგომ საგანგებო ნაშრომი მოამზადა შოთა კუპრის შესახებ, – “უამთააღმწერლის ერთი ცნობის შესახებ („შოთა კუპრი“)⁵⁵, – სადაც მან კატეგორიულად გამოიხატა არა მარტო შოთა კუპრისა და შოთა რუსთველის იგივეობა, არამედ რუსთველის ვინაობასთან დაკავშირებული ყველა ის თვალსაზრისი, რაც “რუსთველიანაში” “უამთააღმწერლობის” ცნობათა საფუძველზე იყო განვითარებული.

საბოლოოდ, ეს შეხედულება – რომ ჰერეთის ერისთავი შოთა კუპარი არამც და არამც არაა “ვეფხისტყაოსნის” ავტორი – მყარად განმტკიცდა რუსთველის მკვლევართა შორის (იხ. რუსთველოლოგიის სახელმძღვანელო უმაღლესი სასწავლებლებისათვის: “მონგოლების დროინდელი მოღვაწე, ჰერეთის ერისთავი შოთა კუპრი ვერ იქნება პოეტი შოთა რუსთველი იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ იგი არ ყოფილა რუსთავის მფლობელი (და, მაშასადამე, რუსთველი)”⁵⁶).

“რუსთველიანას” პირველ მკითხველთა და შემფასებელთა შორის, როგორც ჩანს, ვასილ ბარნოვი ერთი იმათგანი იყო, ვინც არ გაიზიარა შოთა რუსთველის ვინაობის პავლე ინგოროყვასეული ამოცნობა, რაც მკვლევარს “საბოლოოდ გადაჭრილად”⁵⁷ მიაჩნდა. მწერლის ამ უარყოფითი გამოხმაურების ნათელი დასტურია რომანი “თამარ მრჩემი”.

55 სოლომონ იორდანიშვილმა თავისი ნაშრომი მოხსენებად წაიკითხა რუსთველის სახელობის ინსტიტუტში 1935 წლის 1 აპრილს (იხ. სოლომონ იორდანიშვილი, *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, გვ. 29), ხოლო შემდგომ ის სამგზის გამოქვეყნდა: ჯერ თბილისის უნივერსიტეტის შრომებში (სოლომონ იორდანიშვილი, “უამთააღმწერლის ერთი ცნობის შესახებ („შოთა კუპრი“), *ტფილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის შრომები*, III, 1936, გვ. 167-181); შემდგომ ავტორის სიცოცხლეში მომზადებულ კრებულში (სოლომონ იორდანიშვილი, *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, გვ. 29-55); ბოლოს – მკვლევრის გარდაცვალების შემდგომ გამოქვეყნებულ ნაკრებში (სოლომონ იორდანიშვილი, *ნარკვევები*, თბ.: ლიტერატურა და ხელოვნება, 1964, გვ. 19-45).

56 ალექსანდრე ბარამიძე, *შოთა რუსთველი*, გვ. 39.

57 პავლე ინგოროყვა, *Rusthveliana*, გვ. 380.

მაგრამ, ზოგადად, რუსთველის ვინაობისა და, კერძოდ, “რუსთველიანაში” წარმოდგენილი თეორიის მიმართ ვასილ ბარნოვის ჩამოყალიბებული დამოკიდებულების საბოლოოდ დასადასტურებლად, მაინც უპირინი იქნება თვალის გადავლება იმ მასალისათვის, რომელიც “თამარ მრჩემის” ტექსტს მიღმა არსებობს.

“რუსთველიანას” გამოცემისა და “თამარ მრჩემის” დაწერის შემდეგ, 1930 წლის მიწურულს (საშობაოდ – 25 დეკემბერს) რომანისტი ამთავრებს თავის ახალ და უკანასკნელ რომანს “პირიმზე”, რომელიც თამარ მეფეს ეძღვნება.

გიორგი მესამის მიერ თავისი ქალის, თამარის, თანააღსაყდრების დიდებული ზეიმისას ეპიზოდურად გამოჩნდება ჭაბუკი შოთა, სადაც იგი, ახალგაზრდა მგოსანი, ჩახრუხადის, მეფის სასახლის პირველი მგოსნის, შემდეგ წარდგება⁵⁸. თავის ხოცბას, – მსუბუქად სახეცვლილ “ვეფხისტყაოსნის” პირველ სტროფებს (რომელიც რომანში თითქოსდა “უძველესი ევრატიდანაა” დამოწმებული), – აღელვებული, ფერმკრთალი ჭაბუკი მეფე-ქალის წინაშე წარმოთქვამს. გამეფებული თამარი მას, ლექსის დამთავრებისას ვაშას გრიალის გამო შეწითლებულს, ოქროს კალამს უძღვნის, რის შემდეგაც

ის ოქროს კალამი ქუდზედ გაიმაგრა მგოსანმა. აღარც მოჰშორდა სამკაული მის ნათელ შუბლსა⁵⁹.

ძნელად წარმოსადგენია, – მაშინ, როცა “თამარ მრჩემისა” და “პირიმზის” დამთავრების თარიღებს ერთმანეთისაგან მხოლოდ წელიწადნახევარი ამორებს, – რომ ეს ის შოთაა, რომელსაც შავგვრემანობის გამო “კუპრი” ეწოდა და რომელიც ამ გამეფებიდან 66 წლის შემდეგ (თამარის თანააღსაყდრება – 1179, დავით ულუს საქართველოში ჩამოყვანა – 1245) მომხდურთან ბრძოლაში ჩართვას საკუთარ მოვალეობად მიიჩნევს (“ჩემი მოვალეობაა ეგ”⁶⁰). სხვათა შორის, “თამარ მრჩემში” შოთა კუპრის განსაკუთრებული ხნოვანება ან, საერთოდ, მოწეული ასაკი არსად აღინიშნება, – მისი გარეგნობის შესახებ ოდენ ნათქვამია: “მაღალი კაცი ხმელ-ხმელი,

58 ვასილ ბარნოვი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ათ ტომად, ტომი IX, გვ. 141-142.

59 იქვე, გვ. 142.

60 იქვე, გვ. 38.

შავად შემწვარი”⁶¹, რაც იმ ხანად – მეფეთა ლაშასა და რუსუდანის გარდაცვალების შემდგომ – შოთას მოხუცებულობაზე არასგზით არ მეტყველებს (შდრ. “რუსთველიანა”: “შოთას მართლაც დიდ მოხუცებაში მიუღწევია; იგი ცოცხალი იყო თამარის შვილების ლაშას და რუსუდანის მეფობის დროს”⁶²).

სხვათა შორის, “პირიმზეში” სავანეებოდ აღინიშნება ჩახრუხადის მგოსნობა, რომელსაც “დიდი მგოსანი და სიცყვის ხელოვანი” ეწოდება⁶³, ისევე, როგორც “თამარ მრჩემში” უყურადღებოდ არ რჩება სარგის თმოგველის მოღვაწეობის სამწერლო წახნაგი, რის საწინააღმდეგოდაც შოთა კუპრის რამე კავშირი მწიგნობრობასთან რომანის ფურცლებზე არც კი ილანდება.

დაბოლოს, ვასილ ბარნოვის არქივში დაცულია მის სიცოცხლეში გამოუქვეყნებელი ესეი “შოთა რუსთველი და მისი “ვეფხისტყაოსანი”⁶⁴, რომელიც პირველად, ავტორის გარდაცვალების შემდეგ, 1938 წელს, უურნალ “მნათობში” დაიბეჭდა (1-ელი ნომერი). მწერლის აკადემიური ათგომეულის გამომცემელთა მიერ ტექსტი ამგვარადაა დათარიღებული: “[1924 წლის შემდეგ]”⁶⁵, რის გამო ძნელია, განისაზღვროს არა მარტო ის, თუ როდისაა ეს ტექსტი დაწერილი – “თამარ მრჩემის” ჩანაფიქრამდე, მისი შექმნისას თუ მისი დამთავრების შემდეგ, არამედ ისიც, იცნობდა თუ არა ამ დროს რომანისტი “რუსთველიანას”, რომელიც 1926 წელს გამოიცა, თუმცა პავლე ინგოროყვას შეხედულებები შოთა რუსთველის ვინაობის შესახებ პრესაში უკვე 1922 წლიდან გაცხადდა. ყოველი შემთხვევისას, ბარნოვის ეს ტექსტი ნათლად ადასტურებს, რომ მწერალი მთლიანად უპირისპირდება ამ გახმაურებული გამოკვლევის გამჭოლ კონცეფციას. ჯერ ერთი, ინგოროყვასაგან განსხვავებით, მწერალი წერს, რომ “სჩანს, რომ შოთა იყო დაბა რუსთავიდან, რომელიც მდებარეობს მესხეთში”⁶⁶, რითაც გამოირიცხება შოთას ჰერეთის ერისთავობა; მეორე, რომ “შოთას გვარი არ ვიციოთ. რუსთველი

61 იქვე; ვერსია E: “მაღალ-მაღალი კაცი, მხარბეჭიანი, შავად შემწვარი” – იქვე, გვ. 435.

62 პავლე ინგოროყვა, *Rusthveliana*, გვ. 322.

63 ვასილ ბარნოვი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ათ ტომად, ტომი IX, გვ. 150.

64 ვასილ ბარნოვი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ათ ტომად, ტომი X, თბ.: ლიტერატურა და ხელოვნება, 1964, გვ. 160-167.

65 იქვე, გვ. 167.

66 იქვე, გვ. 160.

ფსევდონიმი⁶⁷; მესამე, რომ მწერალი არც შოთას, ძეს “ართავაზოს ძისა”⁶⁸ და არც რუსუდანის მეფობის დროინდელ “ერეთის ერისთავ შოთას, რომელსა სიშავისათვის კუპრობით უხმობდნენ”⁶⁹, არ მიიჩნევს შოთა რუსთველად. ამ უარყოფის ერთი დამატებითი საბუთი მისთვის ისიცაა, რომ “არც შოთა ართავაზოს ძე, არც შოთა-კუპრი რიცორებად არ იხსენიებინან, როგორც თმოგველი”⁷⁰. სხვათა შორის, მოყვანილი მაგალითი კიდევ ერთხელ ნათელყოფს, თუ რატომ აღინიშნება ასე მკაფიოდ “თამარ მრჩემში” თმოგველის სამწიგნობრო საქმიანობა.

რაც შეეხება მწერლის მიერ ესეში მოყვანილ უამთააღმწერლისეულ ციტატებს (თუ კვაზიციტატებს), – ოთხივე იმ მონაკვეთს, სადაც შოთა კუპრი მოიხსენიება, – ისინი, ფაქტობრივ, მემაციანის სიტყვების გარდათქმას წარმოადგენს. ბარნოვის მიერ დამოწმებულ ფრაზაში არც კი ჩანს რამე მინიშნება “მანისა ფერობის” შესახებ, ხოლო “კუპრობა” მწერლისათვის ოდენ სიშავეს ნიშნავს: “სიშავისათვის კუპრობით უხმობდნენ”⁷¹. სხვათა შორის, “ქართლის ცხოვრების” ვახტანგისმემდგომი ხელნაწერების ამ წაკითხვას⁷², ჩანს, მწერალი ან უშუალოდ იცნობდა, ან 1849 წლის ბროსესეული გამოცემით, ანდა – მეორე ხელიდან (შესაძლოა, პირადად იმავე სოლომონ იორდანიშვილისაგანაც, რომელიც ვრცლად მსჯელობს ხელნაწერში არსებული ამ ვარიან-

67 იქვე.

68 იქვე, გვ. 161; ეს ისტორიული პიროვნება – შოთა, ძე ართავაზოს ძისა (იხ. ქართლის ცხოვრება, გვ. 395), იმჯერად “შოთა ართავაზის ძის” სახელწოდებით, გამოჩნდება თამარის მოწინააღმდეგე ამბოხებულთა შორის “პირიმზეში” (ვასილ ბარნოვი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ათ ტომად, ტომი IX, გვ. 175-176), რაც სრულებით გამორიცხავს მის იგივეობას შოთა რუსთველთან, რომელიც რომანის ცალკე პერსონაჟია (იქვე, გვ. 150). თუმცა იმუამად გამოთქმული იყო თვალსაზრისიც – მოსე ჯანაშვილის ნაშრომში “თამარ მეფის მეხობგენი” – ამ შოთასა და შოთა რუსთველის იგივეობის შესახებ (გაზეთი “ტრიბუნა”, 1923, 466-ე ნომერი; იხ. გაიომ იმედაშვილი, *რუსთველოლოგიური ლიტერატურა: 1712-1956 წლები*, გვ. 389; ალექსანდრე ბარამიძე, *შოთა რუსთველი*, გვ. 48).

69 ვასილ ბარნოვი, *თხზულებათა სრული კრებული*: ათ ტომად, ტომი X, გვ. 161.

70 იქვე.

71 იქვე.

72 ჯანაშვილისეული, რუმინეცვისეული და სხვა ნუსხები – იხ. ქართლის ცხოვრება, ტომი II, გვ. 192; უამთააღმწერელი, *ასწლოვანი მატანე*, გვ. 75; ქართლის ცხოვრება გვ. 550; შდრ. სოლომონ იორდანიშვილი, *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, გვ. 39.

ცის შესახებ თავის გამოკვლევაში შოთა კუპრის გამო). როგორც ჩანს, ბარნოვმა სწორედ ეს წაკითხვა – და ეს გაგება – დაუდო საფუძვლად “თამარ მრჩემისეული” შოთა კუპრის გარეგნულ პორტრეტსაც, რასაც სხვადასხვა მკვლევართა შემდგომი ხანის დასკვნებიც ეთანხმება⁷³.

ამდენად, ალბათ, ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ ვასილ ბარნოვი იცნობს პავლე ინგოროყვას წიგნს, მაგრამ სრულიად უგულებელყოფს მას, – იგი ისე წერს “თამარ მრჩემს”, თითქოს “რუსთველიანა” არც არსებობდეს.

დასკვნა შეიძლება იყოს მხოლოდ ერთი: მწერალმა ვასილ ბარნოვმა არ ირწმუნა მკვლევარ პავლე ინგოროყვას თვალსაზრისი შოთა რუსთველის ვინაობის შესახებ, მაგრამ თავი აარიდა ამ საკითხის გამო საგანგებო მსჯელობას.

“რუსთველიანას” ავტორი განსაკუთრებულ მხარდაჭერას ყოველთვის, თავისი ხანგრძლივი ცხოვრების განმავლობაში, მწერლების წრეში ეძებდა, – შემთხვევითი არც ის იყო, რომ მან თავისი კონცეფცია პირველად სწორედ მწერალთა შეკრებაზე წარადგინა. მაგრამ საქმე ისე წარიმართა, რომ “ძიებანი შოთას ბიოგრაფიის აღდგენისათვის”⁷⁴, ფაქტობრივად, არაფერ აღიარა. ინგოროყვასეული შეხედულებანი “ვეფხისტყაოსნის” შემქმნელის ვინაობის შესახებ არ გაიზიარა რუსთველის არც ერთმა მკვლევარმა, და არც მწერალმა ვასილ ბარნოვმა.

2010

73 იხ. ზემორე, შენიშვნა 35.

74 პავლე ინგოროყვა, *Rusthveliana*, გვ. 243.

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის შესახებ

პავლე ინგოროყვას ბევრი ნარკვევი, მონოგრაფია, წიგნი, მის მიერ რედაქტირებული ტექსტების გამოცემები ან დაუმთავრებელია, ან მხოლოდ ერთი ტომის სახით არსებობს, თუმცა ამგვარი ნაშრომის ავტორისეული წარდგენისას ყოველთვის წარმოჩენილია ხოლმე მისი სამომავლო გაშლისა და განვითარების გეგმა. სხვებთან ერთად, ასეა შუაზე გაწყვეტილი “ჩახრუხაისძე. პოეტი. მოგზაური” (1924) და “ძველ-ქართული წარმართული კალენდარი” (1933), ან კიდევ, ოდენ პირველ ტომებად დარჩენილი “ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია” (1913) და “რუსთველიანა” (1926), რომლებიც თავდაპირველად სამცომეულებად იყო ჩატვირთული, ასევე, “გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებისა” (1949) და “ვეფხისტყაოსნის” (1970) პუბლიკაციები, რომელთა მხოლოდ პირველი წიგნები გამოიცა (თუ გიორგი მერჩულისა და რუსთველის ტექსტებს აღარ მოჰყოლია მეორე ტომებად ნავარაუდები კვლევითი ნაწილი, მათგან განსხვავებული სტრუქტურა უნდა ჰქონოდა “სვანეთის საისტორიო ძეგლებს” (1941), რომლის ერთადერთ ნაწილად მხოლოდ მეორე ნაკვეთია გამოქვეყნებული, ხოლო კვლევითი ნაწილი კი – არასოდეს გამოცემული – პირველ და, აგრეთვე, მესამე ნაკვეთში იგეგმებოდა). აღსანიშნავია, მოხდა ისე, რომ თავად მწერლის თხზულებათა შვიდტომეულის პირველი ტომის (1963) გამოსვლის შემდეგ შეუძლებელი აღმოჩნდა მეორე ტომის გამოცემა, ოღონდ პოლიტიკური კონიუნქტურის გამო (თუმცა ამ ჯერზე უფრო რთულად და წინააღმდეგობრივადაა საქმე: თხზულებათა პირველი ტომის ბოლოს მითითებულია რუსთველის შესახებ იმ ნარკვევთა ნუსხა, რომლებიც მეორე ტომში უნდა მოთავსებულიყო¹, – თუმცა ისინი არა მარტო აღარასოდეს გამოქვეყნებულა, არამედ აღარასო-

1 პავლე ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული: შვიდ ტომად, ტომი I*, თბ: საბჭოთა საქართველო, 1963, გვ. 886.

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

დეს დაწერილა², – მაგრამ, ამის საპირისპიროდ, მესამე ტომში “გიორგი მერჩულის” მეორე ნაწილის გამოქვეყნება იმის უცილობელი განაცხადი აღმოჩნდა, რომ ამ ვერგამოქვეყნებულ მეორე ტომში ამ მონოგრაფიის პირველი ნაწილის შეტანა იგულისხმებოდა).

პავლე ინგოროყვას შემოქმედებაში “მეორე ტომის” საბედისწერო საკითხი, ან, უფრო ფართოდ, საკითხი იმის შესახებ, თუ რატომ აღარ მიიყვანა ავტორმა ბოლომდე, დასასრულამდე თავისი არაერთი შემოქმედებითი ჩანაფიქრი, – თანაც გააზრებულ, დალაგებული, დაწყებული, – მიუხედავად მკვლევრის ხანგრძლივი და ნაყოფიერი სიცოცხლისა, რამდენჯერმე ქცეულა განსჯის საგნად: თუ იროდიონ სონღულაშვილი ამ დაუმთავრებლობის მიზეზს ვარეშე მოვლენებში და პირველ ყოვლისა, ეპოქისეულ პოლიტიკურ ვარემოში ხედავდა, როსტომ ჩხეიძემ ამ თვალშისაცვში ამოცანის ამოსახსნელად ყურადღება მიაპყრო მწერლისა და მეცნიერის შინაგან, პიროვნულ წყობას, სადაც მან შემოქმედებითი აღმაფრენისა და გულგრილობის განუწყვეტელი მონაცვლეობა შენიშნა³.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ, როგორც ჩანს, – თუკი სქემატურად ითქმება, – პავლე ინგოროყვას შემოქმედებით სწრაფვას უფრო მეტად მე-20 საუკუნის განმავლობაში აქტუალურ სამეცნიერო თუ კულტურულ იდეათა გენერირება და დეკლარირება განაპირობებდა, და არა იმდენად არგუმენტთა თუ კონტრარგუმენტთა მრავალშრიანი – და მრავალწლიანი – გაშლა. სათქმელი უნდა თქმულიყო, აღმოჩენა უნდა გაცხადებულიყო, კვლევის მიმართულება უნდა დასახულიყო, შენობა უნდა ჩამო-

2 ზოგიერთი დასახელებულ საკითხთან განხილულია წგ-ში: შოთა რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი*: ტექსტი პავლე ინგოროყვას რედაქციით, ისტორიული-ლიტერატურული და ტექსტოლოგიური გამოკვლევების დართვით: ორ წიგნად, წიგნი პირველი, თბ.: მერანი, 1970, გვ. 409-459; თუმცა ასევე არასოდეს გამოქვეყნებულა ამ გამოცემის მეორე წიგნად განზრახული ნარკვევები: იხ. იქვე, გვ. 5; ბევრად ადრე, ასევე აღარ გამოცემულა არა მარტო “რუსთაველიანას” მეორე და მესამე ტომები, არამედ პირველი ტომის დაპირებული დამატებითი ცალკე ნაკვეთი: იხ. პავლე ინგოროყვა, *Rusthveliana, I*, თბ.: სახელგამი, 1926, გვ. VI.

3 იხ. პავლე ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული*: შვიდ ტომად, ტომი V, თბ.: ჩვენი მწერლობა, 2012, გვ. 6; შდრ. როსტომ ჩხეიძე, *ბედი პავლე ინგოროყვასი*, თბ.: ლომისი, 2003, გვ. 126-127.

მართულიყო, ხოლო დანარჩენს, – ნაგებობისათვის საბოლოო სახის მიცემას თუ დამხმარე სათავსოების მოწესრიგებას, – უმეტესად აღარ სწვდებოდა და აღარ ჰყოფნიდა მკვლევრის ყურადღება.

შედეგად, ინგოროყვასეული ამა თუ იმ ტექსტის საბოლოო სახის გააზრება ხშირად – სწორედ მათი დაუსრულებლობის გამო – მხოლოდ წარმოსახვითი რეკონსტრუირების მეშვეობით ხერხდება.

ამდენად და ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით ღირებულია ის იშვიათი ნაშრომები, რომლებიც ავტორმა დასრულებული სახით გამოაქვეყნა. შესაძლებელია, ისინი სწორედ იმგვარ ნიმუშებად მივიჩნიოთ, რომლებიც უფრო ხელშესახებად წარმოგვიდგენს პავლე ინგოროყვას სამეცნიერო-შემოქმედებითი კონცეფციის ინტეგრალურ სურათს.

ერთ ამგვარ შემთხვევას წარმოადგენს 1941 წელს ყოველთვიურ ლიტერატურულ ჟურნალ “მნათობში” დაბეჭდილი ნარკვევი “თამარ მეფის იამბიკონნი”⁴, რომელიც საშუალებას იძლევა, ვიმსჯელოთ ავტორისეული ტექსტის სტრუქტურულ აგებულება-სა და კომპოზიციურ ჩანაფიქრზე, მის იდეურ მიმართულებაზე, მეთოდოლოგიაზე, სტილზე, მკითხველისათვის სათქმელის მიწოდების – და მისი დარწმუნების – თანამიმდევრობასა და ხერხებზე.

ის, რაც ნაშრომის გაცნობისთანავე ვლინდება, არის ტექსტის სრული კომპოზიციური გააზრება და მოწესრიგებულობა, მისი სისტემურობა. ნარკვევი წინასწარაა საგულდაგულოდ დაგეგმილი, ხოლო შესაბამისი მასალა მასში სწორედ ამ გეგმის მიხედვითაა დანაწევრებული, განაწილებული და დალაგებული.

“თამარ მეფის იამბიკონნი” თორმეტ თავს მოიცავს და ამ თორმეტი სეგმენტით შედგენილი მთლიანობა – გაუცხადებლად, მაგრამ ხილულად – სამ თანაბარ ნაწილად იყოფა: პირველი ოთხი თავი შესავალ მონაკვეთს წარმოადგენს, ბოლო ოთხი თავი დასკვნით-დამატებითაა, ხოლო შუაგულში – ისევ ოთხ თავში – თავად თამარისეული ტექსტების მეტ-ნაკლებად დაწვრილებითი ანალიზია გაშლილი.

4 მნათობი, 3, 1941, გვ. 115-153; ხელმოწერა გამოცემა: პავლე ინგოროყვა, თხზულებათა კრებული, ტომი V, გვ. 409-448.

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

ნარკვევებში (1) წარმოდგენილია თამარის ხატი, დამოწმებული ჯერ ქართული კლასიკური პოეზიით, შემდგომ კი ძველი საისტორიო წყაროთი, მერმე ნახსენებია ხალხური ტრადიციაც, რასაც მოჰყვება მეფე-ქალის პიროვნებისა და მნიშვნელობის ინგოროყვასეული მოკლე შეფასება; (2) წარმოჩენილია ქართველ მეფე-პოეტთა წყება, როგორც ტრადიციის მთლიანობა, სადაც თამარს თავისი ადგილი მიეჩინება; (3) მიმოხილულია თამარის ხანის მოუღწეველი ლიტერატურული თხზულებანი; განსაზღვრულია თავად თამარის პოეტური მემკვიდრეობის უანრობრივი ჩარჩოები და ის სახელდებულია როგორც “ფილოსოფიური იამბიკონები”; მერმე (4) მსჯელობა წარმართება ფილოსოფიური პოეზიის ტრადიციათა შესახებ ძველ ქართულ მწერლობაში; თამარისეულ იამბიკონთა ციკლის (5) ზოგადი და (6-8) ცალ-ცალკე, დაწვრილებითი ტექსტობრივი განხილვის შემდეგ, (9) ნაპოვნია ამ ტექსტების პარალელები შოთა რუსთველისა და იოანე პეტრიჩის შემოქმედებასთან; (10) მოცემულია იამბიკონთა ფილოლოგიურ-წყაროთმცოდნეობით-ტექსტოლოგიური დახასიათება, ხოლო ნარკვევის ბოლოს კვლევა გადის განხილული პოეტური ნაწარმოებების ფარგლებიდან და ეძღვნება თამარის სხვა ტექსტებს: ჯერ, (11) საერთოდ, მის მიერ წარმოთქმულ ზეპირ განცხადებებსა და წერილს, დასასრულ კი – (12) მის გამოსამშვიდობებელ სიტყვას გარდაცვალებამდე მცირე ხნით ადრე.

გამოკვლევას იღუმალი და ყურადღების დამძაბავი ეპიგრაფი უძღვის, – დაუზუსტებელი, ანუ, თაქტობრივ, “ანონიური” ავტორობით (თუმცა, თაქტობრივად, ის წარმოადგენს იმ მინაწერის გარდათქმას, რომელიც “მოქცევაჲ ქართლისაჲს” შატერდულ ხელნაწერშია დაცული⁵): “ვითარცა მარგალიტი დაფარული – შემდგომად მრავალთა უამთა და წელთა ვპოვეთ” (409)⁶. ამრიგად, ნარკვევის დაწყებამდე უკვე დეკლარირებულია – თუნდაც გაუშიფრავად – კვლევის ნაყოფი: წარმოჩენილი იქნება ის, რაც

5 “მოქცევაჲ ქართლისაჲ”, წგ-ში: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, თბ.: მეცნიერება, 1964, გვ. 163; მდრ. შატერდის კრებული X საუკუნისა, თბ.: მეცნიერება, 1979, გვ. 355; თავად “მოქცევის” მინაწერში ფრაზა ამგვარადაა დადასტურებული: “ვითარცა ცალანტი წინამძღუართაგან დაფარული, შემდგომად მრავლისა უამისა და წელთა ვპოვეთ”.

6 ნარკვევი მითითებულია ბოლო გამოცემის მიხედვით: პავლე ინგოროყვა, თხზულებათა კრებული, ტომი V; გვერდები მითითებულია ციტირებისთანავე.

აქამდე ხანგრძლივად იყო დათარული და მხოლოდ ახლა გაცხადდება...

თუმცა ეს აღმოჩენა იმთავითვე არ ამკარავდება, რადგან მკითხველს ჯერ საგანგებო შემზადება სჭირდება: ინგოროყვამ, მკვლევარმა და მწერალმა, იცის, რომ მკითხველის ყურადღება თავიდანვე უნდა იყოს შემართული, მაგრამ უმაღლვე არ უნდა დაკმაყოფილდეს, – მოლოდინის გასამძაფრებლად საჭიროა შეყოვნება, სანამ თხრობა მთავარ სათქმელამდე მივა.

ნარკვევის პირველ თავს ეწოდება “თამარ მეფის სახსოვარი ქართველი ხალხის ისტორიაში”, ხოლო ნარკვევის თხრობითი ნაწილის პირველი სტრიქონი ამგვარად უღერს: “ხმა ერისა – ეს არის ისტორიის მიუდგომელი განაჩენი” (409). მაგრამ სად არის დაწყული ეს “ხმა ერისა”? ვის მიმართავს მკვლევარი ამ ხმის მოსასმენად? თამარის სახელისა და ღვაწლის შესაფასებლად მოხმობილია ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლისა და ვაჟა-ფშაველას პოეტური ტექსტები, რომლებიც სრულიად დაწყულილია თამარის დახასიათების ისტორიული კონკრეტულობისაგან, რაკი სამივე მოყვანილ ტექსტში მეფე-ქალის პიროვნება მხოლოდ მითოსურ განზომილებაშია წარმოჩენილი. ამდენად, თვალსაჩინო ხდება, რომ ეს “მიუდგომელი განაჩენი” ამაღლებული ყოფილა ყოველდღიური, ხელშესახები სინამდვილისაგან, ხოლო პოეტურ-მითოსური დამოკიდებულება ყველაზე ღირებული და სანდო შეფასება აღმოჩნდა. და კიდევ, პავლე ინგოროყვას აზრით, ისტორიის ყველაზე მიუკერძოებელი, პირუთვნელი შემფასებელი და შესაბამისად, წარმავლისაგან გათავისუფლებული არსის მჭვრეტე არიან ქვეყნის პოეტები, რადგანაც პოეზიაშია დაუნჯებული, თუ როგორ ხედავს ერი – უცდომლად და საღად – გარდასულ ადამიანებსა და მოვლენებს. ამიტომაც სწორედ პოეტები აღმოჩნდებიან ერის სულისკვეთების გამომხატველნი და ამ მიზეზითაა განპირობებული, რომ თამარის ღვაწლის მწონავად, უწინარეს ყოვლისა, დამოწმებულია მე-19 საუკუნის სამი უმთავრესი და უმნიშვნელოვანესი პოეტი, – “საქართველოს უდიდესი პოეტები, რომელთაც გამოხატეს ქართველი ხალხის გულისნადები” (410).

მხოლოდ პოეტთა შემდგომ წარედგინება მკითხველს ისტორიკოსისეული შეფასება, – უფრო ზუსტად, ერთადერთი ისტორიკოსი, მისი იმ სიცყვებით, რომლითაც იგი თამარის გარდაცვა-

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

ლების საყოველთაო განცდას აღწერს. ისტორიული კონკრეტულობა ისევ დაჩრდილულია, ოღონდ ამჯერად გადმოცემულია თანადროული ემოცია თამარის მიმართ, ხოლო ამ ემოციის დამადასტურებლად მოხმობილია იგი, ვინც თავადაა მონაწილე ამ განცდისა, ვინც ეს განცდა თავად გამოცადა – “თამარის თანამედროვე ისტორიკოსი, თვითმხილველი და მომსწრე თამარის მეფობისა” (410).

დაბოლოს, გახსენებულია ალაგთა ის ადგილობრივი სახელდებანი, რომელიც ხალხის საყოველთაო დამოკიდებულებას გამოხატავს მეფე-ქალის მიმართ, მოხსენიებულია ის საუკუნოვანი სახალხო ხსოვნა, რომლის მიხედვით, ლამის მხოლოდ თამარის სახელს უკავშირდება მრავალრიცხოვანი “ციხეები, კოშკები, სასახლეთა ნაშთები, ხიდები, ძველი საუღელტეხილო გზები, ქარვასლები, არხები” (411).

ამდენად, სად არის დაცული, პავლე ინგოროყვას თვალსაზრისით, ხალხის იდუმალი გულისნადები? ერის დიადი პოეტების უწყებაში, თანამონაწილე მემაციანის განცდაში და კიდევ იმ ხალხურ გადმოცემაში, რომელიც წარსულის ყველა ნაშთს თამარის სახელობით აღბეჭდავს, – “ჩვენ მოვისმინეთ ისტორიის სამსჯავროს ყველაზე მიუდგომელი განაჩენი, მოვისმინეთ თვით ხმა ერისა” (411).

შემდგომ თავად მკვლევარი ათვისებს თამარს, – სხარტად, მკაფიოდ, გამონაკვეთულად, – როგორც ქართველი ხალხის თან “ნამდვილ რჩეულს” და თან “ღირსეულ ხელმძღვანელს” (411). საგანგებო გაფრთხილებების შემდეგ – “ჩვენ აქ არა ვწერთ თამარის ისტორიას” (411) – ჩამოყალიბებული ინგოროყვასეული მოკლე დახასიათება ასე მთავრდება: “განსახიერება სიბრძნისა და მშვენიერებისა, შემოსილი მორალური სიდიადის შარავანდედით” (412). თამარის პიროვნებაში, რომელიც გონებისა და სილამაზის ხორცშესხმა ყოფილა, მაინც განსაკუთრებულად ღირებული – ის, რაც მას შარავანდედით მოსავს – აღმოჩნდება მისი დიადი მწიგნობრივი სახე, “მორალური სინათლე და სიდიადე დიდბუნებოვანი ადამიანისა” (412)⁷.

7 თამარის პორტრეტი უფრო ფართოდ და უფრო შთამბეჭდავადაა წარმოდგენილი პავლე ინგოროყვას ადრინდელ ნარკვევში “ჩახრუხასძე. პოეტი. მოგზაური” (1924), წგ-ში: პავლე ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული*, ტომი V, გვ. 360-365.

ნარკვევის მეორე თავში პირველადაა გაცხადებული კვლევის მიმართულება და შედეგი: რომ თამარი, “მრავალმხრივი გენია” (412), ყოფილა თურმე პოეტიც და რომ მისი პოეტური ტექსტები მოღწეული და შენახულია. ეს განცხადება გამორჩეულია: საგანგებოა, პიროვნულია და ემოციურადაც ნიშანდებულია. ნათქვამია, რომ სწორედ მას, მკვლევარს, მიეცა საშუალება, განეცადა მოულოდნელი მონაპოვრის სიხარული: “ჩვენ მოგვეცა ბედნიერება ძველ ქართულ ფოლიანტებში გვენახა თამარის რამდენიმე ლექსი იამბიკონი” (412). სხვათა შორის, მიუხედავად იმისა, რომ ინგოროყვასეული სამეცნიერო სტილისათვის მძაფრად ჩვეულია სუბიექტური თხრობის მანერა, მაინც, – ყოველთვის, რაც უნდა პიროვნული ყოფილიყო თხრობა იმის შესახებ, როგორ იქნა მიგნებული ესა თუ ის აქამდე დაფარული წყარო, ან როგორ იქნა გამოკვლეული, დადგენილი, ამოხსნილი აქამდე უცნობი რამე მოვლენა, – ხანგრძლივი შემოქმედებითი საქმიანობის განმავლობაში თავის გამოქვეყნებულ ტექსტებში მას არასოდეს მოუხსენებია საკუთარი თავი “მე” ფორმით: იგი ყოველთვის ამჯობინებდა აკადემიურ ფორმას “ჩვენ”, რაკი, როცა მკითხველს ეცნობებოდა თუნდაც მისეული, კერძო, ახალი აღმოჩენის შესახებ, მკვლევარი არა თავად, არა საკუთრივად მეტყველებდა, არამედ – მისი სახითა და პირით – მოპოვებულ სიახლეს ასაჯაროებდა ქართული კულტურის კოლექტიური მსახურება. და ეს შემოქმედებითი შედეგაბება, – სადაც შეერწყმის, მთლიანდება, ერთი მხრივ, ინდივიდუალური, პირადი, პიონერული კვლევითი ვნება და, მეორე მხრივ, ზოგადკულტურული წარმომადგენლობის შეგნება, – ყოველთვის წარმართავს პავლე ინგოროყვას კვლევით პათოსსაც და წერის თავისებურებებსაც.

შემდგომ გახსენებულია ტრადიცია, რომელიც “საქართველოში იმთავითვე არსებობდა” (412): რომ საქართველოს სახელმწიფოს მეთაურნი ხშირად პოეტები იყვნენ. ამ ტრადიციასთან დაკავშირებით გაშიფრულია არჩივის, როგორც ქართული სამეფო გერბ-ემბლემის, მნიშვნელობა, რომელსაც, განსხვავებით სხვა სამეფო-სამთავროთა გერბებისაგან, კლანჭებში უპყრია ხმალი და კალამი. თუმცა ის, რომ ამ კალამში მაინცდამაინც მეფეთა მწერლური უნარი ან მოვალეობა იგულისხმება, ერთმნიშვნელოვნად არსადაა ნათქვამი. მაგრამ ამ განცხადებას მეტყველი ინდუქცია მოჰყვება: ჩამოთვლილია ქართველი მეფე-პოეტები და ამ ჩა-

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

მონათვალში მოკლედ დახასიათებულია დავით აღმაშენებელი და დემეტრე შირველი, თეიმურაზ შირველი და არჩილ მეორე, ბოლოს – ვახტანგ მეექვსე, აგრეთვე, უცნაურად – სულხან-საბა ორბელიანი და ბატონიშვილი ვახუშტი, თუმცა არც ერთი და არც მეორე არც მეფე ყოფილა და არც პოეტი (მათი ცალკეული პოეტური ცდების მიუხედავად), და ამავე, დროს, საჩინოა, რომ მოსახსენებელში, ასევე უცნაურად, არ ჩანს თეიმურაზ მეორე, ქართლის სამეფოს – ცალკე სამეფოს – უკანასკნელი მბრძანებელი, რომელიც, წესით, ამ რიგში უკანასკნელი უნდა ყოფილიყო; მასთან ერთად, სრულიად უგულებელყოფილია “ხილთა ქების” ავტორის ახლობელი თუ შორეული მემკვიდრეები, მრავალრიცხოვანი ბატონიშვილ-პოეტები (მით უმეტეს თვალშისაცემი – ბატონიშვილ-ისტორიკოსის ხსენების შემდეგ). სავარაუდოა, რომ ეს უყურადღებობა მკვლევრის პოლიტიკურმა და პოეტიკურმა გემოვნებამ განაპირობა.

აქვე, გასაოცრად, არაა გახსენებული და არაა დასახელებული ქართველ მეფე-პოეტთა ბიბლიური არქეტიპი: ბაგრატიონთა მითოსური წინაპარი – ფსალმუნთმგალობელი მეფე დავითი. ძნელი სათქმელია, რამ გამოიწვია ამ სახელის უგულებელყოფა: სახელმწიფოებრივმა ათვისტურმა გარემომ, მკვლევრის გამოკვეთილმა გულგრილობამ ბიბლიურ-ქრისტიანული კონტექსტის მიმართ თუ ადამიანურმა დავიწყება-უყურადღებობამ? (მით უმეტეს, როცა ნარკვევის მეექვსე თავში, სადაც მსჯელობაა ბაგრატიონთა მესიანისტური დანიშნულება-ვალდებულების შესახებ, გახსენებულია სამეფო გვარის და, კერძოდ, თამარის ბიბლიურ-მითოლოგიური წინაპარი – “დავით მეფსალმუნე-წინასწარმეტყველი” (424), მაგრამ იმჯერადაც ყურადღება გამახვილებულია სხვადასხვა ცომთა შემოკრებაზე ერთიანი გვირგვინის ქვეშ და ექსპლიციტურად მაინც არაფერია ნათქვამი იმის შესახებ, რომ ებრაელი და ქართველი მეფე – ორივე – მეფე-პოეტები იყვნენ). თუმცა იქვე, დავით აღმაშენებელთან დაკავშირებით, შავთელი-სეული “აბდულმესიანის” სტრიქონების ანონიმური დამოწმებით, მკრთალად გახსენებულია სხვა ბიბლიური პერსონაჟი, ისუ ზირაქი, რომელიც არც მეფე ყოფილა და არც – პირდაპირი მნიშვნელობით – პოეტი (იგი სიბრძნის მოძღვარი იყო!). აქ ბუნდოვნად გამოთქმული აზრიდან იმ დასკვნის გაკეთებაცაა შესაძლებელი, თითქოს ქართველთა მეფე დავითი იგავთა ავტორიც ყოფილა:

“დავით აღმაშენებლის იგავებს ბიბლიური დიდი იგავთმწერლის იესო ზირაქის იგავებს აღარებდნენ” (413), თუმცა თავად დავითისეული ამ იგავების შესახებ ნარკვევში აღარათვერია ნათქვამი: მკვლევარმა აღარ გაშალა თემა და გაურკვეველი დარჩა, რა იგულისხმებოდა ამჯერად. თემის წამოჭრა და მისი გაბუნდოვანება, დაუზუსტებლობა, საკითხის კონკრეტიზებისათვის თავის არიდება, – ესეც პავლე ინგოროყვას სამეცნიერო-სამწერლო სტილის კიდევ ერთი ნიშანია.

თამარი, რომელიც მეფე-პოეტი აღმოჩნდა, ბუნებრივად, სწორედ ქართველ მეფე-პოეტთა მწკრივშია დანახული; იგიც ამ საუკუნოვან, მყარ მემკვიდრეობას არის მიკუთვნებული; იგი ყოფილა იმათ შორის, “რომლებიც აერთებდნენ საქართველოს სიმბოლიური არჩივის სასახელო ტრადიციას, სახელმწიფო მოღვაწეობას აერთებდნენ მწერლობასთან” (414). მაგრამ, ამავე დროს, არც იმის საგანგებოდ აღნიშვნაა დავიწყებული, – თამარის პოეტური მემკვიდრეობის რაოდენობრივი სიმწირიდან გამომდინარე, – რომ იგი მაინც არ უნდა მივიჩნიოთ პროფესიონალ მწერლად: “რასაკვირველია, ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს თამარი პროფესიონალი მწერალი ყოფილიყვეს!” (414). მაშინ, ამგვარი დამოკიდებულებისას, როგორ შეიძლება განისაზღვროს მეფე-ქალის ადგილი და როლი ქართულ მწერლობაში? მოძებნილია განსაკუთრებული ფორმულა: “თამარ იყო სტუმარი, იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა” (414). თუმცა მკვლევარი იქვე იმასაც მიუთითებს, რომ ეს სტუმრობა არც შემთხვევითობას და არც რიგითობას არ ნიშნავდა: “უნდა აღინიშნოს ისიც, რომ იგი იყო სტუმარი მეტად საპატიო” (414). ნარკვევის ავტორი, ერთი მხრივ, უკვე ამთავითვე თავს იზღვევს, რომ ტექსტების გაცნობის შემდეგ მკითხველს არ ეწვიოს მოლოდინის გაწბილება, ხოლო, მეორე მხრივ კი, მთავაგონებს ამ მკითხველს, რომ თამარის პოეტობა არამც და არამც არ იყო შემთხვევითი, უცაბედი, სასხვათაშორისო საქმიანობა, მეფის მიერ – უეცარი მოცალეობისას – წამიერი განცდის აღბეჭდვა ხელთ მოხვედრილ ფურცელზე.

აქ ჩნდება პავლე ინგოროყვას შემოქმედების ერთი გამჭოლი მოტივი: ეროვნული მოღვაწე როგორც პოეტი და პოლიტიკოსი. მკვლევარს შესამჩნევად იტაცებდა სახე ქვეყნის იმ მსახურისა, რომელიც თანაბრად იღვწოდა პოემიისათვისაც და ქვეყნის საჯარო საქმისათვისაც, – იმ მსახურისა, რომელიც არა მარტო

“იშვიათი სტუმარი ლიბერატორისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

თავისი შემოქმედებით, არამედ თავადაც ემსახურებოდა ეროვნულ მიზნებს, ქმედითად იყო ჩართული სამშობლოს აქტუალურ და ყოველდღიურ პოლიტიკურ ცხოვრებაში. ამ თვალსაწიერიდან გასახსენებელია მკვლევრის არა მარტო განსაკუთრებული ყურადღება ილია ჭავჭავაძის პოლიტიკური საქმიანობის მიმართ (“ილია ჭავჭავაძე”, 1951; ილიას ნაწერების სარედაქციო-საკომენტარო კვლევანი, 1920-1960-იანი წლები), არამედ ის დაუინებელი მცდელობებიც, – მეტ-ნაკლები საფუძვლიანობით, – რომელიც მიზნად ისახავდა, რუსთველის ბიოგრაფია იმგვარად ყოფილიყო აგებული, სადაც გამოკვეთილად წარმოჩინდებოდა პოეტის საჯარო-პოლიტიკური საქმიანობა და “ვეფხისტყაოსნის” ავტორი მსხვილ სახელმწიფოებრივ მოღვაწედ წარმოდგებოდა (განსაკუთრებით – “რუსთველიანას ეპილოგი”, 1963; “შოთა რუსთაველი (1165-1250)”, 1970). სხვათა შორის, ეგვევ მოცივი ნათელყოფს ნიკოლოზ ბარათაშვილის ინგოროყვასეული ბიოგრაფიის (“ნიკოლოზ ბარათაშვილი”, 1939, 1969) განსაკუთრებულ პოლიტიზებას, პოეტის პოლიტიკური გარემოსა და ინტერესების ცხად გამძაფრებას, ხოლო მეორე მხრივ, ლიბერატორისმცოდნის სრულ კვლევით უინტერესობას ვაჟა-ფშაველას მიმართ, მიუხედავად პირადი აღტაცებისა მისი პოეზიის მიმართ. მაინც, თამარის ფიგურა მცირედ განსხვავებულია: თუ სხვა შემთხვევებში საქმე გვაქვს პოეტთან, რომელიც, ამავე დროს, პოლიტიკოსია, თამარის შემთხვევისას საქმე გვაქვს პოლიტიკურ მოღვაწესთან, რომელიც, ამავე დროს, პოეტია. თითქოს ილანდება, თვალს სწვდება უკუსიმეტრია: თუ უდიდესი ქართველი პოეტის პოლიტიკოსობის მტკიცება ქართულ მეცნიერებაში პავლე ინგოროყვას ერგო, უდიდესი მეფის პოეტობის დასაბუთებაც სწორედ მას ხვდა წილად (სხვათა შორის, აღსანიშნავია, რომ არც ერთი და არც მეორე თვალსაზრისი ქართულმა ჰუმანიტარულმა მეცნიერებამ, ფაქტობრივად, არ გაიზიარა).

ხოლო ამ მოცივის პირად-ბიოგრაფიულ საფუძვლებზე დაფიქრებისას ადვილად ჩნდება მოსაზრება, რომ შეუძლებელია, მკვლევრის ეს გამორჩეული მისწრაფება არ ირეკლავდეს თავად პავლე ინგოროყვას ადამიანურ მიდრეკილებებს. მისი საკუთრივი სამომავლო იდეალიც, მეტად სავარაუდოა, პოეტ-პოლიტიკოსი ყოფილიყო (მისი სიჭაბუკის უამს, მისთვის ახლობელ ქართველ სიმბოლისტთა წრეში ამგვარ ფიგურათა მოთვლისას უთუოდ

ყურთასმენას სწვდებოდა თუნდაც გაბრიელე დ'ანუნციოს სახელი); სრულიად შესაძლებელია, ადრეულ ხანაში ამგვარად ხედავდა იგი თავს; რომ არა გარემოებანი, არაა გამორიცხული, სწორედ ასეთი ადგილი დაეკავებინა მას თავისი ქვეყნის ცხოვრებაში (შდრ. პაოლო იაშვილი – პავლე ინგოროყვას: “ძმავე ინგოროყუ! პოეტო ადრე // და მერე დარდო წარსულ დიდების...”)⁸...

მესამე თავში მსჯელობა პავლე ინგოროყვასეულ კვლევათათვის მეტად ცოცხალ და მწვავე თემას უტრიალებს, – საკითხი შეეხება ქართული კულტურის, კერძოდ კი, ქართული ლიტერატურის ფრაგმენტულობას, მისი მნიშვნელოვანი ნაწილის მოუღწევლობას და ამ მოუღწეველი ფენის რესტავრაციის მცდელობას (მკვლევარს ბევრჯერ უწერია მოუღწეველ ქართულ თხზულებათა, მათ შორის, საგანგებოდ, თუნდაც რუსთველის, თუნდაც ბართაშვილის მოუღწეველ ნაწარმოებთა შესახებ). როგორც ჩანს, ინგოროყვას წარმოდგენაში ქართული კულტურის სიდიადე მისი რაოდენობრივ სიდიდეს, სიფართოვეს, მომცველობასაც გულისხმობდა, ხოლო ამგვარად წარმოდგენილ სურათს ფაქტობრივი განზომილება უმთავრესად ვერ უმყარებდა საფუძველს. ამიტომ მკვლევარი წლების განმავლობაში საკუთარ წარმოსახვასაც ძაბავდა და მკითხველსაც ამისკენ უბიძგებდა, დაენახათ და ამოეცნოთ ქართულ კულტურაში, ქართულ ლიტერატურაში უფრო მეტი, ვიდრე თვალხილული და ხელშესახები იყო, – “ძველი ქართული მწერლობის მემკვიდრეობა ჩვენ გვაგონებს ძვირფას გვირგვინს, შემკულს ძვირფასი თვლებით, მაგრამ დაღეწილს ჩვენი ქვეყნის ჟამთასიავისა და ძნელბედობის ხანაში, ძვირფას გვირგვინს, რომელსაც არა ერთი და არა ორი ძვირფასი ქვა დაჰკარგვია” (416). (ყურადღებას იქცევს, რომ არა “გვაგონებს”, არამედ “ჩვენ გვაგონებს”: ამდენად, ნათქვამი მკითხველის განცდასაც გადმოსცემს, მკითხველსაც ითრევს გამოთქმული თვალსაზრისის გასაზიარებლად.)

ნიშანდობლივია, რომ თამარის პოეზიაც სწორედ ამ კუთხითაა წარმოჩენილი: მეფე-ქალის პოეზია დიადია, მაგრამ ის, რაც მოღწეულა, მხოლოდ მცირედია, მხოლოდ ნაშთია, მხოლოდ

8 პავლე ინგოროყვას პოლიტიკური საქმიანობა და პოლიტიკურ წრეებთან სიახლოვე ვრცლადაა ასახული წიგნში: როსტომ ჩხეიძე, *მედი პავლე ინგოროყვასი*.

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

ფრაგმენტია, – “თამარის ლიტერატურული მემკვიდრეობა, სჩანს, არ მოღწეულა ჩვენ დრომდე მთლიანად, გადარჩენილია მხოლოდ ერთი ციკლი – ფილოსოფიური იამბიკონები, და ამასთან თვით ეს ციკლიც სჩანს არაა სრულად შენახული” (416). ნარკვევის მესამე თავში წამოჭრილ თემას მკვლევარი ხელახლა დაუბრუნდება ნარკვევის ბოლოდან მესამე – მეათე – თავში.

მეთხე თავში დახასიათებულია მე-11-13 საუკუნეთა ქართული ფილოსოფიური პოეზიის ფორმა და ლიტერატურული სტილი, ვრცლადაა განმარტებული, თუ რა არის იამბიკო და რა სტრუქტურული თვისებებით ხასიათდება ის. მაგრამ თავი უშუალოდ წინ უსწრებს თამარის იამბიკონთა წარდგენას მკითხველისათვის, და ამ პოეტური ფორმისათვის ნიშნულ თვისებათა მოწოდებულ მიმოხილვას, ლიტერატურულ-პოეტიკური კონტექსტის წარმოჩენის გარდა, კიდევ ერთი ამოცანა აქვს, – ის ამოცანა, რისი დაძლევაც წინა თავში დაიწყო: მკითხველის შემზადება, რათა იგი დაზღვეულ იქნეს ტექსტთან შეხვედრის მოლოდინის გაწბილებისაგან. მკვლევარი აფრთხილებს მკითხველს, რომ მას არ ელის იმგვარი პოეზია, როგორსაც იგი ჩვეულია – სამეცყველო ენასთან ახლო მყოფი პოეტური ენით (რუსთველი, გურამიშვილი, რაფიელ ერისთავი, ილია ჭავჭავაძე, განსაკუთრებით – აკაკი...). ამიტომ განიმარტება, რომ “ენა ფილოსოფიური მწერლობისა – უაღრესად თავისებური კონსტრუქციისა იყო, ზუსტი, მაგრამ ამავე დროს აღზევდილი ხელოვნურის იერით. სინტაქსური წყობაც ფილოსოფიური ენისა – ასევე სპეციფიურია, ხელოვნური იერის მქონე” (418). ამ საკითხს მკვლევარი საგულდაგულოდ უტრიალებს: ერთ, მოკლე მონაკვეთში ორგზის იმეორებს, რომ პოეტის ენა იმ ტექსტებში, რომელთა წაკითხვა ელის მკითხველს, არ იქნება ბუნებრივი და რომ მას “ხელოვნური იერი” აქვს. რამდენიმე აბზაცის შემდეგ ისევ მეორდება ეს განსაზღვრება: “ხელოვნური სპეციფიური სტილი” (420). სწორედ ამგვარი სტილის სანიშნოდ, თამარის ტექსტების გაცნობამდე, მოყვანილია სხვადასხვა პოეტის რამდენიმე იამბიკონი, საგანგებოდ რთული შინაარსისა და სტილისა, რომლებიც ჩაღრმავებულ კომენტარებას, ახსნა-განმარტებას ითხოვს. ხოლო თავის ბოლოს, შთაბეჭდილების კიდევ უფრო მეტად გასამძაფრებლად, მოყვანილია იამბიკონი, რომელიც, ფაქტობრივად, თითქმის გაუგებარია: ის “იმდენად დაშიფრულია, რომ მისი ამოხსნა საქნელო ხდება”

(420). ამ მიზეზით, ეს ტექსტი, წინარეთაგან განსხვავებით, დემონსტრაციულად აუხსნელად, განუმარტავადაა დატოვებული, რის გამოც “ფილოსოფიურ იამბიკონთა” მიმოხილვაში ის თვალშისაცემ ღიობად წარმოდგება.

თავისთავად, იამბიკონთათვის, რომელთა რელიგიური შინაარსი ტექსტების გაცნობისთანავე გაცხადდება, წინასწარ ამგვარი უანრობრივი სახელდების მინიჭება – “ფილოსოფიური იამბიკო” – და ფილოსოფიისათვის მათი მკვეთრი მიკუთვნება, მეტყველებს, რომ მკვლევარი უკვე ამთავითვე ცდილობს წარმოსადგინოს ტექსტები გაარიდოს სარწმუნოებრივ-საეკლესიო სივრცეს და მოწყვიტოს ისინი ქართული სასულიერო პოეზიის ბუნებრივ გარემოს. ეს მცდელობა შემდგომ მთელ ნარკვევს მსჭვალავს.

ნარკვევის თავების პირველი ოთხეულის შემდეგ, რომელიც საკითხის შესავლად შეიძლება იქნეს მიჩნეული, მკვლევარი მეხუთე თავში მკითხველს უშუალოდ თამარის ტექსტებთან აახლოებს⁹. ჯერ ისევ ტექსტების გაცნობამდე მკითხველი უნდა დარწმუნდეს, რომ მის წინაშე პოეტური სიტყვის დიადი ხელოვნების ნიმუშებია, მაგრამ, ამავე დროს, მას უწყვეტად უნდა ახსოვდეს, რომ ტექსტის უშუალო აღქმა და რიგითი მკითხველისათვის ჩვეული სიამოვნების განცდა იამბიკობონებთან შეხვედრისას სრულიად გამორიცხულია. მას ერთი წამითაც არ უნდა დაავიწყდეს, რომ ეს “სპეციფიკური პოეზიაა” და სწორედ ამ სპეციფიკურობის ფარგლებშია ის შესანიშნავი. ეს თავისებურება, ეს განსაკუთრებულობა საგანგებოდ აღინიშნება, მაგრამ მკვლევარი ცდილობს, ისიც დააჯეროს მკითხველს, რომ თავად ამ ფორმის ფარგლებში თამარის პოეზია ნამდვილად სრულყოფილია: “თამარის იამბიკონებში მიღწეულია ნამდვილი მხატვრული სრულყოფა ამ სპეციფიკური ფორმის დარგში. ამ ლექსებს სწერს ნამდვილი არტისტი, რომელიც სრულყოფილად და არტისტულის თავისუფლებით ჰფლობს ამ თავისებურს სტილს” (421).

9 ამჯერად ინტერესს სრულიად სცილდება საკითხი, რამდენად სარწმუნოდ ასაბუთებს პავლე ინგოროყვა თავის თვალსაზრისს, ტექსტების უქველ ავტორად მიჩნეულ იქნეს მეფე თამარი, თორემ ეს შეხედულება ბევრ მკვლევარს ძნელად სარწმუნოდ ეჩვენება: კორნელი კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი მეორე, თბ.: მეცნიერება, 1981, გვ. 282-283; ლევან მენაბდე, *ძველი ქართული მწერლობის კერები*, ტომი I, ნაკვეთი პირველი, თბ.: თბილ. უნ-ტის გამ-ბა, 1961, გვ. 141; ნესტან სულავა, *XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია*, თბ.: მერანი, 2003, გვ. 71-73.

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

პავლე ინგოროყვას ყურადღების მიღმა არასოდეს რჩება ერთი ანგარიშგასაწევი საზრუნავი, – ფაქტობრივად, ნარკვევის მთავარი საზრუნავი: მკითხველის განწყობა თამარის ახალადმოჩენილი პოეზიის მიმართ არ დასრულდეს მოლოდინის გაცრუებით, გაცუდებით, გაწბილებით. იმდენად მნიშვნელოვანია თამარის პოეტურ მემკვიდრეობასთან მისასვლელად მკითხველის წინასწარი შემზადება, რომ მკვლევარი ტავტოლოგიასაც არ ერიდება და ფაქტობრივ, ორჯერ, ლამის იმავე სიტყვებით იმეორებს წინასწარ გაფრთხილებას: “ჩვენ უნდა გამოვთქვათ ამასთან ერთად ჩვენი ღრმა მწუხარება იმის გამო, რომ თანამედროვე მკითხველი, რომელიც არ იცნობს ძველქართული ფილოსოფიური მწერლობის ენას, მოკლებულია საშუალებას იგრძნოს მთელის სისავსით ეს არტისტიული მხატვრული სრულყოფა თამარის იამბიკონებისა. ძველქართული ფილოსოფიური ენა იმდენად დაცვილებულია თანამედროვე ქართულს, რომ იგი, სპეციალური ცოდნის გარეშე, ძნელად მისაწვდომია თანამედროვე მკითხველისათვის” (421).

თუ ნარკვევის მეხუთე თავში იამბიკონთა ჩაუღრმავებელი ჩამონათვალია მოწოდებული, მეექვსე, მეშვიდე და მერვე თავები უშუალოდ აქვეყნებს და განიხილავს ამ ტექსტებს. ეს ოთხეული ნარკვევის სტრუქტურულ ცენტრს წარმოადგენს და მათგან ერთი – ფაქტობრივი შესავალია, ხოლო სამი მომდევნო – იამბიკონებს წამოადგენს და განმარტავს. ყოველ ტექსტს მკვლევარი ურთავს პოეტური სტრიქონების შინაარსის გადმოცემას თანამედროვე ქართულის საშუალებით, ხოლო აქა-იქ, ამ გარდათქმებში ჩართულია მსუბუქი კომენტარები. ასეთ განმმარტებელ მონაკვეთებს ეწოდება “თარგმანი-კომენტარი”, რომელთა ჩანაფიქრი ნათელია: რაკი ნარკვევი ქვეყნდება მასობრივ ლიტერატურულ უურნაღში, რომლის მკითხველისაგან სულაც არაა მოსალოდნელი საგანგებო ფილოლოგიური გაწაფულობა, ტექსტის გაცნობისას, თუკი მიუწვდომელი დარჩა მისი დედააზრი, შესაძლოა, გაჩნდეს გაუცხოების განცდა; ტექსტის ამგვარად – დანამაგით – მიწოდებისას კი, თუნდაც მკითხველისათვის გასაგები არ იყოს იამბიკონთა მთელი არსი და აზრი, მას შთაბეჭდილება მაინც დარჩება, რომ წარმოდგენილ პოეტურ ნაწარმოებთა სათქმელი მეტ-ნაკლებად ნათელია (ტექსტები ნამდვილად იმდენად შორეული და რთულია, რომ მოცემული კომენტარები მათ გასაგებად

სრულებით არაა საკმარისი¹⁰). პოეზიის საწვდომად ეს წესი იშვიათად მოქმედებს (უმეტესად – პირიქით!), მაგრამ ამჯერად ეს ის შემთხვევაა, როცა სიმშვენიერის აღქმას ნათელყოფა სჭირდება.

მეექვსე თავში წარმოდგენილია პავლე ინგოროყვას მიერ თამარისათვის მიკუთვნებული ოთხი იამბიკო, რომელთაც მკვლევარი ერთიან სახელწოდებას ანიჭებს: “მზის შარავანდნი”. მიუხედავად იმისა, რომ ოთხივე ცალკეულ ტექსტში მოქმენილია მზის სიმბოლიკის გამოხატულებანი, ნაჩვენებია, თუ როგორ სარგებლობს პოეტი მზის სახის სხვადასხვა მხატვრულ-პოეტიკური შესაძლებლობებით, ფაქტია, რომ ამ ოთხი იამბიკონის ეს სახელდება ხელნაწერებში არსად დასტურდება, ხოლო პოეტური ხატი – “მზის შარავანდნი” – მკვლევრისეული კონტამინაციაა: თუ მეორე იამბიკონში ნახსენებია “მზე შარავანდი დიდი” (423), მესამე იამბიკონში გვხვდება “ცის შარავანდი” (424), ხოლო მეოთხეში – “მზე ოქრო-შარავანდი” (425). ასე რომ, სახელწოდება, რომლითაც იამბიკონთა ციკლს მოიხსენიებს პავლე ინგოროყვა, არათუ არცერთხელ არ ჩანს ერთიან, ზოგად სათაურად, არამედ, საერთოდ, არ მოიპოვება ტექსტში. თუმცა მკვლევარს ისე თანდათანობით, ისე უტოჭმანოდ შემოაქვს ეს სახელწოდება, საგანგებო დაკვირვების გარეშე მკითხველისათვის შეუმჩნეველი დარჩებოდა, რომ ამ სათაურით ამ გამოცემამდე არავინ არასოდეს იხსენიებდა “თამარის პოეტური მემკვიდრეობის ამ პირველ ციკლს” (425). სხვა მხრივაც, არაბუნებრივი იქნებოდა, სასულიერო შინაარსის, ქრისტიან წმიდათა საქებათა იამბიკონთა ნაკრებს ასე რქმეოდა: “მზის შარავანდნი”, ანუ, დღევანდელი ქართულით, ან “მზის გვირგვინები”, ან “მზის სხივები”, ან “მზის შუქნი”...

აქ კი ჩნდება კიდევ ერთი საკითხი, რომელიც პავლე ინგოროყვას მსოფლმხედველობას, მის რელიგიურ და ფილოსოფიურ პოზიციას, სამყაროს მისეულ აღქმას უკავშირდება. მკვლევარი მკითხველს აწვდის იამბიკონთა ტექსტებს, რომლებიც განადიდებს ქრისტიან მოღვაწეებს: წმიდა მარიამ მეგვიპტელს, წმიდა გიორგის, წმიდა თეოდორეს, აგრეთვე, თამარს. ბუნებრივი იქნებოდა მოლოდინი, რომ იამბიკონთათვის თანდართულ კო-

10 თამარის პოეზიის შესახებ უახლესი კვლევები და, შესაბამისად, ტექსტების ვრცელი კომენტარების მცდელობანი იხ: ნესტან სულავა, *XII-XIII საუკუნეების ქართული პიმნოგრაფია*, გვ. 69-111; რევაზ სირაძე, *კულტურა და სახისმეტყველება*, თბ.: ინტელექტი, 2008, გვ. 128-136.

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

მენტარებში ეს ტექსტები განხილული ყოფილიყო ქრისტიანული მოძღვრების კონტექსტში, თუმცა მკვლევარი, ისევე როგორც ამ ტექსტების, ასევე, ზოგადად, თამარის სულიერი ცხოვრების დომინანტურ საწყისად და საფუძვლად არ მიიჩნევს ქრისტიანულ სარწმუნოებას. მისთვის ამ შემთხვევისას უწინარესად ყურადსაღებია ანტიკური კულტურის ანარეკლი, ბერძნული ფილოსოფიის გამოძახილი: “რაც განსაკუთრებით დამახასიათებელია თამარის ფილოსოფიური სოფლხედვისათვის, თამარ ქრისტიან მოღვაწეთა საქმეში ხედავს “ატტიკურ სიმბნე”-ს [...]. “ატტიკური სიმბნე” – ე.ი. სტოიციზმი, ატტიკური (ელინური) ფილოსოფიის მიერ განსაზღვრებული ადამიანის ზნეობისა და საქმის სახელმძღვანელოდ, – აი, რა შთაბეჭედებს თამარს” (422). პავლე ინგოროყვას თვალსაზრისით, ქრისტიან წმიდანთა საქმე განპირობებული ყოფილა არა იესო ქრისტეს პირადი მაგალითის მიბაძვის სურვილით, არა ქრისტიანული სრულყოფისაკენ მისწრაფებით, არა მოწამებრივი თუ სამოღვაწეო გზით საგმირო სიქველის განხორციელების მონდომებით, არამედ ანტიკური ადამიანის იდეალით. შემდგომ, ნარკვევის მეათე თავში მკვლევარი კიდევ ერთხელ იმეორებს თავის თვალსაზრისს, რომ “თამარის ფილოსოფიური სოფლხედვა, როგორც აღვნიშნეთ, ეს არის ქრისტიანიზმი, გაშუქებული ელინური ფილოსოფიით” (438).

ქრისტიანული გარემოს მიმართ ამგვარი დამოკიდებულება, ამგვარი პოზიცია უჩვეულო არაა, – არც პირადად პავლე ინგოროყვასათვის, არც ეპოქის სულისკვეთებისათვის. გასახსენებელია მკვლევრის ჯერ კიდევ ადრეული მსცდელობა, 1910-იანი წლებიდან დაწყებული, – თუნდაც შემდგომში რამდენადმე შესუსტებული, – სრულიად გაეყვანა რუსთველი ქრისტიანული სივრციდან (ყველაზე მძაფრად ეს განწყობილება “რუსთველიანას” პირველ გამოცემაში (1926) აისახა). სხვაგვარი, ქრისტიანობის ანტიკურობით დაძლევის თემა არაერთხელ გამკრთალა პავლე ინგოროყვას შემოქმედებით მემკვიდრეობაში (ამ თვალსაზრისით, შალვა ნუცუბიძე მისი გვიანდელი თანამოაზრე აღმოჩნდა)...

ტექსტების პირველი ოთხეულის წარმოდგენის შემდეგ მკვლევარს შემოაქვს მეცაფორა თამარის იამბიკონთა დასახასიათებლად, თუმცა ამ სახეს იგი თანდათანობით აზუსტებს: ჯერ მას ეწოდება “ნაკვეთი მედალი” (426), შემდგომ კი – “ნაქანდაკევი კამეა” (426). მართალია, ეს ორი განსაზღვრება თითქმის სინო-

ნიმურია, მაგრამ უფრო მეტად საყურადღებოა მეორე: პავლე ინგოროყვა თავისი ლიტერატურული კულტურით სიმბოლიზმის ხანაში ჩამოყალიბდა და მისი ეს მეტაფორა თითქოს გადაძახილია – 1940-იანი წლებიდან – ამ პოეტურ სამყაროსთან (შდრ. ისევ პაოლო იაშვილი: “ძმა ინგოროყო! პოეტო ადრე...”). და კიდევ: ხელოვნების სფეროდან ანალოგის მოხმობის შემდეგ, – რაკი მკვლევარმა კარგად იცის, რომ რიგითი მკითხველისათვის მეტისმეტად შორია იამბიკონთა პოეტიკა და სტილისტიკა, – საჭიროდაა მიჩნეული უფრო ნაცნობი და უფრო ახლობელი ანალოგის მოძიება ლიტერატურის სფეროდან: ამგვარადაა მიჩნეული სონეტი. ისიც შესამჩნევია, რომ სონეტიც ქართულ პოეტურ გარემოში უჭველად სიმბოლისტთა სამყაროს უკავშირდება. ანალოგიის საფუძვლად მკვლევარი ფორმის სიმკაცრესა და მთლიანობას მიიჩნევს: “თამარის ხუთსტრიქონელი იამბიკონი გვაგონებს კლასიკური სონეტის ფორმას. თამარის იამბიკონური სტროფი არის ისევე მხატვრულად სრულფასოვანი და თავის ფარგლებში მკაცრად შეკრული შინაგანის მთლიანობით, როგორც კლასიკური სონეტი” (426).

ნარკვევის მომდევნო, მეშვიდე თავში მკვლევარი აქვეყნებს კიდევ ერთი იამბიკონს, რომელიც ხახულის ღმრთისმშობლის ხატზეა აღბეჭდილი და რომელიც ეძღვნება წმიდა მარიამს, იესოს დედას, თუმცა ამ ტექსტს ინგოროყვა ისევ თავისებურად ასათაურებს: “მიძღვნა დედისა და ძისადმი” (426). საგანგებოდაა აღსანიშნავი, რომ ქება მხოლოდ ღმრთისმშობელს ეძღვნება, მას მიმართავს, მას აღიდებს, მას სთხოვს შემწეობას, ხოლო მისი ძე – იესო იამბიკონის ტექსტში მხოლოდ მოხსენიებულია.

მაგრამ მკვლევრის მიერ მინიჭებული სათაური მაინც არაა შემთხვევითი, რადგან, მართალია, ეს იამბიკონი არ წარმოადგენს მიძღვნას დედისა და ძის, – ორივეს, – მიმართ, მაგრამ ნამდვილად ეხება ორ დედასა და ძეს: მეფე-ქალი და დედა მიმართავს ხატზე გამოსახულ ღმრთისმშობელსა და დედას, რომელსაც ხელთ უპყრია თავისი ძე, და სთხოვს მას, მფარველობა აღმოუჩინოს საკუთრივ მას და მის ვაჟს, – დედას თავის ძესთან ერთად. თუ, ერთი მხრივ, თანხვედრა ხილულია, მეორე მხრივ, მოულოდნელი აქ არაფერია: ამგვარი მიმართვა სრულიად ჩვეულია ქრისტიანული სულიერებისა და ღმრთისმოსაობისათვის (ვაჟის დედა შემწეობას შესთხოვს ღმრთის დედას), მაგრამ,

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

ქრისტიანული მოძღვრების თვალსაზრისით, უფრო რთულადაა საქმე თამარის მემაციანის იმ სიტყვების გამო, სადაც თამარი უიგივდება მარიამს, ლაშა გიორგი – იესოს, ხოლო უფლისწულის შობის ადგილი, ცაბახმელა – ბეთლემს, და, კიდევ მეტი, ადგილის ამგვარი განღმრთაებრივების ძალმოსილება მიეწერება მეფე-ქალს, რადგან ეს შეძლო პირადად თამარმა, “ცაბახმელისა ბეთლემმყოფელმან” (426; ციტატა მოტანილია მაციანიდან “ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი”¹¹). მკვლევარი იხსენებს და იმოწმებს მემაციანის თხრობის ამ მონაკვეთს და გამოთქვამს შეხედულებას, რომ “ეს კადნიერი – ეკლესიური თვალსაზრისით – შედარება” (426), რომელიც “პირდაპირ საოცარია” (426), გამოხატავს “თუ რა შარავანდედით იყო შემოსილი თამარის სახელი” (426). თუმცა წამოჭრილი საკითხი აღარ ღრმავდება, – ის კინათქვამია, რომ ყრმა ლაშა უტოლდება ქრისტეს (“ძე თამარისი ლაშა წარმოდგენილი ჰყავდათ როგორც ახალი მესია” – 426) – და, რაც მთავარია, კვლევა არ ყოვნდება თვალშისაცემი იდეურ-საღმრთისმეტყველო კონტლიქტის ნათელსაყოფად: ცხადია, რომ ამ “საოცარი” “კადნიერების” პირისპირ დგება მართლმორწმუნეობის საკითხი (შდრ. ასევე, იმავე თხზულებიდან: თამარი – “სამებისაგან ოთხად თანააღზევებული”, ანდა: “სამებისა თანა იხილვების ოთხებად თამარ, მისწორებული და აღმატებული”¹²). მკვლევრის შემოთვება სავსებით საფუძვლიანია, რადგან ფრიად საჭოჭმანოა, რამდენად შეესაბამება ქრისტიანულ მოძღვრებას ეს პანეგირიკული ფრაზები, – მით უმეტეს, ნათქვამი ქრისტიანულ სამეფოში ქრისტიანი მეფის მიმართ. მაგრამ საკითხის ირგვლივ მსჯელობისაგან თავის შეკავება არ უნდა იყოს განპირობებული საკითხის გამო მორიდებით, – ის რაც მკვლევრისათვის “საოცარია”, სრულებითაც არაა მისთვის საჩოთირო¹³: ვისაც უნდა ეხებოდეს, თუნდაც მეფეს, თუნდაც მის მეაზმეს, პავლე ინგოროყვას თვალსაზრისით (რომელიც არაერთხელ გაცხადებულა მის

11 იხ. *ქართლის ცხოვრება*, თბ.: მერიდიანი/არტანუჯი, 2008, გვ. 428.

12 იქვე, გვ. 378, 401.

13 აღრე – ნარკვევში “ჩახრუხასიძე. პოეტი. მოგზაური” – პავლე ინგოროყვას გამოთქმული აქვს კიდევ უფრო რადიკალური შეფასება: თამარის “შემწყნარებელი მფარველობით იწერებოდა და ქვეყნდებოდა ისეთი, ქრისტიანულის თვალსაზრისით თითქმის მწვალებლური (ერეტიკული) თხზულებანი, როგორც არის “ისტორია-აზმანი შარავანდედთანი” – პავლე ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული*, ტომი V, გვ. 362.

ნაწერებში, განსაკუთრებით, რუსთველის გამო), დიდი ქართველი ეროვნული მოღვაწე არც და ვერც იქნება შეზღუდული “ვიწროეკლესიური ქრისტიანიზმით” (438)... თუმცა გასათვალისწინებელია, რომ ეს პოზიცია, საგულვეტელია, განპირობებული იყო არა მარტო და არა იმდენად ათეისტური სახელმწიფოს იდეოლოგიური ვითარებით, რამდენადაც იმ ქართული თუ თუნდაც ევროპული სააზროვნო გარემოთი (საზოგადო “ნიცშეელობით”), რომელსაც პავლე ინგოროყვაც ეკუთვნოდა, ხოლო ამ თვალსაწიერიდან კულტურული მოვლენა მით უმეტეს ღირებული ხდებოდა, რაც უფრო დაშორებული იყო ის ქრისტიანობას.

სავარაუდოა, იგივე მიზეზი განაპირობებს, რომ წმიდა მარიამისადმი მიძღვნილ თამარისეულ ჰიმნზე მსჯელობისას მკვლევარი ოდენ ტექსტის სიტყვასიტყვით თარგმანს სჯერდება თანამედროვე ქართულად და ყურადღების მიღმა ცოვებს იამბიკონის მარიამოლოგიურ თუ ქრისტოლოგიურ შინაარსსა და კონტექსტს.

ხოლო ის, რომ წმიდა ქალწული მარიამი მოიხსენიება “მადონად” და რომ იგი სწორედ ამ სახითა და სახელით უკავშირდება თამარს (“თამარს ამსგავსებდნენ მადონას” – 426)¹⁴, – ღმრთისმშობლის ამგვარად სახელდება უჩვეულოა ქართული ქრისტიანული შუასაუკუნეობრივი სამყაროსათვის, – მაინც მკრთალად მიანიშნებს პავლე ინგოროყვას რწმენას, რომ მე-12 საუკუნის ქართული სახელმწიფოებრიობა და კულტურა გარკვეულწილად დასავლეთევროპულ ორიენტაციას ავლენდა.

ნარკვევის მერვე თავი ეძღვნება იამბიკონთა შორის ყველაზე მოზრდილს, რომელსაც მკვლევარი უწოდებს “იამბიკო სავედრებელს ქართველთა შამქორს გამარჯვებისათვის” (428). ტექსტის წარდგენა-განხილვამდე გადაიშლება ისტორიული პანორამა, ერთმანეთს შეუდარდება “ორი ღირსსახსოვარი ამბავი ჩვენი ქვეყნის ისტორიიდან” (428): ღიდგორისა და შამქორის ომები. აქ, ამჯერად პავლე ინგოროყვა კიდევ ერთხელ შეეხება მისთვის პიროვნულად, მეცნიერულად, ეროვნულად მწვავე და გაუცვითელ თემას: საქართველოს ისტორიული საზღვრების საკითხს, – შესაძლოა ითქვას, იმ თემას, რაც ლაიცმოტივად გასდევს მის

14 შდრ. “ჩახრუხაისძე, პოეტი. მოგზაური”: “თამარს უცქეროდნენ როგორც მადონას, რომლისაგან უნდა შობილიყო ახალი მესისა” – პავლე ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული*, ტომი V, გვ. 365.

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

მრავალ ადრეულ თუ გვიანდელ ნაწერს, 1910-იანი წლებიდან შემოქმედებითი ცხოვრების მიწურულამდე, თუმცა ვერასოდეს ჩამოყალიბდა იმ ვრცელ და საფუძვლიან გამოკვლევად, რომლის გამზადებისა და გამოცემის იმედი სიცოცხლის ბოლომდე არ ცოვებდა მკვლევარს (“ვეფხისტყაოსნის” ბოლო გამოცემისას, 1970 წელს, ამ ნაშრომის – საქართველოს ტერიტორიისა და მოსახლეობის შესახებ – გამოქვეყნება თბზულებათა მე-4 ტომში ივარაუდებოდა¹⁵, თუმცა ავტორის სიცოცხლეშივე, 1978 წელს, გამოქვეყნებულ ამ ტომში ეს ნარკვევი არსად ჩანს და ის უკვე მე-5 ტომის გეგმაშია გადატანილი¹⁶).

დიდგორის და შამქორის ომების გახსენება საჭირო გახდა იმისათვის, რათა გაცოცხლდეს მემატინის შენახული უწყება, რომ ორივე ბრძოლაში გამარჯვების აღსანიშნავად ორივე მეფეს, დავითსა და თამარს, სამადლობელ იამბიკონთა ხუთეული შეუქმნიათ, რომელთაგან პირველი, როგორც ჩანს, დაკარგულა, მეორე კი თავად მაცინებია ჩართული, – ისევ “ისტორიანი და აზმანი შარაგანდედთანი” იგულისხმება. სხვათა შორის, თამარისადმი პავლე ინგოროყვას მიერ მიკუთვნებულ იამბიკონებს შორის სწორედ ეს ტექსტი აღძრავს ავტორობის ყველაზე ნაკლებ ეჭვს.

ხოლო ეს გადაძახილი დავითისეულ და თამარისეულ იამბიკონებს შორის იმდენად მნიშვნელოვანია მკვლევრისათვის, რომ იგი მემატინის ტექსტში ჩარევასაც არ ერიდება და, თუნდაც ფრაზილებში, საკუთარ სტილიზებულ ჩანართს უმატებს: “ამანცა [მეფემან თამარ, მსგავსად დიდისა დავითისა] ესევითარად ესე იამბიკო ხუთეული ოცდახუთ ლექსად აღწერა” (429).

თუკი დავითის შემთხვევისას, – ტექსტის მოუღწევლობის გამო, – იამბიკონთა შესახებ მსჯელობა მხოლოდ სავარაუდოდ ხერხდება, თამარის სახელით მოღწეული იამბიკონნი, მკვლევრის აზრით, “პირველ ყოვლისა, არის პოლიტიკური დეკლარაცია, აპოლოგია საქართველოს სახელმწიფოებრივი იდეისა” (429). მაგრამ, ამავე დროს, ძნელია მხარის აქცევა იმ სინამდვილისათ-

15 შოთა რუსთაველი, *ვეფხისტყაოსანი*: ტექსტი პავლე ინგოროყვას რედაქციით, ისტორიულ-ლიტერატურული და ტექსტოლოგიური გამოკვლევების დართვით: ორ წიგნად, წიგნი პირველი, გვ. 18.

16 პავლე ინგოროყვა, *თბზულებათა კრებული*: შვიდ ტომად, ტომი IV, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1978, გვ. 18.

ვის, რომ თხზულება უწინარესად სარწმუნოებრივი შინაარსისა და მიმართავს წმიდა ქალწულ მარიამს, რომელსაც პავლე ინგოროყვა უჩვეულოდ განსაზღვრავს: “თამარ იამბიკოში მიმართავს ღვთისმშობელს, როგორც ნათელს ქრისტიანობისას” (430). მარიამი, როგორც “ქრისტიანობის ნათელი” ინგოროყვასეულ განსაზღვრებად უნდა მივიჩნიოთ, რომელიც, სავარაუდოდ, უფრო პოეტურ – და ორიგინალურ, არა ნასესხებ – სახეს წარმოადგენს, ვიდრე თეოლოგიურ დეფინიციას. სხვათა შორის, უცნაურია, რომ ის იამბიკონი, რომელიც წმიდა მარიამს ეძღვნება, ორიოდ გვერდის დაცილებით ხელახლაა მოყვანილი და ხელახლაა გადათარგმნილ-კომენტირებული თანამედროვე ქართულად, – ფაქტობრივ, ერთი და იგივე ტექსტი და მისი გარდათქმა სიტყვასიტყვით ორგზის მეორდება (რა არის ეს? მკვლევრის წერის მანერისათვის ჩვეული ტავტოლოგიურობა თუ მის ნაშრომებში შესამჩნევი ნიშანი – ტექსტების საბოლოო მოწესრიგების ნაკლებობა, ან, იქნებ, ორივე ერთად?). ისიც ღირს გახსენებად, რომ პავლე ინგოროყვა ხუთეულთა მთლიანობად ხედავდა “ვეფხისტყაოსნის” პროლოგსაც, რომელიც – გარკვეული ყოყმანის შემდეგ (როცა მისი თვალსაზრისი “რუსთველიანას” მეორე გამოცემაში, პირველი გამოცემისაგან განსხვავებით, ოთხეულებისაკენ გადაიხარა) – სწორედ რამდენიმე ხუთეულად დაყო, თუნდაც ხელნაწერთა ტრადიციის სრული უკულებეღყოფის ხარჯად, მაგრამ იმ ტრადიციის გათვალისწინებით, რომელიც თამარისეულ იამბიკონთა ხუთეულშიცაა წარმოდგენილი.

როცა იამბიკონთა განხილვისას ისევ დადგა ქრისტიანობის მიმართ თამარის დამოკიდებულების საკითხი, მკვლევარმა გარკვევით განაცხადა, რომ თამარის პოეტური ტექსტები მოწმობს ავტორის არა უშუალოდ სარწმუნოებრივ, არამედ იმგვარ დამოკიდებულებას ქრისტიანობის მიმართ, რაც უფრო ზოგადმსოფლმხედველობრივ ორიენტაციას გულისხმობს: “ფილოსოფიური გაშლა ქრისტიანიზმის იდეისა” (430). თუნდაც თავად ცნების ფორმა – “ქრისტიანიზმი” და არა ქრისტიანობა – მეტყველებს, რომ მკვლევარს ის იდეოლოგიის ერთ-ერთი ფორმად მიაჩნია, რითაც, ფაქტობრივ, ყურადღების მიღმა ტოვებს ქრისტიანული სარწმუნოების – იმავე თამარისთვისაც – პიროვნულ თუ მისტიკურ განზომილებას. ამ თვალსაზრისით, რელიგია არა იმდენად რწმენისა და პირადი, უღრმესი სულიერი ცხოვრების გამოვლენაა, რამდენადაც სწორედ იდეოლოგია – სა-

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

ხელმწიფოებრივი მართვის იარაღი, და თანაც ნაციონალური მიზნებით გამოყენებული: “ქრისტიანიზმის იდეა” ყოფილა “საქართველოს ოფიციალური ნაციონალური იდეოლოგია” (430).

აქ კი ბუნებრივად წამოიჭრება თემა ქართული მესიანიზმისა, რომელმაც თავისი გამოთქმისა და გამოხატვის უმაღლეს საფეხურს სწორედ თამარის მეფობაში მიაღწია. მეფე-ქალის ამ იამბიკონს, დაწერილს შამქორში ქართველთა გამარჯვების გამო, მკვლევარი უწოდებს “მესიანისტურ ჰიმნს” (431), ხოლო თავად სადიდებელში ხედავს “მესიანისტური იდეოლოგიის იმ დეკლარაციას, რომელსაც წარმოგვიდგენს ეს ჰიმნი” (431). მრავალერთა შორის, ქართველებსაც ჰქონიათ სურვილი, კაცობრიობის წინაშე განსაკუთრებული, რჩეული მისია დაჰკისრებოდათ, მაგრამ ამ სურვილს იშვიათად თუ მიჰნიჭებია დიდი ვასაქანი, თუმცა დიდგორისა და შამქორის გამარჯვებათა შემდეგ, ბიზანტიურ მემკვიდრეობაზე პრეტენზიის გაცხადების ხანაში, საქართველოს მანამდე არნახული სახელმწიფოებრივი გაძლიერებისა და ცერინტორიული გაფართოების სიცხადისას ამ სწრაფვებს რეალური საფუძველი გაუჩნდა. პავლე ინგოროყვას თვალყურს მიადევნებს თამარის ეპოქის მესიანისტური მსჯელობის იდეურ-ლოგიკურ თანამიმდევრობას, რომელიც განხილულ იამბიკონშიც დადასტურდა: თამარი, როგორც ყველა ბაგრატიონი, ქართული ეროვნული სამეფო ლეგენდის მიხედვით, შთამომავალია ბიბლიური მეფის დავითისა, თსალმუნთმგალობლისა, რომელიც, ამავე დროს, არის, ერთი მხრივ, წინაპარი და, მეორე მხრივ, წინასწარმეტყველი ქვეყნის მაცხოვრისა, იესო ქრისტესი¹⁷; თამარი, როგორც იესოს სისხლისმიერი ახლობელი და როგორც ქრისტიანული სამეფოს მეთაური, რომელიც აღმოსავლეთისა და დასავლეთის (ან, სხვა ინტერპრეტაციით, სამოთხისა და ჯოჯოხეთის¹⁸),

17 ბაგრატიონთა ღმრთაებრივი წარმოშობის ლეგენდას კიდევ ერთხელ, უფრო ვრცლად შეეხო მკვლევარი “გიორგი მერჩულის” ისტორიულ ნაწილში: პავლე ინგოროყვა, *გიორგი მერჩულე, ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა: ნარკვევი ძველი საქართველოს ლიტერატურის, კულტურის და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ისტორიიდან*, თბ.: საბჭოთა მწერალი, 1954, გვ. 76-77, 81-87; პავლე ინგოროყვა, *თხზულებათა კრებული: შვიდ ტომად, ტომი II*, თბ.: ალექსანდრე ორბელიანის საზ-ბა, 2009, გვ. 78-79, 83-89.

18 მიმოხილვა ამგვარ ინტერპრეტაციათა, რომლებიც პავლე ინგოროყვას ნარკვევის გამოქვეყნების შემდეგ გამოითქვა, იხ. წგ-ში: ნესტან სულავა, *XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია*, გვ. 94-96.

სამხრეთისა და ჩრდილოეთის მფლობელია, ქრისტიანული სამყაროს უმაღლესი მიწიერი მმართველი ხდება. შესაბამისად, “აღიარებულია საქართველოს მეფეთმეფის პირველობა მსოფლიოში, როგორც ქრისტიან ხალხთა უზენაესი მფარველისა და მბრძანებელისა” (430), ან კიდევ: “თამარ აღიარებს, რომ იგი, ვითარცა შთამომავალი დავით მეფსალმუნე წინასწარმეტყველისა, არის შტო იმავე ხისა, რომლისაგან წამოიშვა თვით ღვთისმშობელი და ქრისტე, და ამრიგად თამარ არის ერთსისხლი და ნათესავი თვით ღვთაებისა; ამის გამო საქართველოს მეფეთმეფე მოწოდებულია თვით ღვთაებისაგან, ცხებულია ღვთაების მიერ მსოფლიოს მბრძანებლად” (430). ინგოროყვასეული ამგვარი ახსნა, ეს მიგნება იამბიკონის ტექსტში საყურადღებო შენაძენია ქართული შუასაუკუნეობრივი მესიანისტური მითოსისათვის.

მას შემდეგ, რაც ნარკვევის ცენტრალური ოთხეული ამოიწურა, იწყება ნარკვევის დასკვნითი ნაწილი, დასკვნითი ოთხეული, რომელთაც უკვე აღარა აქვს უშუალო შეხება თამარისეული იამბიკონების შინაარსთან.

მეცხრე თავი ეთმობა თამარის პოეზიის პარალელებს რუსთველისა და იოანე პეტრიჩის ტექსტებთან (ღირსშესანიშნავია, რომ დასახელებულთაგან მეორეს პავლე ინგოროყვა არც ერთხელ არ მოიხსენიებს პეტრიჩის სახელით და მას ყოველთვის, დემონსტრაციულად, მხოლოდ იოანე ფილოსოფოსს უწოდებს. რომ არა სქოლიო, სადაც ციტატის წყაროდ მითითებულია იოანე პეტრიჩის შრომების ორტომეული (438), რიგითი მკითხველი, შესაძლოა, ვერც მიმხვდარიყო, თუ ვინაა ეს “იოანე ფილოსოფოსი”). ამ ორი რჩეული სახელის დამოწმებას ევალება არა მარტო ლიტერატურულ-კულტურული ფონი შეუქმნას იამბიკონების ავტორს, არამედ იგი მეტ-ნაკლებად რუსთველურ-პეტრიჩულ სიმაღლეს გაუთანასწოროს.

ამგვარ შთაბეჭდილებას აძლიერებს ერთი ცხადი თანხვედრა “ვეფხისტყაოსანთან”, – ესაა, ერთი მხრივ, რუსთველისეული “მზე აღარ მზეობს” და, მეორე მხრივ, თამარისეული “მზეობს ცის ქვეშე მზე”, – და ამ მიგნებული შესატყვისობის ინგოროყვასეული შეფასება: “პოეტური პრინციპი ვერბალური ალიტერაციისა ჩვენ გვაქვს მხოლოდ რუსთველის პოეზიაში და არსად სხვაგან. [...] ერთადერთი პოეტი ქართული მხატვრული სიტყვის

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

ისტორიაში, რომელსაც ბოლომდე ესმის მაგიური უღერა რუს-თაველის პოეზიისა, – ეს არის თამარი” (435-436).

კიდევ უფრო თვალსაჩინოა ლექსიკურ-სტილისტური შეხვედრები პეტრიწთან, რაც იმას მეტყველებს, რომ იამბიკონთა ავტორი ეგრეთ წოდებული “პეტრიწული სკოლის” წარმომადგენელია. მკვლევრის სიტყვებით, “თამარ, როგორც სჩანს, უმთავრესად იმყოფება იოანე ფილოსოფოსის ტექსტების უშუალო შთაბეჭდილების ქვეშ” (440), და კიდევ: “თამარს შეუქმნია ეს სიტყვათა ფორმები იოანე ფილოსოფოსის მიერ დაკანონებული სიტყვათა წარმოების წესის მიხედვით” (441). თავის დასასრულისათვის რუსთველი და პეტრიწი გამოცხადებულია თამარის მასწავლებლებად პოეზიასა და ფილოსოფიაში.

თუ მოწოდებული იამბიკონები “ფილოსოფიური პოეზიაა”, რასაც არაერთხელ აღნიშნავს მკვლევარი, მაშინ ის უნდა გაუტოლდეს ქართული კულტურის უმაღლეს წერტილს ორივე ამ განზომილებით: პოეზიაში – რუსთველს, ფილოსოფიაში – პეტრიწს. ამ სახელთა გარემოში იამბიკონთა წარმოჩენა კიდევ ერთი საშუალებაა მკითხველის დასარწმუნებლად, რომ მის წინაშე გამოჩენული ლიტერატურული და ფილოსოფიური ღირებულების ტექსტებია.

ამ თავიდან ასევე ყურადღებას იმსახურებს მონაკვეთი, სადაც საბოლოოდაა ჩამოყალიბებული თვალსაზრისი თამარის რელიგიური მსოფლმხედველობის შესახებ. მკვლევარი სიტყვასიტყვით იმეორებს (ისევ ტავტოლოგია!) რამდენიმე გვერდის წინ გამოთქმულ შეხედულებას, რომ ქრისტიან მოღვაწეთა ქებისას მეფე-ქალი გადის ქრისტიანობის ფარგლებიდან და რომ იგი მათ იმდენად ასხამს ხოცბას, რამდენადაც მათი “ზნეობა და საქმე” (438) ანტიკური ფილოსოფიის ანთროპოლოგიური იდეალებით იყო განპირობებული. იქვე, კიდევ ერთხელ და საგანგებოდ მკვლევარი ქრისტიანობას მოიხსენიებს როგორც “ქრისტიანიზმის იდეოლოგიას” (438). მაინც რა იყო, რას ნიშნავდა თამარისათვის ეს “ქრისტიანიზმი”? მეფის ქმედებასა და პიროვნებაში დანახულია ორი მხარე: ჯერ ერთი, “თამარ გამოდის ქრისტიანიზმის იდეოლოგიის დამცველად როგორც უზენაესი მეფეთმეფე ქრისტიანული მსოფლიოსი” (438). ამდენად და ამ შემთხვევისას, ქრისტიანობის ერთგულება ქვეყნის მმართვე-

ლის არჩევანი და გადაწყვეტილება კი არ ყოფილა, არამედ იგი, როგორც მონარქი ქრისტიანული ქვეყნისა და – წარმოსახვაში – ქრისტიანული მსოფლიოსი, მოვალე ყოფილა, ყოფილიყო ქრისტიანი, მაგრამ მკვლევარი ყურადღებას მიაპყრობს იმასაც, რომ ყოფილა კიდევ სხვა შრე, პირადი განზომილება, სადაც ამჯერად თამარის საკუთრივი არჩევანი მულავენდება: “ქრისტიანიზმი – ეს არის თამარის ფილოსოფიური სოფლხედვის ნამდვილი არსი” (438). ამრიგად, მეფე-ქალი მაინც არაა მოწყვეტილი, მაინც ეკუთვნის ქრისტიანობას, თუნდაც განსაკუთრებულს, რამდენადაც ის თამარისათვის ყოფილა სახელმწიფოებრივი იდეოლოგიაც და სამყაროს აღქმის მსოფლმხედველობრივი საყრდენიც. მაგრამ შესამჩნევია, რომ აქ ნახსენებაც არაა ან რწმენა, ან სარწმუნოება, და კიდევ მეტი, საგანგებოდაა აღნიშნული, რომ, ის, რასაც თავისად მიიჩნევდა თამარი, ჯერ ერთი, “ეს არის ქრისტიანიზმი, გაშუქებული ელინური ფილოსოფიით” (438) და, მეორე, ეს არაა “ვიწროეკლესიური ქრისტიანიზმი” (438). თუმცა, უნდა ითქვას, რომ არ ჩნდება არც ერთი მოწმობა არც მემატიანეთა მიერ მოთხრობილი მეფის ცხოვრებიდან, არც ფოლკლორულ-მითოლოგიური წყაროებიდან, არც მისი პოეზიიდან თამარის არაეკლესიურობის საბუთად, ხოლო “ვიწროეკლესიურობის” გამორიცხვა კი, სავარაუდოდ, ნიშნავს დოგმატური ქრისტიანობის მიუღებლობას, რაც ეკლესიის მოძღვრების აღიარებაზე უარისთქმას გულისხმობს (ამდენად, გაუგებარი რჩება, რას უნდა ნიშნავდეს საკმაოდ წინააღმდეგობრივი ფრაზა: “თამარის ქრისტიანიზმი, თუმცა ორთოდოქსალური, მაინც არ არის ვიწროეკლესიური ქრისტიანიზმი” – 438). ქრისტიანობა თამარისათვის მაინც უფრო გზა, მაინც უფრო ხიდი ყოფილა ანტიკურობასთან მისასვლელად: “თამარ ქრისტიანობიდან მოდის ელინიზმთან” (438). თუკი მკითხველი ყურადღებას მიაპყრობს ფრაზის მოძრაობის მიმართულებას (“მოდის” და არა “მიდის”), აღმოჩნდება, რომ ანტიკური სამყარო უფრო ახლო, ახლობელ სივრცეში იგულისხმება (აღბათ, მკვლევრის თვალსაწიერიდანაც!), ვიდრე ქრისტიანობა, და საქმე გვაქვს არა იმდენად ანტიკური სამყაროსაკენ მიბრუნებასთან, რამდენადაც მის გაცოცხლებასთან. ამ აზრის გაღრმავებისას, ბუნებრივია, მკრთალოდ გაკრთეს ევროპული ანალოგია: რენესანსი როგორც ანტიკურობის აღდგენა... შემთხვევითი არაა, რომ შემდგომში ჰავლე

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

ინგოროყვასათვის სავსებით მისაღები აღმოჩნდა “აღმოსავლური რენესანსის” ანუ, ფაქტობრივ, ქართული რენესანსის შალვა ნუსუბიძისეული თეორია.

კიდევ ერთხელ უნდა ითქვას, რომ ქრისტიანობის და, კერძოდ, ეკლესიური ქრისტიანობის მიმართ პავლე ინგოროყვას დამოკიდებულება არანაირად არ შეიძლება მარტივად შეფასდეს სახელმწიფოებრივი ათეიზმის წინაშე ქედის მოხრად. ფაქტობრივად, წარმართობისა და ქრისტიანობის, ანტიკური ფილოსოფიისა და ეკლესიის მოძღვრების დაპირისპირება თუ ურთიერთგამორიცხება ზოგადევიროპული და, კერძოდ, ეპოქისეული სულისკვეთების გამოძახილია (თუმცა ეს გამიჯვნა სწორედაც იდეოლოგიურ-რეპრესიულ იარაღად იქცა ათეისტურ საბჭოთა სახელმწიფოში). გასათვალისწინებელია, რომ თუნდაც “რუსთველიანას” (ავტორისეული დათარიღებით, 1913-1922) ის ფურცლები, სადაც რუსთველისა თუ, ზოგადად, კლასიკური ხანის ქართული კულტურის მნიშვნელოვანი წილის არაქრისტიანული ორიენტაცია უნდა დამტკიცდეს, დაახლოებით მაშინაა დაწერილი, როცა ახალგაზრდა პავლე ინგოროყვა საქართველოს საკათალიკოზო საბჭოს წევრი იყო, ხოლო ბოლშევიკური ანტიეკლესიური დევნა ჯერ კიდევ სრული სიფართოვით და მთელი სისასტიკით არ იყო გამლიღვი საბჭოთა საქართველოში.

ნათქვამის შემდეგ თითქოს მოულოდნელია მსჯელობა ქრისტიანული სამების შესახებ – სამების სიტყვიერი წარმოდგენის პეტრიწისეული და თამარისეული ცდების შესაპირისპირებლად. სამება ხომ სწორედ ის საკითხია (და ეს, რა თქმა უნდა, ცოცხლად ჭვივის მკვლევრის გამონათქვამებში), რომლის მოუსხენიებლობა ყოველთვის მიიჩნეოდა იმგვარ საბუთად, რაც საშუალებას იძლეოდა, ეჭვი შეტანილიყო “ვეფხისტყაოსნის” ავტორის მართლმორწმუნეობაში და იგი დოგმატური ქრისტიანობისაგან, ეკლესიის მოძღვრებისაგან შორს მდგომ ადამიანად ყოფილიყო წარმოდგენილი (მდრ. პავლე ინგოროყვას თუნდაც ამგვარი განაცხადი მის საბოლოო, შემაჯამებელ მონოგრაფიაში რუსთველის შესახებ: “ვეფხისტყაოსანში არ არის ხსენება სამებისა არც პროლოგში, და არც აგრეთვე თვით პოემაში. [...] სავსებით უდავოა, რომ ღვთაების სამი ჰიპოსტასობის დადუმება შოთას პოემაში არ არის შემთხვევითი მოვლენა. ეს ცხადია, დაკავშირებულია პოეტის ფილოსოფიურ მსოფლმხედველობასთან,

რომელიც უარყოფდა ღვთაებაში ყოველგვარ განყოფას და ატრიბუტებს¹⁹). მაგრამ ამ შემთხვევისას, – როცა შამქორში ქართველთა გამარჯვებისადმი მიძღვნილ იამბიკონთა ხუთეულიდან პირველი სამებას განადიდებს, მეორე – იესო ქრისტეს, მესამე – წმიდა მარიამს, – ქრისტიანული მოძღვრების ფუძემდებელ დებულებათა თუ ცნებათა შეუმჩნევლობა შეუძლებელი იქნებოდა. მაგრამ რა არის ის სამება, რომელსაც აღიარებენ პეტრიწიცა და თამარიც? რას ეთაყვანება ფილოსოფოს-ღმრთისმეტყველიცა და მეფე-პოეტიც? ინგოროყვას განმარტებით, ორივე ისინი სამსჯელო საგნად აქცევენ “ფილოსოფემას სამების შესახებ, დამყარებულს პლატონის ტექსტის თავისებურ ინტერპრეტაციაზე” (439). ბუნებრივია მკითხველის განცდა, რომ, ამგვარი განსაზღვრებით, სამებას საცსებით გამოცლილი აქვს სარწმუნოებრივი და საღმრთისმეტყველო განზომილება.

ნარკვევის მეათე თავი, პირველ რიგში, იამბიკონთა ტექსტოლოგიურ-კოდიკოლოგიურ საკითხებს შეეხება და ამ მხრივ ხელნაწერთა მონაცემების დოკუმენტურ-აღწერილობით სურათს წარმოაჩენს. ამავე დროს, მეათე თავი სათაურითვე პასუხს გასცემს მესამე თავის სათაურად დასმულ შეკითხვას: “რა სახით არის მოღწეული ჩვენ დრომდე თამარის ლიტერატურული მემკვიდრეობა” (415) – “თამარის ლიტერატურული მემკვიდრეობა არ არის სრულად მოღწეული” (441). ფაქტობრივ, ის თავი, რომელიც ამთავრებდა ნარკვევის თავების პირველ სამეულს, შებრუნებული სიმეტრიით ირეკლავს ბოლო სამეულის დასაწყისს (ისევე როგორ პირველი ოთხეულის დასასრული ირეკლავს ბოლო ოთხეულის დასაწყისს: ორივე განიხილავს ქართული შუასაუკუნეობრივი ფილოსოფიური პოეზიის რაობას და თამარის პოეზიის ნათესაობას იოანე პეტრიწის შემოქმედებასთან). არქეოგრაფიული მდგომარეობის ჩვენება კი მსჯელობას წარმართავს ისევ იქით, რომ თამარის პოეზია არაა სრულად მოღწეული, რაც უთქმელად იმასაც გულისხმობს, რომ მისი პოეზია უფრო დიადი იქნებოდა, ვიდრე წარმოდგენილი ნიმუშები აჩვენებდა.

19 პავლე ინგოროყვა, “შოთა რუსთაველი (1166-1250)”, წგ-ში: შოთა რუსთაველი, ვეფხისტყაოსანი: ტექსტი პავლე ინგოროყვას რედაქციით ისტორიული-ლიტერატურული და ტექსტოლოგიური გამოკვლევების დართვით: ორ წიგნად, წიგნი პირველი, გვ. 144; პავლე ინგოროყვა, თხზულებათა კრებული, ტომი IV, გვ. 142.

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: ჰავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

ნებს. ამჯერადაც, კიდევ ერთხელ თავის დაზღვევა – და ჰიპოთეზური მსჯელობა თამარის მოუღწეველი ლიტერატურული მემკვიდრეობის შესახებ – ისევ განპირობებულია იმ სიფრთხილით, რათა არიდებულ იქნეს მკითხველის გაწბილება: გამოთქმულია მტკიცე ვარაუდი, რომ ის, რასაც მკითხველი აქამდე გაეცნო, არ წარმოადგენს თამარის პოეზიის მთლიანობას, და კიდევ მეტი, თუ “ფილოსოფიური იამბიკონები” (როგორც მათ ინგოროყვა უწოდებს), შესაძლოა, თავისთავად არ აღმოჩნდა საკმარისად შთაბეჭდავი რიგითი მკითხველისათვის, ისიც არ უნდა გამორიცხოს, რომ თამარს თავისი წვლილი უნდა შეეცანა საერო პოეზიაშიც, თუმცა ეს თვალსაზრისი მაინც რბილად, არაკატეგორიულადაა მოწოდებული: “უნებლიეთ იბადება ის აზრი, რომ თამარ, ეს მუზა პოეზიისა, თვით ბრწყინვალე მწერალი, ავტორი იმ კლასიკური ფილოსოფიური იამბიკონებისა, რომელთაც ჩვენ გავუცანი, საერო პოეზიის მონაწილე უნდა ყოფილიყო” (446), – მიმართავს მკვლევარი მკითხველს და მას როგორც გაცნობა-გაზიარების, ისე აღმოჩენის თანამონაწილედ აგრძნობინებს თავს (“ჩვენ”). ამგვარი ინკლუზიური ფორმა კი, შესაბამისად, ზრდის მკითხველის მხრივ ნდობას და უვიწროებს მას დაეცვების შესაძლებლობას.

ხოლო ვარაუდი იმისა, რომ თამარი საერო პოეტიც ყოფილა, ამგვარი საბუთებითაა გამყარებული: ჯერ ერთი, თუკი მეფე-ქალის იამბიკონებიც კი არასრულად, ფრაგმენტულადაა მოღწეული და საფიქრებელია, რომ მათი გარკვეული ნაწილი დაკარგულა, მით უმეტეს, მოსალოდნელია, დაკარგულიყო თამარის საერო ნაწარმოებები, რომლებიც, ალბათ, არ ინახებოდა სამონასტრო წიგნთსაცავებში, სადაც მაინც უკეთ იყო დაცული ხელნაწერები; მეორე, თამარის პოეზიაში გამოვლენილი საერო თხზულებათა პოეტიკისთვის დამახასიათებელი ნიშნები (“თამარს თავის იამბიკონებში უნებლიეთ გადააქვს საერო პოეზიის პოეტიკის ნორმები” – 446) და, კერძოდ, გადაძახილი რუსთველის პოეტურ სტილთან, მიუთითებს, “რომ თამარისთვის არ იყო უცხო საერო პოეზია” (446).

ამ თავში ჰავლე ინგოროყვა კიდევ ერთხელ მიაპყრობს ყურადღებას, “თუ როგორ კატასტროფულად ჩაიძირა ძველი ქართული პოეზიის მემკვიდრეობა” (445). თვალსაჩინოა ორი ლექსიკური ერთეული: ჯერ – სიტყვა “კატასტროფულად”, რამაც მოვლენის უკიდურესი მასშტაბურობა უნდა აჩვენოს, – აღნიშ-

ნოს არა ოდენ ის, რომ, ვთქვათ, ზოგიერთი ცექსტი დაიკარგა, განადგურდა, ვერ შემოინახა, არამედ ის, რომ ძველი ქართული პოეზიის უმთავრესი ნაწილი სწორედაც გაუჩინარდა; შემდგომ – სიტყვა “ჩაიძირა” (და არა, ვთქვათ, “დაიღუპა”, “მოისპო”, “გაჩანავდა”, “განიავდა”), ხოლო ჩაძირვა კი, რაც წყლის ძირას, წყლის ფსკერზე ჩანთქმას ნიშნავს, პოეტური ასოციაციით, დამალულ საგანძურს მიანიშნებს, რომელიც, როგორც ყველა ამგვარი საუნჯე, შესაძლოა, როდისმე უეცრად და უცაბედად აღმოჩნდეს... (შდრ. ეპოქისეული განწყობისათვის – გალაკტიონ ტაბიძე: “ასე მგონია: ეს იმედი მას მოასწავებს, // რომ სულ შემთხვევით ჩამარხულებს და ჩაკალულებს, // ჩვენ აღმოვაჩინთ ძველი დროის ძველ წიგნსაცავებს, // ომიანობის გამო სადმე გადამალულებს”, 1926.)

ამავე დროს, ისევ, ოღონდ გაკვრით, შემოვლით ფასდება თამარის “ფილოსოფიურ იამბიკონთა” სარწმუნოებრივი განზომილება. მკვლევარი უყურადღებოდ ცოვებს მათ ქრისტიანულ შინაარსს და აცხადებს, რომ “ეს იყო ისეთი დარგი, რომელსაც ეკლესია შეწყნარებით ეპყრობოდა” (445). იგულისხმება, რომ ეს ცექსტები – თუნდაც ღმრთის, იესო ქრისტეს, ღმრთისმშობლის, წმიდანების სადიდებლები – ეკლესიისათვის მიუღებელი იყო, მაგრამ იგი მათ მანაც იწყნარებდა.

ნარკვევის მეთერთმეტე თავში განხილულია თამარის არა იამბიკონები, არამედ მისი ლიტერატურისმახლობელი ცექსტები, ანუ ბეპირი გამონათქვამები და წერილი, რომლებიც მისდროინდელ მატიანეებში მეფე-ქალის თქმულად თუ დაწერილად შენახულა. მაგრამ სწორედ ამის გამო დამოწმებული მონაკვეთების ავთენტიკურობა მეტად საჭოჭმანოა, – ვერაფერ იტყვის დარწმუნებით, თუ ვის უნდა მიეკუთვნოს ამ სიტყვიერი ქსოვილის ავტორობა: მეფეს თუ მემადიანეს. ამის მიუხედავად, მკვლევარი მათ შესახებ მტკიცედ აცხადებს, რომ ამ ფრაზებში გვესმის “თვით ცოცხალი სიტყვა თამარისა” (447). ამჯერადაც მიზნადაა დასახული, კიდევ ერთხელ დარწმუნდეს მკითხველი, თუ როგორი გამორჩეული ლიტერატურული უნარის მფლობელი იყო თამარი, რის გამოც უეჭველადაა მიჩნეული, რომ ეს სიტყვები ნამდვილად თამარს ეკუთვნის, – თუნდაც “შემოკლებული გადმონაცემის სახით” (447) – და, კიდევ მეტი, რომ მათ “გენიალობის ბეჭედი” (447) დამჩნევია. ამიტომ მკვლევარი საგანგებოდ აღნიშნავს მათს მხატვ-

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

რულ გამომსახველობასა და შთამბეჭდაობას. თავის ბოლოს კი, შეჯამებად ნათქვამია: “აქ ლაპარაკობს არა ქალი, არამედ ერის ბელადი” (447). ბუნებრივია, ლექსიკური ერთეული “ბელადი” სრულიად არ შეესაბამება ეპოქას, როცა თამარის იამბიკონები იწერებოდა, მაგრამ საესებით შეესაბამება ეპოქას, როცა პავლე ინგოროყვა წერდა თავის ნარკვევს. მისი გამოქვეყნებიდან ათი წლის შემდეგ, 1951 წელს, მკვლევარი და მწერალი მოკლედ შეეხება მისი თანამედროვე ბელადის პოეზიას, მიუხედავად იმისა, რომ ეს ბელადიც, – თუნდაც არა ერის, არამედ “კაცობრიობის დიდი ბელადი” – ლიტერატურის იშვიათი სტუმარი იყო²⁰.

მეთორმეტე თავი, რომელიც ნარკვევის ყველაზე მოკლე თავია, ამგვარადაა დასათაურებული: “უკანასკნელი გამოთხოვება”. ნაშრომის ბოლო ნაწილი, ერთი მხრივ, აღწერს თამარის გარდაცვალებას და გადმოსცემს მის გამოსამშვიდობებელ სიტყვას სიკვდილის წინ, ხოლო, მეორე მხრივ, თამარის პოეზიის პირველადმომჩენი ემშვიდობება მკითხველს. მთელი ეს მონაკვეთი გამსჭვალულია ღრმა ემოციით, რის გამოც აკადემიური ნაშრომის ავტორი თითქოს ბოდიშსაც კი უხდის მკითხველს: “შეუძლებელია აუღელვებლად გადაკითხვა ქართულ მაგიანეთა იმ ფურცლებისა, რომელშიაც აღწერილია თამარის უკანასკნელი დღეები და გადმოცემულია თამარის უკანასკნელი გამოსათხოვარი სიტყვა ქართველ ხალხთან” (448).

მეფე-ქალის გამოსამშვიდობებელი სიტყვა, როცა “თამარ ეთხოვება ერს და მიანდობს თავის თანამოღვაწეებს ერის წაღმართ საქმეს” (448), მაგიანიდან გამოკრებილადაა მოყვანილი. ამავე დროს, სრულიად ყურადღების მიღმაა დატოვებული იქვე, იმავე მაგიანეში დაცული მეფის ლოცვა ქრისტეს ხატისა და ჯვარცმის წინაშე, მისი ვედრება იესოს მიმართ სიკვდილის წინ²¹. ნარკვევიდან არანაირად არ ჩანს, რომ მემაგიანე აღწერს ქრისტიანი მეფის ქრისტიანულ გარდაცვალებას. თამარის სიკ-

20 პავლე ინგოროყვა, “ილია ჭავჭავაძე”, წგ-ში: ილია ჭავჭავაძე, *თხზულებათა სრული კრებული*: ათ ტომად, ტომი I, თბ.: სახელმწიფო გამ-ბა, 1951, გვ. CXLVI-CXLIX; ამ მონოგრაფიის მომდევნო, მრავალრიცხოვან გამოცემაში (1957, 1962, 1963, 1975, 1983) ჭაბუკი სოსო ჯუღაშვილისა და მისი პოეზიისადმი მიძღვნილი ეს მონაკვეთი მეტ-ნაკლებად იცვლებოდა ან, საერთოდ, ამოღებული იყო, მაგრამ ნაშრომის მხოლოდ 1951 წლის გამოცემაში მოიხსენიება სტალინი როგორც “კაცობრიობის დიდი ბელადი” (გვ. CXLIX).

21 *ქართლის ცხოვრება*, გვ. 517.

ვდილისწინა განცდები და სიტყვები, მკვლევრის თვალსაზრისით, არის განმსჭვალული “იმ სტოიციზმით, რომელიც შთააგონებდა ამ დიდბუნებოვანს ადამიანს მთელი მისი მოღვაწეობის მანძილზე” (448). მომაკვდავი თამარიც ნაჩვენებია როგორც პიროვნება, რომელიც ბოლო წუთამდე ერთგული რჩება ანტიკური იდეალების მიმართ.

მეფე-ქალის უკანასკნელი სიტყვის გამო შთამბეჭდავ მსჯელობას მოსდევს დუმილი: თამარის დადუმებით დასრულდება ნაშრომი, რომელიც თამარის ლიტერატურულ სიტყვას – დაწერილს და გამოთქმულს – შეეხებოდა. ნარკვევი ამგვარად მთავრდება: “დადუმდება თამარის ბაგე” (448).

ნარკვევის სათქმელი ამოიწურა. მკითხველს მიჰყვება მძაფრი განცდა, რომ წაკითხული რამდენიმე ათეული გვერდის მანძილზე სიღრმისეულ ანალიტიკურ კვლევას არასოდეს ჩამოსცილებია გამობატვის ლიტერატურული ოსტატობა.

პავლე ინგოროყვას ნაშრომების გაცნობისას თუ შეფასებისას ყოველთვის გასათვალისწინებელია, რომ ისინი (მეტად მცირე გამოჩაქვანის გარდა), უწინარესად, რიგითი, ანუ ფართო მკითხველისათვისაა გამიზნული და მხოლოდ შემდგომ მიმართავს პროფესიონალ ისტორიკოსს, ლიტერატურისმცოდნესა თუ არქეოგრაფს. ამ გარემოების გამო გაჩნდა საჭიროება, ნარკვევი – “თამარ მეფის იამბიკონი” – ჩამოყალიბებულიყო იმგვარად, რომ გადაწყვეტილიყო სამმაგი ამოცანა, შესრულებულიყო სამმაგი განზრახვა, მიღწეულიყო სამმაგი მიზანი.

პირველი, ლიტერატურული: ერთი მხრივ, მკითხველს მიეღო უწყება, რომ კლასიკურ ქართულ ლიტერატურას ემატება ახალალმოჩენილი მწერალი, ხოლო, მეორე მხრივ, თამარის მითოსურ-ლეგენდურ პიროვნებას შესძენოდა სამწერლო-შემოქმედებითი განზომილება;

მეორე, ესთეტიკური: მკითხველს ერწმუნა და ეგრძნო თამარისეული იამბიკონების, ანუ იმ პოეტური ტექსტების დიდი მხატვრულ-ფილოსოფიური ღირებულება, რომელთა ამგვარობა უშუალოდ და დაუბრკოლებლად, პირველივე შეხედვითა და შეხვედრით, რიგითი მკითხველისათვის ცხადად და აშკარად არ განიცდება;

მესამე, იდეოლოგიური: გაყვანილიყო, გარიდებულიყო თამარი, – პიროვნულადაც და შემოქმედებითაც, – თუ ქრისტიანობის

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის ...

მიღმა არა, ყოველი შემთხვევისას, ყოველგვარი სარწმუნოებრივ-ეკლესიური გარემოდან.

მკვლევარსა და მწერალს მცდელობა არ დაუკლია, მისი ჩანათიქრი – სამივე განზომილებით – სტრატეგიულად სწორად, საუკეთესო გზითა და საშუალებით გადაჭრილიყო.

დაბოლოს, ნაშრომის კითხვა იმგვარ შთაბეჭდილებას ტოვებს, რომ ის თითქოს ერთი შთაგონებით, ერთიანი სულისკვეთებითაა დაწერილი, თუმცა მისი დაწერის თარიღი საწინააღმდეგოს მეტყველებს: ეს არცთუ ვრცელი ტექსტი, რომელშიც სრულადაა ასახული პავლე ინგოროყვას შემოქმედების მეცნიერული თუ მწერლური წახნაგები, როგორც ნარკვევის ბოლო სტრიქონი – ავტორისეული დათარიღება – გვამცნობს, ხანგრძლივად, შვიდი წლის განმავლობაში, იწერებოდა.

2014

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაჟდენ გვეტაძის “ლაშაურ საღამოებში”

ახალგაზრდა ცოლ-ქმარი – მზევინარი და ილია – შინ ბრუნდებიან: ისინი ევროპიდან საქართველოსაკენ მოეშურებიან. სცამბოლოში, ბოსფორთან, ზღვის ნაპირას ქალი მოულოდნელად სულს დაღვეს. ქმარი მის ცხედარს, კიდობანში გადამალულს, გემით სამშობლოში წამოიღებს, მაგრამ მეზღვაურები, – ხომალდის განაწესის დარღვევის გამო, – კიდობანს გემბანიდან ზღვაში მოისვრიან. ქმარი წყალში გადაჰყვება ცოლის ნეშტს და ბათუმის მახლობლად მას ხმელეთზე გამოიგანს. ცოცხლად დარჩენილი ქმარი მკვდარ ცოლს ზღვას გამოსცაცებს და შეინარჩუნებს მის სხეულს, თავის მამულში დაკრძალავს და საფლავზე ცოცხალ ცალავერს გააშენებს. მას წლების განმავლობაში არ უწყდება გრძნობადი კავშირი გარდაცვლილთან, და ეს განუმორებლობა გაგრძელდება მანამ, სანამ მოგვიანებით არ გაირკვევა, რომ ცოლი არასოდეს ყოფილა ქმრის ერთგული. წარსულიდან ქალის გამოცაცება შეუძლებელი აღმოჩნდა. ზღვიდან გამოცაცებული სიყვარული მკვდარი ყოფილა.

ეს ამბავი, რომელიც წარსულში, საქართველოში საბჭოთა ხელისუფლების დამყარებამდე ხდება, რაჟდენ გვეტაძის რომანის “ლაშაური საღამოების” საწყის გვერდებზეა მოთხრობილი (საქმე გვაქვს სწორედ თხრობასთან, რომელსაც, ერთი პერსონაჟის მიერ გადმოცემულს, მსმენელები – სხვა პერსონაჟები – უსმენენ). თავად ამ მოთხრობას რომანში “ზღვა და სიყვარული” ეწოდება.

“ლაშაური საღამოების” ბოლო გვერდებზე აღწერილია, როგორ გამოსცაცებს ზღვასა და სიკვდილს პოეტი (და ყოფილი ტერორისტი) ლაშა თვარელი საყვარელ ქალს, საბჭოთა ინჟინერს ზეინაბს, მაგრამ ამ დროს ილუპება ნავში დედასთან ერთად მყოფი ყმაწვილი, რის შედეგადაც ზეინაბი საბოლოოდ წყვეტს ურთიერთობას წარსულთან, ძველ დროსთან: მისი უწლოვანი შვილი, რომლის სიცოცხლე ზღვის ტალღებში დასრულდება, ყოფილი რუსეთის იმპერიის ყოფილი გენერლის მხრივ ქალის მიმართ ძალადობის ნაყოფი იყო.

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეტაძის “ლაშაურ საღამოებში”

ზღვაში იღუპება ქალის წარსული, ხოლო ზღვიდან და წარსულიდან გამოცაწყებული ქალი ახალ ცხოვრებას იწყებს, – იწყება ზეინაბისა და ლაშას კავშირი, რომლის შესახებაც აღარაფერია ნათქვამი რომანის ტექსტში და, ამდენად, მისი წარმოდგენა მთლიანად მიენდობა მკითხველის წარმოსახვას.

გადაძახილი რომანის დასაწყისის ამბავსა და რომანის დასასრულის მოვლენას შორის საგანგებოდაა აღნიშნული და ყურადღებული ნაწარმოების სულ ბოლო გვერდზე:

გულისტკივილით ვფიქრობ ზღვაში დაღუპულ ბავშვზე, მის გაუხარებელ დედაზე, ვფიქრობ ლაშაზე და მაგონდება გულბათის მოყოლილი ამბავი, მან რომ “ზღვა და სიყვარული” დაარქვა. (399)¹

“ლაშაურ საღამოებში” სიყვარული და სიკვდილი მთელი რომანის მანძილზე არა მარტო დაკავშირებულია ერთმანეთთან, არამედ ხშირად ერთი და იმავე ენით, ანუ იმავე სახეებით მეტყველებს. ამ შემთხვევებში ამგვარ სახედ მოხმობილია “ზღვა”: როგორც, ერთი მხრივ, დავიწყების, გაქრობის, დაღუპვის და, მეორე მხრივ, ახალი, ხელახალი შობის – ამჯერად სიყვარულის ახალი კავშირის – გამოხატულება. მაგრამ ის, რომ სიყვარული და სიკვდილი ამგვარი საერთო ნიშნებით, საერთო ხატებით აღიწერება, ხომ არ ნიშნავს იმას, რომ არა მარტო მათი გამოხატვის ენა თანხვედრა, არამედ იმასაც, რომ რომანში მათი შინაგანი არსიც იგივეობრივია?

* * *

ქართული მოდერნისტული მწერლობის ერთ-ერთი ცნობილი წარმომადგენელი რაუდენ გვეტაძე (1897-1952) თავდაპირველად ქართველ სიმბოლისტთა – “ცისფერყანწელთა” – გუნდს ეკუთვნოდა, რომელთა შორის იგი ლიტერატურულ ასპარეზზე თავისი პოეტური ტექსტებით გამოჩნდა. თუმცა მისი შემოქმედებითი სიმწიფისა და ბოლო ხანის ნაწარმოებები მას წარმოგვი-

1 ციტატები რომანიდან მოყვანილია და მითითებულია ციტირებისთანავე ნაწარმოების ბოლო გამოცემის მიხედვით: რაუდენ გვეტაძე, *თუო, ჭიაკოკონა, ლაშაური საღამოები*, თბ.: მერანი, 1986, გვ. 281-399.

ჩენს არა იმდენად როგორც პოეტს, არამედ, უწინარეს ყოვლისა, როგორც პროზაიკოსს, – თავისი დროისათვის განთქმული რომანების ავტორს².

რაჟდენ გვეტაძის რომანი “ლაშაური საღამოები” (1935)³ ქართული მოდერნისტული პროზის გვიანდელი, მაგრამ მეტად მნიშვნელოვანი და შთამბეჭდავი ნიმუშია. ის იმ დროსაა დაწერილი, როცა საბჭოთა კავშირის ლიტერატურებში, – და მათ შორის, ქართულ საბჭოთა ლიტერატურაში, – მყარდება ეგრეთ წოდებული “სოციალისტური რეალიზმის” სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური დიქტატურა. ამდენად, ეს ნაწარმოები ქართული მოდერნიზმის ერთ-ერთ ბოლო გამოვლინებაა, რითაც ის განსაკუთრებულად საყურადღებო ხდება.

“ლაშაური საღამოები” ღირებულია თავისი უწყებითა და სტრუქტურით, იდეური და მხატვრული ძიებებით, გამორჩეული ენობრივ-სტილური დახვეწილობით. ამავე დროს, თვალსაჩინოა განსხვავებულ განზომილებებში რომანის შეხმიანება ეპოქისეულ იდეოლოგიურ-სამოქალაქო თუ ლიტერატურულ-ფილოსოფიურ კონტექსტთან.

* * *

სტრუქტურულად რომანი თითქოს აგებულია როგორც ჩარჩოვანი თხრობა, მაგრამ ამ მოდელის გაცხადებისთანავე (ერთად შეკრებილი პერსონაჟები გადაწყვეტენ, თითოეულმა მათგანმა თითო ამბავი მოუყვეს მსმენელებს) ის მალევე არღვევს დადგენილ ჩარჩოს და სხვადასხვა მიმართულებით გაიშლება, რის შემდეგაც ამბავი (ან ამბები) ბოლოს ისევ გამოთლიანდება.

2 რაჟდენ გვეტაძის ავტობიოგრაფიული ცნობები იხ.: *მწერალთა ავტობიოგრაფიები*, პირველი წიგნი, თბ.: ლიტერატურის მუზეუმი, 2013, გვ. 779-783; იგი მოგვიანებით შეუერთდა “ცისფერყანწილებს” და ამ დასის მეორე თაობას ეკუთვნოდა: *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი მეხუთე, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1982, გვ. 477; მწერლის შემოქმედების შესახებ იხ.: სერგი ჭილაია, *ოცნოეული (1921-1940): წლები და პრობლემები*, თბ.: თსუ-ს გამომცემლობა, 1986, გვ. 217-218; 303 (ამ გვერდზე საგანგებოდ, თუმცა მოკლედ განხილულია “ლაშაური საღამოები”).

3 რომანის პირველი გამოცემა: რაჟდენ გვეტაძე, *ლაშაური საღამოები*, [ტფ.:] ფედერაცია, 1936, გვ. 5-242.

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეცადის “ლაშაურ საღამოებში”

რომანის ექსპოზიცივაში პოეტ ლაშა თვარელის ბინის აღწერილობა შეფარულად იძლევა რომანის აგებულების აღწერილობას:

ერთი საგანი უხილავი ძაფით იყო დაკავშირებული მეორესთან, მეორე – მესამესთან და, ამგვარად, თითოეული მათგანი წარმოადგენდა ოთახში შექმნილი ჰარმონიული მთლიანობის განუყოფელ ნაწილს. (281)

მანამდე იმავე ოთახში განთავსებული ამ საგნების განლაგება, მათი მთლიანობის სილამაზე ასეა აღწერილი:

მალაქერიან და თვართოფანჯრებიან ოთახში ცოცხა, მაგრამ იშვიათი ნივთები ისე ელაგა, რომ მათი დანახვა ყოველთვის საამო და მიმზიდველი ყოფილიყო. (281)

აღსანიშნავია, რომ რომანი, მიუხედავად თხრობის გაფანტვისა, მაინც არ კარგავს ცენტრისკენულობას, ანუ ორიენტაციას ლაშას ავადმყოფობისა და გამოჯანმრთელების ცენტრალური ამბისაკენ. ეს ამბავი ნაწარმოების განმავლობაში მუდამ ტექსტის თვალსაწიერში რჩება, ტექსტი მისით იწყება და მისით მთავრდება. სწორედ ავადმყოფ ლაშას მოსანახულებლად მოსული სტუმრები მსმენელს თანამიმდევრობით სთავაზობენ შეთხზულ ან საკუთარ თავს გადახდენილ ამბებს: ჯერ გულბათი (“ზღვა და სიყვარული”), მერმე – გივი (“უცნაური გასვენება”), მთხრობელთა შუაგულ – თავად ლაშა (“ჩაფხან დაღმეძქელიანი”), შემდგომ – პაატა (“ოქროს მამალი”), დაბოლოს, რაიბული, რომანის მთხრობელი – ავტორი და პერსონაჟი, რომელიც, სხვათაგან განსხვავებით, კი არ ჰყვება, არამედ ლაშას უკითხავს თავის დაწერილ ნოველას (“ცაცამ ხვარი”). ეს ბოლო თხრობა – რაკი ავტორისეულია, რაკი მწერლისეულია – სხვათაგან განსხვავებულია ადგილისა და დამსწრეთა მხრივაც (ნოველა წარდგინდება არა თბილისში, არამედ გავრაში; არა ბინაში, არამედ პლაჟზე; არა რამდენიმე მსმენელისათვის, არამედ – მხოლოდ ლაშასათვის). საბოლოოდ, ცალკე გამოყოფილ, დასათავსებულ მოთხრობათა რაოდენობა ჯამში ხუთია. ამავე დროს, მთელ რომანს მსჭვალავს პარალელური ამბავი (სახელწოდებით: “უცნობი ქა-

ლის ცხოვრება“), ნაწილ-ნაწილ ამოკითხული უცხო ყმაწვილი ქალის დღიურის ფურცლებზე, – დღიურისა, რომელიც შემთხვევით აღმოაჩინა და შეიძინა მთავარმა მთხრობელმა (ანუ წიგნის დამწერმა). თუმცა მოგვიანებით აღმოჩნდება, რომ ეს უცნობი ქალი ყოფილა რომანის მთავარი პერსონაჟი ქალი, – ზეინაბი. შესაბამისად, ხუთეულის – ერთი მთავარი და ოთხი გვერდითა მთხრობელი მამაკაცის – ხმას კიდევ ერთი – ამჯერად ქალი მთხრობლის – ხმა უერთდება.

მწერლის მიერ არჩეული ამგვარი ხერხი პოლიფონიურობას ანიჭებს “ლაშაური საღამოების” ტექსტობრივ ქსოვილს: თხრობათა თუ მთხრობელთა განსხვავებულობა ცალკეული მათგანის ემოციურ ან ლინგვისტურ ინდივიდუალობასაც გამოკვეთს და თვალთახედვათა სიმრავლესაც წარმოაჩენს, ხოლო თხრობას ხშირად მოჰყვება ხოლმე ინტერპრეტაციათა სხვადასხვაობა, რომელიც არ ემთხვევა მთხრობლის ინტერპრეტაციას, და ეს მრავალხმიანობა მთლიან ავტორისეულ გადმოცემაში ერწყმის ერთმანეთს.

მაგრამ ამთავითვე შესაძლოა ითქვას: საჩინოა, რომ რომანის მთლიანობას მაინც წამყვანი მოტივი – სიყვარულის და სიკვდილის განუყოფლობა – კრავს, რაგინდ არცთუ ყოველთვის ცხადად მულავენდობდეს ეს მოტივი განსხვავებულ ამბავთა მსვლელობისას თუ გადმოცემისას.

* * *

“ლაშაური საღამოების” ძირითადი მოქმედების სივრცედ არჩეულია საბჭოთა საქართველოს გარემო, თუმცა ცალკეული, ჩართული მოთხრობები ასახავს რუსეთის იმპერიის თუ პირველი რესპუბლიკის დროინდელ ქვეყანას. რომანში ასახულია სწორედ ამ გარემოში, – კომუნისტური რეჟიმის პირობებში, – მცხოვრები ადამიანების ყოფა, რომელიც, ერთი შეხედვით, არ შორდება პირად ურთიერთობათა ჩარჩოებს, მაგრამ ნაწარმოებში, ამასთანავე, – თუნდაც მკრთალად, – ირეკლება იმდროინდელი საბჭოთა კავშირის საჯარო-პოლიტიკური მდგომარეობა. შესამჩნევია, რომ რომანის პირველ გვერდებზე გაიელვებენ წითელარმიელები, ხოლო ბოლო გვერდებზე – სტალინი.

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაჟდენ გვეცადის “ლაშაურ საღამოებში”

სემანტიკურად განსაკუთრებით დაცვირთულია თბილისში, რუსთაველის პროსპექტზე გამოსული წითელარმიელი ჯარისკაცები, რომლებიც ქართული სიმღერით მოაბიჯებენ:

შევჩერდი, ქართული ჰანგის მელოდიურობა, სიფიცხესა და მჭექა-რობაში გადასული, ურუანტელს მგვრის.

ეს წითელარმიელი ბიჭები ახალი ქვეყნის, ახალგაზრდა საბჭოთა საქართველოს არჩევები არიან. ვინა თქვა, ქართული მოდგმა და-ბერდაო! [...]

აბა, შეხედონ ამ ვაჟკაცების ადლიან ბეჭებს, მგლის მუხლებს, მათი ტანების მიმოტანას. (284)

ამდენად, მწერლის ხედვით, წითელარმიელები, რომლებიც ქართულად მღერიან, გამოხატავენ, ერთი მხრივ, ქართულ ეროვნულ სულისკვეთებას, მისი იდეალების ხორცშესხმას, და, ამავე დროს, წარმოადგენენ მამაკაცურ ფიზიკურ სრულყოფილებას. აქვე უნდა ითქვას, რომ მთელი ნაწარმოების განმავლობაში არსადაა მინიშნებული, რომ საქართველო რომელიმე სხვა ქვეყანას ემორჩილება ან სხვა ქვეყნის შემადგენლობაში იმყოფება. ეს ჯარისკაცებიც საგანგებოდ იმგვარად არიან წარმოდგენილი, რომ ისინი ქართულ სახელმწიფოს (თუნდაც “ახალგაზრდა საბჭოთა საქართველოს”) განასახიერებენ.

რომანის ბოლო მოთხრობაში, რომელსაც “ტაცამ ხვარი” ეწოდება და რომლის ავტორია მთავარი მოთხრობელი, ანუ მთელი რომანის ამბის მოთხრობელი, მინიშნებით და არასახელდებით ჩანს სტალინი:

სათქმელი და გასანდობი კი უჩვეულო ჰქონდა და ეგირმა სიამაყით უამბო სახეგაცისკრებულ თეას, თუ ზღვის გაყოლებით დაკლაწილ შარაზე როგორ მოჰყავდა სოჭიდან ვაგრაში მამაზე უფრო ახლობელი კაცი კაცთა შორის. (393)⁴

4 რომანის პირველ გამოცემაში ეს მონაკვეთი ოდნავ განსხვავებულია: “როგორ მოჰყავდა სოჭიდან ვაგრაში უცხო, მაგრამ მამაზე უფრო ახლობელი კაცი კაცთა შორის” (რაჟდენ გვეცადე, *ლაშაური საღამოები*, [ტფ.:] ფედერაცია, 1936, გვ. 231). შესამჩნევი და აღსანიშნავია, რომ გვიანდელ ვერსიაში გამქრალა თავდაპირველი ვერსიისეული “უცხო”, რომელიც სტალინს ახასიათებდა.

ეს ის ეგირ ხვარია, “პირველი ათხაზი შოფერი” (392), რომელიც განუდგება საკუთარ მამას და მასთან სასტიკი დაპირისპირების შემდეგ ტოვებს მამისეულ კერას. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ მოთხრობაში საბოლოოდ მაინც არ ცნაურდება სასტიკი სინამდვილე და უპასუხოდ რჩება კითხვა: ტაცამ ხვარი ეგირის მხოლოდ იურიდიული მამაა თუ ბიოლოგიურიც? როგორც ჩანს, კიდევ ამიტომაც მისთვის უფრო მნიშვნელოვანი ხდება იგი, ვინც “მამაზე უფრო ახლობელია”: სტალინი.

ყველაზე მძაფრად საბჭოთა სინამდვილე ასახულია იმ მოთხრობაში, რომელსაც პაატა (და არა ავტორ-მოთხრობელი) ჰყვება და რომელსაც “ოქროს მამალი” ეწოდება. ამ ტექსტის შესახებ მკაფიოდ შეიძლება ითქვას, რომ ის ეპოქისეული “სოციალისტური რეალიზმის” ტიპობრივ ნიმუშს წარმოადგენს, სადაც ნაჩვენებია: არასაბჭოთა ცნობიერების ადამიანის გარდაქმნა საბჭოთა ცნობიერების ადამიანად (რა თქმა უნდა, საბჭოთა ცნობიერების ადამიანების დახმარებითა და ხელშეწყობით); უსარგებლო ადამიანიდან სასარგებლო ადამიანად ქცევა; პიროვნების მიერ – ისევ გამოცდილი საბჭოთა მეთაურების მხარდაჭერით – დამთრგუნველი ინდივიდუალიზმის დაძლევა და თანდათანობითი გადასვლა, გაერთიანება კოლექტივში (კერძოდ, შესვლა “კოლექტივში”, ანუ კოლმეურნეობაში), სადაც ნამდვილი, ღირსეული, ამაღლებული ადგილი მოიპოვება; უსაქმურობის დაძლევა და კოლექტიურ შრომაში ჩართვა, რასაც მოჰყვება პერსონაჟის ფიზიკურად, პიროვნულად და მოქალაქეობრივად შეცვლა, რაგვარ ცვლილებასაც მოთხრობის ფინალში ყველაზე მკვეთრად, მეტყველად პერსონაჟის სახელის შეცვლაც ასახავს. აღსანიშნავია, რომ რომანის გვიანდელი გამოცემიდან გამქრალა ამ ტიპის ლიტერატურის აუცილებელი სახე – “მავნებელი”, რომელიც ცნობიერების გარდაქმნის გზაზე შემდგარ ლელენდერას უშედეგოდ აქეზებს “კოლექტივის” ბელლის დასაწვავად⁵. როგორც იმავე ადრეულ ვერსიაში ბუნდოვნადაა მინიშნებული, ამ შეთავაზების შეუსრულებლობისა და “კოლექტივის” წევრად გახდომის გამო ლელენდერა დაისჯება – როგორც ჩანს, იმავე “მავნებლის”

5 იხ. რაჟდენ გვეცაძე, *ლაშური საღამოები*, [ტფ.:] ფედერაცია, 1936, გვ. 151-155.

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეცადის “ლაშაურ საღამოებში”

მიერ – მისი განსაკუთრებით საყვარელი მამლისათვის თავის წაგლეჯით⁶.

მაინც უნდა ითქვას, რომ საბჭოთა საქართველოს საჯარო-სამოქალაქო ამინდი მხოლოდ მიმცხრალ ფონად რჩება მთელი რომანის ძირითადი სამოქმედო ღერძისათვის და, ამ ერთი მოთხრობის გარდა, რომელსაც არაერთი შეხება არა აქვს რომანის მოქმედი პირების არც ცხოვრებასთან, არც მათ გარემოსთან, არც მათ საფიქრალ სივრცესთან, ფაქტობრივ, კომუნისტური რეჟიმის პირობები არანაირ გავლენას არ ახდენს რომანის მოვლენათა განვითარებაზე, რაც, ძირითადად, პირად ურთიერთობათა გარკვევა-დალაგების განზომილებაში რჩება.

რაც შეეხება “ოქროს მამალს”, თვალშისაცემია, რომ ამ მოთხრობის მოთხრობლად და, შესაბამისად, მასში ჩენილი სულისკვეთების გამომხატველად რომანის ერთ-ერთი პერსონაჟი, პაატა, გვევლინება: ავტორი თითქოს განმდგარა, ხოლო უჭოჭმანო “სოცრეალისტური” ცოპონებითა და კომუნისტური იდეოლოგიით განმსჭვალული ტექსტი მოსათხრობად სხვისთვის დაუთმია.

სხვათა შორის, “ლაშაური საღამოების” განმავლობაში მხოლოდ ერთგანაა სახელდებით ნახსენები სტალინი და ისიც სწორედ ამ მოთხრობაში (მეორეგან, მოთხრობაში “ცაცამ ხვარი” სტალინი დაუსახელებლად იგულისხმება), თუმცა აქაც, იგი მაინც ირიბად, ნიშნობრივად, ჩნდება, რაკი ითქმება არა თავად პიროვნების, არამედ მხოლოდ მისი გამოსახულების შესახებ: “კოლექტივის წევრები [...] იშენებდნენ ახალ ოდებს და შიგ კიდებდნენ სტალინის სურათს” (354).

ზოგადად, რომანის ტექსტში, რომელშიც მეცისმეტად ფერნაკულადაა ასახული ეპოქის საერთაშორისო პოლიტიკური ფონი, გაკვრით კიდევ ნახსენებია ორი იმდღაონდელი პოლიტიკური სახე: ჰიტლერი – გერმანელი ნაციონალ-სოციალისტების ლიდერი და ტელმანი – გერმანელი კომუნისტების ლიდერი:

უგაზეთოდ ისე ვგრძნობ თავს, თითქოს ქვევრში ვიჯდე. ვინ იცის, ახლა რა ამბავი ხდება ქვეყანაზე. იქნებ ჰიტლერი უკვე დამარცხდა, კომუნისტებმა ფაშისტების სინსილა გაწყვიტეს და ტელმანი თავისუფალია... ნეტავი მართლა! (310)

6 იქვე, გვ. 163.

ნიშანდობლივია, რომ საბჭოთა იდეოლოგიაში დამკვიდრებული კლიშეს კვალობაზე, უკვე 1935 წელს, პიტლერები დახასიათებულა როგორც “ფაშისტები” და არა როგორც “ნაციონალ-სოციალისტები” ან “ნაცისტები”.

ნაწარმოებში, ფაქტობრივ, მხოლოდ ერთი პერსონაჟია ნიშანდებული საბჭოთა სპეციფიკურობით და ისიც მეტად მკრთალად: ინჟინერი ზეინაბი, რომელიც, კომკავშირში შესვლის სურვილისა და ამ სურვილის განხორციელების გარდა (რაც მტანჯველი საოჯახო გარემოდან თავის დაღწევის საშუალება უფროა), ბევრით არაფრით გამოხატავს საბჭოთა იდეოლოგიის მიმდევრობას, თუ არ ჩავთვლით ჰიდროელექტროსადგურების მშენებლობაში მის მხურვალე მონაწილეობას, რაც მხოლოდ ემოციურად – და გადმოცემით – გამოიხატება, ხოლო თავად ეს მშენებლობა რომანის ფურცლებზე არცერთხელ არ ჩნდება. ჰიდროელექტროსადგურების შენებაც, რომელიც, მართალია, სოცრეალისტური ლიტერატურის გავრცელებული ტოპოსი იყო, თავისთავად არაფრით გამოხატავს განსაკუთრებულ საბჭოთა “აღმშენებლობას”:

ის ინჟინერია და უკვე რამდენიმე წელიწადი იქნება, რაც რიონჰესის მშენებლობაზე მუშაობს.

მერე და როგორი სიყვარულით და ექსტაზით ყვება ამ სადგურის აგების ეპიზოდებს, რა ხატოვანი სიტყვებით აგვიჩერს მომავალი ქუთაისის გარემოს! (289)

მართალია, საბჭოთა ინჟინერი საბჭოთა კავშირის ლიტერატურებში გავრცელებული პერსონაჟი და მეტყველი სახე იყო (დაწყებული ანდრეი ჰლატონოვის პროზის მითოსურ-ესქატოლოგიური მქმნელებით, დამთავრებული მარიეტა შაგინიანის “ჰიდროცენტრალის” სოცრეალისტური მშენებლებით), მაგრამ ისევ უნდა აღინიშნოს, რომ ზეინაბი – არც შინაარსობრივ, არც თვითგამოხატულებით – არ აცარებს არავითარ იდეოლოგიურ უწყებას.

როგორი ნათელი გონებითა და დაკვირვებით აფასებს მოვლენებს. ჩვენ წინ ზის ლამაზი ქალი, მაგრამ არა ისეთი, რომლის საზრუნავი საგანია მხოლოდ ტუალეტი. არც ისეთი, რომელსაც დაკარგული აქვს ქალის იერი და ყველაფერში მამაკაცს ბაძავს. [...]

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეცაძის “ლაშაურ საღამოებში”

“ამ ეპოქის ქალი სწორედ ასეთი უნდა იყოს, – ვფიქრობ მე, – როგორიც აგერაა და ბავშვური გულწრფელობით იცინის”.

ერთი შეხედვით კაცს ეგონება, რომ მას თავისი ვარდისფერი ფრჩხილების მოვლისა და რომანების კითხვის მეტი ჯერ თითქოს არაფერი ეკეთების, მაგრამ ნამდვილად რამდენჯერ გაუთევია, თურმე, თეთრად ღამე, რომ ვადაზე ადრე დამთავრებულიყო რიონჰესის გვირაბის გათხრა. (289)

აღსანიშნავია ისიც, რომ, თავისთავად, “ლაშაური საღამოების” მთავარი მოქმედი პირები – უმთავრესად, ინტელიქტუალური თუ ხელოვნების სფეროს წარმომადგენელი – იმ სოციალურ წრეს (ანუ საბჭოთა ფორმულირებით, “საზოგადოებრივ ფენას”) განეკუთვნებიან, რომელსაც კომუნისტური იდეოლოგია თუ ბოლშევიკური ხელისუფლება არასოდეს აღიქვამდა რეჟიმისათვის განმსაზღვრელ, განმაპირობებელ სამოქალაქო ძალად. რომანის პერსონაჟები ქრონოლოგიური მიზეზებითაც ვერ გამოდგებოდნენ “საბჭოთა ინტელიგენცის” ტიპად, რადგან ამ ტიპის შაბლონი – ყოფით გარემოში თუ ხელოვნებაში – მხოლოდ რომანის დაწერის დროს და უმთავრესად მის შემდგომ ჩამოყალიბდა.

თუმცა ერთ-ერთ ჩართულ მოთხრობაში – “ზღვა და სიყვარულში” – უარყოფითადაა დახასიათებული რუსეთის იმპერიისდროინდელი ქართველი ინტელიგენცია, რომელსაც, უწინარესად, ნიადაგისაგან მოწყვეტა ბრალდება. საგულისხმოა, რომ აქ სრულიადაც არ იგულისხმება მშრომელთაგან, “მშრომელი კლასისაგან” დაცილება, რაც ხალხოსნურ-კომუნისტური იდეოლოგიური შაბლონი იყო, არამედ კავშირის გაწყვეტა ეროვნულ თვისებებთან და მახასიათებლებთან:

რაც დრო გადიოდა, ინტელიგენცია, ერთეულების გამოკლებით, უფროდაუფრო ითვისებდა უცხო ენას, ზნეს, ბუნებას და, ხან ნებით, ხან უნებლიედ, სავსებით ჰკარგავდა ნიადაგს. (292)

თვალსაჩინოა, რომ, რომანის შინაარსიდან გამომდინარე, “ლაშაური საღამოების” მონაწილე ინტელიქტუალები სწორედ ეროვნულ ნიადაგზე დგანან. რომანის მთავარი მოთხრობელიც მკაფიოდ აცხადებს: “ვინა თქვა, ქართული მოდგმა დაბერდაო! სისულელეა, დევნერატების ფილოსოფიაა” (234).

ერთადერთი პოლიტიკური დეკლარაცია, რომელიც რომანში გვხვდება, უჩვეულო კონტექსტშია მოქცეული. ამ დეკლარაციის გაგრძელება, ანუ სრულიად ყოფით საკითხზე გადასვლა და სრულიად არაპოლიტიკური დასკვნა მას არასერიოზულობითაც აღბეჭდავს და, როგორც ჩანს, მისი მთქმელის (იმავე მთხრობლის) ფარულ განწყობასაც გამოხატავს. შესამჩნევია, რომ ამ განცხადებას მარცომყოფი მწერალი “ხმამალლა” წარმოთქვამს, ხოლო ხმამალლა ის ითქმება, რაც სხვის და უცხოს გასაგონადაა ნათქვამი, ჩუმად კი საკუთარ თავს ან ახლობელს ელაპარაკებიან.

ერთი ამ დამყაყბულ ევროპას ოქტომბრის ხანძარი მოედებოდეს და მეტი არაფერი მინდა, – ვამბობ ხმამალლა და თანაც ყელსახვევს ვისკვნი. მაგრამ სად უნდა წავიდე ამ ქარბუქში? ძაღლიც არ გაიგდება გარეთ, ისეთი ამინდია. უმჯობესი იქნება, შინ დავრჩე და კალამს მოვკიდო ხელი. (310)

და კიდევ: ერთადერთი პერსონაჟი, რომლის მიმართაც გამოკვეთილი და გამოთქმულია ცხადი პოლიტიკური ანტიპათია, არის ამირიდონი, რომელიც მენშევიკი ყოფილა:

ეს შუშაში გაზრდილი მენშევიკი ასე აღამებს ღღეებს და ნანობს, რომ არ დასცალდა თავისი პარტიის იდეოლოგი გამხდარიყო... (365)

ამირიდონის დახასიათებას ვრცელი ადგილი ეთმობა და, შეიძლება ითქვას, რომ მთელი ტექსტის მანძილზე ამგვარი დაუნდობელი სარკაზმით – ცოცხათი აუხსნელითაც – სხვა არაფერია დახატული. ამ პერსონაჟის მიმართ თავის ზიზღსა და აღმატებას მთხრობელი არც მალავს:

უწყინარი იერთ მოსილი მისი ნიღაბი, მუდამ მოხამხამე თვალებით, ჩემში ზიზღთან ერთად, რატომღაც, სიბრალეულს იწვევს. საზიზღარია, რადგან მას არაფერი წმინდა არ გააჩნია, იმავე დროს, ცდილობს სხვისი რწმენა შებღალღოს, საოხუნჯოდ აქციოს. საბრალოა იმიტომ, რომ მას აღარც სიყვარული შეუძლია, აღარც ნამდვილი სიძულვილი. თანაც ჰგონია: სხვებზე ერთი თავით მაღლა დგას... (364)

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაჟდენ გვეცადის “ლაშაურ საღამოებში”

აღსანიშნავია, რომ ამირიღონი მეტი აღარც გამოჩნდება თხრობაში და მისი დახასიათება რჩება ოდენ ლიტონ დახასიათებად, რამე ქმედებაში ამ პერსონაჟის თვისებათა გამოვლენის გარეშე (თუ არ ჩავთვლით მთხრობლის მიერ ბავშვობაში გაზრდილი ჩხიკვის შესახებ თხრობას ამირიღონთან მისი მსგავსების – ბუნებრივია, მეცად ირიბი მსგავსების – გამოსახატავად).

შემთხვევით გზად გადაყრილი ეს მენშევიკი, – საერთო მეგობართან, გულბათთან, მოსაუბრე, – ამავე დროს, საშუალებას აძლევს მთხრობელს, გამოუცხადოს თავისი პოლიტიკური განაჩენი საბჭოთა საქართველოს პოლიტიკური სცენიდან უკვე გამქრალ (თაქტობრივად, ნაძალადევად განადგურებულ) მენშევიზმს: “ – მენშევიზმი ძალზე ცუდი სენი იყო, – მოულოდნელად ვერევი მათ ლაპარაკში” (365).

რომანის კიდევ ერთი მკრთალი პერსონაჟი, – წარსულის მაცნე, “ნათავადარის ასული” (381), – რესტორნის მიმგანი ქალია:

ხანდახან მის თვალეებში წოდებრივი სიამაყე გაიელვებს და მჭმუნვარე სახის ნაკვეთებს ზიზღი შეურხევს, მაგრამ ვიდრე ამას ვინმე შეამჩნევდეს, სწრაფად ღიმილს მოიშველიებს და უმადური თავაზიანობით ემსახურება მუშტრებს. (381)

მაგრამ წოდებრივი დეგრადაცია – გამოხატული ნივთიერად თუ სულიერად – არანაირად არ წარმოადგენს საბჭოთა ყოფის განსაკუთრებულ მახასიათებელს, ხოლო მისი გამოვლინებები ქართული მწერლობაში მრავალგზის ასახულა რაჟდენ გვეცადის შორეულ თუ ახლობელ წინამორბედთა მიერაც: დანიელ ჭონქაძიდან და ილია ჭავჭავაძიდან ეგნატე ნინოშვილამდე და დავით კლდიაშვილამდე...

ამდენად, რომ არა საბჭოთა ყოფის სულ რამდენიმე დამახასიათებელი ნიშანი (როგორცაა, ვთქვათ, კომპოზიციურად სრულიად უმნიშვნელო წითელარმიელები ქუჩაში), რომანის მოქმედება – კერძოდ, რომანის ღერძული თემა: ადამიანური (უწინარესად, სასიყვარულო და მეგობრული) ურთიერთობანი – ადვილად შეიძლება წარიმართებოდეს ნებისმიერი სხვა დროის ახალ საქართველოში, თუნდაც პირველი რესპუბლიკის სრულიად არასაბჭოთა გარემოში.

ერთი მხრივ, წარსულს მიჯაჭვულობა და, მეორე მხრივ, მტკივნეული სწრაფვა წარსულისაგან გასათავისუფლებლად “ლაშაური საღამოების” ერთ-ერთი გამჭოლი თემაა. საყვარელი ადამიანისაგან მიტოვებული, დასნეულებული ლაშა მომხდარის დავიწყებას ცდილობს; ზეინაბი თავს არ ზოგავს განვლილი მტკივნეული სიყმაწვილისა და თავსდატეხილი განსაცდელის მახსოვრობიდან ამოსაშლელად, სხვათათვის დასამალავად, საერთოდ გასაუქმებლად; რომანის დასასრულ საკუთარი ახლობლებისაგან – ლაშასა და ზეინაბისაგან – ჩამოშორებას დაისახავს მიზნად მთავარი მთხრობელი, რაიბული. რომანის ტექსტი ამგვარად მთავრდება:

ვფიქრობ და საჭიროდ მიმაჩნია ზეინაბისაგან შორს ვიყო.
ლაშასთვისაც ასე აჯობებს:
ჩემი და მისი გზები დღეს სამუდამოდ გაიყარა. (399)

ეს თემები ცხადად და შეფარულად მუღავნდება ჩართულ მოთხრობებშიც: “ზღვა და სიყვარულში” გარდასულის ტყვეობისაგან, მკვდარი სიყვარულისაგან თავის დახსნას წლების მანძილზე ვერ ახერხებს ილია; “უცნაურ გასვენებაში” თითქოსდა გარდაცვლილ ახალგაზრდა პოეტს სამუდამოდ უნდა დაშორდნენ, საფლავში უნდა დამარხონ, მაგრამ იგი მოულოდნელად ცოცხალი აღმოჩნდება და მასთან უშინაარსო გამომშვიდობების შემდეგ პოეტი ისევ უბრუნდება მეგობრებს; “ჩაფხან დადემქელიანში” ასახულია ის მოშორებული წარსული, რომელიც ლაშასათვის მაინც მძაფრად განცდილ – და დაუვიწყარ – მოგონებად ქცეულა (თუმცა, ამ მოთხრობის მიღმა, ლაშას ცხოვრებაში – მთელი დანარჩენი ნაწარმოების განმავლობაში – არსად გაკრთება მისი, როგორც ყოფილი ტერორისტის, შინაგანი გამოცდილების კვალი); “ოქროს მამალში” ლეღენდერა თანდათანობით, არცთუ ადვილად, მაგრამ მაინც სრულიად თავისუფლდება ინდივიდუალისტური წარსულისაგან და “კოლექტივში” ახალ ცხოვრებას იწყებს; ეგირ ხვარი უარს ამბობს საოჯახო ცხოვრების დამკვიდრებულ წესზე, მოწყდება მას და საბოლოოდ ტოვებს მისგან შინაგანად დაშორებულ ოჯახს.

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეცადის “ლაშაურ საღამოებში”

წარსულისაგან მოწყვეტა ყველაზე რთულად მისაღწევი გეინაბისათვის აღმოჩნდა: ახალგაზრდა ქალი ვერ შორდება ოჯახს (რომანის პირველ ვერსიაში ეს საკუთარი ოჯახია, დედისა და მამინაცვლის გარემო; რომანის გვიანდელ ვერსიაში – უცხო ოჯახი, სადაც იგი მოახლედ მსახურობს), რომელშიც იგი უცხოდ გრძნობს თავს, რომელიც მას სძულს, რომელიც მისთვის ტანჯვის წყაროდ ქცეულა, რომელსაც იგი ვერ იცილებს იქიდან წამოსვლის შემდეგაც, ახალი ცხოვრების პირობებშიც; სწორედ იმ დროს, როცა ზეინაბი ოჯახიდან წამოსვლას და ყოფილი გენერლის სიახლოვიდან გათავისუფლებას ცდილობს, ეს ნასამხედრალი კაცი, სახელად კაცია, ძალადობით დაიმორჩილებს მას და დააფეხმძიმებს, ხოლო მეფის გენერლისაგან შეძენილი ბავშვი ტვირთად მოჰყვება საბჭოთა ინჟინერს, რომელიც ამ ბავშვის არსებობასაც კი საგულდაგულოდ მაღავეს და განიცდის:

არ მინდა დავიჯერო, რომ ვიღაც დამთხვეული გენერლისაგან მყავს შვილი, რადგან ეს დედურ გრძნობას მიზნამავს, მიშლის შვილის სიყვარულს, მიშლის ცხოვრებას, მაგრამ სინამდვილეს ვერსად ვავექცევი... [...] ზოგი უბედურებით ადამიანმა შეიძლება იამაყოს. ჩემი უბედურება კი მარტო ზიზლის მომგვრელია მხოლოდ... [...] დამივიწყეთ საწყალი ქალი, რომელმაც ამდენი ტანჯვა გამოიარა, ამდენი იბრძოლა, წვალებით გაიკვლია გზა, ვერ გაიხარა... (388)

სხვათა შორის, რომანის თავდაპირველ ვერსიაში არცთუ ნათლად ჩანს, რა განაპირობებს ბავშვის დაღუპვას ზღვაში და რამდენად შეუწყო ხელი ან ხელი არ შეუშალა ამას ბავშვის დედამ – ზეინაბმა:

ამ დროს ზეინაბმა ნიჩბებს ხელი უშვა.
– რას ჩადიხარ, ზეინაბ! – აღმომხდა არაადამიანური ხმით და თმებზე წავევლე ხელი. ნავი ჰაერში ერთი ნაფოცივით ისროლა ზეინის ოდენა ტალღამ და მერმე ქვესუნელში ჩაიტანა. [...]
ლაშამ ფრთხილად გადმოიყვანა ხმელეთზე მკლავებში მჩვარივით გადაკიდებული ზეინაბი.
ბავშვი?
ზეინაბის შვილი სადღაა??

7 იქვე, გვ. 240.

ოჯახიდან წასულ ზეინაბთან ისევ ბრუნდება მისი ქალბატონი (ადრეული ვერსიით: მისი დედა); ქალაქს ისევ უბრუნდება თითქოს დავიწყებული და დაშორებული უშანგი, – ზეინაბის ოდინდელი სასიყვარულო გატაცება და ოდინდელი ქმარი; მოუშორებელი აღმოჩნდება ქალის სიყმაწვილისდროინდელი დღიური, რომელშიც სწორედ ის წარსულია ასახული, რის დავიწყებასა თუ დატარვას იგი დაჟინებით ცდილობს, მაგრამ თითქოსდა გადაგდებულ-გაუჩინარებული რვეულები ისევ ამოცივცივდება მის ცხოვრებაში: დღიურის ფურცლებს შემთხვევით იპოვის რაიბული, რომელიც, როგორც რომანის პერსონაჟი, უბრუნებს მას ქალს, მაგრამ, როგორც რომანის შემქმნელი, გამოაქვეყნებს მას და “ლაშაური საღამოების” ნაწილად აქცევს.

* * *

მანც, “ლაშაური საღამოების” იდეური პრობლემატიკა სცილდება ყოფითობას და მისი სახეობრივი სისტემა სიმბოლურ დატვირთვას იძენს. რომანის წამყვანი მოტივებია “სიყვარული” და “სიკვდილი”, ხოლო ტექსტის ქსოვილს მსჭვალავს ამ მოტივთა – გაცხადებული თუ შეფარული – ურთიერთდაპირისპირება და ურთიერთჩანაცვლება, ხშირად კი – მათი შერწყმა.

სიყვარულისა და სიკვდილის ერთად მოქცევა, ამ მოტივთა მჭიდრო კავშირის, მათი განუყოფლობის ან თვით იგივეობის თემა, რა თქმა უნდა, მყარი მითოსურ-ლიტერატურული არქეტიპია, დაწყებული ბიბლიური “ქება ქებათაგან”, რიხარდ ვაგნერის “Liebestod”-ის გავლით და კიდევ შემდგომ – მე-20 საუკუნის კულტურაში, გამოვლენილი “ეროსისა” და “თანაცოსის” გაერთიანების თემატურ ველში, თუნდაც როჟე კაიუას ჩოქელას მითოლოგიით ან ჰატრიკ ზიუსკინდის “ნელსურნელებით” დამთავრებული. მაგრამ რაჟდენ გვეტაძეს ამ შემთხვევისას, ამ თემის შეხებისას ან წამოწევისას, სხვადასხვა წყაროთა მოძიება-გახსენების გარეშეც, ეროვნული ლიტერატურული ტრადიციაც უმაგრებდა მხარს, ამ ტრადიციის ცენტრალური ტექსტის – “ვეფხისტყაოსნის” – ჩათვლით: “მიჯნურობა საჭიროა, მით სიკვდილსა მიგვაახლებს”.

თვალშისაცემია, რომ “ლაშაურ საღამოებში” სიყვარული არცთუ იშვიათად გამჟღავნდება სიკვდილის წყაროდ ან კიდევ, სიკვდილი სიყვარულის გარდაუვალი თანამდევია.

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეცადის “ლაშურ საღამოებში”

რომანის ექსპოზიციაშივე სიყვარულში ხელმოცარული პოეტი ლაშა თვარელი სიკვდილის პირასაა, მაგრამ რომანის დასასრულ იგი – გაწბილებული სიყვარულისა და მომაკვდინებელი სწეულებისაგან განკურნებული – თავად, თავისი ხელით გამოსცავს სიკვდილს თავის ახალ სიყვარულს.

პირველსავე ჩართულ მოთხრობაში “ზღვა და სიყვარული” სიყვარული და სიკვდილი განუყოფლად ეჯაჭვება ერთმანეთს, თანაც ამ მოთხრობაშიც და რომანის თინალებშიც ზღვა დაკავშირებულია ქალთან, ხოლო ორივე – სიკვდილთან: ილიას სატროფო, მზევინარი, კვდება ზღვის პირას; ლაშას სატროფოს, ზეინაბს, ზღვაში დაღუპვა ემუქრება (მათი სახელეებიც კი თვალშისაცემად მონათესავეა, ანაგრამულია). მაგრამ ლაშა, სასიკვდილო საფრთხის გავლით, ზღვის დამღუპველი ტალღებიდან გამოიყვანს ნავში მყოფ საყვარელ ქალს; ილია, სასიკვდილო საფრთხის გავლით, ზღვიდან გამოიტაცებს საყვარელი ქალის კუბოს. თუმცა წლების შემდეგ აღმოჩნდება, რომ მზევინარი ილიას ერთგული არ ყოფილა, ქალს სხვა ჰყვარებია. როგორც შემდგომ გაირკვევა, ილიამ მკვდარი, ყალბი სიყვარული გამოიხსნა ზღვიდან და ბათუმის სანაპიროზე გამოიტანა. ნუთუ ლაშამაც მკვდარი, ბერწი სიყვარული გადაარჩინა გავრის სანაპიროზე გამოსატანად? საყვარელმა ქალმა და ზღვამ ილიას მორალური სიკვდილი არგუნა, რაკი მისი უკანმოუხედავი თავგანწირვა და მრავალწლიანი ერთგულება ფუჭი აღმოჩნდა. ჩნდება კითხვა: ხომ არ ერგო ლაშასაც საყვარელი ქალისა და ზღვისაგან მომავალი სახიფათო განსაცდელი?

რომანი იღუმალი, დაბურული სიციყვებით მთავრდება:

ვფიქრობ ლაშაზე და მაგონდება გულბათის მოყოლილი ამბავი, მან რომ “ზღვა და სიყვარული” დაარქვა.

ვფიქრობ და საჭიროდ მიმაჩნია ზეინაბისაგან შორს ვიყო.

ლაშასთვისაც ასე აჯობებს:

ჩემი და მისი გზები დღეს სამუდამოდ გაიყარა. (399)

იქნებ მოთხრობლის, რაიბულის, ეს გადაწყვეტილება მის შინაგან ეჭვს გაკვესავს, რომ შესაძლოა, მზევინარის გული, როგორც ადრე, ისევ რაიბულისაკენ მიიწევს? სხვაგვარად, აუხსნე-

ლი და უშინაარსო ხდება ძველი მოთხრობის – გულბათის მიერ ოდესღაც მოყოლილი ამბის – გახსენება და მასთან კავშირის მინიშნება. კონტექსტის გათვალისწინებით, ილიას, მწვეინარისა და მათხოვრის⁸ სამკუთხედი შესაძლოა წინასწარ ირეკლავდეს ლაშას, ზეინაბისა და მთხრობლის სამკუთხედს...

თავდაპირველად საყვარელი ქალისაგან მიტოვებული პოეტის, ლაშას, მდგომარეობა სიკვდილის ზღვარს უახლოვდება:

მზისა და სიხარულის, სილამაზისა და სიყვარულის პოეტი გაძვალ-
ტყავებული იწვა მაღალთავებიან წითელი ხის ლოგინში და ისე
უსუსური გამხდარიყო, რომ საბნის სიმძიმეც კი ტკივილს გვრიდა.
(282)

მაგრამ თანდათანობით, რომანის მსვლელობაში, იგი უარს ამბობს თავის ადრეულ თუ მომდევნო სიყვარულზე, რის შედეგადაც სრულიად გამოჯანსაღდება და გამოცოცხლდება:

მიხარია, რომ ვხედავ ბრინჯაოდქცულ მის სხეულს. ხანდახან მიკვირს კიდევ – რამ გახადა ასეთი კერკვეტი. [...]

ნამდვილი სასწაულის მომსწრე ვარ.

წარსულზე აღარც უნდა იფიქროს. კარგა ხანია შეურიგდა ხვედრს. გაგრაში წასვლისას ნაცოლარს, რომელიც უმანვი კახიძეს მისთხოვდა, თავაზიანად გაუგზავნა ყველა ნივთი. [...] ზეინაბიც თითქმის ამოივდო გულიდან. რამდენიმე თვეა მასზე კილოკავადაც არაფერი უთქვამს. (390)

შესამჩნევია, რომ მეორე პოეტის, რაიბულის, სიყვარულიც ზეინაბის მიმართ ავადმყოფობის ნიშნებით ხასიათდება:

ცოტა ჩემს თავსაც მივხედო. თორემ ცუდადაა საქმე. დიდი ხანია ასე მოწალეული არ ვყოფილვარ. [...] კალამი ნელა ამოვანწე მელანში, მაგრამ აზრი არ მემორჩილება. საშინელებაა პირდაპირ. [...] აბა, რა შეეძრება ახლა ჩემს ტანჯვას: საათზე მეტია ვზივარ, ფიქრებით თვალეზგამოლამებული და ლექსის მაგიერ ზეიდზედ ვწერ ჩემსა და

8 სხვათა შორის, მიუხედავად მისი არსებობის დადასტურებისა, რაყიფი მათხოვარი პირადად საერთოდ არ ჩნდება რომანის ადრეულ ვერსიაში: იქვე, გვ. 54-58.

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეცადის “ლაშაურ საღამოებში”

ზეინაბის სახელებს. ხან ბავშვივით ვხატავ იმავე ზეინაბის სახეს, ფარ-შევანგებს, ვეფხვეებს, ჩაფხუტიან რაინდებს და ათასგვარ სასაცილო რამეს. (309-311)

რომანის ბოლოს რაბული “განიკურნება” სიყვარულისაგან და იგი ჩამოშორდება ზეინაბს, რომელსაც, ფაქტობრივად, ლაშას გადააბარებს. ლაშა, რაიბულისავე სიწყევებით, ჯერ კიდევ მანამ ჩანაცვლებს რაიბულს: ცხადადაა ნათქვამი, რომ ლაშა რაიბულად “გადაიქცევა”:

ხშირად მომჩვენებია, რომ ლაშა ჩემს მაგიერ ეცრთოდა, თითქოს ჩემი ხმით და იერით ელაპარაკებოდა ზეინაბს.

ზეინაბთან მყოფი ლაშა ჩემი ორადი მეგონა, იმდენ ზიარსა და საცნაურ რამეს ვხედავდი მის ქცევაში. (361)

ზღვის ნაპირას მყოფი რაიბული და ლაშა შესცქერიან სიკვდილს შეჭიდებულ (თუ სიკვდილს მინებებულ?) ზეინაბს და მათგან მხოლოდ ლაშა გადაეშვება აზვირთებულ წყალში. რომანის ბოლო გვერდებზე და განსაკუთრებით ბოლო სტრიქონებში ცხადი ხდება, რომ რაიბული გაერიდება სიყვარულისა და სიკვდილის საფრთხეს. წიგნში აღარაფერი ითქმება ლაშასა და ზეინაბის სიყვარულის შესახებ, მაგრამ ღირსშესანიშნავია, რომ თხრობა რაიბულის გადარჩენით მთავრდება.

ამდენად, “ლაშაური საღამოების” სხვადასხვა თხრობაში სიყვარული ქალის მიმართ არის სიკვდილის მომასწავებელი მეტაფორა; ზღვაც სიკვდილის საფრთხეს განასახიერებს და იგივე მნიშვნელობა აქვს, რაც სიყვარულს ქალის მიმართ: ისიც მეტაფორაა სიკვდილისა. ამ მეტაფორებით მკათიოდაა აღბეჭდილი რომანის დასაწყისიცა და დასასრულიც.

შემთხვევითი არაა, რომ ერთადერთი, ვისაც ზეინაბი შეუდარდება რომანის თურცლებზე, არის ბიბლიური პერსონაჟი სალომე (თუმცა ამ შემთხვევისას სახე, როგორც ჩანს, გამუალეებულად აღებულია ოსკარ უაილდის პეისიდან, რომელიც ქართულად პაოლო იაშვილმა თარგმნა). ძნელია მოიძებნოს სახეთა შორის უფრო მეტყველი სახე ქალისა, რომელშიც სიყვარული და სიკვდილი ასე განუყოფლად შერწყმოდეს ერთმანეთს. მთხრობლის წარმოსახვაში ზეინაბი სრულიად უერთდება სალომეს ნახატს და ხატებას:

ავერ, ვარაყიან ჩარჩოში ჩასმული სალომეია, რომელსაც ხელში ლანგარი უჭირავს იოქანანის მოკვეთილი თავით, უცებ შეირხა და მის მაგიერ ზეინაბი გამოისახა. მალე მოჩვენებამ ხორცი შეისხა და ჩარჩო კარად იქცა, საიდანაც კაბის შრიალით ნამდვილი ზეინაბი შემოდის. ღიმილით ნელა მიახლოვდება. მისი სტუმრობა ცხადი მგონია და ვწუხვარ, რომ ასე შილითად ვხვდები. რატომღაც თვალებს ვხუჭავ. ისევ ვახელ: სალომეია თავის ჩარჩოშია. ზეინაბის ნაცერთაღლიც არ ჩანს. (310)

მწერალს არ ავიწყდება, საგანგებოდ აღნიშნოს, რომ სალომე, რომელსაც აგონებს მას მისი სატრფო, როგორც სიყვარულის, ისე სიკვდილის ნიშანსაც ატარებს. ნაწარმოების დასაწყისშივე გამკრთალი სალომეს ხატი სიყვარული და სიკვდილი ერთიანი, განუყოფელი ერთ მეტყველებს.

ქალისა და სიკვდილის ერთიანობის მეტონიმიად რომანის ტექსტში (უფრო ზუსტად, უცნობი ქალის დღიურში) ჩნდება მიცვალებულ ქალთა სამოსი, რომელიც ცოცხალთა შორის შემოჭრილა, თუმცა ზეინაბი უარს ამბობს ამ სამოსის მიღებაზე და მისგან სიკვდილის სუნს გრძნობს; მალევე, გარდაცვლილი ცოლის კუბოდან ამოღებულ კაბას სხვის ტანზე შეიყნობს დაქვრივებული კაცი ოპერის თეატრში... ერთ ცოცხალ ქალს მკვდარი ქალის სამოსის ჩაცმას სთავაზობენ; მეორე ცოცხალი ქალი მკვდარი ქალის სამოსს ირგებს. ხომ არ არის ეს ცოცხალი და მკვდარი ქალების ერთიანობის სიმბოლო თუ ეს ქალისა და სიკვდილის განუმორებელი კავშირის გამოხატვაა?

ქალის სიმშვენიერის მიღმა ხრწნადობის ნიშნები გამოჟონავს. თავდაპირველად ქალიც და კაბაც აღტაცებას იწვევს:

იშვიათი გემოვნებით შეკერილ შავ კაბაში ისე რელიეფურად მოუჩანს ყოველი ნაკვთი, თითქოს გამჭვირვალე და სიფრთვანა გიშერი ეცვას კენარ ტანზე.

ქალებს ეხარბებათ ამ ქალის ყისმათი და მოკაზმულობა, ამიტომ უცქერიან ასე დაურიდებლად. თანაც ზოგიერთი მათგანი ცდილობს კარგად დაიმახსოვროს მისი კაბის თარგი.

უცხო ქალის სილამაზით მოხიბლული მამაკაცები აშკარად გამოთქვამენ თავიანთ აღტაცებას. (345)

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეცადის “ლაშაურ საღამოებში”

მაგრამ რამდენიმე წუთის შემდეგ ერთ-ერთი იქ მყოფი მამაკაცი ასე მიმართავს ამ ქალს: “ამ კაბით მე ერთი თვის წინათ ცოლი დავმარხე, ახლა კი თქვენს ტანზე ვხედავ” (346). ქალის წარმტაცის სახის მიღმა სიკვდილის სახე გაკრთა...

ქალისა და სიკვდილის თემა ისევ ევაჭვება ერთმანეთს, როცა ზედმიწევნით ხილულად აღიწერება ქალის სხეულში – ამჯერად მზევინარის მკვდარ სხეულში – შემზარავად გაჟონილი ხრჩნა:

სულ რამდენიმე დღის წინად სიცოცხლით სავსე და ჯადო ღიმილით გაყისკროვნებული სახე მზევინარს თემალივით გახდომოდა, აბრეშუმით სათუთი თმა გახუნებოდა. ღიად დარჩენილ თვალებში მგზნებარე გუგების მაგიერ უბრალო შუშის კენჭები ეწყო და გრძელი წამწამები, მიმზიდველობას რომ მაგებდა მის მზერას, ჩხირებად ქცეოდა. შნოიანი ცხვირი ისე გათხელებოდა, რომ ნესტოებში მღვრიე სინათლე ატანდა. ნიკაპი გაწვრილებოდა. ოდესღაც წითელი ტუჩები ხახვის ფურცელივით გათეთრებოდა, საიდანაც კრიალა კბილების ნაცვლად შეყვითლებული ძვლის მარცვლები ჩანდა. (300)

სიკვდილი ქალის გვერდით ან ქალის მიზგივით კიდევ ერთხელ, ამჯერად რომანის ბოლოს აღიბეჭდება: ზეინაბს ზღვაში შეჰყავს და ზღვაში იღუპება ყმაწვილი, – ჟინმოუთოკავი ვნების შედეგი, მოძალადე მამაკაცისაგან (აღრეული ვერსიით – მამინაცვლისაგან) შეძენილი შვილი. ქალმა – ამ შემთხვევისას, დედამ – სიკვდილი მოუტანა თავის ვაჟს.

აქაც და სხვა ჩართულ მოთხრობებშიც ქალი და სიკვდილი, ქალი და სიკვდილის საფრთხე მუდმივად უკავშირდება ერთმანეთს.

“ზღვა და სიყვარულში” მზევინარი კვდება, ხოლო ილიას, მზევინარის სიყვარულის გამო, თან სდევს სიკვდილის ხიფათი: ჯერ ცეცხლში და შემდგომ – წყალში, ბოლოს კი, როცა მისი სიცოცხლე და სიყვარული გაწბილებული აღმოჩნდება, ამბის ლოგიკიდან გამომდინარე, არაა გამორიცხული, რომ მის მორალურ სიკვდილს მისი ფიზიკური სიკვდილიც მოჰყვეს; “ჩაფხან დადემქელიანში” გენერალ ლაზარევის ასულთან ტერორისტ ლაშას წამიერი სატროფილო შეთამაშება – დადემქელიანთან ქიშპობის ფონზე – პოლკოვნიკ დრაგომიროვის მკვლელობით მთავრდება; “ტატამ ხვარში” თეაზე გამიჯნურებუ-

ლი ეგირი თვითმკვლევლობას ცდილობს. ამას გარდა, რომანში კიდევ ერთი გვერდითა ამბავია ჩართული, – ამბავი, რომელსაც მთხრობელი, რაიბული იხსენებს: თხრობა ყმაწვილი რაიბულის შერცხვენილი ტრფობის შესახებ ვეზირის ცოლის მიმართ, რომელიც მალევე ჭლექით კვდება. თუმცა რაიბულს, ილიას მსგავსად, არ ტოვებს ოდინდელი საყვარელი ქალის სათლავის პატივისცემის განცდა:

როცა მისი სიკვდილი გავიგე, გული ჩამწყდა.
გასვენებაზე წასვლა ვეღარ შევძელი. შემდეგ, სხვების ფარულად, რამდენჯერმე შევამკე ყვავილებით ობოლი ქალის სამარე. (370)

ქალის სიყვარული ისევ სიკვდილს შეერწყა.

სხვათა შორის, ჩართული თხრობების გარდა, რომანში ერთ-გან ჩართულია ლექსიც – “თეთრი მიწა”, რომელიც, მთხრობლის ნათქვამით, ყმაწვილ პოეტს, რეზო გელოვანს⁹ ეკუთვნის. შთაბეჭდილება იმგვარია, რომ ეს საცრფილო სწრაფვის პოეტური ნაწარმოები, რომელიც საყვარელ ქალს ეძღვნება, სიმბოლურად, ნართაულად სიკვდილის სახით – ქვეყნისათვის გადაფენილი სუდართაა ნიშანდებული:

დედამიწა შეიმოსა თეთრი სამოსელით,
თეთრ კარავებს დაემგვანენ ატეხილი მთები. (350)

ამავე დროს, ჩართულ მოთხრობაში, “უცნაური ვასვენება”, ქალი საერთოდ არ ჩანს და იქ სიკვდილი მარცხდება: პოეტი, რომელიც მკვდარი ეგულებოდათ, ცოცხალი ყოფილა...

სიკვდილი რომანში დაიძლევა იქ, სადაც პოეზიაა, სადაც პოეტებია.

მას შემდეგ, რაც ქუთაისში, ბავრაცის ტაძრის გალავანში, ახლობლები გარდაცვლილ პოეტს გამოემშვიდობებიან და მის კუბოს დასაკრძალავად მოამზადებენ, იქაურობას დატოვებს ყველა, პოეტების გარდა:

9 ეს 15-16 წლის ყმაწვილი (“მწერალთა სასახლეში ნუკრივით შემოვიდა ერთი ყმაწვილი” – 350) შემდგომში რეალური პოეტის – მირზა გელოვანის (1917-1944) სახელით შევა ქართულ პოეზიაში.

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეცადის “ლაშაურ საღამოებში”

საზოგადოება თანდათან დაიშალა.

მალე ერთი უცხოთავანიც არ დარჩენილა ჩვენს მახლობლად. (323)

და მაშინ, როცა სივრციდან გავა ყოფით-ყოველდღიური გარემო, სწორედ ამ დროს აღმოჩნდება, რომ პოეტი ცოცხალი ყოფილა, – მის სიკვდილს ოდენ რიტუალურ-მასკარადული შინაარსი ჰქონია. “გადმობრუნების” ამბივალენტური რიტუალი ღვივდება: იქ, სადაც მხოლოდ პოეტთა საძმო დარჩენილა, გიხსნება კუბო, რომელშიც აღმოჩნდება არა პოეტის ნეშტი, მკვდარი სხეული, არამედ – სიცოცხლის წყარო, საკვები, სრულიად ნარჩევი სურსათი, რომელსაც რჩეულები – პოეტები – მიერთმევენ და ეზიარებიან:

კუბოში იდვა ერთი დიდი ტიკი, შიგვე ეწყო კალათები შემწვარი გოჭით, ხაჭაპურებით, მრგვლად მოხარშული ქათმებითა და მწვანით სავსე.

ბავრატის ტაძრის ნანგრევებთან ჩვენი ლექსების კითხვა და სადღეგრძელოები ალიონამდე არ შეწყვეტილა. (323)

ლაშა თვარელიც პოეტია, რომელიც ადრე სიკვდილის მთესველი – ტერორისტი იყო, ხოლო შემდგომ “შმისა და სიხარულის, სილამაზისა და სიყვარულის პოეტი” (282) ხდება. სწორედ იგი გამოიხსნის სიკვდილისაგან ზეინაბს.

რაკი თემა წამოიჭრა, უპრიანი იქნება ითქვას, რომ რომანში, საერთოდ, შეიმჩნევა რიტუალური ამბივალენტურობა: გაცნობის ღამეს ზეინაბი რაიბულს თითქოს შინ მიუძღვება და შეჰყავს ბნელოთახში, სადაც თითქოს მათი სიყვარულის აქტი უნდა აღსრულდეს, მაგრამ ბნელი ოთახი ნამდვილად გაჩახჩახებული დარბაზი აღმოჩნდება, სადაც ნამდვილად სხვათა ქორწილი გაჩაღებულია, რომელზეც რაიბული მხოლოდ დაუპაციუებელ სტუმრობას უნდა დასჯერდეს, წარდგენილი მოციხარე მექორწილეთათვის – დარბაზის შუაგულ – ფეხშიშველი და სასიყვარულოდ გამზადებული; ახალგაზრდა ქუთაისელი პოეტის დასაფლავება ძველი ტაძრის ეზოში პოეტების ცუდლუტურ გართობად და ხანგრძლივ ნადიმად იქცევა; ოპერის თეატრში ლოჟაში მჯდომი “ახალგაზრდა, თვალწარმტაცი ქალი” (344) საფლავიდან ამოღებული მიცვალებული ქალის კაბითაა შემოსილი. ამგვარი მოტივები უჩვე-

ულო და მოულოდნელი არ უნდა ჩანდეს იმ მწერლისათვის, რომელიც “ვირების მესიის” ავტორია¹⁰.

ასევე, ჩართულ მოთხრობაში “ოქროს მამალი” არსად ჩანს არც საყვარელი ქალი და არც სიკვდილი. მოთხრობის მთავარ პერსონაჟს ლელენდერას ერთადერთი “მეგობარი” ჰყავს – განსაკუთრებული და ძვირფასი მამალი:

[...] საარაკო წითელბაბილოებიანი, ახმახი მამალი, რომელსაც მალალი, კომპის წნელივით შავსა და ქერქეჭანა ფეხებზე ყანწების მსგავსი დეზები ქარვასავით უბზინავდა.

მამალს წვეტმოხრილი ნისკარტიც ქარვას მიუგავდა, ქოჩორი და ბოლო ფარშევანგივით ფორეჯებიანი ჰქონდა, ხოლო ტანი და მოღერილი ყელი – ცინცხალი ოქროსფერი. (353)

პატრონს მამალი არავისთვის ემეცება, ვერავის დაუთმობს:

– ცოტა სათხოვარი გვაქვს: გოგოებმა საერთო საქათმე მოვაწყვეთ... ჰოდა, თუ შენს მამალს დაგვითმობ კოლექტივისათვის...

– მამალსო? – აღარ აცალა სიცყვის დამთავრება ლელენდერამ და როგორც კილოს, ისე მის სახეს მრისხანება დაეცყო. – მამალს?..

– გაიმეორა უფრო ხმამაღლა მან, – ნწუ, მამალს სწორედ ვერ შეველევო [...]

– თუ გინდათ მე წამიყვანეთ, მამალს კი ვერ დაგანებებთ... – გულუბრყვილოდ წამორომა ლელენდერამ. (355)

საგანგებოდაა აღნიშნული, რომ მამალიც, პატრონის მსგავსად, გულგრილია საპირისპირო სქესის მიმართ: როგორც ლელენდერას ვერ აცდუნებენ მებობელი გოგონები, ისე ოქროს მამალს – მებობლების ქათმები:

მებობლის ქალები განგებ დენიდნენ დედლებს ლელენდერას ეზოში, მაგრამ მამალი ძირს ჩამოსული არავის უნახავს და კარგი ქათმების მოშენების სურვილი ყველას ფუჭად რჩებოდა. (353)

მოთხრობის პერსონაჟიც და მისი მამალიც თვალშისაცემად თავის მამრობაში არიან ჩაკეტილი.

10 რაჟდენ გვეტაძის პოეტური ციკლი “ვირების მესია” გამოქვეყნებულია წგ-ში: რაჟდენ გვეტაძე, *ვირების მესია*, ტფ., 1924, გვ. 78-90.

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეცადის “ლაშაურ საღამოებში”

რომანის ადრეულ ვერსიაში ლელენდერასაგან გაწბილებული “მავნებელი” შურს იძიებს და მას მამლის მოკვლით დასჯის: “ქობის წინ თავწაგლეჯილი მამალი ევდო”¹¹ (თუმცა ნაწარმოების შემდგომი გადამუშავებისას, “მავნებლის” გაქრობასთან ერთად, გაქრება მამლის მკვლელობის ფაქტიც).

მაგრამ მას შემდეგ, რაც ლელენდერა “კოლექტივის” წევრი გახდება, მას ახალი მეგობარი გამოუჩნდება – “ყაყაჩოსავით წითელლოყებიანი” (360) პიონერი თამაზი, რომელიც მას ანაბანას ასწავლის. თამაზთან მეგობრობა აეჭვიანებს ოქროს მამალს:

თამაზი მარდად აირბენდა პატარა კიბეს, ლელენდერას პიონერულად მიესალმებოდა, მერე რიკულზე გადასკუპდებოდა და განაბულ მასპინძელს მოუყვებოდა იმ დღეს წაკითხული მოთხრობის შინაარსს, თან ცალ თვალს არ ამორებდა აივნის წინ მწვანე მოღზე მოსეირნე მამალს. მამალიც ხშირად იცქირებოდა აივნისაკენ, მაგრამ ლელენდერა სრულებით აღარ აქცევდა ყურადღებას ფრინველს. ამას გრძნობდა მამალი და მის გამოხედვაში გორობობის ნაცვლად ახლა გაკვირვება იხატებოდა. (360)

ამ დროს ლელენდერა უკვე აღარ მეგობრობს მამალთან, მისი ადგილი ყმაწვილმა თამაზმა დაიკავა:

ბინდი როცა ჩამოწვებოდა და მამალი ფრთათა უცნაური ფათქუნით იქვე, ცყემლის ხეზე შეფრინდებოდა, ლელენდერა სახელოგაბადრული შეუძლებოდა შინ ცეროდენა სტუმარს. (360-361)

სოცრეალისტური სტანდარტების აუცილებლობით, “კოლექტივში” გაწევრიანებული პერსონაჟი მაინც უნდა დაწყვილდეს და იგი მართლაც დაქორწინდება, ისიც “კოლექტივის” თანაწევრის დახმარებით (“მალე ლელენდერამ [...] გლახუნას რჩევით ქალიც შეირთო” – 361), მაგრამ მოთხრობაში მისი ცოლის სახელიც კი არაა ნახსენები. თუმცა ეს უკვე სხვა ლელენდერაა, რომელიც უკვე სხვა სახელს – და, ბუნებრივია, სხვა მეობას – მოიპოვებს. კაცი ჩვეულებრივ ყოფას უბრუნდება და ქორწინდება, – დაქორწინება მისი განსაკუთრებულობის დასასრულია, თუმცა ახლებურ ცხოვრებაში “ნამდვილი

11 რაუდენ გვეცადე, *ლაშაური საღამოები*, [ტფ.:] ფედერაცია, 1936, გვ. 163.

სახელის” დასაბრუნებლად იმავე ჰიონერ თამაზთან შექნილი ცოდნა გამოდგა:

მან მხოლოდ ქორწინების დროს გაიხსენა და თამაზისაგან ნასწავლი ასოებით ქალაღდმედაც პირველად გამოიყვანა თავისი ნამდვილი სახელი. (361)

ცალკე სამსჯელოა ჩართული მოთხრობა “ცატაშ ხვარი”, სადაც ინცესტუური დანაშაული მალაღი ფენის აფხაზურ ოჯახში თითქოს “კლასობრივი მორალის” კრიტიკის საყრდენად – და საბაბად – უნდა ქვეუღიყო, რაკი თავადი ცატაში პრინც ოლდენბურგის მეუღლესთან გააჩენს ქალიშვილს, თეას, რომელსაც თავადის ვაჟი, ეგირი, ეჭრფის და დააფენმძიმებს. თუმცა უეცრად გამჟღავნდება არა მარტო ცატაშის მეუღლეობრივი ღალატი, არამედ ისიც, რომ არც მისი ცოლი, თარყვა, ყოფილა ქმრის ერთგული. შვილის თვითმკვლელობის მცდელობის წინაშე მყოფი დედა გააცხადებს, რომ ეგირი არაა მისი ქმრის შვილი:

– თეა არაა შენი და, გესმის, არაა. არც ეს კაცი, ცატაშია, შენი მამა... შენ სხვისი შვილი ხარ, ეგირ, სხვისი... (395)

მართალია, ინცესტის თემა სავარაუდოდ მოიხსნება და, შესაბამისად, ეგირი თავს აღარ იკლავს, მაგრამ საბოლოოდ მაინც ამოუცნობი ხდება, რა იყო ცხოვრების სინამდვილე და რა იყო თხრობის სინამდვილე: იყო თუ არა გულწრფელი თარყვას მოთხრობა, ან იქნებ ეს მონათხრობი მხოლოდ შვილის სიცოცხლის გადარჩენას ემსახურებოდა. ყოველი შემთხვევისას, ცხადია, რომ ამ მოთხრობაშიც სიყვარულის თანამდევნი ისევე სიკვდილია, თუნდაც განუხორციელებელი და აღუსრულებელი.

რომანისა და, აგრეთვე, ჩართულ მოთხრობათა მთავარი პერსონაჟები, ვისაც სიყვარული შეჰხებია, წამდაუწუმ სიკვდილს ენებთან:

მშვეინარის სიცოცხლეს ცეცხლი ემუქრება, თუმცა იგი ზღვის ნაპირას კვდება; ზეინაბის სიცოცხლის საფრთხეს წარმოადგენს წყალი (ჯერ მდინარე, თვითმკვლელობის მცდელობისას, შემდგომ – ზღვა), თუმცა ზღვის ნაპირას იგი, მშვეინარისაგან განსხვავებით, ახალ სიცოცხლეს მოიპოვებს...

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეცადის “ლაშაურ საღამოებში”

მუდამ შეყვარებული პოეტი ლაშა თვარელი მუდამ სიკვდილ-თანაა ახლოს: თავიდან – სასიკვდილოდ ავადმყოფი გაწბილ-ბული სიყვარულის გამო; შემდგომ (მოგონების თხრობისას) – უეცარი სატრფიალო შეთამაშების ვითარებაში ჟანდარმერიის პოლკოვნიკის მკვლელი; ბოლოს – ზღვის შუაგულ პატარა ბიჭის სიკვდილის შემსწრე, ბავშვისა, რომლის სიცოცხლესაც იგი ვერ (ან არ) გადაარჩენს.

თუ ილია მხოლოდ მკვდარი მშვეინარის კუბოს გამოტანას შეძლებს ზღვიდან, ლაშა ზღვას ცოცხალ ზეინაბს გამოსტაცებს, თუმცა ქალის სიცოცხლის ხსნას ამ ქალის ვაჟიშვილის სიცოცხ-ლე ეწირება.

ამავე დროს, ისიც უნდა აღინიშნოს, რომანში ექსპლიციტურად არასოდეს გამოითქმება, რომ სიყვარული სიკვდილის წყაროა, პირიქით, გულბათი, სანამ იმ ამბავს შესთავაზებდეს მეგობრებს, რომელშიც სიყვარულს სწორედაც ნაბიჯ-ნაბიჯ თან დაჰყვება სიკვდილი, ასე იწყებს თავის თხრობას:

რომელიღაც წიგნში წამიკითხავს, რომ სიყვარული თვითონ სიცოცხ-ლეა, დანარჩენი მისი სამკაული – ზოგი ცუდი, მდარე, ზოგიც ბრწყინ-ვალე და ძვირფასი. (290)

თუმცა ამ “რომელიღაც წიგნში” ამოკითხულ მსჯელობას მა-ლევე შეაწყვეტინებენ გულბათს, როგორც არასაჭიროსა და, ალ-ბათ, არადამაჯერებელს.

ხოლო სიყვარულისაგან განკურნებული რაიბული იმგვარად განსჯის, რომ უმჯობესია შორს ყოფნა სიყვარულისაგან, რაც მას ტრაგედიის გარდაუვალ მიზეზად მიაჩნია:

ავად იყო თუ კარგად, მე ჩემი არჩევანი კიდევ მომიხნავს და კიდევ მომიშკია. ახალი ტრაგედიების თავი სადა მაქვს. სიყვარულის გარდა სხვაც ბევრი რამაა საინტერესო ამ ქვეყნად. (316-317)

აღსანიშნავია, რომ თუკი თხრობის დასაწყისში ზეინაბი რა-იბულს მეგობრების თავყრილობაზე შეიტყუებს, კერძოდ, მე-გობრების ქორწილში ჩართავს, რაც ზეინაბის მხრივ რაიბულის დამორჩილებას და ახალშეძენილ მეტრეფეზე ძალაუფლების განმტკიცებას ემსახურება (დამცირებული და გამასხარავებული

კაცი – უნდა თუ არ უნდა – მაცდური ქალის ხელთ აღმოჩნდება), შემდგომ რაიბულს მიჰყავს ზეინაბი თავის მეგობართა წრეში, პოეტების საკრებულოში, სადაც იგი საკუთარ თავს წინასწარ და რამდენადმე განზრახ გასწირავს სამეცოქელო: სულ მალე ზეინაბის გვერდით გულბათიც და ლაშაც აღმოჩნდებიან და, შესაბამისად, ისინი რაიბულის რაყიფები ხდებიან. მართალია, რაიბული გამოხატულად ეჭვიანობს ამის გამო, მაგრამ ფაქტობრივ, ამ წრეში – მარტოხელა მამაკაცების გარემოში – ქალის მიყვანით იგი თავიდან იშორებს მას, ხოლო თხრობის დასასრულ რაიბული საყვარელ ქალს, ზეინაბს, დეკლარირებულად მეგობარ კაცს, ლაშას, უთმობს, მას გადააბარებს

ფაქტობრივად, რომანი მთავრდება იმით, რომ მთავარი მთხრობელი უარყოფს სიყვარულს და, წიგნის ლოგიკის მიხედვით, სიკვდილს.

* * *

აღსანიშნავია, რომ “ლაშაური საღამოების” სტრუქტურა, ამ სტრუქტურის ერთიანობა და მოტივირება მეგად ენათესავება ალფრედ დებლინის (1878-1957) რომანს “ჰამლეტი, ანუ გრძელი ღამე დასასრულს უახლოვდება” (“Hamlet oder Die Lange Nacht nimmt ein Ende”, დაიწერა 1946 წელს, გამოქვეყნდა 1956)¹². ამ ორ რომანს ერთმანეთს ამსგავსებს, ამასთანავე, თხრობის, შემოქმედების, ლაღაცის, ოჯახის რღვევის, დაფარული სიმართლის მტკივნეული ძიების და ისევ სიყვარულისა და სიკვდილის მოტივები.

“ჰამლეტშიც”, ისევე როგორც “ლაშაურ საღამოებში”, ძნელი მოსახელთებელია წიგნის მთლიანობა: განსაკუთრებულ დაკვირვებასა და წვდომას საჭიროებს იმის გააზრება, თუ როგორ შეერწყმის ჩართული მოთხრობები ძირითად ამბავს; მათი ერთიანი სათქმელი და უწყება არცთუ ადვილი აღსაქმელია.

თუ “ლაშაურ საღამოებში” მეგობრები იკრიბებიან სევდით მოცული, სიკვდილს მიახლოებული პოეტის ბინაში და მის გადასარჩენად ამბავთა თხრობას იწყებენ მის სარეცელთან, “ჰამლეტში”

12 ქართულად ალფრედ დებლინისა და მისი რომანის შესახებ იხ.: მერაბ ლაღანიძე, “ალფრედ დებლინის ძიებანი და მოქცევა”, წგ-ში: მერაბ ლაღანიძე, *მწერლის ცხოვრება დროში და სიტყვაში: 99 მცირე და ვრცელი ჩანაწერი უცხოელ მწერალთა შესახებ*, თბ.: გამკვიდრობა, 2011, გვ. 151-156.

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეცადის “ლაშაურ საღამოებში”

მწერალ გორდონ ელისონის სახლში მისი ახლობლები ამბავთა თხრობას შეუდგებიან მისი დახეიბრებული, დაჭრილი შვილის, ედვარდ ელისონის, საწოლთან, რათა სიცოცხლის უსურველი ყოფილი ჯარისკაცი სიცოცხლისაკენ მოაბრუნონ. ორივე შემთხვევისას თხრობას განმკურნებელი მნიშვნელობაც ენიჭება და შეფარული სიმართლის გამჟღავნებაც ევალება. თუ გვეცაძესთან, ყოფილ სიმბოლისტთან, მოთხრობები სიყვარულის სიკვდილთან კავშირზე მეტყველებს, დებლინთან, ახალ კათოლიკესთან, მოთხრობებში ცოდვისა და ნაცვალგების კავშირი გამჟღავნდება.

“ცაცამ ხვარის” ფაბულის მსგავსად, ედვარდი ოფიცერ გლეხის ვაჟი აღმოჩნდება, რასაც იგი დედამისისაგან, ელისისაგან, შეიცვობს. მაგრამ, როგორც ჩანს, არც ეს ყოფილა მყარი სიმართლე და, გვეცაძის მსგავსად, დებლინიც ტოვებს ეჭვს, რომ ეს გამჟღავნებული საიდუმლო შესაძლოა, მხოლოდ დედის თხრობით შეითხზა.

რა თქმა უნდა, ორივე რომანისტი დამოუკიდებლად წერდა თავიანთ წიგნებს და ერთმანეთის ამ ნაწარმოებთა შესახებ მათ სრულიად არათფერი იცოდნენ.

* * *

დამსხვრეული სიყვარულის გამო სიკვდილის წინაშე მყოფ პოეტ ლაშა თვარელს მეგობრები ამბებს მოუთხრობენ, და ერთხელ იგი თავადაც ჩაერთვება მოთხრობელთა შორის. ძველთაძველი რწმენითა და ცოდნით, თხრობა სიკვდილს ძლევს. მას შემდეგ, რაც რომანის მსვლელობაში სიკვდილი დაიძლევა და ლაშა გადარჩება, წყდება თხრობა, წყდება ლაშაური საღამოები, წყდება და მთავრდება რომანი “ლაშაური საღამოები”.

მაგრამ პოეტს ამასობაში ახალი სიყვარული ეწვია, ლამაზი ქალის, ზინაბის, სახით... რომანში კი საყვარელი ქალის სახე ყოველთვის სიკვდილს უკავშირდებოდა. რა ივარაუდება თხრობის შეწყვეტის შემდეგ: დაძლეული დარჩა კი სიკვდილი მას შემდეგ, რაც ლაშაური საღამოები და რომანი დამთავრდა?

2015

**დრამატურგის ისტორიული პიესა
და ისტორიკოსის იდეოლოგიური ინტერპრეტაცია:
ნიკო ბერძენიშვილის გამოხმაურება
პოლიკარპე კაკაბაძის “კახაბერის ხმლის” გამო**

1954 წელს გამოიცა დრამატურგ პოლიკარპე კაკაბაძის (1895-1972) “რჩეულ თხზულებათა” თითქმის ოთხასგვერდიანი კრებული, რომელშიც, სხვა პიესებთან ერთად, შესული იყო პირველად დაბეჭდილი “დავით მერვე”¹.

1955 წლის გაზეთ “ლიტერატურულ გაზეთში” გამოქვეყნდა ისტორიკოს ნიკო ბერძენიშვილის (1895-1965) სტატია-რეცენზია “დავით მერვის” გამო².

მოულოდნელი დამთხვევა აღმოჩნდა, რომ 1971 წელს ორივე ტექსტი განმეორებითი და საბოლოო გამოცემისას ორივე ავტორის კრებულებში შევიდა.

პიესა, რომელსაც თავდაპირველად “ბახტრიონი” ერქვა, ხანგრძლივად იწერებოდა, 1929 წლიდან მოყოლებული, მაგრამ მეტ-ნაკლებად ჩამოყალიბებული სახე მან, როგორც ჩანს, სწორედ 1954 წელს მიიღო³. თუმცა თხზულებამ მანამდეც და შემდგომაც არაერთი ცვლილება განიცადა, რაც საგანგებო საარქივო-ტექსტოლოგიურ კვლევასა და შესწავლას იმსახურებს. მაინც, ნაწარმოების საბოლოო ავტორისეულ ვერსიად მიჩნეული უნდა იქნეს ტექსტი, რომელიც დრამატურგმა “კახაბერის ხმლის” სახელწოდებით შეიტანა სიკვდილამდე ცოტა ხნით ადრე გამო-

1 პოლიკარპე კაკაბაძე, *რჩეული თხზულებანი: პიესები*, თბ.: სახელგამი, 1954, გვ. 131-228; საბოლოო, ავტორის სიცოცხლეში უკანასკნელად გამოქვეყნებული ვერსია – “კახაბერის ხმლის” სახელწოდებით: პოლიკარპე კაკაბაძე, *დრამატურგიული პოეზია*: ორ ტომად, ტომი I, თბ.: ხელოვნება, 1971, გვ. 104-251.

2 ნიკო ბერძენიშვილი, “3. კაკაბაძის „დავით მერვე““, *ლიტერატურული გაზეთი*, N 14, 8 აპრილი, 1955; შემდგომში ის შევიდა ავტორისეულ კრებულში, რომელიც ავტორის გარდაცვალების შემდგომ გამოიცა: ნიკო ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, წიგნი V, თბ.: მეცნიერება, 1971, გვ. 283-288.

3 ავტორი პიესას სწორედ ამგვარად ათარიღებს: 1929-1954 – პოლიკარპე კაკაბაძე, *რჩეული თხზულებანი: პიესები*, გვ. 228; პოლიკარპე კაკაბაძე, *დრამატურგიული პოეზია*, ტომი I, გვ. 251.

ცემულ საკუთარ თხზულებათა ორტომეულის პირველ ტომში⁴. ამავე დროს, არსებობს პიესის საოპერო ვერსიაც – ლიბრეტოს სახით, რომელსაც “ბახტრიონი” ეწოდება და რომელიც, კაკაბაძისეული დათარიღებით, 1934 წელსაა შესრულებული. ამ ლიბრეტოს ტექსტი იმავე ორტომეულის მეორე ტომშია შესული⁵.

“კახაბერის ხმლის” მოკლე ლიტერატურული, სასცენო და მუსიკალურ-სასცენო ისტორია ამგვარია: მუშაობა პიესაზე, რომელსაც იმაჟამად “ბახტრიონი” ეწოდებოდა, პოლიკარპე კაკაბაძეს დაუწყო “ყვარყვარე თუთაბერის” დამთავრებისთანავე, 1929 წელს, ხოლო 1934 წელს მისი დადგმა რუსთაველის თეატრში ჩაუთქვრებია სანდრო ახმეტელს (1886-1937), თუმცა ის მაშინ სცენამდე აღარ მისულა. იმავე, 1934 წელს პიესის მიხედვით დრამატურგს შეუქმნია საოპერო ლიბრეტო, რომლის საფუძველზე კომპოზიტორ გრიგოლ კილაძეს (1902-1962) დაუწერია ოპერა “ბახტრიონი”, მაგრამ, გენერალურ რეპეტიციამე მისი ჩვენების შემდეგ, იმჯერად არც ის დადგმულა. გამოუქვეყნებელი პიესა 1936 წლის ოქტომბერში განუხილავთ საქართველოს მწერალთა კავშირში, თუმცა ნაწარმოები, გამართული მსჯელობის შედეგად, დაუწუნებიათ გამოსაქვეყნებლად. 1940-იანი წლებიდან ავტორი მას უცვლის სახელწოდებას და არქმევს “კახაბერის ხმალს”. 1946 წელს მარჯანიშვილის თეატრში ჩატარებულა მის საფუძველზე მომზადებული სპექტაკლის გენერალური რეპეტიცია, მაგრამ საბოლოოდ ისიც აღარ წარმოდგენილა სცენაზე. როგორც ითქვა, პირველად პიესა, სახელწოდებით “დავით მერვე”, გამოქვეყნდა დრამატურგის საავტორო კრებულში 1954 წელს. “კახაბერის ხმალი” პირველად, გიგა ლორთქიფანიძის (1927-2013) რეჟისორობით, დაიდგა მარჯანიშვილის თეატრში, 1965 წელს, ხოლო მომდევნოდ, თეატრის გაყოფის შემდეგ, 1968 წელს, – სპექტაკლი გადატანილი იქნა რუსთავის თეატრში⁶.

4 პოლიკარპე კაკაბაძე, *დრამატული პოეზია*, ტომი I, გვ. 104-251.

5 პოლიკარპე კაკაბაძე, *დრამატული პოეზია*: ორ ტომად, ტომი II, თბ.: ხელოვნება, 1973, გვ. 503-540.

6 მოვლენათა აღწერა და თარიღები აღებულია ბიოგრაფიული ნარკვევიდან: მანანა კაკაბაძე, “პოლიკარპე კაკაბაძე”, წგ-ში: *ქართული მწერალთა ცხოვრების გზა*, ნაკვეთი მეორე, თბ.: ციციანთელა, 2011, გვ. 171, 174-176; შდრ. მანანა კაკაბაძე, “ეროვნული გმირის იდეა პოლიკარპე კაკაბაძის „ვახტანგ გორგასალსა“ და „კახაბერის ხმალიში“”, *ლიტერატურული ძიებანი*, 24, 2003, გვ. 326-335.

მიუხედავად იმისა, რომ პიესის მოქმედება შუა საუკუნეთა საქართველოს სამეფოშია მოთავსებული და სახელდებით მეფე დავით მერვის (სახელისუფლო მმართველობა: 1293-1311), – მეფე დიმიტრი მეორის, თავდადებულის, ძის, – ხანას უკავშირდება, კომედია⁷ მაინც ავტორისეულ წარმოსახულ გარემოში ვითარდება და არანაირად არ აღწერს კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტებსა და გარემოებებს, არ ეფუძნება და არ გაშლის ისტორიულად დამოწმებულ მოვლენებს და, მით უმეტეს, არანაირად არ ასახავს – თუნდაც მცირედად – დავით მერვის მეფობას, რომელიც საკმარისადაა ცნობილი ისტორიული ქრონიკებიდან⁸. საყურადღებოა, რომ კაკაბაძის საოპერო ლიბრეტოს “ბახტრიონის” ერთ-ერთი მოქმედი პირი, სიუჟეტურად იგივე მეფე, საერთოდ, უსახელოა, ხოლო პიესასთან შედარებით ეს ბევრად მოკლე (ან შემოკლებული) ტექსტი საერთოდ არ უკავშირდება საქართველოს წარსულის რომელიმე განსაზღვრულ, გარკვეულ პერიოდს.

აღსანიშნავია, რომ დავით მერვის მეფობა გამორჩეული იყო მძაფრი, მრავალწლიანი დაუმორჩილებლობით მონგოლი დამპყრობლების მიმართ და ამ ბრძოლებს პირადად ხელმწიფე მეთაურობდა⁹, მაგრამ მათ არავითარი მნიშვნელობა არ ენიჭება დრამატურგის ჩანათვიქრისათვის და ისინი სრულიადაც არ მიიქცევს მწერლის ყურადღებას.

ზოგადად, შესაძლოა ითქვას, რომ, მწერლის მხრივ, “კახაბერის ხმაღში” არსად მულაუნდება რამენაირი მსკდელობა, რამდენადმე მაინც აღწერილი იქნეს რომელიმე კერძო დრო ან დაცული იქნეს კერძო დროისეული ყოფითი სიზუსტე. პიესაში ქვეყნის წარსული წარმოდგენილია მხოლოდ მითოსურ-ფოლკლორულად, მითოსურ-ფოლკლორული სახეებით, თუმცა ნაწარმოების მოქმედების ქრონოლოგია თითქოს უნდა თარიღდებოდეს მეცამეტე-მეთოთხმეტე საუკუნეების მიჯნით, დავით მერვის მეფობით,

7 უანრობრივად ასე განსაზღვრავს თავად ავტორი: “კომედია ოთხ მოქმედებად” – პოლიკარპე კაკაბაძე, *დრამატული პოეზია*, ტომი I, გვ. 103.

8 დავით მერვის მეფობის ბოლო, მოკლე, დაუნჯებული გადმოცემა იხ. *საქართველოს მეფეები*, თბ.: ნეკერი, 2007. გვ. 156-160.

9 ბაბილინა ლომინაძე, “მონღოლთა წინააღმდეგ აჯანყება ქართლში XIII-XIV სს-თა მიჯნაზე”. წგ-ში: *საქართველოს ისტორიის ნარკვევები*: რვა ტომად, ტომი III, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1979, გვ. 609-612.

რაც ნაწარმოების ზოგიერთი ვერსიის სათაურითაცაა გაცხადებული.

პიესის მიხედვით, ამბის მსვლელობის დასაწყისშივე საქართველო დაპყრობილია მტრის ძალების მიერ (რომელთაც ტექსტში განუსაზღვრელად “თათრები” ეწოდება), ხოლო ქვეყნის მდგომარეობა ყოველმხრივ და უკიდურესად ბედკრულია: გლეხი არ შრომობს და არაფერს ქმნის, მეომარი არ იბრძვის და არ იცავს სამშობლოს, ცოლ-ქმარი დაუძღურებულა და არ ზრდის შთამომავლობას, ბრძენი მიმალულა და არავის ასწავლის რასმე სასარგებლოს, მეფე დამფრთხალია და არც ცდილობს სახელმწიფოებრივ საქმეთა წარმართვას, ქვეყნის ძლიერების საყრდენი – ბახტრიონის ციხესიმაგრე – მტერს უკავია, ქვეყნის მხსნელად ნაგულვები კახაბერი დატყვევებულია და ორმოშია ჩაგდებული, ხოლო მისი უძლეველი ხმალი – “კახაბერის ხმალი” – უსარგებლოდ აგდია უსაქმური გლეხის კერაზე.

ნაწარმოების განმავლობაში, მოქმედებათა განვითარებისას, ულოდნელად და უცაბედად, მაინც ჩამოყალიბდება მოხალისე მებრძოლთა ლაშქარი, რომელიც სხვადასხვა ხრიკის გამოყენებით გაათავისუფლებს ბახტრიონს, – მათ შორის, შიგნით მყოფთა ნებისითი თუ უნებლიე დახმარებითაც, – თუმცა ამ ბრძოლას მეთაურად არც მეფე უდვას და არც კახაბერი, რომელიც, სამშობლოს გადამრჩენად მიჩნეული, მხოლოდ პიესის ბოლოს, მხოლოდ სახილველის სიღრმეში გამოჩნდება ბუნდოვანი აჩრდილის სახით, როცა მას მის საკუთარ ხმალს გადასცემს სახალხო მეომართა მეთაურის განთავისუფლებული ცოლი, სულ ცოცხა ხნით ადრე გამოხსნილი ბახტრიონის ტყვეობიდან¹⁰.

როგორც ჩანს, დრამატურგს მიზნად არ დაუსახავს, “კახაბერის ხმალს” ჰყოლოდა ერთი წამყვანი მოქმედი პირი, რომელიც ნაწარმოების მთელ ქმედებასაც იტვირთავდა, დამუხცავდა, განაპირობებდა, და ავტორის სათქმელსაც შეძლებისდაგვარად ცხადად გადმოსცემდა. ამ შემთხვევისას, პიესის თავისთავად მითოსურ-ფოლკლორულმა სულისკვეთებამ, მაგრამ არა იმდენად ეპიკურმა ჩარჩო-სათუქველმა, რამდენადაც უფრო საერთო-ხალხურმა

10 პიესის ტექსტი ასე მთავრდება: “სიღმეში ჩრდილივით გამოჩნდება ცხენი და ზედ მხედარი კახაბერი, რომელსაც გულქანა ხმალს გადასცემს” – პოლიკარპე კაკაბაძე, *დრამატული პოეზია*, ტომი I, გვ. 251.

მდინარებამ და მისწრაფებამ, ან საერთო-სახალხო გამოხატულებამ განსაზღვრა, რომ თხზულების განთავსებაში ქვეყანათა თუ საქციელთა სიმძიმე განსაზღვრავს სხვადასხვა მოქმედ პირთა მთლიანობაზე, – ერთი რომელიმე გამორჩეული გმირის გამოკვეთის გარეშე. საქმე ისაა, რომ მოლაშქრეთა მეთაური გოსტაშაბი პიესის განმავლობისას ხანგამოშვებით, იშვიათად გამოჩნდება ხოლმე; მეფე დავით მერვე, რომელიც პიესის სასათაურე პერსონაჟადაც კი ჰქონდა არჩეული ავტორს ერთ ღროს (ყოველი შემთხვევისას, იმ ღროს, როცა პიესას რეცენზიით გამოეხმაურა ნიკო ბერძენიშვილი), საერთოდ, თერმკრთალად გაიფიქრებს პიესის განმავლობაში და, ფაქტობრივად, არავითარი განსაკუთრებული ქმედებით არ გამოირჩევა; დაბოლოს, კახაბერი, რომელიც პიესის საბოლოო ვერსიაში სასათაურე პერსონაჟი ხდება, ხილულად სულაც არ ჩნდება პიესის განმავლობაში და მისგან მკითხველი თუ მაყურებელი ერთ სიტყვასაც ვერ მოისმენს¹¹.

ღირსშესანიშნავია ისიც, რომ თავად გოსტაშაბიც ირეკლავს ნაცარქექიას ფოლკლორულ სახეს¹², რომელიც სრულიადაც არ ხასიათდება რამენაირი ეპიკური თვისებებით ან მახასიათებლებით და, როგორც ზღაპრის პერსონაჟი, უფრო საკუთარი მოხერხებულობით, მოცუვებითა და მოწინააღმდეგის სიბრყვის მემკვიდრით აღწევს გამარჯვებას¹³. ჩვეულებრივ, ნაცარქექიას მთავარი

11 პიესის საბოლოო ვერსიაში, რომელიც ავტორის გარდაცვალებამდე ერთი წლით ადრე გამოქვეყნდა, 1971 წელს, კახაბერი ცოცხლად ჩნდება (და მეცხველებს კიდევ) ოდენ პროლოგში, რომელიც პირველად და მხოლოდ ამ გამოცემაში ჩნდება (პოლიკარპე კაკაბაძე, *დრამატული პოეზია*, ტომი I, გვ. 107-112); ამგვარ ვერსიას, სავარაუდოდ, არ იცნობდა ნიკო ბერძენიშვილი, რაკი ეს პროლოგი არ შესულა პიესის პირველ, 1954 წლის გამოცემაში, რომელსაც რეცენზია უძღვნა ისტორიკოსმა.

12 ფოლკლორული, ზღაპრისეული ნაცარქექიას დასახასიათებლად იხ. ზურაბ კიკნაძე, *ქართული ფოლკლორი*, თბ.: თსუ-ს გამ-ბა, 2008, გვ. 108-110.

13 ისევე როგორც კაკაბაძისეული ყვარყვარე თუთაბერი (პიესიდან “ყვარყვარე თუთაბერი”, 1928-1929), რომელიც არა მარტო ნაგულისხმებია ნაცარქექიას სახე, არამედ მას ასევე მოიხსენიებენ პიესის ტექსტში, ხოლო თხზულების ადრეულ ვერსიებში (მაგალითად, 1936 წლის გამოცემაში ცალკე წიგნად: პოლიკარპე კაკაბაძე, *ყვარყვარე თუთაბერი*, [ტფ.:] ფედერაცია, 1936) ეს პერსონაჟი რემარკებში, საერთოდაც, მხოლოდ ამგვარად იწოდება; მოქმედ გმირთა ჩამონათვალშიც ამ პერსონაჟთა მეტსახელებიც სრულიად ემთხვევა ერთმანეთს: “ყვარყვარე თუთაბერი, მეტსახელად ნაცარქექია” (პოლიკარპე კაკაბაძე, *დრამატული პოეზია*, ტომი I, გვ. 7), “გოსტაშაბი, ცნობილი ნაცარქექიად” (პოლიკარპე კაკაბაძე, *დრამატული პოეზია*, ტომი I, გვ. 105).

თვისება უსაქმურობა და უმოქმედობაა, მაგრამ თუკი იგი რასმე საქმეს ან ქმედებას შეუდგება, ესეც ნამდვილად, უთუოდ თვალმაქცობა და თვითმარქვიობაა.

საერთოდ, “კახაბერის ხმლის” მოქმედ პირებს გაუფერულე-ბული, ხშირად წაშლილიც აქვთ საკუთარი პიროვნული სახე, რადგან ისინი განუწყვეტლად ფარავენ ან გაურბიან თავის ვინაობასაც და მეობასაც, ერთთავად თვალმაქცობენ და თვითმარქვიობენ, მუდამ ირგებენ თუ იცვლიან ნიღაბს: ვოსტაშაბი ქვეყნის გადასარჩენ საქმეს ჩაუდგება წინამძღოლად, თუმცა საამისოდ შესაფერისი თვისებები მას არანაირად არ გამოუვლენია მანამდე, როცა შინ მყოფი, მეუღლის გვერდით, მხოლოდ მუქთახორობით გამოირჩეოდა, მაგრამ რაკი გასაჭირის უამი ჩამოდგა, რაკი მეუღლე წაჰკვარეს, რაკი სამშობლოს გამოხსნა ცოლის გამოხსნას განუყოფლად გადაეჯაჭვა, მან ბრძოლა წამოიწყო, მოლაშქრენი დარაზმა და გამარჯვება მოიპოვა, თუმცა უმეტესწილად კახაბერის ფუჭი, ცყუილი სახელის დახმარებითა და გამოყენებით; ლიპარიცე კიკოცე, რომელიც, ზოგადად, თაღლითი და ყალბაბანდია, ჯერ ბახტანგ ხანის უფლისწული ასულის აღმზრდელად გამოაცხადებს თავს, თუმცა კარგად იცის, რომ გულქანა არავითარი ბატონიშვილი არაა, შემდგომ – მოღალატე თავადების სინდისის გამაღვიძებლად წარმოჩენას ლამობს, ბოლოს კი მეფის იღუმალ წარმოგზავნილობას მიიწერს, რათა თითქოს თავად ჩასდგომოდა სათავეში ბახტრიონის აღებას; შოშკობა და აჯერებს ბახტანგ ხანის ცოლს, ფაცის, რომ მის მიმართ მგზნებარე ცრფიალებით აღენთო, თუმცა მისი გული გულქანას ეკუთვნის, ხოლო საბოლოოდ იგიც მიითვისებს თითქოსდა გადამწყვეტ მნიშვნელობას ციხესიმაგრეში გამაგრებული ბახტანგ ხანის დასამორჩილებლად; როსტომი, რომელიც ბრძენად და ერის გონიერ დამრიგებლადაა მიჩნეული, თანამემამულეთა თვალიდან გაუჩინარებულა და გლეხის ქოსს შეჰფარებულა ლუკმა-პურის მოსაპოვებლად, მაგრამ იქაც ვერასოდეს ახერხებს რამე გონივრული რჩევის მიცემას და ნებისმიერ შემკითხველს, შეგონების მაგივრად, – მაცდური იღუმალებით, – ყოველთვის უშინაარსო ანდაზური გამოხატვამებით ისტუმრებს; გულქანა სამეფო ოჯახის წევრობას ადვილად იჯერებს, და სხვასაც აჯერებს, თუმცა უღატაკესი გლეხის ქალია; მეფე დავით მერვე ან მისი ძმა ბახტანგ ხანი თითქოს სრულიად განუსჯელად და შეუმოწმებლად

დარწმუნდებიან, რომ გულქანა მათი ძმისშვილი ან ქალიშვილია, თუმცა ისინი, როგორც შემდგომ თავადვე აცხადებენ, უმაღლვე ხვდებოდნენ მათთვის ამ ხელსაყრელ სიცრუეს და მხოლოდ სარგებლობდნენ ამ გაცნობიერებული სიყალბით, რაკი მათი ნამდვილი მიზანი, ცბიერების მეშვეობით, მხოლოდ მტრის ნების აღსრულება იყო; მეფე დასასრულ ქვეყნის მსხნელი ბრძოლის მეთაურად წარმოაჩინეს თავს, თუმცა თავდაპირველად აპირებდა ჩაჰბარებოდა მოლალატე ძმას და მის ყველა სურვილს დაჰმორჩილებოდა; სასტიკი და დაუნდობელი ბახტანგ ხანი თითქოს გულწრფელად დაჰყვება მორჩილ მლიქვნელთაგან შეპარებულ ფლიდობას, რომ ქვეყანაში ბარცყებდაკარგული დედა ჩიორას უბედურებაზე უფრო დიდი განსაცდელი არ მომხდარა და გულმხურვალედ დასტირის ჩივის უბედურებას; ქვეყნის მოლალატე თავადები მოლალატე ბახტანგ ხანის წინააღმდეგ აჯანყებულეზად აჩვენებენ თავს და სხვების დარწმუნებასაც ცდილობენ, რომ ისინი სამშობლოს საქმეს ემსახურებოდნენ და ემსახურებიან; ზოგადად, ნაწარმოების პერსონაჟები სულ იტყუებიან და ატყუებენ ერთმანეთს, საკუთარ თავს მიწყვიტ სხვად წარმოაჩენენ, პიროვნულად სრულიად მოუხელთებელნი ხდებიან, ხოლო ნაწარმოების მთავარი თუ სასათაურე პერსონაჟი – კახაბერი ჯერ, უბრალოდ, შეკერილი ტიკინაა, ანუ მხოლოდ და მხოლოდ ნილაბს წარმოადგენს, როგორი იერითაც, არარსებული პიროვნული სახით, დააფრთხობს ქვეყნის მტერს და გამარჯვებას მოაპოვებინებს ამ უსულო თოჯინათი შეგულიანებულ ქვეყნის მოყვარეთ, თუმცა ნაწარმოების მიწურულს თითქოს ცოცხლად, მაგრამ მაინც სრულიად უსახურად და სრულიად უმეცყველოდ წარმოდგება.

ნამდვილი საქმე, სამშობლოს გადარჩენის საბოლოო და გადაამწყვეტი საქმე, – რაკი თხზულება ისე მთავრდება, რომ მტრის საფრთხე მაინც დაუძლიეველ-გარდაუვალია, – მხოლოდ ტექსტის მიღმა უნდა აღსრულდეს, ნაწარმოების დასასრულს იქით, “ესქატოლოგიურ” მოლოდინში: მას შემდეგ, რაც კახაბერი დაბრუნდა და მას თავისი ხმალი სამოქმედოდ და საბრძოლველად დაუბრუნდა.

კომედიის მსვლელობისას იკვეთება, რომ მისი პერსონაჟები, ფოლკლორულ-მითოსურ პერსონაჟთა მსგავსად, ცხადად იცვლიან სახესაც და დანიშნულებასაც, რითაც ისინი პიროვნულად მეტად საძნელოდ მოსახელთებელნი ხდებიან: მუქთახორა მამაც

მეომრად გადაიქცევა, მუსუსი – თავგანწირულ მეტრეფედ, მოლლატე – მონანიე აღმსარებლად, კერას მიჯაჭვული ქალი – სამშობლოსათვის თავდადებულ მებრძოლად. მაგრამ არა მხოლოდ ისინი, არამედ ნივთებიც კი, ისევ ფოლკლორულ-მითოსური ნივთების მსგავსად, იცვლიან თავიანთ ჩვეულებრივ ბუნებას და ჯადოსნური ან თითქმის ჯადოსნური ძალით აღიჭურვებიან, რითაც ხშირად განსაზღვრავენ კიდევ იქ მყოფ ადამიანთა ქმედებებს: ამგვარია ხმალი, მარგალიტი, ბეჭედი, თუმცა პიესაში ამ ნივთების ნამდვილი არსებობაც ისევე სათუო და გაურკვეველია, როგორც მათი ძალმოსილების უნარი.

რაც შეეხება თვით კახაბერის სახეს, – ისევ ფოლკლორულ-მითოსურ სახეს, – თხზულებაში ითქმება, რომ “კახაბერობას ყველა ვერ იქმს”¹⁴, თუმცა თავად მისი არანაირი გმირობა ნაწარმოების ფურცლებზე არსად ჩანს. მისი თავდადების შესახებ კი, რომელიც კერძოდ არსად განისაზღვრება და ბოლომდე უმინარსოდ რჩება, მხოლოდ პერსონაჟები ლაპარაკობენ, – უმეტესად, გადმოცემათა მეშვეობით. ისიც სათქმელია, რომ პიესის თითქმის დასასრულამდე (თუკი გამოირიცხება გვიან დამატებული ავტორისეული პროლოგი), იგი ორმოშია ჩაგდებულ-დატუსაღებულ, ხოლო მტერს აფრთხობს არა თავად ნამდვილი კახაბერი, არამედ მხოლოდ მისი სახელი და მისი ტიკინა. ამასთანავე, მკაფიოდ განუმარტავია, როგორ გათავისუფლდა იგი ცყვეობიდან, რის შესახებ ვრცელდება განსხვავებული თქმულებანი, რომელთაც თავად პერსონაჟებიც კი არ იჯერებენ (“მასეთი [...] ზღაპრები არ მწამს”¹⁵).

უნდა ითქვას, რომ ქართულ ფოლკლორულ წყაროებშიც კახაბერის ვინაობა მეცისმეტად ბუნდოვანია და, ფაქტობრივად, მხოლოდ დავით გურამიშვილის ასევე ბუნდოვან მოხსენიებას ეყრდნობა:

მე, თუ გინდა, თავიც მომჭრან, ტანი გაჭდეს გასაბერად,
ვინც არა ჰგავს კახაბერსა, მე ვერ ვიტყვი კახაბერად¹⁶,

14 პოლიკარპე კაკაბაძე, *დრამატული პოეზია*, ტომი I, გვ. 249.

15 იქვე, გვ. 229.

16 დავით გურამიშვილი, *თხზულებათა სრული კრებული – დავითიანი*, თბ.: სახელგამი, 1955, გვ. 50.

ხოლო ის, თუ, საკუთრივ, ვის გულისხმობს აქ პოეტი, ან რატომ ახსენებს მას, საგანგებო კვლევითს ლიტერატურაშიც კი, შეიძლება ითქვას, აუხსნელი და განუმარტავია¹⁷. ამდენად, კახაბერის პიროვნებას – თუნდაც ისტორიულად და თუნდაც დრამატურგიულად – სრულიად გაურკვეველი, დაუდგენელი და სიცხადეს მოკლებულია.

შემდგომში – პიესის სტრუქტურული ცვლილებებისას – დრამატურგმა “კახაბერის ხმლის” მოქმედება კიდევ უფრო ან საერთოდ მოაშორა ისტორიულ გარემოს (თუმცა სიუჟეტურად ამბავი ასევე სრულებით მოწყვეტილი იყო ისტორიულ კონკრეტულობას უფრო ადრეულ “ბახტრიონშიც”), როცა ნაწარმოების საბოლოო ვერსიაში თხზულების ოთხ მოქმედებას წინ წაუძღვარა პოეტური, ლექსითი პროლოგი¹⁸ (განსხვავებით პიესის დანარჩენი ტექსტის პროზაული გადმოცემისაგან). ეს პროლოგი გათამაშდება მეფე გიორგი მეხუთის, ბრწყინვალის, სასახლის მოედანზე, სადაც – მეფის, პატრიარქის, კახაბერის, დიდებულთა წინაშე – ბერიკები, მსახიობები ემზადებიან, წარმოდგინონ ის ქმედებები, რაც პიესაში ხდება. ავტორისეული ეს გვიანდელი გადაწყვეტილება იმას მეტყველებს, რომ დრამატურგმა საერთოდ უარყო ტექსტში აღწერილ მოვლენათა მიმართ ისტორიული ნამდვილობის პასუხისმგებლობა, ხოლო ის, რაც პიესაში აისახება, მოხეციალვ ხელოვანთა მიერ წარმოდგენილ სახიობად წარმოჩნდება. კახაბერის ხმლის ამბავი, ამ დამატებული პროლოგის მიხედვით, საერთოდ, გადასცდება ისტორიული სანდოობის ჩარჩოებს და გადაიქცევა “თეატრონის” მსახიობთა მიერ, ევგარის მეთაურობით, გიორგი ბრწყინვალის კარზე, მეფის თვალწინ წარმოსახულ წარმოდგენად.

სათქმელია, რომ ის გამოხმაურება, რომლითაც ნიკო ბერძენიშვილი შეეგება პოლიკარპე კაკაბაძის პიესის – “დავით მერვის” – გამოქვეყნებას, შეეხებოდა ნაწარმოების უპროლოგო

17 კორნელი კეკელიძისეული განმარტება ამგვარია: “კახაბერი [...] – ქვეყნისათვის თავდადებული გმირის ზოგადი სახე. გ. ლეონიძის გამოკვლევით, კახაბერნი გადმოსულან გურიიდან და ქართლის მეფეების კარზე მსახურობდნენ” – კორნელი კეკელიძე, “დ. გურამიშვილის თხზულებათა კომენტარები”, წგ-ში: კორნელი კეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, XI, თბ.: მეცნიერება, 1972, გვ. 289; ეს კომენტარი პირველად გამოქვეყნდა: დავით გურამიშვილი, *თხზულებათა სრული კრებული – დავითიანი*, გვ. 314.

18 პოლიკარპე კაკაბაძე, *დრამატული პოეზია*, ტომი I, გვ. 107-112.

ვერსიას, ხოლო ამ ვერსიაში კომედიის ისტორიული გარემო არ იყო ასე შეგნებულად თუ გაცხადებულად უგულვებელყოფილი, რაც სწორედ პროლოგის შინაარსმა განაპირობა. მიუხედავად ამისა, მაინც უჩვეულოა ნიკო ბერძენიშვილის, პროფესიული ისტორიკოსის, მხრივ, საგანგებო შეფასება-განხილვა პიესისა, სადაც, – ასეა თუ ისე, – ისტორიული თვალსაზრისით, მეტად მქრქალად, სიცხადის გარეშე, სრულიად არამკაფიოდაა აღწერილი საქართველოს წარსულის ერთი სურათი. ბერძენიშვილის ეს გამოძახილი – და თავად ეს გამორჩევა – მით უმეტეს გასაკვირველია იმ დროს, როცა ქართულ საბჭოურ ლიტერატურაში უხვად იქმნებოდა გარდასული უამის ამსახველი სხვადასხვა შინაარსისა და სხვადასხვა ღირებულების მხატვრული ნაწარმოებები, ხოლო არცერთ მათგანს ათწლეულების განმავლობაში არასოდეს მოჰყოლია მისეული რამეგვარი შეფასება. ამდენად, ხომ არ იყო ეს რეცენზია ნიკო ბერძენიშვილისათვის შესაძლო საბაბი, – რაკი თავად პოლიკარპე კაკაბაძის კვაზიისტორიული კომედია გარიდებული იყო კონკრეტული ისტორიული მოვლენების აღწერას, – გამოეთქვა თავისი შეხედულება ან შეხედულებანი არა რომელიმე კერძო, განცალკევებულ ამბავთა გამოქვეყნის წარსული ცხოვრებიდან, არამედ გადმოეცა საკუთარი ზოგადი თვალსაზრისი შუა საუკუნეთა საქართველოს ერთიანი ისტორიის მსვლელობის, მისი სახეცვლილების ძირითადი ხაზის შესახებ? საფიქრებელია, რომ მკითხველის წინაშეა მცდელობა, ესკიზურად დაიხატოს ისტორიკოსის ხედვით წარმოდგენილი ის გრძელი და გარდამტეხი ეპოქა, – წინმსწრებ და მომდევნო ეპოქებთან ერთად, – რომელსაც იგი გამოხმაურების დასაწყისშივე, გამოკვეთილად, “გვიანფეოდალურ ხანას”¹⁹ უწოდებს; ხოლო მსჯელობა ამ ხანის უმთავრეს დინებათა გასააზრებლად კი ავტორს ასპარეზს აძლევს, გააზრებული იქნეს ქვეყნის ისტორიის განმსაზღვრელ-განმაპირობებელი ათასწლოვანი მიმართულება (ტექსტში დასახელებულია ორი უკიდურესი ქრონოლოგიური წერტილი: იოანე საბანისძიდან ნიკოლოზ ბარათაშვილამდე). გასათვალისწინებელია, რომ ნიკო ბერძენიშვილს თავისი კვლევითი საქმიანობის განმავლობაში არასოდეს დაუწერია ფართო, ერთიანი ნაშრომი საქართველოს ისტორიის მთლიანი

19 ნიკო ბერძენიშვილი, “პ. კაკაბაძის „დავით მერვე“”, გვ. 283.

სურათის აღსაწერად თუ გამოსანაკვეთავად, ხოლო მისი შეხედულებანი, – გამორჩეულად გააზრებულ-ჩამოყალიბებული, მეთოდურად განსაზღვრული, უაღრესად ნაყოფიერი, – სწორედ ამგვარად იყო გაფანტული მის ცალკეულ წვრილ ნარკვევებსა თუ სულაც ცალკეულ შემფასებელ გამოხმაურებებში (ვთქვათ, კოლეგათა გამოკვლევების გამო). როგორც ჩანს, საკუთარ შემოქმედებითს გარემოებათა გამო, რაკი, სავარაუდოდ, მონუმენტურობა არ ყოფილა მისთვის ახლობელი და ჩვეული სტილი (თუნდაც პიროვნულად, თუნდაც აკადემიურად), იგი არცთუ იშვიათად სარგებლობდა ეროვნული ისტორიის არსებითი საკითხების შესახებ საკუთარ მოსაზრებათა გამოხატვის ამ ირიბი საშუალებით (ისტორიკოსის მემკვიდრეობის კიდევ განკერძოებული ფენაა სიცოცხლისას გამოუქვეყნებელი მრავალრიცხოვანი ჩანაწერ-მინაწერები)²⁰.

უწინარესად უნდა აღინიშნოს, რომ ნიკო ბერძენიშვილმა “კახაბერის ხმალი” განიხილა მარქსისტული იდეოლოგიის საფუძველზე და განსჯის საგანგებო საყრდენად გამოიყენა მარქსიზმის (ან მარქსიზმ-ლენინიზმის) იმ ნაწილის პოსტულატები, რომელიც ისტორიული მატერიალიზმის სახელით იყო ცნობილი საბჭოთა კავშირში. მისი ამგვარი მეთოდური არჩევანი იმ დროს სრულეობით არ იყო არც მოულოდნელი და არც უჩვეულო, მაგრამ ვერც იმის მკაფიოდ დადგენა მოხერხდება, რამდენად ნებაყოფლობითი იყო მკვლევრის გადაწყვეტილება²¹. კომუნისტურ ქვეყანაში ისტორიკოსის უპირველეს საქმედ და მოვალეობად თანდათანობით იქცა საკუთარი კვლევის ჩაყენება მმართველი ძალაუფლების იდეოლოგიურ საჭიროებათა მოსამსახურებლად,

20 ავტორისეული გამოხმაურება ნიკო ბერძენიშვილის ბოლო საარქივო გამოცემის გამო იხ.: მერაბ ღაღანიძე, “ათონის ქართული მონასტრის აღაპების დავვიანებული გამოცემა”, *წახნავი: ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწადეული*, 3, თბ.: მემკვიდრეობა, 2011, გვ. 335-344. [შესულია, ასევე, წგ-ში: მერაბ ღაღანიძე, *ლიტერატურა, კულტურა, რელიგია*, 2/2 (იბეჭდება).]

21 ზოგიერთი ზეპირი გადმოცემა მეტყველებს, რომ ქართული შუასაუკუნეობრივი საბუთების მრავალწლიანი, თითქმის ამომწურავი შესწავლის შედეგად ნიკო ბერძენიშვილმა ძალდაუტანებლად მართებულად მიიჩნია ისტორიის მარქსისტული ახსნა; გამოთქმულია ამგვარი შეხედულებაც, რომელიც მისი უმცროსი თანამშრომლების წრიდან მომდინარეობს: “ნიკო ბერძენიშვილი ორთოდოქსი მარქსისტი იყო და, ამდენად, სავსებით გულწრფელად სჯეროდა კომუნისტური იდეალებისა” – ედიშერ ხოშტარია-ბროსე, “სტუმრად სტალინთან”, *ცისკარი*, 1, 1998, გვ. 96.

როცა მოვლენები უნდა ახსნილიყო არა იმდენად ცოდნისა თუ გამოცდილების, რამდენადაც “მართალი რწმენის” საფუძველზე. ამუამინდელი სწორი და ზუსტი ფორმულირებით, ბოლშევიკურ სახელმწიფოში

ისტორია ხდებოდა იდეოლოგიის ნაწილი, ხოლო იდეოლოგია, რომელსაც ახლა ოფიციალურად ‘მარქსიზმ-ლენინიზმი’ ერქვა, საერო ფორმის რელიგიურ ცნობიერებად გადაქცევას იწყებდა²².

მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიული მატერიალიზმის უმთავრესი თეზისები და, შესაბამისად, ისტორიის ზოგადი განვითარების მარქსისტული სქემა უწინარესად და ყველაზე საფუძვლიანად მოცემულია კარლ მარქსის ვრცელ ნარკვევში “პოლიტიკური ეკონომიის კრიტიკისათვის” (1859) და ფრიდრიხ ენგელსის წიგნში “ანტიდურინგი” (1878), მაინც, ისტორიის სპეციფიკურად საბჭოურ-ბოლშევიკური კონცეფცია სრულიად უკამათო (შეუკამათებელი!) სახით ჩამოყალიბებულია იოსებ სტალინის მოკლე ნაშრომში “დიალექტიკური და ისტორიული მატერიალიზმის შესახებ” (1938)²³, რომელიც მსოფლიო ისტორიის “განვითარების”

22 “История становилась частью идеологии, а идеология, которая официально именовалась теперь „марксизмом-ленинизмом“, начинала превращаться в светскую форму религиозного сознания” – Р. А. Медведев, Ж. А. Медведев, *Неизвестный Сталин*, Москва: Время, 2007, с. 166; შტრ.: “ქმედებმა, დამოკიდებულებებმა ოფიციალური მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგიის სფეროში [...] შეიძინეს თითქმის რომ რელიგიური ნიშნები” (“Действия, отношения в сфере официальной марксистско-ленинской идеологии [...] приобрели почти что религиозные черты”) – Н. В. Мотрошилова, *Отечественная философия 50-80-х годов XX века и западная мысль*, Москва: Академический Проект, 2012, с. 15.

23 თავად ეს ნაშრომი (“О диалектическом и историческом материализме”) შეგანილი იყო უავტოროდ გამოსულ ოფიციალურ საყოველთაო სახელმძღვანელოში: “საკავშირო კომუნისტური პარტიის (ბოლშევიკებისა) ისტორია: მოკლე კურსი” (როგორც ამ წიგნის მეოთხე თავის მეორე ქვეთავი), რომელიც წინააღმდეგობადად 1938 წელს გამოქვეყნდა: *История Всесоюзной коммунистической партии (большевиков): Краткий курс*, Москва: Партиздат, 1938, с. 99-127; ნაშრომი შესულია სტალინის ცომეულებში: И. В. Сталин, *Сочинения*, Том 14, Москва: Писатель, 1997, с. 253–282. არსებობს ქართული ცალკე გამოცემა: იოსებ სტალინი, *ისტორიული და დიალექტიკური მატერიალიზმის შესახებ*, თბ.: სახელგამი, 1940. ამ წიგნის საგანგებო და სავალდებულო შესწავლა, რომელსაც სტალინის პერიოდის ყველა საბჭოურ დაწესებულებაში ყოველკვირეული “პოლიტიკური განათლების” საგანგებო დღე ეთმობოდა, მხატვრულად (სარ-

ერთადერთ უცდომელ ვადმოცემად იყო მიჩნეული და რომლის ქარგაზე უნდა დალაგებულიყო თუ ახსნილიყო ნებისმიერი ადგილობრივი ისტორიული ვითარება და გარემოება. სტალინის ამ თხზულებებში, – კლასთა ბრძოლის ზოგადმარქსისტული თვალსაზრისის გათვალისწინებით, – ცალკეულად იყო გამოყოფილი “საზოგადოებრივი განვითარების პერიოდები”, რომელთა შორის იყო ფეოდალური წყობა, ხოლო მას მოჰყვებოდა ბურჟუაზიული, ანუ კაპიტალისტური წყობა. შესაბამისად, უკვე ამ რიგობითობის მიხედვით, “ბურჟუაზიული კლასი” უფრო მეტად “პროგრესული”, უფრო მეტად “რევოლუციური” იყო “ფეოდალურ კლასთან” შედარებით, რომელიც – ბურჟუაზიის წარმოშობა-გაჩენასთან ერთად – თანდათანობით “რეაქციული” ხდებოდა. იმდროინდელი, ეპოქის თანადროული მკვლევრის სიცყვებით, ყოველ საბჭოელ ან თუნდაც საბჭოთა-კომუნისტური ბლოკის ქვეყნებში ოფიციალურად მომუშავე ისტორიკოსს ევალებოდა, ამ საყოველთაო სქემის მიხედვით შეეფასებინა (არა მხოლოდ აღეწერა ან განეხილა, არამედ სწორედ შეეფასებინა!) თავისი თუ სხვა ქვეყნის ისტორია:

ისტორიკოსი მოვალეა, უსიცყვოდ დადგეს რევოლუციური კლასების მხარეს მათი ბრძოლისას რეაქციულ კლასებთან²⁴.

“განვითარების” ეტაპების იმ თანამიმდევრობას, რასაც აღიარებდა და ამკვიდრებდა სტალინური ისტორიული მატერიალიზმი, – და რის აღიარებასაც მტკიცედ მოითხოვდა საბჭოთა სახელმწიფო, სხვა დარგის მკვლევრებთან ერთად, კერძოდ და განსაკუთრებით, ისტორიკოსთაგან²⁵, – მისდევს ბერძენიშვილი-

კასტულად!) ასახული აქვს ალექსანდრ სოლჟენიცინს თავის რომანში “პირველ გარსში”: А. Солженицын, *В круге первом*, Москва: Наука, 2006, с. 527-536; რომანის ოთხმოცდამეორე, საგანგებო თავს, სადაც აღწერილია ერთი ამგვარი “შეცადინება” სამეცნიერო-კვლევითს ინსტიტუტში, სახელად ჰქვია “მოწინავე მსოფლმხედველობა” (“Передовое мировоззрение”).

24 “Историк обязан безоговорочно становиться на сторону революционных классов в их борьбе с классами реакционными” – Ю. Валенский, *Академик Е. А. Косминский и вопросы интерпретации истории Средних веков в советской школе*, Мюнхен: Единение, 1954, с. 85.

25 სტალინთან პირადი შეხვედრისას მკაფიო მეთოდურ თუ კონკრეტულ მითითებებს იღებდა თავად ნიკო ბერძენიშვილიც (სიმონ ჯანაშიასთან ერთად), რაც აღწერილია კიდევ ისტორიკოსის ჩანაწერებში: ნიკო ბერძენიშვილი, “შეხვედრა სტალინთან”, *ცისკარი*, 1, 1998, გვ. 97-107.

დრამატურგის ისტორიული პიესა და ისტორიკოსის იდეოლოგიური ...

სეული ხედვაც, ისევე, როგორც ცხადი და უქვეველია თანხვედრა “კლასთა” “პროგრესულობის” განსაზღვრა-გამორჩევისას.

მე-13 საუკუნის დამდეგისათვის ფეოდალურმა საქართველომ სოციალურ-ეკონომიკური განვითარების მაღალ დონეს მიაღწია. მისი შემდგომი განვითარება ამ (ფეოდალური) ურთიერთობის რღვევისა და ახალი (ბურჟუაზიული) ურთიერთობის ჩასახვა-წარმოქმნის გზით შეიძლებოდა მხოლოდ წასულიყო²⁶,

სწორედ ასე იწყებს პოლიკარავე კაკაბაძის პიესის განხილვას ნიკო ბერძენიშვილი. მაგრამ ისტორიკოსს მიაჩნია, რომ თავს დამტყდარმა სხვადასხვა ძნელბედობამ არ მისცა ქვეყანას საშუალება, ლოგიკურად მალევე გადასულიყო “საზოგადოებრივი განვითარების” შემდგომ პერიოდში, ანუ ბურჟუაზიულ ხანაში, რაც, მისი თვალსაზრისით, მხოლოდ მეცხრამეტე საუკუნეში მოხდა:

ეს გვიანფეოდალური ხანა საქართველოში მეცისმეტად ხანგრძლივი იყო და ბურჟუაზიულმა ურთიერთობამ ის მხოლოდ მე-19 საუკუნეში შეცვალა²⁷.

თუმცა, მკვლევრის აზრით, ქვეყანას მანამდეც არაერთგზის გამოუვლენია საკუთარი სწრაფეაც და შესაძლებლობაც, – თუნდაც იმუამად ან განუხორციელებელი, ან ბოლომდე მიუყვანელი, – ის უფრო ადრე განვითარებულიყო “პროგრესული” მიმართულებით, ხოლო ეს დაბრკოლება განპირობებული იყო მხოლოდ გარემოებათა და არამც და არამც არანაირი შინაგანი მიზეზების გამო, რადგან

ქართული საზოგადოებრივი ურთიერთობა თავის შიგნით შეიცავდა პროგრესულ ელემენტებს, რომელნიც უმაღვე ზრდას იწყებდნენ, როგორც კი საამისო ხელსაყრელი პირობები ჩნდებოდა (მესხეთი XIV ს-ში, კახეთი XVI ს-ში, ქართლი XVII ს-ში)²⁸.

ღირსშესანიშნავია, რომ ისტორიკოსი ძველი და შუასაუკუნეობრივი საქართველოს ისტორიული განვითარების საბოლოო

26 ნიკო ბერძენიშვილი, “პ. კაკაბაძის „დავით მერვე“”, გვ. 283.

27 იქვე.

28 იქვე, გვ. 284.

უმალლეს წერტილად მონიშნავს მეცამეტე საუკუნის დასაწყისს. მართლაც, არანაირ კამათს არ იწვევს, რომ სწორედ ამ დრომდე ქართული პოლიტიკური, საჯარო, რელიგიური თუ კულტურული ცხოვრება უმეტესწილად გაბედულად მიაბიჯებდა მსოფლიო ცივილიზაციის, – და, მით უმეტეს, არსისეულად მონათესავე ევროპულ-ქრისტიანული ცივილიზაციის, – წინამავალ, მეწინავე რიგებში, ხოლო ზოგჯერ უსწრებდა კიდევ ამ საერთო მდგომარეობასა თუ სულისკვეთებას, მაგრამ ტრავიკული ზღვარი, რომლის შემდეგაც საქართველო ან მისი დაფანტული ნაწილები იშვიათად თუ აღწევდა თავს ჩამორჩენილობასა და ჩაკეტილობას, სწორედ ამ დროს, 1220-იანი წლებისათვის, დაიდო.

ცნობილია, რომ იმუამად ძლიერი და ფართო ქართული სამეფო, მონგოლთა გამაჩანაგებელი შემოტევების შედეგად, შეირყა და, ფაქტობრივად, ჩამოინგრა, რის შემდგომაც თანდათანობით სახელმწიფოებრივ-კულტურული რღვევა უკვე შეუჩრებელი გახდა, მაგრამ ნიკო ბერძენიშვილი, – მას მერმე, რაც ბუნებრივად ახსენებს მრავალ უცხოელ დამპყრობელს, მარბიელსა თუ ყაჩაღს, – ქვეყნის განვითარების იმუამინდელ წინაღობად უწინარესად წარმოაჩენს ფეოდალურ წყობილებას, ანუ ბატონყმობას (ამ ორ ცნებას სრულიად აიგივებდა საბჭოური ისტორიოგრაფია), რომელმაც, მისი თვალსაზრისით, იმ დროისათვის უკვე სავსებით ამოწურა საკუთარი უნარები. შექმნილი მდგომარეობის ნათელსაყოფად ისტორიკოსი ამგვარ შთამბეჭდავ სურათს ხატავს:

ქვეყნის წინსვლა დაეხუთა ხანმოთეულ ბატონყმობას, რომელიც გაუდაბურებით ემუქრებოდა ქართულ სოფელსა და ქალაქს. ცყვის სყიდვა, დასავლეთ საქართველო რომ ამოაგდო, და ლეკიანობა, აღმოსავლეთ საქართველო რომ გაანადგურა, კანონზომიერი მოვლენები იყო, ხანმოთეული ბატონყმობის ნიადაგზე რომ განვითარდნენ ოსმალურ-ყიზილბაშური გარემოცვის პირობებში²⁹.

მკვლევარი საქართველოს შეჭირვებას ბატონყმობის ბუნებრივ შედეგად ხედავს, – მის ნიადაგზე წარმოშობილ გამოვლინებად, – ხოლო ბატონყმობას საგანგებოდ, ორგზის უწოდებს “ხანმოთეულს”, ანუ მიიჩნევს, რომ იმხანად ამ წყობას უკვე აღარ

29 იქვე, გვ. 283.

გააჩნდა არაავითარი “პროგრესული” შესაძლებლობანი და მხოლოდ ხელს უშლიდა ყოველგვარ წინსვლას. ამ თვალსაზრისით, ამ შემთხვევისას, მტრების შემოსევებსაც კი არ ენიჭება გადამწყვეტი მნიშვნელობა და უცხოტომელების თარეში, – ნამდვილად შემშუსვრელი ქვეყნის მთელი შინაური ცხოვრებისათვის, – მხოლოდ “გარემოცვად” არის მოხსენიებული. ამდენად, ნიშანდობლივია დაბრკოლების (“დახუთვის”) მიზეზთა ჩამონათვალის თანამიმდევრობაც: ჯერ – და უმთავრესი – ბატონყმობა, რომელიც ანადგურებს ირგვლივ ყოველივეს: სოფელსაც და ქალაქსაც; შემდგომ, საქართველოს დასავლეთისათვის – ადამიანებით ვაჭრობა, რომელიც უთქმელად, მაგრამ სამართლიანად, ისევ, საზოგადოდ, თავადაზნაურობას, ბატონყმობის წარმმართველ “კლასს”, ბრალდება, ხოლო საქართველოს აღმოსავლეთისათვის – მთიელ მარბიელთა მიერ მიწათა თუ მოსახლეთა აკლუბა-აოხრება, სადაც უკვე უცხო ძალაა შენიშნული და აღნიშნული; კიდევ ერთხელ მიბრუნება “ხანმოთეული ბატონყმობის” გამანადგურებელი ძალის გამოსაკვეთად; დაბოლოს, – მხოლოდ ბოლოს, – მეზობელი დამპყრობლების გარემო (“გარემოცვა”), თუმცა ამ მომხდურთა ქმედებანი არაა სახელდებადებული და ეს ქმედებანი არცაა მიჩნეული საქართველოს გაჩანაგების გადამწყვეტ მიზეზად.

საყურადღებოა, რომ მკვლევარი ეროვნული უბედურების უწინარეს და უმთავრეს მიზეზად ასახელებს არა იმდენად უცხოელთა შემოჭრებს³⁰, რამდენადაც ქვეყნის შინაგანი სიმტკიცის მორყევას. სავარაუდოდ, სახელმწიფოებრივ-საჯარო ცხოვრებაში შიდა ბზარების გაჩენამ, ღირებულებათა უგულვებელყოფამ, პასუხისმგებლობათა მიმართ მოთხოვნების დაქვეითებამ, განვითარება-განახლების ძალთა დაშრეტამ ჯერ თამარისდროინდელი იმპერიის განადგურება მოიტანა, ხოლო შემდგომ – იმგვარი მდგომარეობა, როცა უკვე გავერანებული “ქვეყანა „ჩიხში“ მოქცეულიყო”³¹. უამთააღმწერლიდან დაწყებული, არაერთი ქართველი ისტორიკოსი ცდილობდა, იმპერიის ასე უცაბედად ჩამოშლის საწყისები, ანუ ხრწნის თავდაპირველი წყარო ქვეყ-

30 შდრ.: “კატასტროფებს ჩვენ მონღოლებში არ ვხედავთ” – ნიკო ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, წიგნი VII, თბ.: მეცნიერება, 1974, გვ. 245.

31 ნიკო ბერძენიშვილი, “3. კაკაბაძის „დავით მერვე“”, გვ. 283.

ნის შინაური ცხოვრების დასწრეობა-დაწყობაშიც ეძებნა და ეპოვა. მაგრამ თუ უამთაღმწერლის პროვიდენციული ხედვისათვის ქვეყნის დაქვევის სათავე ზნეობრივ განზომილებაში იდო, – სამეფოს მეთაურთა თუ ქვეშევრდომთა წესთა, ჩვევათა და ქცევათა გადაგვარებაში, – რასაც, კანონზომიერად, განგების სასჯელი მოჰყვა³², ხოლო ივანე ჯავახიშვილის პოზიტივისტური თვალსაწიერისათვის ამგვარი მიზეზი მმართველთა ადამიანური, პირადი მანკიერებანი და ცდომილებანი იყო, მათი პოლიტიკური სიბეცე თუ გამოუცდელობა-მოუმზადებლობა³³, ნიკო ბერძენიშვილისათვის კანონზომიერი ახსნა საზოგადოების კლასობრივ განვითარებაშია, ან, უფრო ზუსტად, ამ განვითარების შეფერხებაში, რისი ბრალიც უწინარესად ფეოდალთა ფენას ეკისრება. კიდევ მეტი, “ჩამორჩენილი” “ფეოდალური კლასის” თავისთავად არსებობაც კი უკვე დაბრკოლებად ქცეულა საქართველოსათვის, რადგან ხელს უშლის ახალი, “განვითარებული კლასის” წარმოშობას, – შესაბამისად, იწვევს “საზოგადოებრივი წინსვლის ძლიერ შეფერხებას”³⁴. რაკი ნათქვამია, რომ ბატონყმობა “ემუქრებოდა ქართულ სოფელსა და ქალაქს”, ამდენად, ის საფრთხეს წარმოადგენდა როგორც მიწათმოქმედებისათვის, ისე ხელოსნობა-ვაჭრობისათვის და, შესაბამისად, არა მარტო მიწათმოქმედთათვის, არამედ ხელოსან-ვაჭართათვისაც, ანუ იმ “კლასისათვის”, ვინც სათავეში უნდა ჩასდგომოდა და გასძლიოდა საქართველოს გადასვლას “განვითარების” მომდევნო, “ბურჟუაზიულ” საფეხურზე. ამ მეგზურთაგან, ვისაც უნდა ეწინაძღვრა ქვეყნისათვის და ვისაც საკუთარ ხელთ უნდა აეღო პასუხისმგებლობა ქვეყნის გარდასაქმნელად, ისტორიკოსის მიერ სახელ-

32 იხ. თუნდაც: “ამისთვის აღმოსცენდეს მიზეზნი ცოდვათა სიმრავლითა საქართველოსა მოღვრებისანი” – *ქართლის ცხოვრება*, თბ.: მერიდიანი/არტანუჯი, 2008, გვ. 527; “იქმნა მოწვევა სრულიადისა ღმრთისა რისხვისა და გაწირვა ქართველთა ნათესავისა სიმრავლისათვის უსჯულოებათა ჩუენთათვის. და იქმნა უკუქცევა სუესჯანისა ბედისა, მადლისა და საჩინოსა დავითიანისა დროშისა გამარჯუბულისა” – იქვე, გვ. 533.

33 იხ. თუნდაც: “ეცნობა, თავიანთი თავი მათ დავით აღმაშენებელისა და თამარის დროინდელ ხანის მსგავსად წინანდებურად მახლობელ აღმოსავლეთში პირობების მოკარნახე, უძლეველ ბატონ-პატრონად მიაჩნდათ” – ივანე ჯავახიშვილი, “ქართველი ერის ისტორია”, წიგნი მესამე, წგ-ში: ივანე ჯავახიშვილი, *თხზულებათა სრული კრებული: თორმეტ ტომად*, ტომი III, თბ.: თსუ-ს გამ-ბა, 1982, გვ. 10.

34 ნიკო ბერძენიშვილი, “პ. კაკაბაძის „დავით მერვე“”, გვ. 283.

დებულება ოდენ ერთი: ქართველი ხელოსანი, ანუ “ბურჟუაზი-ული კლასის” პირველ მესაფუძვლედ დასახელებულია ხელით მშრომელი (თუმცა არა მიწაზე მშრომელი) და ისიც ეროვნებით ქართველი (რადგან იმხანად ქართველი ვაჭრის – ბურჟუაზი-ული ფენის კიდევ სხვა წარმომადგენლის – არსებობა, როგორც ჩანს, არ დასტურდება). ბერძენიშვილს მიაჩნია, რომ მხოლოდ ხელოსნის “მშვიდობიან შრომას” შეეძლო საფუძველი დაედო და გზა გაეკვალა ქვეყნის შემდგომი განვითარებისათვის, მაგრამ იმჭერად მისი შრომის ნაყოფი განიავებული აღმოჩნდა დამპყრობელთა და მომთაბარეთა მიერ:

ვინ მოსთვლის რამდენი მომთაბარე და რამდენი აბრაგი საუკუნეთა მანძილზე ანიავებდა ქართველი ხელოსნის მშვიდობიან შრომას³⁵.

როგორც ჩანს, ბერძენიშვილის შეხედულებით, რომ არა უცხოელთა შემოსევები, რომლებიც მაინც (ისტორიკოსისეული ჭოჭმანის მიუხედავად!) მნიშვნელოვან შემაფერხებელ მიზეზადაა აღიარებული, სამეფო განვითარდებოდა შინაგანი – “კლასობრივი” – დაპირისპირების მუხტით, რასაც შედეგად მოჰყვებოდა ქართველი ფეოდალების ჩანაცვლება ქართველი ბურჟუაზიის მიერ, მათი ჩადგომა ქვეყნის წინამძღოლად, და მაშინ კი ქართული სახელმწიფო ისევ მსოფლიო ცივილიზაციის მეწინავე მონაბიჯეთა რიგებში აღმოჩნდებოდა.

რა თქმა უნდა, ნიკო ბერძენიშვილს შესანიშნავად ახსოვდა თავისი უმცროსი, მაგრამ სახელმწიფოებრივ-იერარქიულად მასზე უფრო დაწინაურებული კოლეგის, სიმონ ჯანაშიას (1900-1947) ნაშრომი “ფეოდალური რევოლუცია საქართველოში” (1935)³⁶, სადაც, მეტ-ნაკლებად მარქსისტული თვალსაზრისით (განსაკუთრებით ნარკვევის “საერთო დასკვნებში”), აღწერილია ფეოდალური “რევოლუციური” ძალების გამარჯვება ძველ საქართველოში; სავარაუდოდ, ბერძენიშვილს თავადაც წარმოდგენილი ჰქონდა, – შესაძლოა, იდეოლოგიურად უფრო მეტად

35 იქვე.

36 სიმონ ჯანაშია, *ფეოდალური რევოლუცია საქართველოში: ნარკვევი ფეოდალიზმის წარმოშობის ისტორიიდან საქართველოში*, ტფ.: სახელმწიფო უნ-ტის გამ-ბა, 1935; იგივე, წგ-ში: სიმონ ჯანაშია, *შრომები*, 1, თბ: საქ. მეცნ. აკად-ის გამ-ბა, 1949, გვ. 1-127.

გამართულადაც, – თუ როგორ ღვივდებოდა “ბურჟუაზიული რევოლუცია საქართველოში”, ან როგორ უნდა დაწერილიყო ამგვარი შინაარსის წიგნი³⁷, მაგრამ, როგორც ჩანს, თუკი ამგვარი რევოლუცია მას მართლაც ეგულებოდა საქართველოს ისტორიაში, ის უკვე სცილდებოდა მისი უშუალო კვლევის ფარგლებს – შუასაუკუნეობრივი საქართველოს ისტორიის ქრონოლოგიურ ჩარჩოებს³⁸.

ამდენად, ისტორიკოსის თვალსაზრისით, საქართველოს მეცამეტე საუკუნემდელი წინამავლობა განპირობებული იყო ქვეყანაში გაბატონებული წყობის – “სოციალურ-ეკონომიკური წყობის” – უპირატესობით, რის გამოც ეს ქვეყანა უკვე შინაგანად სრულიად მზად იყო, გადასულიყო კიდევ უფრო უპირატეს წყობაში:

იმ დროის საქართველოს სიმტკიცე და გამძლეობა მისი სოციალურ-ეკონომიკური წყობის უპირატესობაში, უფრო პროგრესულობაში იყო აზიური ფეოდალიზმის ქვეყნებთან შედარებით³⁹,

წერს ბერძენიშვილი და მკათიოდ მიჯნავს საქართველოს განვითარების საფეხურს მეზობელი ქვეყნების განვითარების საფეხურისაგან: საქართველო ცხადად წინ უსწრებს თავის გარემოს. ზოგადად, საბჭოური ისტორიოგრაფიის და, კერძოდ, შუა საუკუნეთა ისტორიოგრაფიის ამოცანა იყო, მეზობელი, ანუ არასაბჭოთა (ან არაკომუნისტური) ქვეყნები ყოველთვის წარმოდგენილი ყოფილიყო უფრო განუვითარებელ, ჩამორჩენილ სახელმწიფოებად და “პროგრესულობის” პრიორიტეტი ყოველთვის მინიჭებოდა იმ ქვეყნებს, რომლებიც საბჭოთა კავში-

37 საფიქრებელია, რომ ამგვარ საფუძველთა მომზადების აღწერასა და განხილვას უნდა მიძღვნოდა ნიკო ბერძენიშვილის დაუმთავრებელი ნაშრომი, რომელსაც თავად ავტორი საარქივო წყაროებში “ყოთლუს” უწოდებს და რომელსაც მისი ცომეულების გამოცემლებმა – ისტორიკოსის გარდაცვალების შემდეგ – პირობით სახელად დაარქვეს “XI-XIII საუკუნეების საქართველოს ისტორიიდან”: ნიკო ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, წიგნი VII, გვ. 25-242.

38 თუმცა ისტორიკოსის საკუთარი ხედვით, სიღრმისეულად განხილული აქვს მეცხრამეტე საუკუნის საქართველოს ისტორიაც, მაგალითად, – მეტად შთამბეჭდავად, – აბელ კიკვაძის ნაშრომის რეცენზიაშიც: ნიკო ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, წიგნი V, გვ. 250-277.

39 ნიკო ბერძენიშვილი, “3. კაკაბაძის „დავით მერვე“”, გვ. 284.

დრამატურგის ისტორიული პიესა და ისტორიკოსის იდეოლოგიური ...

რის ან საბჭოურ-კომუნისტური ბლოკის შემადგენლობაში იყო მოქცეული:

მედიევისტი უნდა იყოს სსრკ-ის ხალხთა თუ მის საცვლიელთა ისტორიის ვითარება ადვოკატი და, ამავე დროს, ვითარება პროკურორი იმ ქვეყნების მიმართ, რომლებიც ამჟამად საბჭოთა ბლოკის მიღმა იმყოფება⁴⁰.

აქვე წამოიჭრება ერთაშორისი ურთიერთობის საკითხი – საქართველოს დამოკიდებულება სხვა ქვეყნების მიმართ – და ნიკო ბერძენიშვილი ამგვარად გამოკვეთილად აყალიბებს თავის შეხედულებას:

საქართველო აზიაში იყო და აზიას ებრძოდა, საქართველო პროგრესისათვის იბრძოდა და ამ ბრძოლით მივიდა ის პროგრესულ რუსეთთან⁴¹.

ამდენად, ნათქვამია, რომ საქართველო თავისი განვითარების მდგომარეობით აღემატებოდა ირგვლივ მყოფ სახელმწიფოებს, რითაც არღვევდა საკუთარ გეოგრაფიულ ფარგლებს: ქვეყანა გეოგრაფიულად იმყოფებოდა აზიაში, მაგრამ წინსვლით უსწრებდა ირგვლივ მყოფ აზიურ გარემოცვას, ხოლო ეს აღმატებული ვითარება მან განიმტკიცა და საბოლოოდ დაიმკვიდრა კიდევ უფრო აღმატებულ – “პროგრესულ” – რუსეთთან კავშირით⁴². ამ თვალსაზრისით, ისტორიკოსი მხარს უჭერს და ადასტურებს ფართოდ გავრცელებულ შეხედულებას, დამკვიდრებულს ჯერ კიდევ გვიანდელი ქართული სამეფო კარიდან – რომანტიკოსებისა და “თერგდალეულების” გამოვლით – ლამის

40 “медиевист должен быть как бы адвокатом истории народов СССР или его сателлитов и вместе с тем – как бы прокурором по отношению к странам, находящимся ныне за пределами Советского блока” – Ю. Валенский, *Академик Е. А. Косминский и вопросы интерпретации истории Средних веков...*, с. 85.

41 ნიკო ბერძენიშვილი, “პ. კაკაბაძის „დავით მერვე“”, გვ. 284.

42 შდრ. “პროგრესისთვის მებრძოლმა საქართველომ თავის დამხმარედ (მთავრულად) პროგრესული რუსეთი მოიწვია” – ნიკო ბერძენიშვილი, “საქართველოს რუსეთთან შეერთების ისტორიული მნიშვნელობისათვის”, წგ-ში: ნიკო ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, წიგნი V, გვ. 179.

ბოლო ხანებამდე, რომ საქართველო რუსეთთან ერთიანობით უპირისპირდებოდა ან სწყდებოდა აზიას და, შესაბამისად, უკავშირდებოდა ევროპას⁴³, მიუხედავად იმისა, რომ ამ გამონათქვამში ნიკო ბერძენიშვილი არსად ახსენებს ლექსიკურად “ევროპას”, მაგრამ მაინც – უთქმელად – გულისხმობს მას (რაკი “აზიას”, ჩვეულებრივ, უპირისპირდება “ევროპა”). რა თქმა უნდა, აღმავლობის ხანის საქართველო, რომელიც “აზიას ებრძოდა”, თავისი განვითარების საფეხურებით შეესაბამებოდა სწორედ ევროპას (და არა ჯერ ისევ განუვითარებელ რუსეთს), თუმცა მასთან თუნდაც ციპოლოგიურ შედარებას ისტორიკოსი თავს არიდებს⁴⁴.

გასათვალისწინებელია, რომ ეს სტრიქონები იწერება იმ დროს, როცა სტალინური ბრძოლა “კოსმოპოლიტიზმის” წინააღმდეგ ჯერ კიდევ სავსებით არ ჩამცხრა⁴⁵, და ყველანაირი საკაცობრიო პროგრესის სათავედ, საწყისად, დასაბამად, იმუშაინდელი საბჭოურ-სტალინური იდეოლოგიის მიხედვით, აღიარებულია რუსეთი და რუსი ხალხი (და არა ევროპა ან, ფართოდ, “დასავლეთი”). ამიტომ, პროგრესი განიზომება მხოლოდ რუსეთით: შესაბამისად, ბერძენიშვილისეული ხედვით, საქართველოს განვითარების მიზანი იქნებოდა და იყო, გაერღვია “არაპროგრესული”

43 ამ მხრივ, ალბათ, იშვიათი გამონაკლისია საქართველოს ნამდვილი ადგილის (თუნდაც კულტურული ადგილის) განაზრებითი ძიება არა ევროპაში, არამედ აზიაში, – შესამჩნევი ანტირუსული ელფერით, – როგორც ის გამოიხატა ვახტანგ კოტეციშვილის პუბლიცისტიკაში: ვახტანგ კოტეციშვილი, “უკან, აზიისაკენ” (1920) – წგ-ში: ვახტანგ კოტეციშვილი, *წერილები*, თბ.: არტეშუჯი, 2016, გვ. 162-163; ამგვარი განწყობა, სხვათა შორის, გამოვლინდა აჟურნალ “ლეილას” (1920-1924) ირგვლივ თავმოყრილ ინტელექტუალურ-კულტურულ წრეში (იოსებ გრიშაშვილი, გრიგოლ რობაქიძე, აკაკი პაპავა, ვახტანგ კოტეციშვილი).

44 საგულისხმოა, რომ სწორედ საქართველოს ევროპული ორიენტაციის გამო – თუნდაც რუსეთის გზით – საუბრობს ბერძენიშვილი პირადად სტალინთან 1945 წლის 20 ოქტომბერს და სტალინი ეთანხმება კიდევ ისტორიკოსს: “სწორად მიაჩნია ჩემი ფორმულა, რომ საქართველო ევროპული ქვეყანა იყო და რომ ის [რუსეთთან შეერთებით] კვლავ დაუბრუნდა ევროპული განვითარების გზას” – ნიკო ბერძენიშვილი, “შეხვედრა სტალინთან”, გვ. 99.

45 სტალინური ბრძოლა “კოსმოპოლიტიზმის” წინააღმდეგ ასახულია იმდროინდელი საბუთების კრებულში: *Сталин и космополитизм. 1945-1953: Документы Агитпропа ЦК*, Москва: Материк, 2005; ამ იდეოლოგიური შეტევის კონკრეტულ ეპიზოდებს ქართულ სამეცნიერო-სალიტერატურო გარემოში ასახავს მონაწილის მოვლენა: ალექსანდრე ბარამიძე, “კოსმოპოლიტიზმის წინააღმდეგ ბრძოლის ისტორიიდან”, წგ-ში: ალექსანდრე ბარამიძე, *ახლო წარსულიდან (მოვლენები)*, თბ.: მეცნიერება, 1987, გვ. 140-149.

გარემოცვა და საკუთარი “პროგრესული” მონაცემებით ბოლოს და ბოლოს დაკავშირებოდა “ყველაზე პროგრესულ” რუსეთს.

საერთოდ, ეროვნების შესახებ სტალინის შეხედულება ძირითადად გადმოცემულია მის ორ ადრეულ ნაშრომში: “მარქსიზმი და ეროვნული საკითხი” (“Марксизм и национальный вопрос”, 1913)⁴⁶ და “ეროვნული საკითხი და ლენინიზმი” (“Национальный вопрос и ленинизм”, 1929)⁴⁷, სადაც, თავად ეროვნებისა და მისი ღირებულების აღიარების მიუხედავად (რაც არსებითად ეწინააღმდეგება უშუალოდ მარქსიზმის ფუძემდებელთა შეხედულებას, რომელიც ყურადღებას მიაპყრობს საერთაშორისო კლასობრივ სოლიდარობას და ამგვარი შეკავშირების საფუძვლად მიიჩნევს ყველა ერის ჩავრული, ექსპლუატირებული კლასების შეერთებას მჩაგვრელ, ექსპლუატატორ კლასთა წინააღმდეგ), მაინც გაცხადებულია, რომ მხოლოდ მშრომელთა საერთაშორისო (ინტერნაციონალური) გამთლიანება მოაგვარებს ეროვნულ (ნაციონალურ) საკითხს⁴⁸; შესაბამისად, კერძო, ადგილობრივ ეროვნულ ბრძოლას მხოლოდ დაქვემდებარებული, ნაკლებად ღირებული ყადრი ენიჭება საერთაშორისო, საკაცობრიო განვითარებისა და პროგრესის მიღწევის საქმეში. უნდა ითქვას, რომ ნიკო ბერძენიშვილის ამ გამოხმაურებაში პოლიკარპე კაკაბაძის პიესის გამო თითქმის არ გამოვლენილა ეროვნებისა და ეროვნული ბრძოლის მიმართ ზუსტად ამგვარი მარქსისტული დამოკიდებულება – ან თავდაპირველი, ან სტალინურად გადამუშავებული სახით; ისიც სათქმელია, რომ სტალინისეული “მოძღვრება ეროვნების შესახებ”, რომელიც საბჭოურ-კომუნისტურ იდეოლოგიაში უცდომლად იყო აღიარებული სტალინის გარდაცვალების შემდგომაც (კომუნისმის დაცემამდეც კი!), უპირობოდ არც სხვაგან ასახულა ქართველი ისტორიკოსის შემოქმედებაში, მაგრამ მაინც, იმის ერთიანი წარმოდგენა, თუ როგორ აღიქვამდა იგი თავის ისტორიოგრაფიულ ნააზრევში ეროვნების რაობას, მნიშვნელობასა თუ ჩამოყალიბებას, უფრო მეტად მოითხოვს მთელი მისი სამეცნიერო

46 И. В. Сталин, *Сочинения*, Том 2, Москва: Государственное издательство политической литературы, 1946, с. 290–367.

47 И. В. Сталин, *Сочинения*, Том 11, Москва: Государственное издательство политической литературы, 1949, с. 333–355.

48 იხ. И. В. Сталин, *Сочинения*, Том 2, с. 367.

მემკვიდრეობის საგანგებო შესწავლასა და განხილვას⁴⁹. ერთი, რაც ამ ტექსტში შეინიშნება, არის გამოყოფა “ქართველი ხალხის პროგრესული ნაწილისა”, რომელიც “იბრძოდა ამ წყობის დაცვა-განვითარებისათვის”⁵⁰: “ამ წყობაში”, რა თქმა უნდა, იგულისხმება “პროგრესული წყობა”, ხოლო “ბრძოლაში” – “ქართველი ხალხის პროგრესული ნაწილის განუწყვეტელი ბრძოლა პროგრესის ძალთა განვითარების უზრუნველყოფისათვის”⁵¹. შესაბამისად, ამ თვალსაზრისით, ერთი იყოფა კლასობრივ საფუძველზე: ქართველობაში გამოიყოფა “პროგრესული ნაწილი”, რომელიც ქმნის “პროგრესულ კლასს” და ჯერ საფუძველს უყრის, შემდგომ კი ავითარებს “პროგრესულ წყობას”, რითაც, ის უპირისპირდება ქართველობის “რეაქციულ ნაწილს”, “რეაქციულ კლასს” და “რეაქციულ წყობას” (“რეაქციულ ძალთა ბატონობას”⁵²)⁵³.

რაც შეეხება კაკაბაძის “დავით მერვის” ბერძენიშვილისეულ შეფასებას, რეცენზენტი გაცხადებულად იწონებს და მხარს უჭერს დრამატურგის გადაწყვეტილებას, რომ ეპოქის მძიმე მდგომარეობის აღსაწერად მწერალმა უანრობრივად არჩია კომედია და არა დრამა (რომელთა ადრეული, დაუზუსტებელი წყება შეუფარავადაა დაწუნებული მკვლევრის მიერ: “ასეთი დრამა ჩვენში არა ერთი მოიპოვება; სამწუხაროდ, ჩვენი დროისათვის ყველა მოძველებულია”⁵⁴). ამ შემოქმედებითს არჩევანში დანახულია

49 მაგალითად, კლასობრივი სოლიდარობა დაყენებულია უფრო მაღლა ეროვნულ სოლიდარობასთან შედარებით ბერძენიშვილის ამ ჩანაწერში: “კლასთა ბრძოლაში ამა თუ იმ კლასის მიერ ბრძოლის საშუალებად უცხო ძალისათვის მიმართვა, უცხო ძალის მოშველიება პრინციპულად დაუშვებელი სრულიადაც არაა და ჩვენის მხრით დავმობას ყველგან და ყოველთვის სრულიადაც არ ხვდება. თუ ასეთი რამ ისეთ მიზანს ემსახურება, რომელიც საზოგადოებრივ პროგრესს ჰგულისხმობს (კლასთა ბრძოლის გაფართოება-გადრეკვება), ის დასაშვებია” – ნიკო ბერძენიშვილი, “ამხ. სტალინის ერთი ისტორიული გამოონათქვამისათვის”, *ცისკარი*, 1, 1998, გვ. 107.

50 ნიკო ბერძენიშვილი, “3. კაკაბაძის „დავით მერვი“, გვ. 284.

51 იქვე.

52 იქვე.

53 კიდევ მეტი, სხვაგან, თავის ჩანაწერში, ბერძენიშვილს მიაჩნია, რომ ქვეყანას განასახიერებს მხოლოდ “პროგრესული კლასი”: “ქვეყანას, ჩვენი თვალსაზრისით, კლასობრივი ურთიერთობის პირობებში ის კლასი ასახიერებს, რომელიც უპირატესად პროგრესის მატარებელია” – ნიკო ბერძენიშვილი, “ამხ. სტალინის ერთი ისტორიული გამოონათქვამისათვის”, გვ. 108.

54 ნიკო ბერძენიშვილი, “3. კაკაბაძის „დავით მერვი“, გვ. 284.

დრამატურგის ისტორიული პიესა და ისტორიკოსის იდეოლოგიური ...

მკათეო შესაბამისობა გამოხატულებასა და ჟანრს შორის, რადგან, ბერძენიშვილის სიცყვებით,

პ. კაკაბაძემ სწორი ალლოთი მიაგნო, რომ კომედიის ხერხებით არანაკლები დამაჯერებლობით შეიძლება აღნიშნული ეპოქის დუხჭირი ვითარების დახატვა.⁵⁵

აღსანიშნავია, რომ ნებისმიერი პროგრესისტული და, მათ შორის, მარქსისტული თვალსაზრისი (განსხვავებით, ვთქვათ, რომანტიზმისაგან) თითქმის მთლიანად გამორიცხავდა “წარმავალი კლასების” გადაშენების ტრაგიკულ თუ დრამატულ ასახვას და ამ “კლასების” “უკანასკნელ წარმომადგენელთა” საბჭოურ-კომუნისტური იდეოლოგიურ-მხატვრული პორტრეტები უმეტესად იუმორისტულად ან სარკასტულად იხატებოდა. როგორც ჩანს, ნიკო ბერძენიშვილი ამიტომაც მიესალმა, რომ დრამატურგმა ისტორიული თემატიკის წარმოჩენა, ჩვეულებრივ-გაცვეთილი დრამატული პათოსის ნაცვლად, კომიკური “ხერხებით” სცადა.

პიესის მთავარი, თუმცა უჩინარი გმირი – კახაბერი – ისტორიკოსს ქვეყნის არა იმდენად ეროვნული მხსნელის სახედ მიაჩნია, რამდენადაც იმჟამად ხელფეხშეკრული, მაგრამ მომავლის მაცნე, “პროგრესული კლასის” განსახიერებად, – ფაქტობრივად, მხსნელადაც და წინამძღოლადაც, ოღონდ სწორედ “კლასობრივი”, კოლექტიური გაგებით და თან მხოლოდ პოტენციური, მოსალოდნელი განზომილებით. რა თქმა უნდა, მარქსისტული შეხედულებიდან გამომდინარე, იმთავითვე სრულიად შეუძლებელი იქნებოდა კონკრეტული ადამიანის საგანგებო, პირადული, პიროვნული წარმოჩენა, რაკი ნებისმიერი გმირის, – ისევე როგორც ნებისმიერი ადამიანის, – სახე ყოველთვის რომელიმე კოლექტივის სწრაფვასა და მიზანდასახულებას გამოხატავს, და მხატვრულ ნაწარმოებში აუცილებლად უნდა გამოხატავდეს კიდევ.

ის, რომ გმირი თითქმის მთელი ნაწარმოების განმავლობაში დამალული და დაცვევებულია, ბერძენიშვილისათვის ასახავს იმგვარ მდგომარეობას, როდესაც “პროგრესისათვის მებრძოლი კლასი” დამონებული ჰყავს ფეოდალურ “კლასს”, რომელიც,

55 იქვე.

ერთი მხრივ, უფრო “პროგრესულ” გლეხობას გასაქანს არ აძლევს, რის გამოც:

თავადების საკუთრებად ქცეულს, დამონებულ, დაქსაქსულ გლეხობას გმირის წარმოშობა არ შეუძლია,⁵⁶

ხოლო, მეორე მხრივ, ასევე უფრო “პროგრესულ” ბურჟუაზიას ჯერჯერობით აღმოცენების პირობებსაც კი უხშობს:

გვიანფეოდალური საქართველო კი ჩიხშიაც იმიტომ იმყოფებოდა, რომ იქ ფეოდალური ურთიერთობის დამანგრეველ რევოლუციურ კლასს განვითარების საშუალება არ ეძლეოდა.⁵⁷

შესაბამისად, “ვიდრე ქვეყანა ჩიხშია, გმირი კახაბერი “ორმოშია”⁵⁸. კახაბერის დატყვევებულობა, გამომხაურების ავტორის თვალსაზრისით, “კლასობრივი” განვითარების შებორკილობას, ამგვარი განვითარების ძალის უქონლობას ასახავს:

კახაბერი კი, ჩვენი ისტორიული კონცეფციით, “ორმოში” მაშინ “ჩაადგეს”, როცა ფეოდალურ საქართველოში პროგრესის მედრომე კლასის წარმოშობა შეფერხდა. ამ თვალსაზრისით კახაბერი მეტნაკლებად “ორმოშია” მთელი გვიანფეოდალური ხანის განმავლობაში.⁵⁹

სხვათა შორის, თვალსაჩინოა, ისტორიკოსი ამ შემთხვევისას თითქოს სასხვათაშორისოდ, მაგრამ მაინც საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ პიესის შემოთავაზებული ინტერპრეტაცია სწორედაც მისეულია (“ჩვენი ისტორიული კონცეფციით”), რაც არ გამოირიხავს შესაძლებლობას, რომ ამგვარი ინტერპრეტაცია, შესაძლოა, მთლიანად არც ემთხვეოდეს დრამატურგისეულ ხედვას.

საერთოდაც და ზოგადადაც, გმირი ვერც იქნება ირგვლივ, რადგან “გმირს წარმოშობს პროგრესისთვის მებრძოლი კლასი, მოწინავე კლასი”⁶⁰, ხოლო “საზოგადოებრივ სარბიელზე არა

56 იქვე, გვ. 285.

57 იქვე.

58 იქვე.

59 იქვე, გვ. 286.

60 იქვე, გვ. 285.

დრამატურგის ისტორიული პიესა და ისტორიკოსის იდეოლოგიური ...

ჩანს შემოქმედი კლასი, რომ ხალხს უთავოს, წინ წაუძღვეს მას და პროგრესის გზით წაიყვანოს”⁶¹. რაც შეეხება იმ ადამიანებს, რომლებიც, პიესის მიხედვით, კახაბერს ელიან ან კახაბერის სახელის (მხოლოდ სახელის!) ირგვლივ დარაზმულან, ისინი, ძველ “კლასობრივ” ჩარჩოებში ჩარჩენილნი, მოკლებულნი არიან ყოველგვარ ნაყოფიერებას, ყოველგვარ წარმომშობ უნარს და, ამდენად, ვერც წარმომშობენ, ვერც დაბადებენ ახალ გმირს, ანუ ახალ “კლასს”:

ის ხალხი, ორმოდან ამოსულ კახაბერს რომ მისვლია, გმირის წარმომშობი და ქვეყნის დამხსნელი კლასი არ არის, რადგან ის არაა ძველის წინააღმდეგ აჯანყებული კლასი, ახლის შემოქმედი კლასი.⁶²

ისტორიკოსის მსჯელობის გაშლა-გააზრებითა და იდეური კონტექსტის გათვალისწინებით, ცხადი ხდება, რომ ბერძენიშვილი გულისხმობს იმუამინდელ საქართველოში ბურჟუაზიის გამოუჩინლობას, ხოლო ამ “კლასის” გაჩენის გარეშე კი, მისი შეხედულებით, ქვეყნის წინსვლა შეუძლებელი გამხდარა. გამოხმაურების ავტორს მიაჩნია, რომ ქვეყნის განსაცდელის სათუძველი სწორედ ახალი “კლასის” დაუბადებლობა იყო (ანუ კახაბერის ორმოში ყოფნა, ორმოდან ამოუსვლელობა), რასაც, სხვა მიზეზებთან ერთად, ასევე, უცხოელთა ძალმომრეობაც განაპირობებდა, ხოლო ქვეყნის განვითარება, და, მათ შორის, უცხოელების ბატონობის დაძლევა კი მხოლოდ ამ ახალ “კლასს” (ანუ იმუამად და ჯერჯერობით ორმოდან გაუთავისუფლებელ კახაბერს) უნდა ეკისრა.

საქართველოს ისტორიის მკვლევრის შეხედულებით, საეროსახალხო ცხოვრებისა თუ სახელმწიფოებრივი წარმატებული სვლის დამამუხრუჭებელი ძალაა “ხალხის და ქვეყნის მოღალატე მთავრები”⁶³, რომელთა მისეული შეფასება სრულიად ულმობელია:

ქვეყნის პოლიტიკური დაშლილობის მოღვაწენი, ხალხის უწყალო მძარცველები, ტყვის მსყიდველები, ღალატის ვირტუოზები, დაუნ-

61 იქვე, გვ. 284.

62 იქვე, გვ. 286.

63 იქვე, გვ. 287.

დობლობის, სიცრუისა და მლიქვნელობის ოსტატები, ეს “ბრწყინვალე” საძაგელნი [...]”⁶⁴.

დახასიათების სიცყვიერი გამოხატულება იმდენად დაუფარავად მგზნებარე და ცხადად პიროვნულია, გაჭირდება ოდნავ მაინც ეჭვის შეტანა, რომ ავტორის დამოკიდებულებაც, განწყობაც, შეფასებაც სრულიად გულწრფელია. მაგრამ თავადთა თუ მთავართა გადამწყვეტი დანაშაულია, რომ ისინი “რეაქციულ” “კლასს” განეკუთვნებიან, რომლის გარემოს დაძლევაც მათ სულაც არ სწადიათ, რითაც ხელს უშლიან “პროგრესული” “კლასის” ასპარეზზე გამოსვლასა და სამომავლო გზის გაკვალვას:

თავად-მთავრები გვიანფეოდალურ საქართველოში საზოგადოებრივი განვითარების შეფერხების ნაყოფნი არიან, საზოგადოებრივი რეაქციის ნაშობნი არიან, თავს ღვიძლ სტიქიონში გრძნობენ და მასვე (რეაქციას) ემსახურებიან.⁶⁵

რეცენზენტს არანაირად სადავოდ არ მიაჩნია, რომ იმ ხანად სწორედ ამ შემათერხებელ-დამაბრკოლებელი “კლასის” მმართველობის გამო აღმოჩნდა ქვეყანა ჩიხში, რაც მხატვრულად – დრამატურგის მიერ – კახაბერის ორმოში ყოფნით გადმოიყა:

დღეს ამ თავად-მთავრების ამინდია და ასე დარჩება, ვიდრე ქვეყანა ჩიხშია მოქცეული. და ვიდრე ქვეყანა ჩიხშია, გმირი კახაბერი ორმოშია.⁶⁶

ქართველ ფეოდალთა უმოწყალო დაგმობის შემდგომ ისტორიკოსის დაუნდობელი შეფასება სწვდება, ასევე, ქართულ ინტელექტუალურ ფენასაც, – “ამ უქნარა ნაცარქექითა ბანაკს, რომლის იდეური გამოხატველი არის როსტომ ბრძენი”⁶⁷, და სწორედ ისინი, რომლებიც პოლიკარზე კაკაბაძის შემოქმედებაში დრამატურგისათვის ასე ჩვეული ნაცარქექიების სახით იხატებიან, გამოხმაურების ავტორის სიცყვებით, ირგვლივ ამკვიდრე-

64 იქვე, გვ. 285.

65 იქვე.

66 იქვე.

67 იქვე.

ბენ ყოვლისგამგებლ უიმედობასა და ცხოვრების უშინაარსობის განცდას:

ყველაფერი ეს საზოგადოებრივი ცხოვრების მოღუწების, უმოძრაობის ნიადაგზე შექმნილი ფილოსოფიაა, [...] რომელიც ბრძოლა-შრომისაკენ კი არ მოუწოდებს, არამედ უშრომელობას, უქმად გდებას ამართლებს.

ეს ჩივილი წუთისოფლის დაუნდობლობაზე, მის ეფემერულობაზე და ამაოებაზე ლეიტმოტივად მოჰყვება გვიანფეოდალური ხანის ქართულ აზროვნებასა და მის ნიშანდობლივ მხარეს შეადგენს.⁶⁸

სავარაუდოა ისტორიკოსის თვალსაზრისი, რომელიც ტექსტში მაინც ნაკლებად მკაფიოდაა გამოთქმული, რომ წარმავალობის თუ განწირულობის ეს მძაფრი განცდა განპირობებულია არა სამყაროს საერთო-საზოგადო აღქმით, მოაზროვნისეულ-ხელოვანისეული ხედვის კუთხით, პირადი დამოკიდებულებით ან პირადი არჩევანით, არამედ მომაკვდავი “კლასის” ისტორიული უსასობის, უმომავლობის გრძობით, რადგან, მარქსისტული თვალსაზრისით, ინტელექტუალურ-სახელოვნო ფენა ყოველთვის ასახავს იმ “კლასის” განწყობებს, რომელმაც ის წარმოშვა და რომელიც მას კვებავს⁶⁹. ამ განწყობებს ნიკო ბერძენიშვილი ფართო გაგებით უწოდებს რომანტიზმს, მაგრამ, მისი აზრით, ის, რაც მან აღწერა, არის “რომანტიზმი არა რევოლუციური, არამედ რეაქციული”⁷⁰. ერთი მხრივ, “პროგრესული”, ანუ “რევოლუციური” და, მეორე მხრივ, “რეაქციული” რომანტიზმის ამგვარი გამიჯვნა ჩვეული იყო მარქსისტული ლიტერატურისმკვლევებისათვის ან, ზოგადად, მარქსისტული კულტურის კვლევებისათვის: ამგვარი მეთოდურ-იდეოლოგიური განასერით, ქართულ ლიტერატურაში პირველის მაგალითად მიჩნეული იყო ნიკოლოზ ბარათაშვილი, მეორის ნიმუშს კი ვახტანგ ორბელიანი წარმოადგენდა⁷¹. ნიშანდობლივი და მოსალოდნელია, რომ

68 იქვე, გვ. 287.

69 დაწვრილებით იხ.: М. А. Лифшиц, *Карл Маркс: Искусство и общественный идеал*, Москва: Художественная литература, 1978, – განსაკუთრებით, с. 293-331.

70 ნიკო ბერძენიშვილი, “პ. კაკაბაძის „დავით მერვე“”, გვ. 287.

71 სანიშნოდ, ამგვარი თვალსაზრისითაა განმსჭვალული ქართულ აკადემიურ სივრცეში ყველაზე გავრცელებული მიმოხილვითი ნაშრომი რომანტიზმის შე-

“პროგრესული” რომანტიზმის წარმომადგენლად ნიკო ბერძენიშვილიც ასახელებს სწორედ ბარათაშვილს, რომლის “რევოლუციური” უწყება მას ბუნებრივად მიაჩნია, “იმიტომ, რომ ამ დროს ქართული ცხოვრება უკვე გამოსული იყო ინერტული უმოძრაობიდან და ახლის შენება იწყებოდა”⁷², – ბუნებრივად იმდენად, რამდენადაც, ისტორიკოსის შეხედულებით, რომელიც ადრევე გამოითქვა ამ გამოხმაურებაში, ქართულ ნიადაგზე სწორედ ამ დროს, ანუ მეცხრამეტე საუკუნიდან ისახებოდა “ბურჟუაზიული ურთიერთობა”⁷³, რაც იმ დროსა და გარემოში “პროგრესულ” მოვლენად უნდა ყოფილიყო მიჩნეული.

მაგრამ მანამდელ, “გვიანფეოდალურ” ჩივილს წუთისოფლის ამაოებისა თუ მუხანათობის გამო, როგორც ბერძენიშვილი გულისხმობს, განაპირობებდა წარმავალი “კლასის” უნუგეშობა, ხოლო შემდგომდროინდელ მოწოდებას “ახლის მშენებლობის”⁷⁴ დასაწყებად საფუძვლად ედო მომავალი “კლასის” წარმატებისა და გაფურჩქვნის იმედები. ეს დამოკიდებულება, ეს კავშირი კი, ისტორიკოსის აზრით, მხოლოდ მარქსიზმმა – სახელდებით მარქსიზმმა – ახსნა (სხვათა შორის აქ, გამოხმაურების მთელი ტექსტის მანძილზე, ერთადერთხელაა ღიად დასახელებული “მარქსიზმი”): საზოგადოების განვითარების სწორი პასუხიც და მისი ასახვა-გამოხატულების კანონზომიერებანიც, “ცის გასაღები”, ყოველგვარი “მისტიკური გამოუცნობლობის” უკუგდებათ, “დიდი ხანია, აღმოაჩინეს მარქსიზმის კლასიკოსებმა და იქ გამოუცნობი ამ მხრივ აღარა არის რა”⁷⁵.

იმ ეტაპზე, როცა ფეოდალიზმი “პროგრესული” წყობა იყო, მაშინ ხელოვნებასაც საფუძვლად ედო “დაუღალავი შრომის, მედგარი ბრძოლის და უდრეკი წინსვლის ფილოსოფია”⁷⁶, რისი გამოხატულების მაგალითებადაც დასახელებულია

სახებ, რომელიც საქართველოში კომუნისტური მმართველობის პერიოდში ხუთჯერ გამოქვეყნდა და რომელიც პირველად სწორედ სტალინურ ხანაში გამოიყა: აპოლონ მახარაძე, *ქართული რომანტიზმი*, თბ.: სტალინის სახ. თსუ-ს გამ-ბა, 1948 (ბოლო გამოცემა: აპოლონ მახარაძე, *ქართული რომანტიზმი*, თბ: განათლება, 1990).

72 ნიკო ბერძენიშვილი, “პ. კაკაბაძის „დავით მერვე“, გვ. 287.

73 იქვე, გვ. 283.

74 იქვე, გვ. 287.

75 იქვე.

76 იქვე.

იოვანე საბანისძისა და გიორგი მერჩულის, გიორგი ათონელი-სა და გიორგი მცირის ნაწარმოებები, და მკითხველიც “სწორედ იქ იპოვის შემოქმედ საზოგადოებას, იპოვის გმირებს”⁷⁷. ფეოდალიზმის ეს აღმავლობა საქართველოში, როგორც ითქვა, გრძელდება მეცამეტე საუკუნის დასაწყისამდე, – ამდენად, ეპოქა გმირულია და “არც კომედიის სარბიელია ქართული ფეოდალური ურთიერთობის აღმავლობის ეს ხანა”⁷⁸, მაგრამ ეს წყობა “ჩიხში” აღმოჩნდება და თანდათანობით ის “რეაქციული” ხდება, და მაშინ ასპარეზზე გამოდიან “როსტომ-გოსცამაზ-ლიპარიცები”⁷⁹, რის გამოც ამ ხანის დასახატავად პოლიკარპე კაკაბაძე, შემფასებლის აზრით, გონივრულად ირჩევს კომედიას.

აღსანიშნავია ისიც, რომ “გვიანფეოდალური ხანის” გამო მსჯელობისას, რომლის ქრონოლოგიური საზღვრებად ისტორიკოსი საქართველოში მეცამეტე-მეთვრამეტე საუკუნეებს მიიჩნევს⁸⁰, იგი ცნება “რომანტიზმს” საკმაოდ ფართო გაგებით – თითქოს ანაქრონისტულად – იყენებს და არ უკავშირებს კონკრეტულად ევროპულ ან ქართულ კულტურაში რომანტიზმად აღიარებულ მიმდინარეობას, რომელიც კერძოდ, საგანგებოდ, განსაკუთრებულად უფრო მოგვიანო ხანის ნაკადს აღნიშნავს⁸¹.

ამავე დროს, ნიკო ბერძენიშვილი წამოჭრის საკითხს მეფის ადგილის გამო ისტორიასა და პიესაში, და გაცხადებულ ეჭვს გამოთქვამს, რამდენად მართებულია პიესის სახელწოდებად მეფის სახელის არჩევა. უნდა ითქვას, რომ მარქსიზმის სტალინურ ინტერპრეტაციაში – განსაკუთრებით, მის იდეოლოგიურ-

77 იქვე.

78 იქვე, გვ. 287-288.

79 იქვე, გვ. 287.

80 “ფეოდალური საქართველოს ისტორიის მონაკვეთს მე-13 საუკუნიდან მოკიდებული გვიანფეოდალური ხანა ეწოდება. ეს გვიანფეოდალური ხანა საქართველოში მეცამეტე და ხანგრძლივი იყო და ბურჟუაზიულმა ურთიერთობამ ის მხოლოდ მე-19 საუკუნეში შეცვალა” – იქვე, გვ. 283.

81 თუმცა ამ ცნებას – “რომანტიზმს” – სხვებიც და სხვაგანაც ამგვარადვე ფართო მნიშვნელობას ანიჭებდნენ: მაგალითად, კიკა აბაშიძე (1870-1917) – ქართულ კულტურაში (“პოლიტიკური რომანტიზმი”, 1905), ან კარლ შმიტი (1888-1985) – ევროპულ კულტურაში (“Politische Romantik” – “პოლიტიკური რომანტიზმი”, 1919).

კულტურულ გამოვლინებაში – მეტად მნიშვნელოვანია ლიდერის (“ბელადის”) ფიგურა, რომელსაც ისტორიულ განზომილებაში მეფე განასახიერებდა. თითქოს უცნაურია, რომ მეფე, ამ შეხედულებით, მოწყვეტილი იყო თავის “კლასს” (არცთუ იშვიათად დაპირისპირებულაც კი იყო მასთან) და – თუ უმეტესად არა, ხშირად – ხალხის “პროგრესულ” მეთაურს წარმოადგენდა. თუმცა, ბერძენიშვილის აზრით, “საზოგადოებრივი შეფერხების, საზოგადოებრივი ჩიხის ერთ-ერთი გამოხატულება იყო ის, რომ მეფეს გვიანფეოდალურ საქართველოში ხალხი არ ჰყავდა”⁸², რის გამოც, მარქსისტული თეორიის მიხედვით (თუ საწინააღმდეგოდ?!), “მეფე გვიანფეოდალურ საქართველოში ქვეყნის პროგრესულ ძალთა შემკრების როლში (ენგელსი რომ აღნიშნავს) ვერ გამოდიოდა”⁸³. ამდენად, ისტორიკოსი ეთანხმება პიესის ავტორს, როცა იგი ვერაფრისმქმნელ “დავით მერვეს ტრაგიკომიკური სიტბოთი ხატავს და არსებითად ნაცარქექიათა წრეში ათავსებს”⁸⁴. გასათვალისწინებელია, რომ იმ დროს, როცა ნიკო ბერძენიშვილი წერდა თავის გამოხმაურებას, პოლიკარპე კაკაბაძის პიესას ეწოდებოდა “დავით მერვე”, რაც ავტორის არასწორ გადაწყვეტილებად მიაჩნდა ნაწარმოების შემფასებელს და ამიტომაც მოუწოდებდა დრამატურგს, არ დაეკავშირებინა პიესის შინაარსი კონკრეტული მეფის სახელთან:

სჯობდა, რომ ასეთი ისტორიული ნაწარმოები, რომელიც საქართველოში გვიანფეოდალური ხანის მთელს ეპოქას შეეხება, არ ყოფილიყო მიმაგრებული რომელიმე მეფის სახელთან და ამ ნაწარმოებს იგივე ძველი სახელი “კახაბერის ხმალი” აღდგენოდა⁸⁵.

ძნელი სათქმელია, რამდენად გაითვალისწინა დრამატურგმა ისტორიკოს-რეცენზენტის ეს რჩევა, მაგრამ უეჭველია, რომ ნაწარმოებს შემდგომში მართლაც დაუბრუნდა ადრეული სახელწოდება – “კახაბერის ხმალი”. ამ სათაურით გამოიცა ის საბოლოოდ ავტორის სიცოცხლეში და საბოლოოდ

82 იქვე, გვ. 285.

83 იქვე.

84 იქვე.

85 იქვე, გვ. 288.

დრამატურგის ისტორიული პიესა და ისტორიკოსის იდეოლოგიური ...

ამგვარი სახელდებითვე დამკვიდრდა მწერლობაშიც და თეატრშიც⁸⁶.

თუმცა ამ რჩევის გამოთქმამდე მკვლევარი სწორედაც პიროვნულად მეფეს, – ამ შემთხვევისას, ერეკლე მეორეს, – მიაწერს განსაკუთრებულ ღვაწლს “პროგრესული ძალების” მეთაურობისა და საქართველოს რუსეთთან დაკავშირების საქმეში:

ქართული ფეოდალური საზოგადოების პროგრესულმა ნაწილმა გმირი ერეკლეს მეთაურობით პირველი დიდი გამარჯვება მოიპოვა: ბარბაროსული გარემოცვის გარღვევით გვიანფეოდალური ჩიხის მთავარი ბურჯი მოიშალა და პროგრესულ ძალთა წინსვლა-განვითარების გზა პროგრესულ რუსეთთან კავშირით უზრუნველყო.⁸⁷

ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ შუა საუკუნეთა საბჭოური ისტორიოგრაფია ყოველთვის გამოაცალკევებდა “პროგრესულ მეფეებს”, რომელთა პორტრეტებში (მაგალითად, რუსეთში – ივანე მრისხანე და პეტრე დიდი, საქართველოში – დავით აღმაშენებელი და ერეკლე მეორე) უმეტესწილად ადვილი ამოსაცნობი უნდა ყოფილიყო (ანუ წინასწარ “ნაწინასწარმეტყველები”!) კომუნისტი ბელადის, იოსებ სტალინის, სახე.

ღირსშესანიშნავია, რომ ბერძენიშვილისეული გამომხაურება კაკაბაძის პიესის გამო გამოქვეყნდა მაშინ (1955 წლის 8 აპრილს), როცა სტალინი უკვე ორი წლის გარდაცვლილია (მისი გარდაცვალების ოფიციალურ თარიღად მიჩნეულია 1953 წლის 5 მარტი), მაგრამ საბჭოთა კავშირის კომუნისტურ მმართველობას ჯერ არ დაუგმია ეგრეთ წოდებული “პიროვნების კულტი”, რაც 1956 წელს, საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის მეოცე ყრილობაზე (14-25 თებერვალი) მოხდა, რის შემდეგ კარგა ხნის განმავლობაში ყურადღება მახვილდებოდა არა ბელადებსა და მათს საქმიანობაზე, არამედ მხოლოდ “კოლექტიურ მმართველობაზე”. ამდენად, მკვლევრის მსჯელობანი პიროვნების

86 დრამატურგის შემოქმედებითს მემკვიდრეობაში მინც დარჩა რამდენიმე სხვა პიესა, რომელთა სათაურები უკავშირდება მეფეთა სახელებს: “მეფე ვახტანგ პირველი გორგასალი” (1939-1946), “დემეტრე მეორე” (1945-1971), “მეფე ბაგრატ მეშვიდე” (1912-1968; საბოლოო სახელწოდებით: “ბაგრატ მეშვიდე, ქეთევანი და კირიონი”).

87 ნიკო ბერძენიშვილი, “პ. კაკაბაძის „დავით მერვე“, გვ. 288.

მნიშვნელობის შესახებ ისტორიულ მოვლენათა განვითარებისას მაინც ორჭოფულია. ბერძენიშვილი მკატეოდ იწონებს იმას, რასაც პიესის შინაარსში თავად ხედავს: რომ ისტორიულ პროცესებს, – რასაც იგი “ისტორიული პროგრესის” თვალსაზრისით განიხილავს, – წარმართავს არა ერთი კონკრეტული ისტორიული პიროვნება, არა რამეგვარი მეთაური, წინამძღოლი, “ბელადი”, არამედ “პროგრესული ძალები” (ანუ “პროგრესული კლასი”), რაც განაპირობებს იმას, რომ მითოსური კახაბერი “კახაბერის ხმალში”, ფაქტობრივად, არც კი ჩანს, – იგი, ვის ირგვლივაც თითქოს უნდა დარამზულიყვნენ აჯანყებულები, პიესის ბოლომდე, საერთოდ, უხილავად რჩება (თუ არ ჩავთვლით მოგვიანებით გაჩენილ “პროლოგს”, რომელსაც არც შეეხება რეცენზენტისეული გამოხმაურება). თუმცა თავად პიესის მიზანსწრაფვისათვის მნიშვნელოვანია კახაბერის არა ისტორიული, არამედ სწორედ მითოსური სახე, რაც იმითაცაა განპირობებული, რომ იგი მართლაც არაა ისტორიული პერსონაჟი.

პ. კაკაბაძე მართალია, როცა კახაბერს ნახევრად რეალურ, სანახევროდ სიმბოლურ პირად წარმოგვიდგენს, როცა ამ გმირთან დაკავშირებული ყველა მოვლენა არც დასაჯერებელია, არც დაუჯერებელი,⁸⁸

მიაჩნია ნიკო ბერძენიშვილს. მაგრამ, მისივე შეხედულებით, კახაბერი იმიტომ არაა რეალური არსება, რადგან ჯერ არც დაბადებულა, არ წარმოშობილა ის “კლასი”, რომელიც სათავეში ჩაუდგებოდა ქვეყნის განვითარებას:

კახაბერი ასეთი კლასის შვილი არ იყო, რადგან ასეთი კლასი ქართულ საზოგადოებრივ სარბიელზე ჯერ კიდევ არ გამოსულიყო. ამდენად, გმირი კახაბერი არარეალურია და ჩვენი ავტორისათვის ალღოს არ უღალატნია, როცა კახაბერი რეალურ მოქმედ პირად არ გამოიყვანა თავის კომედიამში.⁸⁹

ხოლო ეს მდგომარეობა, – გმირის უჩინარობა, – ისტორიკოსის შეხედულებით, ასეც გაგრძელდება მანამ, სანამ არ

88 იქვე, გვ. 286.

89 იქვე.

დაბადებულია ახალი, “პროგრესული” კლასი, “ვიდრე გმირი კლასი, ახლის შემოქმედი კლასი არ წარმოიქმნება და კახაბერს არ შობს”⁹⁰.

ისევ და ამჯერადაც, რა თქმა უნდა, ძნელია, გადაჭრით და უეჭველად განისაზღვროს, თუ რამდენად ეთანხმება ერთმანეთს ან თუნდაც ახლოსაა ერთმანეთთან, ერთი მხრივ, ავტორისეული წარმოდგენა და შეხედულება, ხოლო, მეორე მხრივ, ინტერპრეტაციონისეული აღქმა და გავება.

საყურადღებოა, რომ პიესის დასასრულ შორიდან გამომკრთალ კახაბერს, ხალხის სახითა და სახელით, ხმალი გადაეცემა, მაგრამ ამ სცენას რეცენზენტი განზე ცოვებს და არც კი ცდილობს მის ისტორიულ-იდეოლოგიურ ახსნას.

როგორც უკვე ითქვა, “კახაბერის ხმალში” დახატული წარმოსახვითი წარსული სამყარო, ავტორის ჩანათუქრით, მოწყვეტილია ისტორიულ გარემოს და ის ნამდვილად მითოსური სამყაროა, ხოლო მითოსური თვალსაწიერი ყოველთვის და ყველგან უყურადღებოდ ცოვებს ერთადერთს, განუმეორებელს, ინდივიდუალურს, პიროვნულს. მარქსისტული იდეოლოგიაც, რომელიც ნიკო ბერძენიშვილმა პიესის ანალიზის იარაღად თუ ხერხად გამოიყენა, მთლიანად უგულვებელყოფს ცალკეული ადამიანის პიროვნულ ღირებულებას, თუკი მას არ გააჩნია “კლასობრივი” განზომილება. ამ მხრივ, დრამატურგისა და ისტორიკოსის ხედვები ერთმანეთს დაემთხვა, – მთლიანისაგან (“კოლექტივისაგან”) გამოცალკევებული, ერთეული პიროვნება არ იმსახურებს, არ მიიპყრობს განსაკუთრებულ გულისყურს, – თუმცა, ამგვარი თანამთხვევისას, როგორც ჩანს, მაინც სავსებით განსხვავებული იყო დრამატურგისა და ისტორიკოსის იდეური საყრდენები, ყალიბები, ბიძგები.

შეიძლება საჩინოდ გამოითქვას, რომ საბჭოთა საქართველოში – ისევე, როგორც ყველგან, სადაც კომუნისტური ბატონობა – ტექსტების იდეოლოგიური ტყვეობა გამოიხატებოდა არა მარტო იმით, როცა თავად ტექსტს, მეტად თუ ნაკლებად, განაპირობებდა კომუნისტური იდეოლოგია, რომელიც მას ყოველთვის მოაქცევდა ხოლმე იდეოლოგიის ტყვეობაში (და ეს იყო ტყვეობის ერთი სახეობა!), არამედ იმითაც, როცა უკვე არსებული ტექსტები, –

90 იქვე, გვ. 287.

მათ შორის, კლასიკური ნაწარმოებები, – ექვეოდნენ მარქსის-ცულ-კომუნისტური იდეოლოგიური ინტერპრეტაციის ცყვეობაში (და ეს ცყვეობის მეორე სახეობა იყო!), რაც ამ ტექსტებს ხშირად თუ უმეტესად აცლიდა, დააშორებდა ან თუნდაც უფერმკრთალებდა მათ ნამდვილ ავტორისეულ შინაარსს. თუმცა პატიოსნად და გამოკვეთილად უნდა გაცხადდეს, რომ ეს ბრალდება, ზოგადად, არ შეიძლება წაეყენოს მხოლოდ მარქსიზმს, რაკი თითქმის ნებისმიერ ინტერპრეტაციას, – შესრულებულს თუნდაც ნებაყოფლობით, თუნდაც სახელმწიფოებრივი იძულება-დათრგუნვის პირობებში, – ისეც ყოველთვის და ყველგან დასდევს ამგვარი გარდაუვალი საფრთხის აჩრდილი.

საბოლოოდ ისიც სათქმელია, რომ ნიკო ბერძენიშვილის შემოქმედებით მემკვიდრეობაში ერთადერთი ტექსტი, რომელიც ისტორიულ თემამე შექმნილ თანამედროვე მხატვრულ ნაწარმოებს განიხილავს და აფასებს, მაინც გამოირჩევა მარქსისცული თვალსაზრისის შექმნისდაგვარად საქმიანი, გააზრებული და გათავისებული გამოყენებით, რაც ამ ტექსტს, – რომელშიც თვალსაჩინოდაა შერწყმული ხედვის სიცხადე და გამოხატულების შთამბეჭდაობა, – ლიტერატურულ-კულტურული ანალიზისას მარქსისცული მეთოდის გამოყენების ლამის ერთადერთ ნაყოფიერ და წარმატებულ ნიმუშად აქცევს ქართულ აკადემიურ-სააზროვნო გარემოში. მაგრამ არ უნდა დაიმალოს ისიც, რასაც ეს მცირე ტექსტიც მკათიოდ მეცყველებს: ქართული საბჭოური ისტორიოგრაფიის საუკეთესო წარმომადგენელთა ნააზრევიცი, თუკი საქმე განმაზოგადებელ მსჯელობას მოითხოვს და დაისაჭიროებს, ყოველთვის – მეტად ან ნაკლებად – აღბეჭდილია იმუამად ქვეყანაში შეუზღუდავად გაბატონებული მარქსისცული ან, კიდევ უფრო ხშირად და კიდევ უფრო ზუსტად, მარქსისცულ-სტალინური იდეოლოგიის ანარეკლით.

2019

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ცფვილისში

2006 წელს შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ყოველწლიური სამეცნიერო უკრნალის – “ლიტერატურული ძიებანი” – 27-ე გამოშვებაში გამოქვეყნდა ავტორის ნარკვევი “ვლადიმირ ბენეშევიჩის სამმაგი ტრაგედია”¹, სადაც, სხვა საკითხებთან ერთად, ორიოდ გვერდი დაეთმო ბენეშევიჩის საეკლესიო-სამოხელეო საქმიანობას საქართველოში 1917 წლის გაზაფხულზე.

ნარკვევის გამოქვეყნების შემდეგ, 2013 წელს, რუსეთში, სანკტპეტერბურგის სახელმწიფო ერმიტაჟის შრომების მორიგ გამოშვებაში დაიბეჭდა ამ დაწესებულების თანამშრომლის ა. სოკოლოვის საგანგებო ნაშრომი², რომელშიც მანამდე უცნობი საარქივო მასალების საფუძველზე შესწავლილია ვლადიმირ ბენეშევიჩის მუშაობა 1917 წლის მაისიდან ივნისამდე, როცა იგი რუსეთის დროებითა მთავრობამ თავის რწმუნებულად გამოგზავნა ცფვილისში, – იმუამინდელი დაძაბული და რთული საეკლესიო საკითხების მოსაგვარებლად.

იმავე 2013 წელს ქართული ლიტერატურის სახელმწიფო მუზეუმმა გამოსცა დეკანოზ ნიკიტა თალაქვაძის პირადი ჩანაწერების წიგნი “მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან”³, სადაც თანამედროვის მწვავე მგზნებარებითა და პიროვნული მოურიდებლობით აღწერილია მეოცე საუკუნის პირველ მესამედის საქართველოს

1 მერაბ ლაღანიძე, “ვლადიმირ ბენეშევიჩის სამმაგი ტრაგედია”, *ლიტერატურული ძიებანი*, XXVII, 2006, გვ. 220-228. [მესულია, ასევე, წგ-ში: მერაბ ლაღანიძე, *ლიტერატურა, კულტურა, რელიგია*, 1, თბ.: საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, 2021, გვ. 147-160.]

2 А. В. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич – уполномоченный Временного правительства по делам Грузинской православной церкви”, *Труды Государственного Эрмитажа*, [Т.] 69: Византия в контексте мировой культуры: Сборник научных трудов, посвященный памяти Алисы Владимировны Банк (1906–1984), СПб.: Изд-во Гос. Эрмитажа, 2013, с. 238-260.

3 ნიკიტა თალაქვაძე, *მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან*, თბ.: ლიტერატურის მუზეუმი, 2013.

საეკლესიო ცხოვრების მნიშვნელოვანი თუ ნაკლებად მნიშვნელოვანი მოვლენები (ამასთანავე, ნაჩვენებია, – თუმცა ნაწილობრივ, მაგრამ მაინც სიღრმისეულად, – ამ მოვლენათა სახელმწიფოებრივ-პოლიტიკური გარემოც). რაკი თავად თალაქვაძე ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის მოპოვებისათვის ბრძოლის შუაგულში ცრიალებდა, ბუნებრივია, თავის მონათხრობში იგი არაერთგზის ეხება ბენეშევიჩის, როგორც რუსეთის სამთავრობო წარმომადგენლის, ჩამოსვლასა და საქმიანობას ტფილისში 1917 წელს.

ეს საბუთები, წერილები, ჩანაწერები, რომლებიც აქამდე გამოუქვეყნებელი იყო, ყურადღებას იპყრობს არაერთი ისეთი ფაქტის წარმოჩენით, რომლებიც უფრო აზუსტებს მომხდარ ქმედებათა თანამიმდევრობას, მათს ისტორიულ გარემოებებსა თუ ადამიანურ მოტივებს, კიდევ, ამოწმებს და ასაბუთებს იმ ცნობათა გადმოცემის სარწმუნოებას, რომელთა მიუდგომელ აღქმაში ყოველთვის შესაძლებელი იყო ეჭვის შეგანა აღმწერთა პიროვნული განწყობების გათვალისწინებით.

სხვათა შორის, რაკი არც ვლადიმირ ბენეშევიჩის წერილები და არც ნიკიტა თალაქვაძის ჩანაწერები არანაირად არ იწერებოდა საჯარო მკითხველისათვის, ამდენად, კიდევ უფრო თვალშისაცემია, რომ მათი შინაარსი, – როცა ისინი ერთსა და იმავე მოვლენებს აღნუსხავენ, – სავსებით ემთხვევა და ადასტურებს ერთმანეთს. თავისთავად, მონაცემთა სანდოობის დადგენა მით უმეტეს მნიშვნელოვანი და ღირებულია, როცა საქმე შეეხება, ზოგადად, თალაქვაძის უზარმაზარი მოცულობის ჩანაწერებს, რომელთა სინამდვილის შემოწმების საშუალება სხვაგვარად საერთოდ არ არსებობს და სწორედ ეს გადმოცემა რჩება ამბავთა აღწერის ერთადერთ წყაროდ.

რუსეთის ეკლესიის საქართველოს საექსარქოსოს ქართველი სამღვდელოების მიერ მცხეთაში, სვეტიცხოვლის ტაძარში, 1917 წლის 12 მარტს საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გამოცხადება, რა თქმა უნდა, ნამდვილად შედეგი იყო რუსეთის იმპერატორის რამდენიმე დღით ადრე გადადგომისა (1917 წლის 2 მარტს) და მონარქიის დასრულებისა⁴, მაგრამ ქართ-

4 ამგვარად აღიქვამდნენ ამ მოვლენის მონაწილენიც, მეთვალყურენიც, აღმწერიც, – მაგალითად: "თებერვლის რევოლუციამ საშუალება მისცა საქართვე-

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

ველ სასულიერო პირთა ამ მეცხეულ გადაწყვეტილებას საეკლესიო-სამართლებრივ საყრდენად დაედო რამდენიმე თვით ადრე, ანუ ჯერ კიდევ 1917 წლის თებერვლის რევოლუციამდე მიღებული სამი დადგენილება, – განსაკუთრებით, მესამე.

პირველი: 1916 წლის 17 თებერვალს ჩატარდა გურია-სამეგრელოს ეპარქიის კრება, რომელმაც სასწრაფოდ განიხილა პრესაში გამართალი ცნობა, რომ რუსეთის ეკლესიის სინოდი აპირებდა საქართველოს საეპარქოსოს გაუქმებას და მის გარდაქმნას კავკასიის სამიტროპოლიტო ოლქად, რითაც, საერთოდ, უნდა შეწყვეტილიყო ავტოკეფალიის საკითხის განხილვა; ამ კრების სახელით, გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსმა ლეონიდე ოქროპირიძემ მიმართა საქართველოს ეპარქოსს, ქართლ-კახეთის მთავარეპისკოპოსს, პლატონ როუდესტვენსკის, რათა მას ყურად ეყო “გულამოსკვნილი ქართველი სამწყსოს” ვედრება და ეთხოვა იქ, სადაც საჭირო იყო, ან ეცნოთ ქართული ავტოკეფალია, ან ხელუხლებლად მაინც დაეცოვებინათ იმუამინდელი საეკლესიო სტრუქტურა (ანუ საეპარქოსო) რუსეთის მომავალი საეკლესიო კრების გადაწყვეტილებამდე ამ საკითხთან დაკავშირებით.

სათქმელია, რომ საეპარქოსოს არსებობის განმავლობაში საეკლესიო სტრუქტურა საქართველოში – თავისი ოთხი საეპისკოპოსოთი (ქართლ-კახეთისა, იმერეთისა, გურია-სამეგრელოსი, სოხუმისა) – მაინც ერთ მთლიანობად აღიქმებოდა, თუნდაც საეპარქოსოს ცალკეულ ეპისკოპოსებს, ზოგადად, იმაზე ნაკლები საქმიანობის თავისუფლება და უფლებები ჰქონოდათ, ვიდრე შიდა რუსეთში მოღვაწე ეპისკოპოსებს ჰქონდათ. მაგრამ თუ სინოდი კავკასიის სამიტროპოლიტოს შექმნით, ერთი შეხედვით, აფართოებდა მღვდელმთავართა – მათ შორის, ქართველ მღვდელმთავართა – უფლებამოსილებებს (რაკი ეპარქოსის გარდა, მმართველი თუ დამხმარე ეპისკოპოსები საქართველოს როგორც აღმოსავლეთის, ისე დასავლეთის რეგიონებში ეროვნებით ქართველები იყვნენ), მეორე მხრივ, ამ საერთოკავკასიურ

ლოს სამღვდლოებსაც თავისი დიდი ხნის მისწრაფება ეკლესიის დამოუკიდებლობის აღდგენის განხორციელება [sic!]. 12 მარტს 1917 წ. მცხეთის ძველი სვეტიცხოვლის ტაძარში ქართველ მღვდელთმთავართა და ეპარქიების წარმომადგენელთა თანდასწრებით გამოცხადებულ იქნა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენა” – სარვის კაკაბაძე, *ქართველი ხალხის ისტორია: 1783-1921*, თბ.: ნეკერი, 1997, გვ. 248.

საეკლესიო სივრცეში უკარგავდა ან საფუძველს აცლიდა საქართველოში მყოფ ეკლესიას – თუნდაც საექსარქოსოს სახით – ტერიტორიულ-ეროვნული ერთიანობის განცდასა და აღქმას.

მეორე: 1916 წლის სექტემბრის პირველ რიცხვებში ტფილისში თავი მოიყარეს სხვადასხვა საზოგადოებრივი და პარტიული ჯგუფების წარმომადგენლებმა, რომელთაც მოითხოვეს ავტოკეფალიის აღიარება. მათი ეს მოთხოვნა ეცნობა კავკასიის მეფის-ნაცვლის თანაშემწეს, თავად ვლადიმირ ორლოვს.

სხვათა შორის, ავტოკეფალიისათვის მებრძოლთა საქმიანობას იმთავითვე (1905 წლის რევოლუციური გამოსვლების აგიზგიზებიდან, – განსაკუთრებით, დასავლეთ საქართველოს გლეხთა მღელვარების დღეებიდანვე)⁵ თავს სდევდა იმ ეჭვის ჩრდილი,

5 ზოგადად, მიჩნეულია, რომ ავტოკეფალიისათვის ბრძოლა სწორედ 1900-იანი წლების რევოლუციურ ვარემოში დაიწყო, თუმცა თავად ავტოკეფალიის საკითხის წამოჭრას – თუნდაც თავდაპირველად კვლევით-აკადემიურ განზომილებაში – კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე ცინცაძე იმგვარ საკუთარ წამოწყებად მიიჩნერდა, რომელიც ბევრად უსწრებდა წინ ამ მოვლენებს: “შრთელი საუკუნის მანძილზე [...] საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის აღდგენის შესახებ სიტყვა არ დაძრულა, – ამ სიტყვის წარმოთქმას გაუბრძოდნენ ქართველიეც და რუსებიც, – თურმე სამიში იყო. [...] სწორედ ნახევარი საუკუნის წინ, 1894 წელში, დეკანოზმა დავით დამბაშიძემ დასცამბა თავის ორკვირეულ Пастырѣ-ში ახალგაზრდული კადნიერებით გატაცებული მღვდლის კ. ცინცაძის მეცნიერულად დამუშავებული წერილი “Автокефалия Грузинской Церкви (1905 წელს ეს წერილი გამოცემული იყო ცალკე წიგნაკად)”, წერდა 1944 წელს კალისტრატე ცინცაძე – კალისტრატე ცინცაძე, “საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის (მკირე შენიშვნა)”, *მწიგნობრობა ქართული*, 9, თბ.: ციციხათელა, 2010, გვ. 184; ყოველი შემთხვევისას, როცა ეპისკოპოსმა კირიონ საძაგლიშვილმა, მომავალმა კათოლიკოს-პატრიარქმა, აღმოსავლეთ საქართველოს რუსეთთან შეერთების ასი წლისთავის გამო საგანგებო, თითქმის ოთხასგვერდიანი წიგნი გამოსცა საეკლესიო ცხოვრების შესახებ საქართველოში მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში (E.K. *Краткий очерк истории грузинской церкви и эрхархата за XIX столетие*, Тифлис: Тип. К. П. Козловского, 1901), მას თავის ამ ნაშრომში უმცირესი დაეჭვებაც კი არ გამოუთქვამს რუსული ხელისუფლების მიერ საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გაუქმების კანონიერების მიმართ (იქვე, с. 18-19), – საეკლესიო, რომ ქართველი სამღვდლოების ავტოკეფალიურ სწრაფვათა საწინააღმდეგოდ, უკვე ავტოკეფალიის აღდგენის შემდეგ, 1917 წლის მიწურულს, ეს არგუმენტც – რუსეთის ეკლესიის საქართველოში საქმიანობის სასარგებლო კეთილქმედებად წარმოჩენა თავად კირიონის წიგნში – მოიხმო რუსეთის პატრიარქმა ტიქონ ბელაჟინმა: *Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея Руси, позднейшего документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти: 1917-1943*, Москва: Издательство Православного Свято-Тихоновского Богословского института, 1994, с. 71.

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

რომ ისინი რადიკალურ პარტიათა გავლენით მოქმედებდნენ და სწორედ მათგან იღებდნენ შესაბამის დროს შესაბამის ბიძგს⁶.

მესამე: ერთი თვის შემდეგ, იმავე 1916 წლის 14 ოქტომბერს ავტოკეფალიის მომხრენი, პროფესორ ალექსანდრე ცაგარლის მეთაურობით, ისევ შეკრებილან და განუცხადებიათ, რომ თუ რუსეთის მთავრობა არ ცნობს საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიას, მაშინ რუსეთის სინოდს არ ექნება უფლება, განიხილოს ეს საკითხი. მოვლენათა ამგვარად განვითარებისას მთელი ქართველი სამღვდელოება შეიკრიბება ქართველი ეპისკოპოსების მეთაურობით, გამოაცხადებს ავტოკეფალიას და გაწყვეტს ყოველგვარ კავშირს რუსეთის ეკლესიის სინოდთან⁷.

როგორც ჩანს, მეტ-ნაკლებად სწორედ ამ დეკლარაციამაც მოამზადა – თუნდაც განწყობის გარემოს შექმნის თვალსაზრისით – კანონიკურადაც საკმაოდ მყიფე გადაწყვეტილება, რომელიც ნახევარი წლის შემდეგ, 1917 წლის 12 მარტს (ახალი სტილით – 25 მარტს), სვეტიცხოველში მიიღეს: ავტოკეფალიის გამოცხადება, საკათოლიკოსოს აღდგენა და კათოლიკოსის მოსაყდრის (ეპისკოპოს ლეონიდე ოქროპირიძის) არჩევა⁸.

ისიც სათქმელია, რომ 12 მარტის ეს რადიკალური დადგენილება, საერო-იურიდიულადაც იმუშადა ნაკლებად გამყარებული, ქართველი სამღვდელოების წარმომადგენლებმა – არცთუ გაცხადებულად, მაგრამ მაინც – ქართველი პოლიტიკური ლიდერების არა მარტო მხარდაჭერით, არამედ მათი მკაფიო წაქეზებითაც შეიმუშავეს⁹.

6 Пол Верт, *Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи*, М.: Новое литературное обозрение, 2012, с. 77-78.

7 სამივე ამ თავყრილობის დოკუმენტური მითითებანი იხ. А. В. Соколов, "Византинист В. Н. Бенешевич...", с. 239-240.

8 რუსული გვიანდელი მოგონების მიხედვით, ავტოკეფალიის გამოცხადებას ეწინააღმდეგებოდა სამი ქართველი მღვდელმთავარი: დიმიტრი აბაშიძე, ანტონი გიორგაძე, ნაზარი ლეყავა – იხ. არქიმანდრიტი სერაფიმე (ვერბინი), "რუსი მღვდელმონაშენი და მონაშენი საქართველოში", წგ-ში: *კალისტრატე ცინცაძე: საიუბილეო კრებული 150, თბ.*, 2017, გვ. 190; თუმცა ნაზარი ლეყავა მღვდელმთავრად (ქუთათელ მიტროპოლიტად) ხელდასმული იქნა მოგვიანებით – მხოლოდ 1918 წლის ნოემბერში.

9 [ავტოკეფალიის გამოცხადების] "ამ "აქტის მოგვარება განსაკუთრებით დამუშავდა დეკ. თალაქვამის ბინაზე, სადაც 8 მარტს მოწვეულ იქნა თათბირზე ნოე უორდანი – ის მოიყვანა სოსიკო მერკვილაძემ; [...] ამ მცირე კრებაზე მივიღეთ

როგორც კი საქართველოს საეკლესიო ცხოვრებაში მომხდარ-მა ამბებმა რუსეთის დედაქალაქს, პეტროგრადს, მიაღწია, დრო-ებითი მთავრობის წევრი, რუსეთის სინოდის ობერპროკურორი, ვლადიმირ ლვოვი, – რომელიც ლიბერალური შეხედულებებით, ავტორიტარული მმართველობითა და ექსცენტრიკული ჩვევებით გამოირჩეოდა, – უმაღლ დაეთანხმა მცხეთაში მიღებულ გადაწყ-ვეტილებას ავტოკეფალიის გამო. რუსეთის ეკლესიის სინოდის დაუკითხავად, იგი მოეთათბირა მხოლოდ საკუთარ მოადგილეს ანტონ კარგამოვს, ეპისკოპოს ანდრეი უხტომსკის და პროფესო-რებს: ნიკო მარს, ალექსანდრ ბრილიანცოვსა და ვლადიმირ ბე-ნეშევიჩს, რის შედეგადაც დადგინდა, რომ, რაკი საქართველოს ეკლესიის რუსეთის ეკლესიისათვის მიერთება თავის დროს, 1811 წელს, გადაწყდა უზენაესი საერო ხელისუფლის მიერ – იმპერა-ტორ ალექსანდრე პირველი ნებით, შესაბამისად, მისი გამოყოფა ახლაც შეიძლება გადაწყვიტოს ისევ უზენაესმა საერო ხელისუფ-ლებამ – იმუამინდელმა დროებითმა მთავრობამ. რუსეთის სინო-დის ობერპროკურორისათვის სინოდის წევრი უმაღლესი სამღ-ვდელოების აზრი უმნიშვნელო იყო და, ამდენად, მათთვის არც არაფერი უკითხავთ¹⁰. მთავრობის იურისტები არ უჭერდნენ მხარს საკითხის განხილვის ასე სწრაფად დამთავრებას, მაგრამ სამთავ-რობო განჩინება პირადად აუღია საკუთარ თავზე “რეფორმატო-რული სულისკვეთებით განმსჭვალულ” და სინოდთან მწვავედ დაპირისპირებულ მის ობერპროკურორს, რომელმაც, როგორც საბუთებიდან ჩანს, ზემოქმედება მოუხდენიათ იმპერიის დედაქა-ლაქელ, პოლიტიკურად გავლენიან ქართველებს.

27 მარტს რუსეთის დროებითმა მთავრობამ, ობერპროკუ-რორის წარდგენის საფუძველზე, გამოსცა საგანგებო აქტი: “იმ სამართლებრივ შედეგთა დადგენისათვის, რომლებიც უკავ-შირდება საქართველოს ძველი მართლმადიდებელი ეკლე-

6. ჟორდანიასგან პოლიტიკური დირექტივები ეკლესიის დამოუკიდებლობის გამოცხადების საქმეში” – ნიკიტა თალაქვაძე, *მოქალაქე-მღვდლის დღიური-დან*, გვ. 73-74; “მივიღეთ საჭირო პოლიტიკური დირექტივები ნოე ჟორდანიას-გან და მოვაწყვეთ 12 მარტის აქტი” – იქვე, გვ. 97; “(ჟორდანიას) 1917 წლის 8 მარტს ჩემ ოჯახში მყავდა და მისგან მივიღეთ პოლიტიკური დირექტივები მცხეთაში 12 მარტის აქტის გამოცხადებაზე” – გვ. 343.

10 “ეს საკითხი სინოდს სულაც არ ეხება და მე მას ახლოსაც არ ვაპარებ ამ საქ-მეს”, უთქვამს ლვოვს – იხ. А. В. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич...”, с. 242.

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

სიის ავტოკეფალიის აღდგენას მცხეთის კათოლიკოსის მეთაურობით”. ამ აქტით მთავრობამ ცნო ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობა, რომელიც უნდა შემოფარგლულიყო მხოლოდ ეროვნული ნიშნით, მაგრამ მისი იურისდიქცია არ უნდა გამხდარიყო გეოგრაფიულ-ტერიტორიული, რაკი საქართველოში რჩებოდა, აგრეთვე, რუსული ეკლესია (სწორედ ამ აქტში პირველად ჩნდება განსაზღვრება “რუსული” და არა “რუსეთის”), სამიტროპოლიტოს სახით, რომლის წევრად მიჩნევა თუ მასში გადასვლა – თუნდაც სამღვდელთათვის, თუნდაც საერთათვის – ნებაყოფლობითი უნდა ყოფილიყო. მაინც საქართველოში და, ფართოდ, კავკასიაში საეკლესიო საკითხის საბოლოო განხილვა უნდა მიჰნდობოდა, ერთი მხრივ, რუსეთის მომავალ საეკლესიო კრებას და, მეორე მხრივ, რუსეთის მომავალ დამფუძნებელ კრებას. ცოცხა მოგვიანებით ვლადიმირ ლვოვი დაჰპირდა რუსეთის ეკლესიის სინოდს, რომ დროებითი მთავრობა კატეგორიულად არ მისცემდა ნებას საქართველოს ეკლესიას, განეხორციელებინა ტერიტორიული ავტოკეფალია.

მოკლედ, ქართული საეკლესიო ხედვა იყო, აღიარებულიყო საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია, რომელსაც უნდა მოეცვა საქართველოს საექსარქოსოს მთელი ტერიტორია (ხოლო მასში შედიოდა არ მარტო მთელი იმუამინდელი საქართველო, არამედ, ფაქტობრივად, მთელი ამიერკავკასია), მაგრამ საკათოლიკოსოს ფარგლებში და კათოლიკოსის კანონიკური მმართველობის ქვეშ უნდა დაწესებულიყო ავტონომიური რუსი ეპისკოპოსის ინსტიტუტი კავკასიის რუსული (და, ასევე, არარუსი და არაქართველი) მრევლისათვის; რუსული სამთავრობო ხედვით, აღიარებული უნდა ყოფილიყო საქართველოს ეკლესიის (საკათოლიკოსოს) ავტოკეფალია, მცხეთის კათოლიკოსის მეთაურობით, რომლის მრევლი იქნებოდა მართლმადიდებელი ქართველობა, მაგრამ, ამავე დროს, უნდა შექმნილიყო რუსეთის ეკლესიის კავკასიის სამიტროპოლიტო, კათედრით ტფილისში, მართლმადიდებლური აღმსარებლობის არაქართველთათვის; რუსეთის სინოდს უჭირდა მკაფიო ხედვის შემუშავება საეკლესიო კრების ჩატარებამდე, მაგრამ თუ თავდაპირველად ისინი, საერთოდ, მიუღებლად მიიჩნევდნენ ქართულ ავტოკეფალიას, შემდგომ – მოვლენათა მოუბრუნებელი განვითარების შედეგად

– თანხმობას აცხადებდნენ, ჩამოყალიბებულიყო ორი პარალელური საეკლესიო სტრუქტურა, რომლებიც ერთმანეთისაგან გამიჯნავდა საქართველოში მცხოვრებ ქართველ და არაქართველ მართლმადიდებლებს.

გასათვალისწინებელია, რომ როგორც რუსეთში, ისე საქართველოში საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის გამოცხადება ცხადად აღიქმებოდა, როგორც მნიშვნელოვანი ნაბიჯი, გადადგმული საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობისაკენ.

სამთავრობო აქტის გამოცემის მეორე დღესვე რუსეთის დროებითი მთავრობის საგანგებო რწმუნებულად – საეკლესიო საკითხების ადგილზე გასარკვევად და გადასაწყვეტად – დაინიშნა პროფესორი ვლადიმირ ბენეშევიჩი, რომელსაც ამ საქმისათვის დიდალი თანხა გამოეყო: რვა ათასი რუბლი. იგი ცფვილისში 1917 წლის 11 აპრილს ჩამოვიდა.

როგორც ჩანს, ქართველები თავდაპირველად მას აღტაცებით შეხვდნენ, თუმცა თანდათანობით მის მიმართ უარყოფითად განწყვენდნენ. თავად ბენეშევიჩმა მხოლოდ ცფვილისში აღმოაჩინა, რომ ქართული ეკლესიის საქმეთა მოსაგვარებლად ობერპროკურორმა მას რუსეთიდან ჯერ ეპისკოპოსი კირიონ საძაგლიშვილი გამოადევნა, შემდეგ კი – არქიმანდრიტი ამბროსი ხელაია და მღვდელი იოსებ ჩიჯავაძე, რამაც პროფესორის განრისხება გამოიწვია. როგორც გაირკვა, ვლადიმირ ლვოვს დიდი იმედი ჰქონდა, რომ სწორედ კირიონი მოახერხებდა, “მოეთოკა” საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობა, რომელსაც გურია-სამეგრელოს ეპისკოპოსი ლეონიდე ოქროპირიძე ხელმძღვანელობდა. ქართველი სამღვდელოების ნაწილმა მაშინვე უსარგებლოდ მიიჩნია კირიონის გამოგზავნა საქართველოში¹¹ და მათ პირდაპირ უთხრეს ბენეშევიჩს, რომ რუსეთიდან გამოგზავნილ ქართველ ეპისკოპოსს არაავითარი გავლენა არა აქვს ირგვლივ და რომ ისინი ბენეშევიჩს უფრო ენდობიან, ვიდრე

11 “საქართველოს ეკლესიის დროებით მმართველობაში საქმის ვითარება ისე დახატეს, თითქოს ეპისკოპოსი კირიონი რუსეთის ეკლესიის ობერპროკურორს გაურიგდა საქართველოს ეკლესიის საზიანოდ” – სერგო ვარდოსანიძე, *საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესიის ასწლოვანი მაცნე (1917-2017 წ.წ.)*, თბ.: ქართული უნივერსიტეტი, 2017, გვ. 20-21.

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

კირიონს¹². საგარაუდოა, რომ ამ დღეთა დაპირისპირებამაც სასტიკად გაამწვავა შემდგომ ტრაგიკულად განვითარებული ურთიერთობანი მცხეთის მთავარეპისკოპოს, სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ კირიონსა და ტფილელ მიტროპოლიტ ლეონიდეს შორის¹³.

სხვა მხრივ, ბენეშევიჩის თავდაპირველი შიში ქართველ და რუს სამღვდელოებს შორის ჩამოვარდნილი უაღრესი დაძაბულობის გამო თითქოს გაქარწყლდა, როცა მან პირველივე დღეს საკუთარი თვალთ ნახა, რომ სასტუმროდან გამოსული კათოლიკოსის მოსაყდრე ლეონიდე ოქროპირიძე და ექსარქოსი პავ-

12 “ეპისკოპოსი კირიონი ჩემთან არ ყოფილა და მისი გავლენა არაფერში და არსად ჩანს; [საქართველოს ეკლესიის] დროებითი მმართველობის ცალკეული წევრები მეუბნებოდნენ კიდევ, რომ მისი ჩამოსვლა ზედმეტი იყო, რადგან მე თითქოს უფრო მენდობიან, ვიდრე მას. ყოველი შემთხვევისას, იგი მე არ მესმარება, ხოლო რას აკეთებს მისი ამაღა, არაფერი ვიცი”, წერდა ბენეშევიჩი ლეოვს – A. B. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич...”, с. 244. იმავეს ადასტურებს თალაქვაძე: “შემდეგ ბენეშევიჩმა სთქვა, “კირიონი მოდიოდა... დავუცადოთ იმას თუ შე[ვ]უდგეთ მუშაობასო[?]”. დეკ. კველიძემ უპასუხა: “ამაზე მოვილაპარაკებთ კომისიამო”... გორგაძემ დასძინა: “ის ხომ სხვა ეკლესიის ეპისკოპოსიაო”!.. (აი, შვოთის თავები... აგენციები პლატონ-დავიდოვისა და ლეონიდისა!)” – ნიკიტა თალაქვაძე, *მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან*, გვ. 20.

13 ნიკიტა თალაქვაძე ამ დაძაბულობის ერთ-ერთ ადრეულ მიზეზად მიიჩნევს დროებით მმართველობასა და საკათოლიკოსო საბჭოში უაღრესად გავლენიანი დავით დავითაშვილ-დავიდოვის (რომლის გავლენის გამოსახატავად მას ირონიულად ქართველ “ობერპროკურორსაც” კი უწოდებდნენ) პირად დამოკიდებულებას კირიონის მიმართ. გავრცელებული აზრით, სწორედ დავითაშვილს (რომელიც, როგორც ჩანს, დიდ ზემოქმედებას ახდენდა ლეონიდეზე) პბრაოდებოდა კირიონის წინააღმდეგ შეთქმულებისა და მისი მკვლელობის მოწყობა. თალაქვაძე იხსენებს, რომ დიდი ხნით ადრე, დავით დავითაშვილის ძმა, ბაქარია, რუსულის მასწავლებლად მსახურობდა გორის სასულიერო სასწავლებელში, რომლის ინსპექტორი კირიონი ყოფილა მაშინ, როცა ინსპექტორს იმჯერად ვეღარ დაუფარავს მასწავლებლის ფართოდ გახმაურებული სქესობრივი სკანდალი იქაურ ცმაწვილ მოწაფესთან. “აი, აქედან მომდინარეობდა საძაველოებსა [- კირიონ საძველიშვილს] და დავითაშვილებს შორის შეუწყლებელი მტრობა-შურისძიება”, მიიჩნევს თალაქვაძე – ნიკიტა თალაქვაძე, *მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან*, გვ. 46. უმწვავეს მტრობა-დაპირისპირებას უმაღლეს სამღვდელოებში ადასტურებს მოვლენათა თანადროული ისტორიკოსი: “ამას თან დაერთო სამღვდელოების მაღალ წრეებში დაბუდებული ერთმანეთის გაუგანლობა და სისხლიანი შურისძიება. მიტროპოლიტ ლეონიდის მომხრემ 1918 წ. 27 ივნისს მოკლა კათალიკოზი კირიონი. ამის შემდეგ მოკლეს კიდევ ორი მღვდელი. ამგვარად ეკლესიის საკითხებში ფეხი მოიკიდა ტერორმა” – სარგის კაკაბაძე, *ქართული ხალხის ისტორია: 1783-1921*, გვ. 248.

ლე როუდესტვენსკი მასთან შეხვედრის შემდეგ – მეგობრობის ნიშნად – დემონსტრაციულად ერთი ეტლით გაემგზავრნენ, მიუხედავად იმისა, რომ ლეონიდეს იქვე საკუთარი ეტლი ელოდებოდა. თუმცა შემდგომში ამ “მეგობრობას” იგი გათამაშებულად მიიჩნევდა და არ იჯერებდა, რომ მღვდელმთავრებს შორის კეთილგანწყობა სუფევდა¹⁴.

ბენეშევიჩი ყოველდღიურად მუშაობდა როგორც ქართველ, ისე რუს სამღვდელოებასთან სამართლებრივი თუ ეკონომიკური საკითხების მოსაგვარებლად და შესაბამისი საბუთების ჩამოსაყალიბებლად. რაკი გადაწყვეტილებათა მიღება სულ უფრო რთული ხდებოდა, მან ამ საქმეში თავის მომხრედ კირიონი დაიგულა და მისი დახმარების იმედი გაუჩნდა, თუმცა კირიონი საერთოდ არ ესწრებოდა სხდომებს. კირიონის საქციელით უკმაყოფილო იყო მთავრობის საგანგებო რწმუნებულიც და ქართველი სამღვდელოების სხვადასხვა ფრთაც, და არამარტო ლეონიდეს მომხრეები¹⁵.

კიდევ ერთი მოსაგვარებელი საკითხი იყო, რომ საქართველოს სექსარქოსოს მრევლს, ქართველებისა და რუსების გარდა, სხვებიც ეკუთვნოდნენ. მას შემდეგ, რაც დაიძაბა ურთიერთობები სხვადასხვა ეროვნების სამღვდელოებას შორის, გამოსავლის მოსაძებნად, ანუ ტაძარ-საკრებულოთა გასამიჯნავად ბენეშევიჩმა შექმნა შემთანხმებელი კომისია, რომელშიც მონაწილეობდნენ ქართული, რუსული, ბერძნული და ოსური სამრევლოების წარმომადგენლები, მაგრამ სხდომები მეტად შეშფოთებულ, დამუხტულ გარემოში მიმდინარეობდა. მაგალითად, ერთხელ ბენეშევიჩმა წერილობით შესჩივლა ეპისკოპოს ლეონიდეს, რომ მღვდელი ქრისტეფორე ციცქიშვილი (მომავალი კათოლიკოს-პატრიარქი ქრისტეფორე მესამე) უდიერად იქცეოდა და არღვევდა სხდომის წესრიგს, რის საპასუხოდაც ლეონიდე ასევე წერილობით დაჰპირდა რწმუნებულს, რომ მან ჩააგონა ქრისტეფორეს, შემდგომში “კარგად მოქცეულიყო”¹⁶.

14 А. В. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич...”, с. 245.

15 “ეცყობა, კირიონი უკვე ჩათუქრებულია... ბევრი უტაქტობა ჩაიდინა ცფილისში... მაინც გაიძახის – წავალ და დავჯდები რუსეთშიო!.. მეც ვაძიხილე კირიონის ქართლური გაუთლელობა და უკმეხობა! არ უნდა აგემხედარებია ეგ ამოდენა ხალხი თქვენს წინააღმდეგ! საბაბი არ უნდა მიგეცათ თქო!..”, წერს თალაქვაძე – ნიკიტა თალაქვაძე, *მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან*, გვ. 24.

16 А. В. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич...”, с. 248.

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

პროფესორი ხანდახან მოთმინებასაც კი კარგავდა: მან რამდენჯერმე გადაწყვიტა, გუდა-ნაბადი აეკრიბა და ტფილისი დაეტოვებინა, თუმცა ადგილობრივი სახელმწიფო მმართველობა მას დარჩენას სთხოვდა და დახმარება-თანადგომას ჰპირდებოდა.

მაშინ, როცა ბენეშევიჩმა შენიშნა, რომ ქართველი სამღვდელოება ცდილობდა, ხელში ჩაეგდო საექსარქოსოს შენობა, იგი გადასახლდა ექსარქოსთან, რითაც შეუძლებელი გახადა ნაგებობის დაკავება ქართველების მიერ, მაგრამ რასაც ქართული მხარის მკვეთრი გაღიზიანება და მისი მიუკერძოებლობის მიმართ სრული უნდობლობა მოჰყვა¹⁷. ქართველებმა უმაღლესმა აფრინეს პეტროგრაძს და მთავრობას მოსთხოვეს, რწმუნებული გაეწვიათ, ხოლო, მის მაგივრად, სხვა მოხელე გამოეგზავნათ, რაკი ბენეშევიჩის ცხოვრება ექსარქოსის სასახლეში “გამორიცხავდა მასთან შემდგომი მუშაობის შესაძლებლობას”¹⁸.

თავის მხრივ, რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებულს, რომელსაც ქართველებმა “საეკლესიო საქმეთა კომისარი” შეარქვეს¹⁹, ფრიად უარყოფითად განეწყო როგორც ქართველი სამღვდელოების, ისე, ზოგადად, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის განხორციელების მიმართაც. პეტროგრაძს გაგზავნილი მისი იმდროინდელი წერილები ცხადლოვ ასახავს მისი დამოკიდებულების ცვლილებას:

21 აპრილს: “ჩემთვის სავსებით ცხადია, რომ ავტოკეფალისტების გროვა, შეჯგუფებული დროებითი მმართველობის სახით, რომლის ავტორიტეტი ფრიად საეჭვოა, ცდილობს აინაზღაუროს ძირითადი დანაკარგი – ტერიტორიული ავტოკეფალია”²⁰.

17 “[ბენეშევიჩი] თბილისში ჩამოვიდა და „მუხრანის ნომრებში“ დაბინავდა. ვიდრე იქ ცხოვრობდა, კანონების ენაზე გველაპარაკებოდა, მაგრამ როგორც კი ეგზარქოსის სამყოფელში გადაბარგდა, კანონები ვადაივიწყა” – კალისტრატე ცინცაძე, *ჩემი მოგონებებიდან*, თბ.: ციციანათელა, 2001, გვ. 186; შდრ. კალისტრატე ცინცაძე, “ჩემი მოგონებებიდან”, *მწიგნობრობა ქართული*, 10, თბ.: ციციანათელა, 2010, გვ. 411; “ბენეშევიჩი პლატონის ბინაზე გადავიდა, ჩაუსახლდა პლატონს (ჯერ ის არ წასულა რუსეთში) და გადავიცა, გადავიდა მათკენ!” – ნიკიტა თალაქვაძე, *მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან*, გვ. 24.

18 А. В. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич...”, с. 246.

19 ნიკიტა თალაქვაძე, *მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან*, გვ. 19.

20 А. В. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич...”, с. 248.

იმავე 21 აპრილს: “ჩემში, ზოგადად, მტკიცდება რწმენა, რომ საქართველოს ეკლესიის ნამდვილ, ანუ ჭეშმარიტ ავტოკეფალიას არაფერი აქვს საერთო იმასთან, რასაც ჩვენ ვხედავთ; ამდენად, უმჯობესი იქნებოდა, რომ ჯერჯერობით წამოწყებული საქმიანობა შეწყვეტილიყო, ხოლო საქართველოს შეექმნა კულტურული ნიადაგი თავისი ეკლესიისათვის, და არ ეოცნება დრომოჭმული წესწყობილების უბრალო აღდგენაზე”²¹.

2 მაისს: “ისევ გულით ვუსურვებ საქართველოს ეკლესიას ავტოკეფალიის განხორციელებას, მაგრამ სულაც არ მსურს, რომ ამის ნება დავართო სხვა ეროვნებათა, – უპირველეს ყოვლისა, რუსების – ხარჯზე. ვერ ვიზამ, რომ ეს საქმე განხორციელდეს როგორც ფეხმძიმე ქალის და დათრგუნული უმანკოების ახირება. ახლა ჩემს წინაშე ჩაიარა ეკლესიათა მთელმა წყებამ და ცხადად დავინახე, როგორი უზარმაზარი რელიგიურ-საგანმანათლებლო მუშაობა გასწია თვით რუსეთის სინოდის მმართველობამ მთელი კავკასიის და, განსაკუთრებით, საქართველოს სასარგებლოდ. მტკიცედ მჯერა, რომ განახლებული რუსული ეკლესია აქ, შესაძლებელია, თითქმის სასწაულებსაც კი მოახდენს”²².

(იმავე 2 მაისს ნიკიტა თალაქვაძე თავის დღიურში წერს: “იქ დაგვიხვდა ბენეშევიჩის ოფიციალური ქალაქი, რომელიც თავხედურად უარს ჰყოფს ჩვენს ეპისკოპოზებს, ჩვენს ავტოკეფალიას და 12 მარტის აქტსაც! ვინ მოიწვია და რა წესით 12 მარტის კრებაო?! აპირებთ თუ არა უწმ. სინოდთან კავშირის აღდგენასო?! ითხოვს პასუხს დაუყოვნებლივ!..”²³).

20 მაისს: “ძნელია საქმის დაჭერა ქართველებთან, განსაკუთრებით იმიტომაც, რომ მათი ხელი უჭირავს აკაკი ჩხენკელს, რომელიც წარმართავს მთელს ამიერკავკასიის კომიტეტს. ახლა ისე გამოდის, რომ მე წარემართავ საქმეს, ხოლო მე ქართველები წარმმართავენ. დიდ სიბრძნეს აქედან არ ველი, და ამიტომაც არც არაფერი გამოვიდა აქამდე”²⁴.

თუმცა ბევრი ცნობა მეტყველებს, რომ ქართველი სამღვდლოება იმუამად, იმ გარემოში საგანგებო რწმუნებულთან ურთიერთობის მკვეთრ გამწვავებას არ ესწრაფოდა, ხოლო თავიანთ

21 იქვე.

22 A. B. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич...”, с. 250.

23 ნიკიტა თალაქვაძე, *მოქალაქე-მოვლლის დღიურიდან*, გვ. 28.

24 A. B. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич...”, с. 251.

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

მოთხოვნათა დასაკმაყოფილებლად მათ უმეტესად სამთავრობო “ქართული მხარდაჭერის” (ირაკლი წერეთელი, კარლო ჩხეიძე, აკაკი ჩხენკელი, ზურაბ ავალიშვილი) იმედი ჰქონდათ.

25 მაისს ცფილისში – რუს სამღვდელთა და საერო პირთა ხელმძღვანელობით – ჩატარდა ამიერკავკასიის საეკლესიო კრება, რომელმაც გადაწყვიტა, რომ რუსული ეკლესია ამიერკავკასიაში დამოუკიდებელი დარჩებოდა საქართველოს საკათოლიკოსოსაგან და შეინარჩუნებდა ერთიანობას რუსეთის ეკლესიის მთლიანობასთან როგორც მისი ერთი შემადგენელი ნაწილი. მალევე გაიმართა ოსთა და აფხაზთა საეკლესიო კრებებიც, რომელთაც ასევე გადაწყვიტეს, დარჩენილიყვნენ რუსეთის ეკლესიის წიაღში.

3 ივნისს შემთანხმებელი კომისიის საბოლოო სხდომაზე ბენეშევიჩს მოუწია, მოესმინა განაწყენებული ქართველების არაერთი საყვედური მისი საქმიანობის გამო. ეპისკოპოსმა ანტონი გიორგაძემ და დეკანოზმა კორნელი კეკელიძემ, ცფილისის სასულიერო სემინარიის რექტორმა, რწმუნებულს გამოუცხადეს, რომ განზილებული არიან მისი მუშაობით და რომ მან ვერ შეძლო გადასაწყვეტი საკითხების “ვერც წინ წაწევა და ვერც გარკვევა”, რასაც სერგი გორგაძემ დაამატა, რომ ეს “მთელი ქართველი ხალხის თვალსაზრისია”. ბენეშევიჩმა ამ სამღვრავებს უპასუხა, რომ “ქართველთა იმედები არ გაცრუვდება” და რომ, “როგორც მეცნიერი, იგი იყო ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის დამცველი და ასეთადვე დარჩება”. თავის მხრივ, კომისიის რუსმა წევრებმა მადლობა გამოუცხადეს პეტროგრადიდან მოვლენილ მოხელეს “საქმეთა ობიექტური და ყურადღებიანი წარმართვისათვის”²⁵.

მეორე დღეს, 4 ივნისს, ვლადიმირ ბენეშევიჩმა დატოვა ცფილისი. რამდენიმე დღის შემდეგ იგი უკვე პეტროგრადში იყო. დათქმული დაპირების მიუხედავად, მას აღარ მოსწევია საქართველოში დაბრუნება²⁶.

ბენეშევიჩის კვალდაკვალ ყოფილი იმპერიის დედაქალაქში მალევე ჩავიდნენ როგორც ქართული, ისე რუსული საეკლესიო

25 А. В. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич...”, с. 252.

26 “ვ. ბენეშევიჩი [...] პეტროგრადში გაემგზავრა ოჯახის საქმეებზე (მისი ბინა პირქმინდალ გაეძარცვათ) და დაგვირდა, მალე ჩამოვალა. [...] ამასობაში ცნობილი გახდა, რომ ბენეშევიჩი თბილისში დაბრუნებას აღარ თქვობდა” – კალისტრატე ცინცაძე, *ჩემი მოგონებებიდან*, გვ. 187; შდრ. კალისტრატე ცინცაძე, “ჩემი მოგონებებიდან”, *მწიგნობრობა ქართული*, 10, გვ. 412.

საკრებულოების წარმომადგენლები. იენისის შუა რიცხვებიდან იქ იმყოფებოდა ქართველ სამღვდლო პირთა დელეგაციაც (ეპისკოპოს ანტონი გიორგაძის, არქიმანდრიტ ამბროსი ხელაიასა და დეკანოზ კალისტრატე ცინცაძის შემადგენლობით), რომელიც საგანგებოდ გაგზავნა პეტროგრადს საქართველოს ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ, მაგრამ ამ ჯგუფის საქმიანობა, – შეხვედრა-მოლაპარაკებები რუსეთის მთავრობისა და სინოდის ხელმძღვანელებთან, წევრებთან თუ სხვა მოხელეებთან, – თაქტობრივად, უშედეგოდ დასრულდა.

28 იენისს ბენეშევიჩმა ვრცელი ანგარიში წარუდგინა სინოდს, რომელმაც მთავრობის რწმუნებულის ცფილისური მისია წარუმატებლად და უშედეგოდ შეაფასა.

უკმაყოფილება არ დაუშალავს სინოდის ობერპროკურორის მოადგილეს ანტონ კარცაშოვსაც (რომელიც ივლისის მიწურულს რუსეთის სინოდის ობერპროკურორი, – ისტორიულად ბოლო ობერპროკურორი, – გახდა, ხოლო ათი დღის შემდგომ კი, აგვისტოს დასაწყისში, ამ თანამდებობის გაუქმებისთანავე, დროებითი მთავრობის აღმსარებლობათა პირველ – და უკანასკნელ – მინისტრად დაინიშნა). კალისტრატე ცინცაძის მოგონებით, კარცაშოვმა ასე განუცხადა პეტროგრადში ჩასულ ქართველებს მთავრობის რწმუნებულის შესახებ: “იგი ეროვნული ავტოკეფალიის მომხრეა, მაგრამ არამც და არამც ცერიტორიულისა, თუმცა თბილისში შეგპირდათ კიდევაც, პეტროგრადში ცერიტორიულ ავტოკეფალიას დაუჭერ მხარსო. იმის წინააღმდეგეც კია, კათალიკოსს “და თბილისის” მთავარეპისკოპოსის ციტული ჰქონდეს, თუმცა თბილისში ეს შესაძლებლად მიაჩნდა”²⁷. კალისტრატე ცინცაძე კარცაშოვის იმ ნათქვამსაც იხსენებს, რომ ბენეშევიჩის მოხსენება, წარდგენილი სინოდისათვის, “ისე არახელსაყრელი იყო ქართველთათვის, ობერპროკურორმა ბენეშევიჩს არ აცალა და კაბინეტიდან „გამოავდო“. აქედან ნათელია, რა მოხსენება წარუდგინა სინოდს,²⁸ – ასევე ამ სიტყვების გულისყურით მომსმენი და საღად ჩამწვდომი დეკანოზი, მომავალი კათოლიკოს-პატრიარქი.

27 კალისტრატე ცინცაძე, *ჩემი მოგონებებიდან*, გვ. 192; შდრ. კალისტრატე ცინცაძე, “ჩემი მოგონებებიდან”, *მწიგნობრობა ქართული*, 10, გვ. 417.

28 კალისტრატე ცინცაძე, *ჩემი მოგონებებიდან*, გვ. 197; შდრ. კალისტრატე ცინცაძე, “ჩემი მოგონებებიდან”, *მწიგნობრობა ქართული*, 10, გვ. 423.

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

მოულოდნელი იყო, რომ რუსეთის სინოდის საერო ხელმძღვანელები – ვლადიმირ ლეოვიც, ანტონ კარცაშოვიც – უფრო კეთილგანწყობილები აღმოჩნდნენ ქართველი სასულიერო პირების მოთხოვნათა მიმართ, ვიდრე მთავრობის რწმუნებულად დანიშნული კანონიკური სამართლის პროფესორი ვლადიმირ ბენეშევიჩი, რომელიც მშვენივრად იცნობდა ქართულ საეკლესიო-კულტურულ ტრადიციას, ფლობდა ქართულ ენას, მაგრამ ქართველების ავტოკეფალიურ მისწრაფებებს მეტად გულგრილად – და მოგვიანებით გაღიზიანებითაც კი – მოეკიდა. სავარაუდოდ, ცფილისში მისმა ყოფნამ, ქართველ თუ რუს საეკლესიო წრეებთან ურთიერთობამ, სადავო საკითხებისა და საქმეების საფუძვლიანად გაცნობამ ბენეშევიჩის სიმპათიები მთლიანად გადახარა თანამემამულეთა მხარეს.

რაც შეეხება სინოდის მეთაურთა იმუამინდელ განწყობებს, შემართულს რევოლუციურ-რეფორმისტულ ტალღაზე²⁹, ისინი მეტად ენათესავებოდა ავტოკეფალიისათვის ქართველ მებრძოლთა სულისკვეთებას, რაკი ორივე მხარეს მკაფიოდ აერთიანებდა რუსული იმპერიულ-მონარქისტული ეკლესიის მიუღებლობა და რამდენადმე გაღიზიანებაც საეკლესიო მმართველობის წარსული ყალიბების მიმართ, თანაც, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ქართველი სამღვდელთა ქმედებათა მხარდამჭერებად რუსული რევოლუციის ქართველი ბელადებიც იგულისხმებოდა, რაც არავისთვის იყო საიდუმლო.

29 იგულისხმება, კერძოდ, სინოდის საერო მეთაურები, თუმცა სწორედ ამ დროს სინოდის სასულიერო ხელმძღვანელადაც – “პირველმჯდომელად”, ანუ თავმჯდომარედ – საქართველოს ექსარქოსი პლატონ როჟდესტვენსკი დაინიშნა, რომელსაც, ზოგადად, ლიბერალი მღვდელმთავრის სახელი ჰქონდა: “იმავე დროს მოხდა სინოდის რეორგანიზაცია და სათავეში ჩაუყენეს “მისი ყველაზე ლიბერალი წევრი”... მთავარეპისკოპოსი პლატონი” – კალისტრატე ცინცაძე, *ჩემი მოგონებებიდან*, გვ. 187; შდრ. კალისტრატე ცინცაძე, “ჩემი მოგონებებიდან”, *მწიგნობრობა ქართული*, 10, გვ. 412; საყურადღებოა, რომ ცოცხა მოგვიანებით, 1917 წლის 1 ავგისტოს მთავარეპისკოპოსი სერგი სტრავროდსკი (შემდგომში მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქი) ასე მიმართავს პეტროგრადში მყოფ ქართველებს: “მართალია, მეუფე პლატონი მტრად მივაჩნიათ, მაგრამ სინამდვილეში თქვენი მეგობარი და კეთილმოსურნეა. მხოლოდ ტერიტორიული ავტოკეფალიის მოწინააღმდეგეა, როგორც პროფესორი ბენეშევიჩი” – კალისტრატე ცინცაძე, *ჩემი მოგონებებიდან*, გვ. 202; შდრ. კალისტრატე ცინცაძე, “ჩემი მოგონებებიდან”, *მწიგნობრობა ქართული*, 10, გვ. 428.

დროებითი მთავრობის ახალმა კომისიამ, რომელსაც – თუნდაც რამდენიმე ხნით – უნდა მოეგვარებინა საეკლესიო საკითხები საქართველოში და რომლის მუშაობაშიც ყოველთვის ჩართული იყო ვლადიმირ ბენეშევიჩი, ივლისის განმავლობაში კიდევ მიიღო რამდენიმე დადგენილება, მაგრამ მათში უკვე შეიმჩნეოდა თანდათანობითი უკანდახევა ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიასთან დაკავშირებით. ჩამოყალიბებულ დასკვნებში აღიარებული იყო საქართველოს საკათოლიკოსოს არსებობა, მაგრამ ნათქვამი იყო, რომ რუსეთის ადგილობრივი საეკლესიო კრების გარეშე – და მანამდე – მისი კანონიკურობის საფუძვლიანობა ვერ გადაწყდებოდა.

გამწვავდა, აგრეთვე, დაპირისპირება ქართული ეკლესიის მეთაურის ციცილის გამო: ქართველი სამღვდელოების დელეგაცია ითხოვდა, კათოლიკოსს ჰრქმეოდა “მცხეთა-ცფილისის მთავარეპისკოპოსი” (და არა მხოლოდ “მცხეთის მთავარეპისკოპოსი”), ხოლო მთავრობა და სინოდი ამას არ სთანხმდებოდა, რაკი ცფილისის შეგანა კათოლიკოსის ციციულში აღარ იძლეოდა საშუალებას, კავკასიის რუსული საექსარქოსოს მეთაურის ციცილი – როგორც იგეგმებოდა – გამხდარიყო “ცფილისის მიტროპოლიტი”. ამის საპასუხოდ, ქართველი სამღვდელოება იმუქრებოდა, რომ თუ კათოლიკოსი თავის ციციულში მხოლოდ მცხეთის მთავარეპისკოპოსობას უნდა დასჯერებულიყო, მაშინ იძულებული იქნებოდნენ, ცფილისში საკუთარი, ქართველი მიტროპოლიტი დაენიშნათ, რის შედეგადაც ერთ ქალაქში სამი ეპისკოპოსი აღმოჩნდებოდა³⁰, რაც, საეკლესიო სამართლით, სრულიად მიუღებელი იყო³¹.

ამავე დროს, ცფილისიდან პეტროგრადს დაუინებით მიდიოდა ცნობები, რომ ურთიერთობა ორ საეკლესიო მმართველობას – ქართულსა და რუსულს – შორის ყოველდღიურად იძაბებოდა.

რუსეთის დროებითმა მთავრობამ, ყოფილ იმპერიაში გამეფებული ქაოსის პირობებში, ბოლოს და ბოლოს მაინც მოიცალა საქართველოში საეკლესიო საკითხების მოსაგვარებლად და 1917 წლის 25 ივლისის გამოსცა “დროებითი წესები საქართველოს მართლმადიდებელი ეკლესიის მდგომარეობის შესახებ რუსეთის

30 А. В. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич...”, с. 255.

31 ნიკეის პირველი მსოფლიო კრების კანონთა მერვე მუხლის მიხედვით, “არა ორნი ეპისკოპოსნი იყვნეს ერთსა ქალაქსა შინა” – დიდი სჯულისკანონი, გამოცემად მოამზადეს ე. გაბიძაშვილმა, ე. გიუნაშვილმა, მ. დოლაჭიძემ, გ. ნინუამ, თბ.: მეცნიერება, 1975, გვ. 233.

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

სახელმწიფოში”³². თუმცა გადაწყვეტილების გამოქვეყნების შედეგად აღმოჩნდა, რომ მოვლენები ქართველთათვის მთლად სასურველად არ წარმართულიყო. ხელისუფლებამ ხელახლა აღიარა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია, რომელსაც უნდა გაეერთიანებინა ქართული წარმოშობის ყველა მართლმადიდებელი, ვინც რუსეთის სახელმწიფოს ფარგლებში ცხოვრობდა, ხოლო ეკლესიის მეთაურს მიენიჭა ყოველთა ქართველთა კათოლიკოს-პატრიარქისა და მცხეთის მთავარეპისკოპოსის ტიტული, თუმცა მისი რეზიდენცია განლაგდებოდა ტფილისში; ამ თანამდებობაზე არჩევის შემდეგ მას დაამტკიცებდა რუსეთის ხელისუფლება; საქართველოს საკათოლიკოსოს და, შესაბამისად, ასევე, ქართველი სამღვდელთა საქმიანობას ფინანსურად უზრუნველყოფდა რუსეთის სახელმწიფო; საქართველოს საკათოლიკოსოს საღმრთისმსახურო, საკანცელარიო და სასწავლო ენა იქნებოდა ქართული. მაგრამ, ამავე დროს, საქართველოს მიწაზე არსებობას აგრძელებდა რუსული ეკლესიაც კავკასიის საექსარქოსოს სახით, ტფილისის მიტროპოლიტის მეთაურობით, რომლის რეზიდენციაც, შესაბამისად, ისევ ტფილისში უნდა დარჩენილიყო; საექსარქოსოს მრევლს შეადგენდა როგორც რუსი, ისე საქართველოში მცხოვრები სხვა არაქართველი მართლმადიდებლები.

პეტროგრადში ქართული დელეგაციის ერთ-ერთი წევრის, კალისტრატე ცინცაძის სიტყვებით, “მმართველი სინოდის და დროებითი მმართველობის კომისიარის ვ. ბენეშევიჩის ცდით, საქართველოს ეკლესიის დელეგაციის (ეპისკოპოზი ანტონი, არქიმანდრიტი ამბროსი, დეკ. კ. ცინცაძე) შეამდგომლობა საქართველოს ეკლესიის დამოუკიდებლობის ტერიტორიალურად ცნობისათვის დროებითა (კერენსკის) მთავრობამ არ შეიწყნარა და ივლისის 25 დადასტურა თავისი მარტის 27 დადგენილება მცირეოდენი ცვლილებებით”³³. გაირკვა, რომ ბენეშევიჩი არათუ დაეხმარა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის სრულად ხორცშესხმას, არამედ – თავისი თანამდებობრივი მდგომარეობის საშუალებით

32 “წესების” ქართული თარგმანი იხ. კალისტრატე ცინცაძე, *ჩემი მოგონებებიდან*, გვ. 200-201; შდრ. კალისტრატე ცინცაძე, “ჩემი მოგონებებიდან”, *მწიგნობრობა ქართული*, 10, გვ. 425-427.

33 კალისტრატე ცინცაძე, “მწარე მოგონებანი საქართველოს ეკლესიის ახლო წარსულიდან (მასალები)”, *მწიგნობრობა ქართული*, 9, თბ.: ციციანთელა, 2010, გვ. 347.

– მან ხელი შეუშალა კიდევ ამ ჩანაფიქრის მთლიანად აღსრულებას.

რამდენიმე დღის შემდეგ, 29 ივლისს ვლადიმირ ბენეშევიჩი გათავისუფლდა დროებითი მთავრობის საგანგებო რწმუნებულის მოვალეობისაგან.

მიუხედავად სინოდის საერო ხელმძღვანელობის განცხადებისა, რომ დროებითი მთავრობა არაფრით ეწინააღმდეგება საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიას და რომ ის ფაქტობრივად უკვე არსებობს, რაც რუსეთის ეკლესიის სინოდმა უნდა გაითვალისწინოს, მაინც სინოდის სხდომაზე, რომელიც 2 აგვისტოს გაიმართა და რომელსაც მთავარეპისკოპოსი სერგი სტაროგოროდსკი (მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის მომავალი პატრიარქი) წარმართავდა, ქართველი სამღვდელოების თვალსაზრისს უსურვილოდ და უგულისყუროდ მოუსმინეს³⁴. შექმნილი მდგომარეობის შესახებ თავის განცხადებაში სინოდმა საერთოდ არ შეიგნა სიციყვა “ავტოკეფალიური”, როცა ახსენებდა საქართველოს ეკლესიას, ხოლო საკითხის საბოლოო და არსებითი განხილვა რუსეთის მომავალ საეკლესიო კრებას მიანდო.

15 აგვისტოს მოსკოვში დაიწყო რუსეთის ეკლესიის ადგილობრივი კრება, რომლის მუშაობაშიც ქმედითად იყო ჩართული პროტესორი ბენეშევიჩი, როგორც კრების მდივნის თანაშემწე, თუმცა მასში არავითარი მონაწილეობა არ მიუღიათ ქართველი სამღვდელოების წარმომადგენლებს. სხვათა შორის, კრება ისე დამთავრდა, რომ მან არ ცნო საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია, მაგრამ არც რამე საგანგებო განცხადება გაუკეთებია ან დადგენილება მიუღია ამ საკითხის გამო. ერთ-ერთი გაწყვეტილებით, რომელიც 21 ოქტომბერს მიიღეს, ბენეშევიჩი კრებამ – და ამჯერად არა დროებითა მთავრობამ – დანიშნა ქართველთა და რუსთა საკამათო საეკლესიო საკითხების “გამმიჯნავი” კომისიის თავმჯდომარედ³⁵, მაგრამ სულ რამდენიმე დღეში ბოლშევიკური გადატრიალების შედეგად შექმნილმა მდგომარეობამ საქართველოც და რუსეთიც სრულიად ახალ კალაპოტში გადაისროლა, თუნდაც პოლიტიკურად, თუნდაც ეკლესიურად...

34 სხდომისა და მისი წინამორბედი შეხვედრების შესახებ იხ. კალისტრატე ცინცაძე, *ჩემი მოგონებებიდან*, გვ. 202-205; მდრ. კალისტრატე ცინცაძე, “ჩემი მოგონებებიდან”, *მწიგნობრობა ქართული*, 10, გვ. 428-431.

35 А. В. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич...”, с. 256.

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

მხოლოდ მოგვიანებით, 1917 წლის 29 დეკემბერს მოსკოვისა და რუსეთის ახალარჩეულმა პატრიარქმა ტიქონ ბელაგინმა საგანგებო ეპისკოპოსთა მიმართა ქართველ მღვდელმთავრებს და მოსთხოვა მათ, დამორჩილებოდნენ კანონიკურ წესრიგს, უარი ეთქვათ თვითგამოცხადებულ ავტოკეფალიაზე და მოეპოვებინათ ის მხოლოდ რუსეთის ეკლესიის ადგილობრივი კრების ფარგლებში. ამ მიმართვაში გამოთქმული იყო საყვედური, რომ რუსული საეკლესიო მმართველობისაგან განდგომილმა ქართველმა ეპისკოპოსებმა “გამოსცყუეს” ავტოკეფალიის აღიარება დროებით მთავრობას, მაგრამ მისი პირობებიც კი არ შეასრულეს და ჩამალეს ქართული და რუსული საკრებულოების გამიჯვნა, რაც “საეკლესიო მშვიდობისა და სიყვარულის სულისკვეთებით” უნდა მომხდარიყო³⁶.

მაგრამ მანამდე, ჯერ კიდევ კრების დაწყებამდე, 13 აგვისტოს, ქართლ-კახეთის მთავარეპისკოპოსს, საქართველოს ექსარქოსს, პლატონ როჟდესტვენსკის ტიტული შეეცვალა, – მას ეწოდა ცფილისისა და ბაქოს მიტროპოლიტი, კავკასიის ექსარქოსი (კავკასიის საექსარქოსო სამართლებრივად 1920 წლის აპრილამდე აგრძელებდა არსებობას).

იმავე 13 აგვისტოს საქართველოს ეკლესიის დროებითმა მმართველობამ აღადგინა რუსეთის ეკლესიის მიერ საუკუნით აღრე გაუქმებული ცფილელი მიტროპოლიტის კათედრა, ხოლო კათედრის მმართველად აირჩია გური-სამეგრელოს ეპისკოპოსი ლეონიდე ოქროპირიძე³⁷. ეს არჩევა საზეიმოდ გა-

36 ტიქონის ეპისკოპოსის სრული ტექსტი იხ. *Акты Святейшего Тихона, Патриарха Московского и всея России, позднейшие документы и переписка о каноническом преемстве высшей церковной власти: 1917-1943*, с. 71-75; მოგვიანებით, საკათალიკოსო საბჭოს დადგენილებით, კათოლიკოს-პატრიარქ ლეონიდეს სახელით გამოქვეყნდა საპასუხო ეპისკოპოსე პატრიარქ ტიქონის მიმართ: *Послание Святейшего Леониды, Католикоса-Патриарха всея Грузии, к Святейшему Тихону, Патриарху Московскому и всея России: 5 августа 1919 года*. Тифлис: Сорапан, 1920.

37 ამ არჩევნების მიმართ თავის მკვეთრად უარყოფით დამოკიდებულებას არ მალავს შეკრების მონაწილე, დეკანოზი ნიკიტა თალაქვაძე: “ივრიალა ბრბომ – აქსიოს-აქსიოსო, ლეონიდი მიტროპოლიტიო! და გათავდა არჩევნები! ეგ ნამდვილი ყაჩაღური კრება ჩაატარა აგრე სხარტულად დათიკომ [დავიდოვ-დავითაშვილმა] და ლეონიდმა... ხმა არ ამოუღია ევ. კირიონს, ის ადგა და წავიდა თავის ბინაზე... აღარც მე ამომიღია ხმა!.. ვინღა ვალაპარაკებდა! მორჩა და გათავდა! – აქსიოსო – ივრიალა წინასწარ მომზადებულმა ბრბომ. აი, ამ

მოცხადდა ცფილისის სიონის ცაძარში ორი დღის შემდეგ, 15 აგვისტოს. 23 აგვისტოს ქართველმა სამღვდელოებამ, ცფილელი მიტროპოლიტის ლეონიდეს მეთაურობით, ქართული მილიციის ხელშეწყობით, დაიკავა ექსარქოსის სასახლე³⁸.

სულ ცოცხალი ხნის შემდეგ, 1917 წლის 17 სექტემბერს საქართველოს ავტოკეფალიური ეკლესიის პირველ ადგილობრივ კრებაზე მცხეთის მთავარეპისკოპოსად და სრულიად საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქად – ბევრისათვის სრულიად მოულოდნელად – აირჩიეს იმუამად უეპარქიო ეპისკოპოსი კირიონ საძაგლიშვილი³⁹.

თუმცა საეკლესიო ცხოვრებაში სიმშვიდეს არ დაუსადგურებია. თითქმის საყოველთაოდ იგრძნობოდა საშიშროების მოახლოების თუ უკვე ჩამოდგომის განცდა, – როგორც თავად ეკლესიაში არსებული მდგომარეობის გამო, ისე სახელმწიფოებრივ-

13 აგვისტოდან ჩაისახა ჩვენი ახლად აღდგენილი ეკლესიის ტრადედია! ცფილელი, მცხეთელი – ორთავენი ერთად უნდა დამსხდარიყვნენ... ცფილისში! ეს ორი ყოჩისთავი, რომელიც ჯერ კიდევ საქ. მეფეების დროსაც კი ერთ ქვაბში არ ეცვოდა! ჩაისახა შფოთი” – ნიკიტა თალაქვაძე, *მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან*, გვ. 48.

38 სასახლეში შეჭრას ირონიულად აღწერს ქართული მხრიდან ნიკიტა თალაქვაძე: “დავიუფლეთ არქიელის შენობა რევოლუციონურად. დიდი მითქმა-მოთქმა შეიქნა! დაბინავდა ამ „სასახლეში“ ლეონიდი! დიდად ფართი-ფურთოზდა “დათიკო” [დავიდოვ-დავითაშვილი], თითქოს პირველხარისხოვანი ციხე-სიმაგრე დაგვეჭიროს! გამოვრეკეთ ამ „სასახლიდან“ მთვრალი რუსის ბერები და სხვადასხვა “რუსისავე” ქალთა მონასტრებიდან აქ შემოკრებილი მოლოზნები (მამკოდა, ბოდბის პოდვორიედან და სხვა), რომელნიც მეტად დიდ განცხრომაში ყოფილან აქ ერთად!.. ეგ რადაც გარყვნილების ბუდეთ იყო ქვეული” – ნიკიტა თალაქვაძე, *მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან*, გვ. 49); სასახლის დაკავება, დანახული რუსული ეკლესიის თვალსაჩინოებიდან, აღწერილი – შესამჩნევად სარკასტულად – თვითმხილველის მიერ (თუმცა მოგვიანებით, გვიანდელი სხოვით) იხ. არქიმანდრიტი სერაფიმე (ვერბინი), “რუსი მღვდელმოწამენი და მოწამენი საქართველოში”, გვ. 190-191, – აღმწერის დამოკიდებულების საჩვენებლად საკმარისია მხოლოდ ეს სიტყვებიც: “პირისპირ, დერეფნის მიღმა, მღვდელმთავრის მოსასვენებლის ქვემოთ, მდებარეობდა „საფარი“, რომელიც დღისით კათალიკოსის დასვენს ემსახურებოდა, ღამ-ღამობით კი – ორგებისა და დებოშებს, ზურნასა და სროლას ოთახებში”.

39 ავტორს საშუალება ჰქონდა, გამოეხატა თავისი თვალსაზრისი კირიონის საქმიანობის საეკლესიო-ეროვნული მნიშვნელობის შესახებ – იხ. მერაბ ლაღანიძე, “კათალიკოს-პატრიარქი კირიონი”, წგ-ში: მერაბ ლაღანიძე, *რწმენისა და იმედის გზაზე*, თბ.: წმიდა ირინეოს ლიონელის სახელობის ბიბლიურ-თეოლოგიური ინსტიტუტი, 2003, გვ. 9-17.

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

პოლიტიკური მიზეზების გათვალისწინებითაც: ქვეყანას იმუამად სოციალისტური მთავრობა მართავდა, რომელიც მკვეთრად ათეისტურ, მკაფიოდ ანტისაეკლესიო განწყობებს გამოხატავდა, მაგრამ წინ იყო კომუნისტური დიქტატურა, რომელიც საქართველოს ელოდა ბოლშევიკური რუსეთის მხრივ ოკუპაციის შედეგად და რომელსაც არასოდეს დაუფარავს უახლოეს მომავალში ყოველგვარი რელიგიისა თუ ყოველგვარი საეკლესიო ცხოვრების განადგურების სურვილი.

საკათოლიკოსო არჩევნებიდან სამი დღის შემდეგ, 1917 წლის 20 სექტემბერს, დეკანოზი ნიკიტა თალაქვაძე წინასწარმეტყველებდა:

შეიძლება უარესი გვიძევს წინ... დევნა, ყვედრება, ათასი გაჭირვება, წამებასა და სიკვდილიც... ყოველივე ეს მოსდევს რევოლუციას!.. ვინ იცის, რა სახეს მიიღებს ჩვენში რევოლუციას!.. უფრო კი მოსალოდნელია სოციალური რევოლუცია, რომელიც მოსპობას უქადის ეკლესიას და სარწმუნოებასაც საერთოდ!.. ამაზე არავინ ჰფიქრობს დღეს ჩვენში!.. გრძელდება ავტოკეფალურ ეკლესიის ზემი!.. როდემდის?! დიდი ხნით?.. ვნახოთ!..⁴⁰

მაგრამ საქართველოს ეკლესიას საფრთხე ემუქრებოდა არა მხოლოდ გარედან, გამომდინარე პოლიტიკური ვითარებიდან, არამედ შიგნიდანაც, რაკი ეკლესიაში უკიდურესი დაძაბულობა ჩამოვარდნილიყო, რის საფუძვლადაც იგივე თალაქვაძე ზნეობრივ საკითხთა სიმწვავე-მოუგვარებლობას მიიჩნევდა. თავის ამ შეძრწუნებასა თუ შემოთქმებას იგი ბიბლიური წინასწარმეტყველური მგზნებარებითა და პირდაპირობით გამოხატავდა:

დიდი გახრწნილება, დაუნდობლობაა ჩვენს წრეში! განა ეს “ეკლესიაა”? განა ჩვენ ქრისტეს მოძღვრების მოციქულები ვართ?! ვაი, ვაი! მეშინია... რო დავეფიქრდები, ლამის არის გავკიჟდე! ეგ რა ვყოფილვართ ქართველები?! აღვირახსნილი მონები!.. თავისუფლებას ჩვენ ვერ შევიშნობთ!.. დეკანოზის ვოსტორგოვის დემონიური ხითხითი მაგონდება: “...дадим грузинам автокефалию, но мне их жалы! Они на следующий же день перегрызут друг друга”-ო!.. [“მივცემთ ქართველებს ავტოკეფალიას, მაგრამ მცოდნებიან ისინი! ისინი მეორე

40 ნიკიტა თალაქვაძე, *მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან*, გვ. 53.

დღესვე დაჭამენ ერთმანეთს”] ჭკუიანი იყო ეგ შავრაზმეული ხუცესი! მისხლობით ვყავდით აწონილ-დაწონილი!.. “მენე-ტეკველ-პერეს”⁴¹.

დანიელ წინასწარმეტყველის წიგნიდან მოხმობილი ამ შემზარავი სიტყვებით ამთავრებს თავის გოდებას დეკანოზი ნიკიტა თალაქვაძე⁴².

თუმცა მისი მღვლეზარე დამოკიდებულება არც შემდგომ იზრიტება, რასაც მეტად თვალსაჩინოდ ასახავს არაერთი გვერდი “მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან”, სადაც საქართველოს ეკლესიის ერთ-ერთი გამორჩეული მღვდელმსახურის მძაფრად ტრაგიკული განწყობანი გამოხატულა. მათ შორისაა ერთი მონაკვეთიც, დაწერილი 1921 წლის აგვისტოში, ჯერ კიდევ მანამ, სანამ ნიკიტა თალაქვაძე ანაფორას საბოლოოდ გაიხდიდა, მღვდლობიდან მოქალაქეობისაკენ გადადგამდა მკაფიო ნაბიჯს, ჯერ კიდევ მანამ, სანამ სულაც არ იყო ცხადი ბოლშევიზმის საზარელი მომავალი საქართველოში:

გადავეჩვიეთ აქციობას, თაოსნობას, ჩვენს საქმეზე და მოვალეობის ასრულებაზე მიზანშეწონილად და უანგაროდ ზრუნვას საქვეყნოდ – ეკლესიურ დამოუკიდებლობის აღდგენაზე არა ერთხელ მოვითხოვეთ კიდევაც ეს, მაგრამ, როგორც ეხლა ირკვევა, ეს არ ყოფილა ნამდვილად განცდილი და მოფიქრებული საქმე, არავის არ უფიქრია, როგორ და რა სახით შეეძლებოდა ეკლესიურ გემის მესაჭეობას ამ მშფოთვარე ცხოვრების ზღვაში, არავინ არ ემზადებოდა თურმე საამისოდ, ყოველივე დაწერილი თუ ნათქვამი ამ თაობაზე ყოფილა ლამაზი სიტყვები, მოსართავ-მოსაკაზმავი და სხვა არაფერი. მართლაც, ყველანი დიდის აღფრთოვანებით და იმედებით მივეგებებით ჩვენი ეკლესიის ავტოკეფალობის აღდგენას 1917 წლის 12 მარტის აქტით, სულ ყველანი წუმ-წუმასავით ავენთენით, ავპილბილდით, ხოლო როდესაც საქმე საქმეზედ მიდგა, როდესაც დარღვეულ ეკლესიურ ცხოვრებაში სააღმშენებლო მოქმედებას უნდა შეესდგომოდით, აი, მაშინ აღმოჩნდა, თუ რა უენერგიო, უილაჯო და ურწმუნო ხალხს გვიკისრია ეს დიდი და მძიმე საშვილიშვილო ისტორიული

41 იქვე; გამოცემისეული კორექტურული შეცდომა გასწორებულია.

42 ეს ეზრაული სიტყვები დამოწმებაა ბიბლიური დანიელის წიგნიდან, როცა თავად წინასწარმეტყველი განუმარტავს მეფე ბალთაზარს იდუმალი ხელით კედელზე გამოსახული წარწერის შინაარსს, რაც მომაკვდინებელი მომავლის თავზარდამცემი უწყება აღმოჩნდება (დანიელი 5:25-28).

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

საქმე. არც ერთი წრე ჩვენი ეროვნული ცხოვრებისა არ ყოფილა იმ ზომად განადგურებული და დაბეჩავებული სინოდალურ-ცეზარო-პაპიზმისაგან, როგორც ქართველი სამღვდელთა.⁴³

ღირსშესანიშნავია, რომ ქართველი სამღვდელთების იმდროინდელი ზნეობრივი მდგომარეობა არაერთგზის გამხდარა მწვავედ სამსჯელო საგანი არა მარტო ცალკეულ სასულიერო პირთა მხრივ, არამედ საქართველოს საკათოლიკოსოს მმართველობაშიც⁴⁴, რაც იმას მეტყველებს, რომ იმუამად არანაირად არ უჭირდათ არც სასულიერო და არც საერო პირებს (რაც არაერთგზის დადასტურებულა ეპოქისეულ მხატვრულ თუ პუბლიცისტურ ნაწარმოებებში), თვალი გაესწორებინათ ეკლესიის მსახურთა ზნეობრივ მანკიერებათათვის.

ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის ბრძოლა, წამოწყებული მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეების მიჯნაზე, მეტად დრამატულად მიმდინარეობდა (რამდენჯერმე ის სისხლიანი მსხვერპლითაც აღიბეჭდა), სხვადასხვა ეტაპზე განსხვავებულ მიმართულებას იძენდა და ხშირად მოულოდნელი ხდებოდა თავისი არსით, განვითარების ხვეულებით, შედეგებით. თავდაპირველად, 1900-იან წლებში, ავტოკეფალიის მოთხოვნას რუსეთის იმპერიის ფარგლებში უწინარესად ეროვნული ინტერესები განპირობებდა, ხოლო მოსაპოვებელ მიზნად ქართველი სამღვ-

43 ნიკიტა თალაქვაძე, *მოქალაქე-მღვდლის დღიურიდან*, გვ. 815.

44 კათოლიკოს-პატრიარქ კალისტრატე ცინცაძეს მაგალითად მოჰყავს და იმოწმებს მოზრდილ მონაკვეთს საგანგებო საბუთიდან “პროექტი ინსტრუქციისა სასულიერო წოდების უღირს პირთაგან განწმენდის შესახებ”, რომელიც შეიმუშავა საკათოლიკოსო საბჭოს კომისიამ “1921 წლის დეკემბრის 29, ე. ი. კ.-პატრიარქ ამბროსის მოღვაწეობის დასაწყისში: „ისტორიის მეხსიერებაში არასოდეს არ ჰქონია ადგილი ჩვენს სამღვდელთაში იმდენ უზრდველობას, უტაქტობას, წერილმან ქიშპობას, დაუდევრობას, ლოთობას, ურჩობას, უფლებების გადაჭარბებას, მოვალეობის და პასუხისმგებლობის უარყოფას, სხვადასხვა ჯურის გარყვნილობას და მრავალ საძრახის საქციელს, რამდენსაც ვგრძნობთ და ვხედავთ დღეს სამღვდელთაში სოფლად და ქალაქად, წერა-კითხვის უხეიროდ მცოდნისაგან მოყოლებული განათლების ცენზით შემკულამდე. დიდი ნაწილი სამღვდელთებისა დღეს ხელმძღვანელობს და წინ უძღვის ერსა სწორედ უარყოფითი გზით, რომ საკუთარ მაგალითით და უზნეობით მიიყვანოს იგი სრულ ზნეობრივ გაკოტრებამდე. ფრიად საგაღალატოა, მაგრამ მეტად ცხადი სინამდვილეა“ – კალისტრატე ცინცაძე, “მწარე მოვონებანი საქართველოს ეკლესიის ახლო წარსულიდან (მასალები)”, გვ. 475.

დელოება ერთ სახელმწიფოში ბიზანტიურ-მართლმადიდებლური ტრადიციის ორი ეკლესიის არსებობას ისახავდა, რომლებიც ერთმანეთისაგან მხოლოდ ეროვნული ნიშნით იქნებოდა გამიჯნული. ამგვარი სწრაფვები კი – ეროვნებისა და ეკლესიის შერწყმა, ეროვნული ვინაობის გაიგივება ადგილობრივ ეკლესიასთან – ცხადლივ ამჟღავნებდა მიდრეკილებას ეგრეთ წოდებული “ფილეტიზმისადმი”⁴⁵ (რაც 1872 წლის კონსტანტინოპოლის ადგილობრივი საეკლესიო კრების მიერ ერესად, ანუ მწვალებლობად იყო გამოცხადებული⁴⁶). თუმცა შემდგომ, მომდევნო ათწლეულში, – როცა 1917 წლის რევოლუციას მოჰყვა იმპერიის ჯერ დასემა და მერმე დაშლა, – თანდათანობით, ქართული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების კვალდაკვალ (და ხან წინსწრებითაც!), ავტოკეფალიისათვის მებრძოლნი თავად მოითხოვდნენ ერთ სახელმწიფოში სწორედ ერთი და მთლიანი ეკლესიის არსებობას: რა თქმა უნდა, ისევ იგულისხმებოდა ბიზანტიურ-მართლმადიდებლური ტრადიციის საეკლესიო ორგანიზაცია, თუმცა ეს ამ შემთხვევისას, 1917 წლის გაზაფხულიდან, იყო საქართველოს საკათოლიკოსო ეკლესია. ქართველი სამღვდელთა ავტოკეფალიის გამოცხადების უმაღლ დაუპირისპირდა ფილეტიზმის საფრთხეს და ეს განუცხადეს კიდევ საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის სახელით დროებითი მთავრობის რწმუნებულს ვლადიმირ ბენეშევიჩს ჯერ კიდევ ცვილისში მისი ყოფნისას⁴⁷. მაგრამ ამ მწვავე დოგამატურ-კანონიკურ საკითხს

45 ფილეტიზმის, ანუ ეკლესიისა და ეროვნების გაერთიანების საფრთხის შესახებ, რაც ქართველ ავტოკეფალისტთა მოძრაობაში წარმოიშვა რუსეთის იმპერიისა და იმპერიული ეკლესიის არსებობის პირობებში იხ. ამერიკელი მკვლევრის თვალსაზრისი: “ქართველთა სწრაფვა ავტოკეფალიის მიმართ ნაწილობრივ უნდა განვიხილოთ როგორც იმდროინდელი ეროვნული ცნობიერების გამოვლინება” – Пол Верт, *Православие, инославие, иноверие: Очерки по истории религиозного разнообразия Российской империи*, с. 91; იხ. აგრეთვე: Paul W. Werth, “Georgian Autocephaly and the Ethnic Fragmentation of Orthodoxy”, *Acta Slavica Iaponica*, Sapporo (Japan), 2006, Vol. 23, p. 74-100.

46 ფილეტიზმის შესახებ, ზოგადად, და, აგრეთვე, კერძოდ, ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის საკითხთან დაკავშირებით, ასევე, ეპისკოპოს კირიონ საძვლიშვილის შეხედულებათა გამო ამ თვალსაზრისით იხ. Евгений Павленко, “Ересь филетизма: история и современность”, *Вертоград*, 9 (54), 1999, с. 17-24.

47 საქართველოს ეკლესიის დროებითი მმართველობის განაცხადებთა, ის “ყოველგვარ ჰასუსისმგებლობას იხსნის თავიდან ისტორიის სამსჯავროსა და მსოფლიო კრების წინაშე ანტისამართლებრივი პრინციპების დამკვიდრებისათ-

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

ვერ ჭრიდნენ რუსული ეკლესიის წარმომადგენლები: მათ არ სურდათ, პასუხი გასცემოდა – ან ვერ უპასუხებდნენ – დეკანოზ კალისტრატე ცინცაძის, საქართველოს მომავალი კათოლიკოს-პატრიარქის, შეკითხვას, რომელიც მან მთავარეპისკოპოს სერგი სტრაგოროდსკის, რუსეთის მომავალ პატრიარქს, დაუსვა 1917 წლის ზაფხულს: “თბილისის რუსული მრევლნი რატომ არ უნდა დაექვემდებარონ კათოლიკოს-პატრიარქს?”⁴⁸. (ისტორიის ირონიული პარადოქსი იყო, რომ მეოთხედი საუკუნის შემდეგ, სრულიად განსხვავებულ ისტორიულ-პოლიტიკურ გარემოში, სტალინური საბჭოთა სახელმწიფოს ფარგლებში, სწორედ რუსეთის პატრიარქ სერგის მოუწია, ეთხოვა საქართველოს კათოლიკოს-პატრიარქ კალისტრატესათვის, “თავის სამამამთავრო სულიერ მზრუნველობაში მიეღო” ის რუსული საკრებულოები, რომლებიც საბჭოთა საქართველოსა და საბჭოთა სომხეთში იმყოფებოდა, – მას შემდეგ, რაც 1943 წლის შემოდგომაზე რუსულმა ეკლესიამ ცნო საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალია⁴⁹.)

თუ იმპერიის დროს ფილეტიზმის საფრთხე ქართველი სამღვდელოებიდან მოდიოდა, იმპერიის დასვლის შემდეგ ფილეტიზმის ნამდვილი განხორციელების გზას დაადგა რუსეთის ეკლესიის მმართველობა, რომელიც შესაძლებლად მიიჩნევდა ერთ მიწაზე, ერთმანეთის გვერდით ბიზანტიურ-მართლმადიდებლური ტრადიციის ორი ეკლესიის არსებობას, რადგან ისინი ეროვნულად – მხოლოდ და მხოლოდ ეროვნულად – განსხვავდებოდა ერთმანეთისაგან.

მაგრამ თავად ვლადიმირ ბენეშევიჩი კანონიკური სამართლის (განსაკუთრებით – აღმოსავლური საეკლესიო სამართლის) ერთ-ერთი ყველაზე სანდო და ყველაზე აღიარებული მცოდნე იყო. ამიტომაც იგი, შესაძლოა, სხვებზე მძაფრად ხედავდა ავტოკეფალიისათვის ბრძოლის კანონიკურ თუ ისტორიულ დრამატიზმს. ამ დრამატიზმის სათავეს, საწყისს წარმოადგენს ბი-

ვის, პრინციპისა, რომელიც [...] სანქციას აძლევს მართლმადიდებელი ეკლესიის მიერ დავმოხილ ფილეტიზმს” – კალისტრატე ცინცაძე, *ჩემი მოგონებებიდან*, გვ. 187; მდრ. კალისტრატე ცინცაძე, “ჩემი მოგონებებიდან”, *მწიგნობრობა ქართული*, 10, გვ. 411.

48 კალისტრატე ცინცაძე, *ჩემი მოგონებებიდან*, გვ. 203; მდრ. კალისტრატე ცინცაძე, “ჩემი მოგონებებიდან”, *მწიგნობრობა ქართული*, 10, გვ. 429.

49 იხ. კალისტრატე ცინცაძე, “საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისათვის (მცირე შენიშვნა)”, გვ. 186; А. В. Соколов, “Византинист В. Н. Бенешевич...”, с. 257.

ზანტიურ-მართლმადიდებლური ტრადიციის ქრისტიანობის მუდმივად მწვავე საკითხი: ერთი მხრივ, ეკლესიისა და სახელმწიფოს განუყოფლობა, ანუ ეგრეთ წოდებული “სიმფონია”, ხოლო, მეორე მხრივ, ეკლესიისა და ეროვნების გაუმიჯნაობა, რასაც შემდგომში “ფილექტიზმი” ან “ეთნოფილექტიზმი” დაერქვა⁵⁰. ისტორიული კონტექსტიდან გამომდინარე, ჯერ რუსეთის იმპერია იცავდა სახელმწიფოში ერთადერთი ეკლესიის არსებობის პირობებს, ხოლო შემდგომ – საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა (რომელმაც 1920 წლის 21 თებერვლის დადგენილებით გააუქმა რუსული ეკლესია საქართველოში), თუმცა პირველ შემთხვევისას სახელმწიფო მხარს უჭერდა იმპერიული ეკლესიის ინტერესებს (ხშირად მათი ინტერესები ორმხრივი და განუყოფელი იყო), ხოლო მეორე შემთხვევისას სახელმწიფოს სრულიადაც არ ამოძრავებდა არანაირი ეკლესიის დაცვის მიზანი. მაშინ, როცა ნათელი გახდა, რომ სახელმწიფომ შეწყვიტა ეკლესიის გუშავობა და მის საჭიროებათა უზრუნველყოფა, უმაღვე გაჩყდა მათ შორის დამკვიდრებული კავშირი.

შესაბამისად, ხელახლა შობილი ქართული ეკლესიის მმართველობამ, ობიექტური თუ სუბიექტური მიზეზებით, იმხანად დაძლია მრავალსაუკუნოვანი “ბიზანტიური მემკვიდრეობა” და სცადა, ერთმანეთისათვის არ შეერწყა არც ეკლესია და სახელმწიფო, არც ეკლესია და ეროვნება, – ფაქტობრივად, ძალა არ დაზოგა, მკათიო ზღვარი გაეცარებინა მათ შორის. სხვათა შორის, კანონზომიერი იყო, რომ სწორედ ამ დროს გაჩნდა ეკლესიაში განახლება-რეფორმირების საკმაოდ შესამჩნევი სულისკვეთება, რომელიც როგორც გარე, ისე შიდა ბიძგებითაც იყო განპირობებული.

ცხადად ჩანს, რომ ავტოკეფალიის მოპოვების პირველ წლებში ქართველი სამღვდელო პირები საკმაოდ მტკივნეულად განიცდიდნენ ზნეობრივ მდგომარეობას ეკლესიის შიგნით; ამავე

50 ამ საკითხების უახლესი კვლევათა თანამედროვე აქტუალურობის თვალსაწიერიდან, რეგროსპექტიული ხედვის მკათიო გათვალისწინებით იხ. George E. Demacopoulos and Aristotle Papanikolaou (eds.), *Christianity, Democracy, and the Shadow of Constantine*, New York: Fordham University Press, 2017; დისკუსიური მსჯელობანი ამ თემებზე, წარმოჩენილი და ჩამოყალიბებული ქართული გარემოში იხ. ზურაბ კიკნაძე, მერაბ ლაღანიძე, *განსაკუთრებული საყოველთაოში*, თბ.: სულხან-საბა ორბელიანის სასწავლო უნ-ის გამ-ბა, 2014.

ვლადიმირ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებული ...

დროს, მათ კანონიკურად სწორი დამოკიდებულება გამოხატეს ფილემტიზმის მიმართ, ადგილობრივი ეკლესია არ გაუთანაბრეს ეროვნებას და მტკიცედ უარყვეს ის, როგორც ეკლესიისათვის მიუღებელი წესწყობილება; ხოლო პოლიტიკურად ისინი გამოცალკევდნენ სახელმწიფოსაგან (თუმცა ავტოკეფალიის გამოცხადებას თავიდანვე მხარს უჭერდნენ და აქებებდნენ ქართველი პოლიტიკური ლიდერები), რაკი სხვა შესაძლებლობა არც ჩანდა: საქართველოს დემოკრატიულ რესპუბლიკას სოციალისტ-მენშევიკები მართავდნენ, საქართველოს საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკას კი – კომუნისტ-ბოლშევიკები, რომლებიც, ორივენი, ფაქტობრივად, ეკლესიის გაუქმებას ისახავდნენ საბოლოო მიზნად (თუ პირველთათვის ეს მიზანი მაინც შორეული იყო, მეორეთათვის – მეტად ახლობელი, უახლოესი ოცწლეულის თვალსაწიერში!).

სხვაგვარი აღმოჩნდა ამ მოვლენათა მსვლელობისას ვლადიმირ ბენეშევიჩის პიროვნული არჩევანი: მისი საქმიანობისას რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებულად, რომელსაც ქართული და რუსული ეკლესიების საჭირობოროტო საკითხები უნდა მოეგვარებინა 1917 წლის რევოლუციურ რყევათა ჟამს, მან, როგორც ქრისტიანმა, ყურადღების მიღმა დატოვა სამღვდელოების ზნეობრივი ცხოვრების სიმწვავე (ყოველი შემთხვევისას, არანაირი ამგვარი ყურადღება არსად გამომჟღავნებულა მის ცფილისურ ანგარიშებში); როგორც კანონიკური სამართლის მცოდნემ, მან თვალი მოუხუჭა კანონიკურ უსამართლობას, როცა ერთ მიწაზე ორი ეკლესიის არსებობას და ერთ ქალაქში ორი ეპისკოპოსის ყოფნას დასთანხმდა; ხოლო როგორც რუსეთის სახელმწიფოს მოქალაქემ, მან უპირატესობა მიანიჭა რუსული ეკლესიისა და რუსული საკრებულოების მოთხოვნებს საქართველოში, – ქვეყანაში, რომელთანაც მას არა მარტო კერძო პროტესიული მისწრაფება, არამედ მრავალმხრივი ადამიანური ურთიერთობებიც აკავშირებდა.

2018

კრისტოფერ დოსონის ისტორიული ხედვა

*კრისტოფერ ჰენრი დოსონის
(Christopher Henry Dawson, 1889-1970)
დაბადების ას ოცდახუთი წლისთავის გამო*

ვინაობა და მნიშვნელობა. ძნელი სათქმელია, ჩვენი ეპოქა აღმოჩნდა ამ მხრივ განსაკუთრებულად გამორჩეული თუ ის, უბრალოდ, კვალში მიჰყვება წინამორბედებს, მაგრამ უდიდლამოთა, საშუალოთა, ნაცრისფერთა წყება ისევ და ისევ ჩრდილში მოაქცევს გამორჩეულებს, აღმატებულებს, ბრწყინვალეთ... ან კიდევ: მემარცხენეთა ბატონობა ჰუმანიტარულ თუ სოციალურ მეცნიერებებში იმდენად შეუზღუდავი და მძლავრი გამხდარა, რომ ყურადღების მიღმა რჩება, ვინც რეალობას არამემარცხენე თვალთახედვით უყურებს, ვინც მოვლენებს ტრადიციული საზომებით აღიქვამს და განიხილავს, ვინც ისტორიული მემკვიდრეობის მიზანმიმართულ დესტრუქციას მასში მყარი საზრისის აღმოჩენას და მისი ინტეგრალური სურათის დანახვას ამჯობინებს...

სხვაგვარად რთული ასახსნელია, რომ გასული საუკუნის თუ გასულ საუკუნეთა ისტორიკოსების ჩამონათვალში პირველთა შორის უყოყმანოდ არ მოიხსენიებოდეს კრისტოფერ ჰენრი დოსონის სახელი.

თუმცა ესეც საჩინოა: ათწლეულების განმავლობაში ცნობარიდან ცნობარში უცვლელად გადადის განსაზღვრება, რომ კრისტოფერ დოსონი თანამედროვე ხანის ყველაზე დიდი ინგლისურენოვანი კათოლიკე ისტორიკოსი იყო.

მთელი მისი შემოქმედება, რომელიც არა მარტო მნიშვნელობით, არამედ მოცულობითაც თვალშისაცემად ფართოა, მთლიანობის მკაფიო ნიშნითაა აღბეჭდილი: თავად დოსონი თავის მრავალმხრივ საქმიანობაში ითავსებდა ისტორიკოსსა და სოციოლოგს, რელიგიის მკვლევარსა და პოლიტიკის ფილოსოფოსს, კულტურის ისტორიკოსსა და კულტურის ანთროპოლოგს; მისი ყველა ნაშრომი დაწერილია ისტორიის როგორც ფაქტოლოგიური მომცველობით, ისე ფილოსოფიური გააზრებით; კერძოს

შემჩნევა და განხილვა მას არასოდეს უშლიდა ხელს, გულის-ყური გამახვილებული ჰქონოდა საყოველთაოს მიმართ; შემთხვევებსა და ქმედებებს წარსულსა თუ აწმყოში იგი ხედავდა როგორც საჯარო-სამოქალაქო, ისე ადამიანური ფარდობით; მომხდარს იგი ყოველთვის განჭვრეტდა რეტროსპექტიულადაც და პერსპექტიულადაც; მისი წერის სტილი ითავსებდა ანალიტიკურ განონასწორებულობასა და რელიგიურ გზნებას; და კიდევ: მისი კვლევითი ყურადღება მიჰყრობილი იყო კაცობრიობის დასაწყისიდან თანამედროვე მსოფლიომდე, მყინვარული ხანიდან ბოლშევიზმამდე და გლობალიზაციამდე.

ადვილი შესამჩნევია, რომ დროის მსვლელობა სიცხოველეს ვერ აკლებს დოსონის ნაშრომებს, მათი სათქმელისა თუ გამოხატვის სიღრმესა და შთამბეჭდაობას. თაობები იცვლებიან, მაგრამ მის წიგნებში ამოკოთხული უწყება ისევ მეტყვევლია მათთვის, ვისაც ისტორიის ნამდვილი დინამიკის ჩაჩვდომა სწადია. ისტორიულ ამბავთა მისეული ინტერპრეტაციები ისევ უბიძგებს მკითხველს აზრის შთამავგონებლად, განსავითარებლად და ცხად შედეგამდე მისაყვანად.

ცხოვრება და არჩევანი. კრისტოფერ ჰენრი დოსონი დაიბადა ჰეი კასლში, უელსის სასაზღვრო სოფელში, დიდ ბრიტანეთში, 1889 წლის 12 ოქტომბერს. იმ დროს ვიქტორიასეული ხანა, მართალია, თავის მიწურულს უახლოვდებოდა, მაგრამ მისი მშობლები სწორედ ამ ეპოქას მიაკუთვნებდნენ თავს. ინგლისელი მამამისი ოფიცერი იყო, უელსელი დედამისი – ანგლიკანი მღვდელმსახურის ასული, მცირე ისტორიულ-გენეალოგიური ნაშრომების ავტორი. თუ ადრე დედა შეუძლოდა თავის ვაჟს მითოსის, წმიდათა ცხოვრებებისა და ლიტერატურის სამყაროში, მას შემდეგ, რაც ყმაწვილი ექვსი წლისა გახდა და ლეიტენანტ-კოლონელი დოსონი სამხედრო სამსახურიდან გადადგა, შვილის აღზრდა მამამ ითავა, რომლის ინტელექტუალური გაცაცებანი ფართო იყო: თანამედროვე ბუნებისმეტყველებიდან შუასაუკუნეობრივ მისტიკამდე, ისტორიიდან ფილოსოფიამდე, პლატონიდან თომა აკვინელამდე, დანტედან ბერკლიმდე.

“ჩემნაირად არავინაა დავალებული ყმაწვილური შთაბეჭდილებებით. ფაქტობრივად, სწორედ მაშინ შევიძინე ისტორიის სიყვარული, სწრაფვა სხვადასხვა კულტურათა მიმართ და შეგრძნება ადამიანის ცხოვრებაში რელიგიის მნიშვნელობისა, რო-

გორც უზარმაზარი, ობიექტური, უპირობო ძალისა, რომელიც იჭრება ყველაფერში და აღბეჭდავს საკუთარი ნიშნით როგორც გარე, ასევე შინაგან სამყაროს”, წერდა შემდგომში დოსონი¹. კანონზომიერია, რომ მოგონებათა მის წიგნს, რომელიც, უწინარეს ყოვლისა, საოჯახო ტრადიციასა და მშობლიურ ადგილებს აღწერს, ასე ჰქვია: “ტრადიცია და მემკვიდრეობა” (“Tradition and Inheritance”, 1949).

მკათიოდ გამოხატული რელიგიურობა კრისტოფერ დოსონს მშობლებისაგან ერგო. დედა წინაპართაგან ეკუთვნოდა ანგლიკანურ მაღალ ეკლესიას და მისთვის დამახასიათებელი იყო მძაფრად ანტიკათოლიკური განწყობა, მამა კი მისი დროისათვის საკმაოდ გავრცელებულ იმ სარწმუნოებრივ-კულტურულ მიმდინარეობას თანაუგრძნობდა, რომელიც ანგლოკათოლიკობის სახელითაა ცნობილი. მის რელიგიურ შეხედულებებს მნიშვნელოვნად განაპირობებდა ჯონ ჰენრი ნიუმენი, დიდი ვიქტორიელი და შემდგომში – კარდინალი, თუმცა, ნიუმენისაგან (და შვილისაგან) განსხვავებით, უფროს დოსონს არასოდეს უთქვია, მიეტოვებინა ანგლიკანობა და რომის ეკლესიის წევრი გამხდარიყო; მთელი სიცოცხლის განმავლობაში იგი პოლიტიკურ ერთგულებას უცხადებდა სახელმწიფოებრივ ინსტიტუტს – ინგლისის ეკლესიას.

მომავალმა ისტორიკოსმა განათლება მიიღო ჯერ ვინჩესტერის კოლეჯში, ხოლო შემდგომ – ოქსფორდის სამების კოლეჯში, რომლის დამთავრების შემდეგ, 1911 წელს, იგი შვედეთში გაემგზავრა ეკონომიკის საგანგებოდ შესასწავლად.

მანამდე, 1906 წელს, საშობაო არდადეგებზე ცხრამეტი წლის დოსონი რომში ჩავიდა. კაპიტოლიუმის საფეხურებზე ჯდომისას, მან რომაული თვალსაჩიერიდან დაინახა კაცობრიობის განვითარების საფეხურები და იქვე ჩაიფიქრა, დაეწერა კულტურის ყოველისმომცველი ისტორია². მან გადაწყვიტა, მომავალ ნაშრომში

1 ფრანგენტი კრისტოფერ დოსონის გამოუქვეყნებელი ხელნაწერიდან მოყვანილია მისი ქალიშვილის, კრისტინა სკოტის, წინასიტყვაობაში, რომელიც წინ უძღვის დოსონის თხზულებათა მრავალტომეულს: Christopher Dawson, *Progress and Religion: An Historical Inquiry*, With a foreword by Christina Scott and an introduction by Marry Douglas, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001, p. IX–X.

2 სხვათა შორის, იმავე ადგილმა შთააგონა ინგლისელი ისტორიკოსი ედვარდ გიბონი (1737-1794), შეექმნა თავისი ექვსტომეული ნაშრომი “რომის იმპერიის დაღმასვლისა და დაცემის ისტორია” (1776-1788).

ჩაღრმავებით წარმოეჩინა, რომ ისტორიის ერთადერთი გასაღები რელიგიაა და რომ სწორედ რელიგია წარმოადგენს ყოველი ცივილიზაციის გულისგულს.

მისი გრძნობა და გონება იქვე და მაშინვე მიიზიდა რომაულმა კათოლიკობამ (განსაკუთრებით – იეზუიტურ-ბაროკოულმა კონტრეფორმაციამ), რაც 1914 წლის 5 იანვარს იმით აღსრულდა, რომ კრისტოფერ დოსონი რომის კათოლიკე ეკლესიას შეუერთდა. მან ღრმად ირწმუნა, რომ მხოლოდ კათოლიკობაში იყო შენარჩუნებული ნამდვილი ქრისტიანობის ჭეშმარიტება და შეუბღალაობა, ხოლო თავისი კონსერვატიული არჩევანისას იგი სწორედ კათოლიკობაში პოუვებდა პიროვნულ თუ მსოფლმხედველობრივ, საჯარო თუ სამოქალაქო საყრდენს.

მისი საჯარო საქმიანობა მეტად ღარიბი იყო. მას ნაკლებად იზიდავდა ქალაქური ცხოვრება, პროფესიული ურთიერთობანი, სახალხო გამოსვლები. უმეტესწილად იგი სოფლად ცხოვრობდა, მეუღლესთან და სამ შვილთან ერთად, და წიგნებს წერდა.

მას მხოლოდ ხანგამოშვებით უჩევდა ლექციების ჩატარება სხვადასხვა ბრიტანულ უნივერსიტეტში მეორე მსოფლიო ომამდე თუ ომის შემდეგ. როცა 1958 წელს ჰარვარდის უნივერსიტეტში (ამერიკის შეერთებული შტატები) რომაულ-კათოლიკური კვლევების კათედრა დაარსდა, მის პირველ ხელმძღვანელად კრისტოფერ დოსონი მიიწვიეს, სადაც მისი საპროფესორო საქმიანობა – ჯანმრთელობის გაუარესების გამო – 1962 წელს შეწყდა.

ამას გარდა, 1940-1956 წლებში მისი რედაქტორობით ლონდონში გამოდიოდა ტრადიციული კათოლიკური ყოველთვიური ჟურნალი “Dublin Review”, რომელიც განკუთვნილი იყო კულტურული მკითხველისათვის და რომელშიც განიხილებოდა რელიგიური, ისტორიული თუ ლიტერატურული თემები.

დოსონის პირველი სამეცნიერო ნარკვევი 1920 წელს გამოქვეყნდა, ხოლო მისი პირველი წიგნი – “ღმერთების ხანა” – მაშინ გამოიცა, 1928 წელს, როცა იგი თითქმის ორმოცი წლისა იყო. თუმცა შემდგომ მსუყე ნაყოფიერების დრო დადგა. ისტორიკოსის სიცოცხლის ბოლოსათვის მისი გამოქვეყნებული წიგნების რაოდენობამ სამ ათეულს გადააჭარბა.

პირველივე ნაშრომებმა დოსონი განთქმულ და აღიარებულ ისტორიკოსად აქცია ბრიტანულ და ევროპულ ინტელექტუალურ

წრეებში. მისი ნაწერები მალევე ითარგმნებოდა სხვადასხვა ენაზე. 1943 წელს იგი ბრიტანეთის აკადემიის წევრად აირჩიეს.

ოთხმოცი წლის კრისტოფერ დოსონი 1970 წლის 25 მაისს გარდაიცვალა³. ამ დღეს კათოლიკური კალენდარი მოიხსენიებს ღირს ბედას, შუასაუკუნეობრივი ინგლისის ყველაზე დიდ მემაციანესა და საყოველთაო ეკლესიის მოძღვარს. საუკუნეთა განმავლობაში იგი სამაგალითო ქრისტიან ისტორიკოსად იყო მიჩნეული.

წიგნები და უწყება. კრისტოფერ დოსონი ბევრს წერდა და ბევრს გამოსცემდა. თავის შემოქმედებითს განაწესში იგი თითქმის უგამონაკლისოდ მისდევდა მკვლევართა, ფილოსოფოსთა, მწერალთა შორის ძველთაგანვე დამკვიდრებულ დევიზს: “არცერთი წელი – წიგნის გარეშე”.

ამჯერად, ამ შემთხვევისას – ნარკვევის ფარგლებში – მისი ყოველი წიგნის განსჯის არც შესაძლებლობაა და არც აუცილებლობა. უპრიანი იქნება იმათი მოკლე მიმოხილვა, რომლებიც ყველაზე მნიშვნელოვანია დოსონის ისტორიული კონცეფციის წარმოსაჩინად და გასაგებად.

როცა მან თავისი პირველი წიგნი – “ღმერთების ხანა” – გამოაქვეყნა, იგი ვარაუდობდა, რომ ასეთ დასაწყისს, რომელიც ადამიანისეული კულტურის პირველ ნაბიჯებს ეხებოდა, შემდგომ მოჰყვებოდა წიგნების წყება, სადაც თხრობა თანამედროვეობამდე მოაწევდა, თუმცა ამგვარად განზრახული ერთიანი ისტორიის, ან თუნდაც კულტურის ისტორიის მთლიანად დაწერა ვეღარ მოხერხდა, მიუხედავად იმისა, რომ ისტორიკოსის ნაშრომები ამ დიდი ჩანაფიქრის ცალკეულ ნაწილებად უნდა იქნეს მიჩნეული.

“ღმერთების ხანა” (“The Age of Gods”, 1928)⁴. დოსონის პირმშო წიგნს ასეთი ქვესათაური აქვს: “გამოკვლევა კულტურის წარმოშობის შესახებ წინარეისტორიულ ევროპაში და ძველ აღ-

3 კრისტოფერ დოსონის საუკეთესო ბიოგრაფიად რჩება მისი ქალიშვილის წიგნი: Christina Scott, *A Historian and His World: A Life of Christopher Dawson*, London: Sheed & Ward, 1984; იხ. აგრეთვე: Bradley Birzer, *Sanctifying the World: The Augustinian Life and Mind of Christopher Dawson*, West Chester: Christendom Press, 2007.

4 Christopher Dawson, *The Age of Gods: A Study in the Origins of Culture in Prehistoric Europe and Ancient East*, With an introduction by Dermot Quinn, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2012.

მოსავლეთში”. ნაშრომში შესწავლილია მსოფლიოს სხვადასხვა კულტურები ქვის ხანიდან რკინის ხანამდე, თუმცა, ამ ეპოქის იმდროინდელ თუ შემდეგდროინდელ მკვლევართაგან განსხვავებით, ისტორიკოსი ყურადღებას მიაპყრობს არა იმდენად მატერიალურ კულტურას, რამდენადაც ადამიანის სულიერ და მოქალაქეობრივ განვითარებას: მისი სიტყვებით, “უდიდესი ეტაპები მსოფლიო კულტურაში დაკავშირებულია რეალობის მიმართ ადამიანის ხედვის ცვლილებებთან”⁵. გამოკვლევამი აღწერილი და განხილულია ევროპული კულტურის ძირები, პირველსაწყისები, რაც, დოსონის აზრით, იმას მეტყველებს, რომ მათ ერთიანი საფუძველი და გრადიცია მოეპოვება. მკვლევარი ქრონოლოგიურად ასე მიჰყვება კულტურის მსვლელობას: მყინვარული ხანა და ადამიანის სიცოცხლის დასაწყისი, კულტურები პალეოლითისა და ნეოლითისა, შუმერებისა და ეგვიპტელებისა, მეგალითისა და ბრინჯაოს ხანისა, ახლო აღმოსავლეთის ხალხებისა და პირველი ინდოევროპელებისა, მიკენელი ბერძნებისა და, ბოლოს, რკინის ხანისა. ცალკეულ თავებში ყურადღება გამახვილებულია მონადირეთა, მიწათმოქმედთა და მეომართა კულტურისა და რელიგიის მიმართ. წიგნის ბოლო ფურცლებზე დაწვრილებითაა განხილული ერთი უძველესი ეგვიპტური ლარნაკი როგორც ადამიანის მიერ ღმრთაებრივის ძიების გამოხატულება და ნიმუში. ნაშრომს მსჭვალავს ღრმა რწმენა, რომ პირველყოფილი ადამიანი, უწინარეს ყოვლისა, რელიგიური ადამიანი იყო.

“პროგრესი და რელიგია” (“Progress and Religion”, 1929)⁶. მიჩნეულია, რომ ეს წიგნი კრისტოფერ დოსონის ყველაზე გავლენიანი ნაშრომია, რომელშიც დიდ დროით და სივრცობრივ განასერში გამოკვლეულია პროგრესის იდეა, ანუ რწმენა, რომ სამყარო ყოველდღიურად, ყველგან და ყოველთვის ხდება უკეთესი, რასაც მეცნიერი “პროგრესის რელიგიას” უწოდებს. საფუძვლიანადაა შესწავლილი, ზოგადად, რელიგიის განმაპირობებელი მნიშვნელობა ცივილიზაციის აღმოცენებისას, განხილულია მსოფლიო რელიგიათა და ქრისტიანული ცივილიზაციის წარმოშობა, სეკულარიზაცია და თავად პროგრესის იდეის დაბადე-

5 იქვე, p. XXX.

6 Christopher Dawson, *Progress and Religion: An Historical Inquiry*, With a foreword by Christina Scott and an introduction by Marry Douglas, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2001.

ბა, მეცნიერებისა და ინდუსტრიის გაბატონება. დოსონს მიაჩნია, რომ დასავლურ ცივილიზაციას ჰქონდა მოსაბრუნე წერტილი, როცა იგი პირისპირ აღმოჩნდა არჩევანის წინაშე: ან ხელახალი სიცოცხლე მიენიჭებინა ქრისტიანული კულტურისათვის, ან სულ უფრო მზარდი სიჩქარით ემოძრავა მომხმარებლობისა თუ ცოტალიტარიზმის ყოველგვარ გამაუცხოებელ და შემადრწუნებელ გამოვლინებათა მიმართულებით. ნაშრომი ამგვარად მთავრდება: “წარსულში დასავლური ქრისტიანობის განსაკუთრებულ მიღწევას წარმოადგენდა ორგანიზებულ სულიერ საზოგადოებაში იმგვარი იდეალის განხორციელება, რომელიც თანაიარსებება და ეროვნულ პოლიტიკურ ერთეულებთან ისე, რომ არც ერთს არ შთაენთქა მეორე. ამ ტრადიციასთან დაბრუნებით კიდევ ერთხელ გახდება შესაძლებელი, მოხერხდეს შეთანხმება ეროვნული დამოუკიდებლობის არსებობისა და პოლიტიკური თავისუფლებისა, რაც ევროპული ცხოვრების არსებითი ნაწილებია, ჩვენი ცივილიზაციის უფრო ფართო ერთიანობასთან და სულიერი ინტეგრაციის უფრო მაღალ პროცესთან, რაც ადამიანური პროგრესის ერთადერთი მიზანია”⁷.

“ევროპის შექმნა” (“The Making of Europe”, 1932)⁸. მსოფლიოს მრავალ ქვეყანაში, აკადემიურ თუ არააკადემიურ წრეებში ეს ფართოდ ცნობილი და მეტად გავლენიანი წიგნი დღემდე რჩება ანგლოსაქსური ისტორიოგრაფიის კლასიკურ ნაშრომად. ამასთანავე, ის მიჩნეულია ისტორიკოსის სამეცნიერო პროზის მწვერვალად. წიგნი, რომელსაც ამგვარი ქვესათაური აქვს: “ევროპის კავშირის ისტორიის შესავალი”, აღწერს ევროპის ისტორიას მეოთხე საუკუნიდან მეთერთმეტე საუკუნემდე, როცა აქ შემოქმედებითად ურთიერთმსჭვალავდა რომის იმპერია და ქრისტიანული ეკლესია, კლასიკური ტრადიცია და ბარბაროსთა თემების ადათები. ამას გარდა, წიგნში განხილულია თანამდევო მოვლენები ევროპის აღმოსავლეთით: ერთი მხრივ, ბიზანტიურ სამყაროში, ხოლო, მეორე მხრივ, ისლამურ სამყაროში, და ნაჩვენებია, თუ როგორ ყალიბდებოდა ევროპა მათი გავლენითა და მათგან გამიჭვინთ. ნაშრომში გამოკვეთილია არა მარტო

7 იქვე, p. 192.

8 Christopher Dawson, *The Making of Europe: An introduction to the History of European Unity*, With an introduction by Alexander Murray, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2002.

ავტორის დამოკიდებულება საკვლევი საგნის მიმართ, არამედ მისი პირადი უპირატესობის შეგრძნებას: “შეუძლებელია შუა საუკუნეთა კულტურის გაგება, თუკი არ გაგაჩნია თუნდაც სიმპათია ან კეთილგანწყობა შუა საუკუნეთა რელიგიის მიმართ, და ამ შემთხვევისას კათოლიკე ისტორიკოსი აშკარა უპირატესობას ფლობს”⁹, ხოლო მას შემდეგ, რაც ისტორიკოსი ჩამოთვლის დიდ წყებას იმ მოვლენათა და იმ ადამიანებისა, რომლებიც განაპირობებდნენ შუასაუკუნეობრივი ევროპის ცხოვრებას, – ათონისა და კლუნის მონასტრებიდან დაწყებული, წმიდა ბენედიქტესა და წმიდა გრიგოლ დიდის გავლით, ბედათი და ალკუინით დამთავრებული, – ამგვარად დაასკვნის: “ძალიან ძნელია ნებისმიერისათვის, ვინც არაა კათოლიკე, გაიგოს ამ დიადი ტრადიციის სრული მნიშვნელობა”¹⁰. დოსონს ღრმად სჯერა, რომ არსებობს ევროპული ცივილიზაციის გადარჩენის საშუალება: “თუ ჩვენი ცივილიზაცია უნდა გადარჩეს, არსებითაა, რომ მან უნდა განავითაროს ევროპული ცნობიერება და ისტორიული და ორგანული კავშირის განცდა”¹¹.

“*რელიგიისა და კულტურის კვლევანი*” (“*Enquiries into Religion and Culture*”, 1933)¹². წიგნი წარმოადგენს ნარკვევების კრებულს, რომელშიც განხილულია განსხვავებული თემები: ცივილიზაციის ციკლები და წმიდა ავგუსტინეს ეპოქა, რელიგიის დამოკიდებულება სქესის მიმართ და ბოლშევიზმის მნიშვნელობა, ისლამური მისტიკა და ჩინეთის საიდუმლო, ცივილიზაციის კავშირი მორალთან და ინდუსტრიალიზაციის განვითარება. კრებულის შესავალს დოსონი ასე ამთავრებს: “თუ ჩვენი ცივილიზაცია შეძლებს, აღიდგინოს თავისი სიცოცხლისუნარიანობა, ან თუნდაც გადარჩეს, მაშინ მან უნდა შეწყვიტოს საკუთარი სულიერი ძირების უგულებელყოფა და უნდა გააცნობიეროს, რომ რელიგია არ წარმოადგენს ოდენ პიროვნული გრძნობების საგანს, რომელსაც არაფერი ესაქმება საზოგადოების ობიექტურ რეალობებთან, არამედ, რომ ის, პირიქით, არის საზოგადოებრივი ცხოვრების

9 იქვე, p. 5.

10 იქვე.

11 იქვე, p. 10.

12 Christopher Dawson, *Enquiries into Religion and Culture*, With an introduction by Robert Royal, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2009.

გულისგული და ყოველი ცოცხალი კულტურის საფუძველი. თანამედროვე ცივილიზაციის დესეკულარიზაცია არაა ადვილი ამოცანა; ერთი შეხედვით, ეს უიმედო მიზნადაც კი ჩანს. მაგრამ ჩვენ, ყოველი შემთხვევისას, შეგვიძლია ამისათვის მოვამზადოთ გზა ჩვენი ინტელექტუალური მსოფლმხედველობის დესეკულარიზაციით და იმის დანახვით, რომ არსებობს სულიერი ძალები, რომლებიც ქმნიან და გარდაქმნიან ცივილიზაციას”¹³.

“*რელიგია და თანამედროვე სახელმწიფო*” (“*Religion and the Modern State*”, 1935)¹⁴. ნაშრომი დოსონის პირველი ჩივნი იყო, რომელიც მთლიანად ეძღვნებოდა თანამედროვე პრობლემატიკას. ბუნებრივია, მის თემატიკაზეც და აქტუალობაზეც ცხადად აისახა დრო, როცა ის შეიქმნა: დიქტატორული სახელმწიფოების გაძლიერების ხანა ევროპაში. შესაძლოა, ამ მიზეზმაც განაპირობა, თუ რატომ უარყო ავტორმა შემდგომში შემოთავაზება, დაბეჭდილიყო ჩივნის მეორე გამოცემა. თავის თანადროულ ხანაში დოსონი ხედავდა ადამიანური ცხოვრების მექანიზაციასა და პიროვნების სრულ დაქვემდებარებას სახელმწიფოსა და ეკონომიკური პროცესების მიმართ. ეს მდგომარეობა, მისი აზრით, სამგვარ ფორმაში გამოვლინდა: კაპიტალიზმში, კომუნისტურ ფაშიზმში. კაპიტალიზმს იგი უწუნებდა გამიჯვნის ფილოსოფიას, სოციალური ორგანიზმის გაყოფასა და მისი ერთიანობის დაშლას კონკურენტული ინდივიდუალიზმის ქაოსში; მარქსისტული სწავლება მისთვის მიუღებელი იყო სულიერი განზომილებებისა და ტრანსცენდენტური რეალობის სრული უარყოფის გამო; ფაშიზმისა და ნაციონალ-სოციალიზმის ბრალად იგი მიიჩნევდა ძალადობაზე დაყრდნობასა და სახელმწიფოს სრულ გაღმერთებას. გამოსავალს იგი ხედავდა რელიგიის საჯარო ადგილის გაძლიერებაში, თუმცა ეს გაძლიერება არ უნდა გაიგივებულიყო მის მაკონტროლებელ ფუნქციასთან. ტრანსცენდენტურობის პრინციპი მისთვის ნიშნავდა “ზებუნებრივი წესის, ზებუნებრივი საზოგადოებისა და ისტორიის ზებუნებრივი დასასრულის იდეას”¹⁵. დოსონს მიაჩნდა, რომ სეკულარული კულტურის დახურული სახლი უნდა გაღებულიყო “უფრო ფართო და უფრო რეალუ-

13 იქვე, p. XXI-XXII.

14 Christopher Dawson, *Religion and Modern State*, London: Sheed & Ward, 1935.

15 იქვე, p. 129.

რი სამყაროს თავისუფალი შუქისა და ჰაერისათვის”¹⁶. ნაშრომის ბოლო თავში ესკიზურადაა წარმოდგენილი კათოლიკური მოძღვრება სახელმწიფოს შესახებ.

“ერების განკითხვა” (“The Judgment of the Nations”, 1942)¹⁷. ნაშრომი დაწერილია შუაგულში მეორე მსოფლიო ომისა, რომელიც დოსონმა მიიჩნია ყველაზე დიდ განსაცდელად, რაც კი ევროპას დასცემდომა თავს მეთოთხმეტე საუკუნის შემდეგ. წიგნში გააზრებულია ის დიდი დრამა, რასაც წარმოადგენენ ერები ღმრთაებრივ ჩანაფიქრში. წიგნს სიმეტრიული სტრუქტურა აქვს: ის ორი ნაწილისაგან შედგება (ორივე მათგანი ექვს თავს მოიცავს), რომელთაგან პირველი შეეხება დასავლური ცივილიზაციის დაშლას, მეორე კი – ქრისტიანული წესრიგის აღდგენას. ჯერ განხილულია დასავლური კულტურის სეკულარიზაციისა და ლიბერალიზაციის შედეგები, რომელთაც, მკვლევრის აზრით, საფუძველი მოუშადაც მეორე მსოფლიო ომს, ხოლო შემდგომ მიმოხილულია ქრისტიანული სოციალური მოძღვრება, და სამომავლოდ – ქრისტიანული ერთიანობის აღდგენისა და ქრისტიანული წესრიგის შენების პრინციპები. დოსონის შეხედულებით, კრიზისი არ იწყება არც ჰიტლერით და არც სტალინით, არც ნაციონალ-სოციალიზმით და არც ბოლშევიზმით, – კრიზისის სათავეებს მკვლევარი პოულობს რომის იმპერიის დაშლაში, ეროვნულ სახელმწიფოთა წარმოშობაში მეთორმეტე საუკუნეში, ან უფრო ადრე, რომაული დასავლეთისა და ბიზანტიური აღმოსავლეთის დაპირისპირებაში, ანდა როცა იგივე ქრისტიანული დასავლეთი პროტესტანტულმა რეფორმაციამ მეთექვსმეტე საუკუნეში ორად გაიხლიჩა და ხანგრძლივ ომებში გაახვია. ისტორიკოსი მტკიცედ იცავს იმ “ელემენტარულ უფლებებს, რომლებიც ადამიანის სულისათვის ისეთივე რამეა, რაცაა ჰაერი და სინათლე სხეულისათვის: თავისუფლება ღმრთისმსახურებისა, თავისუფლება სიტყვისა, თავისუფლება სიღატაკისაგან და საერთოხისაგან. ამათ გარეშე ადამიანი ვერ იქნება სრული ადამიანი, ხოლო ის წესრიგი, რომელიც მათ უარყოფს, არაადამიანური წესრიგია”, წერს დოსონი¹⁸.

16 იქვე.

17 Christopher Dawson, *The Judgment of the Nations*, With an introduction by Michael J. Keating, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2011.

18 იქვე, p. 185.

“რელიგია და კულტურა” (“Religion and Culture”, 1948)¹⁹. ნაშრომი, რომელიც თავდაპირველად ლექციების სახით ჩამოყალიბდა და მხოლოდ შემდგომ გამოიცა ცალკე წიგნად, მიზნად ისახავს ჯერ თავდაპირველად ახსნას რელიგიისა და კულტურის რაობა, ხოლო მერმე განსაჯოს მათი ურთიერთკავშირი და ურთიერთდამოკიდებულება. ამავე დროს, ნაშრომში განხილულია, ერთი მხრივ, მეცნიერული კვლევის ადგილი და მნიშვნელობა და, მეორე მხრივ, სოციალური წყობა, და ისიც, თუ რა მიმართებაა საღმრთო წყობილებასა და საჯარო-პოლიტიკურ წყობილებას შორის. აქვე გამოყოფილია და დახასიათებულია საჯარო სივრცის სამი ორგანო: წინასწარმეტყველნი, სამღვდლონი და მეფენი. მიუხედავად იმისა, რომ დოსონი ამ წიგნში მნიშვნელოვან ადგილს უთმობს შუასაუკუნეობრივ თემატიკას, პრობლემატიკას, წყაროებს, მაინც მისი მზერა არ შორდება თანამედროვეობას, მით უმეტეს, რომ, როგორც მას მიაჩნდა, განვლილმა თუ მიმდინარე “კატასტროფულმა წლებმა სიღრმისეული ცვლილებანი მოახდინა ევროპული აზროვნების თანამედროვე მდინარებაში”²⁰. თავისი ნაშრომით დოსონი ცდილობს ააგოს ხიდი იმ უფსკრულის გადასალახავად, რომელიც რელიგიასა და მეცნიერებებს შორის არსებობს და ამგვარ ხიდად იგი ბუნებრივი თეოლოგიის ტრადიციას მიიჩნევს. დოსონის საფუძველია ორი დებულება: ერთი, რომ რელიგია არის ადამიანური გამოცდილების ცალკე, განსაკუთრებული კატეგორია; მეორე, რომ რელიგიამ განაპირობა, ჩამოაყალიბა და განავითარა განსხვავებული კულტურები. დოსონს მიაჩნდა, რომ ორივე ამ წანამძღვრის გათვალისწინების გარეშე, შეუძლებელია კულტურის განვითარების გაგება.

“რელიგია და დასავლური კულტურის აღმშენებლობა” (“Religion and the Rise of Western Culture”, 1950)²¹. შუა საუკუნეთა შემსწავლელთათვის წიგნი აუცილებელ საკითხავადაა მიჩნეული, ხოლო მისი ახლანდელი გამოცემის ყდას ამგვარი წარწერა ახლავს: “კლასიკური გამოკვლევა შუა საუკუნეთა ცივილიზაციის შესახებ” (“The Classic Study of Medieval Civilization”). ნაშრომ-

19 Christopher Dawson, *Religion and Culture*, With an introduction by Gerald J. Russello, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013.

20 იქვე, p. 6.

21 Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, Foreword by Archbishop Rembert Weakland, New York: Image Books, 1991.

ში ავტორი განიხილავს ევროპის წარმოშობასა და დასავლური კულტურის რელიგიურ ძირებს, განსაკუთრებით – დღევანდელი დასავლეთის შუასაუკუნეობრივ საწყისებს. დოსონი აჩვენებს, თუ როგორი იყო შუა საუკუნეთა ქრისტიანული სამყარო: ირლანდიელი ბერებიდან თომა აკვინელამდე, დიადი საკათედრო ტაძრებიდან გრიგოლისეულ საგალობლებამდე, ჯოტოდან დანტემდე. ცალკეულ თავებში დახატულია რაინდობა და საკარო კულტურა, ქალაქები და ამქრები, სკოლები და უნივერსიტეტები, მონასტრები და ხალხური შემოქმედება. მაგრამ ამ ნაშრომის თემატიკის გაშლისასაც კი ისტორიკოსს არ ცოვებს მოთხოვნილება, თანამედროვეობაშიც შენიშნოს იმ პერიოდთან გადაძახილი თუ შესაბამისობა. გერმანიკული და სლავური ბარბაროსული ცომების მეცხრამეტე საუკუნისათვის ჩვეული ნაციონალისტური იდეალიზაციის გახსენების შემდეგ, იგი აღნიშნავს: “ჩვენი თაობა იძულებული აღმოჩნდა, გაეცნობიერებინა, თუ როგორი მყიფე და არამყარია ის ჯებირები, რომლებიც ცივილიზაციას დესტრუქციის ძალთაგან ყოფს. ჩვენ უკვე ვისწავლეთ, რომ ბარბაროსობა არაა მხოლოდ ხაგოვანი მითოსი ან სანახევროდ დავიწყებული ხსოვნა ისტორიის კარგა ხნის წინ გარდავლილი საფეხურისა, არამედ ის უსახური ფარული რეალობაა, რომელიც შეიძლება ამოიფრქვეს გამანადგურებელი ძალით ნებისმიერ დროს, როგორც კი ცივილიზაციის მორალური ავტორიტეტი კარგავს თავისი კონცროლის უნარს”²².

“ევროპის გაგება” (“Understanding Europe”, 1952)²³. შეიძლება ითქვას, რომ ჩივნი არა მარტო მთელი სიღრმით იკვლევს ევროპის იდეის წარმოშობას, მნიშვნელობასა და გავრცელებას, არამედ თავად დოსონისეულ მანიფესტსაც წარმოადგენს, თუ როგორ ესმის მას ევროპა. ავტორი მსჯელობს ევროპის წარსულის შესახებ, შვიდ საფეხურად აყალიბებს ევროპული კულტურის განვითარებას და საგანგებო თავს უძღვნის იმის მტკიცებას, რომ ევროპა არის არა კონცინენტი, არამედ ხალხთა ერთიანობა, შემდგომ იგი გულდაგულ განიხილავს, – თანდათანობითი დაშორების პრინციპით, – თუ რა როლი ითამაშა ევროპის ჩამოყალიბება-

22 იქვე, p. 24.

23 Christopher Dawson, *Understanding Europe*, With an introduction by George Weigel, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2008.

ში გერმანიამ, ცენტრალურმა ევროპამ, აღმოსავლეთ ევროპამ, რუსეთმა, აზიამ, ხოლო მომდევნო თავებში აჩვენებს ევროპის გავლენას ევროპის გარეთ კოლონიზაციისა და ამერიკის შექმნის გზით. ნაშრომის მეორე ნაწილში მკვლევარი მიმოიხილავს დასავლური კულტურის თანამედროვე კრიზისს, რაც გამოიხატა ამბოხებაში ევროპის წინააღმდეგ, ორი მსოფლიო ომის მიმდინარეობასა და მასობრივი, ანუ დიქტატორული სახელმწიფოების წარმოშობაში. ნაშრომის ბოლო, მეცამეტე თავს ამგვარად ჰქვია: “მომავლის პრობლემა: ცოცხალი სეკულარიზაცია თუ დაბრუნება ქრისტიანული კულტურისაკენ”. წიგნის ამოცანას თავად დოსონი ამგვარად აყალიბებს წიგნის წინათქმაში: “ევროპა ხალხების ერთიანობაა; ევროპა სულიერი ერთიანობაა, რომელიც ეფუძნება ქრისტიანული კულტურის ტრადიციას; თანამედროვე ამბოხება ევროპის წინააღმდეგ გარდაუვალი შედეგია იმისა, რომ ევროპამ დაკარგა თავისი უმთავრესი სულიერი მიზნები და უმთავრესი სისტემა მორალური ღირებულებებისა, რომლებიც ეფუძნება ქრისტიანულ ტრადიციას”²⁴.

“ნარკვევები შუა საუკუნეთა შესახებ” (“Medieval Essays”, 1954)²⁵. რამდენად მნიშვნელოვანია ამ წიგნის ათვისება ქრისტიანული შუა საუკუნეების ყველა შემსწავლელისა თუ მკვლევრისათვის, ნათლად ჩანს თუნდაც იმ თემატიკისათვის თვალის გადავლებითაც, რაც წიგნის შინაარსს შეადგენს: ქრისტიანული კულტურის შესწავლა; ქრისტიანული კულტურის აღმოსავლური ძირები და ქრისტიანული აღმოსავლეთი; ქრისტიანული დასავლეთი და რომის იმპერიის დაცემა; შუა საუკუნეთა საქრისტიანოს სოციოლოგიური საფუძვლები; ეკლესია და სახელმწიფო შუა საუკუნეებში; შუა საუკუნეთა კულტურის თეოლოგიური განვითარება; ისლამური დასავლეთი; შუა საუკუნეთა კულტურის მეცნიერული განვითარება; შუა საუკუნეთა კულტურის ლიტერატურული განვითარება; ფეოდალური საზოგადოება და ქრისტიანული ეპოსი; რომანტიკული ტრადიციის წარმოშობა; დაბოლოს, შუასაუკუნეობრივი სამყაროს ეს თანდათანობითი კონკრეტიზაცია მთავრდება ერთი კონკრეტული შუასაუკუნეობრივი

24 იქვე, p. XVIII.

25 Christopher Dawson, *Medieval Essays*, With an introduction by John F. Boyle, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2002.

ტექსტის – უილიამ ლენგლენდის “გუთნისდედა პეტრეს ხილვის” – სანიმუშო და ბრწყინვალე ანალიზით. ნაშრომის შესავალში დოსონი წერს: “თუკი, როგორც მე მჯერა, რელიგია არის ისტორიის გასაღები, და შეუძლებელია კულტურის გავება, სანამ არ გავიგებთ მის რელიგიურ ძირებს, მაშინ შუა საუკუნეები არა მხოლოდ მოსაცდელ ოთახს ჰგავს ორ განსხვავებულ სამყაროთა შორის, არამედ ისაა ხანა, რომელმაც შექმნა ახალი სამყარო, – ის სამყარო, რომლიდანაც ჩვენ მოვდივართ და რომელსაც გარკვეულწილად ჩვენ დღემდე ვეკუთვინით”²⁶.

“მსოფლიო რევოლუციის მოძრაობა” (“The Movement of World Revolution”, 1959)²⁷. წიგნის მთავარი მიზანია, გააზრებულ იქნეს ევროპული კულტურის გავლენის მნიშვნელობა აღმოსავლურ გარემოზე. წიგნის შესავალი ამგვარადაა დასათაურებული: “ევროპის ისტორიის მნიშვნელობა”, ხოლო შემდგომ ორ თავში განხილულია რევოლუცია დასავლურ კულტურაში: ჯერ – მისი საწყისები რენესანსისა და რეფორმაციის დროს, მერმე – რაციონალიზმის ხანაში. მომდევნო თავები შეეხება დასავლური კულტურის მსოფლიო გაშლას: თავდაპირველად ქრისტიანობის გავრცელებას მისიონერთა მეშვეობით, შემდგომ კი – დასავლური იდეოლოგიების განფენას. საგანგებოდ და დაწვრილებითაა განხილული დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ურთიერთობა, აღმოსავლური ნაციონალიზმის აღმოცენების ჩათვლით. წიგნის ბოლო თავი ეძღვნება საკითხს: ქრისტიანობა და აღმოსავლური კულტურები. თაქტობრივ ამ წიგნში დოსონმა შეაჯამა ყველა ის საკითხი, რაც მას მის თანამედროვე მსოფლიოში აღელვებდა: ნაციონალიზმი, იდეოლოგიები, ქრისტიანული ჰუმანიზმის პერსპექტივები. ნაშრომში ცხადადაა ნაჩვენები ევროპის ისტორიის გადამწყვეტი და მსოფლიო მნიშვნელობა. ნაშრომის შესავალში ავტორი წერს: “ნაცვლად იმისა, რომ გამოვემშვიდობო ევროპის ისტორიას, [...] მე უფრო მეტად დაუუჭერდი მხარს დაბრუნებას ევროპის ისტორიისაკენ, რაკი მჯერა, რომ ესაა ერთადერთი გზა ევროპისაკენ, ხოლო დასავლური ისტორიული ტრადი-

26 იქვე, p. 5

27 Christopher Dawson, *The Movement of World Revolution*, With an introduction by Bradley J. Birzer, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2013.

ცია იძლევა ერთადერთ საშუალებას, ჩავწვდეთ საყოველთაო მსოფლიო ისტორიას, რომელიც ასე დიდხანს იყო იდეალი ისტორიის ფილოსოფოსთათვის”²⁸. ამ ნაშრომშიც დოსონის სურვილია, ნათლად აჩვენოს ადამიანური კულტურის რელიგიური საფუძვლები.

“დასავლური განათლების კრიზისი” (“The Crisis of Western Education”, 1961)²⁹. დოსონი განიხილავს იმ კრიზისს, რომელიც, მისი აზრით, დაუფლებია დასავლური განათლების სისტემას და ცდილობს დიაგნოზიც დასვას და მდგომარეობიდან გამოსვლის საშუალებაც იპოვოს. მას მიაჩნია, რომ დაბრუნება ორგანულ და ცოცხალ კულტურასთან არის ერთადერთი ძალა, რომელსაც შეუძლია გამოაცოცხლოს დასავლური კულტურა. ნაშრომი შეეხება განათლების დასავლური ტრადიციის წარმოშობას, უნივერსიტეტების დაბადებას ევროპაში, სახალხო კულტურის წარმოშობასა და ჰუმანიზმის ჩასახვას, მეცნიერებისა და ტექნიკის გავლენას განათლებაზე, ნაციონალიზმის აღმოცენებას. შემდგომ ავტორი იკვლევს ამერიკული განათლების განვითარებას, კათოლიკურ განათლებასა და კათოლიკურ კულტურას ამერიკაში, წიგნის პირველი ნაწილის ბოლოს კი მოკლედ მიმოხილულია სახელმწიფოსა და განათლების ურთიერთობა. წიგნის მეორე ნაწილი შეეხება ქრისტიანული განათლების მდგომარეობას თანამედროვე მსოფლიოში, ხოლო მესამე ნაწილი – თანამედროვე ადამიანსა და ტექნოლოგიურ წესრიგს. მეტად საყურადღებოა საგანგებო ნარკვევი რელიგიური ვაკუუმის შესახებ თანამედროვე კულტურაში. დოსონს მიაჩნდა, რომ განათლების აუცილებელი ნაწილი უნდა გახდეს ქრისტიანული კულტურის შესწავლა, “რაც მოსწავლესა თუ სტუდენტს შეიყვანს იმ სამყაროში, რომელსაც ის არ იცნობს ან, უკეთესი შემთხვევისას, იცნობს სანახევროდ, და ეს, ამავე დროს, გაუღრმავებს მას თანამედროვე კულტურის ცოდნას, რადგან უჩვენებს, რომ ეს კულტურა წარსული კულტურიდანაა წარმოშობილი”³⁰.

28 იქვე, p. 5.

29 Christopher Dawson, *The Crisis of Western Education*, With an introduction by Glenn W. Olsen, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2010.

30 იქვე, p. 86.

“საქრისტიანოს გაყოფა” (“The Dividing of Christendom”, 1965)³¹. წიგნში განხილულია ქრისტიანული ერთიანობის დაკნინება, აღორძინების ხანა, პროტესტანტული და კათოლიკური რეფორმაციები, სეკულარული კულტურის აღმოცენება, განმანათლებლობა და საფრანგეთის რევოლუციის შემზადება. “ქრისტიანთა ყველა გაყოფებს შორის კათოლიკეთა და პროტესტანტთა გაყოფა ყველაზე ღრმა და ყველაზე ბიძგის მიმცემი აღმოჩნდა შემდგომი ისტორიული შედეგებისათვის. ის იმდენად ღრმაა, რომ ჩვენ ვერც ვხედავთ ვერავითარ გამოსავალს დღესდღეობით და ამჟამად არსებულ ისტორიულ გარემოებებში. მაგრამ, უკიდურესი შემთხვევისას, შეგვიძლია გადავდგათ პირველი ნაბიჯი, რათა დავძლიოთ ურთიერთგაუგებრობის ის უზარმაზარი უფსკრული, რომელიც აქამდე შეუძლებელს ხდის ყოველგვარ ინტელექტუალურ ურთიერთობას ან თანამშრომლობას. ამ თვალსაზრისით, პრობლემა ჩნდება, მკაცრად რომ ვთქვათ, არა იმდენად თეოლოგიის სფეროში, რამდენადაც კულტურასა და ისტორიულ ტრადიციებში”³². ამ სიტყვებიდანაც ნათლად ჩანს, რომ დოსონისათვის წარსულის შესწავლა და სწავლება, ჩვენება და წარმოჩენა ყოველთვის ემსახურებოდა აწმყოს, და ისიც ცხადია, თუ რატომ წარმართავდა იგი თავის საქმიანობას უწინარესად კულტურისა და კულტურული ტრადიციის შესასწავლად. შემთხვევითი არაა, რომ წიგნის პირველი თავი ეძღვნება “ქრისტიანთა გახლეჩის კულტურულ შედეგებს”³³.

“საქრისტიანოს ჩამოყალიბება” (“The Formation of Christendom”, 1967)³⁴. ნაშრომში, რომელიც კრისტოფერ დოსონის სიცოცხლისას გამოქვეყნებული ბოლო წიგნი იყო, მკვლევარი აღწერს ქრისტიანობის განვითარებას იუდეველურ-ქრისტიანული ძირებიდან შუასაუკუნეობრივ აღზევებასა და დაკნინებამდე. აქაც, ისევე როგორც მის ყველა ნაშრომში, რელიგია დანახულია როგორც ისტორიისა და კულტურის მამოძრავებელი საწყისი. ნიშნულად ჩანს, რომ ნაშრომის ეპილოგი ამგვარადაა დასათაურებული: “საყოველთაო სულიერი საზოგადოების კათოლიკური იდეა”. ღირე-

31 Christopher Dawson, *The Dividing of Christendom*, San Francisco: Ignatius Press, 2009.

32 იქვე, p. 25.

33 იქვე, p. 25-37.

34 Christopher Dawson, *The Formation of Christendom*, San Francisco: Ignatius Press, 2008.

ბულია ნაშრომის შესავალი ნაწილი, რომელიც რამდენიმე თავისაგან შედგება და სადაც განხილულია უფრო თეორიული საკითხები: ქრისტიანობისა და კულტურის ისტორია, კულტურის რაობა, კულტურის ზრდა და გავრცელება. მიუხედავად იმისა, რომ ნაშრომი უწინარესად დასავლურ ქრისტიანობას შეეხება, უყურადღებოდ არაა დატოვებული არც აღმოსავლეთის საქრისტიანო, – განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია თავი, რომელიც განიხილავს ლიტურგიისა და თეოლოგიის გავლენას ბიზანტიური კულტურის განვითარებაზე. დოსონს ყოველთვის მიაჩნდა, რომ ისტორიის შესწავლა თანამედროვეობისათვისაა საჭირო და სასარგებლო. ამ წიგნის მიზანსაც იგი ასე ხედავდა: დღევანდელი მდგომარეობა, მისი აზრით, “იძლევა საშუალებას, როგორც აქამდე არასოდეს ყოფილა მსოფლიოში ქრისტიანთა ურთიერთშესახვედრად და ურთიერთერთგვასაგებად. ამგვარი გაგების გარეშე ვერ იარსებებს ვერავითარი იმედი ქრისტიანული ერთიანობის დასაბრუნებლად. მაგრამ არაა საკმარისი, ქრისტიანები ერთმანეთს შეხვდნენ კეთილგანწყობის გარემოში. ყველაზე უფრო აუცილებელია სიღრმისეული გაგება, ხოლო ამის მიღწევა შეუძლებელია სწავლისა თუ კვლევის სერიოზული და მყარი ძალისხმევის გარეშე”³⁵.

სხვათა შორის, “საქრისტიანოს ჩამოყალიბებისა” და “საქრისტიანოს გაყოფის” შემდეგ (რომელთაც ისტორიკოსის ჰარვარდული ლექციები დაედო საფუძვლად) ივარაუდებოდა კიდევ ერთი წიგნის გამოცემა, რომელიც უნდა მიძღვნოდა ქრისტიანული ერთიანობისაკენ დაბრუნებას და რომელსაც უნდა გაემთლიანებინა ქრისტიანობის ისტორიის დოსონისეული ტრილოგია, მაგრამ ეს წიგნი აღარ დაწერილა.

“რევოლუციის ღმერთები” (“The Gods of Revolution”, 1972)³⁶. წიგნი, რომელიც ავტორის გარდაცვალების შემდეგ, არნოლდ ჯოზეფ ტოინბის წინასიტყვაობით გამოქვეყნდა, საფრანგეთის რევოლუციას შეეხება, მაგრამ ამ რევოლუციის კონტექსტი ნაშრომში მეტად ფართოა: დაწყებული საქრისტიანოს აღმოცენებიდან, მისი აღმოსავლეთისა და დასავლეთის გამიჯვნიდან, დასავლური ქრისტიანობის ჩამოყალიბებიდან (რომელსაც, ერთი

35 იქვე, p. 26.

36 Christopher Dawson, *The Gods of Revolution*, With an introduction by Joseph Stuart, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2015.

მხრივ, სამხრეთული პრეცედენციები დაუპირისპირდა მათებურად გაგებული კლასიკური კულტურის გასაცოცხლებლად, ხოლო, მეორე მხრივ, ჩრდილოური პრეცედენციები – მათებურად გაგებული სახარებისეული პირველადობის აღსადგენად, რომელთაც, თავის მხრივ, რენესანსი და რეფორმაცია მოჰყვა) – რევოლუციური ეპოქის გავლით – დამთავრებული მეოცე საუკუნის ჯერ ცოცხალიცარისტული რეჟიმებით და შემდეგ უნიფიცირებისა და გლობალიზაციის მსოფლიო სისტემით. დოსონის აზრით, პოლიტიკური, ეკონომიკური, სოციალური თუ კულტურული რევოლუციები ერთმანეთის პარალელურად მიმდინარეობს. მათ განაპირობებს ადამიანური ცნობიერების და ნების აქტიურობა, ოღონდ ეს გარდაქმნა ხდება არა, ზოგადად, კაცობრიობის განზომილებაში, არამედ კონკრეტული ადამიანების ცნობიერებასა და ნებაში, რომლებიც შემდგომ სათავეში უდგებიან რევოლუციებს და აყალიბებენ რევოლუციური ცვლილებების შენაჯერს. წიგნის პირველი ნაწილი აღწერს საფრანგეთის რევოლუციის შემზადებას, იდეურ თუ იდეოლოგიურ ჭრილში, მეორე ნაწილი აჩვენებს რევოლუციის შემზარავ ცოცხალ განვითარებას, მესამე ნაწილი აჯამებს რევოლუციის შედეგებს, დამთავრებული ბოლშევიკური და ფაშისტური რევოლუციებით. წიგნის უკანასკნელ ფრაზაში წამოჭრილია მწვავე საკითხი: თუკი საკუთარი ცივილიზაციის მორალური და სულიერი ერთიანობის გადასარჩენად ევროპა არ მიუბრუნდება ქრისტიანობას დახმარებისა და ხელმძღვანელობის საძიებლად, მაშინ უნდა ვაღიაროთ, რომ უძლური ყოფილა ან ქრისტიანობა, ან ჩვენი ცივილიზაცია³⁷.

გეზი და თვალსაზრისი. კრისტოფერ დოსონის კვლევითი კონცეფცია ცხადად გამოჩნდა მისი უმთავრესი წიგნების მოკლე მიმოხილვიდანაც.

რაც უწინარესად უნდა ითქვას, მის ისტორიულ და ფილოსოფიურ ხედვას ის რელიგიური გეზი განაპირობებდა, რომელსაც იგი ერთგულად მისდევდა. მას არასოდეს და არანაირად არ შეუთარავს, რომ მისი თვალსაზრისი კათოლიკე ეკლესიის პოზიციას ეყრდნობოდა და ასახავდა. მისი საჯარო-სამოქალაქო ორიენტაცია მკვეთრად გამოხატული კონსერვატიულობა იყო და ამჯერადაც იგი ეკლესიის მოძღვრებაში პოულობდა საფუძ-

37 იქვე, p. 147.

ველს. მას არაერთხელ უთქვამს, რომ სწორედ ეკლესია რჩება ისტორიის საიდუმლოს მცველად.

ამავე დროს, წარსულის მოვლენები მისთვის თანამედროვე პრობლემათა გასაღები იყო; წარსულის გაგება მას უმთავრეს საშუალებად მიაჩნდა მიმდინარე საკითხების ამოსახსნელად და გადასატყველად.

მისი შეხედულებების ჩამოყალიბებაზე მნიშვნელოვანი და ღირებული გავლენა მოახდინა ფრანგმა კათოლიკე პოეტმა, ესეისცმა, პუბლიცისცმა შარლ პევიმ (1873-1914), მაგრამ დოსონისათვის (ისევე როგორც თითქმის ყველა მისდროინდელი ბრიტანელი კათოლიკისათვის) რელიგიურად სანიშნუშო, ინტელექტუალურად წარმმართველი, ადამიანურად გადამწყვეტი ორიენტირი იყო კარდინალ ჯონ ჰენრი ნიუმენის (1801-1890) პიროვნება, აზროვნება და სტილი.

კრისტოფერ დოსონის მთავარი განაცხადი მისი მრავალმხრივი ისტორიული კვლევებისას იმის ჩვენების მცდელობა იყო, – რაშიც თავად იგი მტკიცედ იყო დარწმუნებული, – რომ ისტორიული ცვლილებანი თავდაპირველად სულიერ სფეროში ხდება და რომ მხოლოდ რელიგიურ გარემოში იბადება ყოველგვარი გარდაქმნა, რომელიც შემდგომ თანდათანობით პოულობს გამოძახილს პოლიტიკურ თუ ეკონომიკურ სივრცეში. მას მიაჩნდა, მხოლოდ რელიგიაში ფესვგადგმული განახლება უწყობს ხელს კაცობრიობის განვითარებასა და წინსვლას. ამავე დროს, თითქმის ყველა ადამიანურ ინსტიტუტს (ოჯახს, სახელმწიფოს, განათლებას და ა.შ.) იგი რელიგიურ წარმომობას უძებნიდა.

მას არც ის აეჭვებდა, რომ რელიგია, ასევე, საფუძვლად უდევს ყოველ ცალკეულ კულტურას და რომ რელიგია კულტურის ისეთი საწყისია, რომლის გარეშეც ის ვერანაირად ვერ იარსებებს. ურელიგიო კულტურა, მისი აზრით, უსულო სხეულია, ხოლო საზოგადოება, რომელმაც დაკარგა თავისი კულტურა, ნამდვილად დაუნაწევრებელი ბრბოა, ადამიანთა უწესრიგო გროვაა.

“პროგრესის რელიგია”, – ისტორიკოსისეული სახელდებით, – რომელიც მეთვრამეტე საუკუნისათვის ჩამოყალიბდა, სამყაროს გადააქცევს მატერიალისტურ და მექანიკურ ძალთა საბრძანებლად, რასაც უეჭველად მოჰყვება სოციალური, პოლიტიკური და ეკონომიკური ანარქია. საზოგადოებრივად აღრეულ,

ღირებულებებიდან მოშლილ, კულტურულად მორყეულ ამგვარ მდგომარეობას დოსონი “ფრანკენშტაინის სამყაროს” უწოდებს.

მისი თვალსაზრისით, კულტურის სახის ჩამოყალიბებას განაპირობებს ოთხი საფუძველი: რასა, ანუ გენეტიკური ფაქტორი; გარემო, ანუ გეოგრაფიული ფაქტორი; საქმიანობა, ანუ ეკონომიკური ფაქტორი; აზროვნება, ანუ სულიერი ფაქტორი. მაგრამ მხოლოდ ამ უკანასკნელზე დაყრდნობით ახერხებს კულტურაც და კერძო ადამიანიც, დაძლიოს დამოკიდებულება მატერიალურ ფაქტორებზე და გათავისუფლდეს მათი შეზღუდვისაგან.

ოსვალდ შპენგლერისა და არნოლდ ჯომეფ ტოინბისაგან განსხვავებით, კრისტოფერ დოსონი უარყოფდა კულტურათა ჩაკეცილობას. მას სჯეროდა, რომ კულტურებს მოეპოვებათ ერთმანეთს შორის გადაძახილის საშუალებაც და ერთმანეთზე გავლენის მოხდენის უნარიც, რაც მათს განვითარებას განაპირობებს. კულტურული ნახტომის შემთხვევას იგი ორ ტიპად განარჩევდა: პირველი, როცა ორი სხვადასხვა ხალხი, არამსგავსი კულტურის მქონეები, ერთმანეთს შეერევა, – ან მშვიდობიანად, ან დაპყრობის შედეგად; მეორე, როცა ხალხი თავისი ნებით იცვლის ცხოვრების წესს ახალი ცოდნის ან ახალი რწმენის საფუძველზე.

სხვათა შორის, ისევ შპენგლერისაგან განსხვავებით, დოსონი მკაცრად არ მიჯნავდა ერთმანეთისაგან კულტურასა და ცივილიზაციას. მისი შეხედულებით, ცივილიზაციის სიმალლე ან სიმწიფე განისაზღვრება მისი ქმედითი უნარით, გარდაიქმნას ის შინაგანად, შინაგან ძალებზე დაყრდნობით, და არა იმდენად გარეშე გავლენათა გამო. ცივილიზაციის განვითარებაში ისტორიკოსი სამ ეტაპს გამოყოფს: წარმოშობასა და ზრდას; პროგრესს, ანუ აყვავებას; სიმწიფეს, ანუ ნაყოფიერებას. ამ ეტაპებს მოსდევს არა დაკნინება, არა დაცემა, არა გადაგვარება, არამედ ახალი კულტურული სინთეზის წარმოშობა, რომელსაც უნარი აქვს შემდგომში ახალი კულტურა განავითაროს.

დოსონს სჯეროდა, რომ ისტორიის მიზანია არა ახალი ეკონომიკური საზოგადოების ჩამოყალიბება, არამედ ახალი, უმაღლესი კაცობრიობის შექმნა, რომელიც იმგვარადვე აღემატება დღევანდელ ადამიანს, როგორც დღევანდელი ადამიანი აღემატება ცხოველს. მას არც ის ეჩვენებოდა სათუოდ, რომ ადამიანის უზრუნველყოფა წინსვლის ამ უნარით ძალუქს მხოლოდ რელიგიას ან სულიერ ღირებულებებზე ორიენტირებულ კულტურას.

ისტორიკოსი დარწმუნებული იყო, რომ ქრისტიანობამ შეცვალა ისტორიის საზრისი, რომელიც გარე სამყაროს ისტორიული მოვლენებიდან სულიერი განვითარების შინაგან სამყაროში გადაიტანა, და რომ სწორედ სულიერი განვითარება წარმოადგენს ისტორიის დინამიკურ ელემენტსაც და იმ რეალურ ძალასაც, რომელიც გარდაქმნის მთელ სამყაროს.

დოსონის განსაზღვრით, ისტორიისა და რელიგიური გამოცდილების განვითარებას გავლილი აქვს ოთხი ეტაპი: პირველყოფილი ხანა, როცა გარემო იწვევდა შიშს; დიადი ძველი კულტურები, რომლებიც ბუნების ძალებთან ურთიერთობის საშუალებას იძლეოდა; მსოფლიო რელიგიების წარმოშობა, როცა შესაძლებელი გახდა ტრანსცენდენტური რეალობის ახლებური გაგება და წვდომა; ახალი დრო, რომელმაც განვითარება სამეცნიერო ცოდნასა და კულტურის სეკულარიზაციას დაუკავშირა. სეკულარიზაციამ კი, ისტორიკოსის აზრით, საზოგადოების დევიცალიზაცია და დაშლა მოიტანა, გამოაცალა მას სასიცოცხლო ძალა და ერთიანობის საფუძველი.

თანამედროვე კულტურის კრიზისის მთავარ მიზეზად დოსონი მიიჩნევდა სწორედ სეკულარიზაციას, რომელიც რენესანსის ხანაში დაიწყო, მაგრამ რომელიც მოუბრუნებლად დამკვიდრდა მეთვრამეტე საუკუნიდან. კრიზისის დაძლევის ერთადერთ შესაძლებლობად ისტორიკოსს მიაჩნდა ადამიანის მიბრუნება საკუთარი სულიერი საწყისებისაკენ, რომლებიც ბუნებრივი, ფიზიკური, მატერიალური არსებობის მიღმა ძევს.

საკამათო არაა, რომ ისტორიული ფაქტები კიდევ ბევრჯერ შეივსება, შეიცვლება თუ დაზუსტდება, გამოითქმება კიდევ ბევრი ახალი ინტერპრეტაცია, ან თუნდაც გაჩნდება სურვილი ახალ, განსხვავებულ ინტერპრეტაციათა გამოსათქმელად, მაგრამ კრისტოფერ დოსონის ისტორიული ხედვა ყოველთვის გამოდგება ისტორიკოსებისა თუ კულტურის მკვლევართათვის: ან სანდო საზომად, ან სანდო საყრდენად.

ევქარისტიული საზრდო ნათონი ბერჯესის “საწადელი თესლის” დისკოპიურ სამყაროში

არცთუ შორეულ მომავალში, როცა მოსახლეობის ბუნებრივი მატებისა და საზრდოს ბუნებრივი კლების შედეგად, თითქმის შეუძლებელი ხდება ადამიანის გამოკვება, ერთ-ერთ მსოფლიო იმპერიაში, ინგლისურენოვან კავშირში (დედამიწაზე კიდევ არსებობს მეორე იმპერია: რუსულენოვანი კავშირი), მყარდება პოლიტიკური მმართველობა, რომელიც მიზნად ისახავს, უკიდურესად შეზღუდოს შობა, რის გამოც სახელმწიფოს მხრივ ყოველნაირად წაქეზდება თუ შეგულიანდება ჰომოსექსუალობა, ხოლო ჰეტეროსექსუალობა უხერხულად მიიჩნევა საჯარო-მოქალაქეობრივ ცხოვრებაში და დაბრკოლებად იქცევა საქმიანი წინსვლისათვის. ასევე, დაიგმომა მეორე შვილის გაჩენა (იმის მიუხედავად, ცოლ-ქმარს ცოცხალი ჰყავს თუ არა პირველი შვილი), – კერძოდ, სახელმწიფო სამსახურში მყოფთათვის “რეკომენდაციულ ნორმად” მიიჩნევა ერთი შვილის ყოლა, ხოლო გარდაცვლილი ბავშვისათვის კი მშობლებს ანაზღაურებას უხდიან. კიდევ მეტი, ბავშვების მკვლევლობისას ხელისუფლება თვალს ხუჭავს და არ ითხოვს პასუხს. გამრავლების საქმე მინდობილი აქვს ადამიანთა ჯგუფების მხოლოდ “დაბალ ფენებს”. რაც შეეხება ოჯახს, რეჟიმი ცდილობს, სახელი გაუტეხოს თავად ამ მოვლენას და ხელი შეუწყოს ოჯახის წევრთა შორის დაპირისპირებას.

ამგვარი მდგომარეობის მიუხედავად, ამ დროს სახელმწიფო მიჰყვება მეტ-ნაკლებად ლიბერალური მმართველობის გეზს: სასტიკად არ დევნის, არ თრგუნავს, არ ავიწროებს მოწინააღმდეგეებსა თუ დაუმორჩილებელთ. ის უფრო მეტად ენდობა და ეყრდნობა მოსახლეობის თანდათანობით აღზრდას, ცნობიერების გარდაქმნასა და მოცივირებულ შეგულიანებას, ვიდრე ადამიანების ჩავკრასა და თუ მათი ქმედებების შეზღუდვას. სახელმწიფოს მთავარი ამოცანა და მიზანია, დამყარდეს წონასწორობა, – “წონასწორობა მთელ მოსახლეობასა და სურსათით მთლი-

ანად უზრუნველყოფას შორს” (14)¹. ადამიანთა უდიდესი ნაწილი მისდევს ვეგეტარიანელობას, თითქმის არაავინ სვამს და თითქმის არაავინ ეწევა.

მაგრამ წესწყობილება ქვეყანაში მალე იერს იცვლის და დგება “ოფიციალური გაწიბლების” ხანა, რასაც შედეგად მოჰყვება ცოცხალიტარული რეჟიმი, რომლის დროს დაუნდობლად და ანგარიშიუცემლად მძვინვარებს ტერორი. ამგვარ ტერორს კი სულ მალე მოჰყვება სახელმწიფოს მოშლა და საჯარო ცხოვრების გადაგვარება: ხელისუფლება ამ დროს ვეღარ აკონტროლებს ვერც საკუთარ ძალებს და ვერც მოთარეშე მოძალადეებს, ხოლო დამშეული ადამიანები თანდათანობით კანიბალიზმს, ანუ ანთროპოფაგიას მიჰყოფენ ხელს.

შემდგომ მანინ ნაბიჯ-ნაბიჯ აღდგება სახელმწიფოებრივი წესრიგი და საჯარო გარემო, სადაც ისევ ჩვეულებრივი ხდება ჰეტეროსექსუალური ურთიერთობანი, ოჯახი, შობა, თუმცა კანიბალიზმი – უფრო მოწინააღმდეგეულად, კონსერვის ქილებში ჩალაგებული ადამიანის გადამუშავებული ხორცის სახით – ისევ ემსახურება მოსახლეობის გამოკვებას. თუკი ადრე საერთოდ არ ჩაღებოდა ომები და დამკვიდრებული იყო “მუდმივი მშვიდობა”, ახლა თავად სახელმწიფო წამოიწყებს განუწყვეტელ ომს განუსაზღვრელ მოწინააღმდეგესთან, ხოლო ამ უსასრულო ომს ყოველდღიურად უამრავი მეომრის სიცოცხლე ეწირება. მანამდე მოსახლეობის შემცირებას, – გაცხადებულად, – ემსახურებოდა შობის შეზღუდვა-შეჩერება; ამ ეტაპზე მრავალრიცხოვანი კაცობრიობის გასაცხრილავად (განსაკუთრებით, სახელმწიფოებრივად არასაჭირო და არასასურველი ადამიანების თავიდან მოსაცილებლად), – გაუცხადებლად, – გამოყენებულია სასიკვდილო განადგურება, რასაც შედეგიანად ემსახურება ომები.

რაც შეეხება რელიგიას, ამ სახელმწიფოში, ინგლისურენოვან კავშირში, ის თავდაპირველად, საერთოდ, გაუქმებული და, ფაქტობრივად, აკრძალული იყო, მაგრამ შემდგომ სარწმუნოებრივი ცხოვრება თანდათანობით აღორძინდება, თუმცა ხშირად უჩვეულო ფორმებითა და გამოვლინებებით.

1 Anthony Burgess, *The Wanting Seed*, New York/London: W. W. Norton & Company, 1996. შემდგომ ტექსტი ყველგან დამოწმებულია ამ გამოცემის მიხედვით, ნარკვევის ავტორისეული თარგმანით; გვერდები მითითებულია ციტატის მოყვანისთანავე.

ევქარისტული საზრდო ენთონი ბერჯესის “საწადელი თესლის” ...

ამგვარია ისტორიული განვითარების ის მომავალი სურათი, რომელიც ასახული და აღწერილია ენთონი ბერჯესის (1917-1993) რომანში “საწადელი თესლი” (“The Wanting Seed”, 1962).

ღირსშესანიშნავია, რომ დისტოპიური² შინაარსის ნაწარმოებები³ უცხო არ იყო ენთონი ბერჯესის სამწერლო შემოქმედებისათვის (ისევე როგორც, ზოგადად, ბრიტანული ლიტერატურისათვის), რომელსაც, “საწადელი თესლის” გარდა, განეკუთვნება როგორც “დასაქოქი ფორთოხალი” (“A Clockwork Orange”, 1962), ყველაზე ცნობილი წიგნი ბერჯესის თხზულებათა შორის (როგორც ჩანს, გახმაურებული მეტწილად სტენლი კუბრიკისეული 1971 წლის ეკრანიზაციის გამო), ასევე, “1985” (1978), რომელიც შეიცავს, ერთი მხრივ, ჯორჯ ორუელის გახმაურებული დისტოპიის “1984“-ის ანალიზს (ამას გარდა, განსხვავებული სახის მსჯელობებს, ზოგადად, დისტოპიის თემაზე) და, მეორე მხრივ, მასთან მხატვრულ პოლემიკას, – თავისთავად მოკლე რომანს. ამას გარდა, ამ ჩამონათვალში შესაძლებელია რამდენადმე მოხსენიებული იქნეს ბერჯესის ლიტერატურულ ქმნილებათა მწვერვალი, მისი პროზის ყველაზე ვრცელი და ყველაზე შთამბეჭდავი ნიმუში – “ძალნი მიწიერნი” (“Earthly Powers”, 1980), რომელიც ასახავს არა შორეულ თუ ნაკლებად შორეულ მომავალს, არამედ წარმოად-

2 თავად ბერჯესი ამჯობინებდა ამ შინაარსის გამოსახატავად გამოყენებინა მის მიერ შექმნილი ცნება “კაკატოპია” (Cacatopia, – ბერძნული სიტყვიდან κακός: “ცუდი”) – Anthony Burgess, 1985, London: Beautiful Books, 2010, p. 53.

3 დისტოპიური შინაარსის მრავალრიცხოვანი ლიტერატურულ-ფილოსოფიური ნაწარმოებების მიმოხილვა: M. Keith Booker, *Dystopian Literature: A Theory and Research Guide*, Westport, Connecticut/London: Greenwood Press, 1994 (“საწადელი თესლის” გამო: p. 91-94); დისტოპიური ლიტერატურის ირგვლივ უახლესი გამოკვლევები: Erika Gottlieb, *Dystopian Fiction – East and West: Universe of Terror and Trial*, Montreal and Kingston/London/Ithaca: McGill-Queen’s University Press, 2001; Gregory Claeys, *Dystopia: A Natural History: A Study of Modern Despotism, Its Antecedents, and Its Literary Diffractions*, Oxford: Oxford University Press, 2017; თემის კვლევითი განხილვა ქართულად: ირმა რატიანი, *ქრონოტოპი ანტიუტოპიურ რომანში: ესესტოლოგიური ანტიუტოპიის ინტერპრეტაციისათვის*, თბ.: თსუ-ს გამ-ბა, 2005 (რეცენზია წიგნზე: ბელა წიფურია, “ანტიუტოპიური რეალობა და ანტიუტოპიური რომანი”, *წახნავი*, 1, 2009, გვ. 344-347); მონოგრაფია შესულია, ასევე, წიგნში: ირმა რატიანი, *ტექსტი და ქრონოტოპი*, თბ.: თსუ-ს გამ-ბა, 2010, გვ. 11-175.

გენს ან წარმოსახავს მეოცე საუკუნის, ფაქტობრივად, ალტერ-ნატიულ-მეთხზულ ისტორიას, – რომანი, რომლის ქმედებასაც წარმართავს რომის პაპი გრიგოლ მეჩვიდმეტე (რა თქმა უნდა, რეალურად არარსებული) და მისი ახლობელი, მსოფლიოში ცნობილი ჰომოსექსუალი პოეტი კენეთ თუმი (რა თქმა უნდა, ასევე, რეალურად არარსებული).

ნიშანდობლივია და ბერჯესისათვის სრულიად ბუნებრივიც, რომ “საჩადელ თესლში” აღწერილი ორგვარი სახელმწიფოებრივი მმართველობა რომანის ტექსტში გამოხატულია ორი თეოლოგიური სისტემის დაპირისპირების საფუძველზე, და ამ თეოლოგიურ-პოლიტიკურ განსხვავებას ჩიგნის დასაწყისშივე თავის მოწაფეებს უხსნის ცმაწვილთა კოლეჯის ისტორიის მასწავლებელი ტრისტრამ ფოქსი, ნაწარმოების მთავარი მოქმედი პირი. ამათგან ერთი სწავლება უკავშირდება პელაგიუსის, ხოლო მეორე – ავგუსტინეს სახელებს, ხოლო თავად პერიოდებს ამ მოძღვართა და მათს მოძღვრებათა მიხედვით აქვთ მინიჭებული სახელები: პელაგიუსისეული და ავგუსტინესეული (საყურადღებოა, რომ რომანში საგანგებოდაა აღნიშნული პელაგიუსის ბრიტანული წარმოშობა). მასწავლებლის განმარტებით, “პელაგიუსის მოძღვრება საფუძვლად უდევს ლიბერალიზმსა და მისგან წარმოშობილ თეორიებს, კერძოდ, სოციალიზმსა და კომუნიზმს” (10), ხოლო ავგუსტინეს მოძღვრებას კი “ემყარება კონსერვატიზმი და კიდევ ჩაურევლობის სწავლება თუ სხვა არაპროგრესული პოლიტიკური შეხედულებები” (10).

პოლიტიკური სურათისა თუ პოლიტიკური სისტემების აღსაწერად ბერჯესის მიერ თეოლოგთა სახელებისა და მათი შეხედულებების მოხმობა⁴ უცნაური არ იქნება მათთვის, ვინც ზერედედ მაინც იცნობს მწერლის ბიოგრაფიასა და შემოქმე-

4 შდრ. კარლ შმიტის (1888-1985) მოძღვრება პოლიტიკური თეოლოგიის შესახებ: მისი თვალსაზრისით, “სახელმწიფოს შესახებ თანამედროვე თეორიათა ყველა მნიშვნელოვანი ცნება საეროდ გარდაქმნილი (säkularisierte) თეოლოგიური ცნებაა, – არა მარტო მათი ისტორიული განვითარების [...], არამედ მათი სისტემური სტრუქტურის გამოც” – Carl Schmitt, *Politische Theologie: Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1922), Berlin: Dunker und Humblot, 2015, S. 43 (ინგლისური თარგმანი: Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, Chicago/London: The University of Chicago Press, 2005, p. 36).

დებას: ცხოვრების განმავლობაში მწერალი მართლმორწმუნე კათოლიკე იყო და თავის ნაწარმოებებში იგი იშვიათად თუ ას-ცდენია თეოლოგიურ, განსაკუთრებით კი, კათოლიკური თე-ოლოგიის ფუძემდებლურ თემებს⁵ (ცნობილია, მაგალითად, მისი კამათი სწორედ თეოლოგიური საკითხების ირგვლივ ასე-ვე კათოლიკე ბრიტანელ მწერალთან გრეემ გრინთან, რომ-ლის რომანი – “ძალი და დიდება” (1940) – მეოცე საუკუნის ბრიტანული კათოლიკური მწერლობის ერთ-ერთ ყველაზე მნიშვნელოვან და ღირებულ გამოვლინებადაა მიჩნეული).

რომანის ტექსტს განუწყვეტლივ გასდევს მოვლენათა, – გან-საკუთრებით, პოლიტიკურ მოვლენათა, – ხედვა ამ ორი მოძ-ღვრების განზომილებით: პელაგიუსის თვალსაზრისით, რომე-ლიც ეკლესიამ ერეტიკულად მიიჩნია, ადამიანი, დაბადებითა და ბუნებით კეთილი არსება, თავად ირჩევს საკუთარ მომა-ვალს, ხოლო მისი საბოლოო ხსნა, შესაბამისად, მხოლოდ მის პიროვნულ ძალისხმევაზე დამოკიდებული (“იგი უარყოფდა პირველქმნილი ცოდვის დოგმას და ამბობდა, რომ ადამიანს შესწევს უნარი, თავად მიაღწიოს თავის საკუთარ ხსნას” – 10); ხოლო ავგუსტინესეული ხედვით, ადამიანი თავისი ბუნებით ცოდვილია (პირველქმნილი ცოდვის გამო) და, გარეშე დახ-მარების გარეშე, იგი ვერ მოიპოვებს ხსნას (“ავგუსტინე, თავის მხრივ, ამტკიცებდა ადამიანის მემკვიდრეობითს ცოდვილობას და მიიჩნევდა, რომ ხსნისათვის აუცილებელია ღმრთის მად-ლი” – 10). ნიშანდობლივია, რომ, თეოლოგიის ისტორიაში ზედმეტი ჩაღრმავების გარეშე⁶, რასაც რომანის შინაარსის გასაგებად ნაკლები მნიშვნელობა აქვს, ამ ორ მოძღვრებას

5 ბერჯესის რელიგიური თვალსაწიერის და მისი შემოქმედების კათოლიკური საფუძვლების შესახებ: John Clarke, *The Aesthetics of Anthony Burgess: Fire of Words*, Cham: Palgrave Macmillan, 2017, p. 23-75. თუმცა აღსანიშნავია, რომ, წიგნის ავტორის აზრით, ბერჯესის როგორც რელიგიური, ისე ესთეტიკური სამყარო მაინც მნიშვნელოვანწილად დუალისტურ (მანიქეველურ) ხედვას ეფუძნება.

6 საკითხის თეოლოგიურ-ისტორიული ანალიზი: John Ferguson, *Pelagius: A Historical and Theological Study*, New York: Ams Pr Inc, 1978; Robert F. Evans, *Pelagius: Inquiries and Reappraisals*, Eugene, Oregon: Wipf/Stock, 2010 (პელა-გიუსისა და ავგუსტინეს შეპირისპირება: p. 66-89); Alexander Y. Hwang, Brian J. Martz, Augustine Casiday (ed.), *Grace for Grace: The Debates after Augustine and Pelagius*, Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 2014.

“საწადელ თესლში” სწორედ ამგვარად აღწერს მწერალი⁷. სხვათა შორის, მოგვიანებით, ბერჯესი არც თავად უარყოფდა, რომ ამ ცნებებს იგი ფართო, განზოგადებული მნიშვნელობით იყენებდა: “მიუხედავად იმისა, რომ პელაგიუსისეული და ავგუსტინესეული თეოლოგიური ცნებებია, ისინი გამოსადევია ადამიანის შეხედულებათა პოლუსების აღსაწერად თავად ადამიანის ბუნების შესახებ”⁸.

შესაბამისად, თავდაპირველად, სახელმწიფო მმართველობის ეგრეთ წოდებულ ლიბერალურ, ანუ პელაგიუსისეულ ხანაში, ქვეყნის მეთაურები იმედითა და ნდობით უყურებენ ადამიანების საკუთარ არჩევანს და ხელს არ უშლიან მოქალაქეებს, თავისუფალი ნებით თავად განსაზღვრონ თავიანთი აწმყო და მომავალი (სახელმწიფოს პრემიერმინისტრი გულახდილი, შინაურული საუბრისას აცხადებს: “მე ლიბერალი ვარ; მე მჭამს, რომ ადამიანს აქვს უნარი, მართოს სამყარო თავის ირგვლივ” – 111), მაგრამ მალე ეს “მმართველები [...] გაწბილებულები რჩებიან, როცა აღმოაჩენენ, რომ ადამიანები არ ყოფილან ისეთი კარგები, როგორებიც მათ ეგონათ. [...] აუცილებელი ხდება ეცადო და აიძულო მოქალაქეები, რათა უბიძგო მათ სიკეთისაკენ. კანონები სასწრაფოდ იცვლება, ხოლო სისტემის განხორციელებას თან სდევს სისასტიკე და სიჩქარე. გაწბილება გზას უხსნის ქაოსს” (18-19). თუმცა ამ ეტაპის დადგომისას, ანუ ავგუსტინესეულ ხანაში, “მმართველები შეძრწუნებული ხდებიან საკუთარი უკიდურესობებით. ისინი აღმოაჩენენ, რომ აზროვნებდნენ ერეტიკული ცნებებით, რაკი ადამიანის ცოდვილობას უფრო მეტ ყურადღებას აქცევდნენ, ვიდრე ადამიანის ბუნებრივ სიკეთეს. ისინი ასუსტებენ იძულების საშუალებებს, რასაც შედეგად მოსდევს სრული ქაოსი. [...] მაგრამ ამ დროისათვის გაწბილება აღწევს უმაღლეს საფეხურს. ხოლო გაწბილება ვეღარ ახერხებს, უბიძგოს სახელმწიფოს რეპრესიული ღონისძიებები-

7 როგორ აისახა ბერჯესის თვალსაზრისი “პელაგიუსისეულისა” და “ავგუსტინესეულის” გამო იმავე, 1962, წელს გამოქვეყნებულ “მექანიკურ ფორთოხალში”: Geoffrey Aggeler, “[Pelagianism and Augustinianism]”, წგში: Anthony Burgess: *A Clockwork Orange: Autoritative Text, Backgrounds and Contexts, Criticism*, New York/London: W. W. Norton and Company, 2011, p. 269-275.

8 Anthony Burgess, 1985, p. 56.

ევქარისტიული საზრდო ენთონი ბერჯესის “საწადელი თესლის” ...

საკენ, რის შედეგადაც ვითარდება ერთგვარი ფილოსოფიური პესიმიზმი” (23).

რომანში, ფაქტობრივად, წარმოდგენილია იმგვარი მომავალი, როცა დემოკრატიულმა, არჩევითს სისტემაზე დაფუძნებულმა პოლიტიკურმა წესწყობილებამ თანდათან ამოწურა თავისი შესაძლებლობები, ხოლო ევროპული პარლამენტური მმართველობის მოდელი მოძველებული და მოუქნელი აღმოჩნდა. ამ დროს პოლიტიკური რეჟიმი მთლიანად დაეყრდნო ციკლებს, რომლებიც ერთმანეთს ენაცვლება: პელტაზა, ინტერფაზა, გუსტაზა (ამ შემოკლებებში, რა თქმა უნდა, იგულისხმება პელაგიუსისა და ავგუსტინეს სახელები, და შუალედი მათ შორის): “ანგლოსაქსური რასის ერთი მიღწევა [...] იყო პარლამენტური მმართველობა, რაც ბოლოს და ბოლოს ნიშნავს პარტიის მმართველობას. მოგვიანებით, როცა აღმოჩნდა, რომ მთავრობის მუშაობა შესაძლებელია განხორციელდეს ბევრად უფრო სწრაფად, კამათისა და ოპოზიციის გარეშე, რასაც წარმოშობდა პარტიული მმართველობა, აღიარებული გახდა ციკლების მნიშვნელობა” (17).

ამას გარდა, მსოფლიოში ამ დროს გაუქმებულია ეროვნულ-ისტორიული განსხვავებანი და, როგორც ითქვა, პლანეტაზე არსებული სულ რამდენიმე სახელმწიფო ერთმანეთისაგან გამიჯნულია მხოლოდ ენობრივი ნიშნით (“ეთნიკურ განსხვავებებს უკვე მნიშვნელობა აღარ ჰქონდა; მსოფლიო დაყოფილი იყო ენობრივ ჯგუფებად” – 16).

“საწადელი თესლი” იწყება ტრისტრამ და ბეატრის-ჯოანა ფოქსების ვაჟის, ჩვილი როჯერის, სიკვდილით, რის შემდეგაც მისი სხეული უნდა ჩაბარდეს სახელმწიფოს და გადამუშავდეს მასაზრდოებელ საკვებად, ფოსფორიტად, რომელსაც სოფლის მეურნეობის სამინისტროს ფოსფორის რეგენერაციის დეპარტამენტში გამოიმუშავებენ. მწუხარე დედისაგან გარდაცვლილი შვილის ცხედრის მიღებისას იქ მომუშავე ერთ-ერთი მოხელე, მუქკანიანი ხალისიანი ახალგაზრდა კაცი, წამოიწყებს იმ დღეებში სახალხოდ მეტად გავრცელებულ სიმღერას, რომლის სიტყვებით, ყმაწვილის ტანი – თხემიდან ტერფამდე – საუკეთესო საკვებია (3).

თუ რომანის დასაწყისში, ჯერ კიდევ პელაგიუსისეულ ხანაში (თუმცა ამ ხანის ამოწურვისას და “ოფიციალური გაწ-

ბილების” დადგომის წინა ღამით), მხოლოდ გვამები იქცევა საკვებად, და ისიც – ირიბად, რათა ნიადაგი განოციერდეს მოსავლის მოსაჩვენად და ადამიანთა დასაპურებლად, ნაწარმოების დასასრულისათვის, ავგუსტინესეულ ხანაში, უკვე ცოცხალი ადამიანები იქცევიან სამიზნეებად, რათა მათი სხეულით სხვებმა მოიკლან შიმშილი. წიგნის ფურცლებზე არაერთგზისაა აღწერილი ადამიანების კვება ადამიანის ხორციით.

სხვათა შორის, სრულიად შესაძლებელია, რომ დისტოპიური შიმშილის აღწერისას ენთონი ბერჯესის პიროვნულ მესიერებაში⁹ ცხადად ამოტივტივებულიყო საბჭოთა კავშირის ისტორიის – ნამდვილ “კაკატოპიად” ხორცშესხმული კომუნისტური უტოპიის ერთ-ერთი გამოვლინების¹⁰ – შემზარავი ეპიზოდები, როცა ლენინურ-სტალინურ ქვეყანაში რამდენჯერმე გაჩენილმა სრულმა შიმშილობამ (სავარაუდოდ, ხელისუფლების შეგნებული ხელშეწყობითაც!) ადამიანებს შორის კაციჭამიობის, ანუ ანთროპოფაგიის არცთუ შემთხვევითად გავრცელება მოიგანა. ეს ცოდნა ნამდვილად სავარაუდოა ბრიტანელი მწერლის მხრივ, რაკი ბერჯესი არცთუ ურიგოდ იცნობდა საბჭოთა კავშირის ისტორიას, საკუთარი თვალით ნანახიც ჰქონდა ეს ქვეყანა ერთ-ერთი მოგზაურობისას და რუსულ ენასაც მეტ-ნაკლებად ფლობდა (თვალშისაცემია, თუ რამდენად უხვად და ნაყოფიერადაა გამოყენებული რუსული ლექსიკა “დასაქოქ ფორთოხალში”)¹¹.

ამდენად, რუსულ-საბჭოთა კონტექსტის გათვალისწინებით, შესაძლებელია, რომანთან შესადარებლად მოხსენიებული იქნეს ანდრეი პლატონოვის მოთხრობა “ნაგვიანი ქარი”

9 რომანის კავშირს ავტორის სიყმაწვილისდროინდელ შთაბეჭდილებებთან ადასტურებს თავად ბერჯესი თავის მოგონებათა პირველ წიგნში: Anthony Burgess, *Little Wilson and Big God: The First Part of The Confessions*, New York: Grove Weidenfeld, 1991, p. 63.

10 ბერჯესის წარმოდგენაში კაკატოპიის ერთ-ერთი ყველაზე ცხადი, ნამდვილი და შემზარავი გამოვლინება იყო საბჭოთა კავშირი, ან საბჭოთა რუსეთი: “ესაა უკიდურესი კაკატოპია, რომლისაკენაც ნაცისტური გერმანია, საბჭოთა რუსეთი და უამრავი მცირე ავტორიტატიები გადაიხარა” – Anthony Burgess, 1985, p. 60.

11 დისტოპიებში გამოყენებული საბჭოთა და, კიდევ უფრო ფართოდ, აღმოსავლეთევროპული კომუნისტური ქვეყნების გამოცდილების შესახებ: Erika Gottlieb, *Dystopian Fiction – East and West: Universe of Terror and Trial*, p. 115-203; 207-266.

ევქარისტიული საზრდო ენთონი ბერჯესის “საწადელი თესლის” ...

(“Мусорный ветер”, 1933), რომელიც, ბუნებრივია, არ ექნებოდა წაკითხული ბერჯესს თუნდაც იმიტომ, რაკი ის პირველად 1966 წელს დაიბეჭდა, “საწადელი თესლის” გამოქვეყნების შემდეგ. პლატონოვის მოთხრობის მთავარი პერსონაჟი – გერმანელი ფიზიკოსი ალბერტ ლიხტენბერგი – საკუთარი ფეხიდან მოიჭრის ხორცს და მოხარშავს ქვაბში საჭმლის დასამზადებლად, რათა გადაარჩინოს საყოველთაო შიმშილის გამო სიკვდილის პირას მყოფი, დამშეული უცნობი ქალის სიცოცხლე, თუმცა თავად ამ მსხვერპლის გაღების შედეგად იღუპება¹². მოთხრობა თითქოს ავტორის თანადროული გერმანიის ვითარებას აღწერს, სადაც სულ ცოცხალი ადრე ნაციონალ-სოციალისტური მმართველობა დამყარდა, მაგრამ ეჭვს არ იწვევს, რომ მწერალი ტრაგიკული განსაცდელის აღწერისას გულისხმობს არა იმდენად გერმანულ ყოფას, რამდენადაც საბჭოთა კავშირში სწორედ იმხანად რამდენიმე ადგილას გავრცელებულ მომაკვდინებელ შიმშილს, რასაც კანიალიზში მოწყვებოდა ხოლმე (ვოლგისპირეთი, 1921-1922; უკრაინა, 1932-1933; ყაზახეთი, 1932-1933)¹³. ამ შემთხვევისას, – გეოგრაფიული გარემოსა და მოქმედების დროის მიუხედავად, – პლატონოვის მოთხრობის არსებითი განსხვავება ბერჯესის რომანისაგან ისაა, რომ შიმშილის დასაძლევად ადამიანი კლავს არა სხვა ადამიანს, მისი ხორცის მოსაპოვებლად და შესაჭმელად, არამედ სხვა ადამიანს უთმობს საკუთარი სხეულის ნაწილს მისი სიცოცხლის გადასარჩენად, რითაც, საერთოდ, საკუთარ სიცოცხლესაც კი სწირავს მას.

“საწადელ თესლში” აღწერილ მომავალში, როგორც ითქვა, თითქმის აკრძალულია გამრავლება (შესაბამისად, სქე-

12 Андрей Платонов, *Собрание*, [Том 4], Счастливая Москва: Роман, повесть, рассказы, Москва: Время, 2011, с. 288.

13 მოთხრობაში შეფარულად ასახული საბჭოთა სინამდვილის შესახებ: Л. Дебюзер, “Альберт Лихтенберг в „мусорной яме истории“ (О литературном и политическом подтексте рассказа „Мусорный ветер“), წგში: “*Страна философов*” *Андрея Платонова: Проблемы творчества*, Выпуск 2, Москва: Наследие, 1995, с. 240-249; კათოლიკური რიტუალის არეკვლის გამო მოთხრობაში: с. 244-245; სწორედ მოთხრობის დროინდელ საბჭოთა კავშირში გავრცელებული შიმშილის შესახებ გამოქვეყნებულია დოკუმენტების სამცომეული (ოთხ წიგნად): *Голод в СССР: 1929-1934*, Т. 1-3, Москва: Международный фонд “Демократия”, 2011-2013.

სობრივი კავშირის დამყარება კაცსა და ქალს შორის¹⁴) და აკრძალულია რელიგია, ხოლო ამ ვითარებას, მწერლის თვალსაზრისით, ბუნებრივად მოსდევს ადამიანების მიერ ადამიანის გამოყენება ყველაზე ნივთიერი განზომილებით – საკვების სახით: საკუთარი სიცოცხლის შესანარჩუნებლად გარდაუვალი ხდება სხვისი სიცოცხლის განადგურება, ადამიანის მიერ ადამიანის ჭამა¹⁵.

ადამიანის ორი უმთავრესი ბიოლოგიური სწრაფვა, ერთი, სქესობრივი სურვილის დასაკმაყოფილებლად და, მეორე, შიმშილის დასაძლევად, ბიბლიურ-ქრისტიანულ მოძღვრებაში, რაც ასახულია წმიდა წერილის ძველ აღთქმაში, კურთხეულია იმით, რომ ღმერთი დალოცავს ადამიანს, რათა იგი გამრავლდეს¹⁶ და მიანიჭებს მას შრომის უნარს, რათა მან შეძლოს საკუთარი თავის გამოკვება¹⁷. ადამიანის სულიერ სწრაფვას, ჰქონდეს მას მუდმივი ურთიერთობა ღმერთთან, ბიბლიურ-ქრისტიანული მოძღვრებით, რაც ასახულია წმიდა წერილის ახალ აღთქმაში, უზრუნველყოფს ზიარება (ევქარისტია), რომელიც მუდმივად აძლევს ადამიანს შესაძლებლობას, განუწყვეტელი კავშირი ჰქონდეს ღმერთთან. ზიარება, იესო ქრისტეს სიკვდილისწინა აღთქმის თანახმად, ნიშნავს ადამიანის მიერ თავად იესოს, ჭეშმარიტი ღმერთის, ნამდვილი

14 მკვლევრის თვალსაზრისით, “საწადელი თესლში” “წარმოდგენილია დისტოპიური კომმარი ჰეტეროსექსუალური მკითხველების თვალსაწიერიდან, როცა ჰეტეროსექსუალი პერსონაჟებისათვის დაწესებულია ისეთი ყოველდღიური პირობები, როგორც წარმართავდა რეალური ჰომოსექსუალი ადამიანების ცხოვრებას წიგნის დაწერისას” – Gregory Woods, *A History of Gay Literature: A Male Tradition*, New Haven/London: Yale University Press, 1998, p. 410.

15 ზოგადად, კანიბალიზმის შესახებ იხ. მასალით მრავალმხრივი, მაგრამ გამომწვევი, ნაკლებად დამაჯერებელი ინტერპრეტაციებით აღსავსე გამოკვლევა: William Arens, *The Man-Eating Myth: Anthropology and Anthropology*, Oxford: Oxford University Press, 1979; ბოლო ხანს გამოცემული ლიტერატურულიდან საყურადღებოა: Catalin Avramescu, *An Intellectual History of Cannibalism*, Princeton/Oxford: Princeton University Press, 2003; Gananath Obeyesekere, *Cannibal Talk: The Man-Eating Myth and Human Sacrifice in the South Seas*, Berkeley/Los Angeles/London: University of California Press, 2005 (თეორიული საფუძვლების მიმოხილვა და, მათ შორის, არენსის კრიტიკა იხ. p. 1-23).

16 “ინაყოფიერეთ და გამრავლდით!” – დაბადების წიგნი, 1:28.

17 “შენი პირის ოვლით ჭამდე პურს!” – დაბადების წიგნი, 3:19.

ევქარისტული საზრდო ენთონი ბერჯესის “საწადელი თესლის” ...

ხორცისა¹⁸ და ნამდვილი სისხლის¹⁹ მიღებას ნივთიერი საკვების სახით.

ადამიანის პირადი სიცოცხლის შესანარჩუნებლად საჭირო და აუცილებელია ნივთიერი საკვების მიღება, თორემ, სხვაგვარად, იგი მოკვდება, ხოლო ადამიანის, როგორც ბიოლოგიური არსების, გვაროვნული სიცოცხლის შესანარჩუნებლად საჭიროა შთამომავალთა დაბადება, რასაც უზრუნველყოფს ქალისა და კაცის სქესობრივი კავშირი, რომლის განხორციელების გარეშე ადამიანთა მოდგმა გადაშენდება (კიდევ, განსჯითი მსჯელობის მიხედვით, შესაძლებელია ცალკეული ადამიანის უკვდავების უზრუნველყოფა, ოღონდ არა სხეულებრივად და მხოლოდ საქმიანობით განზომილებაში, ანუ მისი პირადი ქმედებებისა და შემოქმედების საშუალებით, რისი შედეგიც, საბოლოოდ, ამ კერძო ადამიანის დანაცოვრის სახით დარჩება). რაც შეეხება სულიერი სიცოცხლის ჯერ დაცვასა და მერმე მის გადარჩენას, ანუ სულის ხსნას, მისი მიღწევა შეუძლებელია ქრისტეს ხორცთან და სისხლთან ზიარების გარეშე, რადგან სხვაგვარად ადამიანის უკვდავი სული კარგავს მომავალი ნეტარების შესაძლებლობას და განწირულია სამუდამოდ დასალუპავად: იესოს სახარებისეული სიტყვებით, “ჩემი ხორცის მჭამელს და ჩემი სისხლის შემსმელს საუკუნო სიცოცხლე აქვს, [...] რადგან ჩემი ხორცი ჭეშმარიტი საჭმელია და ჩემი სისხლი – ჭეშმარიტი სასმელი”²⁰.

კათოლიკური მოძღვრება ამგვარად აყალიბებს სწავლებას ევქარისტის შესახებ (ყოველი შემთხვევისათვის, ასე იყო ჩამოყალიბებული ის მაშინ, როცა “საწადელი თესლი” იწერებოდა²¹; რომანის შექმნა და გამოქვეყნება წინ უსწრებდა ვატიკანის მეორე კრების რეფორმებს, რომლებიც 1962-1965 წლებში გამოცხადდა და მოგვიანებით გატარდა საეკლესიო ცხოვრებაში):

18 “აიღეთ და ჭამეთ, ეს ჩემი სხეულია” – წმიდა მათე მოციქულის სახარება, 26:26.

19 “ყველამ შესვით აქედან, რადგან ეს არის ჩემი სისხლი ახალი აღთქმისა, მრავალთათვის დაღვრილი, ცოდვათა მისატევებლად” – წმიდა მათე მოციქულის სახარება, 26:27-28.

20 წმიდა იოანე მოციქულის სახარება, 6:54-55.

21 რომანზე მუშაობისას მწერლისათვის ყველაზე სანდო წყარო ევქარისტის არსის გასაგებად შესაძლოა ყოფილიყო: Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Rockford, Illinois: Tan Books and Publishers, 1974, p. 370-415, რომლის პირველი გამოცემა ინგლისურად სწორედ იმხანად, 1955 წელს, გამოქვეყნდა.

ჩვენმა მაცხოვარმა, როცა იგი ემზადებოდა ამ ქვეყნის დასაცოვებლად, მამასთან წასასვლელად, დაადგინა ეს საიდუმლო, რომლითაც მან თავისი ღმრთაებრივი სიყვარულის სიმდიდრე გამოავლინა ადამიანებზე [...] მან დაგვიჩვენა, რომ ამ საიდუმლოს მიღებისას, აღსრულდეს ღმრთისმსახურება მის გასახსენებლად და მისი სიკვდილის საუწყებლად, სანამ თავად არ მოვა სამყაროს განსასჯელად. მაგრამ მან ინება, რომ ეს საიდუმლო უნდა მიღებული იქნეს, როგორც სამშვიდობის სულიერი საზრდო, რომელიც კვებას და აძლიერებს [...] და რათა ის იყოს სამკურნალო საშუალება, რომელიც გვათავისუფლებს ყოველდღიური ცოდვებისაგან და გვიცავს მომავლდინებელ ცოდვათაგან. კიდევ მეტი, მან ინება, რომ ეს გახდეს ჩვენი მომავალი დიდებისა და ჩვენი მარადიული ბედნიერების საწინდარი²².

ენტონი ბერჯისის “საწადელ თესლის” წარმოსახულ დისკოპიურ სამყაროში გაუქმებულია ბიბლიურ-ქრისტიანული ცხოვრების წესი (“ეს ხომ ღმრთის ნებაა”, – შესძახა შონიმ, – “ინაყოფიერეთ და გამრავლდით” – 101) და ქვეყნის მოქალაქეებს (განსაკუთრებით, სანიმუშო მოქალაქეებს), ფაქტობრივად, ჩამორთმეული აქვთ განაყოფიერებისა და ადამიანთა მოდგმის გაზრდა-განვრცობის უფლება, ხოლო საკუთარი საკვების მოსაპოვებლად ადამიანს უკვე აღარ გააჩნია არც უნარი და არც შესაძლებლობა, რაკი დედამიწაზე საჭმელი ნელ-ნელა ქრება. ხელისუფლების განზრახვის საპასუხოდ და საპირისპიროდ, თითქოს მთელი გარემომცველი სამყაროც ბერჩი და უნაყოფო ხდება: სიცოცხლე დედამიწაზე თანდათანობით კვდება (“მას [ბეატრის-ჯოანას] ჰქონდა დაუცხრომელი ინტუიციური განჭვრეტა, რომ დედამიწა კვდება და რომ ზღვა მალე გადაიქცევა სიცოცხლის საბოლოო განსასვენებლად” – 15; “მთელი პლანეტა კვდება და შენ ამბობ, რომ ყველაფერი კარგადაა?!”), ეკითხება პრემიერმინისტრ რობერტ სტარლინგს მისი ყმაწვილი საცრფო აბდულ ვაჰაბი – 111). ხელოვნებაც, ტრისტრამის აზრით, ველარ იარსებებს, რადგან “ხელოვნება არის ნაყოფი [...] მამად გახლო-

22 ტრიდენტის მეცხრამეტე მსოფლიო კრება, დეკრეტი წმიდა ექვარისტის გამო, თავი მეორე, 1511 წლის 11 ოქტომბერი; ინგლისური თარგმანი: J. Neuner, J. Dupius, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, New York: Alba House, 2001, p. 618.

ევქარისტული საზრდო ენთონი ბერჯესის “საწადელი თესლის” ...

მისა, მამობრივი უინისა. [...] ხელოვნების ნიმუშები ნამდვილად არიან ნაყოფიერების სიმბოლოები. [...] ხელოვნება ხომ ნაყოფიერების ერთ-ერთი გამოვლინებაა” (66-67).

რაც შეეხება სულიერი სიცოცხლის შენარჩუნებას, რომანი-სეულ სახელმწიფოში – ინგლისურენოვან კავშირში, რელიგიის აკრძალვის ვითარებისას, უბრალოდ, აკრძალულია რელიგიური წესების აღსრულება და შესაბამისად, ზიარების გაცემა და მიღება (ზიარების მნიშვნელობას ასე უხსნის შონი თავის პატარა შვილებს: “ძე ღმრთისა, – თქვა შონიმ [...], – იყო ღმერთი და ადამიანი. მაგრამ იგი არ შეუჭამიათ, როცა მოკლეს. იგი პირდაპირ ზეცად წავიდა. [...] ეს ჩვენ ვჭამთ მას, როცა წირვისას ვჭამთ მის ხორცს და ვსვამთ მის სისხლს, მიუხედავად იმისა, რომ ისინი გარდაქმნილია [...] პურად და ღვინოდ” – 122; კათოლიკური მოძღვრების მიხედვით, უფრო ზუსტი იქნებოდა, თქმულიყო, რომ წირვისას პური და ღვინო გარდაიქმნება ქრისტეს ხორცად და სისხლად²³). “საწადელ თესლში” ნაჩვენებ სახელმწიფოში, სადაც, საერთოდ, გაუქმებულია სარწმუნოებრივ-საეკლესიო ცხოვრება (“მათ აუხსნეს, რომ ღმერთი მოძველებულია ცნება იყო” – 44, “ჩვენ მართალი ვიყავით, [...] როცა ღმერთი მოვისროლოთ” – 42, “მღვდლები უკვე აღარ არიან ასობით წელია” – 39), ადამიანი ეზიარება არა ღმერთს, – სულიერი შიმშილისა და წყურვილის დასაცხრომად, სულიერი სიცოცხლის გადასარჩენად, რაგვარ მიზანსაც ისახავს ევქარისტია, – არამედ ადამიანი ეზიარება ადამიანს, ჭამს სხვა ადამიანის ხორცს, რათა დაიოკოს სხეულებრივი შიმშილი და გადაირჩინოს საკუთარი ნივთიერი სიცოცხლე.

შედეგად, სახელმწიფოში (წიგნის მონაკვეთებში აღწერილია ინგლისურენოვანი კავშირის სხვადასხვა რეგიონი) თანდათანობით, მაგრამ მყარად, ჩვეულებრივად ისადგურებს კანონბალიზმში, ანუ ადამიანის სხეულით კვება. შემთხვევითი არ უნდა იყოს – და ნიშანდობლივად ჩანს – მოვლენათა ამ გზით განვითარება

23 კათოლიკე ეკლესიის თანამედროვე მოძღვრების მიხედვით, “ევქარისტის აღსრულების შუაგულში იმყოფება პური და ღვინო, რომლებიც, ქრისტეს სიტყვებისა და წმიდა სულის მოხმობის მეშვეობით, იქცევა ქრისტეს ხორცად და სისხლად” (კათოლიკე ეკლესიის კატექიზმო, 1333); “[ზიარებით] ვუერთდებით ქრისტეს, რომელიც გვაზიარებს თავის ხორცსა და სისხლს, რათა ერთიანი სხეული შევადგინოთ” (იქვე, 1331).

ბერჯესის რომანში, რადგან ევროპული რენესანსის ხანაში და მომდევნო, რენესანსის შემდგომი დროიდან ადამიანი მიზანმიმართულად იკავებს ღმრთის ადგილს. შესაბამისად, რომანში წარმოდგენილ სამყაროში სწორედ ერთი ადამიანის ხორცი ხდება მეორე ადამიანის სიცოცხლის წყარო, რადგან მოქალაქეებს იძულებით ათქმევინეს უარი, მიეღოთ ქრისტეს გამომხსნელი მსხვერპლი, ჰზიარებოდნენ ქრისტეს ხორცსა და სისხლს. ამქვეყნად ხორციელად მოსული ღმერთი საკუთარ თავს სთავაზობს მსხვერპლად ადამიანებს, მაგრამ “საწადელი თესლის” პერსონაჟები, ფაქტობრივად, უარს ამბობენ (ან მათ იძულებით უარს ათქმევინებენ) ამ მსხვერპლზე, რის შემდეგაც ისინი საკუთარ საზრდოდ იღებენ მსხვერპლად შეწირულ თუ გაწირულ მოყვასს, სხვა ადამიანს.

ბერჯესისათვის მიუღებელი იყო რწმენა, ან, უფრო სწორად, ცრურწმენა, რომ ბოროტების წყარო ადამიანის მიღმაა და რომ ადამიანი პირადად არ აგებს პასუხს იმ ბოროტებაზე, რაც მის მიერ ან მის ირგვლივ ხდება:

შეხედულებას, რომ ბოროტება როგორღაც პიროვნების გარეთ არსებობს, მტკიცედ აქვს მოკიდებული ფეხი დასავლეთში, რომელმაც უარყო ყველაფერი, თავის ტრადიციულ ცრურწმენათა ძონძების გარდა. [...] ასე უფრო მოსახერხებელია, გწამდეს, რომ ბოროტება დამკვიდრებულია არა ადამიანის ბუნებაში, როგორც ავგუსტინეს სწამდა, არამედ ის შემოდის გარედან, როგორც ავადმყოფობა; რომ ეშმაკსა და მის მსახურ ჭინკებს მოპოვებული აქვთ ბოროტების მონოპოლია, და ისინი მოწადინებული არიან, დაეუფლონ ადამიანის სულებს, რათა ადავსონ ისინი ბოროტების ყოველგვარი გამოვლინებით – მკრეხელობიდან კანიალიზმამდე²⁴.

მართალია, თავისი ეს შეხედულება მწერალმა გამოთქვა “საწადელი თესლის” გამოქვეყნებიდან თექვსმეტი წლის შემდეგ, მაგრამ მაინც ბევრ რასმე ხსნის მისი მხატვრული სამყაროს თუ რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაწიერის გასაგებად, თუნდაც იმას, რომ, მისი აზრით, ადამიანი თავად აგებს პასუხს ყოველ ჩადენილ ქმედებაზე, მათ შორის, ყოველ ბოროტ ქმედებაზე, ბოროტების უმძიმესი გამოვლინების – კანიალიზმის – ჩათვლით.

24 Anthony Burgess, 1985, p. 60.

ევქარისტიული საზრდო ენთონი ბერჯესის “საწადელი თესლის” ...

ამგვარად, რომანში ცხადადაა დახატული ვითარება დისცოპიურ სახელმწიფოში: ადამიანებს არა აქვთ გამრავლების უფლება, არ მოეპოვებათ საზრდო გამოსაკვებად და ეკრძალებათ ზიარების მიღება.

თუმცა უნდა ითქვას, რომ, აკრძალვის მიუხედავად, კათოლიკე ეკლესია ფარულად, იატაკქვეშეთში მაინც განაგრძობს არსებობას და მოღვაწეობას; მღვდლებიც მალულად აღასრულებენ ღმრთისმსახურებას, ანუ, რაც მთავარია, გასცემენ ზიარებას: “[მღვდლები] ცოცხანი კიდევ არიან, – თქვა მან, – პროვინციებში, წინააღმდეგობის ორ-სამ სამალავში. ადამიანები, რომლებიც არ ეთანხმებიან ამ ლიბერალურ ნეხვს. პელაგიუსი ერეციკოსი იყო. ადამიანს სჭირდება ღმრთაებრივი მადლი” (39) (როგორც ჩანს, მღვდელთა უჩინარი მოღვაწეობის წარმოჩენისას რამდენადმე შესამჩნევია გადაძახილი გრემ გრინის რომანთან, “ძალი და დიდება”, რომელიც ოცდაორი წლით უსწრებს “საწადელი თესლის” გამოქვეყნებას და რომელშიც, ასევე, აღწერილია აკრძალული ეკლესიის ცხოვრება, ოღონდ არა დისცოპიურ მომავალში, არამედ ისტორიულად არსებულ რესპუბლიკურ-სოციალისტურ მექსიკაში, სადაც ფარული, უსახელო მღვდელი სიკვდილით ისჯება იმის გამო, რაკი მომაკვდავ კათოლიკესთან მიდის, რათა მისგან აღსარება ჩაიბაროს და იგი ამ ქვეყნის დატოვებდე აზიაროს²⁵).

“საწადელი თესლის” ერთ-ერთი პერსონაჟი – ერთ-ერთი იდუმალი მღვდელი საბოლოოდ მაინც შეუძლებლად მიიჩნევს, რომ განხორციელება ეწეროს ინგლისურენოვანი კავშირის მმართველთა ჩანაფიქრს რელიგიის ან, კერძოდ, ზიარების გასაუქმებლად: “მაგრამ ისინი, – განაცხადა მან მტკიცედ, – ვერ წავგართმევენ ამ ღმრთაებრივ ძალას: [...] ჰურისა და ღვინოს გადაქცევას ხორცად და სისხლად. თუმცა ახლა უკვე აღარაა ღვინო. ხოლო პაპი, – თქვა მან, – მოხუცი, მოხუცი, მოხუცი კაცი, წმიდა ელენეს კუნძულზე იმყოფება” (40) (რომის პონტიფიკატის გადასახლების ადგილი, რა თქმა უნდა, პაროდიულად მიანიშნებს იმპერატორ ნაპოლეონ ბონაპარტის გადასახლების ადგილს). კათოლიკური აღმსარებლობის მიხედვით, ეკლესიის ნამდვილი საფუძველი ორია, ქრისტეს ორი დანაბარების აღსრულება: ერთი, ზიარების გაცემის უფლება და უნარი (დაწესებული იესოს მიერ, საიდუმ-

25 Graham Greene, *The Power and the Glory*, London: Vintage, 2010, p. 180-209.

ლო სერობისას) და, მეორე, ეკლესიის მეთაურის – პაპის – აღიარება (დაწესებული იესოს მიერ, მოციქულ პეტრეს დადგინებით ეკლესიის მუდმივ მეთაურად). რომანში წარმოსახული ლიბერალური სახელმწიფო კრძალავს და დევნის ორივეს: აკრძალულია ზიარება და რომიდან განდევნილია პაპი (მანამდეც გაკვირითაა ნათქვამი, რომ “კონფერენცია განათლების საკითხებზე ჩატარდა რომში, ამ უპაპო ქალაქში” – 30, რითაც საგანგებოდაა მინიშნებული, რომ რომი ქრისტიანთათვის სწორედ პაპის, წმიდა პეტრეს მემკვიდრეთა, ქალაქია).

მაგრამ მომდევნოდ, ქვეყანაში ვითარება, – პელაგიუსისეული ეპოქის მორიგი დასრულების შემდეგ, – ნელ-ნელა, მაგრამ სრულებით იცვლება: თუკი ადრე სახელმწიფო, რომელიც უარს ამბობდა ადამიანების შობასა და ომებზე, მკაცრად კრძალავდა რელიგიას (აპატიმრებდა კიდევ ფარულ მღვდლებს ღმრთისმსახურების აღსრულებისა და ზიარების გაცემის გამო – 100), პოლიტიკური წესწყობილების მონაცვლეობის შემდგომ სათეხურზე, მომდევნო ციკლის ვითარებაში, სახელმწიფო, რომელიც უკვე მხარს უჭერს როგორც შობას, ისე ომებს, ხელს აღარ უშლის რელიგიური ცხოვრების აღდგენა-აღორძინებას.

თუმცა ამ ნაბიჯის გადადგმას – ხელისუფალთა მხრივ დათმობას ეკლესიის მიმართ და მისი კანონიერების აღდგენას – კათოლიკე მღვდელი ხსნის მმართველთა საკუთარი პრაგმატული მიზნებით, რაც განაპირობა მათმა უსუსურობამ არა მხოლოდ პრაქტიკულად, არამედ იდეურადაც (კერძოდ, საკუთარი გაუცნობიერებელი და ბუნდოვანი შიშის დაძლევის სწრაფვამ):

არ გეგონოს, რომ სახელმწიფო დიდად ზრუნავს ღმრთის დიდების გამო, – თქვა მამა შეკელმა, – სახელმწიფო დამფრთხალია იმ ძალების გამო, რომლებიც მას არ ესმის, სულ ესაა. სახელმწიფოს ხელმძღვანელები იგანჯებიან, რადგან შეპყრობილები არიან ცრუმორწმუნეობრივი შიშით, – აი, ასეა. თავიანთი პოლიციით მათ ვერაფერი შეძლეს, ამიტომ ახლა მოუხმეს მღვდლებს. არავითარი ეკლესიები ჯერჯერობით არაა, ამიტომ ჩვენ გვიწევს ვიაროთ წინ და უკან და იჯარით აღებულ ადგილებში ვასაზრდოლოთ ყველანი ღმრთით, კანონის მაგივრად. ეს ძალიან ჭკვიანურადაა მოფიქრებული! მე მიმაჩნია, რომ სუბლიმაცია დიადი ცნებაა: ნუ შეჭამ მოყვასს, არამედ ჭამე მის მა-

ევქარისტიული საზრდო ენთონი ბერჯესის “საწადელი თესლის” ...

გვირად ღმერთი. ჩვენ გვიყენებენ, – აი, ესაა. მაგრამ, მეორე მხრივ, ჩვენც ვსარგებლობთ. ჩვენ ახლა აღვასრულებთ ჩვენს უმთავრეს დანიშნულებას, – ჩვენ ვაზიარებთ. არის ერთი რამ, რაც მტკიცედ ავითვისეთ: ეკლესია შესაძლებელია ჩაეფლოს თვით ნებისმიერ ერეტიკულ ან არაორთოდოქსული მოძღვრებაში [...], თუკი ის აღასრულებს თავის ამ უმთავრეს მოვალეობას (141).

ამ სიტყვებით გაცხადებულია შეხედულება, – რომელიც მთლად არ ემთხვევა ეკლესიის მოძღვრებას, – რომ კათოლიკე ეკლესიის შვიდ საიდუმლოს შორის არსებობს ერთი უპირატესი საიდუმლო – ზიარება, და რომ ეკლესიის უმთავრესი და გადამწყვეტი მოვალეობაა, აზიაროს ქრისტიანები, თუნდაც ამ დროს მღვდელმსახურნი აცდენილი იყვნენ მართლმორწმუნებორივ აღმსარებლობასა და განაწესებს. თავისთავად ეს თვალსაზრისი, გამოთქმული კათოლიკე მღვდლის მიერ, შეუთავსებელია ეკლესიის როგორც საუკუნოვან სწავლებასთან, ისე მის ქმედით ცხოვრებასთან²⁶, თუმცა იმას კი ცხადად მიანიშნებს, თუ როგორი გადამწყვეტი თემაა ევქარისტიული საზრდოს მიღება მთელი წიგნის მხატვრულ-ფილოსოფიური აგებულებისათვის, თუნდაც მსჯელობანი თავად ზიარების გამო ან მისი აღწერა არცთუ თვალშისაცემი იყოს რომანის მთელ ტექსტში.

“საწადელი თესლის” დისკოპიურ გარემოში, რამდენიმე პოლიტიკური გარდაცემის შემდეგ, ბოლოს და ბოლოს, სახელმწიფოს მმართველები აღიარებენ საკუთარ უძლოურებას, ხედავენ რელიგიის აუსცილებლობას და ცდილობენ, რომ ის საკუთარი ინტერესების სამსახურში ჩააყენონ, მაგრამ, თავის მხრივ, ეკლესიის მსახურები სარგებლობენ ამ შესაძლებლობით, რათა აღასრულონ თავიანთი მოვალეობა: აზიარონ ადამიანები ქრისტეს ხორცსა და სისხლს. ხელისუფალნი, მწარე გამოცდილების შედეგად, ხვდებიან, რომ, თუკი ადამიანი მოკლებულია ღმერთთან ზიარების საშუალებას, იგი ხდება კაციჭამია, ხოლო კანიბალიზმი

26 თუმცა ზიარება განსაკუთრებულად მნიშვნელოვანია, “რადგან ეკლესიის მთელი ლიტურგია თავის გულისგულს და ყველაზე მკაფიო გამოხატულებას პოულობს ამ საიდუმლოს აღსრულებაში” (კათოლიკე ეკლესიის კატექიზმო, 1330).

რელიგიის აკრძალვის არა მარტო მეტაფორული, არამედ რეალური შედეგია.

ამ ვითარებისას, როცა სახელმწიფოს მხრივ უკვე ნებადართული ხდება სარწმუნოებრივი ცხოვრების გამოვლინება, ისევ საჯაროდ ტარდება წირვა, რომელსაც ტრისტრამი თავადვე ესწრება. ამ დროს მოსალოდნელად გაკრთება შორეული ცნობა, თუმცა ჯერჯერობით არც ისე მყარად დადასტურებული, რომ ეკლესიის მეთაური – “პაპი, როგორც ჩანს, ისევ რომშია” (140). რაკი ღმრთისმსახურება აღესრულება და რაკი რომის ეპისკოპოსი თავის საყდარს უბრუნდება, ცხადია, რომ, ფაქტობრივად, ეკლესია ისევ მოქმედებს.

“საწადელი თესლის” მთავარი მოქმედი პირებია სასიყვარულო-სქესობრივ კავშირში თუ სამკუთხედში ჩართული ორი ძმა, ტრისტრამ ფოქსი და დერეკ ფოქსი, და ბეატრის-ჯოანა, რომელიც ერთდროულად ტრისტრამის ცოლი და დერეკის საყვარელია (დერეკისა, ვინც სახელმწიფო სამსახურის მაღალ საფეხურებზე ასვლის სურვილის გამო, რა თქმა უნდა, მაღლავს კავშირს არათუ საკუთარი ძმის ცოლთან, არამედ, საერთოდ, ქალთან, ხოლო საჯაროდ – ჯერ კიდევ სიყმაწვილიდან – თავს ჰომოსექსუალად აცხადებს, რაც მას დიდად შეუწყობს ხელს მნიშვნელოვანი სახელმწიფოებრივი თანამდებობების მისაღწევად). გაუფრთხილებლობის გამო ბეატრის-ჯოანა დერეკისაგან დაფეხმძიმდება და იდუმალად გააჩენს ცყუპ ძმებს, რომელთაც ტრისტრამსა და დერეკს დაარქმევს, მაგრამ ბავშვების დედის ქმარსაც და საყვარელსაც – ტრისტრამსაც და დერეკსაც – ისინი თავის შვილებად მიაჩნიათ. ქალი თავისი ამ ნაყოფიერებით (ანუ მეორე და მესამე შვილის გაჩენით) აშკარად არღვევს სახელმწიფოებრივ წესრიგს, რის გამო თავს აფარებს დის ოჯახს, თუმცა, საბოლოოდ, მათაც უბოძო განსაცდელს გადაჰყრის, რასაც ბეატრის-ჯოანას დისშვილების დაღუპვა მოჰყვება. მოქმედებათა საწყისი განვითარებისას ამ სამეულიდან არცერთი არ გამოირჩევა არანაირი რელიგიური მისწრაფებით, ისინი რელიგიური ცხოვრების მიმართ სრულიად გულგრილნი არიან და მათ, საერთოდ, არც ემჩნევათ, რომ იცნობდნენ ან სურვილი ჰქონდეთ, იცნობდნენ რომელიმე რელიგიას.

რელიგიურ გრძნობათა განცხადება რელიგიის დევნის პირობებში, გარდა ფარული მღვდლებისა, ნაწარმოებში აკისრია

ევქარისტული საზრდო ენთონი ბერჯესის “საწადელი თესლის” ...

ბეატრის-ჯოანას დის ქმარს, შონის, რომლის აღმსარებლობით-ესქატოლოგიური შეხედულებანი, – ზოგადად, რელიგიური წესრიგის სახელმწიფოებრივ-ძალადობრივი მოშლის ვითარებაში, – საკმაოდ ბუნდოვანი და აღრეულია (“მან თავის სწავლებაში მესიის მეორედ მოსვლის შესახებ ერთმანეთს შეურწყა კათოლიკობა, კალვინისტური მეთოდში, პრესვიტერიანელობა” – 100)²⁷. თუმცა საკუთარი შვილების დაღუპვის შემდეგ, იგი, საერთოდ, შეიშლება და უკვე ნებადართული წირვის ჩაშლასაც კი ცდილობს, რის გამოც მას, მღვდლის მოწოდებით, გამოაძევენ კიდევ ეკლესიიდან. “მთელი ჩემი სამყარო დაიმსხვრა, – თქვა მან, – მე ის ხელახლა უნდა ავაგო და ვეძებო ის ღმერთი, რომლის რწმენასაც შევძლებ” (204).

თუ პირადი უბედურების შემდეგად შონი კარგავს სარწმუნოებას, რომელიც მას ხელახლა აქვს მოსაპოვებელი და თავს დატყუებული განსაცდელის გამო იგი ეკლესიის მიღმა აღმოჩნდება, ტრისტრამი თავისი არცთუ ღრმა ღმრთისმადიებლობით მიაგნებს ღმერთს, რომელიც მან ეკლესიის წიაღში უნდა მოიპოვოს.

როგორც ცხადად ჩანს, სრულ ათეისტურ გარემოში აღზრდილი და მცხოვრები ტრისტრამი, ვისაც მეტად ბუნდოვანი წარმოდგენა ჰქონდა სარწმუნოების შესახებ, აღრიდანვე მაინც გამოირჩეოდა არაერთგზისი ჩაფიქრებით იმის გამო, თუ ნამდვილად ვინ აძლევს მიმართულებას სამყაროს: “ხანდახან ვფიქრობ, – თქვა მან, იქნებ მართლა არსებობს ღმერთი. ვილაც ზემოთ, – ჩაილულულულა ჩაფიქრებულმა, – რომელიც ყველაფერს წარმართავს. ხანდახან ასე მგონია” (74). თუმცა ამგვარი განაზრებანი, თუნდაც მეტად მარტივი, რა თქმა უნდა, სწორედ ღმრთისმადიებლობაა და არა კავშირის ძიება ღმერთთან, – ეკლესიის, კათოლიკე ეკლესიის საიდუმლოთა და, უწინარესად, ზიარების მეშვეობით.

მაგრამ, თითქოს უცაბედად, – შესაძლოა, განპირობებული მისი ამგვარი ჩაფიქრება-ძიებებით, – ტრისტრამის სულიერ ცხოვრებაში ხდება იმგვარი გარდატეხა, რომელმაც გზა უნდა გაუკვალოს მის მოქცევას, მისი გამოქცევის შემდეგ საპყრობილიდან.

27 თავად ბერჯესი ასე ხსნიდა ბრიტანელ კათოლიკეთა რელიგიურობას: “ინგლისელი კათოლიკეები, თვით კონვერტიციებიც კი, უფრო მეტად მიდრეკილი არიან ერესების მიმართ, ვიდრე გრძნობენ თავს ხმელთაშუაზღვისპირული ბაროკოული ქრისტიანობის შვილებად” – Anthony Burgess, *Urgent Copy: Literary Studies*, London: Jonathan Cape, 1968, p. 20.

ამ დროს, პაციმრობიდან თავდახსნილი, იგი აღმოჩნდება მეტად უცნაურ თავყრილობაში, სადაც გულახდილად გამჟღავნდება მისი გაოცება თანამოქალაქეთა მოულოდნელი სიკეთის გამო, რასაც მას იქ ამგვარად აუხსნიან: “როცა სახელმწიფო ჭკნება, ყვავის ადამიანურობა” (167). ღამის გასათევად ტრისტრამი მიჰყვება ერთ-ერთ ახალგაზრდას, ვინმე სინკლერს, ელექტრონულ კომპოზიტორს, რომელიც ცოტა ხნით ადრე შესახლებულა ჩინური ენის მოხუცი პროფესორის წიგნებით სავსე ბინაში (ამ პროფესორის ხორცი, ასაკის მიუხედავად, არცთუ უგემური აღმოჩენილა). იქვე მიწოლილ ტრისტრამს ესმის ჩაძინებული მასპინძლის წამოძახილი: “მე მიყვარს კარტოფილი. მე მიყვარს ღორის ხორცი. მე მიყვარს ადამიანი” (167), რასაც მოჰყვება უჩვეულო სიტყვები: “ევქარისტიული საზრდოს მიღება, – აი, ჩვენი პასუხი” (167). ადამიანი ჭამს კარტოფილსა და ხორცს, მაგრამ იმისათვის, რათა მან არ შეჭამოს ადამიანი, რომელიც მას ასევე უყვარს, მან უნდა მიიღოს ევქარისტიული საკვები, ეზიაროს ქრისტეს სხეულს.

ამ გაუგებარმა სიტყვებმა უცებ მისთვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა შეიძინა: “ბუნდოვანი ცნება – ევქარისტიული საზრდოს მიღება – აღმოჩნდა ერთგვარი გასაღები ძილება შესასვლელად. ის თითქოს იყო პასუხი, რომელმაც გზა გაუხსნა დამშვიდებულ და დაკმაყოფილებულ ტრისტრამს, ჩაძირულიყო დავიწყებაში. იგი, ამოვარდნილი დროიდან, ისევ დაუბრუნდა მას გაღვიძებისას” (167-168).

მოხმობა ევქარისტიისაკენ და ევქარისტიის მნიშვნელობის თუნდაც ბუნდოვანი მიწვდომა ჯერ სხვა, სხვაგვარ სამყაროში გადაიყვანს ტრისტრამს, მოსწყვეტს მას გარემომცველ ყოვას, მაგრამ მერმე გამოაღვიძებს, გამოაფხიზლებს, გამოაცოცხლებს, ხოლო თავად ეს სიტყვები მისთვის აღმოჩნდება თავდაპირველი მოწოდებაც და ახალ სამყაროში შესასვლელი პაროლიცა და პასუხიც.

შემდგომ, მისთვის უცნობ ქალაქში მოხვედრილი ტრისტრამი, – მანამ, სანამ განახორციელებს თავის გადაწყვეტილებას, შეუდგეს სამხედრო სამსახურს, საიდანაც მოგვიანებით თავდაღწეული, ერთადერთი სასწაულებრივად გადარჩენილი მეომარი აღმოჩნდება მთელი თავისი ბატალიონიდან, – ქუჩაში ყურს მოჰკრავს ზარის ხმას, რომელიც მას წირვისაკენ მოუხ-

ევქარისტიული საზრდო ენთონი ბერჯესის “საწადელი თესლის” ...

მობს და რომელსაც იგი დაჯერებით მისდევს: “ტრისტრამი გაჰყვა. ეს ჰგავდა ხმის შუაგულში შესვლას, – იმ ხმისა, რომელიც საბოლოო სინამდვილე იყო” (199). ზარის რეკვას იგი მონდომებით გაედევნება და გზად შეუერთდება სააღდგომო წირვის აღსასრულებლად მიმავალ ქალაქის კათოლიკე მორწმუნეებს, ანუ საეკლესიო საკრებულოს, ანუ ეკლესიას. სახელდახელოდ ტაძრად გადაკეთებულ უზარმაზარ, უკიდევანო შენობაში იგი მყარად დაიკავებს ადგილს სალოცავ მერხზე [pew], რომლის სახელწოდებასაც იგი ძნელად აღიდგენს, მაგრამ ნაწყვეტ-ნაწყვეტ, ნელ-ნელა მას მაინც ახსენდება მისთვის მხოლოდ წიგნებიდან ნაცნობი, მცხსიერების ბურუსიდან თანდათანობით ამოსული მივიწყებული ცნებები: ეკლესია, საეკლესიო საკრებულო [Congregation] (199).

ტრისტრამი უბრუნდება ქრისტიანულ სარწმუნოებას, მის მიერ სავსებით მივიწყებულ, მისთვის უცნობ საეკლესიო ცხოვრებას. იგი მშვიდი მოუთმენლობით მოელის ქრისტიანი ადამიანის რელიგიური არსებობისა და სიცოცხლის გულისგულს: ზიარებას. “ტრისტრამი მორჩილად ელოდებოდა წმიდა ძღვენთა კურთხევას, ამ ევქარისტიულ საზრდოს, მაგრამ მადლიერების გამოხატვა საზრდოს მიღების წინ მეტად გაგრძელდა” (200). ყოფილი მასწავლებელი და ყოფილი პატიმარი, რომელიც მანამდე საერთოდ არ იყო ჩართული არანაირი საღმრთისმსახურო წესების აღსრულებაში, ამჯერად დაძაბულად ელოდება ზიარების მიღებას. ცხადია, მისი მძაფრი სურვილია, დაიცხროს სულიერი შიმშილი, მოიპოვოს სულიერი საზრდო, დაპურდეს სულიერად.

წირვის განმავლობაში ტრისტრამი ისმენს მღვდლის სააღდგომო ქადაგებას, რომელიც თავად პერსონაჟსაც და მკითხველსაც ბევრს გაავებინებს მოვლენათა თუ წიგნის შინაარსის (ან კიდევ, რომანის სათაურის²⁸) გამო:

28 ბერჯესისეული მშრალი მითითებით (2), რომანის სათაურისათვის გამოყენებულია სიტყვები ფოლკლორული სიმღერიდან, რომელიც გამოქვეყნებულია წიგნში: James Reeves, *The Everlasting Circle* (წიგნის სრული სათაურია: James Reeves, *The Everlasting Circle: English Traditional Verse from the Mss of S. Baring-Gould, H.E.D. Hammond & George B. Gardiner*, London: Heinemann, 1960; წიგნის ბოლო გამოცემა: London: Faber and Faber, 2009); თავად ლექსის ორაზროვანი შინაარსი გადმოცემულია ახალგაზრდა ვაჟის თხრობით, რომელიც იხსენებს, თუ მინდორში ხეციალისას როგორ გადაეყარა იგი ნაყოფიერი

იგი აღდგა, რათა ეუწყებინა სამუდამო სიცოცხლე, [...] საყოველთაო და ერთიანი სიცოცხლე, რომელშიც პლანეტები ცეკვავს ამებებთან ერთად, უზარმაზარი უცნობი მაკრობები – მიკრობებთან, რომლებიც ბუდობენ ჩვენს სხეულებში და ასევე ცხოველების, ჩვენი მოძმეების, სხეულებში. ყოველი ხორცი ერთიანია და ხორცია ხორბალიც, ბალახიც, ქერიც. ის ნიშანია, მარადიული სიმბოლოა, ხორცის მუდმივი განახლება. იგი არის ადამიანი, ცხოველი, ხორბლის მარცვალი, ღმერთი. მისი სისხლი ასევე გადაიქცევა ჩვენს სისხლად, როცა აცოცხლებს ჩვენს ზანტად მდინარე წითელ სითხეს, რომელიც მიედინება მფეთქავ ძარღვებში. მისი სისხლი არაა მხოლოდ ადამიანის, ცხოველის, ჩიგის, თევზის სისხლი; ის, ამავე დროს, წვიმაა, მდინარეა, ზღვაა. ისაა მგზნებარებით ამოფრქვეული მამაკაცის თესლი და ისაა ადამიანების დედათა რძის მოდინარე სიმდიდრე. მასში ვერთიანდებით ჩვენ ყველა ნივთთან, და იგია თავად ერთიანი ყველა ნივთთან და ყოველ ჩვენგანთან (200-201).

მოულოდნელად, მქადაგებლის სიტყვებში გასაკვირად ერწყმის ერთმანეთს თითქოს სრულიად შეუთავსებელი ორი განზომილება: სპირიტუალური და ფიზიოლოგიური, – უაღრესად სულიერი, ღმრთაებრივი ცხოვრება და უაღრესად მიწიერი, ნივთიერი სიცოცხლე, – და არა იმდენად ცალკეულად ადამიანური, რამდენადაც მთლიანად სამყაროსეული, კოსმოსური. ერთი შეხედვით, ქადაგებაში მეტად უჩვეულოდ, – აღმატებულად და სარწმუნოებრივთან სავსებით გადაჯაჭვულად, – განიჭვრიტება ხორციელი გარემო, მაგრამ ყოველთვის გასათვალისწინებელია (და არასოდეს უგულებელსაყოფია!) ის სინამდვილე, რომ ქრისტიანობა არაა ამქვეყნიურობას მოწყვეტილი და დაშორებული, ოდენ ზეცისაკენ მიმსწრაფველი სულიერი მოძღვრება. ქრისტიანული სარწმუნოება განსაკუთ-

ხორბლის მარცვლის მაძიებელ გოგონას, რომელსაც მან შესთავაზა საწადელი თესლი (a grain that is called the wanton seed), რაც გოგონამ თანხმობით მიიღო, ხოლო ამ საწადელმა თესლმა ნაყოფი გამოიღო ორმოცი კვირის შემდგომ (when forty long weeks they were over and past); ცექსტის ბოლო გამოცემა, ბიბლიოგრაფიული მიმოხილვა და მცირე განხილვა: Roy Palmer, "Birmingham Broadways and Oral Tradition", წგ-ში: David Atkinson, Steve Roud (eds.), *Street Ballads in Nineteenth-Century Britain, Ireland, and North America: The Interface between Print and Oral Traditions*, London/New York: Routledge, 2016, p. 43-44.

რებულ, გამორჩეულ პაცივს მიაგებს ნივთიერ სამყაროს, რაკი თავად იესო ქრისტე მიწიერ სამყაროში განხორციელდა და მან სრულად აღასრულა მიწიერი ადამიანის ხასიათი თუ თვისებები. ამგვარად, რაკი განხორციელებული ღმერთი მოვევლინა ამ ქვეყანას, ქრისტიანული ხედვით, კურთხეული და, შესაბამისად, ღმრთაებრივია მთელი მიწიერი, თუნდაც წარმავალი და ღროებითი სამყარო. ასე რომ, თავდაპირველი აღქმისას რაც უნდა გამოავლენებლად, ელდის მომგვრელად აღქმებოდეს ტრისტრამის მიერ მოსმენილი ქადაგების უწყება, ის მაინც, თუნდაც სათქმელს გადმოსცემდეს უხეშად და გამძაფრებულად, არსებითად არ სწყდება ქრისტიანული მოძღვრების არსს: თუ როგორაა დანახული, ერთი მხრივ, სამყაროს მთლიანობა და, მეორე მხრივ, ღმრთის მიერ ყოველივე არსებულის განმსჭვალვა. შესაძლოა, მღვდლის ქადაგების ამგვარი სახე, სარწმუნოებრივ განაზრებათა ამგვარი ხატებითა და ნიშუშებით გადმოცემა სრულად არც თავსდებოდეს მართლმორწმუნეობის ფარგლებში, და ნათქმისა და გამოხატვის ხერხსაც რამდენადმე არაკანონიკურობის იერიც დაჰკრავდეს, თუმცა სავარაუდოა, რომ ეს უჩვეულობა ახსნას პოულობდეს ბერჯესის თვალსაზრისში ბრიტანული კათოლიკობის გამორჩეულობის გამო²⁹. მაინც, ღირსშესანიშნავი ისაა, რომ, მქადაგებლის სიტყვებით, ქრისტეს სხეულთან ზიარება ნივთიერი სამყაროს სხეულთან ზიარებაცაა, რასაც თან მოჰყვება სრული ერთიანობა ამ სამყაროს ყველა და ყოველგვარ გამოვლენასთან.

სავარაუდოა, კიდევ მეტად უცნაურად ჩანდეს “საწადელი თესლის” ერთი ამბავი, მაგრამ ამ ქადაგებასთან გადაძახილით ის, შესაძლებელია, უფრო მართებულად განიმარტოს: როგორც ჩანს, სწორედ ქრისტეს მსხვერპლის საყოველთაოობა და მიწიერების კურთხევა ზიარების გზით, – თანაც არა მარტო ადამიანთათვის, არამედ თვით ცხოველებისათვისაც კი, – ცხადად აისახა რომანის იმ მონაკვეთში, როცა საგანგებოდ გადანახულ-გადამალულ ზიარების პურს, ჰოსტიას, ბავშვები მომაკვდავ ღორს მიუტანენ დასაპურებლად. ზოგიერთი თეოლოგის თვალსაზრისით, რაკი სამყარო ერთიანია, ქრისტეს მხსნელი

29 იხ. ზემორე, შენიშვნა 27.

მსხვერპლი ყველა მიწიერ არსებას განეკუთვნება, – პირმეცველსაც და პირუტყვსაც. სარწმუნოების პარადოქსია გაცხადებული მწერლის მიერ ინფანტილურ-კომიკურად წარმოსახული იმ ეპიზოდში, სადაც, ახალშობილი ტყუპის ნათლობის გვერდით, შინაური ღორი მოულოდნელად განიკურნება და გამოცოცხლდება ზიარების პურით, რომელიც სახლის პატრონის შვილებმა შემთხვევით აჭამეს საქონელს (142).

საყურადღებოა, ასევე, ერთი მსუბუქი მეტათორული მინიშნება: როცა უქმდება ნამდვილი ევქარისტია, უქმდება კავშირი ქრისტესთან, ადამიანები, ევქარისტიის ნაცვლად, იღებენ ტყვიას, რასაც, ზიარებისაგან განსხვავებით, მოაქვს არა სიცოცხლე, არამედ – სიკვდილი: “როცა სროლისას იგი [ჰეიზველი] დაეცა, მან პირი გააღო, როგორც ზიარებისას, ტყვიის მისაღებად და მისი სახე დაიფლეთა” (259). ომში, რომელიც, სახელმწიფოს მიერ გამოცხადებული მიზნის შესაბამისად, ადამიანების რაოდენობის შემცირებას და მათ დახოცვას ემსახურება, ზიარებისეული სიცოცხლის მიმნიჭებელი პურის ადგილს იკავებს მომაკვდინებელი იარაღიდან გამოსროლილი ტყვია.

რომანის ბოლოსაკენ, ჩვეულებრივი ცხოვრებისაკენ თანდათანობითი დაბრუნების ნიშნად, ადამიანებს – უპირველეს, ყოვლისა, სასიცოცხლო საფრთხის წინაშე მყოფ ჯარისკაცებს, – საშუალება ეძლევათ, ეზიარონ:

ელვარე ნათურებით გაკაშკაშებულ ადგილას, თითქოს სამხედრო აღლუმში ყოფილიყოს, წირვას ატარებდა ბატალიონის სამხედრო მოძღვარი, რომელიც ძლიერ ერეოდა მთქნარებასა და ჟრჟოლას, როცა თაყვანისცემას აღასრულებდა ბალდახინით გადახურული საკურთხევლის ქვეშ. უკვე იყო პური (შარშანდელი უხვი მოსავლის შედეგი), რათა ის გარდაქმნილიყო [to be transubstantiated], მაგრამ ჯერ ისევ არ იყო ღვინო, რის გამოც ბარძიში ჩასხმული იყო შავი მოცხარის ნაყენი (236).

ამ დროს უკვე ხელმისაწვდომი ხდება მცენარეული საკვები: ადამიანთა გარჯის შედეგად, უწინარეს ყოვლისა, ჩნდება პური, რომელიც წირვისას ქრისტეს ხორცად გარდაიქმნება, ხოლო ღვინო, მართალია, ჯერ არ მოიძევა, მაგრამ, შესაძლოა, გამოყენებული იქნეს სხვა სასმელი, რომელიც, ასე-

ვე, წირვისას, ქრისტეს სისხლად გადაიქცევა. თუკი საჭმელი მოიპოვება, თუკი ადამიანი ნაცოფიერდება და მრავლდება, თუკი ევქარისტიული საიდუმლო აღესრულება, ჩნდება იმედი, რომ ქვეყნად სიცოცხლე არ შეწყდება...

მაგრამ ინგლისურენოვან კავშირში ჯერ ისევ მოუწესრიგებლობა სუფევს, ხელისუფლება გაუჩინარებულა (“რომელი მთავრობა? ამჟამად, როგორც ჩანს, ჩვენ არ გყავს მთავრობა” – 165), დაულაგებელია ურთიერთობანი ადამიანებს შორის, მიუხედავად იმისა, რომ უკვე გაჩენილა პური და უკვე ბუნებრივად აღდგენილა კავშირი კაცსა და ქალს შორის, და მაინც, ირგვლივ კვლავ ბოგინობს კანიბალიზმი და მოდებულა აღრეული, თავაშვებული სქესობრივი ვნება, – ადამიანები ცივილიზებული მდგომარეობიდან უცებ პირველყოფილ მდგომარეობაში აღმოჩნდნენ. ქრისტიანობის აკრძალვას, ჭეშმარიტი ღმრთის უარყოფას მოჰყვა არ მარტო ანთროპოფაგია, არამედ ხორციელების შეუზღუდავი ზეიმიც: წარმართული მსვლელობებისა და რიტუალების აღორძინება, ფალოსის თაყვანისცემისა და პრიაპესიული კულტის განახლება, ბუნების წიაღში მოთარეშე აღვირახსნილი “დიონისიებისა” თუ ხალხმრავალი ორგიების თარეში (178-187), რასაც ველ-მინდვრებში უხვად გადააწყდება თავისი ხანგრძლივი მოგზაურობისას ტრისტრამი. როგორც ჩანს, ეს ზღვარგადასული მისწრაფება ხორციელ მიდრეკილებათა მიმართ განაპირობა განაცოფიერების იმ ფაქტობრივმა აკრძალვამ, რომელიც სახელმწიფოებრივად დამკვიდრებული იყო ქვეყნის განვითარების პელაგიუსისეულ ხანაში. ეს შეუბოჭაობა, სავარაუდოდ, ადამიანის ხორციელი ბუნების პასუხია, ადამიანის სურვილია, წინააღმდეგობა არ გაუწიოს პირვანდელ, თავდაპირველ სხეულებრივ მიდრეკილებას, გამრავლდეს, თუნდაც ამ სურვილის ამგვარ გამოვლენას პირველადი, ველური, ხშირად ცხოველური ხასიათიც კი ჰქონდეს. ნიშანდობლივია, რომ ადამიანების ამგვარ წადილს, მოწადინებული თესლის ამგვარ გამანაცოფიერებელ სწრაფვას თანდათანობით მიწის ნაცოფიერებაც მოჰყვება. მაგრამ მაინც, საჩინოა, რომ ცივილიზებული გარემოსათვის ეს სრულიად უჩვეულო ქმედებანი, ჩადენილი კაცებისა და ქალების მიერ ბუნებრივ-ადამიანური ნაცოფიერების ასაღორძინებლად (რაც, ცხადია, მრავალ სხვადასხვაგვარ ძველ

რიტუალს ეფუძნება³⁰), რომანის თუნდაც ერთი პერსონაჟის მიერ აღიქმება ნამდვილი, ჭეშმარიტი გზიდან ოდენ დროებით გადახრად თუ აცდენად, რასაც უეჭველად უნდა მოჰყვეს ქრისტიანობის შინაარსის ხელახალი გაცოცხლება-გაფურჩქვნა: “აი, ნახავ, დადგება საყოველთაო თავისუფალი სიყვარულის ხანა, მაგრამ შემდგომ ქრისტიანული ფასეულობები აღდგება. სულაც არათერია ასაღელვებელი ამის გამო” (176), ამბობს ისტორიის მასწავლებელი ტრისტრამი.

როცა თავის ხანგრძლივ განსაცდელთა ერთ-ერთ მოსაბრუნზე, შუაგულ ზღვაში, სამხედრო ხომალდზე მყოფი და საბრძოლველად განწესებული ტრისტრამი ბოლოს და ბოლოს მიიღებს გადაკარგულ-გაუჩინარებულ ცოლის წერილს, იგი, მღელვარებით მოცული, დაუფარავად იჩოქებს გემბანზე, დახუჭავს თვალებს, შეაერთებს ხელებს და იწყებს ჩუმ ლოცვას. ამ დროს, იქვე, მის გვერდით მყოფი ჯარისკაცი, როგორც კი თვალს მოჰკრავეს მას, უმაღლ დასცინებს და სხვებსაც გადასძახებს, შეხედეთ, “ეს ბრიყვი ახლა თავის მეთაურს ელაპარაკებაო” (243). მადლიერების გამოხატვა იმის მიმართ, ვინც არა იმდენად ადამიანის ყოფნას დაგვემავს ან განსაზღვრავს, სამხედრო ხელმძღვანელის კვალობაზე, რამდენადაც გვერდით უდგას ადამიანს მთელი მისი ცხოვრების განმავლობაში, ერთ-ერთი პირველი ნაბიჯია იმ უსასრულო სარწმუნოებრივ გზაზე, რომელსაც ტრისტრამი ადგას. მაგრამ სამყაროს შემოქმედთან კავშირის აღდგენისა თუ შენარჩუნების მცდელობაც კი ნამდვილად გაუგებარი, უცხო და მიუწვდომელია იმათთვის, ვისაც, მიუსათურობის განცდის უქონელს, ამ გზის გავლა არც უცდია. ამგვარ ადამიანთათვის ღმერთი არა მუდმივი დამხმარე და მეგობარია, არამედ მეთაური და უფროსია.

ისიც ნიშანდობლივია, რომ ბრძოლის შედეგად, როცა ბოლომდე ბუნდოვნად დარჩა, ვინ ვის ებრძოდა და რა მიზანს ემსახურებოდა ეს ბრძოლა, – მომხდურის დამარცხებას თუ საკუთარი მოსახლეობის რაოდენობის შემცირებას (“ეს ახალი გზაა,

30 დაწვრილებით, გამრავლებასთან და მიწათმოქმედებასთან დაკავშირებული ნაყოფიერების კულტების შესახებ სხვადასხვა რელიგიურ-რიტუალურ ტრადიციებში იხ. კლასიკური გამოკვლევა (ვრცელი ბიბლიოგრაფიითურთ): Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1996, p. 239-366.

ევქარისტიული საზრდო ენთონი ბერჯესის “საწადელი თესლის” ...

თანამედროვე გზა, მოგვარდეს ჭარბი მოსახლეობის საკითხი” – 253), – ერთადერთი, ვინც ცოცხალი გადარჩა, ტრისტრამი აღ-
მოჩნდა.

კიდევ ერთი ლოცვა, ოლონდ ვედრების ლოცვა, – “საწადელი თესლის” უკანასკნელ, შემაჯამებელ თავში, – რომელიც მეუღ-
ლეს კარგა ხნით მოწყვეტილ, მაგრამ მაინც იმედიანად მის მომ-
ლოდინე ბეატრის-ჯოანას აღმოხდება, უმაღვე, დაუყოვნებლივ
გამოიღებს შედეგს (“ლოცვა მაშინვე იქნა შესმენილი” – 284): მას,
ჩვილ ცყუპთან ერთად, ზღვის ნაპირას მჯდომს, მოულოდნე-
ლად ზურგიდან მიადგება მისი გადახვეწილი ქმარი. ხანგრძლივი
დამორებისა და ძებნის შემდეგ ისინი ისევ იპოვიან ერთმანეთს.

ენტონი ბერჯესის მიერ მოგვიანებით დაწერილი ორნაწილი-
ანი წიგნის, “1985”-ის, პირველი ნაწილი, ფაქტობრივად, ჯორჯ
ორუელის რომანის, “1984”-ის, ანალიზსა და მის ირგვლივ მსჯე-
ლობათა წყებას წარმოადგენს (აგრეთვე, იმის განჭვრეტას, თუ
რა ელის მსოფლიოს სამომავლოდ და როგორ ასახავს ამ მომა-
ვალს დისტოპიური, ანუ “კაკატოპიური” ლიტერატურა). ეს ნაწი-
ლი მთავრდება თავით, რომელსაც მეცყველად ეწოდება “სიყვარ-
ულის სიკვდილი”³¹, სადაც განხილულია ორუელისეული რომ-
მანის დასასრული³²: “1985”-ის ავტორის აზრით, უღმრთობისა და
პიროვნების დაკარგვის გარემოში, სადაც ყველას და ყოველივეს
თვალყურს ადევნებს მზავრელი სახელმწიფო, როგორც მოსა-
ლოდნელია, სულს დაფავს, წყდება, კვდება ორუელისეულ პერ-
სონაჟთა – უინსტონისა და ჯულიას – ურთიერთსიყვარული³³.

რაც შეეხება “საწადელი თესლის” დასასრულს, რომანში გად-
მოცემული ამბავი მთავრდება განახლებულ-გაცოცხლებული
სიყვარულით, – სიყვარულით ქალსა და კაცს შორის, მეუღლე-
თა შორის, ხელახლა დაბადებული თუ ასაღორძინებლად მო-
წადინებული ცოლქმრული სიყვარულით, რომელსაც, სავარა-
უდოდ, უნდა მოჰყვეს ზრუნვა იქვე მყოფი შვილების აღსაზრდე-
ლად. მაგრამ თავად ამ შეხვედრის ადგილი ქალაქის სანაპიროა,

31 Anthony Burgess, 1985, p. 96-101.

32 ორუელისა და ბერჯესის ლიტერატურულ ურთიერთობათა შესახებ, ზოგა-
დადაც და მათი სხვა ტექსტების საფუძველზე: Manuel Cadeddu, *Orwell vs Burgess: Language and Education in Nineteen Eighty-Four and A Clockwork Orange*, VDM: Verlag Dr. Müller, 2011.

33 Georg Orwell, *Nineteen Eighty-Four*, London: Penguin Books, 2003, p. 334-338.

ზღვის ნაპირი, რომელიც აღწერილია გამორჩეულად შთამბეჭდავი პოეტური სიგყვით, ხოლო მარადიულ ზღვას უკვე აღარ ემუქრება საფრთხე, იქცეს ის მბუუტავი სიცოცხლის უკანასკნელ თავშესაფრად (შდრ. 15), – პირიქით, სწორედ იქ, სადაც ზღვაა, “სიცოცხლის მომნიჭებელი ზღვა” (285), დაიძლევა გაქრობის საშიშროება, ისევ გავრძელებს სიცოცხლე და ისევ უნდა დაიწყოს ახალი ან ახლებური ცხოვრება.

ცოლ-ქმრის საუბრის დასრულებისას ზღვაზე ქარი ამოვარდება, და ამ დროს მწერალი თხრობაში შემოდის თავისი პირადი სიგყვით, – შემოდის, მაგრამ, ამავე დროს, იგი თითქოს წიგნის გარეთ რჩება, თითქოს ტექსტის გარედან უყურებს საკუთარ თხზულებას: “უზარმაზარი ზეცა შლის და ხურავს ჩემს წიგნს” (285), ამბობს იგი თავისი რომანის, “საწადელი თესლის”, სულ ბოლო სტრიქონებში, რაკი ყოველი წიგნი, და, მათ შორის, ეს წიგნი, საერთოდ, ყოველთვის იშლება და იხურება, საერთოდ, არასოდეს მთავრდება.

ამიტომაც წიგნის სათქმელი წიგნის დახურვის შემდეგაც ისევ გრძელდება. მრავალგვარი განსაცდელის გამოვლინებისა და გადალახვის შემდეგ, ადამიანები დაუბრუნდებიან ჩვეულებრივ კვებას, ჩვეულებრივ სიყვარულს ქალსა და კაცს შორის, რასაც შვილების დაბადება, მათი უხიფათო გაზრდა და აღზრდა მოჰყვება, და, მას შემდეგ, რაც ისინი უარს იცყვიან ერთმანეთის ჭამაზე, ეკლესიისაკენ გაემართებიან, რათა, ადამიანის ხორციით კვების მაგივრად, ეზიარონ იესო ქრისტეს ხორცსა და სისხლს. თუმცა დისციპლინარ სამყაროში მომხდარი ამბების ამგვარი გავრძელება, რა თქმა უნდა, ენთონი ბერჯესის რომანში – “საწადელი თესლი” – ასახული აღარაა და მთლიანად მინდობილია მკითხველის წარმოსახვას.

ესეი

ევროპული ღირებულებები, ქრისტიანობა, ქართული კულტურა

ევროპული ცივილიზაცია, რომელიც საუკუნეთა განმავლობაში ყალიბდებოდა და ყალიბდება, რამდენიმე განსაკუთრებული თვისებით ხასიათდება. პირველ ყოვლისა, აღსანიშნავია სწორედ ეს უწყვეტობა და დაუსრულებლობა: ევროპაში არაფერია, რაც არ იცვლებოდეს და რისი გააზრებაც ყოველთვის, ყველა ეტაპზე ხელახლა არ ხდებოდეს. ამ ცივილიზაციას მსჭვალავს მუდმივი და უშიშარი სწრაფვა განახლებისაკენ, მოვლენათა ახალი ან ახლებური დაწყებისაკენ.

მანც, ევროპული ცივილიზაცია ეფუძნება ღირებულებებს, რომლებიც, შეიძლება ითქვას, სწორედ მისი ქვაკუთხედიანია. ამათგან განსაკუთრებით გამოიყოფა სამი რამ: ადამიანური პიროვნების უპირობო ღირებულება, პიროვნების მხრივ სხვა ადამიანების მიმართ პირადი პასუხისმგებლობის განცდა და საკუთარი თავის მუდმივი შეცნობა შეეცვების, დაეცვების, ანუ, ზოგადად, კრიტიკული მიდგომა-დამოკიდებულების გზით.

პირველი: ცალკეულ პიროვნებას უფრო მნიშვნელოვანი და ღირებული ფასი ედება, ვიდრე – საზოგადოებას, კრებულს, თემს, სახელმწიფოს. საქმე ისაა, რომ როცა ერთმანეთს შეეჯახება, ერთმანეთს დაუპირისპირდება, ერთი მხრივ, ერთეული, ანუ ინდივიდუალური ადამიანი და, მეორე მხრივ, კოლექტივი, ამ დროს უპირატესობა ენიჭება ადამიანს და არა კოლექტივს. არის გამონაკლისებიც: ვთქვათ, გარემოებები, როცა ინდივიდს მორალურად მოეთხოვება, კოლექტივის ინტერესების გამო, უარი თქვას საკუთარ, პირად, პიროვნულ სურვილებზე (მაგალითად, ომის შემთხვევისას, მტრის თავდასხმისას, როცა საფრთხე ემუქრება ქვეყანას თუ ახლობლებს) ან კიდევ ისტორიული შემთხვევები, როცა სახელმწიფოსა და ადამიანთა ფართო ჯგუფების ინტერესები უფრო მაღლა იდგა, ვიდრე ცალკეული ადამიანისა, განსაკუთრებით, მეოცე საუკუნის პირველი ნახევრის ისტორიაში (მაგალითად, ჰიტლერული ნაცინალ-სოციალიზმი ან მუსოლინის ფაშიზმი, თუმცა მანამდე ამგვარი ტოტალიტა-

რისტული სწრაფვები სათავეს იღებს ჯერ კიდევ საფრანგეთის რევოლუციის ხანიდან). ყოველი პიროვნების განსაკუთრებული, გამორჩეული ღირებულების კანონიერ დაცვას – თავისი განსხვავებულობისა და საკუთარი არჩევანის გამოხატულების გათვალისწინებით – საუკუნეების განმავლობაში უზრუნველყოფს როგორც, ზოგადად, ძალაუფლების შტოთა ერთმანეთისაგან გამიჯვნა, ისე (და საგანგებოდ) სამართალი, ანუ სასამართლო, რომელიც ცალკეული ადამიანის ინტერესებს უჭერს მხარს თუნდაც ხელისუფლების, თუნდაც კერძო ხელისუფლის შემოტევის წინაშე. ეს სამართალი სათავეს იღებს რომის სამართლიდან, რომელიც ევროპის ათასწლოვანი ისტორიის მანძილზე სახეს იცვლის, ტრანსფორმირდება უმეტესწილად ადამიანის უფლებათა უზრუნველყოფის თვალსაზრისითა და მიმართულებით. ევროპული სასამართლო ის საუკუნოვანი დაწესებულებაა, სადაც საკუთარი თავის, პირადი ღირსებისა თუ პირადი საკუთრების დაცვა პიროვნებას შეუძლია მაშინაც კი, თუკი იგი ხელისუფლების აგრესიულ გამოვლინებათა პირისპირ აღმოჩნდება, და ამ მდგომარეობაშიც მას არ ცოვებს განცდა იმისა, რომ მისი პირადი ხელშეუხებლობა დაცულია.

მეორე: პიროვნების განსაკუთრებული მნიშვნელობის გვერდით და სწორედ მისი განსაკუთრებული ფასის გამო, ევროპულ ღირებულებათა შორის მნიშვნელოვანი ადგილი უკავია სოლიდარობის გრძნობას, სხვა ადამიანების მიმართ პასუხისმგებლობისა და მოვალეობის გაცნობიერებას. ამ დამოკიდებულებაში იგულისხმება ადამიანთა ერთიანობის ცოცხალი შეგრძნება და არანაირად განდგომა საზოგადო ინტერესებიდან, ანუ მონაწილეობა, აქტიური ჩართულობა საერთო, სათემო, საკრებულო ცხოვრებაში. ამ შემთხვევისას ადამიანი იცავს საკუთარ თავს, როგორც მთლიანობის წევრს და, ამავე დროს, იცავს კოლექტივს, რადგან მასში გრძნობს საკუთარი პიროვნების, საკუთარი მეობის გამოვლინების საუკეთესო საშუალებას. ამგვარი დამოკიდებულებიდან იღებს სათავეს, – ცხადად გაცნობიერებულ სამოქალაქო მოვალეობათა გარდა, – ისიც, რაც შემდგომში, საუკუნეების განმავლობაში, ჯერ გულმორწყალების, შემდგომ კი ქველმოქმედების სახით ჩამოყალიბდა ევროპულ ტრადიციაში.

მესამე: საუკუნეების განმავლობაში ევროპა ყოველთვის კრიტიკულია საკუთარი თავისა თუ საკუთარი მონაპოვრის მიმართ

და მუდმივად განსჯის წარსულის დანაცოვარს, ამუამინდელ მდგომარეობასა და მომავლის გეზს. ევროპის ისტორიაში ძნელად მოიძებნება პერიოდი, როცა იქ მოსახლე ადამიანები თავიანთ იმწუთიერ მდგომარეობას სანიშნოდ მიიჩნევდნენ, ან როცა საჯარო სივრცეს თვითკმაყოფილება მსჭვალავდა უკვე მიღწეულის გამო. აღსანიშნავია, რომ ეს დამოკიდებულება, კერძოდ, დღევანდელი მითითებით მუდმივი დაეჭვების განცდა, მუდმივი ძიება ადამიანის კერძო ცხოვრებისა თუ გარემოს უკეთესად მოსაწყობად, გამოხატულია როგორც ცალკეული ევროპელების ყოველდღიურ აღქმაში, ასევე ევროპის დიად მოაზროვნეთა მსოფლმხედველობაში. ცნობილია სარწმუნო თვალსაზრისი, რომ ვერაინ ვერასოდეს შეძლო, ევროპული სინამდვილის შესახებ იმაზე უფრო მწვავე და უფრო შეურიგებელი კრიტიკა გამოეთქვა, როგორც ეს თავად ევროპელებმა შეძლეს. შესაბამისად, ეს კრიტიკული დამოკიდებულება, – გამოვლენილი დაუღალავ ხელახალ გადასინჯვასა და გადაფასებაში, ასახული ცოდნისა თუ ხელოვნების სხვადასხვა დარგში, – ევროპული ცივილიზაციისა და ცნობიერების განუყოფელი, საფუძველმდები ნაწილია. აქედან გამომდინარე, ამ ღირებულებას ეყრდნობა ევროპელთა მუდმივად შემართული მზადყოფნაც და რისკის გამორჩეული უნარიც ახლის დასაწყებად თუ ახლის შესაქმნელად.

გასათვალისწინებელია ერთი გარემოებაც: მიუხედავად იმისა, რომ ევროპული ცივილიზაციის საწყისები და თავისებები სათავეს ანტიკურ სამყაროში იღებს, – ძველ საბერძნეთსა და ძველ რომში, – და ეს სამყაროც თავისთავად გაჯერებული იყო ძველი აღმოსავლეთის გამორჩეული მიღწევებით კულტურისა თუ ცივილიზაციის განსხვავებულ სფეროებში, მაინც ევროპული ღირებულებები, როგორც ის ადრეც წარმოჩნდებოდა და ახლაც წარმოჩნდება, ქრისტიანული სულისკვეთების ნაყოფი და შედეგია. ისიც აღსანიშნავია, რომ, ზოგადად, ქრისტიანობაც აღმოსავლეთიდან მოსული მოძღვრებაა, ნასაზრდოები აღმოსავლეთის არაერთი კულტურითა და იდეური წყაროთი. ამდენად, ევროპული ცივილიზაცია თავისთავად მსოფლიოს სხვადასხვა კულტურებიდან იკვებებოდა და არასოდეს ყოფილა ჩაკეტილი მხოლოდ საკუთარ თავში, მით უმეტეს, ბოლო საუკუნეების განმავლობაში, როცა ევროპის ფარგლებიც და თვალსაწიერიც უკიდურესად გაფართოვდა. მაგრამ მაინც, თითქმის ორი ათას-

წლეულის განმავლობაში ქრისტიანობა განაპირობებდა ევროპის სახესაყ და, შესაბამისად, ევროპულ ღირებულებებსაც. არცერთ სხვა რელიგიას, ფილოსოფიას თუ მსოფლმხედველობას არასოდეს მიუნიჭებია ისეთი ფასი და მნიშვნელობა ცალკეული ადამიანის პიროვნებისათვის, როგორც მას ქრისტიანობამ მიანიჭა; მხოლოდ ქრისტიანობამ მიიჩნია, რომ სხვა ადამიანის სამსახური, დახმარება, მხარდაჭერა, თემის სხვა წევრის საზრუნავის საკუთარ საზრუნავად გათავისება არა მხოლოდ რელიგიური მოვალეობაა, არამედ ადამიანის ღმრთაებრივი დანიშნულებაც, რითაც, ფაქტობრივად, ღმრთისათვის პატივის მიგების, ანუ ღმრთის მსახურების ერთადერთ ფორმად ადამიანის მსახურება გამოცხადდა; ქრისტიანობამ დაამკვიდრა, – ადამიანის სასრულლობის, დასაზღვრულობისა და სისუსტის გათვალისწინებით, – საკუთარ ქმედებათა, მიღწევათა, მონაპოვართა ყოველდღიური, ყოველწუთიერი, განუწყვეტელი განსჯა თუ შეფასება, და კიდევ მეტი: საკუთარ თავში ან საკუთარ ნამოქმედარში უფრო ნაკლისა თუ მანკის მონახვა, ვიდრე კეთილისა თუ საამაყოს შემჩნევა, რაც, შესაძლოა, ფუჭი კმაყოფილების საბაბი გახდეს. ამასთანავე, ქრისტიანობამ უმეტეს დანაშაულად (ცოდვად) და სხვა დანაშაულთა წყაროდ საკუთარი თავით ტკობა, თვითმოწონება, სხვაზე აღმატების განცდა (“ამპარტავნება”) დასახა, ხოლო ადამიანის შეფასება მხოლოდ რომელიმე ჯგუფისადმი მისი კუთვნილების მიხედვით სრულიად მიუღებელ, არაქრისტიანული დამოკიდებულების გამოვლინებად აღიარა.

რაც შეეხება, კერძოდ, ქართულ კულტურას და ევროპული ღირებულებების შეფარდებას ქართულ ტრადიციულ ღირებულებებთან, საკითხის გააზრებისათვის, პირველ რიგში, აუცილებელია ქართული ეროვნული ტრადიციის ცენტრალური ცექსტის – “ვეფხისტყაოსნის” – გახსენება.

პოემის მთელი ცექსტის მანძილზე საგანგებოდაა გამოხატული უსაზღვრო და უპირობო პატივისცემა პიროვნების განუყოვრებლობის მიმართ: ნაწარმოების პერსონაჟები ერთმანეთისაგან მკვეთრად გამოირჩევიან და ერთმანეთისათვის სწორედ ამიტომ არიან ფასეულები; მიუხედავად იმისა, რომ უმთავრესი გმირები არისტოკრატიულ ფენას მიეკუთვნებიან, მათთვის ასევე ძვირფასია უფრო დაბალი ფენის წარმომადგენლებიც (ვთქვათ, ნესტანის დამოკიდებულება ფაცმანის მიმართ ან ავთანდილის

ნდობა, რომელსაც იგი შერმადინს უცხადებს). “ვეფხისტყაოსანში” ცხადად იგონება, რომ ადამიანი, განსხვავებათა მიუხედავად, თავისთავად იმსახურებს პატივისცემას და მისი არსებობა თავისთავადაა მნიშვნელოვანი.

“ვეფხისტყაოსნის” წამყვანი თემაა გმირთა თავდადება, თავგანწირვა სხვა ადამიანების მიმართ, მიუხედავად იმისა, რამდენად ეთანხმებიან ისინი ერთმანეთს. ამ მხრივ, სრულიად სხვადასხვანაირი ხასიათები ავთანდილისა და ტარიელისა ხელს არ უშლის ერთ მათგანს თავი გადადოს, თვით საკუთარი ინტერესებიც კი უარყოს მეორის დასახმარებლად, მისთვის სოლიდარობის აქტის – მხარდაჭერის აღმოსაჩენად; მოვალეობის გაცნობიერება ჩნდება უცნობი ადამიანის მიმართაც კი, რასაც თინათინი გამოხატავს, როცა პირად სიხარულზე მაღლა დააყენებს უნახავი ტარიელის დახმარებას. ამავე დროს, ცხადია თავგამეცების ის უნარი, საზოგადო საჭიროებისათვის პირადი პასუხისმგებლობის განცდა, როცა პიროვნების მხრიდან ამგვარი დამოკიდებულების გამოვლინება აუცილებელი გახდება ქვეყნისათვის, რისი მაგალითიცაა ტარიელის ბრძოლა, რაკი მან იცის, რომ თანამემამულეების კეთილდღეობას განსაცდელი დაემუქრა მომხდურის სახით და ამ შემთხვევისას იგი თავს არ დაზოგავს სამშობლოს მტრების დასამარცხებლად.

პოემის მოქმედებაში მნიშვნელოვანი გარდაცემა დადგება მაშინ, როცა ნაწარმოების მოქმედი პირები საკუთარი საქციელის შეფასებას დაიწყებენ და საკუთარ ქმედებათა მიმართ კრიტიკულნი გახდებიან. ტარიელი და განსაკუთრებით ნესტანი ჩასწვდებიან თავიანთი გაუაზრებელი გადაწყვეტილების ფასს, მით უმეტეს, გადაწყვეტილებისა, რასაც უდანაშაულო ადამიანის დაღუპვა მოჰყვა. მხოლოდ საკუთარი თავის თვითგაცნობიერებით, საკუთარი წარსულისა თუ საკუთარი აწმყოს განსჯით მოიპოვებენ ეს გმირები ფიზიკურ და პიროვნულ თავისუფლებას: ერთი მათგანი თავს დააღწევს ტყვეს, ხოლო მეორე – ტყვეობას. შესაძლოა ითქვას, რომ ნესტანის გამოხატული სინანული ამ პერსონაჟის და, ზოგადად, “ვეფხისტყაოსნის” გადამწყვეტი მიღწევაა.

ამდენად, რუსთველისათვის უეჭველად ცხადი და მნიშვნელოვანი ყოფილა ის ღირებულებანი, რაც თანდათანობით, საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბდა ევროპული ღირებულებების სახით თუ სახელით.

რაც შეეხება ქართული კულტურის უფრო მახლობელ წარსულს, ეროვნული ღირებულებათა ძიებისას სასარგებლო იქნება ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებითი მემკვიდრეობის, კერძოდ, მისი ეპიკური პოემების ყველაზე თვალსაჩინო ნიმუშების გააზრება და შეფასება.

“ალუდა ქეთელაურში”, უწინარეს ყოვლისა, დანახული და ნაჩვენებია პიროვნების განსაკუთრებული მნიშვნელობა, – პიროვნებისა, რომელიც უფრო ფასეულია, უფრო დასაფასებელია, უფრო მეტ პატივსა და მხარდაჭერას იმსახურებს, ვიდრე თვით საუკუნეთა განმავლობაში დანერგილი წესები თუ გადმოცემები, ვიდრე უმრავლესობის ან თუნდაც თემის ხანგრძლივი ჩვევები და დამკვიდრებული დადგენილებანი. ალუდა თუნდაც უცხოში, თუნდაც მისგან განსხვავებულში ხედავს ადამიანის განსაკუთრებულობას, რაც უზომოდ ძვირფასი ხდება მისთვის. ხოლო ამგვარი დანახვის შესაძლებლობა გარდაუვალად მოიგანა იმან, რომ იგი თავადაა დამოუკიდებელი და საკუთარი საქციელის მიმართ პასუხისმგებელი ადამიანი.

“ალუდა ქეთელაურის” მსგავსად, “სტუმარ-მასპინძელშიც” წარმოჩენილია ადამიანის სრულიად თავისთავადი ღირებულება, თუნდაც იგი მოწინააღმდეგის, მტრის ბანაკს ეკუთვნოდეს. ამის დანახვა და გაცხადება ტრავიკულად ძვირად დაუჯდება ჯოყოლას, რომელიც ამ თავისუფალი აღიარების ფასად თემის სასტიკ სასჯელსაც არ უშინდება, რაკი იგი გამორჩეულ პიროვნებას უფრო მალლა დააყენებს, ვიდრე იმ კოლექტივს, რომელსაც ბუნებრივად ეკუთვნოდა. ღირსშესანიშნავია, რომ ქმრის გვერდით აღმოჩნდება ალაზაც, რომელიც საკუთარი გადაწყვეტილების შეუპოვარი ერთგულების გამო, ქმრის მსგავსად და ქმართან ერთად, თანამოძმეთა მიერ საჯაროდ დაისჯება.

თავის მხრივ, “ბახტრიონში” გამოხატულია საერთო ინტერესისათვის, სამშობლოსთვის თავდადებულ ადამიანთა ერთობა, რომლებიც უარს ამბობენ საკუთარ პირად ინტერესებზე და მთელ ადამიანურ გარემოს იმ საფრთხეს ააცილებენ, რაც მას მტრის სახით ემუქრება. ეს ადამიანები მტკიცე და ნათელ მორალურ არჩევანს საზოგადო ღირებულებათა დასაცავად აკეთებენ.

“გველისმჭამელში” პოეტს გამოჰყავს გმირი, რომელიც მწვავედ იტანჯება მუდმივი დაქვევებით საკუთარ გადაწყვეტილებათა გამო. პირადი და საჯარო ცხოვრების ხელახალი გადაფასება

ევროპული ღირებულებები, ქრისტიანობა, ქართული კულტურა

მძიმე აღმოჩნდება მისთვის. მაგრამ მინდია არ სჯერდება ერთხელ მიღებულ დასკვნებს, არ კმაყოფილდება ერთხელ მოპოვებული პასუხებით. იგი ხელახლა სვამს ახალ ან განახლებულ შეკითხვებს საკუთარი თავისა და სამყაროს შესახებ, მიუხედავად იმისა, რომ მისი გზა ტრაგიკულად ვითარდება და მთავრდება.

დაბოლოს, შესაძლოა ითქვას, რომ ევროპული ღირებულებები მაინც უპირატესად ადამიანის საკუთარ არჩევანს და ამ არჩევანის მიმართ იმგვარ დამოკიდებულებას გულისხმობს, როცა თავად პიროვნება სრულად იღებს და აცნობიერებს საკუთარ პასუხისმგებლობას ამ არჩევანისა და მისი შედეგების გამო. ამგვარია ქრისტიანული ზნეობრივი მოთხოვნებიც და შეფასებებიც; ნამდვილად ამგვარი გმირები არიან რუსთველისა და ვაჟა-ფშაველას პერსონაჟებიც: ავთანდილიც და ნესტანიც, ალუდაც და ზვიადაურიც, კვირიაც და მინდიაც.

2015

საქართველო სეკულარიზაციის გზაზე

ქრისტიანული ტრადიცია ეკლესიისა და სახელმწიფოს ურთიერთობის, რელიგიური ცხოვრების პოლიტიკურ ცხოვრებასთან კავშირის შესახებ უკვე საფუძველთა ჩაყრის ხანაშივე ერთმანეთისაგან განსხვავებულად ჩამოყალიბდა, ერთი მხრივ, ქრისტიანულ აღმოსავლეთში, ხოლო, მეორე მხრივ, ქრისტიანულ დასავლეთში, და ამ დამოკიდებულებამ, ამ თვალსაზრისებმა არა მარტო არამსგავსი, სხვადასხვაგვარი სახე მიიღო, არამედ თავიდანვე და საბოლოოდ მკვეთრად გამიჯნული აღმოჩნდა.

მას შემდეგ, რაც იმპერიაში ქრისტიანობის, როგორც სარწმუნოების, ოფიციალური დევნა შეწყდა (ფაქტობრივ, 313 წლის მილანის ედიქტის შედეგად), რომაულ-კათოლიკურ დასავლეთში წმიდა ავგუსტინე ჰიპონელი (354-430) აყალიბებს მოძღვრებას ორი ქალაქის შესახებ, ზეციური და მიწიერი მეუფების შესახებ, რომელთაგან ერთს ეკლესია განასახიერებს, ხოლო მეორეს – სახელმწიფო, და ეს ორი ძალა (“ძალნი ზეციერი” და “ძალნი მიწიერი”), ამ მოძღვრების მიხედვით, ერთმანეთის მიმართ მუდმივად, სამყაროს დასასრულამდე შეუთანხმებელნი, დაპირისპირებულნი, მოწინააღმდეგენი დარჩებიან. ავგუსტინეს მიაჩნდა, რომ ეკლესია ვერ დაუკავშირდება და ვერ მიეჯაჭვება რომელიმე სახელმწიფოს, თუნდაც ის საკუთარ თავს ქრისტიანულ სამეფოს უწოდებდეს. ამიგომაც არ აღუქვამს მას რომის იმპერიის, იმუამად უკვე ქრისტიანული იმპერიის, დაცემა განსაკუთრებულად ტრაგიკულ ისტორიულ მოვლენად.

დაახლოებით იმავე ხანებში ან ცოტა მოგვიანებით აღმოსავლურ-ბიზანტიური სამყაროსათვის მრავალმხრივ განმაპირობებელი გახდა არეოპაგიტული მოძღვრება, შექმნილი, როგორც ჩანს, მეხუთე-მეექვსე საუკუნეების მიჯნაზე (გექსტების ავტორობა არასწორად მიეწერა წმიდა დიონისე არეოპაგელს, წმიდა პავლეს ათენელ მოწაფეს), რომლის მიხედვითაც, საეკლესიო და სახელმწიფო ცხოვრება ისევე განუყოფელია ერთმანეთისაგან, როგორც ზეციურ და მიწიერ ქვეყნებს შორისაა აღმართული სულიერი იერარქიული კიბე, ხოლო ეს კიბე ამ ორ სამყაროს

მყარად და უშფოთველად აკავშირებს (თავად “ჰიერარქია” ბერძნულად საღმრთო მმართველობას აღნიშნავს). ამ თვალსაზრისს ბიზანტიურ სივრცეში “სიმფონიის” სახელი ეწოდა, რაც იმას ნიშნავდა, რომ ეკლესია და სახელმწიფო ერთმანეთთან თანახმიერ (“სიმფონია” ბერძნულად თანახმოვანებას აღნიშნავს), ანუ თანამშრომელ ურთიერთობას ამყარებდა. თუ დასავლეთში იმპერატორსა და რომის ეპისკოპოსს (პაპს) შორის მშვიდობიანი თანაარსებობა იშვიათ გამონაკლისს წარმოადგენდა, ამგვარივე იშვიათი გამონაკლისი იყო აღმოსავლეთში იმპერატორისა და კონსტანტინოპოლის პატრიარქის დაპირისპირება ან კონფლიქტი. კიდევ მეტი, იმპერიის დაცემისა და ოსმალთა გაბატონების შემდეგ, მეთხუთმეტე საუკუნიდან, პატრიარქი უმეტესად მზად იყო თვით სულტანთანაც სათანამშრომლოდ, რაკი იგი იმპერიის, – თუნდაც ისლამური სახელმწიფოს, – მეთაური გახდა. თავად ბიზანტიის განადგურება კი მძიმე ტრაგედია აღმოჩნდა აღმოსავლეთის ქრისტიანთათვის და ეს მტკივნეული განცდები საუკუნეების განმავლობაში მიჰყვებოდა ბიზანტიის სულიერ და პოლიტიკურ მემკვიდრეს, რუსეთს, რომელიც არასოდეს, თავისი ისტორიის არცერთ მონაკვეთში არ თმობდა სურვილსა თუ ოცნებას კონსტანტინოპოლის, როგორც აღმოსავლურქრისტიანული სარწმუნოებრივ-პოლიტიკური დედაქალაქის, აღსადგენად (რაც მეტათორულად წმიდა სოფიოს საკათედრო ტაძრის თავზე ჯვრის ხელახლა აღმართვის მისწრაფებით გამოიხატებოდა).

ამ მხრივ, საქართველოში სხვადასხვა დროს სხვადასხვაგვარი მდგომარეობა სუფევდა: იყო პერიოდები, როცა ქვეყანაში სახელმწიფო და ეკლესია უპირისპირდებოდა ერთმანეთს და ეს დაპირისპირება ხან ერთი მხარისათვის მთავრდებოდა გამარჯვებით, ხან – მეორე მხარისათვის; იყო პერიოდები, როცა სახელმწიფო და ეკლესია ლამის ერწყმოდა ერთმანეთს; იშვიათი იყო, როცა ორივე მოქმედებდა ცალ-ცალკე, ერთიმეორისაგან დამოუკიდებლად, ერთიმეორისაგან გამიჯნულად...

რაკი ქართლში მეფე მირიანის (306-332) მიერ ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადება (326) იმ ხანას ემთხვევა, როცა რომის იმპერიაში ქრისტიანობის დევნა შეწყდება და იმპერიის ხელისუფლება გადაწყვეტს, მხარდაჭერა გამოხატოს ეკლესიის მიმართ, იმდროინდელ ქართველ მმართველთა ქმედებების არსიც უფრო ცხადად მხოლოდ ამ საერ-

თო გარემოსა თუ გარემოებათა გათვალისწინებით ხერხდება: ამ დროს სარწმუნოებრივი არჩევანი სახელმწიფოებრივი არჩევანი იყო და, ბუნებრივია, რომ, – ცალკეულ ქრისტიან მოღვაწეთა ინდივიდუალური ღვაწლის მიუხედავად, – ქრისტიანობის მიღება ოფიციალურ სახელმწიფოებრივ ორიენტაციას ასახავდა, წარმოადგენდა, გამოხატავდა. შესაბამისად, იმდროინდელი საჯარო რელიგიური ცხოვრება ვერ იქნებოდა მოწყვეტილი საჯარო პოლიტიკურ ცხოვრებას, რადგან პოლიტიკური კონიუნქტურა წყვეტდა და განსაზღვრავდა საეკლესიო ცხოვრების არა მარტო საერთო მიმართულებას, არამედ კონკრეტულ საქმეებსაც. ისტორიული წყაროები უჭოჭმანოდ მიუთითებს, რომ სწორედ სამეფო კარზე წყდება საეკლესიო სტრუქტურების ორგანიზების საკითხიც კი. ნიშანდობლივია მატიანისეული თხრობა, – დოკუმენტურად თუნდაც დაუდასტურებელი, – რომელიც აღწერს ქართლის რელიგიური შემობრუნების მიმართ გამოხატულ მხარდაჭერას როგორც რომის იმპერატორის, ისე რომის ეპისკოპოსის მხრივ. ქართულ პირველწყაროებში შესამჩნევია ბუნდოვანი მითითებაც, რომელიც ადასტურებს, რომ სამეფოს მიერ აღიარებული რელიგია ყველგან და ყოველთვის არ მიიღებოდა ნებაყოფლობით და რომ მხოლოდ სახელმწიფოს მხრივ ძალადობრივი ჩარევის შედეგად ხერხდებოდა ქვეყნის ცალკეული რეგიონების იძულებითი ქრისტიანიზაცია.

შემდგომში ისტორიული, წერილობითი გადმოცემა ადასტურებს, რომ მეფე ვახტანგ გორგასლისა (449-494) და მთავარეპისკოპოს მიქაელის კონფლიქტი არა მარტო მეფის გამარჯვებით მთავრდება (ეს შექიშპება რელიგიურ განზომილებაშიც გაღვივდება: ეკლესიის მეთაური სახელმწიფოს მეთაურს ქრისტიანობის დალატს აბრალებს, ხოლო მღვდელმთავრის ფიზიკურ შემოტევას უმაღლესი ხელისუფალი ქრისტიანობის სრული აღმოფხვრის მუქარით უპასუხებს), არამედ საერო მმართველი მთლიანად მოაწესრიგებს – საკუთარი შეხედულებების მიხედვით – საეკლესიო ცხოვრებას და ჩამოაყალიბებს ახალ საეკლესიო დაწესებულებას თავისი საგანგებო სტრუქტურით – საკათოლიკოსოს, რომელიც, ბუნებრივია, ამ ვითარებაში არანაირად არ უპირისპირდება და არ დაუპირისპირდება სახელმწიფოს ინტერესებს (ამავე დროს, ვახტანგი თავად დანიშნავს მის მიერ მოწ-

ვეულ მღვდელმთავარს ამ ახალშექმნილი დაწესებულების მეთაურად – კათოლიკოსად).

არაბთა შემოსევისა და ქართლის უმეტესი ნაწილის არაბული ოკუპაციის შედეგად ქვეყნის პოლიტიკური სტრუქტურები სრულიად მოიშლება ან დაკნინდება, რასაც შესაბამისად მოჰყვება ეკლესიის მნიშვნელობისა და გავლენის შესამჩნევი ვაფართოება. ამ პერიოდში ეკლესია – მისი გამორჩეული წარმომადგენლების სახითა და ხელმძღვანელობით – ხშირად იტვირთავს პოლიტიკურ, ცივილიზატორულ თუ კულტურულ მოვალეობებს (საკმაოდ მსგავსი მოვლენები განვითარდება დაახლოებით ამ დროს ბარბაროსთაგან გაჩანაგებულ ევროპაშიც). ნიშანდობლივია, რომ სამხრეთისაკენ თანდათანობით გადანაცვლებული ქვეყნის ცენტრი ჯერ ეკლესიურად აღორძინდება, შემდგომ კი სახელმწიფოებრივად, რაც ნათლად ჩანს გიორგი მერჩულის “გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრებაში” (951), სადაც იდეურადაცაა დასაბუთებული ეკლესიის აღმატებული დანიშნულება, – ეკლესიისა, რომელიც ცდილობს და წარმატებულად მიაღწევს კიდევ სახელმწიფო პირთა თუ საქმეთა სრულ დაქვემდებარებას; – შემთხვევა, რომელიც ქვეყნის ისტორიაში სხვა დროს აღარასოდეს დასტურდება. თუკი მწერალი, თავად საეკლესიო პირი, ნამდვილად ავთენტურად აღწერს იმდროინდელ საზოგადო მდგომარეობას, მაშინ შეიძლება ისიც ითქვას, რომ ამ ხანაში სწორედ ეკლესია წარმართავს ქვეყნის ცხოვრებას: იქცევა ისე, როგორც საჭიროდ მიიჩნევს, და მიიჩნევს, რომ სახელმწიფო ინტერესებს სწორედ იგი იცავს და ახორციელებს, – რა თქმა უნდა, საკუთრივი სულიერი დანიშნულების გვერდით თუ გასწვრივ.

არაბთა ბატონობა საქართველოში მთავრდება ტფილისის აღებითა და მისი გამოცხადებით ერთიანი ქართული სამეფოს დედაქალაქად, – მოვლენა, რომლის თაოსანი დავით აღმაშენებელი (1073-1125) იყო. სწორედ მის დროს, სახელმწიფოს თვალსაჩინო გაძლიერების უამს, ეკლესიის გავლენა შესამჩნევად კლებულობს, კიდევ მეტი, ეკლესია, შეიძლება ითქვას, სახელმწიფოს მიერ იმართება: შიდასაეკლესიო ცხოვრების ყოველდღიური განაწესიც კი სამეფო კარზე განისაზღვრება, ხოლო ეკლესიის საქმიანობას, ეკლესიის მეთაურს, მის გადაწყვეტილებებს, ფაქტობრივად, აკონტროლებს სახელმწიფო მოხელე – მწიგნობართუხუცესი (მთავრობის მეთაური, კანცლერი), რომელიც,

ამავე დროს ჭყონდიდელი მღვდელმთავრის ციგულს აცარებს. ამჯერად საჩინო საერო თანამდებობის მიკუთვნება საეკლესიო პირისათვის ნიშნავს არა ეკლესიის გავლენის გაზრდას სახელმწიფო ცხოვრებაზე, არამედ პირიქით: უმაღლესი საერო დაწესებულების მიერ ერთ-ერთი უმაღლესი საეკლესიო თანამდებობის მიერთებასა და შერწყმას, რასაც გარდაუვალად მოჰყვება ეკლესიის მეთაურის ზემოქმედების შემცირება სახელმწიფოშიც და ეკლესიაშიც. დავითის მიერ საგანგებოდ მოწვეული საეკლესიო კრება (იმპერიაშიც კრებას იმპერატორი იწვევდა!), რომელიც რუის-ურბნისის კრების (1105) სახელითაა ცნობილი, ემსახურება სახელმწიფო მმართველობის გაძლიერებას, რისთვისაც სხვადასხვა საშუალება გამოიძებნა, რათა არა მარტო მკვეთრად შემცირებულიყო შეძლებულ და გავლენიან საეკლესიო პირთა საჯარო-საზოგადო ძალმოსილება, არამედ, საერთოდ, მოხერხებულიყო ბევრი მათგანის ჩამოშორება ეკლესიიდან. ესეც ის შემთხვევაა, – ოღონდ არაბთა ბატონობის ხანისაგან საპირისპიროდ გამორჩეული, – რომელიც ქვეყნის ისტორიაში სხვა დროს აღარ განმეორებულა: ეკლესია თითქმის მთლიანად ერწყმის სახელმწიფოს, თუმცა არა თანაბრად, თანახმიერად (“სიმფონიურად”), არამედ სრულიად დაქვემდებარებულად, დამორჩილებულად, რის შორეულ ანალოგადაც აღმოსავლურქრისტიანულ სამყაროში რუსეთის იმპერატორის, პეტრე დიდის, გადამჭრელი საეკლესიო რეფორმები შეიძლება დასახელდეს. უნდა აღინიშნოს, რომ ეკლესიის ცხოვრების შეცვლის მცდელობა, – სავარაუდოდ, არცთუ მთლად ნაყოფიერი, – უფრო ადრე გამოავლინა დავითი აღმაშენებლის პაპამ, ბაგრატ მეოთხემ (1018-1072), რომელმაც ამ საქმეში დახმარებისათვის დიდი საეკლესიო ავტორიტეტის პატრონს, გიორგი ათონელს (1009-1065), მიმართა.

მაგრამ აქვე უნდა ითქვას, რომ, როგორც ჩანს, დავითის საეკლესიო პოლიტიკა არცთუ ისე მყარი გამოდგა, რადგან მისი შვილისშვილის შვილი, მეფე თამარი (1160-1213), საკმაოდ უძღური აღმოჩნდა, გავლენა მოეხდინა ეკლესიაზე, ეკლესიის მეთაურზე, საეკლესიო პირებზე. დავითის მსგავსად, თამარიც მოიწვევს საეკლესიო კრებას, რომელსაც მეფე ფაქტობრივ მიზნად დაუსახავს კათოლიკოს-პატრიარქ მიქაელის გადაყენებას, რაც, სახელმწიფოებრივი მცდელობის მიუხედავად, უშედეგოდ დასრულდება. ეკლესია განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად განსაზღვრავს სახელ-

მწიფო გადაწყვეტილებებს თამარის მეფობის საწყის ხანაში: იგი სახელმწიფოს ცხოვრებაშიც ერევა და ქვეყნის მეთაურის პირად ცხოვრებაშიც. როგორც ჩანს, სახელმწიფოს მხრივ ეს სისუსტე იმუამად მეფის ლეგიტიმურობის პრობლემითაც იყო განპირობებული. ქვეყნის უმაღლესი ხელისუფალი მხოლოდ ეკლესიის მეთაურის სიკვდილის შემდეგ შეძლებს ეკლესიაზე მეტ-ნაკლები გავლენის აღდგენას, როცა საპატრიარქო ტახტს, როგორც ჩანს, თამარისათვის სასურველი პიროვნება დაიკავებს. ამავე ხანებში თამარის თანამოაზრე, კათოლიკოს-პატრიარქყოფილი ნიკოლოზ გულაბერისძე თავის საგანგებო თხზულებაში საგულდაგულოდ გააღრმავებს თემას სამეფოს მეთაურის გამორჩეული ღმრთაებრივი დანიშნულების შესახებ.

ეროვნულ ტრადიციას – მონგოლთა გამანადგურებელ დაპყრობებს – ქვეყნის თანდათანობითი დაშლა მოსდევს. ერთიანი საქართველოს სამ ნაწილად დაყოფას, – აღმოსავლეთ, დასავლეთ და სამხრეთ ნაწილებად, – თან სდევს ეკლესიის სამად გაყოფა და, შესაბამისად, ეკლესიის სამი მეთაურის გაჩენა. თითოეული მათგანი არა მარტო მხარს უჭერს ადგილობრივ მმართველს, არამედ, როგორც ჩანს, გარკვეულად სეპარატიზმის მხარდაჭერადაც იქცა, განსაკუთრებით, სამხრეთ საქართველოში (მიუხედავად იმისა, რომ, განსხვავებით აღმოსავლურქართული და დასავლურქართული საკათოლიკოსოებისა, სამცხეში სამხრეთულქართულ ეკლესიას მართავს მაწყვერელი, რომელიც ცხადად ექიშპება და თავს უტოლებს მცხეთის კათოლიკოს-პატრიარქს). სხვათა შორის, საქართველოს სახელმწიფო მმართველობისაგან ჩამოცილებული ეს რეგიონი ეკლესიურადაც თავისუფლდება ცენტრალური – სახელმწიფოებრივ-საეკლესიო – კონტროლისაგან და თითქმის მთლიანად, მთელი ადგილობრივი მრევლით უერთდება რომის კათოლიკე ეკლესიას.

საქართველოს დაშლისა და დაკნინების ხანაში ეკლესია სავსებით კარგავს დამოუკიდებელი ფუნქციონირების საშუალებასაც და უნარსაც, – იგი საერო მმართველობის შემადგენელ ნაწილად იქცევა და შემთხვევითი არც ისაა, რომ უმაღლეს საეკლესიო თანამდებობებს უმთავრესად იკავებენ ხელისუფლების უმაღლესი თუ საშუალო ფენის წარმომადგენელთა ოჯახის წევრები. ამ დროს შესამჩნევად ქრება, უჩინარდება არა მარტო ეკლესიის დამოუკიდებლობა, არამედ მისი განსაკუთრებული

სულიერი თუ კულტურული დანიშნულებაც, – ამ დანიშნულების აღქმაც და აღსრულების შესაძლებლობაც. თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ საყოველთაოდ გაპარტახებული ცივილიზაციისა და კულტურის პირობებში, ფაქტობრივად, მხოლოდ ეკლესია რჩება გამოცალკევებულ კულტურულ კუნძულად, რომელიც, – ცალკეულ საეკლესიო პირთა ძალისხმევის შემწეობით, – კიდევ ახერხებს მწიგნობრული, ლიტურგურული, სახელოვნებო მემკვიდრეობის მეტ-ნაკლებად შენარჩუნებას და კიდევ უფრო ნაკლებად განახლება-განვითარებას.

როცა გამანადგურებელი დაცემის შემდეგ, დროთა განმავლობაში თანდათანობით დაიწყება კულტურული ცხოვრების გამოცოცხლება, განათლების გუშავად კვლავ ეკლესია დადგება (სხვა თუ არაფერი, მთელ ქვეყანაში სწორედ მღვდელმსახურნი უზრუნველყოფენ წერა-კითხვის ჩვევათა გადაცემას), თუმცა ამ დროს უკვე ფართოდ ვრცელდება არასაეკლესიო, საერო კულტურა, რომელიც, ფაქტობრივად, ფრიად მომორეებელია არა მარტო სასულიერო-საეკლესიო გარემოს, არამედ თვით ქრისტიანულ სარწმუნოებასაც კი: მეთექვსმეტე საუკუნიდან მეთვრამეტე საუკუნემდე შექმნილი ქართული კულტურა – ფაქტობრივად, ყველა დარგში – ისლამური კულტურის ანარეკლს წარმოადგენს. ზოგჯერ ეკლესია კულტურულადაც უძლიერი აღმოჩნდა თავისი მემკვიდრეობის დასაცავად და მოწოლილი ისლამიზაციის შემოტევის დასაძლევად (განსაკუთრებით ქართლის მეფის, როსტომის, დროიდან, როცა მთელი სამეფოს ცივილიზაციური სულისკვეთება იცვლება), რის მეტყველ ნიშანსაც წარმოადგენს თუნდაც ცფილისის საპატრიარქო ტაძრის, ანჩისხატის, სამრეკლოს არქიტექტურული სახე, რომელშიც ისლამური კულტურის ხილული გავლენა იკვეთება.

ძველი საქართველოს დაისის უამს, მეთვრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში, საქართველოს (ყოველი შემთხვევისას, აღმოსავლეთ საქართველოს) ისტორიაში, შესაძლოა, პირველად შეესხა ხორცი იმ ბიზანტიურ იდეალს, რომელიც ოდესღაც “სიმფონიის” თეოპოლოგიკური მოძღვრების სახით ჩამოყალიბდა: სახელმწიფოს მეთაური – ერეკლე მეორე (1720-1798) და ეკლესიის მეთაური – ჯერ ანტონი პირველი (1720-1788), ხოლო შემდგომ – ანტონი მეორე (1762-1827) გააზრებულად და საჩინოდ ინაწილებენ ფუნქციებს ქვეყნის ცხოვრებაში. საერო და სასულიერო ხელისუფალთა შეწყობილ საქმიანობას პოლიტიკურ-

სამართლებრივი თუ სა-კულტურული მოწესრიგების საქმეში ისიც განაპირობებს, რომ ორივე, ფაქტობრივად, ერთი ოჯახის წევრები არიან. საკათოლიკოსო ეკლესია ამ დროს და ამ შემთხვევისას არა მხოლოდ ქრისტიანი ადამიანების სულიერ საზრუნავთა დასაპურებლად იღვწის, არამედ (არაა გამორიცხული, უფრო მეტადაც) – ქვეყნის წინსვლისათვისაც განათლებისა და ცივილიზაციის გზაზე. თუმცა აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ სულ ცოცხა ხნით აღრე, ისევ ანტონი პირველის გამო, სახელმწიფო უმწვავესად და უმკაცრესად ჩაერია ეკლესიის და, კერძოდ, კათოლიკოს-პატრიარქის ცხოვრებაში: როგორც კი შემჩნეული იქნა ანტონის პროკათოლიკური სწრაფვანი და მისი სურვილი, ქართული ეკლესია უნით დაკავშირებოდა რომის ეკლესიას, უმაღლეს – მეფე თეიმურაზ მეორის, ერეკლეს მამის, თაოსნობით – ჩატარდა საეკლესიო კრება, რომელმაც ჯერ საყდრიდან გადააყენა ქვეყნის უმაღლესი მღვდელმთავარი, ხოლო შემდგომ კი იგი საპატიმროში გაისტუმრა. ეს ქრისტიანი მონარქის ძალაუფლების ის გამოვლინებაა, როცა პიროვნულად სწორედ იგი დგება მართლმორწმუნეობის სადარაჯოზე და იგი წყვეტს თავად ამ მართლმორწმუნეობის შინაარსს (მრავალი ამგვარი შემთხვევა მომხდარა გინდაც ბიზანტიის, გინდაც რუსეთის სახელმწიფოებრივ-საეკლესიო ცხოვრებაში).

აღსანიშნავია, რომ მაშინ, როცა ქართლ-კახეთის სამეფო კარის პოლიტიკური ორიენტაცია რუსეთთან მოკავშირეობის გეზად ჩამოყალიბდება, საკათოლიკოსო ეკლესია და პირადად კათოლიკოსი არა მარტო განსაკუთრებულ, თავის საკუთრივ წვლილს შეაგებებს ჩრდილოეთის იმპერიის სწრაფვების განხორციელებას (ვთქვათ, გამორჩეული იყო ანტონი პირველის მონაწილეობა 1783 წლის გეორგიევსკის ტრაქტატის მომზადების საქმეში), არამედ იდეურ და პრაქტიკულ ხელშეწყობადაც გამოვა რუსეთის არა მარტო პოლიტიკური, არამედ ეკლესიური და კულტურული გავლენის გასაძლიერებლად, – გავლენისა, რომელიც თანმიმდევრულად დომინანტური გახდება ქვეყნის საეკლესიო ცხოვრებაში.

საქართველოში ნელ-ნელა შემოდის ცნება “ერთმორწმუნეობისა”, რომელშიც პოლიტიკური და რელიგიური განზომილება ერთმანეთს ეჯაჭვება, ხოლო სახელმწიფო იდეოლოგია, ფაქტობრივად, ჩანაცვლებული ხდება რელიგიური იდეოლო-

გით: გარემომცველ, შორეულ თუ ახლობელ ქვეყანათაგან რუსეთია ერთადერთი, რომელთანაც საქართველოს სწორედ ეს “ერთმორჩმუნეობა” აკავშირებს. თავად რუსეთში კარგა ხნის განმავლობაში სახელმწიფოებრივ იდეოლოგიად იყო ქვეყლი მოსკოვის, – “მესამე რომის”, – როგორც სწორი, ჭეშმარიტი, მართალი სარჩმუნოების ერთადერთი დამცველის და, შესაბამისად, ნამდვილი ქრისტიანული სამყაროს ერთადერთი უცდომელი ცენტრის იდეა; შესაბამისად, რუსეთის სახელმწიფო პასუხისმგებელია არა მხოლოდ ჩახედული იყოს სხვა მეზობელი თუ არამეზობელი ქვეყნების ქრისტიანთა ცხოვრებაში, არამედ შეამოწმოს და წარმართოს კიდევ ამ ქრისტიანი ხალხების ცხოვრება სწორედ მართლმორჩმუნეობის თვალსაზრისით (სხვათა შორის, კანონზომიერია, რომ საუკუნეების განმავლობაში სამხედრო თუ ეკონომიკური დახმარების მთხოვნელი ქართველი მეფეები რუს ხელისუფალთ, უწინარეს ყოვლისა, თავიანთ მართლმორჩმუნეობას უმტკიცებენ და უდასტურებენ). არავითარ საიდუმლოს არ წარმოადგენდა, რომ საუკუნეების განმავლობაში რუსეთის სახელმწიფოში ეკლესია მიჩნეული და გადაქცეული იყო იმპერიულ-თვითმპყრობელური პოლიტიკის განხორციელების მეტად მნიშვნელოვან იარაღად. ფაქტია ისიც, რომ ჯერ კიდევ ცარისტული იმპერიის მიერ ქართული სამეფო-სამთავროების მიერთებამდე რუსული ეკლესია სულ უფრო ცხადად განაპირობებდა ქართული ეკლესიის კანონიკურ წყობასა თუ წეს-ჩვეულებებს.

მეთვრამეტე საუკუნის მიწურულს ქართლ-კახეთის სამეფო კარზე, – თუნდაც არა ერთხმად, – ჩამოყალიბდა თვალსაზრისი, რომ უმჯობესი იყო, უარი თქმულიყო ქართული სახელმწიფოებრიობის იმ ნაშთებზეც კი, რაც კიდევ შემორჩენოდა ქვეყანას ან რაც იმ დროს ჯერ კიდევ ხელშესახებად არსებობდა (თუნდაც კულტურული, საეკლესიო თუ სამეურნეო თავისთავადობის სახით), და იმისათვის, რათა დაცული ყოფილიყო “ერთმორჩმუნეობა”, ქვეყნის მმართველობა გადასცემოდა რუსეთის იმპერიის მესვეურებს.

შეიძლება, მოკლედ ითქვას, რომ ქვეყანაში სახელმწიფოსა და ეკლესიის ერთიანობამ, ან, უფრო ზუსტად, ერთი მხრივ, პოლიტიკური ცხოვრების და, მეორე მხრივ, რელიგიური ცხოვრების საკუთარი სივრცეების გაუმიჯნაობამ ქვეყნის ინტერესები შე-

სამჩნევად დაჩრდილა, როცა ქართული სახელმწიფო ცივილიზაციურ-პოლიტიკური არჩევანის წინაშე აღმოჩნდა.

მაგრამ ისიც სათქმელია, რომ მეცხრამეტე საუკუნის პირველ ნახევარში ცალკეული ქართული მიწების რუსეთთან შეერთების მიმდინარეობისას განსხვავებული აღმოჩნდა საეკლესიო მეთაურთა როლი: თუ ქართლ-კახეთში ეკლესიის ხელმძღვანელობა რუსეთის ინტერესების გამტარებელი და ხშირად შემსრულებელი-აღმასრულებელიც იყო, მაშინ, როცა რუსეთის იმპერიისათვის იმერეთის მიერთების საკითხი დადგა, სახალხო-საეკლესიო აჯანყებას იქაური ეკლესიის ხელმძღვანელები ჩაუდგნენ სათავეში.

სულ მალე ქართული ეკლესია მთლიანად მიუერთდა რუსეთის ეკლესიას და ორგანიზაციულად, სტრუქტურულად მისი ნაწილი გახდა: საქართველოს ეკლესიურ მმართველად ექსარქოსი დანიშნა, რომლის ფუნქციასაც, ერთადერთი – პირველი – გამონაკლისის გარდა, რუსეთიდან დანიშნული რუსი საეკლესიო პირები ასრულებდნენ, თუმცა დაქვემდებარებული ეპისკოპოსები ადგილობრივი, ანუ ქართველი მღვდელმთავრები იყვნენ. საქართველოში ეკლესიას არანაირი უფლება აღარ ჰქონდა, მიეღო რუსეთის სინოდისაგან დამოუკიდებელი გადაწყვეტილებები, ხოლო თავად რუსული სინოდი სრულად იმართებოდა იმპერიის საერო მოხელეების მიერ. რუსეთის საეკლესიო მმართველობას საქართველოში ორი მიზანი აქვს: ააღორძინოს და გააძლიეროს ქრისტიანობა ქვეყანაში ისე, როგორც მას ესმის და როგორც მას მიაჩნია საჭიროდ და, ამავდროს, აღზარდოს ჯერ სამღვდლოება და შემდგომ ეკლესიის მრევლი, უწინარეს ყოვლისა, რუსეთის ერთგულების განცდით. ამ მიზნებს ემსახურება სკოლებისა და სემინარიების რუსულ წესრიგზე აწყობა... ის ბიზანტიური მოდელი, რომელსაც ეფუძნებოდა რუსეთის იმპერიის სახელმწიფოებრივ-ეკლესიური ურთიერთობანი, არავითარ საშუალებას არ იძლეოდა ამ ორი მხარის ერთმანეთისაგან გასამიჯნავად.

მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში საქართველოში ეკლესიის მსახურთა დაშორებამ მრევლისაგან, რომლის მიზეზთა შორის მხოლოდ ერთ-ერთი იყო ენობრივი ბარიერი (ღმრთის-მსახურების მნიშვნელოვანწილად რუსულ ენაზე გადასვლა), განაპირობა შესამჩნევი გაუცხოება ჯერ სამღვდლოებასა და მორწმუნე ერს, შემდგომ კი ეკლესიასა და მთელ მოსახლე-

ობას შორის, რასაც საჯარო ცხოვრების თანდათანობითი სეკულარიზაცია მოჰყვა. გაჩნდა ჯერჯერობით ნელა მბუჟავი კონფლიქტი არასეკულარულ სახელმწიფოსა და სეკულარულ ყოფითს გარემოს შორის. ამ დროს რელიგიური ცხოვრება სულ უფრო ნაკლებ ადგილს იჭერს საერთო-სამოქალაქო და, მით უმეტეს, პირად ცხოვრებაში. რელიგიის მიმართ ადამიანთა დიდი ნაწილის გაგულგრილებისა თუ დაშორების გარდა, ეკლესიის მნიშვნელობის თანდათანობითი გაფერმკრთალება განაპირობა ქვეყნის იდეური ლიდერების – ინტელექტუალური თუ სამოხელეო ფენის – მიერ მიღებულმა განათლებამ, რომელიც უმთავრესად პოზიტივიზმის სულისკვეთებით იყო განმსჭვალული, და ეს თანაბრად შეეხებოდა იმათაც, ვინც ეს განათლება თუნდაც რუსეთის ან თუნდაც ევროპის უნივერსიტეტებში შეიძინეს.

თუმცა ქვეყანაში სეკულარიზაციის ფართოდ გავრცელების ერთი მიზეზი, სხვა მიზეზებთან ერთად, ისიც იყო, რომ თავისთავად ამ ეპოქამ, ევროპიდან – რუსეთის გავლით – შემოჭრილმა რევოლუციურ-ლიბერალურ მოძრაობათა ტალღამ და მისმა თანამდევმა მძაფრმა, დაუფარავმა ანტიკლერიკალიზმმა უმაღვე მოიგანა ეკლესიის მნიშვნელობისა და ადგილის შემცირება საჯარო ცხოვრებაში, ეკლესიის ნამდვილი დანიშნულების დავიწყება ან უგულებელყოფა საერო (და არამხოლოდ საერო) გარემოში.

რუსეთში განათლების მიღების შემდეგ სამშობლოში დაბრუნებული ქართველი ინტელექტუალები თავს შორს იჭერენ ეკლესიისაგან და, ფაქტობრივად, ინტელექტუალური და საეკლესიო ფენები არა მარტო გამიჯნული და იზოლირებული აღმოჩნდება ერთმანეთისაგან, არამედ შესამჩნევად დაპირისპირებულიც. მოქალაქეთა შორის ამ დროს სრულიად ქრება საეკლესიო ცხოვრების მნიშვნელობის ცოდნა და გააზრება. სეკულარიზაცია მეცხრამეტე საუკუნის ქართულ საჯარო ცხოვრებაში ყველაზე ცხადად გამოიხატება იმით, რომ ვერც მასობრივ აღქმაში მოსახლეობის მხრივ, ვერც კულტურაში სრულიად ვერ აღიქმება ეკლესიის რელიგიურ-სულიერი მიზნები, ხოლო მისი უმთავრესი ფუნქცია თუ მისია წარმოდგება როგორც მეურვისა განათლებისა და სოციალური მზრუნველობის სფეროში (როგორც ჩანს, ამ მხრივ შესამჩნევ გამონაკლისს წარმოადგენს აკაკი წერეთელი,

რომელსაც საფუძვლიანად აქვს გააზრებული ეკლესიის სულიერი განზომილება).

მეცხრამეტე საუკუნის ქართულ კულტურაში, რომელიც თანდათანობით ევროპეიზდება (თუნდაც უმთავრესად რუსეთის გზით), სრულიად უტყვია ეკლესიის ხმა, რაც განპირობებულია უსკოდნელობითაც და დაუინტერესებლობითაც. თანდათანობით მოსახლეობის სხვადასხვა ფენებში ადამიანთა დიდი ნაწილი კონკრეტულად სამღვდლოების წინააღმდეგაც განეწყობა, რადგან ნათლად ვერ ხედავს მის მიზანსა და დანიშნულებას.

იმდროინდელი ქართველი ინტელექტუალები საქართველოს მოსახლეობას, რომელიც საუკუნეობრივად მოკლებული იყო სახელმწიფოებრიობას განცდას, სთავაზობენ, მოიპოვონ საკუთარი ეთნონაციონალური იდენტურობა ენაში, ისტორიაში, ტრადიციაში, კულტურაში... მოსალოდნელი იყო, რომ ამ წყებაში აღმოჩენილიყო რელიგიური მიკუთვნილობაც, და, მართლაც, მეცხრამეტე საუკუნის ქართული კულტურა ხშირად ახსენებს “ქრისტიანობას”, როგორც ერის განმსაზღვრელ-განმაპირობებელ მახასიათებელს, თუმცა მისი გააზრება სრულიად ბუნდოვანია და არანაირად არ პოულობს თავის გამოხატულებას ეკლესიის წიაღში, მით უმეტეს, როცა საკითხი შეეხება მეცხრამეტე საუკუნის ეკლესიას. მეტიც, შეიძლება ითქვას, ქართველ სამოციანელთა თვალსაწიერში ეს “ქრისტიანობა” სავსებით სეკულარული ცნებაა, რომელიც საფრანგეთის რევოლუციის იდეებთან უფრო მეტ საერთოს ნახულობს (ილიასეული “ძმობა, ერთობა, თავისუფლება”), ვიდრე ეკლესიის გადმოცემასთან თუ მოძღვრებასთან. ბუნებრივია ეკლესიის მიმართ ამგვარი უყურადღებობა, რაც ადვილად აიხსნება: რაკი ეკლესია იმ ხანად – სავსებით კანონზომიერად – აღიქმება რუსული იმპერიული სახელმწიფო სტრუქტურის ნაწილად, იგი ძნელად თუ გამოდგება ეროვნული მეობის გამოხატულებად და ნაფსაყუდლად.

მეოცე საუკუნის დასაწყისისთვის საქართველოში ფეხს იკიდებს ისევ რუსეთის გზით ან იშვიათად უშუალოდ ევროპიდან შემოსული გავლენები, რომელთა შორის თვალშისაცემია მოზღვავება სოციალისტური იდეებისა, რომლებიც არსობრივად ანტიკლერიკალური სულისკვეთებით იყო გამსჭვალული; ასევე, იდეათა ამ კორიანტელში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ნიცშეელობას, რაც ნოყიერ ნიადაგს პოვებს ქართულ ინტელექტუალურ წრეებ-

ში და რომელიც ბოლოს და ბოლოს ქართულ ნიადაგზე იმგვარად ჩამოყალიბდება (ბარნოვი, რობაქიძე, გამსახურდია...), რომ ქართული ეროვნული იდენტობა დაუკავშირდება ხელოვნურად ან მცდარად რეკონსტრუირებულ “წარმართობას”, რითაც ის სრულიად მოსწყდება და ჩამოშორდება ქართულ ქრისტიანულ ტრადიციას. ამ პერიოდის ქართული კულტურა, ფაქტობრივად – რუსულ-კომუნისტური ოკუპაციის დამყარებამდე ბევრად ადრე – მოწყვეტილი აღმოჩნდა ქრისტიანობას, ან, ზოგადად, ორგანიზებულ რელიგიას, რელიგიურ თუ საეკლესიო ცხოვრებას.

1905 წლის რევოლუციური მოვლენების შემდეგ რუსეთში გატარებული საერთოსახელმწიფოებრივი რეფორმები შეეხო ოფიციალური ეკლესიის მდგომარეობასაც: იმპერიაში პირველად დადგინდა არა მარტო სჯულთშემწყნარებლობა (მანამდე, მაგალითად, დაბადებით მართლმადიდებელს ეკრძალებოდა სარწმუნოების შეცვლა სასტიკი სასჯელის საშიშროებით), არამედ მწვავედ წამოიჭრა თავად სახელმწიფოდან ეკლესიის გამოყოფისა და სახელმწიფოსა და ეკლესიის გამიჯვნის საკითხიც, რასაც რუსეთის საპატრიარქოს აღდგენა უნდა მოჰყოლოდა. ღირსშესანიშნავია, რომ სწორედ ამ დროს და ამ რეფორმების ცალკაზე ქართველი სამღვდელთა, რომელიც თავს ეროვნულ იდეალებთან აიგივებს, იწყებს ბრძოლას ავტოკეფალიისათვის, ანუ ქართული ეკლესიის დამოუკიდებელი მმართველობისათვის, – მოძრაობას, რომელიც, ერთი მხრივ, განმსჭვალულია პატრიოტული სულისკვეთებით, ხოლო, მეორე მხრივ, ეკლესიის გარდაქმნის სურვილით. არაა შემთხვევითი, რომ ამ ბრძოლაში – თუნდაც გაშუალებულად – უკვე ქმედითად მონაწილეობენ ქართველი ინტელექტუალებიც, რომლებიც დამოუკიდებელ ქართულ ეკლესიას მაინც სახელმწიფოებრივ-კულტურული ავტონომიის წინასახედ და ეროვნული ცხოვრების ასპარეზად აღიქვამენ.

მართალია, იმჯერად რუსეთის იმპერიის რეფორმირების მწვავე პროცესი შენელდა ან, საერთოდ, შეწყდა, მაგრამ იმპერიის დაცემისა და დაშლის შემდეგ ქართულმა ეკლესიამ მაინც მოიპოვა დამოუკიდებლობა რუსეთის ეკლესიისაგან, ანუ გამოაცხადა საკუთარი ავტოკეფალია. ცხადია, ამ დინებას – ეროვნული ეკლესიის აღდგენა-აღორძინებას – თან სდევს მძაფრი სწრაფვა საეკლესიო რეფორმათა წამოსაწყებად. განახლებული

ეკლესიის პირველსავე კრებაზე 1917 წელს გამოითქვა არაერთი შეხედულება თუ თვალსაზრისი ეკლესიის ცხოვრების სრულიად ახლებურად მოსაწყობად, ეკლესიის მმართველობის ახლებური სტრუქტურის შესაქმნელად (უნდა ითქვას, რომ ზოგიერთი ამ შემოთავაზებული რეფორმის განხორციელების შემთხვევისას ქართული ეკლესია, შესაძლოა, აღმოსავლურქრისტიანული ტრადიციის ფარგლებს გარეთ აღმოჩენილიყო). საერთო განწყობა იმგვარი იყო, ივარაუდებოდა, რომ ეკლესია სრულიად დამოუკიდებელი გახდებოდა სახელმწიფოსაგან. გასათვალისწინებელია, რეფორმების მცდელობა ქართულ ეკლესიაში განპირობებული იყო იმითაც, რომ ეკლესიის მიმართ ქართველი მოსახლეობის დიდი ნაწილი იმუამად ან მკვეთრად დაპირისპირებულ, ან ცხადად გულგრილ განწყობებს გამოხატავდა.

საქართველოს პირველი რესპუბლიკა საკმაოდ მკაფიოდ აცხადებდა ეკლესიისა და სახელმწიფოს გამიჯვნის დებულებას, თუმცა სეკულარული სახელმწიფოს ჩამოყალიბების სურვილი მნიშვნელოვნად ეყრდნობოდა მაშინდელი მთავრობის წევრთა სოციალ-დემოკრატიულ იდეებს, ანუ რეფორმირებულ მარქსიზმს. ცნობილია, რომ ამ დროს საქართველოს დემოკრატიულ რესპუბლიკაში გაცარებული სეკულარიზაციის პროცესი ნიშნავდა არა მარტო ეკლესიის გამიჯვნას სახელმწიფოსაგან და ეკლესიის ჩამოშორებას განათლების სფეროსაგან, არამედ “სეკულარიზაცია” თავდაპირველი მნიშვნელობითაც: საეკლესიო ქონების ჩამორთმევასა და ნაციონალიზაციას.

1921 წლის ოკუპაციის შემდეგ ქართული ეკლესია ინარჩუნებს დამოუკიდებლობას რუსეთის ეკლესიისაგან, თუმცა ამ დროს კარგავს შინაგან დამოუკიდებლობას, რადგან ბოლშევიკური მმართველობის დამყარების პირველი დღეებიდანვე შიდასაეკლესიო ცხოვრებაში მკვეთრად ერევა საბჭოთა სახელმწიფოს დაწესებულებები, რის გამოც ეკლესია, როგორც ორგანიზაცია, იძულებულია, შეასრულოს კომუნისტური სახელმწიფოს სურვილები და დავალებები. რა თქმა უნდა, ამ დროსაც არ წყდება ინდივიდუალური წინააღმდეგობა კომუნისტური რეჟიმის წინააღმდეგ საეკლესიო პირების მხრივ.

რაც შეეხება საგანგებო, იშვიათ შემთხვევას, როცა 1922 წელს კათოლიკოს-პატრიარქი ამბროსი ხელაია (1861-1927) მიმართავს დასავლურ სამყაროს თხოვნით, ჩაერიოს საქართველოს

პოლიტიკურ ცხოვრებაში, ეკლესიის მეთაური იმჯერად განსაკუთრებულად გამოხატავს თავის დანიშნულებასა და მნიშვნელობას ოკუპირებული საქართველოს ცხოვრებაში: იგი საკუთარ თავს უწოდებს ერის “სულიერ მამას” და “ერთადერთ ნამდვილ მოძღვარს”, “რომლის ხელშია ამ ერის გულიდან გამომავალი იდუმალი ძაფები და რომელსაც უშუალოდ ესმის მისი კვნესა და ვაება”. როგორც ჩანს, ამ რიტორიკული ფრაზების მიღმა გამოსჭვივის ნამდვილი, გულწრფელი სურვილი, რათა ეკლესიამ დაიკავოს დაკარგული სახელმწიფოებრიობის ადგილი, რათა სწორედ ეკლესია ჩაენაცვლოს განადგურებულ ეროვნულ სახელმწიფოს. ეს მცდელობა საბჭოთა მმართველობამ აღიქვა იმგვარ გამოწვევად და საფრთხედ, რომელსაც თავისი დამსჯელი დაწესებულებების მეშვეობით დაუპირისპირდა დევნითა და ეკლესიისათვის ხმის ჩახშობით.

მაგრამ საბჭოთა რეჟიმის პირობებში თანდათანობით, განსაკუთრებით სტალინის მმართველობის ხანაში, ეკლესია წარმოჩნდება როგორც ეროვნული (იმპერიული) მემკვიდრეობის ნაწილი, თუნდაც სამუზეუმო ნაწილი, რომელიც კონსერვაციას იმსახურებს და საჭიროებს. სახელმწიფოსა და ეკლესიის ურთიერთობის სტალინური მოდელი ეკლესიის სწორედ ამგვარ ადგილს გულისხმობს და არანაირად არ ვარაუდობს არც რელიგიის აღორძინებას, არც სახელმწიფოსთან თანამშრომლობას (“სიმთონიას”), არც ეკლესიისათვის მოქმედების თავისუფალი ველის მინიჭებას, თუმცა ეს მოდელი ბელადის სიკვდილის შემდეგ უმთავრესად, – თუნდაც ფიზიკურად საკმაოდ შერბილებულად, – ისევ დევნის, ისევ შევიწროების, ისევ განადგურების მცდელობის ყოველდღიურ რეჟიმს დაუბრუნდა. განსაკუთრებით დაუნდობელი იყო საბჭოთა ხელისუფლება დასავლური რელიგიური კონფესიების მიმართ: დაწყებული რომის კათოლიკე ეკლესიიდან – დამთავრებული ამერიკული ახალწარმოქმნილი მიმართულებებითა თუ მიმდინარეობებით. ეს კიდევ ერთხელ მეტყველებს და ადასტურებს, რომ ბიზანტიური ტიპის ეკლესიისადმი პირადად სტალინის თუ, ზოგადად, სტალინური დამოკიდებულება რუსული იმპერიული ტრადიული იდეოლოგიის საფუძველზე ჩამოყალიბდა: “მართლმადიდებლობა, თვითმპყრობელობა, ხალხურობა” (რომელიც პოლემიკურად უპირისპირდებოდა საფრანგეთის რევოლუციის მოწოდებას: “თავისუფლება, თანასწორობა, ძმობა”,

რაც, თავის მხრივ, ქრისტიანული ტრადიციისაგან ემანსიპირებას აღნიშნავს).

აქედან გამომდინარე, ნიშანდობლივია, რომ სცალინური იდეოლოგია (განსაკუთრებით, მეორე მსოფლიო ომის დროს) გამორჩეულ პატივს მიაგებდა როგორც რუსეთის, ისე საქართველოს საკულტო ისტორიულ პიროვნებებს – იმ მეფეებსა და მხედართმთავრებს, რომლებიც ცნობილი იყვნენ სახელმწიფოსა და ქრისტიანობის დაცვით (რაც ხშირად ერთიანდებოდა კიდევ: სამშობლოს ფარგლები საქრისტიანოს ფარგლებად აღიქმებოდა) და რომლებიც, უმეტესი შემთხვევისას, ეკლესიის მიერ წმიდანებად იყვნენ გამოცხადებულნი (აღმოსავლურ-ბიზანტიურ ტრადიციაში, ზოგადად, ფართოდაა გავრცელებული მეფეთა, მხედართმთავართა თუ გამორჩენილ ეროვნულ-კულტურულ მოღვაწეთა წმიდანად შერაცხვა). სცალინის შემთხვევისას აღუზიარა და განგრძობის მუხტიც აძკარა, ერთმნიშვნელოვანი და დაუფარავი იყო.

საქართველოში ეკლესიის მიმართ დამოუკიდებულება საბჭოთა რეჟიმის არსებობის უკანასკნელ ხანს შესამჩნევად იცვლება და მნიშვნელოვნად განსხვავდება ცენტრალური ხელისუფლების ქმედებებისაგან. ამ პერიოდში საბჭოთა კავშირის განაპირა ეროვნულ რეგიონებს, მათ შორის, საქართველოს, სამუალება ეძლევა, მეტი ყურადღება მიაპყროს ისტორიულ მემკვიდრეობას (თუნდაც ისტორიულ-კულტურული ძეგლების აღდგენას, შესწავლას, გამოცემას). ამ მემკვიდრეობაში განსაზღვრულ ადგილს დაიკავენ ქართული ეკლესიაც, რომელიც – განსაკუთრებით საქართველოში კომუნისტური წყობილების არსებობის ბოლო ოცწლეულის განმავლობაში – სახელმწიფოსაგან განსაკუთრებულ ხელშეწყობასაც მოიპოვებს. თუმცა იმ პერიოდში ეკლესიისა და სახელმწიფოს უფლებამოსილებათა ან მოქმედების სივრცეთა რამენაირი გამიჯვნა, რა თქმა უნდა, არც ივარაუდება და არც იგეგმება. ამ დროსაც, ისევე როგორც საბჭოთა კავშირის არსებობის მთელი ისტორიის მანძილზე, ეკლესიის მიმართ სახელმწიფო კონტროლი ყოველმომცველი და ყოველისგამჭოლია. ეკლესიისათვის ნამდვილი დამოუკიდებლობის მინიჭება არასოდეს უცდია არც საბჭოთა კავშირის, არც საბჭოთა საქართველოს კომუნისტურ ხელმძღვანელობას. ამავე დროს, სათქმელია ისიც, რომ საქართველოში ეკლესია მხოლოდ მეოცე საუკუნის მიწურულს – კომუნიზმის ნგრევისას – შემოღის მასობრივი ცნობი-

ერების ველში, რადგან მანამდე იგი მთლიანად პერიფერიულ სივრცეში იმყოფებოდა, რაც, შესაძლოა, იმის ასახსნელადაც გამოდგეს, თუ რატომ არ უტევდა განსაკუთრებულად სასტიკად და მეთოდურად გვიანი ათწლეულების კომუნისტური სახელმწიფო ქართულ ეკლესიას.

საქართველოს დამოუკიდებლობის პირველი ნაბიჯებიდანვე სახელმწიფო ოფიციალურად აცხადებს თავს სეკულარულად, ამავე დროს, ადასტურებს, რომ არ აპირებს, ჩაერიოს საეკლესიო ცხოვრებაში. სახელმწიფო აყალიბებს სამართლებრივ პირობებს საერო მმართველობის გასამიჯნავად საეკლესიო მმართველობისაგან.

თუმცა თვალშისაცემია, რომ კომუნისტურ-სტალინისტური კანონიკური ქართული კულტურის დადგენილი და მიღებული სახის შერყევამ გამოიწვია ქვეყნის ეთნონაციონალური იდენტურობის ახალი საყრდენების ძებნის აუცილებლობა, ხოლო ეს საყრდენები ქართულ ეკლესიაში მოიძებნა. მოხდა პარადოქსული უკუქცევა: თუ მეცხრამეტე საუკუნეში ეთნონაციონალური იდენტურობა გამორიცხავს ეკლესიურობას, და არც მეოცე საუკუნეში მომხდარა მასში არსობრივი ცვლილება, ოცდამეერთე საუკუნეში ამ იდენტურობის მთავარი საფუძველი მასობრივი ცნობიერებისათვის სწორედ ქართული ეკლესია და მის წევრად ყოფნა ხდება.

საქართველოს მოქმედი კონსტიტუცია, რომელიც 1995 წელს დამტკიცდა, აცხადებს, რომ საქართველოს სახელმწიფო სეკულარულია და რომ რელიგიური და პოლიტიკური სივრცეები ერთმანეთისაგან განცალკევებულია. რაკი საქართველოს ორიათასწლოვან ისტორიაში არც სეკულარული სახელმწიფოს და არც სეკულარული წესწყობილების შექმნისა თუ ჩამოყალიბების მცდელობა არასოდეს ყოფილა და, მით უმეტეს, არასოდეს განხორციელებულა, სახელმწიფოსაც და მოქალაქეებსაც, რელიგიურ ორგანიზაციებსაც და რელიგიურ პირებსაც ამ ორი სივრცის უამიჯვნის კიდევ ხანგრძლივი, რთული და მტკივნეული გზა ელის.

2015

რუსული ოკუპაციის ორასი წელი: საწყისები, მიზეზები, თანამიმდევრობა, შედეგები

ადამიანი დაილუპა. გაფუჭდა.
აი, რუსობამ რა შედეგი მოუტანა ჩვენ ერს.

მარო მაცაშვილი
დღიური. 1918

ქვეყანა, სადაც ქართველები საუკუნეების განმავლობაში ცხოვრობდნენ და ცხოვრობენ, იმ ცივილიზაციათა საზღვარზე იმყოფება, რომელთაც ტრადიციულად “დასავლეთი” და “აღმოსავლეთი” ეწოდება.

326 წელს ქართული სახელმწიფოს მიერ ქრისტიანობის ოფიციალურ სარწმუნოებად აღიარებამ ქვეყანა მკვეთრად მიაბრუნა დასავლეთისაკენ.

შემდგომ, მეშვიდე საუკუნიდან, ისლამის აღმოცენების შედეგად, დასავლეთისა და აღმოსავლეთის ერთმანეთისაგან გამიჯვნა უკვე ქრისტიანული სამყაროსა და ისლამური სამყაროს დაპირისპირებად ჩამოყალიბდა. ქართული მიწები იმჭერადაც მიჯნაზე აღმოჩნდა. ბუნებრივია, მაშინვე გაჩნდა თვალსაზრისი ქართველების როგორც ქრისტიანული სამყაროს “მესაზღვრეთა” შესახებ.

მაგრამ თანდათანობით თავად ეს სამყაროც ორად გაიყო: ქრისტიანულ აღმოსავლეთად და ქრისტიანულ დასავლეთად. საქართველო, – უწინარესად, თავისი მდებარეობის გამო, – სარწმუნოებრივად და კულტურულად ქრისტიანული აღმოსავლეთის ფარგლებში მოექცა (მოგვიანებით ამ პოლიტიკურ-რელიგიურ-კულტურულ სივრცეს “ბიზანტიური სამყარო” ეწოდა). თუმცა, თავისი ამ კუთვნილების მიუხედავად, ქართველები მაინც არ წყვეტდნენ ურთიერთობას ქრისტიანულ დასავლეთთან, რასაც, გასაგებია, უფრო ფრაგმენტული ხასიათი ჰქონდა. გასათვალისწინებელია, აგრეთვე, მუსლიმი მეზობლების – ჯერ არაბების, ხოლო შემდგომ სპარსეთისა და ოსმალეთის (დღევანდელი

ირანისა და თურქეთის) – მრავალსაუკუნოვანი პოლიტიკური, კულტურული თუ ყოფითი გავლენა.

1453 წლიდან, ესე იგი მას შემდეგ, რაც ბიზანტიის იმპერიის დედაქალაქი – კონსტანტინოპოლი – თურქ-ოსმალებმა ჩაიგდეს ხელთ და ამ ქრისტიანულმა იმპერიამ სულ მალე საერთოდ შეწყვიტა არსებობა, ქართული სამეფო-სამთავროები, ფაქტობრივად, ისლამურ გარემოცვაში აღმოჩნდა.

ქართველ სახელმწიფო პირთა მცდელობა, პირდაპირი კავშირი დაემყარებინათ ევროპასთან, ყოველ ჯერზე უშედეგოდ მთავრდებოდა. ევროპა ობიექტურად თუ სუბიექტურად გულგრილი აღმოჩნდა საქართველოს საზრუნავის მიმართ. გასაკვირი არაა, რომ მეთექვსმეტე საუკუნის პორტუგალიელი პოეტი, ლუიშ დი კამოინში, თავის პოეტურ ეპოსში “ლუზიადები” საყვედურით მიმართავს ევროპელ მმართველებს, რომლებმაც, თავიანთი ეგოისტურ-პრაქტიკული მოსაზრებების გამო, უყურადღებოდ მიატოვეს მუსლიმთა უღლის ქვეშ მგმინავი ქრისტიანი ქართველები.

ამავე დროს, განადგურებული ბიზანტიის იმპერიის მემკვიდრედ და გამგრძელებლად თავს აცხადებს ჩრდილოეთის სახელმწიფო – რუსეთი, რადგან მხოლოდ ის მიიჩნევს თავს მართალი სარწმუნოების, ანუ მართლმადიდებლობის დამცველად. რუსული იდეოლოგიით, რომელიც თანდათანობით ძლიერდებოდა, ჭეშმარიტი რწმენა მხოლოდ რუსეთის ფარგლებში არსებობს. რუსეთის იმპერიული ზრახვები სულ მალე სარწმუნოებრივ ელფერს იძენს, ხოლო იმპერიის ფარგლების გაფართოება მიჩნეულ იქნა მართალი სარწმუნოების გავრცელებისა და დამკვიდრებისათვის აუცილებელ ქმედებად. ბუნებრივია, რუსების ყურადღების მიღმა არ რჩება სამხრეთით განლაგებული ქართული სამეფო-სამთავროები, რომელთაც მათი იმპერიული მიზნებისათვის მეტად მნიშვნელოვანი მდებარეობა უკავია.

თავის მხრივ, ქართველი მმართველებიც, დაუცველი და განადგურების პირას მიმდგარი საკუთარი ქვეყნის შემყურენი, მთავრელთა ძიებაში, თავიანთ მზერას ჩრდილოეთისაკენ მიაპყრობენ, სადაც უწინარესად რელიგიური ცხოვრების იგივეობას, “ერთმორწმუნეობას” დაინახავენ.

ამ დროიდან იწყება ელჩობათა გაცვლა-გამოცვლანი. ქართველი მეფეები თუ მთავრები თავიანთ ღესპანებს აგზავნიან

რუსთა მეფის კარზე და მფარველობას, დახმარებას, მუსლიმი ბატონობისაგან ქვეყნის გათავისუფლებას ითხოვენ. რუსეთის ხელმწიფენი დახმარების პირობასაც არ იძლევიან, მაგრამ ხშირად აგზავნიან ქართულ ქვეყნებში თავის დესპანებს (ან, უფრო ხშირად, მზვერავებს), რომლებიც ცნობებს აწვდიან სამხრეთელი ქრისტიანი ხალხის შესახებ რუსეთის ხელისუფლებას, და კიდევ, მოავლენენ სასულიერო პირებს, სარწმუნოებრივი შემოწმების მიზნით, რომელთაც ევალებათ, გაარკვიონ, თუ რამდენად მისდევენ მართალ სარწმუნოებას აღმოსავლეთისა თუ დასავლეთის სულიერ კერათაგან მოწყვეტილი და მნიშვნელოვანწილად რელიგიურ იზოლაციაში აღმოჩენილი ქართველი ქრისტიანები.

სწორედ ამ ხანებში, რუსეთის პოლიტიკური მომძლავრების გამო, რასაც თან ერთოდა ამ ქვეყნის სახელმწიფოებრივ, სამხედრო, რელიგიურ თუ კულტურულ სტრუქტურათა გაძლიერება, ქართველ პოლიტიკურ თუ რელიგიურ-კულტურულ წამყვან ჯგუფებში თანდათანობით ფეხს იკიდებს რუსეთის აღმატების განცდა. ამჟერადაც მნიშვნელოვანია ამგვარი დამოკიდებულების რელიგიური განზომილება: რაკი თავად ბიზანტიური ტრადიციის საეკლესიო ორგანიზაციები – აღმოსავლეთის საპატრიარქოებიც კი – რუსეთის ცხადი გავლენის ქვეშ ექცევიან, მოულოდნელი არ უნდა იყოს ქართველი სამღვდელოების აღტაცება რუსეთის საეკლესიო დაწესებულებათა ფართო გავრცელებით, გავლენიანობით, მრავალრიცხოვნობით, სიმდიდრით (მაგალითად, თუ ქართული საეკლესიო დამოუკიდებლობის გზაზე მნიშვნელოვანი საფეხური იყო მეცხრე საუკუნეში მირონის კურთხევის ქვეყნის შიგნით – ქართლში დაწესება, მეთვრამეტე საუკუნეში კათოლიკოსი ანტონი პირველი გადაწყვეტს, ნაკურთხი მირონი რუსეთიდან ჩამოიტანოს). ამავე დროს, მნიშვნელოვანია ქართველების მხრივ რუსული კულტურის აღმატებულობის აღიარება (მაგალითად, თუ პირველი ქართული სტამბური წიგნები მეჩვიდმეტე საუკუნეში რომში დაიბეჭდა, პირველი ქართული ბიბლიის გამოცემა მეთვრამეტე საუკუნეში მოსკოვში განხორციელდა, ხოლო თავად ტექსტი – უძველესი ქართული თარგმანი – რუსული გამოცემების მიხედვით ჩასწორდა და შეივსო). ქართულ კულტურის სხვადასხვა სფეროში ნელ-ნელა ფეხს იკიდებს რუსული გავლენა, ქართული ეკლესია ნელ-ნელა რუსულ წესებზე გადადის. მნიშვნელოვანია რუსული აგენტურის როლიც

ქართულ პოლიტიკურ სცენაზე და, უწინარეს ყოვლისა, სამეფო კარზე. ქართველ დიდებულთა მოსყიდვა, გადაბირება, დაშინება ჩვეულებრივი მოვლენა ხდება...

ქართველობა რუსებისაგან დაცვას ითხოვდა, რაკი ქვეყანა ირგველივ, სამმხრივ მტრით იყო გარემოცული: სპარსელები, ოსმალები თუ ლეკები მოსვენებას არ აძლევდნენ მოსახლეობას. დრო გადიოდა, მაგრამ რუსების შემწეობა უმეტესად დაპირებას არ სცილდებოდა. საქართველოს ოდინდელ მტრებთან რუსეთის დახმარებით გამკლავების ყველა მცდელობა ქართველ მეფეებისა თუ ქართული სამეფოებისათვის კიდევ უფრო მეტი უბედურებით მთავრდებოდა: ასე იყო ვახტანგ მეექვსისათვის პეტრე პირველისაგან შეპირებული დახმარება, რაც ძვირად დაუჯდა მთელ ქვეყანასაც და ქვეყნის თავადაზნაურობასაც, რომელსაც ქართლიდან აყრა და რუსეთში ლტოლვილობა ერგო; ასე იყო ერეკლე მეორის მიტოვება კრწანისის ომში, როცა რუსულ გარნიზონს თითოც არ გაუნძრევია განსაცდელში ჩაუარდნილი ქართული ჯარის დასახმარებლად, ხოლო კრწანისის ომს კი ცფილისის დარბევა და გადაწვა მოჰყვა...

მეთვრამეტე საუკუნის ბოლოსათვის ქართლ-კახეთის სამეფო კარზე რამდენიმე პოლიტიკური ფრთა ჩამოყალიბდა, რომელთაც ქართული საგარეო პოლიტიკის ორიენტაცია უნდა განესაზღვრა, მაგრამ მათ შორის ყველაზე ძლიერი, რუსეთის მხრივ მხარდაჭერილი, ის დაჯგუფება აღმოჩნდა, რომელიც თავკერძული ინტერესებით, საკუთარი თავდაჯერებულობით თუ უბრალო გულუბრყვილობით ქვეყნის მომავალს მხოლოდ რუსეთის იმპერიის მთავრელობის ქვეშ ან, კიდევ მეტი, იმპერიის ფარგლებში ხედავდა.

ისტორიულ წყაროებში შემონახულა ცფილისში მცხოვრები კათოლიკე მღვდლის, ნიკოლა რუტილიანოს, სიტყვები ქართლ-კახეთის უკანასკნელი მეფის, გიორგი მეთორმეტის, მიმართ: “დამონებული სხვათაგან მეფობა არის უბედური და მარადის სამწუხარო. სხვათაგან დამოკიდებული ქვეყანა იქმნება დაცინებული და საკიცხველი. უცხო ნათესავი, პატრონად ქვეყანისა მოყვანილი, შეექმნება ერსა მტერად და მდევნელად, და მაწუხებელად... რუსნი შემოიტანენ პირველადვე მძიმე უღელსა და დასდებენ ქვეყანისა კისერსა...”. დაუძლურებული მეფე ევროპელის ამ გაფრთხილებას ასე უპასუხებს: “დავსუსტდით, გაქრება

ქრისტიანობა აქ ურუსოდ... თუ არ მკლავი რუსთა ხელმწიფისა, ვერვინ დაიკვამს საქრისტიანოსა. მესმის სიმძიმე რუსთა ჩემზედ ბრძანებლობისა. რა ვქმნა? ვის მივმართო? რა პასუხი გავცე ქრისტესა?!”.

ამდენად, ქართულ საჯარო-სამოქალაქო სივრცეში და, უწინარეს ყოვლისა, სამეფო კარზე მომწიფდა აზრი, რომ უმჯობესი იყო, უარი თქმულიყო ქართული სახელმწიფოებრიობის იმ ნაშთებზეც კი, რაც სპარსული თუ ოსმალური უღლის ქვეშ კიდევ შემორჩენოდა ქვეყანას, უარი თქმულიყო დამოუკიდებლობის იმ მწირ წილზეც კი, რაც იმ დროს ჯერ კიდევ ხელმესახებად არსებობდა (თუნდაც კულტურული, საეკლესიო თუ სამეურნეო თავისთავადობის სახით), და იმისათვის, რათა შენარჩუნებულიყო მოსახლეობის ქრისტიანული სარწმუნოება, ქვეყნის მმართველობა გადასცემოდა და ჩაჰბარებოდა რუსეთის იმპერიის მსგავსეებს.

მიზეზები, რომლებმაც ეს გადაწყვეტილება განაპირობა, შესაძლებელია ამგვარად ჩამოყალიბდეს: ა) დამოუკიდებელი ქართული სახელმწიფოს თანდათანობითი მოშლა და სახელმწიფოებრივი ცნობიერების რამდენიმესაუკუნოვანი კოროზია; ბ) რუსეთის აგენტურის ინტენსიური მუშაობა, მათ შორის, ქართველი თავადაზნაურობის, მოხელეების, სამღვდელოების მოქრთამვის გზით; გ) ქართული კულტურის ორიენტაციის გადანაცვლება რუსული კულტურისაკენ და მისი უპირატესობის აღიარება; დ) რაც მთავარია, “ერთმორწმუნეობა”: როგორც ქართული ოფიციალური საეკლესიო ორგანიზაციის, ისე რუსეთის ოფიციალური საეკლესიო ორგანიზაციის ქრისტიანობის ერთნაირი, ბიზანტიური ფორმისადმი მიკუთვნება.

შეიძლება ითქვას, რომ რუსეთი საქართველოში იდეურად უფრო ადრე დამკვიდრდა, – პოლიტიკურ, კულტურულ თუ საეკლესიო სფეროებში, – ვიდრე ის სამხედრო ძალით მოახდენდა ქართლ-კახეთის დაპყრობას.

ამდენად, რუსეთის ჯარის მიერ აღმოსავლეთ საქართველოს ოკუპაცია 1801 წლის შემოდგომაზე წარმოადგენდა, ერთი მხრივ, იმპერიის გაფართოებისაკენ რუსების იმპერიული სწრაფვის ერთ წარმატებულ ნაყოფს, ხოლო, მეორე მხრივ, ქართველ სახელმწიფო მმართველთა მზაობისა და ხელშეწყობის შედეგს, უარყოფილიყო ქვეყნის დამოუკიდებელი აღმშენებლობის მცდელობა

და ხალხის ბედ-იღბალი ძლიერი და “ერთმორწმუნე” მეზობლის ნებას მიჰნდობოდა.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ თუ ქართული პოლიტიკის წამყვანი ძალებისათვის რუსული მფარველობის მიღება გულისხმობდა მუსლიმი მეზობლების საუკუნოვანი თარეშის ალაგმვას ქართული სახელმწიფოს ავტონომიურობის შენარჩუნების პირობებში (სწორედ ამ მისწრაფებათა გამომხატველია 1783 წლის საქართველო-რუსეთის შეთანხმება – ეგრეთ ჩოდებული “გეორგიევსკის ტრაქტატი”), რუსეთის იმპერიამ, თავის მხრივ, საკუთარი ინტერესების სასიკეთოდ გამოიყენა ქართველი პოლიტიკური ელიტის პრორუსული განწყობანი: 1801 წლიდან მან თანდათანობით ქართულ მიწებზე შეუზღუდავი ოკუპაცია და სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის სრული გაუქმება განახორციელა.

რამდენიმე ათწლეულის განმავლობაში, უკვე გამოცდილი ფანდების გამოყენებით, რუსეთი ახერხებს საქართველოს ყველა სამეფო-სამთავროს, ქართველებით დასახლებული ყველა რეგიონის ოკუპაციასა და ანექსიას (მათ შორის და ბოლოს, 1878 წელს, რუსეთი შემოიერთებს მანამდე ოსმალთა ბატონობის ქვეშ მყოფ სამხრეთ საქართველოს). პირველად, მრავალი საუკუნის შემდეგ, ქართული მიწები გაერთიანდება, მაგრამ ისინი არ წარმოქმნიან განუყოფელ სახელმწიფოებრივ (თუნდაც ავტონომიურ) მთლიანობას, და მათი შეკავშირება მხოლოდ იმპერიის ფარგლებში ხორციელდება. თავად ეს ქართული მიწები სხვადასხვა ტერიტორიულ წარმონაქმნებში (გუბერნიებსა თუ ოლქებში) გადანაწილდა.

რუსთა ბატონობის დამკვიდრების უპირველესი მიზანი იყო ტერიტორიების მოპოვება და დაპყრობა. შესაბამისად, ამ ამოცანის დასაძლევად მათ აუცილებლად მიიჩნიეს ქართველების სრული დამორჩილება და ყოველგვარი ადგილობრივი წინააღმდეგობის სასტიკი ჩახშობა. მოსახლეობასთან ურთიერთობის უმთავრეს საშუალებად რუსი მოხელეები ქართველების დაშინებას მიიჩნევენ, იმპერიის ერთგულ და მადლიერ ქვემეგრდომებად ქცევას, ხოლო დაშინებაში არა მარტო ფიზიკური სიცოცხლის წართმევა, დაპატიმრება და გადასახლება იგულისხმებოდა, არამედ, ამასთანავე, მათი ჩაგდება უკიდურეს ნივთიერ სიდუხჭირეში. ამ დამოკიდებულებას კარგად გამოხატავს მთავარმართებელ, გენერალ ალექსეი ერმოლოვის სიტყვები, წარმოთქმული ქართული

სოფლების მორიგი გადაწვისა და განადგურების შემდეგ: “ქართველები კიდევ დიდხანს ვერ აღიდგენენ თავიანთ პირვანდელ მდგომარეობას, უკიდურესი სიღარიბე იქნება მათი სასჯელი”.

რუსების ძალადობრივ მმართველობას ქართველების მხრიდან მოჰყვა წინააღმდეგობის ძლიერი მოძრაობა, – არაერთი აჯანყების, შეთქმულების, დივერსიისა თუ საბოცაჟის სახით, – რომელიც, ფაქტობრივ, გრძელდებოდა მეცხრამეტე საუკუნის მთელი პირველი ნახევრის განმავლობაში და რეგიონიდან რეგიონში გადადიოდა. სხვადასხვა ფენის ქართველები – სამეფო ოჯახის წევრთაგან დაწყებული ღარიბი გლეხებით დამთავრებული – მტკიცედ უპირისპირდებოდნენ მოთარეშე დამპყრობლებს.

მაგრამ, ამასთანავე, აღსანიშნავია, რომ ოკუპანტები ხშირად სარგებლობდნენ ადგილობრივი – ქართველი თუ არაქართველი – კოლაბორანტების სამსახურით, მათი თანამშრომლობითა და მხარდაჭერით, რომლებიც შესაბამის გასამრჯელოს იღებდნენ სხვადასხვაგვარი ჯილდოს სახით. რუსული პოლიტიკის სამსახურში აღმოჩნდნენ – ხშირად შეგნებულად და არცთუ იშვიათად შეუგნებულად – განსხვავებული ადამიანები, სამეფო საგვარეულოს, თავადაზნაურობისა თუ სამღვდელოების წარმომადგენელთა ჩათვლით.

ამ დროს ხელისუფლება საქართველოში მთლიანად რუსული სტრუქტურების შესაბამისად ყალიბდება, სახელმწიფო დამოუკიდებლობის ოფიციალურ გაუქმებას მოჰყვება ეკლესიის დამოუკიდებლობის (ავტოკეფალიის) ოფიციალური გაუქმება. ეკლესიასა და სკოლაში ბატონდება არა მარტო რუსული მმართველობა, რუსული წესები, რუსული ენა, არამედ ეკლესიაცა და სკოლაც მოემსახურება რუსეთის პოლიტიკურ თუ იდეოლოგიური მიზნებს და თაობათა აღზრდა ამ მოთხოვნების კვალობაზე წარიმართება. წარმატებით ხორციელდება კულტურის, საეკლესიო ცხოვრების, სკოლის რუსიფიკაცია, რაც სამუალებას იძლევა, მოსახლეობის ცნობიერება თანდათანობით – თუნდაც ხშირად შეუმჩნეველად – გაიჟღინთოს იმპერიული იდეოლოგიით.

ვითარება საქართველოში იცვლება მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევარში: ოკუპანტთა მხრიდან მთავრდება ტოტალური დასჯა-დაპინების აგრესიული პოლიტიკა და იწყება ქართველი ადამიანების სხვადასხვა ჯგუფების, უწინარესად ზედაფენების მოთვინიერება-მოფერების პოლიტიკა (სხვათა შორის, 1832

წლის ანტირუსული შეთქმულების მონაწილეთა უდიდესი ნაწილი, – შედარებით მსუბუქად სასჯელდადებული, – ნებაყოფლობით ჩადგება იმპერიის სამსახურში), თუმცა იმპერიის დამსჯელ მანქანას ეროვნული მოძრაობის წინააღმდეგ რეპრესიების გამოყენებაზე არც ამ პერიოდში – როცა საჭიროდ მიიჩნეოდა – უთქვამს უარი (ამგვარი მსახვრალი ხელი ვერ ასცდა იმპერიის მიმართ ერთგულებით გამსჭვალულ თვით ისეთ ადამიანსაც კი, როგორც იყო დიმიტრი ყიფიანი). შედეგად, ერთი მხრივ, დაშინების, ხოლო, მეორე მხრივ, დაყვავების ხერხმა თავისი ნაყოფი გამოიღო და ქართველების მხრივ აქტიური დაპირისპირება რუსულ იმპერიულ პოლიტიკასთან თანდათანობით დაიწყო. ამ ხანის ნიშანდობლივი ფიგურაა კავკასიის მეფისნაცვალის მიხაილ ვორონცოვი, რომელმაც პირადადაც მეგობრული ურთიერთობა დაამყარა ქართველ თავადაზნაურობასთან და, ამავე დროს, ცხადად შეუწყო ხელი დაცემული ქართული კულტურის ფეხზე ჩამოყენებასა და გაღვივებას (სწორედ მისი ინიციატივით დაარსდა ქართული თეატრი, ქართული ჟურნალი, ქართული ბიბლიოთეკა და მუზეუმი)...

საქართველოს მოსახლეობის გაუღენთას იმპერიული იდეოლოგიით, რასაც მეტროპოლია განუწყვეტლივ ახორციელებდა გამოგზავნილი რუსების თუ დაქირავებული ადგილობრივების ხელით, თან ერთვოდა დემოგრაფიული სურათის მნიშვნელოვანი ცვლილებანი ქართულ მიწებზე. ცარისტული ბიუროკრატის განუხრელი ზრდა განაპირობებდა რუსი მოხელეების დიდი რაოდენობით ჩამოსახლებას, რასაც ემატებოდა რუსი და სხვა ეროვნების სახელმწიფო თუ რელიგიური დისიდენტების გადმოსახლება, ხოლო ზოგიერთი რეგიონი კი თითქმის მთლიანად ივსებოდა სხვა ერების ახალმოსახლეებით.

ამ დროისათვის მთავრდება რუსულ-კავკასიური ომი, რომელიც თითქმის ნახევარი საუკუნის განმავლობაში გრძელდებოდა. რუსეთის გამარჯვებას მოჰყვება იმპერიის დამკვიდრება და სრული გაბატონება მთელ ამიერ თუ იმიერკავკასიაში. რუსეთის დაპყრობითი ბრძოლა იმიერკავკასიელი მთიელების დასამორჩილებლად ქართველი არისტოკრატისა და, უწინარესად, სამხედრო ფენის მხრივ აღიქმებოდა როგორც საშუალება შურისძიებისა ქართული კუთხეების ოდინდელი მახრებლების მიმართ, რის გამოც ამ ომში ჩაბმული ქართველი მეომრები მგზნებარე

ერთგულებით ემსახურებოდნენ რუსულ პოლიტიკურ-სამხედრო მიზნებს.

თანდათანობით, მეცხრამეტე საუკუნის შუაწლებიდან, ეროვნული ინტელექტუალური ფენის ჩამოყალიბებასთან ერთად, წინააღმდეგობის სტიქიური და არაკოორდინირებული მოძრაობა უარს ამბობს ძალადობრივ საშუალებებზე და ბრძოლა ოკუპაციასთან გადაინაცვლებს ინტელექტუალურ სივრცეში, სადაც ეროვნული ინტერესებისათვის გალაშქრება მეტ-ნაკლებად გააზრებულია და იდეოლოგიურად შეიარაღებულია.

საქართველოს ფარგლებს გარეთ საუნივერსიტეტო განათლების შექმნის შემდეგ სამშობლოს უბრუნდებიან ახალგაზრდები, რომლებიც კულტურის, განათლების, სამართლისა და ეკონომიკის სფეროებში დამკვიდრებით ცდილობენ ეროვნული იდეალების აღორძინებას, განახლებასა და – ხშირად – ახალ დაფუძნებას. მნიშვნელოვანია, რომ სწორედ ამ დროს უკავშირდება ერთიანი ეროვნული თვითშემეცნების მკაფიო ჩამოყალიბება: ერთი მხრივ, საქართველო როგორც ერთიანი ქვეყანა და, მერე მხრივ, ქართველები როგორც ერთიანი ერი.

შერკინება იმპერიასთან და იმპერიულ იდეოლოგიასთან კულტურის სივრცეში გადაინაცვლებს. მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულისათვის საქართველოში შეიქმნება და მყარდება საგანმანათლებლო-კულტურული დაწესებულებანი, რომელთა დამოუკიდებელ საქმიანობასაც რუსული სამოხელეო აპარატი ქმედით წინააღმდეგობას ვეღარ უწევს. ამ დროს მნიშვნელოვნად ძლიერდება ქართული სკოლა, თეატრი, პრესა, გამომცემლობა... განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ქართული ლიტერატურისა და ხელოვნების წარმატებანი, რომლებიც, თავისი მწვერვალების შემთხვევებისას, ზოგადად, ქართული კულტურის უმაღლეს გამოვლინებებს აღწევს.

მეოცე საუკუნის დასაწყისისათვის, როცა რუსეთში ნელ-ნელა ფეხს იდგამს ლიბერალური სახელმწიფოს პრინციპები, საქართველოში იბადება მოძრაობა, ერთი მხრივ, ქვეყნის ავტონომიისა და, მეორე მხრივ, ქართული ეკლესიის ავტოკეფალიის მოსაპოვებლად. მაგრამ ამჯერადაც რუსეთი სადამსჯელო ღონისძიებებით ჩაკლავს ორივე მოძრაობას. 1905-1907 წლების რევოლუციის დამარცხების შედეგად რუსეთი ისევ ამკაცრებს კონტროლს და რეპრესიებს თითქმის მთელი საქართველოს ტერიტორიაზე.

ამ დროს ქვეყნის სხვადასხვა ფენაში (როგორც ინტელექტუალურად, ისე ფიზიკურად მშრომელთა შორის) და სხვადასხვა რეგიონებში (როგორც ქალაქად, ისე სოფლად) ფეხს იკიდებს და ფართოდ ვრცელდება მემარცხენე, სოციალისტური იდეოლოგია, რომელიც უმეტესად უპირისპირდება, ზოგჯერ კი ერწყმის ეროვნულ იდეოლოგიას. ყველა შემთხვევისას, ყოველგვარი პროტესტი ეროვნული თუ სოციალური მოწოდებებით ძირს უთხრის იმპერიის იდეოლოგიას და, შესაბამისად, იმპერიაც მძაფრ ბრძოლას უცხადებს მისთვის სახიფათო ძალების ყოველგვარ დარაზმვას საქართველოში.

პირველი მსოფლიო ომის დროს ქართულ სამოქალაქო წრეებში ჩნდება განწყობა, რომ ქართველმა მეომრებმა თავიანთი თავდადებული მხედრული სამსახურით უნდა დაუმტკიცონ ერთგულება რუსეთს, რასაც შედეგად, ომის დამთავრების შემდეგ, იმპერიის მხრივ მადლიერების ნიშნად, საქართველოსათვის მაქსიმალური ავტონომიის მინიჭება მოჰყვება. ამ დროს ქართველი ინტელექტუალები თუ რიგითი მებრძოლები წარმოუდგენელ ლოიალობას იჩენენ საუკუნოვანი ოკუპანტი ქვეყნის მიმართ. როცა დემორალიზებული რუსული არმია იშლება და იფანტება, ქართველები ისევ განაგრძობენ ბრძოლას რუსეთის იმპერიის სასარგებლოდ.

1917 წელს თებერვლის რევოლუცია რუსეთში მონარქიის გაუქმებითა და რესპუბლიკის დაფუძნებით მთავრდება, რასაც საქართველოს ავტონომიურობის ზრდა უნდა მოჰყოლოდა. შემთხვევითი არაა, რომ სწორედ ამ დროს იბრუნებს ქართული ეკლესია ერთ დროს წართმეულ დამოუკიდებლობას (ავტოკეფალიას), რასაც ოფიციალურად ცნობს კიდევ რუსეთის დროებითი მთავრობა (თუმცა რუსეთის სასულიერო და საერო მმართველობა, ამავე დროს, აფუძნებს ცფილისის რუსულ მიტროპოლიას). აღსანიშნავია, რომ რუსეთის ახალი რესპუბლიკის ხელმძღვანელებს შორის ქართველებიც გამოირჩევიან. მაგრამ სანამ ქვეყანა ახალი პოლიტიკური სისტემის ჩამოყალიბებას შეძლებს, ბოლშევიკების მიერ ოქტომბერში პეტროგრადში მოწყობილი სახელმწიფო გადატრიალების შედეგად რუსეთში მყარდება სისხლიანი დიქტატურა. დამფუძნებელ კრებას, რომელსაც დემოკრატიული წესებით უნდა განესაზღვრა ყოფილი იმპერიის მომავალი, დაარბევენ და გარეკავენ ბოლშევიკი მოძალადეები.

რუსეთში გაჩაღდება სამოქალაქო ომი. ვლადიმირ ულიანოვ-ლენინის მთავრობა აცხადებს იმპერიული სახელმწიფოს გაუქმებას, რის შედეგადაც ჩამოყალიბდება რუსეთის სოციალისტური ფედერაციული საბჭოთა რესპუბლიკა, რომელიც თითქოსდა უარს ამბობს ყოველგვარ იმპერიულ მემკვიდრეობაზე.

წამყვანი პოლიტიკური ძალები საქართველოში სარგებლობენ იმ პოლიტიკური ქაოსით, რომელიც მთელ რუსეთში მიჰინვარებს და 1918 წლის 26 მაისს ტფილისში გამოცხადდება საქართველოს სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობა, რითაც ქვეყნის ტერიტორიაზე დასრულდება რუსული ოკუპაცია.

ახალი ქართული სახელმწიფო – საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკა იწყებს ქვეყნის პოლიტიკური სისტემის მშენებლობას და ცდილობს, დაამყაროს – თუნდაც მცკვივნეულად და არათანმიმდევრულად – ურთიერთობები მეზობელ თუ შორეულ ქვეყნებთან.

მიუხედავად იმისა, რომ ოკუპანტი ქვეყანა კარგავს კონტროლს მთელი საქართველოს ტერიტორიაზე, ყოფილ იმპერიაში გაჩაღებული სამოქალაქო ომის არც ერთი მხარე – არც თეთრი და არც წითელი რუსეთი – არ აღიარებს საქართველოს დამოუკიდებლობას. მხოლოდ 1920 წლის მაისში რუსეთის ფედერაცია ცნობს საქართველოს დემოკრატიულ რესპუბლიკას, რის საპასუხოდაც საქართველოს მთავრობა აცხადებს ქვეყნის ნეიტრალიტეტს.

საქართველო-რუსეთის ხელშეკრულების უხეში დარღვევით, 1921 წლის თებერვალში რუსეთი თავისი სამხედრო ძალით, ქართველი ბოლშევიკების მონაწილეობით, იწყებს და ახორციელებს საქართველოს სრულ ოკუპაციას. საქართველოს მთავრობა ცოცხებს ქვეყანას. საქართველო ცხადდება საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკად.

საბჭოთა ბოლშევიკების მიზანია, გააჩაღონ “მსოფლიო კომუნისტური რევოლუცია”, რომელშიც იმთავითვე ჩადებულია მთელი პლანეტის თანდათანობითი დაპყრობის და შემდგომ ერთიანი მსოფლიო იმპერიის შექმნის იდეა. 1922 წელს იქმნება ზეეროვნული სახელმწიფო – საბჭოთა სოციალისტურ რესპუბლიკათა კავშირი. კავშირში გაერთიანებულია ის ეროვნული თუ კვაზიეროვნული რესპუბლიკები, რომელთა ოკუპაცია იმ დროისათვის უკვე შეძლო კომუნისტურმა რუსეთმა, მაგრამ დაუფა-

რავადაა გაცხადებული სწრაფვა, მომავალში ამ კავშირს სხვა ქვეყნებზე შეუერთდეს. აღსანიშნავია, რომ საბჭოთა კავშირის ხელმძღვანელთა შორის ქართველებზე არიან, – მათ შორის, კომუნისტური პარტიის გენერალური მდივანი იოსებ სტალინი (ჯუღაშვილი).

ბოლშევიკურ მოძრაობას საფუძვლად უდევს, ერთი მხრივ, საერთაშორისო მარქსისტული (ან, უფრო ზუსტად, სახეცვლილი მარქსიზმის) იდეოლოგია (მსოფლიოში კომუნისტური დიქტატურის დამყარების მისწრაფება), ხოლო, მეორე მხრივ, საბჭოთა კომუნისტური იდეოლოგია, რომელიც ტრადიციული რუსული იმპერიალისტური მესიანიზმითაა ნასაზრდოები (რუსი ერის აღმატების, განსაკუთრებული მისიისა და ბატონობის იდეა). პირველი უფრო ლენინისა და ტროცკის მმართველობის ხანას უკავშირდება, მეორე – სტალინის ოცდაათწლიან დიქტატურას.

1921 წლიდან საქართველოში მყარდება რეჟიმი, რომელიც მთლიანად იმართება მოსკოვიდან და რომლის მიზანია – და ამ მიზანს ის ისახავს და ახორციელებს კიდევ – მოსახლეობის როგორც სოციალური, ისე ეროვნული ჩაგვრა. ქვეყანა უკვე ორმაგი უღლის ქვეშ აღმოჩნდება. ცენტრალური (ეგრეთ წოდებული საკავშირო) თუ ადგილობრივი კომუნისტების ხელმძღვანელობით გეგმაშეწონილად ხორციელდება მთელი იმ ფენებისა და იმ კონკრეტული ადამიანების განადგურება, რომლებიც თანამოქალაქეთა ეროვნული თვითშეგნების განმტკიცების, ზნეობრივი სიმტკიცის შენარჩუნებისა თუ ინტელექტუალური სიმწიფის ზრდის საქმეს ემსახურებიან. დახვრეტილი, გადასახლებული ან დაპატიმრებულია თავადაზნაურობის, სამღვდელოების, ინტელექტუალური თუ კულტურული წრეების ათასობით წარმომადგენელი, რაც “კლასობრივ ბრძოლად” და “პროლეტარიატის დიქტატურის” დამყარებად სალდება; ცხადდება ბრძოლა მშრომელი და შეძლებული გლეხების გასაჩანაგებლად, რასაც “კოლექტივიზაციის” სახელი დაერქმევა... საბჭოთა საქართველოს მთელი სამოცდაათწლოვანი ისტორიის მანძილზე არასოდეს წყდება მოსკოვიდან დაგვემილი და მართული იდეოლოგიურ-სადაამსჯელო კამპანიები, რომელთა ამოცანაა, სანიშნოდ შეურაცხყონ, დათრგუნონ ან, საერთოდ, ბოლო მოუღონ იმ ადამიანებს, რომელთა აზროვნება ან ცხოვრების წესი, ან სულაც არსებობა კომუნისტურ სახელმწიფოს მიზანშეუწონლად მიაჩნია.

თავის მხრივ, წინააღმდეგობის ქართული მოძრაობა უპირისპირდება ოკუპანტი ქვეყნის როგორც სოციალურ, ისე ეროვნულ პოლიტიკას. გამორჩეული საჯარო-სამოქალაქო მნიშვნელობა ჰქონდა და ფართო გამოხმაურებაც მოჰყვა 1922 წელს კათოლიკოს-პატრიარქ ამბროსი ხელაიას ანცისაოკუპაციო მიმართვის მსოფლიოს მთავრობების მიმართ და 1924 წლის აჯანყებას სახელმწიფოებრივი დამოუკიდებლობის აღდგენის მიზნით, რომელიც ეროვნულ ძალთა დამარცხებით დამთავრდა. ყოველგვარ ოპოზიციას იმპერიის დამსჯელი აპარატი უსასტიკესი, სისხლიანი ტერორით უპირისპირდება.

1924 და 1937 წლებში, მეორე მსოფლიო ომისას (1941-1945 წლებში), ხორციელდება ერის დიდი ნაწილის – და გამორჩეულად, გონიერი და მუყაითი ადამიანების – მიზანმიმართული ფიზიკური განადგურება.

1920-იან წლებში საქართველოს ბოლშევიკური ხელმძღვანელობა აშკარად ანტიეროვნულ პოლიტიკას აცარებს. სხვა ქმედებებთან ერთად, საქართველოს აკარგვინებენ თავისი ისტორიული ტერიტორიების მნიშვნელოვან ნაწილს, ხოლო თავად ქვეყანაში სამი ავტონომია შეიქმნება: აფხაზეთის, აჭარის, სამხრეთ ოსეთის სახით, საიდანაც საქართველოს რესპუბლიკას მუდმივად ემუქრება სეპარატიზმის საფრთხე... სასტიკ და ცინიკურ ბრძოლას უცხადებენ კლასიკურ ქართულ კულტურას, ისტორიას, ეკლესიას, უნივერსიტეტს... 1930-იანი წლებიდან, სტალინის პირადი მითითებით, რომლის ნება-სურვილის უშუალო აღმასრულებელი ადგილობრივ ხდება ლავრენტი ბერია, იწყება ეროვნული ისტორიისა და კულტურის ხელახლა გადაწერა და მისი ახალი მოდელის (“ახალი კანონის”) ჩამოყალიბება, ხდება ქართული ისტორიულ-კულტურული მემკვიდრეობის სელექციური გადარჩევა (ვთქვათ, ბრძოლა ქართული მოდერნიზმის, ეგრეთ წოდებული “კოსმოპოლიტიზმის”, ვაჟა-ფშაველას წინააღმდეგ, მაგრამ, ამავე დროს, ლიტერატურაში, თეატრში, კინოში, მხატვრობაში მონუმენტური ისტორიზმის დამკვიდრება, ფოლკლორული ხელოვნებისათვის ხელმეწყობა, ახალი საქართველოს ისტორიის ძლიერი გაყალბება).

ოცდაათი წლის განმავლობაში საქართველოს პოლიტიკური, კულტურული, ეკონომიკური ცხოვრება, ცალკეული პიროვნებათა ბედ-იღბალი განისაზღვრება მოსკოვიდან, ერთი კონკ-

რეტული ადამიანის – სტალინის – წადილის მიხედვით და მისი განკარგულებების შესაბამისად. ნელ-ნელა საქართველოს მოსახლეობის დიდ ნაწილში მკვიდრდება სტალინის კერპად ქცეული სახე, რომელიც, გარდა იმ ოფიციალური თაყვანისცემისა, რომლითაც იგი მოცული იყო მთელ საბჭოთა კავშირში, საქართველოში ეროვნული გმირის თუ “მხსნელის” შარავანდედითაც შეიმოსება. ოკუპანტი სახელმწიფოს მეთაური ცხადდება, ერთი მხრივ, ყველაზე დიდ ქართველად და, მეორე მხრივ, საქართველოს ყველაზე დიდ მზრუნველად.

მეორე მსოფლიო ომის შემდეგ, რომლის განმავლობაშიც ფიზიკურად განადგურდა საქართველოს მოსახლეობის მეთექვსმეტი ნაწილი, საბჭოთა კავშირის სადამსჯელო ორგანიზაციები ახორციელებენ უმკაცრეს რეპრესიებს მოსახლეობის ცალკეული ჯგუფების და, განსაკუთრებით, ახალგაზრდების წინააღმდეგ, – უმეტესწილად, შეთხზული ბრალდებებით...

ამ დროს საბჭოთა კავშირი, რომელიც მხოლოდ ზერელედ ინარჩუნებს კომუნისტურ იდეოლოგიას, ცხადად და საბოლოოდ უბრუნდება რუსეთის იმპერიის იდეოლოგიას, სტილს, პრიორიტეტებს.

სტალინის სიკვდილის შემდეგ (რასაც ლავრენტი ბერიას – იმპერიის მეთაურის პოსტზე სტალინის შესაძლო მემკვიდრის – დახვრეტაც მოჰყვა) საბჭოთა კავშირის კომუნისტური ხელმძღვანელობა იწყებს გარდაცვლილი ბელადის მძაფრ კრიტიკას. რამდენადაც საქართველოში ათწლეულების განმავლობაში სტალინი ეროვნულ გმირად ცხადდებოდა, მისი სახელის დამხობა ეროვნული გრძნობების შეურაცხყოფად იქნა მიჩნეული, რასაც მოსახლეობის სხვადასხვა ფენების საპროტესტო ტალღა მოჰყვა. პროტესტი დაგვირგვინდა ხელისუფლების საწინააღმდეგო გამოსვლებით, რომლის მონაწილეებს (განსაკუთრებით, ახალგაზრდებს) 1956 წლის 9 მარტს თბილისის ქუჩებში ოკუპანტების ჯარები სამკვდრო-სასიცოცხლოდ გაუსწორდნენ. რუსეთის ხელმძღვანელობამ ქართველები არასანდო ერად მიიჩნია და ერების – იმპერიისათვის ჩვეული – გადასახლების ფარგლებში გადაწყვიტა, მთელი ქართველი ხალხი სამშობლოდან აეყარა და რუსეთის შორეულ რეგიონში დაესახლებინა. განზრახვა განუხორციელებელი დარჩა... აღსანიშნავია, რომ ამ დროს ღვივდება მოსკოვიდან ინსპირირებული ანტიქართული გამოსვლები ათხაზეთში.

საბჭოთა იმპერიის არსებობის ბოლო მეოთხედი საუკუნის მანძილზე, 1960-იანი წლების შუახანებიდან 1980-იანი წლების დასასრულამდე საქართველოში მეტ-ნაკლებად სიმშვიდე დაისადგურებს. ეროვნული ძალების წინააღმდეგობა სავსებით დათრგუნულია; სახელმწიფო ცდილობს, გული მოუგოს იმუამად უკვე ვეთილდღეობაზე ორიენტირებულ მოსახლეობას და ის ოდენ ყოფითი ინტერესების სივრცეში გამოკვეცოს.

მიუხედავად რეჟიმის მარყუჟების მოშვებისა, საბჭოთა კავშირში ადამიანს აკრძალული აქვს კერძო ინიციატივის გამოჩენა, კერძო კავშირების დაჭერა, კერძო საკუთრების ფლობა; აკრძალულია ოფიციალური აზრისაგან განსხვავებული აზრის გამოთქმა და კომუნისტური პარტიისაგან დამოუკიდებელი გაერთიანებების ჩამოყალიბება; ვინც არ მუშაობს საბჭოთა დაწესებულებაში, განწირულია საშემილოდ, ხოლო მათ შვილებს დახშული აქვთ მომავალი. მაგრამ, ამავე დროს, შესაძლებელია დამეგობრება გავლენიან მოსკოველ მოხელესთან და, რაკი ყველგან ყოვლისგამჭოლი კორუფცია ბატონობს, ამგვარი მფარველის საშუალებით, საქართველოში ფაქტობრივად ყველაფრის მიღწევა ხერხდება. საბოლოო სახეს იღებს “საბჭოთა ინტელიგენციის” ფენა, რომელიც უხვად სარგებლობს ყოფითი პრივილეგიებით, ხოლო ამ ფენის წარმომადგენელთა მსუბუქი, უფრო შინაურული კრიტიკა რეჟიმის მიმართ თითქმის არასოდეს სცილდება დაშვებულის ფარგლებს. საბჭოთა სისტემა სრულად აკონტროლებს ინტელექტუალურ-კულტურულ სამყაროს, ხოლო ამ სფეროების წარმომადგენელთა წახალისებისა თუ დასჯის საქმე მინდობილი აქვს ისეთ ცენტრალიზებულ დაწესებულებებს, რომლებიც მთლიანად იმართება მოსკოვიდან და როგორებიცაა, ვთქვათ, შემოქმედებითი კავშირები (მწერალთა, მხატვართა, არქიტექტორთა, კომპოზიტორთა, თეატრალურ მოღვაწეთა, კინემატოგრაფისტთა და ა. შ.) ან მეცნიერებათა აკადემია. უნივერსიტეტებსა და სამეცნიერო-კვლევით ინსტიტუტებში, კვლევით ლაბორატორიებსა თუ საპროექტო ბიუროებში გაბატონებულია იმგვარი რეჟიმი, რომლის მიმართ ოდნავი დაუმორჩილებლობის გამოვლენასაც კი მოჰყვება ობსტრუქცია და სამოქალაქო იზოლაცია. ეკლესიის, კულტურის დაწესებულებათა, საშუალო თუ უმაღლესი სკოლების, მედიის საქმიანობას თავიდან ბოლომდე განსაზღვრავს საბჭოთა სახელმწიფო დაწესებულებები. დისიდენტურ განწყო-

ბათა გამომულავენებანი ფრაგმენტულია და მოკლებულია რამე საჯარო გამოძახილსა თუ გავლენას. თავისთავად, კომუნისტური ცენზურაც საქართველოში გამორჩეულად სუსტი და რბილია (მაგრამ, ამავე დროს, ძლიერია თვითცენზურა).

იმპერიულ-კომუნისტური იდეოლოგია ქართველ მოსახლეობაში ამკვიდრებს წარმოდგენას საქართველოს განსაკუთრებული მდგომარეობის შესახებ საბჭოთა კავშირის ფარგლებში და ქართულ-რუსული მეგობრობის განსაკუთრებულობის, გამორჩეულობის შეგრძნებას. სავაჭრო-კომერციული, კულტურული თუ ყოფითი კონტაქტები რუსებთან ბადებს იმპერიაში ქართველების სრული ინტეგრაციის და, ამავე დროს, პრივილეგიებულობის განცდას.

ამ ხანაში იმპერიულ იდეოლოგიასთან ერთადერთი მწვავე დაპირისპირება უკავშირდება საბჭოთა ხელმძღვანელობის გადაწყვეტილებას, ახალ კონსტიტუციაში გაუქმდეს ქართული ენის სახელმწიფოებრივი სტატუსი. ფართო მოძრაობა ენობრივი დისკრიმინაციის წინააღმდეგ, რომელიც თავის მწვერვალს მიაღწევს მრავალრიცხოვანი საპროტესტო დემონსტრაციის სახით 1978 წლის 14 აპრილს, კომუნისტური ხელისუფლების მხრივ უკანდახვევით დასრულდა: მშობლიური ენის სტატუსი კონსტიტუციაში შენარჩუნებულია, თუმცა ოფიციალურ დაწესებულებებში მაინც შეურყეველი რჩება (ზოგჯერ ძლიერდება კიდევ) რუსული ენის დომინანტური მდგომარეობა.

საბჭოთა კავშირის თითქმის სრულმა იზოლირებულობამ, უცხოეთთან და უცხოელებთან კონტაქტების უკიდურესმა სიმწირემ, ენობრივმა შეზღუდულობამ, – განსაკუთრებით, იმპერიის ისეთ განაპირა რეგიონში, როგორიც იყო საქართველო, – განაპირობა უაღრესი არაინფორმირებულობა მსოფლიოში მიმდინარე პროცესების შესახებ. მხოლოდ ხელოვნების ცალკეული დარგის წარმომადგენლები (კინო, თეატრი, მხატვრობა) ახერხებენ ამ კულტურული იზოლაციის გარღვევას. საქართველოს მოსახლეობაში არანაირად არ ფეთქავს აზრი უახლოეს მომავალში ქვეყნის მიერ შესაძლო დამოუკიდებლობის მოპოვების შესახებ.

1980-იანი წლების მიწურულს მსოფლიო პოლიტიკურ კონიუნქტურას, წამყვან დასავლურ სახელმწიფოთა ერთიან ნებას, საბჭოთა იმპერიის იდეოლოგიურ და ეკონომიკურ დაუძლურებას შედეგად მოჰყვა საბჭოთა კავშირის მოულოდნელი დაშლა.

კომუნისტური ხელმძღვანელობის მხრიდან კონტროლის შესუსტების შედეგად, 1988 წლიდან საქართველოში გამოცოცხლდა ეროვნული მოძრაობა. მოსახლეობა სხვადასხვა საშუალებით უკვე ღიად მოითხოვს ქვეყნის დამოუკიდებლობას, თუმცა ამ დროს არ ხდება იმპერიულ-კომუნისტური წარსულის სიღრმისეული გააზრება, მისი გადაფასება, განსჯა და უარყოფა. სხვათა შორის, მთელ საბჭოთა კავშირში საქართველო ლამის უკანასკნელი აღმოჩნდა, სადაც სტალინისა და სტალინური სისტემის კრიტიკა საჯაროდ გამოითქვა.

ხანგრძლივი საპროტესტო გამოსვლები 1989 წლის 9 აპრილს საბჭოთა ჯარების მიერ მშვიდობიანი დემონსტრანტების დარბევითა და დაღუპვით დამთავრდა, რასაც საერთაშორისო თუ ადგილობრივი პროტესტის ძლიერი ტალღა მოჰყვა და რამაც, ფაქტობრივად, ბოლო ჩერტილი დაუსვა კომუნისტურ მმართველობას საქართველოში. 1990 წლის ოქტომბერში კომუნისტები მარცხდებიან თავისუფალ არჩევნებში....

1991 წლის 9 აპრილს საქართველოს პარლამენტი (იმჟამინდელი სახელწოდებით – “უზენაესი საბჭო”) აცხადებს საქართველოს გამოსვლას საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირიდან და ქვეყნის დამოუკიდებლობას.

ამ პერიოდში მძლავრად ამოქმედდება სეპარატიზმის მანქანა და საბჭოთა კომუნისტების მიერ შექმნილი ავტონომიური რეგიონები ცდილობენ საქართველოდან გამოყოფას. სეპარატისტული მოძრაობანი, მხარდაჭერილი უკვე დამოუკიდებელი რუსეთის ხელისუფალთა მიერ, სისხლისღვრამდე მიიყვანს ქვეყნის სხვადასხვა რეგიონს. სამხედრო ამბოხების შედეგად საქართველოს პრეზიდენტისა და მთავრობის დამხობის შემდეგ, ქვეყანაში რამდენიმე წლის მანძილზე გრძელდება სამოქალაქო ომი. რუსეთი, სამხედრო მრჩევლებისა თუ ჯარის ნაწილების მეშვეობით, აქტიურად ერევა ბრძოლებში. საქართველოს ცენტრალური მთავრობა კარგავს კონტროლს აფხაზეთსა და სამხრეთ ოსეთზე, ხოლო რუსეთს – სამშვიდობო ჯარების სახელით – შეჰყავს თავისი შენაერთები ამ ტერიტორიებზე, რომლებსაც ის მთლიანად აკონტროლებს. ამ რეგიონებს ცოცხებს ასობით ათასობით ქართველი თუ არაქართველი მოქალაქე, რომლებიც დანარჩენ საქართველოში ან სხვა ქვეყნებში დევნილებად გადადიან.

საქართველო შედის საბჭოთა კავშირის დაშლის შედეგად წარმოქმნილ პოლიტიკურ გაერთიანებაში, რომელსაც დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა თანამეგობრობა ჰქვია და სადაც დომინანტური მდგომარეობა რუსეთს განეკუთვნება. საქართველოს მთავრობის ქმედებებს 1990-იან წლებში მნიშვნელოვანწილად მართავს რუსეთის ხელისუფლება.

რუსეთი მთელი ამ ხნის განმავლობაში ყველანაირად ებრძვის და აკნინებს საქართველოს: დროდადრო იბომბება ქვეყნის ტერიტორია, ამავე დროს, ხორციელდება სავიზო რეჟიმის შემოღება, ემბარგოს დაწესება, ტერორისტული და ეკონომიკური დივერსიები, ენერგეტიკული საბოტაჟი, ეთნიკური ქართველების გამოძევება რუსეთიდან...

2008 წლის აგვისტოში რუსეთის არმია შემოიჭრება საქართველოში. იწყება ხუთდღიანი ომი, რომელიც ევროპულ-ამერიკული ჩარევის შედეგად შეჩერდება. ომის დასრულებისთანავე, რომელმაც ისევ ახალი მსხვერპლი გამოიჩვია, რუსეთი დამოუკიდებელ სახელმწიფოებად აცხადებს საქართველოს საერთაშორისოდ აღიარებული ტერიტორიის ორ ნაწილს – აფხაზეთსა და სამხრეთ ოსეთს – და სამხედრო ძალით საბოლოოდ დაიკავენს ამ რეგიონებს. საქართველო გაწყვეტს დიპლომატიურ ურთიერთობას რუსეთის ფედერაციასთან და გამოდის დამოუკიდებელ სახელმწიფოთა თანამეგობრობიდან. საქართველოს პარლამენტი იღებს კანონს, სადაც პირველად რუსეთი გამოცხადებულია ოკუპანტ ქვეყნად.

საქართველოსა და რუსეთს შორის, ევროპის კავშირის შუამავლობით, მყარდება დროებითი ზავი, რომლის პირობებსაც რუსეთი წლების განმავლობაში დემონსტრაციულად არ ასრულებს.

ქართულ სამოქალაქო და კულტურულ სივრცეში არ ყალიბდება ერთიანი, გამოკვეთილი აზრი რუსეთის მიმართ დამოკიდებულების შესახებ. საქართველოს მოქალაქეთა ნაწილი მოითხოვს ყოველგვარი კავშირის საბოლოო (ან ყოველი შემთხვევისას, ხანგრძლივ) გაწყვეტას რუსეთთან და ქვეყნის პოლიტიკურ, კულტურულ და ეკონომიკურ ორიენტაციას მხოლოდ ევროპისა და ამერიკის მიმართულებით; მოსახლეობის მეორე ნაწილის აზრით, აუცილებელია რუსეთთან მჭიდრო პოლიტიკური, კულტურული და ეკონომიკური ურთიერთობის გაღვივება და ყოფილი მეტროპოლიის გეოპოლიტიკური ინტერესების გათვალისწინება.

დღეს საქართველოს უმეტესი ნაწილი განთავისუფლებულია რუსი ოკუპანტის ბატონობისაგან, თუმცა ქვეყნის ისტორიული ტერიტორიის დიდი ნაწილი, რუსეთის მონდომებით, ან საერთოდ დაკარგულია, ან ამჟამად დაკავებულია საოკუპაციო ჯარების მიერ. თავის მხრივ, საქართველოს მოსახლეობა ან უშუალო ოკუპაციის ქვეშ ცხოვრობს, ან მუდმივად იმყოფება ოკუპაციის საფრთხის წინაშე.

და მაინც, რუსეთის მიერ საქართველოს ორასწლიანი ოკუპაციის განმავლობაში იმპერიამ მოახდინა მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილის ინფილტრაცია და იდეოლოგიური მანქანის მიზანმიმართული მუშაობის, ინტელექტუალურ-კულტურული ფენის პირდაპირი თუ არაპირდაპირი მოსყიდვის, ქვეყნის სამეურნეო თუ საგანმანათლებლო იზოლაციის შედეგად მოახერხა ბევრი ადამიანისთვის თავს მოეხვია ლეგენდა, რომ საქართველოსათვის ყველაზე ახლობელი, ყველაზე სანდო, ყველაზე ერთგული მოკავშირე რუსეთია; იმპერიამ შეძლო დაემკვიდრებინა ცივილიზაციური გაუცხოება ევროპულ-ამერიკულ ფასეულობებთან, ცხოვრების წესთან, კულტურასთან; საუკუნის მესამედის განმავლობაში იმპერიის სათავეში წარმოშობით ქართველი ბელადის ყოფნას შედეგად მოჰყვა იმპერიის არა დაპირისპირებულ, მტრულ ძალად აღქმა, არამედ იმპერიასთან იდენტიფიკაციის განცდა.

შესაძლოა, ჩამოითვალოს ის დაბრკოლებანი, რაც ხელს უშლის იმპერიული ცნობიერების მარჩუხებიდან ქართველი მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილის გათავისუფლებას: ა) მრავალი საუკუნის განმავლობაში საკუთარი ეროვნული სახელმწიფოს უქონლობა; ბ) საბჭოთა პერიოდში ჩამოყალიბებული და საბჭოთა ცნობიერების მატარებელი, საჯარო სივრცეში გავლენიანი ეგრეთ წოდებული “ინტელიგენცია” (რაც თავისთავად რუსულ გარემოში ჩამოყალიბებული ცნებაა), რომელიც ფართო იმპერიის მთელ ტერიტორიაზე პრივილეგიურულ მდგომარეობაში იმყოფებოდა, ამავე დროს, უზრუნველყოფილი იყო სახელმწიფოებრივი მხარდაჭერითა და ნივთიერი კეთილდღეობით; გ) ბიზნესისა და კომერციის წარმომადგენელთა თვალმისაცემი ჩაურთველობა მსოფლიო ეკონომიკურ კონტექსტში და მათი ორიენტაცია რუსულ სავაჭრო ბაზარზე; დ) ნოსტალგია დიდი, გავლენიანი სახელმწიფოს მოქალაქეობის განცდის მიმართ;

ე) რუსული ენის მეტ-ნაკლები მისაწვდომობა მოსახლეობის უმთავრესი ნაწილისათვის და ამ ენის საშუალებით სხვა ხალხებთან ურთიერთობის შესაძლებლობა; ვ) ეგრეთ წოდებული “ერთმორწმუნეობის” ფაქტორი, როცა საქართველოს მოსახლეობის მნიშვნელოვანი ნაწილისათვის მეტად ავტორიტეტული ქართული საეკლესიო სტრუქტურები განსაკუთრებულ მნიშვნელობას ანიჭებენ რუსეთის საეკლესიო სტრუქტურებთან მათ ცრადიციულ სარწმუნოებრივ (დოგმატიკურ, კანონიკურ, ლიტურგიკულ) თანხვედრას. ესენი რამდენადმე იგივე მიზეზებია, რამაც ორას წელზე მეტი ხნის წინათ საქართველოს მხრივ რუსეთის პროტექტორაციის აღიარება განაპირობა.

რუსეთის მიერ ქართული მიწების ოკუპაციის ორასწლოვანი ხანგრძლივობის შემდეგაც საქართველო ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისში ისევ გზავსაყართან და მტკივნეული ამოცანების გადაწყვეტის პირისპირ დგას: რამდენად შეძლებს ქვეყანა საკუთარი ცერიტორიის მეხუთედის გათავისუფლებას პირდაპირი ოკუპაციისაგან; რამდენად მოაგვარებს სახელმწიფო თავის ურთიერთობას რუსეთთან იმგვარად, რომ ჩრდილოელ მეზობელს არ ჰქონდეს მუდმივი ცდუნება, წარმართავდეს მოვლენებს საქართველოში; რამდენად შეძლებს მოსახლეობა საკუთარი ცნობიერებიდან აღმოფხვრას ფუჭი ნოსტალგიური მოგონებანი, რომელიც მას იმპერიის ნაწილად ყოფნის დროიდან მოსდევს; რამდენად დაძლევენ ადამიანები იმპერიული ცნობიერების შემკვიდრეობასთან გამკლავებას; რამდენად შეძლებენ მოქალაქეები დამოუკიდებელი არჩევანის გაკეთებას, ერთი მხრივ, რუსულ ევრაზიულ სივრცეში დაბრუნებასა და, მეორე მხრივ, დასავლური, ანუ ევროპულ-ამერიკული ცივილიზაციის ჩარჩოებში განახლების გზით სვლას შორის.

2012

ნიკოლა რუტილიანოს გაფრთხილება

როცა ქართლ-კახეთის სამეფოს საბედისწერო და საგანგებო დღეებში მეფე გიორგი მეთორმეტემ, ერეკლე მეორის ძემ, თეიმურაზ მეორის შვილიშვილმა, საბოლოოდ გადაწყვიტა, რომ საკუთარი ქვეყნის ბედი რუსეთის იმპერიისათვის მიებარებინა და ჩაებარებინა (როგორც შემდგომ, – სულ მალე, – აღმოჩნდა, ეს გადაწყვეტილება საბედისწეროდ მოუბრუნდა არა მარტო ქართლ-კახეთს, არამედ მთელ საქართველოს!), თვითმპყრობელ ქართველ ხელმწიფეს გაფრთხილების სიტყვებით მიჰმართა სამეფო კარზე მცხოვრებმა რომაელმა კათოლიკე მღვდელმა და მკურნალმა, ნიკოლა რუტილიანომ, რომელიც ქართველთა შორის უკვე კარგა ხანია იმყოფებოდა, ქვეყნის ვითარებას კარგად იცნობდა, კარგი და გამართული ქართულით ლაპარაკობდა თუ ქადაგებდა.

მამა ნიკოლას ეს ისტორიული სიტყვები, – როგორც ჩანს, გადმოცემით, – შემოუნახავს პლატონ იოსელიანს თავის ბიოგრაფიულ წიგნში, რომელიც ქართლ-კახეთის სამეფოს უკანასკნელი მეფის ცხოვრებას აღწერს (წიგნს ამგვარად ეწოდება: “ცხოვრება მეფისა გიორგი მეათცამეტისა, აღწერილი პლატონ ეგნატის ძის იოსელიანისაგან”¹):

“ევროპიისა მეფეთა ვერ უძლებს სამეფო შენი ტკბილი. წესდება მათი და ჩვეულება იქმნება სამძიმო თქვენთვის. დამონებული სხვათაგან მეფობა არის უბედური და მარადის სამწუხარო. სხვათაგან დამოკიდებული ქვეყანა იქმნება დაცინებული და საკიცხველი. უცხო ნათესავი, პატრონად ქვეყანისა მოყვანილი, შეექმნება ერსა მტერად, და მღვდელად და მარწუხებელად. მამაშვილური მთავრობა მეფეთა გარდაიქცევა მამინაცვლისა და დედინაცვლისა სახედ სიყვარულისა უგვანისა და ბუნებისაგან არაოდეს აღსაარებულისა. რუსნი შემოიგანენ პირველადვე მძიმე უღელსა და დასდებენ ქვეყანისა კისერსა; მოითხოვენ დიდთა

1 მეფე გიორგის სიცოცხლის განმავლობაში თუ შემდგომ მისი რიგითობა სხვაგვარად ითვლებოდა (მეცამეტე). ვიდრე ისტორიულ კვლევათა შედეგად ამჟამად ითვლება (მეთორმეტე).

ხარკთა, რომელთაცა თქვენ ვერ შესძლებთ. მაშინ თქვენი მამულნი და ყმანი გაისყიდებიან ბარაბანითა და მკვდარნი თქვენნი დაიძარახებიან მუზიკითა”.

რა ზნეობრივი და კულტურული უფლებით მიჰმართავდა ქართველ მეფეს უცხოელი მოძღვარი? რატომ უწუნებდა იგი მას გადაწყვეტილებას? რა გაფრთხილებას სთავაზობდა ხელმწიფეს მღვდელი მომავალ მოვლენათა ჯერჯერობით უნახავი სურათის წარმოსახვითა და დახატვით?

სწორედ იმ უფლებით, რომ რომაელი ნიკოლა რუტილიანო ქართველთა პატიოსანი გულშემატკივარი იყო და უცხოთა სახიფათო ქმედებებს ქართული თვალსაწიერიდან ჭვრეტდა, ხოლო რუსებისათვის თავის არიდებას თუ მათგან გარიდებას, რუსთაგან თავის დაცვას ქვეყნის უმაღლეს ხელისუფალს იმის სანაცვლოდ კი არ სთავაზობდა, რომ ევროპის უფრო მჩატე უღელი ეტვირთა მას, – რუსულ უღელთან შედარებით უფრო მსუბუქი, – არამედ, პირიქით, ევროპიდან ჩამოსული მოძღვარი იმას ამტკიცებდა, რომ რუსეთიც ევროპაა, მაგრამ სწორედ ევროპული სატვირთველი იქნება სამძიმო, რადგან ქვეყნის სიღკბოს – უცხოთა მმართველობის უღელქვეშ – სიმწარე შეერევავო.

სამეფოს სიღკბოზე ლაპარაკი თითქოს უჩვეულოდ და უცნაურად ჩანს იმ გარემოსა და იმ დროში, როცა ეს სიტყვები წარმოითქმება, – ლამის განადგურების პირას მდგომი სახელმწიფოს პირობებში, სადაც უკვე ხანგრძლივი დროის განმავლობაში საყოველთაოდ მორღვეულა თავად სახელმწიფოებრიობის განცდაც, – თუმცა როგორც რუტილიანოს შემდგომი მსჯელობის მსვლელობიდან ხდება უთუო და უეჭველი, სწორედ თვითფლობა, სწორედ თვითგანმგებლობა, სწორედ საკუთარი ქვეყნის საკუთარი ძალებით მართვა წარმოშობს სიღკბოს განცდას, რაც უნდა დიდი და გაუსაძლისი სიმწარე იყოს დასადგურებელი ირგვლივ. კიდევ, “ტუბილი” ხომ ყოველთვის ძვირფასს და საყვარელს ნიშნავს, ასე მიმართავენ ხოლმე ერთადერთს, უღალატოს, და სამშობლო ხომ, – თუნდაც ამდენად მწარე იყოს მისი ცხოვრება, მის მიწაზე ცხოვრება, – მაინც ყოველთვის ერთადერთი და უღალატოა, ძვირფასი და საყვარელია! ცხადია, ამას ასწავლის, ამას მოაგონებს, ამის შესხენებასაც შეჰბედავს უცხოელი მისიონერი ქართველ მეფეს.

ნიშნდობლივია, რომ ცფილისში მცხოვრები კათოლიკე მღვდელი ამ სიგყვების ხელმწიფის წინაშე წარმოთქმისას თავისი თვალსაზრისის შეუვალობას თუ უკამათობას არანაირად არ აფუძნებს არც საკუთარ მდგომარეობას – ზოგადად, საჭოჭმანო საკითხებში მოძღვრის სანდობობასა თუ მრჩევლობას (თუნდაც იმიტომ, რომ მეფე სარწმუნოებრივადაც კი არ აღიქვამდა მამა ნიკოლას საკუთარ მოძღვრად და მას უფრო სამკურნალო საქმიანობა ევალეობდა სამეფო კარზე), და, ასევე, იგი არც იმ ეკლესიის ავტორიტეტს ეყრდნობა, რომლის აღმსარებლობითი სიმტკიცე და შეურყევლობა მას, როგორც რომის სამოციქულო საყდრის წარმოგზავნილსა და თავადაც რომაელს, არანაირად არ აეჭვებდა. ამჯერად იგი მკაფიოდ მსჯელობს მხოლოდ როგორც ქართველთა და ქართული სახელმწიფოს მოსარჩლე, როგორც შეუპოვარი ქომაგი ქართულ ეროვნულ საჭიროებათა გადასარჩინად და შესანარჩუნებლად.

ვინ იყო თავად მამა ნიკოლა რუტილიანო?

იმუამად, ქართლ-კახეთის მეფესთან გულისთადი საუბრისას, იგი უკვე არცთუ მცირე ხნით მკვიდრობდა ქართულ მიწაზე, რაკი ჯერ კიდევ 1792 წელს გამოჰყოლოდა აქეთ კაპუცინელ მამებს რომიდან – შორეული ქვეყნის მოსახლეთა სულიერ და ხორციელ შეჭირვებათა მზრუნველ მომვლელად – და ქართველებსა თუ არაქართველებს შორის საუკეთესო მკურნალის სახელი ჰქონდა განთქმული. როგორც ამბობდნენ, დანამდვილებით გამორჩეული ყოფილა მისი თავდადებული წვლილი შავი ჭირისაგან არაერთი ადამიანის სიცოცხლის გადარჩენისას ცფილისში 1797 წელს.

მას შემდეგ, რაც მეფე გიორგი მეთორმეტე მიწიერი ქვეყნიდან ზეციერ ქვეყანაში გადასახლდა, ხოლო მისი მიწიერი სამფლობელო არა მის მემკვიდრეს, ბატონიშვილ დავითს, არამედ რუსეთის იმპერატორს ერგო საგანმგებლოდ, 1801 წლის ნოემბერში ნიკოლა რუტილიანო ცფილისიდან გააძევეს, თუმცა მისი გაწვევის ბრძანება რომიდან მოსულიყო, სანკტპეტერბურგის გავლით. რომაელი მოძღვარი თავის სამშობლოში აპირებდა დაბრუნებას, მაგრამ გზად იმერეთში შეყოვნდა. შედეგად, მეფე სოლომონ მეორისა და მისი ვაჟების, იულონ და ფარნავაზ ბატონიშვილების, თხოვნითა და შუამდგომლობით, იგი ქუთაისში დარჩა როგორც გამორჩეული დასცაქარი.

ცოცხალი ხნის შემდეგ მას სამეგრელოს მთავრის, გრიგოლ დადიანის ჯანმრთელობაზე ზრუნვაც დაევალა, სუჯუნაში, მაგრამ სულ მალე დადიანი სიცოცხლეს გამოესალმა. მთავრის სიკვდილის მიზეზად დასახელდა მოწამვლა, რომელიც მის ყოფილ მეუღლეს, ნინოს, და, ასევე, მკურნალსაც დაჰბრაღდა, რის გამოც მამა ნიკოლა მოცყუებით ცფილისში მიიწვიეს და მოულოდნელად საპაციმროშიც ამოაყოფინეს თავი, თუმცა მან თავი გამართლა, ბრალდებისაგან გათავისუფლდა და უმაღვე დატოვა კიდეც ცფილისი, იმერეთის მეფის თავდებობით.

მაგრამ ხანგრძლივი დრო არ გასულა, რომ 1808 წელს იგი ისევ ცფილისში, ისევ საპყრობილეში აღმოჩნდა. იმჯერად მას სოლომონ მეორის არა მხოლოდ მხარდაჭერა, არამედ გაქვზებაც კი დაჰბრაღდა რუსთა წინააღმდეგ მეფის აჯანყებისას. ჩრდილოური იმპერიის მიმართ რუტილიანოს განწყობის გათვალისწინებით, რაც მან უფრო ადრე გიორგი მეთორმეტესთან გამოხატა, სულაც არ უნდა ყოფილიყო მოულოდნელი და უჩვეულო, რომ იგი სოლომონ მეორის თუნდაც ერთ-ერთი შთამაგონებელი აღმოჩენილიყო იმ ამბოხების დაგეგმვისა თუ განხორციელებისას, რომელიც რუსეთის ნება-სურვილის საპირისპიროდ და საზიანოდ იყო მიმართული. გადმოცემების მიხედვით, მამა ნიკოლამ საპაციმროდან გაპარვა მოახერხა, ცფილისიდან გაიქცა და თავი ოსმალეთს, ახალციხეს, შეაფარა, თუმცა ისევ ქართველთა, – იქაურ ქართველთა, – შორის დასახლდა.

არც ისე დიდი ხნის შემდეგ, 1811 წლის ივლისის დასაწყისში, როგორც საბუთებიდან დასტურდება, იგი ახალციხეში იმჟამად მოდებულ ჟამიანობას ემსხვერპლა.

ნიკოლა რუტილიანოს ცხოვრებისათვის ერთიანად თვალის გადავლებისას საჩინო ხდება, რომ მან მართლაც ქართულ მიწაზე მოიპოვა თავისი ახალი, მაგრამ საკუთარი სამკვიდრებელი. მისი ცხოვრების ხვეულებიც საქართველოს ისტორიულმა ვითარებამ განაპირობა, მის თავს დატყეხილი ჭირ-ვარამიც მჭიდროდ გადაეჯაჭვა იმდროინდელი საქართველოს თითქმის ყველა განსაცდელსა და მწუხარებას.

ამიტომაც განსაკუთრებული ფასი და მნიშვნელობა ენიჭება გაქართველებული ევროპელის, ქართულად მქადაგებელი რომაელი კათოლიკე მღვდლის რჩევასა და გაფრთხილებას, გა-

მოთქმულს კეთილგონივრულად და გულისტკივილით, ქართველი მეფის გასაგონად.

ქვეყანაში არსებულ ხანმოკლე ცხოვრების გამოცდილებით, რუტილიანოს გულწრფელად და მტკიცედ სჯერა, რომ ქართლ-კახეთის სამეფო, – თუნდაც სხვა ქართული მიწა, – რომელიც ქართველთათვის ბუნებრივად “ტკბილია”, ვერ გაუძლებს ევროპულ წესწყობილებას, რომლის შემოღება უეჭველად მოჰყვება რუსთა მმართველობის დამყარებას. მას მიაჩნია, რომ ეს განრიგი, ცხოვრების ეს წესი და განაწესი მძიმე იქნება აქ მცხოვრებთათვის. მაგრამ განა ასე საძნელოა ევროპული წესრიგის დამყარება, მისი მიღება, მასთან შეგუება, თუკი რუსეთი მართლაც მის დამკვიდრებას შეეცდება? განა ევროპული ცხოვრების დადგენილი წესები ასეთი უცხო აღმოჩნდება მათთვის, ვინც ევროპას – აღმოსავლურ-ისლამურ გარემოცვაში ჩაკეცვის გამო – მხოლოდ რამდენიმე საუკუნის წინათ მოსწყდა? ნუთუ შეწყვეტილი ისტორიის გაგრძელება უკვე სამუდამოდ შეუძლებელი გამხდარა? დაკარგული შესაძლებლობის დაბრუნება ველარასოდეს მოხერხდება? მაგრამ მოძღვარი ამ მსჯელობას არ აჰყვება, არ ავითარებს, და არც ევროპულობის საყოველთაო სიკეთეს იწონებს, ან სულაც არ იწონებს და იწუნებს, – მას ამჯერად ზოგადი კანონზომიერება ახსოვს და აღელვებს, რომ არაფერი იქნება სასარგებლო და არაფერი იქნება ნაყოფიერი ქვეყნისათვის, თუკი ის არაა საკუთარი გადაწყვეტილებისა და საკუთარი არჩევანის შედეგი. ხოლო უცხოთა მმართველობა მხოლოდ უბედურების მომცანი და “მარადის სამწუხაროა”, ანუ ყოველთვის, ყველა პირობებში მხოლოდ ბოროტების მაუწყებელია. უცხო ძალაუფლება ქვეყნისათვის უპირობოდ განსაცდელია! ამიტომაც თავის სათქმელს რუტილიანო იწყებს არა, კერძოდ, რუსთა გამოებით, არამედ, ზოგადად, თუნდაც ევროპელ მეფეთა, ანუ სხვათა მმართველობის მიუღებლობით (მიუხედავად იმისა, რომ თავადაც ამ ევროპის შვილი და წარმომადგენელი იყოს ცთელიისა თუ თელავში): “ევროპისა მეფეთა ვერ უძლებს სამეფო შენი ტკბილი”, – ამგვარი პირველი სიტყვებით შეუდგება თავის გაფრთხილებას, თავის მწარე შეგონებას რომელიც მოძღვარი.

მამა ნიკოლა თავის გამონათქვამში არაფერს ამბობს ამის გამო მკაფიოდ და ცხადად, მაგრამ, როგორც ჩანს, მას ნამდვილად არ ეპარება ეჭვი, რომ უცხოთა მმართველობა ზნეობრივადაც გამრ-

ყვებელია ყველა ადამიანისათვის (და არა მხოლოდ ქვეყნის უცხოელი მმართველისათვის), რადგან საკუთარი ქვეყნის წინაშე პიროვნული პასუხისმგებლობის გრძნობასა და მოვალეობას უკარგავს ნებისმიერ მკვიდრ მოსახლეს, ნებისმიერ ბინადარს.

კიდევ, სახელმწიფო აღიარებულია ამგვარად მხოლოდ და მხოლოდ იმ შემთხვევისას, თუკი მას სხვა – მეზობელი თუ არამეზობელი – სახელმწიფოები აღიარებს. არცერთი უცხო ძალაუფლება და არცერთი უცხოელი პატივს არ სცემს სხვათაგან დამორჩილებულ ქვეყანას, რომელსაც სხვები განაგებენ, სხვები მართავენ, რადგან, უცხოელთა თვალთ, ამგვარი ქვეყანა არა მარტო არ იმსახურებს არანაირ მოწიწებას, არამედ, ფაქტობრივად, არც არსებობს, რაკი საკუთარი მმართველობის მოშლისთანავე ის უმალ ქრება პოლიტიკური თვალსაჩინოებიდან. ბუნებრივი იყო, რომ რუსეთის იმპერიაში შესვლის შემდგომ, შემდგომი ლამის ორი ასწლეულის განმავლობაში უცხოელისათვის, – იმ ნებისმიერისათვის, ვინც მოვლენათა სიღრმეს არ იყო დაუფლებული, – ქართველი რუსად აღიქმებოდა და მათ შორის მიჯნაც არ გაივლებოდა. თუ, სავარაუდოდ, იგულისხმება, რომ არსებობს ერის ზოგადი პასუხისმგებლობა, მაშინ ის ერი, რომელიც ვერ ინარჩუნებს დამოუკიდებლობას, – მით უმეტეს, როცა ის, როგორც მთლიანი სხეული, საკუთარი ნებით ამბობს უარს ქვეყნის სუვერენულ მართვაზე, – არ იმსახურებს პატივისცემას (“იქმნება დაცინებული და საკიცხველი”)! ერის თავისუფალ და შეუზღუდავ ნებას შეიძლება გამოხატავდეს – და გამოხატავს კიდევ – მისი ხელისუფლება, ხოლო თუ ერი ამ ხელისუფლებას იღებს, ითმენს და არ უჯანყდება, მაშინ სწორედ ერი აგებს პასუხს თავისი დამონებული მდგომარეობის გამო, რომელშიც თავად აღმოჩნდა. ერს, როგორც მთლიანობას, შესაძლოა, არ მიეცეს საშუალება თუ შესაძლებლობა, გადაწყვიტოს და აირჩიოს, გამოავლინოს თავისი განზრახვა, ხორცი შეასხას საკუთარ მისწრაფებას, მაგრამ ერს ყოველთვის აქვს საშუალება თუ შესაძლებლობა, არ მიიღოს განმგებლის გადაწყვეტილება, არ შეასრულოს ის, არ დაემორჩილოს და ამბობს მოუწყოს მმართველს. თუკი შესაძლებელია, ერის, როგორც განუყოფელი ერთიანობის, აღქმა, მაშინ ერი, რომელიც არ დაამხობს – ძალის გამოყენებით თუ ძალის გამოუყენებლად – მისთვის მიუღებელ, აუტანელ, მტრულ ხელისუფლებას, თავისი ამ უმოქმედობით სწორედაც ეგუება მას.

მამა ნიკოლასათვის პოლიტიკურად მნიშვნელოვანია ქვეყნის სუვერენიტეტის შენარჩუნება, – რომ გადაწყვეტილებანი ქვეყნის გამო თავად ქვეყანაში და თავად ქვეყნის მკვიდრთა მიერ მიიღებოდეს. რომელიმე ამგვარი გადაწყვეტილება, ჩამოყალიბებული ქვეყნის გარეთ, საქვეყნო სიკეთეს ვერასოდეს მოიგანს, რადგან ის არ მომჭიფებულა შიგნით, არ განპირობებულია შინაგანი ვითარებისა თუ აუცილებლობის გამო. ამასთანავე, ის მმართველი, ვინც ან ქვეყნის გარეთაა, ან ქვეყნისათვის გარეშეა, ყოველთვის უპირისპირდება იმ ბინადარს, ვინც ან ქვეყნის შიგნითაა, ან ქვეყნისათვის შინაურია, რადგან სხვაგვარად ის ხელისუფლება, რომლის საწყისი და საყრდენი გარეთ იმყოფება, სრულად ვერ განხორციელდება, ვერ მიაღწევს ძალაუფლების იმ სისავსეს, რისკენაც მისიწრაფვის: უცხო ხელისუფალი ყოველთვის ირჩევს – და ბუნებრივად უნდა ირჩევდეს – მხოლოდ იმ სარგებელს, რაც ნაყოფიერია გარეთ არსებული უზენაესი მმართველობისათვის; ყველა და ყოველივე შიგნით არსებული, მხოლოდ ამ მიზანს – თავისთავად გარეშე მიზანს – უნდა ემსახურებოდეს. ამიტომაც, მოძღვარს მიაჩნია, რომ თუ ქვეყნის მმართველი ქვეყანას გარედან მართავს, ან კიდევ, იგი უცხოა, უცხოელია, მაგრამ “მოყვანილი” და დასმულია ქვეყნის გამგებლად უცხოეთიდან, ანუ გარეშეს ნება-სურვილის აღმსრულებელია, იგი აუცილებლად გახდება შინაურის მტერი, რაკი უცხოური მიზნები და შინაური მიზნები არსობრივად არასოდეს დაემთხვევა ერთმანეთს, და შეუძლებელიცაა დაემთხვეს, იგივეობდეს, არ იმიჯნებოდეს. ხოლო ამის გამო და მაშინ, როცა სწრაფვათა ეს განსხვავება ამდენად ცხადი, ხილული, ხელშესახები ხდება, უცხო ხელისუფალი დევნის ყველა იმას, ვინც მკვიდრია, ხოლო, – რაკი იგი იმთავითვე მკვიდრის, შინამყოფის, შინაურის მტერია, – ადგილობრივი ერის ცხოვრებას არამცთუ არ მოაგვარებს, არამედ მას მხოლოდ უმცრობს, ააღელვებს, ააფორიაქებს, სიმშვიდესა და მოსვენებას დაუკარგავს (“შეექმნება ერსა მტერად და მღევნელად და მაწუხებელად”).

მაგრამ ამჯერად ლაპარაკია არა, უბრალოდ, ერთეულ უცხო მმართველზე, არამედ უცხო ერზე, რომელმაც სხვა, სხვისი ქვეყანა ჩაიბარა ან ჩააბარეს სამართავად: ესაა “უცხო ნათესავი, პატრონად ქვეყანისა მოყვანილი”. “უცხო ნათესავი” ამ გამონათქვამ-

ში, რა თქმა უნდა, უცხო ეროვნებას ნიშნავს, და ამ ვითარებაში ერთმანეთს უპირისპირდება ორი ერი და, შესაბამისად, ამ ორი ერის უზენაესი სურვილი და სანუკვარი საგანი. იგულისხმება არა იმდენად შეჯახება, ერთი მხრივ, ხელისუფლებასა და, მეორე მხრივ, ქვეყანაში მცხოვრებთა შორის, რამდენადაც ადგილობრივ ერზე უცხო ერის მთლიანი გაბატონება, ადგილობრივი ერის ნების უგულვებლყოფა, რასაც შედეგად მოჰყვება, რომ მთელი ადგილობრივ ერს მთელი უცხო ერი, – თავდაპირველად თითქოს მზრუნველად მიჩენილი, – მბრძანებლად, მჩაგვრელად, შემამფოთებლად და, შესაბამისად, მგრად მოევლინება.

მოდღვარი ქართლ-კახეთის მეფეს წარმოუჩინს ერის მცრის სახეს. ვინაა ერის მცერი? მცერი ისაა, რომელიც სხვა ერს მხოლოდ იმგვარი არსებობის შენარჩუნების ნებას დართავს, რაგვარიც მას მიაჩნია შესაძლებლად და მისაღებად საკუთარ საჭიროებათა გამო, მაგრამ სხვა ერის ამგვარი არსებობა, – მცრის მისწრაფებათა გათვალისწინებით, – სავსებით მოსალოდნელია, რომ ზოგჯერ ამ ერის არარსებობასაც, გაქრობასაც, გაუჩინარებასაც ნიშნავდეს, რადგან რომელიმე კერძო უამს ან რომელიმე კერძო გარემოებაში სწორედ ასე იყოს აუცილებელი მცრის მიზნებისათვის. ამდენად, მცერს კმაყოფილი სიმშვიდის მოსაპოვებლად – ზოგადად და საბოლოოდ – მაინც ამ სხვა ერის განადგურება სწაღია, რადგან არაუინ იცის, როდის და რატომ იქნება ეს სხვა ერი მისი განზრახვების ხელისშემშლელი თუ დამაბრკოლებელი.

თუმცა მცერს მარტო მაშინ და მარტო იმით კი არ ჰყავს დაძლეული სხვა ქვეყანა, სხვა მკვიდრი ერი, როცა მისი მიწები აქვს დაპყრობილი, როცა მისი მემკვიდრეობა აქვს მითვისებული, როცა მისი მონაგარი აქვს მიტაცებული, არამედ იმითაც, როდესაც ის თავის საკუთარ საჭიროებათა წარმოდგენაში ჰყავს დატყვევებული, – ის სხვა ქვეყანა და ის სხვა ერი იმგვარად წარმოუდგენია, როგორც თავად მიაჩნია საჭიროდ, როგორც თავად მიუჩინა ადგილი, როგორც თავად განუსაზღვრა თვარგლები და საზღვრები, და ამ დროს არა მარტო მკათიოდ ჩამოუყალიბა მომავალი და აწმყო, არამედ ცხადად განუსაზღვრა წარსულიც: სხვა ქვეყნისა და სხვა ერის წარსული მცრის წარმოსახვაში იმგვარია, რაგვარმაც ის მცრის წინაშე დამორჩილებამდე მიიყვანა, ან უნდა მიიყვანოს. ხოლო დამორჩილებას კი, როგორც უეჭვე-

ლი და უკამათოა, ბოლოს და ბოლოს გარდაუვალად მოჰყვება ამ ერის განადგურება.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ ერის თვითობა, მისი განსაკუთრებულობა, მისი ერთადერთი და გამორჩეული სახე სწორედ მაშინ ყალიბდება, მაშინ ჩამოინაკვთება და გამოიკვეთება, როცა მას ცხადად აქვს წარმოსახული ერის მტრის სახე, როცა ის მკაფიოდ ხედავს და სახელდებით გამოყოფს, თუ ვინ არის მტერი, როცა მან მტკიცე გადაწყვეტილება მიიღო, დაუღლელად და შემართულად იბრძოლოს მტრის წინააღმდეგ, – ყველა და სხვადასხვა შესაძლებელი საშუალებით. მამა ნიკოლა მკაფიოდ უსახელებს ქართველ მეფეს, ვინ ეგულება ქვეყნისა და ერის მტრად, ან თუნდაც ვინ გახდება ასეთად უმაღვე, როცა ქვეყნის ხელისუფალი თავის ჩანაფიქრს – რუსეთის იმპერიისათვის ქართლ-კახეთის სამეფოს მინდობისა და ჩაბარების გეგმას – აღსრულებამდე მიიყვანს. სანამ ერი ვერ განჭვრეტს, ვერ გაიაზრებს, ვერ გააცნობიერებს, სახელს ვერ მიანიჭებს, თუ ვინაა მისი მტერი, საკუთარ მომავალს სათუოდ ხდის.

მეფესთან მოსაუბრე მოძღვარს ქვეყნის ეროვნული ხელისუფლება, შესაბამისად და შესაცყვისად, ანუ როგორც დადგენილა და დამკვიდრებულა, როგორც საჭიროა და ეგების, ქვეყნის მეურვედ მიაჩნია, – ყოველი შემთხვევისას, სჯერა, რომ უნდა იყოს ამგვარი. ამ ქვეყნის მცხოვრებნი, რომლებიც, – რაკი სამეფოა, მონარქიაა – ხელმწიფის ქვეშევრდომნი არიან, მას მონარქის ერთგულ შვილებად წარმოუდგენია, ხოლო მონარქს, თავის მხრივ, ქვეშევრდომთა მზრუნველ მამად ხედავს. ამდენად, მეფესა და სამეფოში მცხოვრებთა შორის მამაშვილური ურთიერთობა სუფევს, თუმცა ქვეყანაში უცხოთა მმართველობის დამყარებას უმაღლ მამინაცვლობა და დედინაცვლობა მოჰყვება, ანუ ურთიერთობის იმგვარი სახე, როცა მმართველსა და ქვეშევრდომთ აღარ გადაჯაჭვავს სისხლისა და მემკვიდრეობის კავშირები. როცა გადაწყვეტილება მამის ან დედის შემდგომი დაქორწინების გამო შვილის გარეშე მიიღება და საკუთარი მშობელი არამშობელ მამას ან არამშობელ დედას მოუყვანს ოჯახში შვილს, ყმაწვილი ამ დროს მამინაცვლის ან დედინაცვლის მზრუნველობას მიენდობა; ასევე მაშინ, როცა მშობლიური ხელმწიფე საკუთარი ქვეყნის მართვას არამშობლიურ ხელმწიფეს მიანდობს, ქვეყნის მცხოვრები, მისი სურვილისა და ნების გაუთვალისწინებლად,

სისხლისმიერი ხელისუფლისაგან უგულვებელყოფილი, უცხო მმართველობის საფარველქვეშ აღმოჩნდება. ყოველი ამგვარი კავშირი, ანუ ისეთი, რომელიც არ ეფუძნება სისხლისმიერ და ბუნებრივ დამოკიდებულებებს, თუნდაც მას სიყვარულის გარეგნული მაცდური ნიშნები ჰქონდეს, ყოველთვის “უგვანი” და არაბუნებრივი იქნება, – ბუნების წესთათვის მიუღებელი (“ბუნებისაგან არაოდეს აღსაარებელი”). რაკი, ერთი მხრივ, ქვეყნის მმართველსა და, მეორე მხრივ, ქვეყნის მოქალაქეს ან ხელმწიფის ქვეშევრდომს შორის უნდა არსებობდეს სისხლისმიერი, ნათესაობრივი კავშირი, და ქვეყანა უნდა ეფუძნებოდეს ნათესაობით (“ნათესავი”, ანუ ერი), ეროვნულ კავშირს, ის ქვეყანა, სადაც მმართველსა და ქვეშევრდომს შორის გაწყდება სისხლისმიერი და მემკვიდრეობითი კავშირი, დაკარგავს ბუნებრივი მმართველობის შესაძლებლობას.

ამდენად, ცხადია, რომ რუტილიანო არაა მონარქიული წესწყობილებების, ანუ სამეფო ხელისუფლების უპირობო მომხრე. მას სულაც არ მიაჩნია ურთიერთობა მეფესა და ქვეშევრდომთა შორის ყოველთვის, ყველა გარემოებაში შეუზღუდავ სიკეთედ. სამეფო წესწყობილება სიკეთეა მხოლოდ მაშინ, თუ ხელმწიფე ეროვნული წარმოშობისაა, ხოლო უცხო ხელისუფალი, თუნდაც მონარქიის შენარჩუნებისას, არასოდეს მოუტანს ქვეშევრდომს განცდას, რაც მას ჰქონდა და აქვს ეროვნული ხელისუფლების პირობებში: რომ მამაშვილური კავშირების გამო არასოდეს შენელებდებოდა მის მიმართ. როგორც ჩანს, რომელიც მოძღვრისათვის ძალაუფლების ღირებულება და სარგებლიანობა ქვეყნის მცხოვრებთათვის ფასდება არა მონარქიისა თუ რესპუბლიკის მომხრეობით, არამედ იმით, ეროვნული თუ არაეროვნული წარმოშობა აქვს ქვეყნის მმართველობას. შესაბამისად, მას ეჭვი არ ეპარება, რომ რაკი რუსული მონარქია არაა ქართული მონარქია, ის მხოლოდ ზიანს და ბოროტებას მოუტანს მანამდე ქართველი მეფის ქვეშევრდომ ქართველებს.

ზოგადად კი, სამეფო ხელისუფლება, თუკი ის ქვეყნის შიგნით იმყოფება და ეროვნულია, ძალისმიერად კი არ მართავს ქვეყნის მცხოვრებთ, არც თვითნებურად წარმართავს მათს ცხოვრებას, არამედ ისევე მშობლიურად ზრუნავს, როგორც მშობელი არ აკლებს მზრუნველობას თავის შვილს, და, როგორც ბავშვი ენდობა

მამას ან დედას, ასევე ქვეშევრდომიც მინდობილია თავისი ხელმწიფის შემწეობას, მეურვეობას, მფარველობას.

რაც შეეხება რუსულ ხელისუფლებას, ნიკოლა რუტილიანოს სიტყვებით, ის ქვეყნის მცხოვრებთ ცხოვრების სიმძიმეს კი არ გაუმჩატებს, – ხოლო მმართველობას უწინარესად ქვეშევრდომის თუ მოქალაქის ყოველდღიური ყოფითი ცვირთის შემსუბუქება ევალება, და ასე ხდება, ან უნდა მოხდეს ყოველი ეროვნული ხელისუფლებისას, – არამედ უმალ, მოსვლისთანავე, თავისი ბატონობის დამყარებისთანავე, აქაურ ბინადართ კისრად მძიმე უღელს დაადებს. ეს კანონზომიეროცაა, რაკი მოსულის, მოვლენილის, წარმოგზავნილის სარგებელი ვერასოდეს მოერგება დახვედრილის სარგებელს. უცხო მხოლოდ იმით და იმგვარად პოვნებს საკუთარ სარგებელს, რომ, – რაკი თავად, როგორც არამკვიდრი და ადგილობრივ უნიადავო, სხვა მხრივ ვერც ვერანაირად ისაზრდოებს სხვაგვარად, – მთელ ქვეყანას მძიმე ბეგარას აპკიდებს საკუთარ სურვილთა შესაბამისად და შესასრულებლად. თავის ნიადავზე მკვიდრისაგან განსხვავებით, რომელიც ან იცავს, ან კიდევ უვლის და ამუშავებს საკუთარ მიწას, უცხო ხელისუფალი მოვლენილია მხოლოდ სამართავად, – იგი არანაირად არ ირჯება ქვეყნისათვის და არანაირად არ ზრუნავს ერისათვის. ამდენად, უცხო ხელისუფალი არათუ საქმით არ აღასრულებს, რაც ეროვნულ ხელისუფლის უპირობო ვალად აძევს, არამედ, სრულიად საპირისპიროდ, ყოველნაირად ეცდება და მოინდომებს, უშეღავათოდ დატანჯოს ყველა, ვისაც მართავს და ვისი მართვაც ხელეწიფება, ოღონდ საკუთარი ნება აღისრულოს ან იმის ნება აღასრულოს, ვინც იგი, – უცხო, – ქვეყნის მმართველად მოავლინა. სხვათა შორის, ამ მსჯელობაში პირველად ჩნდება რუსების პირდაპირი სახელდება, რაკი რომელიც მამა ნიკოლა მანამდე მხოლოდ ვეროპელ ან უცხოთა მმართველობაზე ლაპარაკობდა მეფის წინაშე.

ხოლო სწორედ ეს რუსული ხელისუფლება არასოდეს მისცემს ადგილობრივ მცხოვრებს იმას, რაც მას სასიცოცხლოდ სჭირდება და რაც მისთვის გადაამწყვეტად აუცილებელია, არამც და არამც, კი არ გასცემს, პირიქით, მხოლოდ წაიღებს მისგან, წაართმევს, მიითვისებს, რადგან იგი უცხოა. რაკი ძალაუფლების სათავე ქვეყნის გარეთაა, – ამავე დროს, მოვლენილი მმართველიც იქიდანაა და, სავარაუდოდ, იქვე უნდა დაბრუნდეს,

– მას მონაგრის დაუნჯება ევალება და სურს კიდევ იქ, სადაც იმუამად უზენაესი ხელისუფალი იმყოფება. ამიტომ იგი ყველანაირად ეცდება, არ დაუტოვოს ქვეყანას მკვიდრთა შრომითა და გარჯით მოპოვებული არც მრავალგვარი ჭირნახული, არც ხანგრძლივი მონაპოვარი, – ფაქტობრივად, არავითარი საკუთრება, – რაკი მას კი არ მოაქვს, კი არ ამდიდრებს ქვეყანასა და ერს, არამედ გააქვს, აღარიბებს ქვეყნის ბინადართ და თანაც უფრო მეტი დაუინებით მოითხოვს, მისცენ ის, რაც მას სურს ან რასაც თავად დააწესებს ბევრად თუ გადასახადად (“მოითხოვენ დიდთა ხარკთა”!).

ამ სასტიკ მოთხოვნას კი მოჰყვება გამოსავალი, რომელიც შექმნილი გამოუვალნი მდგომარეობის გამო გაჩნდება: რაკი უცხო მმართველობა სავალდებულოდ და აუცილებლად აწესებს ხარკის გადახდას, ხოლო მისი ვასტუმრების საშუალება კი არ მოიძევა, მთელი ქონება – მამულიც და ყმაც – საჯაროდ გაიყიდება (“მამულნი და ყმანი გაისყიდებიან ბარაბანითა”). ყოველგვარი მონაპოვარი გაიცემა ვაჭრობის შედეგად და ყოველ საკუთრებას დაისაკუთრებს არა იგი, ვისაც მასში ღვაწლი ჩაუდია და ოფლი დაუღვრია, არამედ იგი, ვინც მეტ ფასს გადაიხდის, ვისაც არც უწუხია და არც უზრუნია იმაზე, რისი ყიდვის შესაძლებლობაც დროებათა გამო მიეცა. სწორედ იგი გახდება ახალი მესაკუთრე, რაკი შეძლებს შეიძინოს ის, რაც ვალატაკებულთ, – ხარკის გადახდის უუნაროთ, – მემკვიდრეობით, საუკუნეთა განმავლობაში გადასცემიათ. შემთხვევითი არაა, რომ მოძღვარი ლაპარაკობს მამულისა და ყმების გაყიდვის გამო და ამ შემთხვევისას გაყიდვა, სავარაუდოდ, უფრო ფართო მნიშვნელობითაც იგულისხმება: ქვეყნის, სამშობლოს გაყიდვა და ამ ქვეყნის მცხოვრებთა გამყიდველობა ჩვეულებრივი გახდება, ყოფით ჩვევად იქცევა მაშინ, როცა ქვეყანას უცხო მართავს, უცხო განაგებს, – მით უმეტეს, როცა ქვეყნისათვის ეს უცხო წარმოადგენს ხილულ მცერს.

დაბოლოს, თავისი წარმოთქმულის დასრულებისას, შეჯამებისას მამა ნიკოლა რუგილიანი შემადრწუნებელი მომავლის დასახატავად გაემზადება. ყველაზე მძიმე, ყველაზე აუტანელ, ყველაზე შთამბეჭდავ სათქმელს, – დრამატულად შთამბეჭდავს, – მოქმედი ბოლოსათვის შემოინახავს. კანონზომიერია, რომ სიკვდილი სათქმელის მიწურულს ჩნდება, – მოძღვარი მკათიოდ ახსენებს მკვდრებს. მსმენელისათვის შემზარავია მისი დამავგირგვინებელი

სიციყვები, აღმწერი იმისა, როგორი მდგომარეობა დამყარდება ქვეყანაში, თუკი სამეფოში ეროვნული ხელისუფლება გაუქმდება და რუსთა მმართველობა დამყარდება: მაშინ მკვდართაც კი აღარ მიეგებათ საკადრისი პატივი. უცხო მმართველობა არა მარტო ცოცხლებზე გაბატონდება, არამედ მკვდარნიც დაკარგავენ იმ უფლებას, რაც საუკუნეების განმავლობაში ჰქონდათ მოპოვებული. “მკვდარნი თქვენნი დაიმარხებიან მუზიკითა”, – ამბობს რომაელი მოძღვარი. გარდაცვლილთა დამარხვა მუსიკის თანხლებით ოდენ კულტურული განსხვავების საგანგებო აღნიშვნა არ უნდა იყოს, – აქ, როგორც საფიქრებელია, ყურადღება ექცევა არა მხოლოდ კულტურულ გამიჯვნას, არა მხოლოდ უცხო ტრადიციის შემოჭრას ეროვნულ ტრადიციაში, არამედ ამ ქვეყნის მკვიდრთა სიკვდილს, რაც უცხო სათვის იმგვარივე გულგრილი აღქმისა და დამოკიდებულების საგანია, როგორც ქართული მიწების მიტაცება და ქართველთა მოწყვეტა ნიადაგისაგან, – მათი უმიწოდ, უნიადაგოდ დატოვება. რა თქმა უნდა, როცა ლაპარაკია მოწყვეტის გამო, იგულისხმება როგორც ნივთიერი, ნამდვილი მიწა-ნიადაგი, – მისი წართმევა და მითვისება, – ისე კულტურული, მემკვიდრეობითი, ტრადიციული ნიადაგი, სწორედ ის ნიადაგი, სადაც ქართველები, საერთოდ, მუსიკის თანხლებით არ იმარხებიან. მუსიკით მიცვალებულის მიწიერი გაცილების მიუღებლობა, ან, ზოგადად, მუსიკის მიუღებლობა, ამ საკითხის ასე საგანგებოდ გამოყოფა და გამოკვეთა თითქოს უცნაური, უჩვეულო უნდა იყოს ევროპელისათვის, სამხრეთეევროპელისათვის, რომაელისათვის, მაგრამ საქმის არსი, როგორც ჩანს, ისაა, რომ გაქართველებული კათოლიკე მოძღვარი, უპირველეს ყოვლისა, ხედავს, რაგვარად დამღუპველია ერისათვის საკუთარი ნიადაგის დათმობა. ის, რაც მისეული არაა, რაც უცხოა, რაც თავს-მოხვეულია, ანადგურებს და გაანადგურებს ქვეყანასაც და ერსაც.

შესამჩნევია, რომ მოძღვრისა და მკურნალის ეს ერთი კერძო გაფრთხილება, – უკანასკნელი გაფრთხილებათა გრძელ მწკრივში, – ღრმად დამჩნევია ადგილობრივ ბინადართა მესხიერებას, რაკი ათწლეულების შემდგომაც არ მიუვიწყებიათ, როგორც ისევ პლატონ იოსელიანი მოწმობს და ადასტურებს თავის წიგნში:

“დღესცა სიციყვასა ამას, პატრისაგან თქმულსა, მოიგონებენ თფილისისა მცხოვრებნი, ოდეს მუზიკითა უძღვიან საფლავადმდე მიცვალებულთა”.

სხვათა შორის, იოსელიანის ეს მინიშნება, – თითქოს სასხვა-თაშორისო, – იმასაც ამტკიცებს, რომ მამა ნიკოლას სიტყვებს, მის გაფრთხილებას სასახლის კარიდან გარეთაც გამოუღწევია და ქალაქის ბინადართა ხსოვნაშიც შესამჩნევად მყარად ჩარჩენილა. მიზეზი, შესაძლოა, არა მხოლოდ ისაა, რომ, რაც დასასრულ ითქმება, ყველაზე მძაფრად აღიბეჭდება ხანგრძლივ მეხსიერებაში, არამედ ისიცაა, რომ რუტილიანოს გამონათქვამის ამ ბოლო სიტყვებში თითქოს სათქმელი შეჯამებულია: ყოველი შემთხვევა, რაც ნიადაგიდან მოწყვეტის გამო მეტყველებს, ცხადად ფასდება, როგორც საუკუნოვანი, დადგენილ-დაწესებული ტრადიციის უარყოფა და ლალატი, რაგვარი მოსალოდნელი განსაცდელის გამოც აფრთხილებდა კათოლიკე მოძღვარი ქვეყნის უზენაეს ხელისუფალს და რაგვარიც სულ მალე ფაქტობრივად მოიტანა რუსთა მმართველობამ.

ძნელი სათქმელია, რამდენად ზუსტად შემოუნახავს პლატონ იოსელიანს ნიკოლა რუტილიანოს სიტყვები, რამდენად უცდომლადაა გადმოცემული რომელი მისიონერის არცთუ მოკლე და არცთუ სხარტი გამონათქვამი ისტორიკოს-მემაციანის ბიოგრაფიულ წიგნში, რომელიც ქართლ-კახეთის უკანასკნელი ხელმწიფის ცხოვრებას აღწერს, მაგრამ, ხილული ფაქტია, რომ ეს მწარე და მტკივნეული სიტყვები, – საგანგებოდ წარმოთქმული, რომელიც თავისი არსით საჯარო ქადაგებას ჰკავს, – რიტორიკული წესებითაა გაწყობილი, მკაფიოდაა აგებული, თანაც დანაწილებულია და თანაც ერთიანადაა შეკრული, და, რაც უეჭველია, შედგენილია ათი გამოყოფილი ნაწევრისაგან.

პირველი: ქვეყანა ვერ მიიღებს, ვერ გაუძლებს უცხო მმართველობას და მისი ცხოვრება სამწუხარო გახდება;

მეორე: უცხოთა მიერ შემოღებული წესწყობილება შეუთვისებელი და დამამძიმებელი იქნება ქვეყნისათვის;

მესამე: უცხოთა ბატონობა უბედურებაა და ყოველთვის მხოლოდ ვარამის მომტანია;

მეოთხე: უცხოთა განმგებლობის პირობებში ქვეყანა ვეღარ დაიმსახურებს სხვათა პატივისცემას;

მეხუთე: უცხო ერი იქცევა ადგილობრივი ერის მტრად და მას დევნას დაუწყებს, აფორიაქებასა და შფოტოს მოუტანს;

მეექვსე: სისხლისმიერი კავშირი ხელმწიფესა და ქვეშევრდომთა შორის შეწყდება და უცხო მმართველი მამობრივად აღარ

იბრუნებს ქვეყნის ბინადარზე, როგორც ადრე, ეროვნული ხელი-სუფლებისას, იყო ჩვეული;

მეშვიდე: უცხო მმართველობა მძიმე ტვირთს შემოიღებს და დააკისრებს ქვეყნის მცხოვრებთ;

მერვე: მოსული განმგებელი ადგილობრივ ბინადარს მოსთხოვს და წაართმევს მისეულ მონაგარს;

მეცხრე: ქვეყანაში დასადგურებული გასაჭირის გამო გაიყიდება ქვეყანაც და მისი მცხოვრებნიც;

მეთათე: ქვეყანა მოსწყდება საკუთარ ნიადაგს და გაწყვეტს საუკუნოვან კავშირს საკუთარ ტრადიციასთან.

ადვილი არ იქნება, ზუსტად განისაზღვროს და დაუეჭვებლად ითქვას, თუ რომელ ადრინდელ ან მისდროინდელ პოლიტიკურ მოძღვრებას ეყრდნობა ნიკოლა რუტილიანო, თუ როგორი იყო მისი პოლიტიკური განსწავლის თვალსაწიერი, მაგრამ არც ისე რთული იქნებოდა, ნებისმიერ წიგნიერ და, მით უმეტეს, ევროპული პოლიტიკური წესრიგის ცხოვრებისეულად მცოდნე ადამიანს ისე მკაფიოდ ჩამოეყალიბებინა თავისი თვალსაზრისი ადგილობრივი თუ გარეშე ძალაუფლებისა და მმართველობის შესახებ, ან კიდევ, მმართველთა და მართულთა ურთიერთობის გამო, როგორც ეს მამა ნიკოლამ შეძლო: ათი ნაწევრის სახით გამოეკვეთა საკუთარი სათქმელი ქართლ-კახეთის მეფის წინაშე.

თუმცა ისიც უნდა ითქვას, ამ თვალსაზრისში მანაც უფრო ნაკლები ყურადღება მიეპყრობა პიროვნებას, ცალკეულ ადამიანს, მის ნებას, მისწრაფებას, მოვალეობას, თავისუფლებას, – როგორც ქრისტიანული სარწმუნოების მქადაგებლისაგან იყო მოსალოდნელი, – ვიდრე ადამიანთა ჯგუფს, ერთი ეროვნების თუ ერთი ქვეყნის მცხოვრებთა განუყოფელ, პიროვნულად დაუნაწევრებელ ერთიანობას, რომლის საჭიროებათა და მოთხოვნილებათა გამო ლაპარაკობს რუტილიანო. მისი ვრცელი მსჯელობა თითქოსდა უგულებელყოფს ქრისტიანული მოძღვრების მთავარ სათქმელს, რომ არა მარტო თავისთავად ღირებულია თითოეული ერთეული ადამიანი, არამედ რომ, საერთოდ, ყოველგვარი ღირებულება ამქვეყნად თუ იმქვეყნად უწინარესად განისაზღვრება სწორედ ერთეული ადამიანის არსებობით: ცალკეული, დამოუკიდებელი პიროვნებისა და არა როგორც ჯგუფის, ერთიანობის ნაწილისა, თუნდაც ეს ერთიანობა ეროვნება იყოს.

ნიკოლა რუტილიანოს გაფრთხილებას პასუხი აარიდა გიორგი მეთორმეტემ: მან არც უარყო და არც მიიღო მოძღვრის მიერ საგანგებოდ ჩამოთვლილი არსებული მიზეზები და შესაძლო შედეგები, არც სიტყვით და არც ქმედებით არ გამოეხმაურა მათ. მეფემ, საერთოდ, არც კი გაიხსენა საკუთარი სამეფოს კანონიერი უფლებანი. მან თითქოს დაივიწყა კიდევ ის, რომ მას ამ ქვეყნის მართვა მემკვიდრეობით მიენდო და პასუხისმგებლობა მის მყოფად ყოფნაზე, მის მერმისზე სწორედ მას დაეკისრა. ხელმწიფის შეპასუხება სხვა განზომილებაში ჩამოყალიბდა და ჩამონაკვთა: მისთვის განმსაზღვრელ-გადამწყვეტი აღმოჩნდა არა ქვეყნისა და ერის მომავალი, არამედ ქრისტიანობის მომავალი ამ ქვეყანაში და ამ ერს შორის.

მეფეს, ჩანს, მაინც გულისყურით მოუსმენია რომაელი მქადაგებლისათვის, მისი მტკიცებისათვის და დარწმუნებისათვის, – თუმცა მღვდლის ათ ნაწევარს, ფაქტობრივად, იგი მხოლოდ ერთი ნაწევრით უპასუხებს, რაც უნდა მოზრდილად ჩანდეს ეს ერთი, – და დაჯერებით და მტკიცედ ამგვარად მიუგებს კათოლიკე მღვდელს, რომელსაც ლათინურად, “პატრის” სახელით, მიმართავს, – როგორც მამას, მოძღვარს:

“ჩემო პატრო! – უპასუხა მეფემან, – დავსუსტდით, გაქრება ქრისტიანობა აქ ურუსოდ, მეტად მოგვერია მტერი, და რა მტერი? ქრისტესი! თუ არა მკლავი რუსთა ხელმწიფისა, ვერვინ დაიცვამს საქრისტიანოსა. მესმის სიმძიმე რუსთა ჩემზედ ბრძანებლობისა. რა ვქმნა? ვის მივმართო? რა პასუხი გავსცე ქრისტესა? ვერ წარვიწყმედ სულსა. შევსწირავ ცოლ-შვილსა და შევუდგები ქრისტესა და ჯვარისა თაყვანისმცემელთა მოვიყვან მწედ ქვეყანისა. ესე იყო სურვილი ძველთა მამა-პაპათა ჩემთა; და ესე იყო ჰაზრი მამისა ჩემისა და მეც დავადგრები მასზედ. ჩემი პირობაები რუსეთისა მეფესთან სასიკეთონი არიან ქვეყანისათვის”.

ღირსშესანიშნავია, რომ ხელმწიფე არ უარყოფს რუსთა მმართველობის მომავალ სიმძიმეს და იმ განსაცდელს, რაც მას მოჰყვება. ამ თვალსაზრისით, მეფეს არც არათფერი აქვს სადავო რომაელ მოძღვართან. იგი უკამათოდ აღიარებს და მოელის კიდევ, რომ მოვლენები სწორედ იმგვარად წარიმართება, როგორც მამა ნიკოლა ვარაუდობს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ იგი უარყოფს ქვეყნისა და ერის ამ განსაცდელის გადამწყვეტ მნიშვნელობას, ანუ ეს განსაცდელი უმნიშვნელო ხდება მამინ, თუკი და როცა საფრთ-

ხე ემუქრება ქრისტიანობის შენარჩუნებას, დაცვას, გადარჩენას. მას მიაჩნია, რომ უფრო მეტად, უფრო ძვირად, ვიდრე ქვეყანა, უნდა ფასობდეს სარწმუნოება, ხოლო ხელისუფალიც და ქვეშევრდომიც უწინარესად უნდა ემსახუროს სარწმუნოებას.

მეფე გიორგიც, მამა ნიკოლას მსგავსად, მსჯელობს მტრის გამო, მაგრამ მისთვის მტერი ის კი არაა, ვინც მის ქვეყანას და მის ქვეშევრდომ ერს, ადგილობრივ ბინადართ საფრთხით ემუქრება, არამედ მხოლოდ ის, ვინც სარწმუნოების დაუფარავი მტერია. ხოლო როცა ქართველი ხელმწიფე ირგვლივ ეძებს თანამორწმუნეს, ერთმორწმუნეს, “ჯვარისა თაყვანისმცემელთა”, ამგვარნი ოდენ რუსები აღმოჩნდებიან. ამდენად, რუსი ვერ იქნება ვერანაირი მტერი, რადგან იგი დამცველია სარწმუნოებისა, რომელსაც საფრთხე მტრისაგან – ამჯერად ისლამური მომხდურისაგან – ელის, ხოლო რუსის გარეშე სრულიად შეუძლებელი ხდება სარწმუნოების შენარჩუნება (“გაქრება ქრისტიანობა აქ ურუსოდ”). მუსლიმი მოწინააღმდეგე, – რა თქმა უნდა, იგულისხმება, ოსმალოც, სპარსიც და ლეიციც, – სარწმუნოების მტერია, ქრისტეს მტერია (“მტერი და რა მტერი? ქრისტესი!”), ხოლო რუსი, რაკი ამ მტრის მტერია, ქართველთათვის, როგორც ქრისტიანთათვის, უჭველად იქნება “მწე”, შემწე, დამხმარე, მხარდამტკერი.

მეფეს მიაჩნია, რომ რუსთათვის თავისი ქვეყნის ჩაბარებით იგი არ წყვეტს კავშირს ტრადიციასთან, პირიქით, რაკი წინაპართა სურვილი სწორედ ეგ იყო (“ესე იყო სურვილი ძველთა მამაპაპათა ჩემთა”), – რუსეთის სახელმწიფოს მიჩნევა და აღიარება ქრისტიანობის შენარჩუნების ერთადერთ იმედად და ამის გამო რუსთათვის ქრისტიანი ქართველების მინდომა, – იგი არანაირად არ მიაცოვებს თავის სისხლისმიერ ნათესავთა მისწრაფებასა თუ აღრიდანვე არჩეულ გზას და მტკიცედ გააგრძელებს შეუვალ სვლას მათი ოდინდელი ჩანაფიქრის ხორცშესასხმელად. გიორგი მეთორმეტე იმდენად დაჟინებულია, ანუ დარწმუნებულია, რომ უცდომელ გადაწყვეტილებას იღებს, არავითარი დაბრკოლების წინაშე უკან აღარ დაიხევს, როგორც თავადვე აცხადებს. თავის ამ სიმტკიცეს ხელმწიფე უმძაფრესად გამოხატავს დაპირება-დამუქრების იმ სიტყვებითაც, როცა აღთქმას წარმოთქვამს, რომ, თუკი საჭირო გახდა, იგი სავსებით მომზადებულია, რუსეთთან თავისი ქვეყნის შესაერთებლად არ დაერიდოს ყველაზე ახლობელი ადამიანების – ოჯახის დალუპ-

ვას, მათს სასიკვდილოდ გამეცებას და გაწირვასაც კი (“შეესწირავ ცოლ-შვილსა”).

მეფის ნათქვამი წინააღმდეგობრივია, – ის წინააღმდეგობრივია იმდენად, რამდენადაც თვალსაჩინოდ უპირისპირებს ერთმანეთს წინაპრებსა და თანამედროვეთ, წარსულსაც და აწმყოსაც, წარსულსაც და მომავალსაც: აღთქმის წარმომთქმელისათვის გარდასულ მამა-პაპათა გზის ერთგულების შენარჩუნება იმდენად უპირობოდ მნიშვნელოვანია, რომ მათი ძველი ჩანაფიქრის დასაცავად არ დაიბოგება ახლანდელი საკუთარი ოჯახიც კი. ამდენად, წარსულს მსხვერპლად ეწირება აწმყოც და, ბუნებრივია, შესაბამისად, – მომავალიც (ცოლიც და შვილიც!). აღთქმის აღსასრულებლად, გუშინდელი ითხოვს ხვალისდღის დათმობას. ნუთუ გააზრებული ჰქონდა ხელმწიფეს მისი სიცყვების ეს მიზანმიმართულება, რომელსაც ამგვარი საბედისწერო შეჯახება მოჰყვება? ნუთუ შეგნებული იყო ამგვარი არჩევანი: მზერის წარმართვა წარსულისაკენ დღევანდლის და ხვალისდღელ-ზეგინდლის ხარჯზე თუ ფასად?

მეფეს მიაჩნია, რომ იგი ფლობს არა ძალაუფლებას ქვეყანაში, არამედ, მისი წარმოდგენით, ქვეყანა მისი საკუთრებაა. ამიტომაც ქვეყნის მომავალ ბედს იგი მხოლოდ საკუთარი ჩანაფიქრის მიყურადებით გადაწყვეტს, თუნდაც უარს იცყვის სამეფოზე როგორც საკუთრებაზე, როგორც საკუთარ მონაპოვარსა თუ მემკვიდრეობაზე. ამდენად, რაკი ქვეყანა მისთვის საკუთრება ყოფილა, ხელმწიფეს შეუძლია სრულიად უგულებელყოს სხვათა, ამ ქვეყნის მკვიდრთა მისწრაფება და ისე გადაწყვიტოს, ისე მოიქცეს, როგორც თავად მიაჩნია უპრიანად და უმჯობესად.

კერძო და ვიწრო თვალსაზრისითაც კი, მეფე სრულიად უგულებელყოფს მეუღლის სადედოფლო უფლებას და, განსაკუთრებით, შვილების მემკვიდრეობითს უფლებასაც და მოვალეობასაც, დაიკავონ სამეფო ტახტი, რათა გახდნენ ქვეყნის კანონიერი ხელისუფალნი. გიორგი მეთორმეტემ საკუთარ ცოლ-შვილს ეს უფლებები, როგორც ჩანს, უჭოჭმანოდ ჩამოართვა.

მეფის შეუწყვეტელი თვალსაზრისია, რომ რუსთა მმართველობა სასიკეთო იქნება ქვეყნისათვის, რადგანაც ქვეყნის არა მხოლოდ უმთავრესი, არამედ ერთადერთი სიკეთე სარწმუნოების შენახვა და შენარჩუნებაა. რაკი უპირატესი ღირებულება სარწმუნოებაა, ქვეყანაც – და, მათ შორის, მეფის ოჯახიც, ისევე

როგორც თითოეული, ცალკეული ოჯახი, – უნდა ემსახუროს სარწმუნოებას და, თუ საჭიროა ან საჭირო გახდა, მსხვერპლადაც კი შეეწიროს ქრისტიანობას (ამ შეხედულებების სიმტკიცის შესახებ მეტყველებს საქართველოში ხანგრძლივად გავრცელებული და მრავალგზის, სხვადასხვა გარემოებაში განმეორებული, ნელ-ნელა მყარად დამკვიდრებული აზრი, რომ ქვეყანამ საუკუნეთა განმავლობაში თავი შესწირა ქრისტიანობის დაცვას, ანუ ქვეყანა მსხვერპლად იქნა მიტანილი ქრისტიანობის დასაცავად).

ბუნებრივია, რომელი კათოლიკე მღვდელი ვერანაირად ვერ გაიზიარებდა იმ თვალსაზრისს, რომ ქართულ-რუსულ-ბიზანტიური მიმართულების ქრისტიანობა უცდომელი და ჭეშმარიტი ქრისტიანობაა, რადგან მან, როგორც კათოლიკემ, უეჭველად და დაუეჭვებლად იცოდა, რომ ქრისტიანობის ყოველი ის სახე, რომელიც არ იმყოფება თანაზიარებაში წმიდა პეტრეს მემკვიდრესთან, – იმ პეტრესი, რომელიც იესო ქრისტემ ეკლესიის მეთაურად დააყენა და გაამყარა ამქვეყნად, თავისი მეორედ მოსვლის ხანამდე, – მოკლებულია სრულყოფილებას, ანუ ეკლესიური ცხოვრების სისავსეს. შესაძლოა, ამიტომაც არ მიიჩნევდა იგი ქრისტიანობის ერთადერთ დამცველად რუსეთს (თუმცა სარწმუნოების დაცვის გამო მას, საერთოდ, არც არაფერი უთქვამს), – იმ სახელმწიფოს, სადაც ადგილობრივი ეკლესია ამ დროისათვის იმპერიის ერთ-ერთ დაწესებულად ქცეულიყო. თუმცა მამა ნიკოლას, – თუნდაც მისიონერს, სწორედაც მისიონერს, – მეფისათვის სხვაგვარი, არაბიზანტიური ქრისტიანობის შესათავაზებლად, ალბათ, ერთადერთი საშუალება ჰქონდა: როგორც ევალება ყოველ ქრისტიანს და როგორც მოელიან მისგან, პირადი, საკუთარი მაგალითით ეჩვენება ქრისტიანობის ნამდვილი და შეუბღალავი სახე.

ღირსშესანიშნავია, რომ, ამ საუბრიდან გამომდინარე, მეფე ქრისტიანული სარწმუნოების დამცველად ჩანს, ხოლო მოძღვარი ეროვნულ სახელმწიფოსა და ეროვნულ კულტურას იცავს. შემდგომში, სულ რამდენიმე ათწლეულის შემდეგ, რუსეთის იმპერიამ თანდათანობით შეძლო, სარწმუნოება, კულტურასთან ერთად, საზრუნავ უპირატესობად წარმოეჩინა ქვეყნის მცხოვრებთათვის, განსაკუთრებით კი – საჯარო ცხოვრების წამყვან ადამიანთათვის, რითაც მოახერხა, უჩუმრად, შემუმჩნევლად ჯერ ჩრდილში გადაეყვანა, ხოლო შემდგომ, საერთოდაც, გაექრო

ეროვნული, ქართული სახელმწიფოებრიობის განცდა, სწრაფვა მის ასაღორძინებლად, სურვილი მის დასაცავად, ერთგულება მისი მნიშვნელობისა და ღირებულების მიმართ (შემდგომში ამ გზას მყარად მისდევდნენ იმპერიის შემდგომი მემკვიდრენიც). ნიკოლა რუტილიანო ხედავდა სახელმწიფოსა და სარწმუნოების, სახელმწიფოსა და კულტურის ხან აღრევის, ხან კი, პირიქით, ერთმანეთისაგან მათი გამიჯვნის საფრთხეს, რაკი ორივე შემთხვევისას სახელმწიფოს თავისთავადი წონა და ფასი უჩინარდებოდა. უჩვეულოდაც კი ჩანს, რომ ქრისტიანი მღვდელი არც კი მსჯელობს, არც კი უპასუხებს ქრისტიანობის გადარჩენის საკითხს, – რაც მეფეს ამდენად აღელვებს, – რადგან რუტილიანოსათვის უმთავრესი მიზანი ეროვნული სახელმწიფოს შენარჩუნებაა. შესამჩნევია, რომ, თავის მხრივ, ქვეყნის მმართველი ხელისუფალი – ხელმწიფე გულგრილად აღიქვამს ან ვერც აღიქვამს არა მარტო სახელმწიფოებრიობის, არამედ ადგილობრივი, ეროვნული კულტურის გაუჩინარების მძაფრ განსაცდელს.

მოძღვარს მიაჩნია, რომ ხელისუფალი პასუხისმგებელია ქვეყნისა და მის ბინადართა მიმართ; მეფე მიიჩნევს, რომ ის პასუხისმგებელია სარწმუნოების მიმართ, რომელიც უპირატესია სახელმწიფოსთან, ქვეყანასთან, ერთან შედარებით. როგორც ჩნდება, იგი სწორედ ამ დარწმუნებით წარმართავს თავის განზრახვას.

ამიტომ, რაც შემდეგ მოხდა, უკვე ველარაფერს შეცვლიდა: რომელიც მოძღვარს მხარს დაუჭერს ბერძენი მოძღვარი, ათანასე, წინამძღვარი ჯვარისმამისა, შემდგომში იერუსალემის პატრიარქი. იგი მეფის წინაშე გადაშლის ბიბლიას – ღმრთის სიტყვას და გრძლად წაიკითხავს ესაია წინასწარმეტყველის შემადრწუნებელ სიტყვებს, რითაც იმედოვნებს, ღმრთის ნება დაანახოს ხელმწიფეს და ამგვარად გადაათქვამდეს მას ჯიუტი გადაწყვეტილება. სავარაუდოდ, იქ მყოფ მსმენელთა გულებს განსაკუთრებით მოხვდებოდა ბიბლიური სიტყვები: “ერო ჩემო, კაცნი, რომელნიცა მთავრობენ შენზედა, გაცთუნებენ შენ, დაჰკარგვენ გზისა შენისა კვალთა...”. სათქმელია, მეფეც გულგრილი არ აღმოჩნდება და დიდად ჩაფიქრდება, დანალვლიანდება (“შეჰსწუხნა მეფე, ამოიხონა...”). ამის შემდეგ იგი მხურვალე ლოცვას შეუდგება.

მაგრამ ამ ამბავს უმაღლ ამცნობენ – ვიდაც უცნობი არ დაახანებს და სასწრაფოდ შეატყობინებს – მეფის მოძღვარს, ეფთვიმის,

ნათლისმცემლის უდაბნოს წინამძღვარს, რომელიც სამეფო კარზე დაუბრკოლებლად გაჩნდება და გულმოდგინედ დაარწმუნებს გიორგი მეთორმეტეს, უარი არ თქვას რუსთა ერთგულებაზე, რათა “მისცეს სამეფო რუსეთისა ხელმწიფეთა მფარველობასა”. რომელიც და ბერძენ მოძღვრებზე მეტად, მეფე ყურს დაუგდებს, დაუჭერებს საკუთარ, ახლობელ ქართველ მოძღვარს და რუსეთის ერთგულების ფიცს დადებს, – იგი საჯაროდ და საბოლოოდ აცხადებს:

“სხვა პატრონი არა გვყავს ჩვენ, გარდა რუსთა ხელმწიფეთა”.

შედეგად, ქვეყნის ხელისუფალი უარს ამბობს საკუთარ პასუხისმგებლობაზეც და თავისუფლებაზეც, ხოლო ქვეყნის პატრონობა და განმგებლობა ჰბარდება არა შინაურს, არამედ უცხოს, რადგან მასთან, – მხოლოდ მასთან, – ქვეყნის მმართველის წარმოდგენით, მას ისეთივე, იმავე სახისა და მიმართულების ქრისტიანობა აერთიანებს, როგორსაც თავად აღიარებს: ის, რასაც “ერთმორწმუნეობა” ჰქვია.

კიდევ, ნიშანდობლივია, რომ ორივემ – მოძღვარმაც და მეფემაც – ივარაუდა მოსალოდნელი ცრემლი, ანუ ის ტანჯვა და ვარაში, რასაც რუსების ქართველებზე გაბატონებას ახლდებოდა თან, მაგრამ ვერცერთმა ვერ ივარაუდა ის სისხლი, ანუ იმ ქართული სისხლის ოდენობა, რომლის დაღვრა რუსთა ბატონობას მოჰყვებოდა.

რომელიც რუცილიანომ უთხრა მეფეს, რომ რუსეთი ევროპაა, მაგრამ რაკი ის უცხოა და რაკი მცერია, მხოლოდ ბოროტებას მოუტანს ქვეყანას. გიორგი მეთორმეტემ უპასუხა მოძღვარს, რომ მისთვის მთავარია, ქვეყანაში გადარჩეს ქრისტიანული სარწმუნოება, რომელსაც საფრთხე ემუქრება იმუამინდელ ისლამურ გარემოცვაში, ხოლო ქრისტიანობის ერთადერთი დამცველი და გადამრჩენი კი რუსეთის იმპერიაა.

ნიკოლა რუცილიანოს გაფრთხილებამ ფუჭად ჩაიარა, თუმცა მთავარი ისაა, რომ, როგორც აღმოჩნდა, მწარედ შეცდა როგორც მოძღვარი, ისე მეფე: რუსეთი არც ევროპა იყო და არც ქრისტიანობის დამცველი. ეს შეცდომა საქართველოს მეტად ძვირად დაუჯდა, და დღემდე ძვირად უღირს.

ქართული რომანტიზმის ოთხი პოეტური ნიმუში ყოფის წარმავლობისა და ადამიანის ყოფნის შესახებ

1

ალექსანდრე ჭავჭავაძე
(1786-1846)

გოგჩა

გოგჩა, ტბა ვრცელი, ხმოვანებით ზღვისა მბაძავი,
ოღესმე ზვირთთა აღქაფებით ღელავს მრისხანედ,
ზოგჯერ ვით ბროლი გულუბრყვილო, წმინდა, უძრავი,
თვის შორის ხატავს ცისა ლაჟვარდს და მთათა მწვანეთ.

მაგრამ ნაქცევნი მისთა კიდეთ ძაძით მმოსველნი,
საგლოვო ნიშნი შენობათა კვლავ ეროვანთა,
სად ყვავებულან დიდებულად ქალაქნი ვრცელნი
და სად ღღეს ვხედავთ ოღენ ბუთა და ნატამალთა.

ჭმუნვათა თვისთა მნახველთაცა აზიარებენ...
უდაბურება, მჩუმარება, არარაობა
თვალსა და გულსა კაცისასა სევდით ავსებენ,
და უნებლიეთ წარმოდგება ოხვრით ეს გრძნობა:

აჰა, პალატთა დიდებულთა ნგრეული ნაშთი,
აჰა, ქალაქთა ჩინებულთა ხვედრი უცილო,
აჰა, ჩვენისა მომავლისაც ნამდვილი ხატი;
მხოლოდ აწმყოზე რას დაბმულხარ, ხედვავ ბრმობილო!

ესე კამარა ძლივ საცნობო ყოფილ ტაძარად,
სად კვლავ მეფენი მოწიწებით იდრეკდნენ მუხლთა,
სად ღვთის დიდება მორწმუნეთა ესმოდათ მტკბარად,
და ცისა მიმართ გრგვინვიდიან ხმანი ფსალმუნთა.

ქართული რომანტიზმის ოთხი პოეტური ნიმუში

დღეს ეს ნაქცევი, სახიერად მაჩრდილობელი,
ხედავს თვის ქვეშე დამჩოქველად ოდენ პირუტყვთა,
ზოგჯერ – ნადირთა, ზოგჯერ – მხეცთა, და ხან წარმვლელი
მუნ შეაფარებს საქონელთა, შორით ზიდულთა.

ეს გროვა ქვათა სახეშლილის ოთხკუთხედისა
ადვილ არს, სადა სავაჭრონი მდიდრად წყობილან,
სომეხნი, მხენი ხელოვანნი მომგებლობისა,
პირსა ქვეყნისას ამა საქმით ადრივ ცნობილან.

მაშინ მათ შორის ხმირ ყოფილა ქურურთა მქონე
არათუ ვერცხლით, ნდობითაცა ყოვლად მდიდარნი.
აწ მტვრად აღგვილან იგი ძალი და იგი ღონე,
მათთა განთქმულთა შეძლებათა წარშლიან კვალნი.

მიხედე ამა ვრცელსა ვაკეს ქვა-ყრილსა ბნელად,
კვლავ ასპარეზსა, სად ჰქონიათ ტაიჭთა სრბოლა,
ჩოგნით ტაცება ჭაბუკ მხედართ გამოსაცდელად,
შუბთა ტრიალი, ჯირითთ ცყორცა და ისართ სროლა.

ერთგზის ესეცა ქვანი შავნი, დღეს დახავსილნი,
ურთიერთთანა კავშირობით ამაღლებულან,
მკუთვენელნი მათნი, ბედნიერნი და კმაყოფილნი,
ოდესმე მათში განშვებულან და განცხრომილან.

აქაცა მჯდარა ძალი მაღალს ცახცსა ამაყად,
წყალობათა და რისხვის ფრქვევით მმართველი ერთა,
აქაც უღრღნიათ შურსა, მტრობას გულები ხარბად;
ტრფილნი აქაც შემსჭვალვიან კვლავ ერთმანერთთა.

რავდენთ ბანოვანთ შვენებანი ახლად მშლილობნი
ჭავლის სიწმინდეს მიუზიდავს ნაპირს ამ ცბისას,
ვარდნი, ზამბახნი და მიხაკნი, და გიშრის მწყობრნი
რავდენგზის ტურთად გარდულია სარკვესა წყლისას.

რავდენგზის მთვარეს, თავ-მომწონეს მათთან შთახედვით, უგრძნვია თვისი ჩაგრულ-ყოფა და მოღრუბლვილა! მაგრამ რა?!. დროსა მსრველის ცელით, ყოვლთა წარწყმედით, ციურთა მჯობი მშვენებლობაც სხვათებრ მოსთვლილა!

1841

ალექსანდრე ჭავჭავაძის ლექსების დიდი ნაწილი მის დროს თუ მომდევნო ხანს სიმღერებად ისმოდა თავშეყრისას თუ განცხრომისას, გულის გადასაყოლებლად თუ მოსალხენად, მაგრამ მისი პოემის შედეგრი “გოგჩა” თუნდაც მსმენელს და თუნდაც მკითხველს არა მარტო დაუძლეველი სევდის გრძნობას გადასცემდა, არამედ იმ მსჯელობა-დასკვნითაც მოძღვრავდა, რომ ამქვეყნიურ ცხოვრებაში არ არსებობს არათფერი იმგვარი, რასაც შინაარსი და მნიშვნელობა აქვს, ან რასაც ნაყოფი და შედეგი მოჰყვება.

არავინ იცის, ნამდვილად მღეროდნენ თუ არა მოქეიფენი “გოგჩასაც”, – ალექსანდრე ჭავჭავაძის სხვა ლექსების მსგავსად, – ანდა რამდენად ახალისებდა ის მსმენელთა გულებს, მაგრამ თავად ლექსის პოეტური სახე უთუოდ დახვეწილი და ნატიფია: მთელი ტექსტის გაყოლით ყოველი სტროფი მუსტი ჯვარედინი რითმებითაა გაწყობილი (პირველი ტაეპი ყოველთვის მესამეს ერითმება, მეორე კი – მეოთხეს), რაც თითოეულ ამ სტროფს შეკონილობასა და სიმკვრივეს ანიჭებს, ხოლო ლექსის ყოველი ტაეპი სამად დანაწევრებულ თოთხმეტ მარცვალს მოიცავს (სალექსო სტრიქონის მარცხნივაც და მარჯვნივაც ყოველთვის ხუთმარცვლიანი მუხლია, მათ შორის კი – ყოველთვის თოთხმარცვლიანი მუხლი). მაგრამ “გოგჩის” სიმშვენიერე არც გარეგნული ფორმის დამუშავებულობით ამოიწურება და არც გამოხატული სათქმელის მძაფრი მტკივნეულობით, – ის უწინარესად შთამბეჭდავია იმ მხატვრული დარწმუნების უნარით, რომლითაც პოეტი საგანგებოდ შერჩეული ხატების თანამიმდევრობით თავის განსაკუთრებულ უწყებას გვაწვდის.

ტექსტში ორი ნაკადი თანაბრად მიედინება და ორივე ერთმანეთის საჭიროებას აჩვენებს: ხილულად აისახება ის, რამაც სათქმელის სინამდვილე უნდა დაადასტუროს და ცხადად გამოცხადდება ის, რაც ამ სახეთა აღქმისა თუ გააზრების შედეგად

დადგინდება. მაგალითი მტკიცებულებას წარმოადგენს, ხოლო დასკვნა ცხადს ეფუძნება. ამიტომაცაა, რომ პოეტი აღწერს და პოეტი მსჯელობს.

ლექსის პირველივე სტრიქონები მკაფიოდ აცხადებს, რომ გოგჩის ტბა თავადაა ნიშანი უფრო დიადისა, უფრო ფართოსი, ხოლო ეს უფრო ფართო კი ის გარემომცველი სამყაროა, რომელსაც მთებს შორის მოქცეული ტბა მხოლოდ აღნიშნავს ან გამოხატავს: ის ხომ ზღვასაც ჰგავს (რაც ხმიერებით გამოვლავდება), ხოლო თავისი ზედაპირით ზეცასაც და მთებსაც ირეკლავს (რაც ხედვით იხილავება). ამდენად, გოგჩა მთელ ბუნებასაც მოიცავს და მის ხაცსაც წარმოადგენს.

ტექსტის სტრუქტურა არაა მთლად ჩვეულებრივი: პირველი სტროფი შესავალია და სამყაროს ამრეკლავ ტბას წარმოაჩენს; მომდევნო ორი სტროფი ახასიათებს ტბის გაჩანაგებულ სანაპიროებს, რომლებზეც მიმოფანტულია წარსულის ნაშთები; შემდგომი ერთი სტროფი მთელი ლექსის შეჯამებაა, დასკვნაა, ურყევი და მარადიული განაჩენია; მას მოჰყვება ორსტროფიანი დახასიათება სარწმუნოებრივ-სადმრთისმსახურ ცხოვრებისა, ორსტროფიანი დახასიათება სავაჭრო ცხოვრებისა, ორსტროფიანი დახასიათება სარაინდო-სამეომრო ცხოვრებისა; შემდგომ მოთავსებულია ერთი სტროფი, სადაც ნახსენებია ძალაუფლება, მეფობა და ადამიანთა შორის ურთიერთობანი როგორც ვერტიკალურ (ხელისუფლებთან), ისე ჰორიზანტალურ (თანამკვიდრებთან) განზომილებაში; დაბოლოს, ლექსს ამთავრებს ორსტროფიანი დახასიათება იმ ცოცხალი, ადამიანური მშვენიერებისა, რაც ტბის ახლომახლო მიმოდოდა (ამდენად, ლექსის თემატური შინაარსი სტროფული სტრუქტურის მიხედვით რიცხვებით ასე გამოიხატება: 1+2+1+2+2+2+1+2).

უფრო მოკლედ: ლექსის დასაწყისი წარმოაჩენს ტბას და იმუამინდელ ზოგად მდგომარეობას ტბის ირგვლივ, რასაც მოჰყვება უნუგეშო დასკვნა, ანუ შეგონებითი განზოგადება, ხოლო შემდგომ – ამ განზოგადების დამადასტურებელ კერძო მაგალითთა მკაფიო წყება.

ნაწარმოების სტრუქტურა უჩვეულო იმიტომაცაა, რომ მთავარი განაცხადი მოქცეულია არც ტექსტის დასაწყისში და არც ტექსტის ბოლოს, და არც თუნდაც შუაგულში, არამედ ნებისმიერ ადგილას (თითქოს უდიერად), და რომ აღწერას მოსდევს განაცხადი

და მხოლოდ განაცხადს მოჰყვება რამდენიმეგზისი დასაბუთება, ყოველგვარი საბოლოო შეჯამების გარეშე.

ადამიანის ცხოვრებისეულ გამოვლინებათა ყოველ დახასიათებას, რომელიც ყოველთვის ორ სტროფშია მოქცეული, მოსდევს უეჭველი დასკვნა, რომ ყოველივე, რაც არსებობდა და რაც ლექსში თანამიმდევრულად ჩამოითვალა, დრომ წარხოცა, უიმედოდ გამქრალა, საბოლოოდ განადგურებულა. მხოლოდ მიმქრალი კვალიღა დარჩენილა, – ოდენ ქვაყორედ, ადამიანთა გარეშე, პირუტყვთა თავშესაფრად, – ტაძრებისა და მლოცველთაგან, ვაჭრობისა და ქონებისაგან, ასპარეზობისა და მხედართაგან, სილამაზისა და მშვნვიერი მღელვარებისაგან...

მაგრამ თვალშისაცემია ერთი გამონაკლისი: წყვილ სტროფთა შორის ეულად დარჩენილი სტროფი, რომელიც შეეხება ხელისუფლებასა და ადამიანთა ურთიერთობებს და რომელიც ყოველგვარი განაცხადის გარეშეა დატოვებული. რჩება კითხვად, რომელსაც პასუხი, ალბათ, არც მოეძევა: ნუთუ წყვილთა მწკრივში მხედველობიდან გამორჩა პოეტს უწყვილოდ დარჩენილი სტროფი? ნუთუ მან მხოლოდ დახასიათებისათვის დაისაჭიროვა წარმოსახული ხატი და განუვითარებლად, დასკვნის გარეშე მიატოვა დაწყებული მსჯელობა? ანდა იქნებ მკითხველს მიანდო, თავად მოეპოვებინა არცთუ რთული დასკვნა? მაგრამ განა ურთიერთობანი ადამიანებს შორის: ძალაუფლება და მმართველობა, განსჯა და სამართლიანობა, წყალობა და რისხვა, შური და მცრობა, და, ისიც, რაც სულ ბოლოა ჩამონათვალში, – სიყვარული, – მოისრა და გაუჩინარდა? ან იქნებ არ მოუბრუნდა ხელი პოეტს იმის დასაწერად, იმის სათქმელად, რომ ის, რაც უმთავრესია ადამიანებს შორის, ისიც გაქრა და ქრება? ვინძლო ვერ გაიმეტა “გოგჩის” ავტორმა საკუთარი ლექსი ამ საბოლოო მსჯავრის გამოსატანად?

კიდევ, იმდენად თვალხილულია დაპირისპირება ბუნებასა და ადამიანურ ქმნილებას შორის, იმდენად მტკიცედ გაუმარჯვია გარემომცველ სამყაროს ადამიანის შემოქმედებასთან, იმდენად მარადიული ჩანს ბუნება, ხოლო წარმავალი, დროებითი, ისტორიული აღმოჩენილა ყველაფერი ის, რაც ადამიანს უკავშირდება, რომ შთაბეჭდილება რჩება, თითქოს სრულიად მიჰვიწყებია პოეტს, – თანაც აღმსარებლობით ნამდვილად მართლმორწმუნე ქრისტიანს, – რწმენა ადამიანის სულის უკვდავებისა. ვითომ მან

არც კი იცის, ვითომ მას არც კი გაუგონია, რომ მას შემდეგ, რაც ყოველ მიწიერ ქმნილებას თუ ყოველ ნივთიერ შემოქმედებას მუსრს ავლებს დრო და იმარჯვებს ბუნება, მაინც რჩება ადამიანის სული, რომელიც ისევე უკვდავია, როგორც მის ქმნილებათა შედეგი, ხოლო ადამიანის ყოველგვარი ამქვეყნიური საქმიანობა მხოლოდ გაკვალული გზაა, მხოლოდ გადებული ხიდია სამარადისო სამკვიდრებლისაკენ. ესეც უცნაურია, უჩვეულოა, რომ რომანტიკოს პოეტს არამიწიერი ცხოვრება მხედველობის არიდან გამოჰპარვია თუ თვალსაჩიერიდან მიჰმალება...

როცა “გოგჩის” ავტორი გარკვევით მოუწოდებს დაბრმავებულ ხედვას, ნუ მიეჭაჭვება მხოლოდ აწმყოს, – რაკი პოეტს მიაჩნია, რომ ოდენ აწმყოს ხედვა სიბრმავეს უთანაბრდება, – ამგვარ შემოზღუდვას იგი წარსულის გააზრებასა და მომავლის განჭვრეტას ამჯობინებს. მაგრამ თავისი ლექსის მთელი შინაარსით პოეტი იმ უწყებასაც აცხადებს, რომ, თუ დიდებული წარსული აწმყოში ნანგრევებად ქცეულა, აწმყოს ყოველგვარ დიდებულებასაც ამგვარივე მომავალი ერგება, ანუ იმასაც კი, რაც მომავალს მიეკუთვნება, ნამდვილად მხოლოდ გაქრობა და გაუჩინარება ელის: მომავალში არაფერი დარჩება იმისაგან, რაც აწმყოში ბედნიერებისა თუ შვების მომნიჭებელი ყოფილა.

სიტყვიერი შემოქმედების ჩვენამდე მოღწეული ერთ-ერთი უძველესი წერილობითი ნიმუში, აქადური ეპოსი “გილგამეშიანი” მთავრდება იმით, რომ ურუქის მეფე გილგამეში, მას შემდეგ, რაც საბოლოოდ კარგავს უკვდავების პოვნის იმედსაც და საშუალებასაც, თავის მშობლიურ ქალაქს უბრუნდება და მის ირგვლივ, მის დასაცავად აგებს გალაგანს, რომელიც, – თუმცა ტექსტში ეს, ალბათ, მხოლოდ იგულისხმება, – მისი უკვდავების ყველაზე სანდო საწინდარი უნდა გახდეს ამქვეყნად. ესაა ამ წიგნის ერთადერთი მყარი იმედი.

ალექსანდრე ჭავჭავაძე “გოგჩის” მკითხველს არ უტოვებს არანაირ იმედს, არანაირ ნუგუმს, რომ ადამიანის მიწიერი სიცოცხლის შემდეგ ან თუნდაც მისი სიცოცხლისაგან რამე დარჩება, რომ ბუნების უკვდავებასა და უცვლელობას რამე შეცვლის, რომ ადამიანის ქმნილება და შემოქმედება, რომელიც დროებითი და წარმავალია, გადარჩება მარადისობასთან ჭიდილში.

გრიგოლ ორბელიანი
(1804-1883)

თამარ მეფის სახე ბეთანიის ეკლესიაში

შენს წმინდა სახეს,
შვენებით სავსეს,
სახიერებით განსხივებულსა,
ვუმზერ კრძალვითა,
თაყვანცემითა,
ცრემლმორეული გემთხვევი ფერხთა!
მიხარის – გიმზერ,
ვჰსწუხვარ – და გიმზერ,
და ესრეთ მზერა მსურს სიკვდილამდე,
არ გამოვფუხიზლდე,
რომ აღარ ვჰგრძნობდე
ჩემი სამშობლოს სულით დაცემას!
ყვავილოვანი
წალკოტი შენი,
შენის დიდების სხივმოკლებული,
აღარა ჰშვენის,
აღარ გვიბრწყინვის
შავ დროთა ძალით ფერ წახდენილი!..
და, ვით განვლილსა
სიზმარსა ცკბილსა,
მზეს დიდებულად ჩასვენებულსა,
ვიგონებთ შენს დროს,
გული ვვიმაგროს,
სრულად არ წავჰსწყდეთ ცის შემრისხავნი!
ხნით დამაშვრალი,
დაღონებული,
შენადვე, მეფევე, მოველ ვედრებით:
მოხედო ბედკრულს
შენს საცრფოს – მამულს,
და ჯვარით შენით აკურთხო კვალად.

ქართული რომანტიზმის ოთხი პოეტური ნიმუში

შენი ივერი
აღსდგეს ძლიერი,
და დადგეს ერად სხვა ერთა შორის,
წმიდით საყდართით,
ენით მდიდართით,
სწავლისა შუქით განათებული!
ზნე ამაღლებით,
ძლევის დიდებით,
სამშობლო მიწის სიყვარულითა!
და გაგვიცოცხლდეს,
რომ კვლავც მოგვესმეს
სიტყვა ქართული რუსთაველისა.
რომ განვიღვიძნეთ,
სულით განვახლდეთ,
და განქრეს ბნელი უმეცრებისა!..
... მარამ ცად თვალნი
გაქვს მიქცეულნი,
და მე ველარ მცნობ გულშემუსვრილსა,
დამცირებულსა,
ხმამიღებულსა,
ბედდაკარგულის ივერიის ძეს!
ეჭვით აღვისილსა,
უსასოდ ქმნილსა,
გულ-უიმედოს, გაუხარებელს!..
ვაჰ, თუ რაც წახდეს,
ველარა აღჰსდგეს,
ველარ აღყვავდეს ახლის შვენებით?
და რაც დაეცა,
ის წარიტაცა
შავმან ყორანმა ვით უმწე მსხვერპლი!
ჰე, ცრუ სოფელო,
დაუნდობელო,
შენში კეთილი სად არს ფერუცვლეელ?
დიდება ჩვენი,
ცად სხივმიმფენი,
ნუთუ ესლა გვაქვს, ვჰხედავთ რასაცა?

დაყრუებულსა,
 გზა შეუვალსა,
 უდაბრუს ცყეში ტაძარს დარღვეულს,
 სად სახე მეფის,
 დიდი თამარის,
 სჩანს ძველს კედელზე გამოხატულად!

1877

ქართველი რომანტიკოსები თავიანთი ხანმოკლე თუ ხანგრძლივი სიცოცხლის განმავლობაში პოეზიისაგან სრულიად მოშორებულ საქმიანობას მისდევდნენ და საკუთარ თავს არც მიიჩნევდნენ პროფესიულ პოეტებად, – მათ არც უფიქრიათ არასოდეს, რომ მათი ცხოვრების უმთავრესი მოწოდება და საქმე პოეტური შემოქმედება უნდა ყოფილიყო (პოეტის ამგვარი დანიშნულების აღქმა საქართველოში უფრო მომდევნო ხანას და, კერძოდ, აკაკი წერეთლისა და ვაჟა-ფშაველას სახელებს უკავშირდება).

გრიგოლ ორბელიანმა თითქმის რვა ათეული წელი იცოცხლა, მაგრამ მის პოეტურ ნაწარმოებთა ჩამონათვალი ხუთ ათეულსაც ვერ აღწევს, და თავად ამ ნაწარმოებთა შორის დროითი შუალედები თვალშისაცემად მოზრდილია ხოლმე. ამდენად, თუკი რამ დაუწერია პოეტს, საგულვებელია, რომ ეს ტექსტები ყოველთვის ძლიერი ემოციური შთაბეჭდილების გამოვლინება თუ შედეგია: პოეტს მძაფრი სურვილი ჰქონდა, თავისი რომელიმე სასიხარულო ან ნაღვლიანი განცდა მხატვრულად გამოეხატა და თანაც თავისი სათქმელი აუცილებლად პოეტური ფორმით გადმოეცა.

“თამარ მეფის სახე ბეთანიის ეკლესიაში” დაწერილია გრიგოლ ორბელიანის ცხოვრებისა და შემოქმედების მიწურულს და თუნდაც ამიტომ – როგორც აზრობრივად, ისე პოეტურად – ავტორისათვის ერთ-ერთ შემაჯამებელ ტექსტად უნდა მივიჩნიოთ.

ხატი, რომელიც ლექსის პირველადი და განმაპირობებელი ბიძგი გამხდარა, თამარ მეფის ფრესკაა დიდი ხნის წინათ მიტოვებული და გაუდაბურებული ბეთანიის მონასტრის ტაძრის კედელზე. ლექსის ავტორის თვალსაზრისით, ამ გამოსახულებას მნიშვნელოვანი შინაარსიც აქვს და მნიშვნელოვანი უწყებაც, რომელსაც პოეტი შეითვისებს და ცდილობს, მკითხველს გადასცეს.

მაგრამ მეტყველი ხატი არა მხოლოდ თავად ეს ფრესკაა, არამედ გარემოც, სადაც ის არის მოთავსებული, და ეს ორმაგობა ლექსის სათაურშიც მკაფიოდაა ასახული.

უწინარესად, ვინაა თამარი ლექსის ავტორისათვის და რას გამოხატავს იგი? ან რამდენად ემთხვევა თამარის პოეტისეული სახე ქართულ ისტორიულ წყაროებში თუ ხალხურ ლეგენდა-გადმოცემებში შემორჩენილ სახეს? პოეტმა იცის და მკითხველის დასტურსაც ვარაუდობს, რომ თამარი საყოველთაოდაა მიჩნეული ძველი, ძლიერი და დიდებული საქართველოს განსახიერებად. მეფე-ქალის სახელი ქართული სახელმწიფოსა და ქართული კულტურის უმაღლეს მიღწეულ აღზევებას გამოსახავს. ავტორის მიზანი არანაირად არაა თამარის მოულოდნელი, უჩვეულო, გასაკვირველი წარმოდგენა, – ავტორის მიზანია, რომ ის, რასაც იგი ამბობს, გამოხატოს საზოგადოდ ცნობილი, ჩვეულებრივი, გაზიარებული სახის მეშვეობით და რასაც იგი გამოთქვამს, ამ უკამათო აღიარებას დააფუძნოს.

თამარი წმიდანია, ანუ განსაკუთრებული და გამორჩეული სიქველით შემკული ადამიანია, აღმატებული და ორივემხრივ სრულყოფილი არსებაა: ხორციელადაც და სულიერადაც, რადგან იგი ხილულადაც მშვენიერია და ბუნებითაც – სიკეთით აღსავსე. შესაბამისად, იგი იმსახურებს მოკრძალებასაც და თაყვანისცემასაც, ანუ მორჩილებასაც და განდიდებასაც პოეტის მხრივ, რომელიც დგას მის წინაშე როგორც მოსასოე მორწმუნე და როგორც ისტორიული ქვეშევრდომი. მაგრამ წმიდა მეფის სახის პირისპირ მდგომი მლოცველი და მჭვრეტელი ამ დროს ცრემლიანია, მისი განცდა სევდითა და ჭმუნვითაა მოცული, რადგან ის, რაც თამარის ხსოვნას უკავშირდება, კარგა ხანია გამქრალა: სამშობლო სულით დაცემულა, რაც იმას გულისხმობს, რომ უკვე გაუჩინარებულა ის სულისკვეთება, რაც თამარის დროინდელი საქართველოსათვის იყო ნიშნეული. ამის გამო პოეტი მზადაა, უარყოს ის სინამდვილე, რომელშიც იგი ცოცხლობს და წარმოსახვით გადასახლდეს თამარის გვერდით, თამარის დროში, ხოლო ამ წარმოსახვით აღქმას სჭირდება მეფის სახის განუწყვეტელი ჭვრეტა, განწყობის მიუხედავად, – იქნება ეს სიხარულისა თუ მწუხარების უამი.

პოეტისათვის მიუღებელია მისი თანამედროვე ცხოვრება და ის მხოლოდ ცრემლს გვრის მას, მაგრამ როგორი იყო ქვეყანა

იმ დროს, რომელიც თამარის სახელს უკავშირდება? ეს დიდებუ-
ლი ხანა უკვე უხილავი და მოუხელთებელი გამხდარა, როგორც
სიზმარი ან ჩასული მზე. სწორედ იმ ჟამის გახსენება განამტკიცებს
ქართველი ადამიანის სულს და მხოლოდ მაშინ დაიძლევა უიმე-
დობა (რომელიც თავისთავად ცოდვაა), როცა წარსულის მოგო-
ნება გამხნეების წყაროდ იქცევა. თუმცა კი რა შეუძლია წარ-
სულს? რა შეუძლია გარდასულის გამოხმობას? რაც ერთხელ
მოხდა, ნუთუ აუცილებლად განმეორდება ან დაბრუნდება? რაც
დაიღუპა, როგორ აღდგება? მაგრამ პოეტი მაინც შესთხოვს თა-
მარს, როგორც ძველი საქართველოს ხორცშესხმულ მითოსურ
სულს, განამტკიცოს სამშობლო: აღადგინოს ქვეყნის ძლიერება
(თუმცა ეს ძლიერება უნდა იყოს ჩამდგარი თანაბართა შორის,
– ძლიერი ძლიერთა შორის), რაც განპირობებული იქნება სარწ-
მუნობის, ენისა და განათლების შენარჩუნებით, ზნეობით, სწორი
შეთასება-განსჯის უნართა და სამშობლოს სიყვარულით, ხოლო
სამშობლოს ხელახალი განდიდების, უზენაეს მწვერვალზე მისი
აღზევების გამოვლინება იქნება ახალი რუსთველის – ქართული
შემოქმედებითი სულისკვეთების უმაღლესი გამოვლინების – გა-
ჩენა და გამოჩენა. სწორედ მაშინ გაქრება ქვეყნის თავს დატე-
ხილი და საუკუნეთა განმავლობაში მოუშორებელი უბედურება,
და მაშინ დაიწყება ეროვნული გამოღვიძება და უმცრების სიბ-
ნელის დაძლევა.

მაგრამ ლექსის დასასრულისაკენ პოეტი ფიზიკლად თავი-
სი წარმოსახვისაგან, სანეცარო ხილვისაგან, ფუჭი იმედისაგან:
თამარს, რომელიც მხოლოდ სულიერ სამყაროში არსებობს, რა
თქმა უნდა, არ ძალუძს საქართველოს მიწიერი დიდების აღდ-
გენა. სასოება გაიფანტა და გაქრა. პირისპირ რჩებიან მეფე და
პოეტი, რომლებიც ერთმანეთს ვერაფერს გააგონებენ. უნუგემო
პოეტს იმის ეჭვიც ღრღნის, რომ ის, რაც ერთხელ დაეცემა, რაც
ერთხელ განადგურდება, ვეღარასოდეს ჩამოდგება, ვეღარასო-
დეს გაცოცხლდება, ისევე როგორც ვეღარ მობრუნდება და ვე-
ღარაც აღადგენს თავის სამშობლოს თამარი.

პოეტი მიაღწევს განზოგადებულ დასკვნას: მიწიერი სოფელი
წარმავალი და დროებითია, რადგან ყოველივე ამქვეყნიური
თანდათანობით გაჩანავდება; ირგვლივ არაფერია, რაც ფერისც-
ვალებას არ დაემორჩილება, ანუ არაფერია, რაც საკუთარ თავს
დროთა განმავლობაში არ კარგავს და ინარჩუნებს.

რალა დარჩენილა ქვეყნის წარსული დიდებისაგან? რის პირისპირ დგას დღეს პოეტი? გზამოშლილ ადგილას მას დახედება მარტოდ მიტოვებული, სანახევროდ დანგრეული ტაძარი, სადაც გაცრეცილ კედელზე გამოკრთის თამარის სახე, რომელიც აღარაფერს ეუბნება მის მჭვრეტელს და აღარაფრის ნუგეშს იძლევა.

ლექსის დასაწყისშივე გამოჩნდა ფართო შინაარსის მომცველი ხატი, რომელიც რომელიც თანდათანობით გაიხსნა, რაკი თამარის სახე ნიშნობრივად, მინიშნებით საქართველოს დიდებულ წარსულს გამოხატავდა.

თუკი თავიდან თამარის წარსული ყოფნა იმედს ბადებდა, თუნდაც ეს იმედი მხოლოდ გრძნობაზე დაყრდნობილი, მხოლოდ წარმოსახული, მხოლოდ ხილვისმიერი ყოფილიყო, შემდგომ, გონებრივი განსჯის შედეგად, აღმოჩნდა, რომ მოვლენის ერთხელ არსებობა წარსულში, – წარსულის განუმეორებლობის კანონიდან გამომდინარე, აწმყოსა და მომავლის განუჭვრეტელობის გათვალისწინებით, – სწორედ უიმედობას წარმოშობს.

ლექსში თამარის გამოხატულება თავდაპირველად ხსოვნის ხატია, რომელიც თანდათანობით იმედის ხატად უნდა იქცეს, მაგრამ დასასრულ იგი უნუგეშობის ხატად იქცევა.

მაინც რამ განაპირობა ნაწარმოების ავტორის, გრიგოლ ორბელიანის, უკიდევანო სევდა? საფიქრებელია, იმის გაცნობიერება, რომ თამარის სახე მხოლოდ ვარდასულის შესახებ მეტყველებდა, ხოლო ქმედითს ვერაფერს სძენდა აწმყოს. პოეტი ნამდვილად ცოცხლად მივიდა ფრესკასთან, მაგრამ მისვლა იმასთან, რასაც მეფის სახე გამოხატავდა, შეუძლებელი აღმოჩნდა, მასთან ისტორიული კავშირის აღდგენა ვეღარ მოხერხდა.

ლექსში შეინიშნება მსუბუქი მინიშნება თამარის, როგორც ქართველი ერის მხსნელის, შესახებ, რომელიც დაუბრუნდება თავის ქვეყანას და გადაარჩენს მას, თუმცა თამარის მითოსის ეს თემა მკაფიოდ მხოლოდ მოგვიანებით ჩნდება ქართულ მწერლობაში (საეპარაუდოდ, პირველად – აკაკი წერეთლის პოეზიაში).

ლექსი სრულიად უნუგეშოდ მთავრდება: პოეტის დროინდელ დაცემულ საქართველოს აღარაფერი აკავშირებს თამართან და მის დიდებულ ხანასთან, ბრწყინვალე ხელმწიფეს არანაირად არ ძალუძს მეცხრამეტე საუკუნის ქართველთა ცხოვრებაში ჩარევა,

და არც წარსულის დიდება აღმოჩნდა მომავალი აღორძინების საწინდარი.

მეფე-ქალის სახე ჩამოშლილი ტაძრის კედელზე თავისი შინაარსით ამეცყველდება და მალევე დადუმდება. შედეგად, საბოლოოდ, იგი უტყვი და უძლური აღმოჩნდება.

3

ვახტანგ ორბელიანი (1812-1890)

მიმსგავსება

ვიდევ შენ წინა უგონო, უცრემლო, გაქვავებული,
გაცვივებულსა, გაყინულს ძლივსლა მიძგერდა მე გული.
ვგრძნობდი, ვხედავდი მხოლოდ ერთს: ამ სოფელს ესალმებოდი,
იმ უკეთესსა სოფელსა გათრენას ემზადებოდი.

ჭკნდებოდი, ცურუავ, ვით ვარდი ჭკნდება შვენებით თვის ბურქზედ,
ქრებოდი, ვითა მთიები ქრება განთიადს მზის შუქზედ.

დაჭკნდება ვარდი, მაგრამ კვლავ გაზაფხულს გაიფურჩინება;
განქრა ვარსკვლავი, მაგრამ კვლავ სადამოს გამობრწყინდება.

შენ ველარ მოხველ, სატრფოო, ვერ განგვინათებ ბნელს არეს.

შენ ველარ გაიფურჩინები: მიხვალ უწყალო სამარეს.

რა გაიფურჩინე, მსწრაფლ დაჭკნდი,

ჰყვაოდი მხოლოდ ერთსა წამს,

განქერ, ამ სოფელს ვეროდეს შენ ჩემი თვალი ვერ გნახავს!

მაგრამ, იქნება, იქ გნახო, სადაც არ არის სიკვდილი,

სადაც რაცა არს, ყველა არს უკვდავებითა მოსილი;

სადაც არა არს არც უამი, არც დღე, არც ღამე არ არის,

სადაც მნათობთ წილ მარადის მნათობს ნათელი ღვთაების,

სად სიყვარული წმინდა არს და წმინდის ალით ეგზნება,

სად საუკუნო ცხოვრებას აქვს ღვთაებრივი სრულება, –

გნახო, იქ გნახო, იქნება, გიმზერდე ცურუავსა და ნათელს;

რაც აქ ვიგანჯე, იქნება, აღარ მახსოვდეს იმ სოფელს.

რომანტიკოსებს, საერთოდ და უმეტესად, ხანმოკლე სიცოცხლე უწევდათ ხოლმე, მაგრამ ვახტანგ ორბელიანის მიერ განვლილი ცხოვრების წლები არა მარტო ხანგრძლივი აღმოჩნდა, არამედ – ფართოც, მრავლისმომცველიც და კონტრასტულიც, თუნდაც ისტორიული და თუნდაც კულტურულ-ლიტერატურული თვალსაზრისით. მის დაბადებამდე ათიოდე წლით ადრე გარდაიცვალა საიათნოვა, ხოლო როცა თავად ვახტანგ ორბელიანი გარდაიცვალა, უკვე ათი წლისა ხდებოდა გრიგოლ რობაქიძე, ვაჟა-ფშაველას კი თითქმის ასეული ლექსი ჰქონდა გამოქვეყნებული. მაგრამ ვახტანგ ორბელიანი ქართველ რომანტიკოს პოეტთა შორის განსაკუთრებული აღმოჩნდა არა მხოლოდ ამ თავისი ქრონოლოგიური თვალსაწიერის სიფართოვით, არამედ უფრო არსებითი გამორჩეულობითაც.

ზოგადად, რომანტიკოსთათვის, შორს თუ ახლოს, ჩვეული იყო გამძაფრებული რელიგიური გრძნობები და დაუინებელი ძიებანი მისტიკურ-სულიერ სფეროებში, მაგრამ ისინი უმეტესწილად არ რჩებოდნენ ტრადიციული თუ ეკლესიური ქრისტიანობის ფარგლებში (მიუხედავად იმისა, რომ მათ მღელვარე დამოკიდებულება ჰქონდათ შუასაუკუნეობრივი მემკვიდრეობის მიმართ). მსგავსი მდგომარეობაა ქართული რომანტიზმის შემთხვევისასაც: არც ალექსანდრე ჭავჭავაძე, არც გრიგოლ ორბელიანი, არც ნიკოლოზ ბარათაშვილი არ იბღუდავდნენ თავს ქრისტიანული მართლმორწმუნეობის, ან ეკლესიის მოძღვრების მტკიცე დებულებების მხურვალე აღმსარებლობით. თუმცა არც ის გარემოება უნდა გამოიყენებოდეს, რომ შესაძლოა, ამგვარი განწყობა განპირობებული ყოფილიყო მათი მხრივ ამ სფეროში ცოდნის უქონლობით ანდა ცოდნის შექცენის უსურველობითაც. ამდენად, ვახტანგ ორბელიანის პოეზიისათვის დამახასიათებელი განსაკუთრებული ყურადღება რელიგიური საკითხების მიმართ და ამ საკითხთა სწორედ მართლმორწმუნეობრივი გამოხატულება, – ამ მხრივ, ამ თვალსაზრისით, – განსხვავებული და გამოიჯანულებს კი აღმოჩნდა სხვა თანამემამულე რომანტიკოსთა შემოქმედებისაგან.

ლექსს “მომსგავსება”, რომელიც პოეტის ადრეულ ნაწერებს განეკუთვნება, მთლიანად, თავიდან ბოლომდე გასდევს მოპირისპირე სტრუქტურული წყვილები. შესამჩნევია, რომ თავად ლექსის ფორმოებრივი აღნაგობაც წყვილი ტაეპებიტაა აგებული,

რომელთაც შეწყვილებული რითმა კრავს, – თუნდაც მეტად ღარიბი ვაჟური რითმა.

ტექსტში ერთმანეთს თვალსაჩინოდ უპირისპირდება: დარჩენა და წასვლა, სიცოცხლე და სიკვდილი, გაქრობა და აღორძინება, მიწიერი ქვეყანა და ზეციური სასუფეველი, ჟამიერი დასასრული და საუკუნო ცხოვრება, დროებითობა და მარადისობა, წარმავალობა და უკვდავება... ლექსის მოქმედი პირიც ორია: ერთი, რომელიც მოკვდება და მეორე, რომელიც ცოცხალი რჩება. მაგრამ ამ წყვილთა ერთეულებიც და თავად წყვილებიც ხილულად მსჭვალავს ერთმანეთს.

ოდნავ უჩვეულოა, რომ პოეტური თხზულება, რომლის თემაა ერთი კერძო ადამიანის სიკვდილი, იწყება არა მისი გარდაცვალებით, არამედ იმ მწვავე განცდით, რომლითაც მოცულია მეორე ადამიანი, ვინც ამქვეყნად ემშვიდობება თავის მომაკვდავ ახლობელს. ნაწარმოების პირველივე სიტყვებიდან გამულავნდება, რომ სიკვდილს შეუღწევია ცოცხლად დარჩენილის ბუნებაში, – სწორედ იგი დაცლილა ინტელექტისაგანაც და ემოციისაგანაც, რაკი მკითხველს უმალ უგონოდ და უცრემლოდ წარმოუდგება; სწორედ მასში ჩაკლულია ვიტალური ძალა, სიცოცხლე, რასაც ეპითეტთა წყება ასახავს: გაქვავებული, გაცივებული, გაყინული ადამიანი, რომლის გულიც თითქმის აღარ ფეთქავს. თუმცა თურმე ეს აღწერა გამოხატავს არა მის სიკვდილს, რადგან იგი ამ სოფლად რჩება, არამედ გადმოსცემს მის მომაკვდინებელ ტანჯვას იმის გამო, რომ მის ახლოს ამ სოფელს ემშვიდობება მისი მეგობარი, რომელიც, სიკვდილ-სიცოცხლის ზღვარზე მყოფი, ამ სოფელს ცოვებს, მაგრამ ვინც უკეთეს სოფელში გადასასვლელად გამზადებულია. იმის ბუნებაში, ვინც ნივთიერად ცოცხალია, სიკვდილი იბუდებს, ხოლო იგი, ვინც ნივთიერად კვდება, სულიერად ცოცხლდება, რადგან უმჯობეს სიცოცხლეში, ჭეშმარიტი სიცოცხლის საუფლოში გადადის, ანუ მიწიერი ცხოვრების დამთავრების შემდეგ იგი ახალ და ნამდვილ ცხოვრებას მოიპოვებს, – სულიერ სიცოცხლეს.

აღმოჩნდა, რომ მიწიერი სიკვდილი არაა მარადიული სიკვდილი, – პირიქით, ის მომავალი და განახლებული სიცოცხლის საწიდარია. სიკვდილს ამ სოფლად, წარმავალ ქვეყნად, დროებით სამყოფელში მოჰყვება სულიერი აღორძინება იმ სოფლად, წარუვალ ქვეყნად, მარადიულ სამყოფელში.

ადამიანის, – კერძოდ, ამ მშვენიერი მეგობრის, – გარდაცვალების აღსაწერად პოეტი სარგებლობს ორი ხაგით: ერთია ხატი ვარდისა, რომელიც დაჭკნება, როცა უამი მოაწევს, მაგრამ რომელიც აუცილებლად ისევ გაიფურჩქნება შემდგომ, მომავალ გაზაფხულს, ხოლო მეორეა ხატი ვარსკვლავისა, ცისკრის მთიებისა, რომელიც გათენებისას გაუჩინარდება ხოლმე, მაგრამ აუცილებლად ისევ გამოკრთება ცაზე, როცა საღამო ჩამოდგება.

სიკვდილი მარადიული სიცოცხლისა და უსასრულო ნეტარების წინაპირობაა. სიკვდილის შემდგომ ბუნებრივად მოიძლება მიწიერი ცანჯვა, მაგრამ სხვისი სიკვდილი, – მით უმეტეს, თუკი ის ძვირფას არსებას შეეხება, – მძიმე, მტკივნეული განცდაა იმათთვის, ვინც სიკვდილის საზღვარს აქეთ იმყოფება, ანუ ამქვეყნად. ვარდი, თავისთავად, ისევ გაიფურჩქნება, და ვარსკვლავიც ისევ გაბრწყინდება, მაგრამ მაშინ, როცა მასთან ვერ ახლობლობს იგი, ვინც მასთან მანამდე ახლობლობდა, აუცილებლად იტანჯება.

ამჯერად პოეტი აუქმებს მოხმობილ ხატს, ძალას უკარგავს ნიშანს: რაკი ადამიანი არც ვარდია და არც ვარსკვლავი, იგი ამ სოფლად აღარ განმეორდება, ველარ და აღარ მობრუნდება; გარდაცვლილი მეგობარი ველარც გაიფურჩქნება და ველარც განათებს გარემოს, მაგრამ მნიშვნელოვანია, რომ იგი არსებობდა და ეს არსებობა ისტორიულია. მეტაფიზიკურად, მარადისობის თვალსაწიერიდან, მიწიერი ყოფნა მხოლოდ ერთ წამს გრძელდება, თუმცა, მიუხედავად იმისა, რომ ამ ყოფნას წამიერი ხანგრძლივობა აქვს, მისი არსებობა ნამდვილია.

ამასთანავე, ამქვეყნიური ცხოვრება ადამიანს ეძლევა ერთხელ, ხოლო ქრისტიანული მოძღვრება ნებისმიერ სხვაგვარ გამონაკლისს შეუძლებლად მიიჩნევს. ამიტომ ამბობს პოეტი, რომ ამ სოფლიდან გარდასულს, გარდაცვლილს იგი ამსოფლად ველარასოდეს ნახავს. მაგრამ რომანტიკოსი შემოქმედი აქაც თავისი რწმენის ერთგულია: მართალია, იმას, ვინც ნივთიერად აღესრულა, ნივთიერი თვალთ იგი ველარასოდეს ნახავს, მაგრამ არათფერი აბრკოლებს წასულის ჭვრეტას, – თუნდაც წარმოსახვაში, თუნდაც მეხსიერებაში.

რაც მთავარია, პოეტის ნუგეში მიისწრაფვის არა ამქვეყნიურისაკენ, სადაც დასრულდა ახლობელთან შეხვედრის ყველა შე-

საძლებლობა, არამედ იმქვეყნიურისაკენ, სადაც შეხვედრის იმედი მყარია. პოეტს არ ეეჭვება, რომ საყვარელ არსენას შეხვედება იქ, სადაც არ არსებობს სიკვდილი, ხოლო სიკვდილი უარყოფილია იქ, სადაც უკვდავებაა. მას მყარად სჯერა, რომ არსებობს მარადიული სიცოცხლის გარემო, სადაც ყველა ცოცხალია, – სწორედ იქ გრძელდება და გაგრძელდება სულთა მეგობრობა, სულთა საუბარი, თანაზიარება.

პოეტმა იცის, რომ იმ სამყაროში გადასვლის შემდეგ სიკვდილს შეენაცვლება უკვდავება, ქვეყნიერ მნათობთა ელვარებას – ღმრთაების მარადიული ნათელი (სადაც გაუქმებულა დრო, რომელიც დღითა და ღამით იზომება), მიწიერ სიყვარულს – წმიდა სიყვარული, მიწიერ ვნებას – წმიდა გზნება, სოფლის ჟამიერებას – საუკუნო ცხოვრება, ხოლო მიწიერ ნაკლულევენებას, რომლის შემსწრეც იყო პოეტი, როცა მეგობრის სიცოცხლე დასრულდა, შეცვლის ღმრთაებრივი სრულყოფილება, ღმრთაებრივი უსასრულობა.

ყველა არსება, ვინც ზეციერ ნეტარებაში იმყოფება, მშვენიერი და ნათელმოსილია. სასუფევლად ყოფნა იმადაცაა ბედნიერება, რაკი ყოველ იქ მყოფს ღმრთაების ნათლის უშუალოდ, პირისპირ ხედვის საშუალება ეძლევა.

მიღმიერი სამყარო, რაგვარადაც მას ვახტანგ ორბელიანი აღწერს, იმგვარია, როგორადაც მას წარმოადგენს ქრისტიანული მოძღვრება, რომლის დებულებანი ამ გეზით არ გამოირჩევა კონკრეტული ნიშნობრიობით, რაკი მიჩნეულია, რომ იმ სამყაროს სრულფასოვნად, შესატყვისად, შესაბამისად აღწერა – ადამიანურ შეგრძნებათა უნარების საფუძველზე – შეუძლებელი და მიუღწეველია.

აღსანიშნავია, რომ ლექსში მკაფიოდ არ ჩანს, როდის იწურება სიცოცხლე და როდის დაისადგურებს სიკვდილი. თუ თავიდან პოეტი მომაკვდავი მეგობრის გვერდით იმყოფება, შემდგომ აღმოჩნდება, რომ ეს მეგობარი უკვე აღარაა ცოცხალი. ტექსტში არ ასახულია, როდის დადგა გადაბიჯების, გასვლის, გარდაცვალების წამი. პოეტის ყურადღებას იპყრობს და მოიცავს არა გადასვლა, არამედ ზღვარი და, უფრო მეტად, ის დაპირისპირება, რაც ზღვარს აქეთ და იქით არსებობს.

ლექსი მთავრდება ტანჯვისაგან გათავისუფლების იმედით, ხოლო ეს გათავისუფლება, სავარაუდოდ, შედეგი იქნება თავის

დახსნისა ცანჯვის მესხიერებისაგან, ცანჯვის ხსოვნისაგან, მაგრამ სრული და ნამდვილი თავისუფლება – და, ზოგადად, ხსნა – მხოლოდ მიღმა სოფელში მოიპოვება.

4

**ნიკოლოზ ბარათაშვილი
(1817-1845)**

ფიქრნი მტკვრის პირზედ

წარვედ წყალის პირს სევდიანი ფიქრთ გასართველად,
აქ ვეძიებდი ნაცნობს ადგილს განსასვენებლად;
აქ ლბილს მდელღობედ სანუგეშოდ ვინამე ცრემლით,
აქაც ყოველი არემარე იყო მოწყენით;
ნელად მოღვლავს მოღუდუნე მტკვარი ანკარა
და მის ზვირთებში კრთის ლაჟვარდი ცისა კამარა.

იდაყვდაყრდნობილ ყურს უგდებ მე მისსა ჩხრიალსა
და თვალნი რბიან შორად, შორად, ცის დასავალსა!
ვინ იცის, მტკვარო, რას ბუტბუტებ, ვისთვის რას იტყვი?
მრავალ ღროების მოწამე ხარ, მაგრამ ხარ უტყვი!..
არ ვიცი, ამ ღროს ჩემს წინამე ჩვენი ცხოვრება
რად იყო ფუჭი და მხოლოდა ამაოება?..
მაინც რა არის ჩვენი ყოფა – წუთისოფელი,
თუ არა ოდენ საწყაული აღუვსებელი?
ვინ არის იგი, ვისთვის გული ერთხელ აღევსოს,
და რაც მიეღოს ერთხელ ნატვრით, ისი ეკმაროს?

თვითონ მეფენიც მებრძოლენი, რომელთ უმაღლეს
ამაო სოფლად არღა არის სხვა რამ დიდება,
შფოთვენ და ღრცვინვენ და იტყვიან: “როდის იქნება,
ის სამეფოცა ჩვენი იყოს?” და აღიძვრიან
იმავე მიწისთვის, რაც დღეს თუ ხვალ თვითვე არიან!..

თუნდ კეთილ მეფე როდის არის მოსვენებული?
მისი სიცოცხლე: ზრუნვა, შრომა და ცდა ქებული,

მისი ფიქრია, თუ ვით უკეთ მან უპატრონოს
თავისს მამულსა, თვისთა შვილთა, რომ შემდგომსა დროს
არ მისცეს წყევით თვის სახელი შთამომავლობას!..
მაგრამ თუ ერთხელ უნდა სოფელს ბოლო მოეღოს,
მაშინ ვიღამ სთქვას მათი საქმე, ვინ სადღა იყოს?..
.....

მაგრამ რადგანაც კაცნი გვექვიან – შვილნი სოფლისა,
უნდა კიდევცა მივდიოთ მას, გვესმას მშობლისა.
არც კაცი ვარგა, რომ ცოცხალი მკვდარსა ემსგავსოს,
იყოს სოფელში და სოფლისთვის არა იზრუნვოს!

1837

“ფიქრნი მტკვრის პირზედ” ნიკოლოზ ბარათაშვილს ოცი
წლის ასაკში დაუწერია, თუმცა, – როგორც ნაწარმოების ტექსტი
ცხადად მეტყველებს, – ეს ის შემთხვევაა (არცთუ იშვიათი მსოფ-
ლიო პოეზიაში), როცა ლექსის არა მარტო უმაღლესი პოეტური
ოსტატობა, არამედ ღრმა შემეცნებითი უწყებაც არანაირად და
არაფრით არ ზარალდება პოეტის ჭაბუკური ასაკის გამო.

ლექსის ეს უალრესად მნიშვნელოვანი უწყება გულმოდგინე
განსჯისა და გონიერი განზოგადების შედეგია, რაც დაუზარებელ
განაზრებათა შედეგადაა მიღწეული, მაგრამ თავის შეჯამებას თუ
დასკვნას პოეტი მკითხველს აწვდის არა მშრალი მსჯელობის
ფორმით, არამედ ზუსტ, ტევად, მეტყველ პოეტურ ხატთა თანმი-
დევრობითა და ურთიერთმონაცვლეობით.

პოეტი იყენებს მდინარის, მტკვრის ხატს, რადგან მდინარე შე-
სანიშნავად გამოხატავს მდინარებას, ცვალებადობას, მუდმივ სა-
ხეცვლილებას, – იმას, რომ ცხოვრება მარად მოუხელოთებელია
და, მტკვრის მსგავსად, არაფერი იცდის ერთ ადგილას, არაფერი
ჩერდება, არაფერია მუდმივი.

პოეტი იყენებს ცის ხატს, რადგან ცა, მდინარისაგან განსხვავე-
ბით, უსასრულობას, მარადისობას, სიმყარეს გამოხატავს, და ცის
დასავლის მზერაც უსასრულობის ჭვრეტას ნიშნავს, რაკი თავად
ცა არსად წყდება, დაუმთავრებელია. მდინარეში, მტკვრის ანკარა
ზვირთებში არეკლილი ცის კამარა კი, სადაც ორი ხატი ერწყმის
ერთმანეთს, გამოხატავს მარადისობას, რომელიც წარმავალში

ირეკლება. ყოველივე ის, რაც წარმავალია ამქვეყნად, რაც იცვლება და მიედინება, არის არეკვლა მარადიულისა, ხოლო ის, რაც მარადიულია, მხოლოდ წარმავლის დაკვირვებითა და ჩაწვდომით აღიქმება.

პოეტი იყენებს უბოძო, ამოუვსებელი, ამოუწურავი ჭურჭლის ხატს, რადგან მოცულობითი ჭურჭელი გამოხატავს ადამიანის ცხოვრებისეულ მისწრაფებათა შემოფარგლულ, განსაზღვრულ, დასაზღვრულ საზომს, რომელიც ხილულია და რომლის ავსება თითქოს ადვილი ამოცანაა, – რაკი ადამიანი თავადაა სასრული არსება, – მაგრამ ის ნამდვილად ამოუვსებელი, უძირო საწყაული აღმოჩნდება, რომელიც არასოდეს შეივსება, როგორც ვერასოდეს დაკმაყოფილდება ადამიანის სწრაფვები და ძირისძირამდე ვერასოდეს აღსრულდება გულისნადები. ამიტომაც აღუვსებელი საწყაული, მუდამ შეუვსებელი ჭურჭელი გამოხატავს წადილთა უსასრულობას, რომელიც ზეცის უსასრულობას ერწყმის.

პოეტი იყენებს მეფის ხატს, რომელიც ყველაზე შეუზღუდავ ამქვეყნიერ არსებას გამოხატავს. მას არაფინ და არაფერი ბოჭავს, აკეთოს ის, რაც მას სურს, რისკენაც მიისწრაფვის, რის მიმართაც გრძნობს მიდრეკილებას, რაც მას საჭიროდ მიაჩნია. ამდენად, მეფე სრული თავისუფლების ნიშანია. მაგრამ მეფეს და, ზოგადად, ადამიანურ შესაძლებლობებს აქვს ორი საპირისპირო არჩევანი, რაკი ადამიანი და, მათ შორის, მეფე სწორედ არჩევანის უფლებითაა აღჭურვილი. ამიტომაც, პოეტი ორ განსხვავებულ მეფეს წარმოსახავს: ერთი მათგანი თავისუფლებას საკუთარ თავნებობად აქცევს და, ვთქვათ, შეუზღუდავ მოხვეჭას აქცევს თავის მიზნად; მეორე მათგანს კი თავისუფლება საშუალებას ანიჭებს, დაუბრკოლებლად განახორციელოს მზრუნველობა სხვათა მიმართ. პირველი მიზნად დაისახავს მიწათა (და, შესაბამისად, ძალაუფლების) გამრავლებას, მეორე ქვეშევრდომთა კეთილდღეობისათვის ზრუნავს. მაგრამ ორივე მეფის ქმედება მანინ უშედეგო, უნაყოფო, შეწყვეტილი აღმოჩნდება იმის გამო, რომ როგორც ადამიანი, ისე მიწიერი სამყარო შეზღუდულია, – ადამიანიც და სამყაროც ერთ დღეს დასრულდება. ადამიანი თავისი ბუნებით არაა უკვდავი და, რაკი იგი მოკვდავია, მოპოვებისა და მითვისების ჟინიც დასაზღვრული, სასრული აღმოჩნდება, – ადამიანის შესაძლებლობები, თუნდაც შეუზღუდავი იყოს, დროით მანინ შემოფარგლულია, რადგან ადამიანის დასასრუ-

ლი ყოველთვის სიკვდილია, ხოლო სიკვდილის შემთხვევისას კი ყოველგვარი მიწიერი თუ ნივთიერი მოხვეჭა შინაარსს კარგავს. რაც შეეხება იმ კეთილი მეფის შემთხვევას, რომელიც ზნეობრივი პასუხისმგებლობითაა აღსავსე თანამკვიდრთა მიმართ, ზოგადად, მის კეთილ საქმეთა შედეგიც არსად რჩება, რადგან თავად სამყაროა სასრული და ხსოვნაც კი მზრუნველი მეფის ქმედებათა შესახებ – თუნდაც ხანგრძლივი დროის შემდეგ – ბოლოს და ბოლოს მაინც დაიშრიტება.

მაგრამ რაკი თვით ყოველგვარ შესაძლებლობათა მქონე მეფეების სურვილები ამოუვსებელი ჭურჭლის მსგავსია, მაშინ სურვილთა ასრულების შემთხვევისასაც კი ადამიანი ისევ იტანჯება დაუკმაყოფილებლობის გამო: სწრაფვას – კეთილსაც და ბოროტსაც – ისევ სწრაფვა მოჰყვება, საწაღლის მიღწევა ახალი საწაღლის წარმოშობას განაპირობებს.

კიდევ, დასახული მიზნის მიღწევის შესაფასებლად ადამიანისთვის საკმარისი არაა მხოლოდ შიგნიდან, საკუთარი თვალსაწიერიდან განჭვრევა, მას აუცილებლად სჭირდება შემთავსებელი, მეთვალყურე გარედან, – გარე და გარეშე განმსჯელი. მაგრამ თუ ბოროტი მეფის ქმედებათა აწონ-დაწონისას მისთვის თავად შეფასებაც უშინაარსო აღმოჩნდება, რადგან იგი, ვინც უნდა შეფასდეს, ერთ დღეს თავად აღარ იქნება ცოცხალი, და თვით მიღწეული მიზნის შემთხვევისასაც მისთვის მიღწევაც კი გაუქმდება, კეთილი მეფის შეფასებისას საბოლოო შემთავსებელიც კი გაუჩინარებულა, აღარ არსებობს: თუკი სამყარო დამთავრდება, და აუცილებლად დადგება დღე, როცა სამყარო გაქრება, არარსებობაში ჩაინთქმება, მაშინ სადღაა ის განმსჯელ-შემთავსებელი, რომელიც მსჯავრს გამოუტანს და ფასს მიანიჭებს აღსრულებულ ქმედებას?

ამიტომ, რაკი ადამიანიცა და სამყაროც სასრულია, რაკი სურვილები ამოუწურავია, რაკი ყოველივე ამქვეყნიური მოუხელოთებელია, და რაკი მხოლოდ ცა არის დაუსრულებელი, არცერთ საქციელს არ ჰქონია არც ნამდვილი მიზანი და არც ნამდვილი შედეგი.

მდინარის ხატი გადადის ზეცის ხატში, და ის, რაც მიედინება, უსასრულობას ერწყმის; ბუნების უსასრულობას მოჰყვება წადილთა და ნდომათა უსასრულობა, – ხატი თასისა, ჭურჭლისა, რომელიც არასოდეს ამოივსება; ნივთის შემდეგ ჩნდება

ადამიანი: შეუზღუდავი, დაუბრკოლებელი, თავისუფალი არსება, – ხატი მეფისა, თავის შესაძლებლობათა ორგვარობითა და შენაჯამთა უმინაარსობით.

ხატების თანამიმდევრობა წყდება და ლექსის დასასრულ მკითხველი ელოდება პოეტის განაცხადს, განზოგადებას, დასკვნას. მხოლოდინი იმგვარია, – აქამდე გაშლილი მსჯელობიდან გამომდინარე, – რომ შეჯამება სრულიად უნუგეშო უნდა იყოს...

მაგრამ უეცრად, მოულოდნელად, მას შემდეგ, რაც პოეტი ჭვრეტს და უეჭველობით ადასტურებს ადამიანური ცხოვრების უმიზნობას, როცა მკითხველიც პოეტთან ერთად ასკვნის, რომ თავისუფლებასაც კი არ მოაქვს ადამიანისთვის არც განცხრომა, არც ნეტარება, არც სიმშვიდე და არც უკვდავება, ლექსის ავტორი, – აზრის ყოველგვარი თანამიმდევრული განვითარებისა და წყობის გარეშე, – აცხადებს, რომ, რაც უნდა უაზრო იყოს ადამიანის ცხოვრება, რაც უნდა ცხადად აცნობიერებდეს იგი, რომ ამ ქვეყანას როდისმე მაინც ბოლო მოეღება და წუთისოფლის არსებობა მეცათეზიკურად მართლაც მხოლოდ ერთ წუთს გრძელდება, ადამიანს აქვს თავისი დანიშნულებაც და მოვალეობაც სოფლის, ანუ სამყაროს წინაშე (რაკი ყველანი ერთი მშობლის შვილები ვართ, და ეს მშობელი არც ღმერთი და არც სამკვიდრო, არამედ ის ფართო გარემოა, რომელშიც დაიბადა და ცხოვრობს ადამიანი). პოეტის დასკვნა, აცდენილი აზრთა მწყობრ მდინარებას, მაგრამ პირნათელი ზნეობრივი ვალდებულების წინაშე, ამგვარია: როცა ადამიანი ამქვეყნად ცხოვრობს, მას ამ ქვეყნის მიმართ ზრუნვის მოვალეობა ეკისრება. ლექსიდან ჩანს, რომ, პოეტის ნებისეული გადაწყვეტილებით, ქმედების ზნეობა ამარცხებს აზრის ლოგიკას.

პოეტი, სევდიანი და ფიქრებში ჩაძირული, მიაშურებს მდინარეს, მრავლის მნახველსა და მრავლის განმცდელს, მაგრამ უუნაროს, შეძლოს გამოცდილების გაზიარება: მდინარის, როგორც მემატინის, ენა ადამიანისათვის უტყვია. მტკვრის ნაპირას განმარტოება, მაგრამ მხოლოდ საკუთარ ფიქრებსა თუ განაზრებებში ჩაღრმავება, შესაბამისი ხატების წარმოსახვა და განჭვრეტა, მათთვის საზრისის მინიჭება პოეტისათვის ჭემმარიტების აღმოჩენის საწინდარი ხდება.

თუ ლექსის დასაწყისში ავტორის განწყობა სევდითაა აღსავსე, ლექსის დასასრულისკენ მკაფიოდ გამოაშუქებს სიცოცხლის წესის მიღების უშიშარი და თავდადებული სიმშვიდე.

ტექსტის ბოლოს ქრება ყველა ხატი, რომელიც აღწერდა სამყაროსა და ადამიანს, სწრაფვას მოხვეჭისა და უკვდავების მიმართ, მაგრამ ჩნდება ცნება ზრუნვისა, რომელიც განმსჭვალავს და განაპირობებს სამყაროს ზნეობრივ წესრიგს: ადამიანს ევალება იზრუნოს იმ გარემოსთვის, – შედეგის გარეშე, შედეგის გაუთვალისწინებლად, შედეგზე დაუფიქრებლად, – სადაც იგი იმყოფება, რადგან იგი სწორედ იქ იმყოფება.

მცკვარი მიედინება, მაგრამ მასში არეკლილი ცა ისევე მარადიულია, როგორც ადამიანის მოვალეობა ამქვეყნად.

2018

ვასილ ბარნოვის მიღწევის ათი საფეხური

მანც უცნაურია ბედი შემოქმედისა, ყველას შეუძლია იაროს გატკეპნილი გზითა, ხელოვანს – არა, ყველას გამოადგება განვლილი, გატკეპნილი ბილიკები, ხელოვანს – არა.

უმწერლოდ ცხოვრება დაიკარგებოდა, ცხოვრების ისტორია არავის ეცოდინებოდა, კაცთა ვნებას ვერავინ ჩასწვდებოდა, სიცოცხლის ამრს ვერავინ გაიგებდა, სიმართლეს ვერავინ მიიკვლევდა, ხასიათებს ვერავინ გაარჩევდა.

ოთარ ჩხეიძე, “რომანი და ისტორია”

1964 წელს იბეჭდება ვასილ ბარნოვის თხზულებათა ათცომეულის ბოლო ცომი, რომლითაც სრულდება მწერლის ყველაზე სრული, ერთადერთი აკადემიური გამოცემა.

სულ მალე, ერთი წლის შემდეგ, 1965 წელს ქვეყნდება ოთარ ჩხეიძის “რომანი და ისტორია”, რომელიც, როგორც წიგნის საგამომცემლო ანოტაცია გვამცნობს, “მოგვითხრობს გამოჩენილი ქართველი მწერლის, ვასილ ბარნოვის, ცხოვრებასა და შემოქმედებაზე”.

ამიერიდან ქართულ ლიტერატურაში ვასილ ბარნოვის ვერც ცეცხლების, ვერც მათი უპირობო ღირებულების, ვერც მათი მძლავრი ზემოქმედების მიჩქმალვა ვეღარ მოხერხდებოდა და ვეღარც მოხერხდა. ამავე დროს, ცხადი შეიქნა “მიმქრალი შარავანდედის” ავტორის გავლენა და მნიშვნელობა ქართული კულტურისათვის, მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეთა მიჯნის ქართული ინტელექტუალური ცხოვრებისათვის, ეპოქის სულიერი თუ შემოქმედებითი ძიებებისათვის. ერთ მოვლენას მეორე მოჰყვა: ჯერ მკითხველის თაროზე დაიღო პროზაიკოსის მთელი შემოქმედება (სხვათა შორის, გამოცემის ცირაჟი უზარმაზარი იყო: ოცი ათასი ცალი!) და კიდევ ერთხელ დადასტურდა ზოგადი წესი, რომ ნაწერების მხოლოდ ერთად თავმოყრა ცხადყოფს – მთლიანად,

ხელშესახებად, საერთო ხედით – მწერლის ნამდვილ ღვაწლსა და გემს; ხოლო შემდგომ, თითქმის უმაღლვე გამოიყა წიგნი, რომელშიც ერთიანი აღქმით პირველად წარმოჩნდა, მწერლის ცხოვრების უწყვეტ ქარგასთან ერთად, ვასილ ბარნოვის ლიტერატურული მიზნები და მისწრაფება, წყაროები და გავლენები, განხრები და სულისკვეთება, წვდომილი ადამიანისა და ხელოვანის ნაწარმოებებთან უშუალო მისვლით: როცა მხატვრული ტექსტები ცხოვრების მოვლენათა ახსნას ემსახურება, ხოლო ცხოვრების სხვადასხვა მოვლენის ფარული თუ ღია ანარეკლი იმავე მხატვრულ ტექსტებშია მოძიებული, ხოლო ეს წვდომა მიღწეულია იმ დროისათვის აგრერიგად გაბატონებული, ძალადობრივად დანერგილი, თუმცა უკვე გაცვეთილი იდეოლოგიური კლიშეების, – კომუნისტურ-ბოლშევიკურ ფორმულებზე დაფუძნებული კლიშეების, – უგულვებელყოფით, და კიდევ, რომანის განმავლობაში უფროსი მწერლის თხრობას თითქოს უმცროსი მწერალი აგრძელებს, – შესამჩნევად ჩაერთვება ხოლმე შუაგულ და ძველ სათქმელს თუ ნათქვამს ხელახლა, ახლებურად, თავის კვალობაზე, ხან უფრო დაწნეხილად, ხანაც უფრო გავრცობილად გადმოსცემს. რაც მთავარია, ამ მოზრდილ წიგნში მწერალი მწერალს ეპოქათა კულტურულ გზისგასაყარზე წარმოაჩენს, ან, უფრო ზუსტად, კულტურულ გზისგასაყარად დასახავს: მის პიროვნებაშიც და მის ნაწერებშიც დაუნჯებულა კლასიკური საქართველოს ისტორიული უწყება, შენახული და დაწურული მეცხრამეტე საუკუნის ბოლო ათწლეულებისათვის და, ამასთანავე, მოსინჯულა თუ დასახულა ის მიმართულებანი, საითაც მეოცე საუკუნის მწერლობას უნდა ეძებნა და მოეპოვებინა თავისი ჯერ კიდევ აუთვისებელი სივრცეები.

ერთი შეხედვით, ოთარ ჩხეიძის ჩანაფიქრს, დაეწერა საფუძვლიანი, მოზრდილი წიგნი – ბიოგრაფიული რომანი ვასილ ბარნოვის შესახებ, ბიძგი სწორედ მწერლის თხზულებათა კრებულის გამოცემას უნდა მიეცა. ათცომეულის თანმიმდევრობით, გულმოდგინედ, დაფიქრებულად წაკითხვის შემდეგ ბუნებრივი ჩანს სურვილი, ითქვას განცდილისა და განსჯილის, მიგნებათა და მიხვედრათა შესახებ, თანაც ითქვას მწერლის გარდაცვალების შემდგომი სამი ათწლეულის გადმოსახედიდან.

თუმცა აზრის ეს ბუნებრივი მდინარება არც ისე ბუნებრივი აღმოჩნდება, ან, უფრო სწორად, გამოცნობა, რომ რამდენიმე

ასეულ გვერდზე გაშლილი მსჯელობა, განაზრება მწერლის ბედისა და სიციყვის შესახებ ნაწერების ახალგამოსული ნაკრების ოდენ გამოხმაურების სურვილმა განაპირობა, უმაღლვე გაფერმკრთალდება, როცა ცხადად გაიაზრება, რომ სხვა ქართველ რომანისტთა დარად – თუნდაც მათგან განსხვავებით, გულწრფელად ვაცხადებულად – ოთარ ჩხეიძესაც ჰყოლია ლიტერატურულ მასწავლებლად ვასილ ბარნოვი.

თუნდაც ეს მიზეზი საკმარისი იქნებოდა “რომანი და ისტორიის” არა მხოლოდ ლიტერატურული, არა მხოლოდ კულტურული, არა მხოლოდ შემეცნებითი, არამედ წიგნის ზნეობრივი ღირებულების შესაფასებლად და დასაფასებლად: ეს ის იშვიათი შემთხვევაა, და, შესაძლოა, იმუამად პირველიც, როცა კონკრეტული მწერალი თავის კონკრეტულ წინაპრად ვასილ ბარნოვს მიიჩნევდა და ამდენად მიაგებდა მას მოძღვრისათვის შესაფერ პატივს. საქმე ისაა, რომ ამგვარი მაღლიერება არასოდეს გამოუხატავთ ბარნოვის განუცხადებელ ლიტერატურულ მოწაფეებსა თუ მიმდევრებს, რომელთა სათქმელში ან სათქმელის ხორცშესხმაში ცხადად ჩანდა წინამორბედი მწერლის გავლენის კვალი.

კლასიკური უანრობრივი განსაზღვრებით, ოთარ ჩხეიძის წიგნს, – თავდაპირველი, მშრალი, ფილოლოგიური სათაურის მიუხედავად, – ბიოგრაფიული რომანი უნდა ეწოდოს, და ბუნებრივიც იყო, რომ წიგნის შემდგომ გამოცემებს (1976, 1989) პირდაპირ, ცალსახად, თუნდაც გარეშე მიზეზების გამოც, “ვასილ ბარნოვი” ეწოდა (სახელწოდების შეცვლა, როგორც ჩანს, განაპირობა არა იმდენად ავტორის სურვილმა, რამდენადაც წიგნის იმგვარ სერიაში გამოქვეყნებამ, რომელიც სათაურად პიროვნების სახელის გამოტანას ითხოვდა). მაგრამ უანრობრივი განსაზღვრება ლიტერატურულ ნაწარმოებებს, – მით უმეტეს, გამორჩეულთ, – შემზღუდავ და ხელისშემშლელ კალაპოტში მოაქცევს ხოლმე. ნამდვილად, “რომანი და ისტორია” ბიოგრაფიული რომანიცაა, თუმცა მასში მაინც ფრაგმენტულადაა ასახული მწერლის ცხოვრება და მისი ყოველდღიური ყოფა; ის ლიტერატურისმცოდნეობითი განხილვაცაა, თუმცა ლიტერატურული ანალიზი არც სისტემურია და არც დაფუძნებულია რომელიმე მკაფიო მეთოდს; ის ისტორიული გამოკვლევაცაა გამოკვეთილი ისტორიულ-სამოქალაქო მოვლენის თუ მოვლენათა შესახებ, თუმცა არ ეტოლება მატიანეს; ის მხატვრული ნაწარმოებიცაა, რომლის

ბელეტრისტული მონაკვეთები მთლიანად ემყარება რომანისტის წარმოსახვას, თუმცა შეთხზული მონაკვეთები არასოდეს იჭრება ცხოვრებისეულ გარემოში და არასოდეს ცვლის ან ასხვავებურებს მას. ოთარ ჩხეიძის წიგნი ვასილ ბარნოვის შესახებ თავისი დროის თანამედროვე განაზრებაა, ვრცელი და მყარი, დაფუძნებული გამორჩეული პროზაიკოსის ლიტერატურულ ტექსტებზე, უწინარესად, რომანისტიკაზე, – განაზრება ხელოვანის დანიშნულებების, ამ დანიშნულების გაცნობიერების, ეპოქასთან მისი გადაძახილის, შემოქმედებითი გამარჯვებისა თუ მარცხის მიზეზთა და პირობების შესახებ.

“რომანი და ისტორია” ათი თავისაგან შედგება და ყოველ თავს თავისი თემა, თავისი სივრცე, თავისი უწყება, თავისი განცხადება აქვს განსაზღვრული. წიგნი ვასილ ბარნოვის მიღწევის ათ საფეხურს აღწერს.

პირველი:

წიგნის საწყისივე სტრიქონი წარმოაჩენს საწყისი საფეხურის, – ან თუნდაც სათუძველმდები საყრდენის, – სახეს: “მოვიდა თუ არა, ელდა ეცა, ეკლესიის გასწვრივ კოშკს რომ მოჰკრა თვალი...”. კოშკს, – არაქრისტიანული, ქრისტიანობისმილმა სარწმუნოების ბომონს, – რომელიც ეკლესიის თვალსაწიერში ჩანს, ჯერ მღვდელი ბაქარია ბარნაველი შენიშნავს, შემდგომ კი – მისი ვაჟი, ყმაწვილი ვასიკო. მაგრამ თუ მამა, როგორც მართლმორწმუნე ქრისტიან მოძღვარს შეჰშენის, მასთან შეჭიდებას გადაწყვეტს, რაკი იქ, სამსხვერპლოზე ისევ ღვივის სიცოცხლე, ვაჟი მოწადინე გულით ამ ბაგინისაკენ – ქრისტიანობას დაპირისპირებული, ქრისტიანობისაგან გამიჯნული სამლოცველოსაკენ – მიიწევს. სახე უაღრესად მეტყველია: ვისაც ბარნოვის წიგნები უკითხავს, მისთვის შეუმჩნეველი არ დარჩენილა მწერლის თანამდევნი სწრაფვა, გაეზიჯებინა ქრისტიანობის ფარგლებიდან, ან თუნდაც ეკლესიის გაღაგნის გარეთ. ვასილ ბარნოვის პროფესიული განსწავლა ქრისტიანული მოძღვრების საკითხებში, განმტკიცებული სასულიერო აკადემიაში, მხოლოდ იმას მეტყველებს, რომ, განსხვავებით მის წინამორბედ თუ თანადროულ ქართველ მწერალთაგან, რომლებიც იმუამინდელი მეზრძოლი პოზიციიზმით განმსჭვალულ უნივერსიტეტებში ჩამოყალიბდნენ და რომელთა მიერ ქრისტიანობის მიუღებლობა მნიშვნელოვანწილად უსლოდინარობის თუ გაურკვევლობის შედეგი იყო, “ტრფობა წამე-

ბულის” ავტორის შემთხვევისას საქმე გვაქვს შეგნებულ გადაწყვეტილებასთან, სულიერი საყრდენი მოძებნილიყო და დაფუძნებულიყო ქრისტიანობის, სახარების, ეკლესიური მოძღვრების მიღმა. მაგრამ ისიც სათქმელია, რომ მწერალი არაქრისტიანულ კოშკს ქრისტიანული ტაძრის “გასწვრივ” აღიქვამდა. ბარნოვი არასოდეს ყოფილა – და ვერც იქნებოდა ისტორიული პირობების გამო – ქრისტიანი, რომლის პიროვნებაში წარმართული მეხსიერება, წარმართობის დანალექი დაუნჯებელიყო; მან, თავისი ქრისტიანული სულიერი, ინტელექტუალური, კულტურული გამოცდილებით, მგერა მოაშორა ქრისტიანობას, დიახაც გაერიდა, მაგრამ ვერ მოსწყდა მას, – იმგვარადვე, როგორც მისდროინდელ რუსეთში, ვთქვათ, დმიტრი მერეჟკოვსკი, ვთქვათ, ვასილი როზანოვი. გერონტი ქიქოძემ, ჯერ კიდევ ბარნოვის სიცოცხლეში, თქვა: “ვასილ ბარნოვს დიდი მსგავსება აქვს ახალი დროის იმ მხატვრებსა და მწერლებთან, რომელთაც განვლილი აქვთ ქრისტიანული აზროვნების სკოლა, მაგრამ წარმართული კულტურის პირველ წყაროებს ეწაფებიან.” ხევისბერ კურდღელას მითოსურ-პირველადი სამყაროსაკენ პატარა ვასიკოს საყმაწვილო მისწრაფება, რაც სევდასა და გულისტკივილს ჰგვრიდა მამამისს, ქრისტიან მღვდელს, მოწიფული ვასილ ბარნოვის შემოქმედებაში, მსოფლმხედველობაში, სამყაროს ხედვაში იმ მოძღვრებას შეერწყმება, სადაც ქრისტიანობა და წარმართობა, სახარება და ანტიკური კულტურა დროებით გადაეჯაჭვა ერთმანეთს და რომელიც, ფართო თუ არაბუსტი განსაზღვრებით, გნოსტიკურ მოძღვრებათა სახელითაა ცნობილი. მნიშვნელოვანწილად გნოსტიკურობა განსაზღვრავს, თუ როგორ განჭვრეტს ბარნოვი წუთისოფელსა და კაცის ხვედრს წუთისოფელში. მაგრამ “რომანი და ისტორია” ძირებს ეძიებს, და აღმოაჩენს, რომ სამყაროს მწერლისეული მთლიანი აღქმა სიყრმეში დადებულ საფუძველს დაყრდნობია, – დაწყებულს კურდღელასთან, ხალხურ წარმოდგენათა ქურუმთან, პირველი მეხვედრებით. სწორედ კურდღელა, ხევისბერი და ქრისტიანული ეკლესიის მეტოქე, აღმოჩნდება მეგზური მიღწევის პირველ საფეხურზე.

მეორე:

ჭაბუკი ვასიკო, სწავლას შედგომილი, ცფილისში აღმოჩნდება, სადაც მას ახალი სამყაროს – ქალაქის, ანუ ცივილიზაციის – აღმოჩენა ელის. ამ გარემოში მომავალი მწერალი, იმუამად

მოწაფე, კულტურულ მემკვიდრეობას ეწაფება. შესაბამისად, მას უწევს წინაპართა, მასწავლებელთა საქმის თანდათანობითი განცდა და შეთვისება, – საქმისა და ღვაწლისა, რომლის ჯერ შთამომავლად და შემდგომ გამგრძელებლად ყოფნა მოეწიოს. ისტორიულად გადაცანილის გაგება და გააზრება აუცილებელი პირობაა წინაპართა ტვირთის ასაღებად და ვადმოსატანად. ბიოგრაფიული რომანის მეორე თავში, რომელსაც “თბილისის აჩრდილები” ეწოდება (ბარნოვის ერთი წიგნის, ცვილისური მოთხრობების კრებულის, კვალობაზე), დახატულია მეცხრამეცე საუკუნის ქართული ცივილიზაციის სურათი, ანუ ის საჯაროსამოქალაქო და კულტურული ამინდი, რომელშიც სოფლიდან ქალაქს ვადმოსახლებულ ყრმას მოუწია განსწავლა და პიროვნული ჩამოყალიბება. სწორედ ცვილისში ხდება ხილული და ხელშესახები, ერთი მხრივ, რა ნათელეთები შემორჩენია სხვა სახელმწიფოს განაპირა პროვინციად ქცეული სამშობლოს და, მეორე მხრივ, როგორ შეიგრძნობა მეტროპოლიის ხელით შემოტანილი და გაშუალებული ევროპული ცივილიზაციის ბიძგები. აქ ერწყმის ერთმანეთს ქართული, რუსულ-ბიზანტიური და ევროპული საწყისები, რომლებიც ვასილ ბარნოვისათვის იმ დროიდან სულიერ-ინტელექტუალურ წყაროებად იქცევა და სიცოცხლის ბოლომდე ამგვარადვე დარჩება. ეს დაწაფება, ქალაქში დაწყებული, შესაძლოა, ყველაზე ცხოვლად პროზაიკოსის იმ ციკლში აისახება, რომელიც ცვილისურ გარემოშია მოქცეული: ქალაქის ყოველდღიური ცხოვრება, სრულად განმსჭვალული მის უკან შეფარული იდუმალის, მალულის, ორაზროვნის განცდით. ცვილისი მწერლისათვის მითოსიცაა და მეტაფორაც, რომელშიც, ერთი მხრივ, ქალაქის მთლიანი, საუკუნოვანი მოსათხრობ-მონათხრობის ანასხლეტებიც გაკრთება, ხოლო, მეორე მხრივ, ჩვეულებრივი თვალისათვის უხილავის ანარეკლი შეინიშნება, რისი აღქმა და მოხელთება მხოლოდ ხელოვანის მზერას ძალუქს. მაგრამ ჯერ ისევ შევირდობის ხანა დგას, შევირდი კი ოსტატს მიაპყრობს სმენას. ამ საფეხურზე ყმაწვილის მეგზურად წიგნის ავტორის მიერ შერჩეულია პლატონ იოსელიანი, – დახატული უაღრესად შთამბეჭდავ სახედ, – პირველად თვალმოკრული ანჩისხატის უბანში, პირველი გამძლოლი ყმაწვილისათვის ძველი, კლასიკური საქართველოს კულტურის და, ზოგადად, კულტურის სამყოფლის ასათვისებლად.

მესამე:

მოსკოვური სტუდენტობის წლები, თავისი ბიზანტიური გარემოთი, თხრობიდან იმდენად გამქრალა, არც კი გამხდარა ყურადღებულნი რომანის მსვლელობაში, – სავარაუდოა, ეს გაქრობა მის უმნიშვნელობას ან ნაკლებ მნიშვნელობას აღნიშნავდეს ვასილ ბარნოვის მიღწევის გზაზე. ამ თავში და ამ საფეხურზე ახალგაზრდა მასწავლებელს, – ალავსეს გათავისებული ცოდნით, განსაკუთრებული მოხმობის განცდით, ხედვისა და ხატვის უნართ, – ბინა უკვე თელავში დაუდია, და ეს ყოფითი გადაბარება, თუნდაც მტკივნეული, – ცფილისის სემინარიიდან განდევნის შემდეგ, – მაინც ნოყიერი დაბრუნება აღმოჩნდება პირველადი ნიადაგისაკენ. იქ, მიწასთან და ქვეყნის სამშვიდველთან ახლოს, რაც ალაზნის ველად დაღვრილი შუქის სახით ცხადდება, და კიდევ, მახლობელი ისტორიისა თუ თანადროულობის საზრისის, არსის განბჭობის შედეგად ახალგაზრდა ბარნოვს ერთადერთი, განუმეორებელი, საკუთარი საღვაწის მიგნება ელის: არა იმდენად მასწავლებლობა, არა იმდენად მთარგმნელობა, არა იმდენად პუბლიცისტობა თუ ისტორიკოს-ეთნოგრაფოსობა, რამდენადაც მწერლობა, – ხელოვნება წარმოსახულის გადაქცევისა მხატვრულ და დაწერილ სიტყვად. მოწოდების განჭვრეტა აუცილებელს გახდის წინამორბედთა ნაკვალევის თვალსაჩინოდ დანახვას, მიგნებული ნიშანსვეტებით შარავმის გაკვალვას და წინ გაბიჯებას: ერთიანი მიზნის წარმოდგენით, მითოსისა და ისტორიის გადაჯარვით, წარსულის აჩრდილთა მიყურადებით, გმირთა და ლაჩართა, ერთგულთა და მოღალატეთა, აღმაცებულთა და დაცემულთა სახეების კვალდაკვალ, “ელგუჯასა” თუ “ბახტრიონის” ფეხდაფეხ. კიდევ მიხვედრა: გარდასულ ამბავთა გადმოცემა იქცევა აღზრდად, თუნდაც არა სასკოლო ოთახში, მასწავლებლის ყურისდავდებით, არამედ მაგიდასთან, გადაშლილი წიგნის პირისპირ, – წიგნისა, რომელიც სულს ალამაღლებს და თანაც ყოველთვის უეჭველობას ანიჭებს იმას, რასაც გამოთქვამს: “უსაბუთოდ არ ერწმუნებიან ისტორიკოსსა. რომანისგსა? – ყველა!.. მცირე რამეზე ვინ აუხირდება, ერწმუნება, თუნდაც ძნელი დასაჯერებელი იყოს, ოღონდ გამოჰხატოს, კარგად გამოჰხატოს, სარწმუნო გამოვა, დაიჯერებს როგორც ისტორიას, როგორც დიდ მაგალითს, დაიჯერებს და ამაღლდება. ბოლოსდაბოლოს სხვა რაღა ბედენაა ისტორია, ძიება წარსულისა, თუ

არა ამალღება შთამომავალთა, თუ არა ამალღება ეროვნული სიამაყისა, საერთო, სახალხო, განუყრელი სიამაყისა, გაღვივება გმირული სულისა და სიმართლეც ისაა, ჭეშმარიტებაც ისაა, რაც ხალხს გმირად აქცევს...”. ამ საფეხურზე, რაკი საქმე ხელოვნების სამკვიდროში შებიჯებას ეხება, მეგზურობას ყვავილთა დედოფალი იკისრებს, შთავგონებელი ხელოვნებისა და სილამაზისა, სხვაგვარად – შთავგონების მუზა, ხოლო მის მაცნედ, მის ამქვეყნიურ სახედ, უშუალოდ მისაწვდომად, მისი ქალიშვილი ჩნდება: ყვავილთა ასული, გნოსტიკურად წარმოდგენილ-გამოხატული, მშობლიურ საუფლოს მოწყვეტილი, ამქვეყნად სავალალოდ დაცემული სული, სულიერად მშვენიერი, ხორციელად ხეიბარი, მეყვავილე ბაბუცა, პერსონაჟი მოთხრობისა “ყვავილებში”, ჩხეიძის მიერ ბარნოვის ერთი ნამდვილი შედეგრიდან ბარნოვის ნამდვილ ცხოვრებაში ჩასახლებაული, და კიდევ ერთხელ, რომანის ბოლოსაკენაც, უკვე განთქმული მწერლის ცხოვრების დაისისას, ისევ გამკრთალი თელაფური საყვავილის უკანა სენაკში, მოთვარებულად, ფარდის მიღმა.

მეოთხე:

ქართული ნიადაგის მოსინჯვისა და გამყარების შემდეგ ვასილ ბარნოვი ბიოგრაფიული რომანის ავტორს ეროვნული გაღაზნიდან გარეთ გაჰყავს, ან, უფრო ზუსტად, კი არ გაარიდებს ამ არეს, – თუნდაც დროებით, მხოლოდ ამ თავში, – არამედ უფრო აფართოებს დამწყები მწერლის სივრცესაც და თვალსაჩიერსაც, კულტურულ კონტექსტსაც და ისტორიულ გარემოსაც: საზოგადოდ, რომანის მიმართება ისტორიასთან, ისტორიის ადგილი და საჭიროება რომანის ქსოვილში, ისტორიული რომანის რაობა და მიზანი, გამოგონილისა და დადასტურებულის შეხამება მასში, მისი წერის საშუალებანი და შესაძლებლობანი წარმოჩნდება ევროპული ლიტერატურების სარბიელზე. ბარნოვი, რომელმაც ცხოვრებისეულ მოწოდებას, – ქვეყნის წარსულის სიტყვიერად განსახიერებას, – უკვე ცხადად მიაგნო, სათქმელის შინაარსს მონიშნავს, თანაც გამოხატვის უმჯობეს, უცდომელ ხერხებსა თუ იღეთებს გულდაგულ სინჯავს. იმის განსჯისას, თუ კერძოდ რა იქნეს არჩეული ასასახავად, რანაირი და რომელი შინაარსი ამოიქარგოს, ან როგორ აიწყოს, როგორ გამოითქვას, როგორ დაიწეროს, გმის მომნიშნავნი ამჯერად ქართული სიტყვის მიღმაც მოიძებნენ. ამ თავში ოთარ ჩხეიძე – წარმოსახვით

და სავარაუდოდ, წიგნის პერსონაჟთან ერთად – მე-19 საუკუნის ევროპის საუკეთესო ისტორიული რომანების მიმოხილვას მიჰყოფს ხელს, მათი ჩანაფიქრისა თუ მიზანსწრაფვის გააზრებას, და ამ დროს თანამიმდევრობით თვალს გააყოლებს ბალზაკისა და ჰიუგოს, ფლობერისა და ფრანსის დიად წიგნებს. ამ ესეისტურ-ლიტერატურისმცოდნეობითი მონაკვეთის შემდეგ თხრობა ისევ უბრუნდება თელაველი მასწავლებლის ყოფას, რომელიც უფრო მეტად მოწესრიგებული, მოწყობილი გამხდარა. იმუამად გაჩენილი თავისუფალი დრო, მოპოვებული მდგომარეობა, მშვიდი საოჯახო გარემო და, რაც მთავარია, შინაგანი სიმწიფე იმ ზღვართან თამამად მიახლოების საშუალებას იძლევა, – თუნდაც დაგვიანებით, თუნდაც ფეხისმოთრევით, – რომელსაც დარწმუნებული გადაწყვეტილება მოჰყვება ღვაწლის შესადგომად. უკვე ნაპოვნია გეზი, რომელიც ხელს გახსნის მიგნებული საქმის აღსასრულებლად, – ერთხელ და საბოლოოდ ხელჩასაჭიდა გამოთქმის რაგვარობა: “დიდი ქმნილებანი სცილით განსხვავებულან, სცილი ხელოვნებაა, სცილი შემოქმედებაა... ასე დაასკვნა და სცილს შეება, შეეჭიდა, შეაწყდა თავგამეცებული. კარგახანს გასტანა ამ ჭიდილმა, ჰო, კარგახანსა!..” ვასილ ბარნოვი გამზადებულია, აღტურვილა ჩანაფიქრის ხორცშესასხმელად: მან ქართული ისტორიული ქრონიკები რომანებად უნდა აქციოს, რასაც ახალი ენა და ახალი სცილი დასჭირდება, – ენა და სცილი, რომელიც ძველის, მიტოვებულის, უგულვებელყოფილის გაცოცხლებასა და განახლებას უნდა დაეყრდნოს. მწერალი, ვინც საქართველოში საფუძველს უდებს ისტორიულ რომანისტიკას, არ მიჰყვება მახლობლად მავალ პროზაიკოსთა გათელილ თემზარას: მე-19 საუკუნის ბოლო ათწლეულების ენობრივი სიმარტივე შეიცვლება ენობრივი სიმდიდრითა და სიჭარბით; გაღვივდება და გაიშლება მოუზღუდავი, თამამი ძიებანი ენის წიაღის გინდაც სიღრმეში, გინდაც სითართოვეში (ამ ძიებებშიც მეგობრობენ ძველი მეგობრები: ვასილ ბარნოვი და ვაჟა-ფშაველა); ისევ მოსწყდება სახელოვნო სცილი სამეცყველო სცილს; ისევ გაივლება მიჯნა საურთიერთო საუბარსა და მწერლის დაწერილს შორის; თხრობის მდინარება აღარ შეაქცევს ზურგს პოეტურ რიტმსა და კეთილხმოვანებას; ფასი დაედება არა მხოლოდ სათქმელის სიმწვავეს, არამედ ნათქვამის სიმშვენიერესაც. ხოლო ამჯერად მიღწევის მეგზური, – ბუნებრივად, რაკი ეს საფეხური ევროპული

კულტურის, ევროპულ ლიტერატურათა გამოცდილებას დაჰყრდნობია, – “აივენჰოსა” და “უევერლის” ავტორია, რომ როისა და ლამერმურელი პატარძლის ამბავთა მთხრობელი, რომელმაც რომანისა და ისტორიის შერწყმა გამორჩეულ ხელოვნებად აქცია: ინგლისელი მწერალი უოლტერ სკოტი, რომელიც ბიოგრაფიული რომანის ავტორმა ერთ წარმოსახვით მასწავლებლად განუჩინა ქართველ მწერალს.

მეხუთე:

ამ საფეხურზე, ბიოგრაფიული რომანის შუაგულ, ვასილ ბარნოვის გარჯასა და რუდუნებს ღირებული შედეგი გამოუღია, ნაყოფი მოუმკია, მწვერვალი დაუძლევა: “მიმქრალი შარავანდედი” დაწერილა. ოთარ ჩხეიძე გამოთქვამს იმ თვალსაზრისს, – საფუძვლიანს, გავრცელებულს და თუნდაც “რომანი და ისტორიის” შემდგომ განმტკიცებულს, – რომ ეს წიგნი ვასილ ბარნოვის პროზაული შემოქმედების, კერძოდ, მისი ისტორიული რომანისტიკის ის უმაღლესი მწვერვალია, სადაც მწერალს ჩანაფიქრის განხორციელების ჰორიზონტისათვის მიუღწევია, სადაც მას მთლიანად გამოუვლენია საკუთარი ძალდებანი და შესაძლებლობანი, სადაც რომანი და ისტორია შემოქმედებითად შეჭრწყმია ერთმანეთს, სადაც სათქმელიც სრულყოფილად გამოთქმულა და გამოხატულებაც სრულყოფილად ჩამონაკვთულა. ეს ის შემთხვევაა, როცა ისტორიულ მონაცემთა მცირე თუ უმცირესი ფრაგმენტები საკმარისი გამხდარა დიდი რომანული თხრობის გასაშლელად, ცრფობისა და ძალაუფლების გადახლართულ ხვეულთა დახვეწილი ნახატის შესაქმნელად, მოქმედ პერსონაჟთა დიდებული სახეების სიცყვიერად გამოსაძერწავად. ბიოგრაფიული რომანის ამ თავში ჯერ “მიმქრალი შარავანდედის” წარმოშობის, შექმნის ამბავია მოთხრობილი, ხოლო შემდგომ ის ამბავიც, რომელიც ვასილ ბარნოვის წიგნში აღიწერება და რომელსაც ოთარ ჩხეიძე ხელახლა, ახლებურად – თუნდაც ბევრად უფრო მოკლედ – გარდათქვამს. ამ საფეხურზე მწერლის მეგზური, – ისტორიის მინავლებულ გადმოცემათა ამოსაცნობად თუ ამოსაკითხად, ისტორიის ჩაფერფლილი ნაღვერდლის გასაღვივებლად, – იმერეთის დედოფალი თინათინია, რომანისტიკის მიერ გამოხმობილი საუკუნეთა წიაღიდან, მინავლებული ქრონიკისა თუ ფერგადაცლილი ფრესკის სამყაროდან, საფეხურზე, სადაც, ბარნოვის შემოქმედების მწვერვალზე, “მიმქრალ შარავანდედ-

ში”, ისტორიული საბუთიდან ხელოვნების ძეგლი დაბადებულია. მაგრამ გვირგვინოსან ქალბატონს კიდევ სხვა უწყების – ეროვნული შეძახილის – გადმოცემაც დასდებია ვალად: “დედოფალ თინათინის სახეც მხოლოდ სიყვარულისთვის ტანჯვის სახე როდია, არც იმისი სულის განკითხვაა მხოლოდ სიყვარულისა და ტანჯვის შედეგი. ეს მხოლოდ ერთი მხარეა რომანისა, მხატვრული მხარე, მხატვრული და რელიგიურ-ფილოსოფიური, მეორე მხარე სხვა ვახლავთ, მეორე და ძირისძირეული, აზრიც აქ არის ნაწარმოებისა; ესაა აზრი ეროვნული ერთიანობის აღდგენისა, ეროვნული აღორძინებისა, სიმტკიცისა, თავისუფლებისა”.

მეექვსე:

ბიოგრაფიული რომანის მეექვსე თავიც, მეხუთესთან ერთად, ათთავიანი რომანის შუაგულია, – შესაბამისად, მეხუთე საფეხურთან ერთად, ხელოვანის ათსაფეხურიანი მიღწევის შუაგული. ვასილ ბარნოვი ისევ არ თმობს შემოქმედებითს მწვერვალს: ამჯერად “ტრფობა წამებული” იწერება. თუკი “მიმქრალი შარავანდედი” მწერლის ისტორიული რომანისტიკის საუკეთესო მოწმობაა, მაინც ყველაზე მეტი გავრცელება და აღიარება, – სასკოლო-კანონიკური დადასტურებითაც, – “ტრფობა წამებულს” ხვდა წილად. მართალია, ეს რომანიც ისევ ისტორიას ეფუძნება, მაგრამ შემთხვევა განსხვავებულია: რაკი წინა ნაწარმოებში თხრობის ბიძგი მომცრო ისტორიული მონაცემი ყოფილა, ფაქტობრივი საყრდენის ამგვარ სიმწირეს მწერლისათვის უხვი შესაძლებლობა მიუცია, საკუთარ წარმოსახვასა თუ ოსტატობას მინდობოდა და გასდევნებოდა, ხოლო ამჯერად წყარო ვრცელი, უზარმაზარი იყო – გიორგი მერჩულის მიერ დაწვრილებით მოთხრობილი ცხოვრება გრიგოლ ხანცთელისა, აღწერილი აღმწერლობითი სიღიადითა და შთამბეჭდაობით. ქართული ლიტერატურისათვის აგრერივად უჩვეულო დეტალურობით წარმოჩენილი გმირის ცხოვრებაც და ქვეყნის ცხოვრებაც რომანისგს თითქოს საშუალებას აღარ აძლევდა, ადგილს აღარ უტოვებდა, ფართოდ გაეშალა საკუთარი სათქმელის, საკუთარი მოსათხრობის გამოვლენის ასპარეზი. მაგრამ ამ შემთხვევისასაც საჭირო და განურინებელი აღმოჩნდა მწერლისეული წარმოსახვა, ოღონდ არა ათსაუკუნოვანი ამბის ხელახლა, ახალი ფერებითა და რომანული ცხოველი სიმკვეთრით გადმოსაცემად, არამედ მოვლენათა მერჩულისეული გადმოცემის მიღმა მასში დაფარულის,

უთქმელის, გაუმჟღავნებლის ამოსაცნობად და ამოსაკითხად, უხილავ კავშირთა მოსახელთებლად და ჩასაწვდომად, თუმცა არა იმდენად ძველ, თანამოძმე მწერალთან საკამათოდ, რამდენადაც უშუალოდ ნამდვილ გარემოში, სასახლის დარბაზებსა თუ მონასტრის სენაკებში ადამიანთა შორის გაჩაღებულ მიწიერ დაძაბულობათა ძირეული, ძირისძირეული სიღრმეების დასახვადა. საგანგებოდ დასაზუსტებელია, რომ ეს სინამდვილე, რომელიც რომანშია აღწერილი, ბარნოვის სამწერლო ხედვაში წარმომობილა, სადაც “ტრფობა წამებულის” ავტორს სამოწესეო საღმრთო ასკეზის მიღმა მაინც ჩაუმქრალი ადამიანური გზნება, – არცთუ ამალღებულო, არცთუ კეთილშობილი აღცყინება, – შეუნიშნავს. ისიც სათქმელია, რომ ქრისტიანული ზნეობრივი სიმკაცრის, ქრისტიანული ცხოვრების მყარი წესის, ზოგადად, ქრისტიანულ ფასეულობათა ხარისხედის მიმართ ვასილ ბარნოვი – შორეული წინაპრისაგან განსხვავებით – თვალსაჩინოდ დამორებულო და გამკვილავია. მოდერნისტული ხანის ისტორიული რომანისტის ყურადღება მიჰყრობილია შეგუბებული ჯავრის, უმოწყალო შურისგების, მოშობის დაუოკებელი სწრაფვის საწყისთა გასაგებად. გამანადგურებელ, აღმომგებვრელ ძალთა სამხილებლად მწერალს მეგზურად და ნიმუშად დედა თებრონია გამოსდგომია, გრიგოლ ხანცთელის სიჭაბუკისა და სიჭარმაგის მეგობარი, – გრიგოლ ხანცთელისა, რომელიც, საუკუნეთა წიაღ, კლარჯეთისა და ქვეყნის აღმაშენებელ, შემქმნელ ძალთა სახედ დარჩენილა.

მეშვიდე:

ვასილ ბარნოვი ისევ ისტორიის რომანად ქცევის საქმეს აგრძელებს. მაგრამ მწვერვალი უკვე უკანაა მოტოვებული... მწერალი ამჯერადაც ცდილობს, ძირეულად ჩასწვდეს ქრისტიანობის მისწრაფებას ან ქრისტიანულ მისწრაფებებს, უფრო ზუსტად კი, კითხვას, თუ საარწმუნოების ამგვარმა არჩევანმა ან კიდევ მის ფარგლებში თავის დამკვიდრებამ რაოდენი სიკეთე მიანიჭა თუნდაც ცალკეულ ადამიანს, თუნდაც ცალკეულ ქვეყანას. იქნებ მონაზონ თებრონიას მიერ დათესილი ტკივილი ქრისტიანული მოძღვრების ოდენ შემთხვევითი, ოდენ მცდარი აღქმის შედეგი იყო? იქნებ მაშინ, როცა ქრისტიანობა თავის თავდაპირველ ყლორტებს შლიდა, მას სწორედაც ტკივილთა განკურნება და დაამება ძალედვა? მწვავე კითხვაზე პასუხის მოსაძებნად რომა-

ნისტი ჩვენი ქვეყნის ქრისტიანული ისტორიის საწყის ფურცლებს მიმართავს: სწეულთა მკურნალის, წმიდა ნინოს მიერ ქართლში ახალი სარწმუნოების ქადაგებას, მეფე მირიანის რელიგიურ-პოლიტიკურ გადაწყვეტილებას, სამეფოში წარმართობის დაცემასა და ქრისტიანობის აღმშენებელს, რამაც “არმაზის მსხვერვის” ახალგაზრდა პერსონაჟთა, უფლისწულ აზმაილისა და ქურუმთუხუცესის ასულის, ხვარამზეს, ტრაგედია გამოიწვია; ქვეყნის ბედისწერაც ერთი იმპერიის ხელთაგან მეორე იმპერიის ხელთ აღმოჩნდა. გასათვალისწინებელია, რომ ქრისტიანობის რაობის შესახებ მწერლის განსჯა და, ასევე, მისი დამოკიდებულება არაქრისტიანული, თუნდაც წინარექრისტიანული, წარმართული სამყაროს მიმართ ბუნებრივად მიედინება ეპოქისეული ნიშნეულობის კალაპოტში. კიდევ ერთი რომანი, ახლოს მყოფი მწვერვალთან – “ხაზართა სასძლო”, ამბავი მეფის ასულისა, შუშანისი, დამყარებული მაგიანეში მიგნებულ ცნობაზე, რომელიც ამჯერადაც მწერლის წარმოსახვაში გაშლილია და გაფუჭებულია: “დიდი იყო ძალა წარმოსახვისა, თვალს რომ დაადგამდა, დაადგამდა თუ არა, წაიზრდებოდა დანახული, წაიმატებდა საგანი თუ სურათი”. მიუხედავად ისტორიის რომანებად გარდათქმის საქმეში ბარნოვის მიერ მოპოვებული და წიგნიერთა მიერ აღიარებული წარმატებისა, ოთარ ჩხეიძე ამ თავს მაინც მწერლის მარცხით ამთავრებს, რომელსაც თავისი სახელი დაერქმევა: სახელღებულია მარცხის მიზეზიც და მარცხის შედეგიც, რის დასაწინააღმდეგებლად “შურისგება” მოხმობილი, თხრობა ქვეყნის წარმართული წარსულიდან, – რომანი, რომელშიც გამოსახვა მხატვრულ სახეთა ერთიან სურათად ვეღარ გაშლილა; მიზეზი, როგორც ჩანს, ასაკის გამო გაჩენილ შიშს მოდევნებული სიჩქარე ყოფილა: “შიში აჩქარებდა, შიში მოხუცობისა, ვაი თუ ვეღარ მოვასწროო”; შედეგიც აღარ დაყოვნებულა: “სიჩქარემ მაინც აიღო თავისი ხარკი, ბევრი რამ მოაკლო ბოლო რომანებსა”. გარდაუვალი მარცხის მეტყველი ხაგით მთავრდება ბიოგრაფიული რომანის ეს თავი: როცა ხანმოწეულმა მწერალმა თავისი სათქმელის სიმძიმე წამოიკიდა და გადაიყურა მხარზე, გადაიყურა და გაქანდა ბებრული სიმკვირცხლითა”. მაგრამ მწერალი მაინც ცდის და სინჯავს სამწერლო ოსტატობის ხერხებს, – ხშირად პირველად და უწინამორბედოდ ქართულ მწერლობაში, – ხან ნაყოფიერს, სამომავლოს, ხანაც გაუპოხიერებელს, ჩიხურს: ენის მოდერნიზაციის

ჩანათუქი არქაიზაციისაკენ გადაიხრება; ერთხელ ნაპოვნი ხასიათები და ამბის გადმოცემის კვანძები ნაწარმოებიდან ნაწარმოებში გადადის; ავტორის პიროვნული სახე უცაბედად გაცხადდება ხოლმე ხან გმირთან, ხან მკითხველთან უშუალო გასაუბრებით; პროზაული თხრობა მიჰყვება არა მხოლოდ და არა იმდენად პოეტურ რიტმს, რამდენადაც უკვე შესამჩნევად გადაიქცევა ბესიკურ-ბარათაშვილური საზომით დაწერილ გრძელ, გაბმულ პოემებად. ბიოგრაფიული რომანის ავტორი ვასილ ბარნოვის დიდ და ხანგრძლივ ძალისხმევასაც აღწერს, მოიძებნოს პიროვნული სახე, რასაც “არსება სრული” შეიძლება ეწოდოს (თავსაც ამგვარად ჰქვია). განხორციელებულ ისტორიაში უნაკლო და უმანკო გმირის ფუჭი ძიება ბოლოსდაბოლოს მწერლის რომანულ წარმოსახვაში დასრულდება: სახე აზმაილისა, რომელიც არც ქრისტიანობას ეზიარა, არც სიყვარულს განერიდა, არც ქვეყნისათვის თავგანწირვას დაუფრთხა, და სწორედ იგი გახდა ამ საფეხურის მეგზური.

მერვე:

ამ თავს, ამ მონაკვეთს, ამ საფეხურს უკვე არა მარტო დაღმასვლა დამჩნევია, – მწვერვალიდან სულ უფრო მეტად მოშორება, – არამედ სამწერლო მარცხის განმსჭვალავი და მოუშორებელი განცდაც. ხელის მოცარვის შეგრძნება მით უმეტეს მძაფრი და მტკივნეულია, როცა იწერება წიგნები ისტორიიდან ამოზიდულ ყველაზე დიადთა შესახებ ქართულ ქრონიკებში: “ცოდვა სიჭაბუკისა” და “პირიმზე”, – რომანები დავითისა და თამარის შესახებ, საქართველოს განდიდების ხანიდან, რომელთაც უფრო – თუნდაც მცირედ – წარჩინებული ცდანი მოჰყოლია ნაკლებად დიადთა და ნაკლებად ცნობილთა შესახებ: “თამარ მრწემი” და “დედოფალი ბიზანტიისა”, რომანები ისტორიულ ცნობათა შორის ჩაკარგული მეფეთა ასულების, თამარისა და ხათუთას, შესახებ, საქართველოს დაკნინების ხანიდან. მწერლის ჭიდილი სახელგანთქმულ გმირთა დასახატავად წარუმატებელი აღმოჩნდა; უცნობთა მინავლებული სახეები, მათი გაცხოველების მცდელობის მიუხედავად, მაინც ფერმიხდილი, ერთფეროვანი, ერთსახოვანი დარჩა. სიმკვირცხლემ, აჩქარებამ, საქვეყნო საქმის მარდად აღსრულების თუ მოსწრების სურვილმა, უთქმელის გაცხადებისაგან თავის არიდებამ, სათაყვანოთა წინაშე მოკრძალების გამო ხელშეზღვეობამ ამჯერად კიდევ უფრო უნდელი ნაყოფი გამო-

ილო. “ისტორიული გმირი რახან ვერ იქცა მხატვრულ გმირადა, ვერც გააცოცხლდა, ვერც სიტყუა თქვა ცეცხლიანი... აქ კი მართლა იწვინია მარცხი, კიდევ დარწმუნდა, თუ რა ძნელია ყოფა ხელოვანისა, დიდ სახელებს რომ შეეჭიდება. მაგრამ რა ექნა, სხვა რა ელონა, როცა უნდოდა, ხალხს გაეგო, რანი ყოფილიყვნენ, რა პატრონი ჰყოლოდათ, – ძალიან უნდოდა, გულით უნდოდა, მოსწყურებოდა...”. ამ შემთხვევისას – თუ შემთხვევებისას – ისტორიას დაუჯაბნია რომანი, მემაციანის აღწერას დაუძღვევია მწერლის სიტყვა: “სტილიც დუნეა, ვნებანი თუ მიუწრებულან, დუნეა, მოშვებული. სიტყვის ფრთა იკლებს, ხშირად უნდა სიტყვის აწყობა; ვერც აეწყობა, ვერც აილესება”. გასაკვირი არაა, რომ ამ საფეხურის მეგზური ბატონიშვილი ალექსანდრეა, ბარნოვის პროზის სულ ბოლო გაბრწყინების, ფრაგმენტული მონახაზის, “ისკანდარის”, გმირი, – სახე უიღბლო მიზანსწრაფვისა, უშედეგო გაბრძოლებისა, ბოლომდე მიუყვანელი საქმისა, ძალთა ამოწურვისა, მოკლედ, მარცხისა... ესეცაა, საკუთარ თავზე ატვირთებულ საქვეყნო მოვალეობას, ეროვნული პასუხისმგებლობის მძაფრ შეგნებას დაუჩრდილაეს, დაუქვემდებარებია, დაუმორჩილებია მწერლის პიროვნული მოწოდება: იმისთვის, რათა ქვეყნის ისტორია მოთხრობილიყო, გაუჩინარებული წარსული განსახოვებელიყო, დაბეჩავებულ ქართველთათვის მხნეობა ჩანერგილიყო, – უკან გადანაცვლებულა, უკან ჩაწეულა სამწერლობოდ უფრო ღირებული და განსაკუთრებული. შესამჩნევია, რამდენად ნაკლები მცდელობა, გარჯა, დრო დახარჯულა იმგვარი პროზის ჩამოსანაკუთად, რაგვარიც ბარნოვს, ალბათ, ყველაზე უკეთ ხელეწიფებოდა, რაც, შესაძლოა, ყველაზე საჩინო და საგულისგულო უნდა გამხდარიყო მის შემოქმედებაში: გაცხადებული ოსტატობით, არტისტული დახვეწილობით, მომხიბლავი ორამბროვნებით, მტკივნეული სევდით თუ დამთბარი ღიმილით გადმოცემული ამბები, დროით – უმეტესად თანამედროვე, სივრცით – უმეტესად საქალაქო-სამოქალაქო. მკითხველმაც, როგორც ჩანს, “მიმქრალი მარავენდედის” ავტორი ისევე აღიქვა, – მისტორიე რომანისტად, – როგორც თავად აღიქვამდა საკუთარ თავს, და დარჩა შეუმჩნეველი, წაუკითხავი, დაუფასებელი, რაც გამორჩეულად წარმტაცი და შთამბეჭდავად მშვენიერი იყო: “ტკბილი ღუდუკი” და “აღდგომის ცოდვა”, “გველის ზეიმი” და “სული მთვლემარე”, “მაგნოლია” და “დათვი”, “საპასექო ნამცხ-

ვარი” და “ღიმი დამღუპი”, “არქეოლოგიური ნაშთი” და “სადედოთლო სარტყელი”. თუმცა ამ წყების ნაწარმოებებს, – მოთხრობებს, ნოველებს, ჩანახატებს, – დაწერილთ რომანის მიღმა, ისტორიის მიღმა, საგანგებოდ არც შეჰხებია ოთარ ჩხეიძე, რაკი მის ბიოგრაფიულ თხრობას სრულიად გამოკვეთილად “რომანი და ისტორია” ჰქვია.

მეცხრე:

სიმშვიდე და გაწონასწორება დასადგურებულა ვასილ ბარნოვის ცხოვრებაში: სიმშვიდე, რაკი უკვე ჩანათიქრთა მიზანი და მიმართულება გამხდარა საბოლოოდ ცხადი; გაწონასწორება, რაკი უკვე ნათლად გაცნობიერებულა საკუთარ შესაძლებლობათა გასაქანი. ერთი მხრივ, იწერება ქვეყნის ათასწლეულოვანი მატიანე, რომანებად დანაწევრებული, მხატვრულ თხრობად ქცეული, – სახეებად და პირებად, ამბებად და თავგადასავლებად ჩამჭკრივებული საუკუნეთა მიღევნებით, – მაგრამ უამი მოზომილია (თანაც ამდენი დრო და ჯათა მიუტაცებია ყოველდღიურ მასწავლებლობას!), ოსტატობის ნანატრი სრულყოფილება კვლავაც მიუწვდომელია, მიღწეულის განცდა სათუო და საჭოჭმანოა, დაწერილი დიდწილად გამოუქვეყნებელი რჩება, გამოქვეყნებულის გამოძახილი უტყვად მიჩუმებულა, აღიარება მქრქალად ბუუტავს, და კიდევ, მოუშორებელი გამხდარა დამთრგუნველი სიღარიბე, ისევ და ისევ სიღარიბე: არ ნელდება დიდი ოჯახის პატრონის ყოველდღიური ზრუნვა საზრდოს მოსაპოვებლად; და მაინც ბედისწერა მიღებულა ისეთად, როგორიც არის, როგორიც თურმე ყოფილა, – მიღებულა მშვიდად, წყნარად, უდრტვივვლად: “მყუდროება დამდგარიყო იმის სენაკში, მყუდროება და შთავონება, სიღარიბე, მყუდროება და შთავონება”. ბიოგრაფიული რომანის ამ თავს “სიღატაკე და შარავანდელი” ეწოდება. ოთარ ჩხეიძე დარწმუნებულია, რომ თუნდაც ამ დროს – თუ უფრო ადრე არა – უკვე მკათოდ გამოიკვეთა ბარნოვის ისტორიული რომანისტიკის ერთიანი, მთლიანი შარავნა, სადაც ცალკეული რომანები ნიშანსვეტებად აღმართულა: საქართველოს ამბავი, მოთხრობილი ქრისტიანობის წინარე ხანიდან, მოყვანილი აგერ, თანადროულ ხანამდე, – საქმე, რომელიც მანამდე არასოდეს აღსრულებულა, რომელსაც მანამდე არავინ შესჭიდებია. თუმცა სათქმელია, რომ ერთობილი გეგმის საბუთი არსად ჩანს, მწერლის არც ჩანაწერები, არც თანამედროვე-

ნი არათერს გვიმხელენ ამგვარი ჩანათვიქრის შესახებ. ნაწარმოებები სხვადასხვაგვარია, თანმიმდევრობა აუკინძავია, გაბმული წყების მინიშნებას არსად დარჩენილა, მაგრამ ბარნოვის ცხოვრების მთხრობელს სჯერა, რომ ზოგადი სქემის შესახებ მონაცემთა უქონლობა მაინც ვერ შეარყევს დაკვირვებაზე დამყარებულ რწმენას: “ვასილის რომანებიც დალაგდება ეპოქათა მიხედვითა, ვგონებ, თვითონვე უნდოდა ასე დაეწყო, ასე დაეღაგებინა. მართალია, საამისო საბუთი ვერ მომიძებნია, – ყველაფრის საბუთი თუ დამამტკიცებელი მომეპოვება, ყველაფრისა, რაც მომიხსენებია, რასაც მოგახსენებთ, მხოლოდ ამის საბუთი არა მაქვს, არა მაქვს და არც ვეძებ, ისევე მჯერა, – თვითონვე უნდოდა ასე დაეწყო, ასე დაეღაგებინა და ასეცა ჰქონდა დალაგებული გეგმითა, თვითეული თავის ადგილას იყო გათვალისწინებული”. (ისიც უნდა ითქვას, – ფრიად საყურადღებო გარემოება თაობათა კულტურული გადაძახილის დასტურად, – რომ ჩხეიძისეული ეს მტკიცე რწმენა განპირობებულია ჩიგნის გმირთან მისი განსაკუთრებული შემოქმედებითი სიახლოვითაც: ბარნოვი მისთვის არა მხოლოდ ერთი მოქმედი პერსონაჟია ბიოგრაფიული რომანისა, – თუნდაც მთავარი და გამორჩეული პერსონაჟი, – არამედ სამწერლო წინამორბედიც, მასწავლებელიც, მაგალითიც, ნიმუშიც; ამავე დროს, გამოცდილების დაუნჯებული საგანძურის იმგვარი მოღარაჯეც, რომლის საზრდო საგზლად გამოდგება საკუთარ საფეხურთა ასასვლელად, გასავლელად, მისაღწევად; და არც ისაა უყურადღებოდ დასატოვებელი, რომ “რომანი და ისტორია” იმხანად იწერება, როცა ოთარ ჩხეიძის წარმოსახვაში უკვე ყალიბდება მეოცე საუკუნის საქართველოს ერთიანი ისტორიის მხატვრული აღწერის, მხატვრულად გაშლის გეგმა, რომელსაც შემდგომში “მატიანე ქართლისა” დაერქმევა ავტორის მიერ. ბარნოვის რომანთა სავარაუდო წყების სათაური არსად ჩანს, ჩხეიძის რომანთა თანდათან განხორციელებული წყება მოგვიანებით დასათაურდება. საზოგადოდ იმდენჯერ თქმულა, ახლა, ალბათ, სათქმელადაც არ ღირს: როდესაც მწერალი თავისი გმირის შესახებ წერს ხოლმე, თუ არა უმეტესად, ხშირად მაინც საკუთარი თავის შესახებ გვიმხელს, – თუმცა, შესაძლოა, ის კი ღირდეს ითქვას, რომ როცა ვასილ ბარნოვის ცხოვრების თხრობისას მსჯელობა მწერლის მთავარ სამწერლო გეგმას შეეხება, ოთარ ჩხეიძე, ამავე დროს, საკუთარ გეგმას გაიაზრებს,

ისევ წარმოიდგენს, ისევ გაისიგრძეგანებს, ყველაზე სანუკვარს ირიბად გაამხელს და გულმოდგინე მკითხველს ფარულად გაუზიარებს.) ამ დროს, საქართველოს დამოუკიდებლობის გამოცხადების მომდევნო წელსვე, თითქმის მოულოდნელად, ვასილ ბარნოვის იუბილე ჩატარდება, – მომავალი დიდების პირველი ვაკრთომა, უკვდავების ბაკმისათვის თვალის პირველი შევლეება. იმ დღეებში წყენის ტკივილიც კი მჩატე საყვედურთა გამო, – როცა გამომხმაურებათა სტრიქონებში თუ სტრიქონებს შორის მწერალს ენისა და სტილის უჩვეულობას ანდა მონათხრობის უამგადასულობას დაუწუნებენ, – ღვაწლის უკუფენის სიხარულში ჩაიძირება. ხოლო საიუბილეო დღეთა დასასრულ, ზემის ფერმიმკრთალ გვირგვინად, ისევ თელავში, ისევ ელის მას შეხვედრა ყვავილთა ასულთან, რომელიც თუ ადრე ადრეული მეგზურის, ყვავილთა დედოფლის, მაცნე ყოფილა, ამჯერად თავად დახვდება, თავად გაუძღვება ახალი საფეხურის, – დასავლისაკენ მიმყვანი საფეხურის, – სანდო მეგზურად: ბაბუჯა, უკვე ხანიერი, ძალაგამოცლილი, უილაჯო, ჯანგატეხილი, მაინც ყვავილებით მოცული, მაინც ყვავილთა მქარგველი, მაინც ოსტატი.

მეათე:

ამქვეყნიური ყოფნის მიწურულს, რაკი დასასრული მოახლოებულა, ვასილ ბარნოვს, – ცხოვრების, მიღწევის, წვდომის ბოლო საფეხურზე, და, თანახმიერად, ბიოგრაფიული რომანის ბოლო თავში, – საბოლოო განსჯა ელის, მაგრამ ამ გასამართლებას საკუთარ თავს იგი თვითონ უწესებს, სადაც თავადაა ბრალდებულისა და ბრალმდებელიც, დამცველისა და მსაჯულის. ოღონდ სამსჯავრო ასპარეზად მას თავისი ერთი გამორჩეული ნაწარმოები უქცევია: “წოდებული”, რომანი ხელოვანის ბედისა და არჩევანის შესახებ. ოთარ ჩხეიძეს არ ეეჭვება, რომ ამ წიგნით მწერალმა ბოლოსდაბოლოს გამართლება მოუპოვა აღსრულებულ საქმეს, მისანდო მიზანთა ერთგულებას, ჩავლილ ცხოვრებას, – საკუთარი თავი გაამართლა როგორც ხელოვანი, გაამართლა როგორც ხელოვანმა. მაგრამ ყოფა, ყოველდღიური საზრუნავი კიდევ უფრო მძიმე საცვირთველს აკისრებს ხანდაზმულ მწერალს, დაქვრივებულს, დამბლადაცემულს, კვლავაც ნივთიერად ღატაკს. ბარნოვს, მარტოდ დარჩენილს თავის საფიქრალთან, კალამთან მარტოდ დარჩენის საშუალება დაუკარგავს: სნეული მწერალი ველარ წერს, დასაწერს მხოლოდ

ზეპირ კარნახებს შვილებს. სავარაუდოა, ამიგომაც არ ჰგავს მისი ბოლო ნაწერები ადრეულთ, ამიგომაც გამორჩეულად უჩვეულოა თუნდაც “სამწუხრო ღიმი”: შთაბეჭდილებისმიერი ჩანახატები, – დაუმთავრებელი, გაწყვეტილი, – გასახსენებლად ან ამოსაკრეფად იმისა, რაც ყმაწვილურ დაკუწულ მოგონებათაგან შერჩენია მესხიერებას. მოხუცი, როგორც ხდება, უბრუნდება თავდაპირველ სამყაროს, უბრუნდება საკუთარ საწყისს, რომლითაც იმთავითვე საზრდოობდა; ისევ იქ მოხვდება, ისევ იქ შეაღწევს, ოღონდ არა ოდენ ბოლოდროინდელ ნათეიქრ თუ ნაკარნახევ თხზულებათა გზით, არამედ ნამდვილად, ფეხის დადგმით, ხელის შეხებით. როცა შინაური მზრუნველები მას ქალაქის გამთანგავ ხვატს გაარიდებენ, იგი ისევ დაივანებს ბუნების ძალთა გარემოში, – იგი ქრისტესა და ეკლესიის სახელით შერისხულ, ქრისტესა და ეკლესიის მსახურის, მამამისის, მამა ზაქარიას, მიერ განდევნილ, გაძევებულ, უკუგდებულ ღმრთაებებს უბრუნდება: ცყეში და წყაროს პირად ამ ძალთა სულებს შეხვდება, გამოიყენაურება, გაესაუბრება, და იმასაც ცხადად შეიგრძნობს, თუ რა ძლიერად დაკავშირებულია მათთან სიყმაწვილიდანვე. ამიგომაც “არმაზის მსხვერვის” ავტორი არც სიკვდილის პირისპირ მოელოდება სამყაროს მაცხოვრის მიერ კაცთათვის ძღვნად მინიჭებულ ხსნას. ხოლო რაკი უკვდავების განცდა, მოლოდინი და იმედი მისთვის ხელოვნებისმიერია, მაშინ მის საქმეს, ხელოვნების წიაღში გაღვივებულს, ანუ მწერლის სიტყვიერ მემკვიდრეობას, უცილობლად ესაჭიროება შენახვაც, დაცვაც, მოვლაც, რისი ცვირთვა ბარნოვის სიტყვის შემნახველთა თუ მცველთა, ჩამწვდომთა თუ გამგებთა, ამხსნელთა თუ გადამცემთა წყებას მოუწევს. მაგრამ ნუთუ გამოჩნდება შიკრიკი? თუკი გამოჩნდა, იგი ხომ დასასრულის მაცნე იქნება, მიწიერი გზის დამთავრების მაცნე და, ამავე დროს, მიწიერი უკვდავების დასაწყისის მეგზური. ამგვარ მეგზურად ცხოვრების მიწურვისას, ბიოგრაფიული რომანის ბოლო ფურცლებზე, სულ ბოლოს თედო სახოკია გამოჩნდება, რომელიც მწერალს ჰსცუმრებია მისი უკანასკნელი წიგნის “ფერად-ფერადის” ლექსიკონის შესადგენად, ანუ სამწერლო სიტყვის გასაგებად, ასახსნელად და გადასაცემად. სახოკია ვერგილიუსად მოვლინებია სიკვდილის გადასასვლელთან მდგარ ბარნოვს, მაგრამ არა იმდენად გადამყვანად, რამდენადაც შუამავლად, მისი სიტყვის გადმომგანად, მისი თქმულის გადმომ-

თარგმანებლად, შთამომავალთათვის მისი ნაწერებისაკენ ბილიკის გამკვალავად; მოვლინებია დანაბარების გუშაგადაც და მომავლის მაუწყებლადაც. ლექსიკოგრაფს – პირველ შიკრიკს – შემდგომ სხვებიც უნდა წამოჰყვნენ: მწერლობისა და სიტყვიერი შემოქმედების, მითოსისა და ფოლკლორის, კულტურისა და ფილოსოფიის მუყაითი მკვლევარნი, – მომდევნონი, უმცროსები, გამგრძელებელნი, ბარნოვის სამწერლო საქმისა და ღვაწლის უკვდავების მეხიდურნი თუ მესაწინდრენი. ნიშანდობლივია: “ფერად-ფერადის” ლექსიკონდართული გამოცემიდან საუკუნის მესამედიც არ იქნება გავლილი, როცა ოთარ ჩხეიძის “რომანი და ისტორია” დაიწერება, გამოიცემა, – ვასილ ბარნოვის შემოქმედების წვდომის ახალი და ახლებური გზაც, ხიდიც, საფეხურიც.

მწერლის ცხოვრება დასასრულისაკენ მიემართება, – დასასრული მოახლოებულა, რაკი წერა, შექმნა, შემოქმედება უკვე შეუძლებელი გამხდარა. იგი, ვინც განუწყვეტლივ წერდა, წერის უნარის გარეშე დარჩენილა, ანუ სიცოცხლის ნამდვილი მუხტისაგან დაცლილა: “აზრი საღი ჰქონდა, წარმოსახვა უსაზღვრო, შთაგონება კვლავ ჭეშმარიტი, ოღონდ აღარ ემორჩილებოდა აღარცა ხელი, აღარცა ტუჩები, ვეღარც დაეწერა, ვეღარც გამოეთქვა, – როგორღა შეეთხზა, როგორღა შეექმნა და რომ არ შეექმნა, როგორ ეცოცხლა?!” ბიოგრაფიული რომანი მთავრდება ვასილ ბარნოვის სამწერლო ცხოვრების შეწყვეტით, მაგრამ მასში არათურია ნათქვამი მწერლის სიკვდილის შესახებ.

უკანაა მოცოვებული დატვირთული და ნოყიერი გზა, – გზა ცხოვრებისა და გზა რომანისა, – განვლილი ურყევი თანამიმდევრობით, გააზრებული მიზანსწრაფვით, დინჯი გადანაცვლებით, კანონზომიერი შეყოვნებებით, ერთმანეთის მიყოლებით დაძლეული თუ გადაღახული საფეხურებით. ბიოგრაფიული რომანის მიხედვით, ვასილ ბარნოვი ათი საფეხურით მიაღწევს, – გამარჯვებათა და დამარცხებათა გავლით, – თავისი მოწოდების თავის საქმეში ხორცშესხმასა და აღსრულებას; ბიოგრაფიული რომანის ავტორი მკითხველს სთავაზობს, ათი საფეხურით ერთად მიაღწიონ ვასილ ბარნოვის სამწერლო სიტყვის, მისი შემოქმედების, მისი საისტორიო პროზის – და კიდევ მრავალი სხვა რამის – გავებას.

“ეს სხვა ცხოვრებაა, თავდადებული პროზის ცხოვრებაა, ცხოვრებაა ამაღლებული სულისა, კაცთა სულიერი ამაღლებისათვის

ვასილ ბარნოვის მიღწევის ათი საფეხური

თავდადებისა”, – ასე სრულდება მწერალ ოთარ ჩხეიძის წიგნი მწერალ ვასილ ბარნოვის შესახებ. დიახაც, თავდადება განსაზღვრავდა, განმსჭვალავდა დამთავრებულ ცხოვრებას, ოღონდ იმგვარი თავდადება, რომელიც სხვათა ამაღლებას ემსახურებოდა, სხვათა სულიერ განწმედას, გამშვენიერებასა და ამაღლებას. მიღწევის ათივე საფეხური უკვე თვალწინაა.

2015

ზურაბ კიკნაძის საესე ცხოვრება

როცა და რისთვისაც უნდა დაგვეჭიროდეს ჩვენი ქვეყნის ხანგრძლივი ცხოვრებისათვის თვალის გადავლება, განუწყვეტლივ მზერას ხვდება თუნდაც ხანი ან ვადა, თუნდაც გეზი ან სწრაფვა, თუნდაც სკოლა ან ნაკადი და, მით უმეტეს, ადამიანთა უსასრულო წყება, – ახალგაზრდებისა თუ ასაკმოწეულებისა, ქალებისა თუ კაცებისა, – რომელთა განუხორციელებელ შესაძლებლობათა ჩანავლება ყოველთვის მტკივნეულ დანაწევას იწვევს. ამიტომაც მოგვაგონებს ჩვენი ისტორია მეტწილად გაქარწყლებული, განვლებული, გამოუყენებელი ძალებისა თუ უნარების სამკვიდროს.

ხოლო თუკი ამ სიმრავლიდან (რომელიც ლამის წესად ქცეულა!) გამონაკლისებიც მოიპოვება, ამგვარ გამორჩეულ ნიმუშად ზურაბ კიკნაძის ცხოვრება საგულევებელი, – ცხოვრება, რომლის განვლილი რვა ათწლეული სწორედ განხორციელებულ შესაძლებლობათა საიმედო და სამომავლო სახეა. ვინც კი მთლიანობაში წარმოიდგენს ერთად მოკრებილ ამ ღვაწლს, უთუოდ გაუჩნდება კითხვა, რომელიც პასუხს არც საჭიროებს: კიდევ რაღა შეეძლო გაეკეთებინა ერთ კაცს? კიდევ რითიღა უნდა შეივსოს მოღვაწის საქმე? კიდევ რამელა დარჩა აღუსრულებელი ზურაბ კიკნაძეს?

დრო კი უკვე დღესვე მოითხოვს, ვახსენოთ და გავიხსენოთ ის ჩინებული საქმე, რომელიც გასაოცარია თავისი სისავსით. იმასაც კი, ვინც თუნდაც ზერელედ იცნობს ამ გრძელ ცხოვრებასა და ამ ფართო ღვაწლს, შეუძლებელია, თვალი არ მოსჭრას მრავალმხრივობამ და მრავალგანზომილებიანობამ, – წახნაგთა უჩვეულო სიმრავლემ.

ხოლო ამ წახნაგთა ერთობლიობის დაკვირვებული გამიჯენისას მათი ჩამონათვალი, – საფარაუდო და, ალბათ, არასრული, – როგორც ჩანს, ასე წარმოჩნდება.

პირველი: ძველი შუამდინარეთის სიცივისა და აზრის უმეტოქო მეგზურობა ქართულ კულტურაში. გილგამეშის ეპოსისა და შუამდინარული პოემის (და კიდევ, “ხამურაბის კანონების”)

თარგმანები ქართული მთარგმნელობის მწვერვალებს წარმოადგენს, მონოგრაფია “შუამდინარული მითოლოგია” ქართული ჰუმანიტარიის კლასიკურ ტექსტებს განეკუთვნება, ხოლო მომცრო “შუამდინარული მითოლოგიის ლექსიკონი” გვიჩვენებს, თუ როგორი გზებით შეეძლო ევლო ქართულ აღმოსავლურ კვლევებს, რომ არა ზურაბ კიკნაძის ამგვარი სიმარტოვე ამ ველზე (და არა მხოლოდ ამ ველზე!).

მეორე: ხანგრძლივი ბიბლიური კვლევები, ებრაულიდან და ბერძნულიდან თარგმნილი ძველი და ახალი აღთქმის წიგნები, განმაზოგადებელ ნაშრომთა წყება: “საუბრები ბიბლიაზე”, “ძველი აღთქმის წუთისოფელი”, “ბიბლიის შესავალი”, ახლახან დაგვირგვინებული ორტომეულით: “ხუთწიგნეულის” თარგმანითა და “ხუთწიგნეულის თარგმანებით”. თუკი საუკუნეების მანძილზე წმიდა წერილის ქართულად გადმოღებისა და ვათავისების საქმეში ვინმეს წვლილი უნდა აღინიშნოს, ერთი პირველთაგანი ზურაბ კიკნაძეა.

მესამე: ევროპული ლიტერატურის კლასიკური მემკვიდრეობის შერჩევითი და გაშუალებული შემოცანა ქართულ გარემოში, – დაწყებული “ოდისეათი” და ევრიპიდეთი, დამთავრებული მილტონითა და ჰესეთი.

მეოთხე: ქართული ფოლკლორის ფუნდამენტური კვლევა, რომელიც აგრძელებს და ახალ გზებს სახავს როგორც ტექსტების შეკრებისა და გამოცემის მხრივ (თუნდაც ახლახან გამოქვეყნებული “ხალხური პოეზიის ანთოლოგია”), ისე საკვლევ სფეროთა მონოგრაფიული შესწავლის მხრივ, რისი ერთი შედეგია შემაჯამებელი კომპენდიუმი “ქართული ფოლკლორი”.

მეხუთე: ქართული მითოლოგიის ასევე ფუნდამენტური კვლევა, რომლის ფარგლებში შეიკრიბა საქართველოს მთიანეთის რელიგიურ-მითოსური გადმოცემები (“ანდრემები”) და, ამასთანავე, გაღვივდა ძიებანი, რისი ერთი გამოხატულებაა მონოგრაფია “ქართული მითოლოგია”, – ქართული ჰუმანიტარიის კიდევ ერთი კლასიკურ ტექსტად მიჩნეული ნაშრომი. ახლებურ რკვევათა კვალობაზე ჩამოყალიბებული კონცეფცია აქამდე არსებულთაგან სავსებით განსხვავებულ თვალსაზრისს წამოაყენებს ქართველ მთიელთა მითოსური სამყაროს საწყისებისა და არსის შესახებ. ამას გარდა, საქართველოს რელიგიური ცხოვრების შესწავლამ მოითხოვა ქართული ეკლესიის ისტორიის კვლე-

ვათა გაღრმავება და მასში ახალი შრეების აღმოჩენა (“ქართლი გაქრისტიანების გზაზე”).

მეექვსე: ქართული ლიტერატურის შესწავლა და გულისყურის მიპყრობა რუსთველისა და სულხან-საბა ორბელიანის, გურამიშვილისა და ბარათაშვილის, ილიასა და აკაკის, ვაჟა-ფშაველასა და ვალაკციონის მიმართ. ჩამოთვლილთაგან ყოველი მათგანის შესახებ თუკი ჩვენს ენაზე რამე დაწერილა, ზურაბ კიკნაძის თითოეული ნარკვევი საუკეთესოთა შორის საუკეთესო – და გზისგამკვლევები – აღმოჩნდა (მათი ერთი ნაწილი გაერთიანებულია კრებულში “ავთანდილის ანდერძი”).

მეშვიდე: ესეისტიკა-პუბლიცისტიკა, რომელიც დროულად ეპასუხება, ერთი მხრივ, საერო, საჯარო, პოლიტიკური, ხოლო, მეორე მხრივ, სასულიერო ცხოვრების საკითხებს. ამ კუთხით, საეკლესიო პუბლიცისტიკის კრებული “ეკლესია გუშინ, ეკლესია ხვალ” გამორჩეულია თვალსაჩინოთ და და უამის წინმსწრებია შეხედულებებით, ხოლო რელიგიური მედიაციების ნაკრები “შობიდან შობამდე” შთამაგონებელი საკითხავია სხვადასხვა ასაკისა თუ წიგნიერების მკითხველთათვის.

მერვე: თვალისთვის თითქოსდა შეუმჩნეველი სამწერლო წვლილი; მწერლობის ბეჭდით, ნათქვამის ელვარებით გამორჩეულა ყველა გამოცემული ფურცელი, თუმცა, საწყენია, რომ აქამდე გამოუცემელია ის ნაწერები, რომლებიც უშუალოდ მხატვრული შემოქმედების წარმოჩენას შეძლებდა. მაგრამ იმას, ვისაც თუნდაც “ბუკინისტები” ან “კილობანი” წაუკითხავს, ეჭვი არ შეეპარება, თუ ამ მცირე პროზაულ ფრაგმენტებს რაოდენ დიდი ლიტერატურული ღირებულება მოეპოვება.

მეცხრე: მასწავლებლობა მთად და ბარად, აუდიტორიებსა თუ ლექტორიუმებში, ქალაქის სანახებსა თუ ძველი ხეების ჩრდილში. მოჩაფეთა უწყვეტი წყება უკვე თაობებს გადასწვდა... მაგრამ სწავლება თანდათანობით იქცა სწავლადაც, – არ ოდენ გაცემად, არამედ მიღებადაც. ამიტომაც ყოველი – და მრავალი – შეხვედრა მსმენელთან არა მარტო მოჩაფეთს, შევირდსა თუ ქარგალს აღჭურავს ახალი ცოდნით, არამედ თავად მასწავლებელსაც, მოძღვარსაც, ოსტატსაც.

მეთათ: მოგზაურობა-ძიებანი მთელ საქართველოში, ქვეყნის ყველა ქალაქსა თუ სოფელში, – ადგილობრივ ნახვა, შეხება, მოხილვა და საფუძველთა ძირისძირამდე ჩაწვდომის მცდელო-

ბანი, – მაგრამ ეს მსხემობა მაცნეობაც გამხდარა: ვალად მიჩნეულა უწყების წამოღებაც და უწყების მიტანაც... სულ მცირე ხნის წინათაც, ოთხმოცი წელიწადის შესრულება აქამდე დაუძლეველ ხევესურულ მწვერვალებზე ასვლით აღინიშნა...

ამდენად, ამ წახნაგთა ჩამოთვლისას და განჭვრეტისას, ძნელია ითქვას, თუ კიდევ რომელი მწვერვალი დარჩა აუთვისებელი ზურაბ კიკნაძის? რომელ და როგორ წინსვლასლა უნდა ველოდოთ მის შემოქმედებაში? ამიტომაც, – თუნდაც ვიცოდეთ, რომ მოსალოდნელი დაუსაზღვრელია, – ამჯერად, რვა ათეული წლის გასრულებისას, ისღა დაგვრჩენია, სიკეთის ნაკადი მას ცხოვრებაში ვუსურვოთ... მაგრამ განა როდისმე ყოფილა გაყოფილი, დანაწილებული, ერთმანეთისაგან გაცალკევებული ზურაბ კიკნაძის ცხოვრება და საქმე? განა თავად ზურაბ კიკნაძის სავესტუარული ცხოვრება არაა ნიმუში, მაგალითი, საჩინო სახე ქართული შემოქმედებისა, ქართული შემოქმედებითი ენერჯის შეძლებათა გამოვლენისა?

და განა მცირედ გვამხნეებს ეს იმედი?!

ჯემალ აჯიაშვილის სანაქებო და საცვიროთველი

2019 წლის 23 მარტს ჯემალ აჯიაშვილი 75 წლისა შესრულდა, – წელი ნამდვილად საიუბილეო, სიტყვის ნამდვილი ებრაული მნიშვნელობით (რაც ბიბლიურ ენაზე აღნიშნავს ორმოცდაათს, ან, შესაძლოა, მის ნახევარს, ან კიდევ – მათს ჯამს, ხოლო ამგვარი თარიღის სადღესასწაულო დამკვიდრება, გადმოცემის მიხედვით, სჯულმდებელ მოსეს მიეწერება).

პოეტისა და მთარგმნელის 75 წლისთავი (იგი ექვსი წლით აღრე, 2013 წლის 5 იანვარს, გარდაიცვალა) ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში საგანგებოდ აღინიშნა: გაიხსნა მისი წიგნებისა და მემორიალური ნივთების გამოფენა; რამდენიმე დღე გრძელდებოდა კონფერენცია, სადაც მისი კოლეგები და მოწაფეები თავიანთ მოხსენებებს წარადგინდნენ; ჩატარდა შეხვედრა, სადაც მისი მეგობრები მასთან ურთიერთობას იხსენებდნენ და მის საქმიანობას აფასებდნენ.

ერთ-ერთი, ვინც, სხვებთან ერთად, ამ შეხვედრისას მოსაგონარი სიტყვით გამოვიდა, როსტომ ჩხეიძე იყო. მაგრამ ის, რაც უნივერსიტეტის კედლებს შორის წარმოითქვა, მისთვის საგულისხმო ბიძგი აღმოჩნდა, კიდევ უფრო ფართოდ და კიდევ უფრო ამომწურავად გამოხატულიყო დროულად მომწიფებული სათქმელი ჯემალ აჯიაშვილის შესახებ: მეტად შეფასებულიყო მისი თარგმანები, მეტად გააზრებულიყო მისი პოეზია, მეტად განხილულიყო მისი ესეისტიკა და პუბლიცისტიკა, მეტად სიღრმისეულად ყოფილიყო დანახული პოეტის, მთარგმნელის, მკვლევარის, მოგზაურის ცხოვრებისა თუ საქმიანობის მთელი განვლილი გზაც და დაძლეული საფეხურებიც, მეტად მკაფიოდ წარმოჩენილიყო მისი მიზანმიმართული მისწრაფება, შემოქმედებითი უწყება, დატოვებული მემკვიდრეობა, რაც ჯემალ აჯიაშვილის ხსოვნის სიტყვიერ ქანდაკებას გულდაგულ ჩამონაკვთავდა და გამოძერწავდა.

ამ ჩანათიერის შედეგი ამჟამად მკითხველს უკვე თავის ხელთ ეგულება – როსტომ ჩხეიძის წიგნი “რას გაგენდობა უფალი შენი: მსხემობა ჯემალ აჯიაშვილისა”, რომლის შექმნისა და ჩამოყა-

ლიბების თანმიმდევრობა ნარკვევის ავტორს თავად აქვს მოთბრობილი თავისი ნაწარმოების შესავალში. ბარემ აქვე უნდა ითქვას, რომ წიგნისათვის ეს თანდათანობითი სახის მინიჭება მაინც არანაირად არ გამორიცხავს მის ერთ თვისობრივ თუ უანრობრივ მახასიათებელს: ცექსტის მთლიანობას, – კონცეფციურ თუ კომპოზიციურ მთლიანობას, – რაც ერთიან მიზანს ემორჩილება და ემსახურება, რათა პირუთვნელად წარმოაჩინოს მწერლის შინაგანი, ანდა გაუქცხადებელი პირადი თუ სახელოვნო ღრამა. ცექსტის ერთიანი სულისკვეთება ნამდვილად საჩინო და ცხადია. ისიც უთუოდ აღსანიშნავია, რომ ის პირველი და ჯერჯერობით ერთადერთი ბიოგრაფიული თხზულებაა – აღწერიითიც, მიმოხილვითიც, კვლევითიც – პოეტისა და მთარგმნელის შესახებ.

როსტომ ჩხეიძის მიერ ჯემალ აჯიაშვილის საიუბილეოდ გახსენებული, ნათქვამი და შეჯამებული, ახლა სახსოვარ წიგნად – მეგობრისა და კოლეგის საიუბილეო ძღვნად – დაიდო.

* * *

ჯემალ აჯიაშვილს თავისი არასრული სამოცდაათწლიანი ცხოვრების განმავლობაში (“დღენი წელიწადთა ჩუენთანი... სამეოცდაათ წელ” – ფსალმუნი 89/90:10) ბევრი და მრავალგვარი ცვირთის ზიდვა ერგო, – გამომდინარე წარმოშობიდან, ბიოგრაფიიდან, დროიდან, გარემოდან, არჩევანიდან, ან კიდევ, თანდაყოლილ თუ შეძენილ თვისებათა გამო. ეს ცვირთი ხშირად მას შესამჩნევ გამორჩეულობასაც აგრძნობინებდა, რაც, თავისთავად, მისთვის არა მხოლოდ შეჭირვების უწრეც წყაროს წარმოადგენდა, არამედ მცვიროთველს აღმატების ფარულ სიხარულსაც ანიჭებდა. ამდენად, საზიდველს, რომელიც გამორჩეულობის, განსაკუთრებულობის ნიშნად ქცეულიყო, იგი თითქმის ყოველთვის ხალისიანი, რამდენადმე უმაცოფილი ღიმილით აღიქვამდა და ეგუებოდა, რაც ამგვარ სიმძიმეს, – სხვაგვარი დამოკიდებულებისას არცთუ მთლად ადვილად სატარებელს, – ბუნებრივად და ძალუმაღ ამსუბუქებდა.

ვერანაირად დარჩებოდა შეუმჩნეველი თუნდაც ის, რომ დედამიწის ზურგზე მას ორი სამშობლო ეგულებოდა, რის გამოც მისი ეროვნული, კულტურული, ემოციური სწრაფვებიც ორ განსხვავებულ ღერძს შორის იყო გაორებული და გახლეჩი-

ლი. საქართველოში ცხოვრებისას და ყოფნისას იგი არასოდეს უარყოფდა ებრაელთა ოდინდელი, ბიბლიური მიწის ერთგულებას, მას არასოდეს უღალატია წინაპართა – ახლობელთა თუ შორეულთა – რწმენისა და საფიცრისათვის, არასოდეს გადაუხვევია ცხოვრების იმ წესისათვის, როგორსაც ქრისტიანულ გარემოში მცხოვრები ებრაელები ასწლევულობით მისდევდნენ... ამავე დროს, მას იშვიათი, თაქიზი გრძნობით უყვარდა სენაკი და, საერთოდ, სამეგრელო, ვერე და, საერთოდ, თბილისი, ქართული პოეზია და, საერთოდ, ქართული კულტურა, და კიდევ, ცოცხა ვინმეს თუ ჰყვარებია მისნაირი ვნებით და სცოდნია მისნაირი სიღრმით ქართული ენა, რაც მას ყოველთვის დაუფარავ სიამაყეს ჰგვრიდა. თუკი, ზოგადად, ადამიანისათვის, მაგრამ, განსაკუთრებით, პოეტისათვის მისი სამშობლო მისი ენაა, მაშინ ჯემალ აჯიშვილის საცხოვრისი, რა თქმა უნდა, უწინარესად ის ენა იყო, რომლის საშუალებითაც, რომლის იარაღითაც იგი თავისი პოეზიის ბრწყინვალე ნიმუშებს ქმნიდა.

ყმაწვილობასა და ახალგაზრდობას იგი კარგა ხნის გაცდენილ-გადაშორებული იყო, როცა მან საქართველოდან წასვლა და იმ მიწაზე დასახლება გადაწყვიტა, სადაც დაბრუნების თუ რომლის მოპოვების იმედსაც მისი მოდგმა არაერთი თაობის განმავლობაში ინარჩუნებდა. აღმოჩნდა, რომ თავდაპირველად იგი “აღთქმულ მიწაზე” მიევიდნა, შემდგომ კი უკვე საბოლოოდ და სამუდამოდ დაემკვიდრა: ჯერ როგორც მაკავშირებელი – ფორმალურადაც კი – თავის ორ სამშობლოს შორის, როცა იგი საქართველოს სახელმწიფოს დესპანი იყო ისრაელის სახელმწიფოში, ხოლო დასასრულ – იქაური მოქალაქე, რაკი სამოხელეო-დიპლომატიური საქმიანობის ვადის ამოწურვის შემდეგ მან თავის წინაპართა თუ ნათესავთა, მაგრამ მაინც ახალმოპოვებული სამშობლოს ნიადაგზე დარჩენა ამჯობინა, თუმცა მოშორება საქართველოდან, საქართველოსაგან მისთვის მოსალოდნელად მტკივნეული აღმოჩნდა. მისი ცხოვრების უდიდესმა, უმთავრესმა, უმნიშვნელოვანესმა წილმა საქართველოში განვლო, ხოლო ახალ სამკვიდროში, გულდასაწყვეტად, მას დიდი ხნის სიცოცხლე აღარ ეწერა... ებრაელი ქართველი პოეტის საფლავის ქვა, რომელზეც წარწერები (მათ შორის, სიტყვები: “ვარსკვლავთა ჩრდილში მაღალთა თანა”) ებრაულად და ქართულადაა ამოკვეთილი, ისრაელის მიწაზე დევს, – განმარტოებულ სასაფლა-

ომე, იმ ახალი ქალაქის, იმ ახალშენის ახლოს, რომელსაც სახელად ფეთაჰ თიკვა (იმედის კარიბჭე) ეწოდება.

ჯემალ აჯიაშვილის ხვედრისმიერი გაროება, მისი ცნობიერების გახლენჯა ორ საწყისს შორის მის რელიგიურ მრწამსზე ირეკლებოდა, რაც, ამასთანავე, სრულებით არ ნიშნავს, რომ იგი როდისმე – წამით მაინც – განდგომოდა იუდეველთა სარწმუნოებას. იგი თავისი რელიგიის ერთგულად რჩებოდა, რადგან ამგვარ გარემოში დაიბადა და ჩამოყალიბდა, ასეთი სულისკვეთებითა და სწრაფვით აღიზარდა, სამყაროს ამნაირი აღქმა მისთვის ყველაზე ახლობელი და შინაურული იყო. მას შვებას ჰგვრიდა და სიმყარეს ანიჭებდა თავისი კუთვნილება ძველისძველი რწმენის მიმართ, რომლის უწყვეტობა მას არასოდეს აეჭვებდა და გავონებაც არ სურდა, ვთქვათ, იმ თვალსაზრისისა (არაერთგზის გამოთქმულისა თავად ებრაელთა მიერაც, რომელთა შორის იყო ართურ კესტლერიც, ავტორი რომანისა “წყვედიანი შუადღისას”), რომ დღევანდელი ებრაელები არა დავითისა და სოლომონის, არა ესაიასა და ეზეკიელის უშუალო შთამომავლები და მემკვიდრენი, არამედ ხაზართა სისხლისმიერი ნაშიერნი არიან, – იმ ხაზართა, რომლებიც ოდესღაც ქართველთა ჩრდილოელი მეზობლები ყოფილან, მაგრამ საუკუნეთა წიაღ სადღაც მოულოდნელად გამქრალან... მისთვის საგანგებოდ ძვირფასი, ახლობელი, საამაყო იყო ყველა გამორჩეული ებრაელი, რომელ ერს შორისაც და როდესაც უნდა ეცხოვრა ან რომელ ენაზეც და რომელ კულტურაშიც უნდა გამოეხატა მას თავისი გამორჩეული უწყება.

ამავე დროს, აჯიაშვილი ქართული ქრისტიანული კულტურით იყო ნაკვებ-ნასაზრდოები, – უწინარესად, როგორც შემოქმედი, – მაგრამ არა მხოლოდ ეს: შესაძლოა, ყური მოეჭრა და, შესაძლოა, მოულოდნელი ყოფილიყო მისი იმჟამინდელი თანამოსაუბრისათვის, მაგრამ, ალბათ, შემთხვევითი წამოცდენა არ იქნებოდა, როცა ქართველი ქრისტიანის გვერდით ყოფნისას უცაბედად იცყოდა ხოლმე, “ჩვენი უფალიო”, დაიმოწმებდა კიდევ მის სახარებისეულ სიტყვებს და ებრაელთაგან მიუღებელ ღმრთის ძეს, იესო ქრისტეს, იგულისხმებდა, რისი უცნაური მიზეზი, როგორც ჩანს, მისი მხრივ სწორედ ქართული ქრისტიანული კულტურის ცხოველი გათავისება უნდა ყოფილიყო.

კიდევ მეტი, იგი შესამჩნევად ღიზიანდებოდა და ჯავრობდა, როცა ვინმე მასთან სიტყვას დაძრავდა ებრაელობის, ებრაელთა

კარჩაკეცილობის გამო. მისთვის სრულიად მიუღებელ ამ შეხედულებას იგი საწინააღმდეგო საბუთად არა მარტო საკუთარი ცხოვრების იერს, არამედ საკუთარ კულტურულ არჩევანსაც შეაგებებდა: მისთვის ამდენად ძვირფასი ევროპული კულტურის სხვადასხვა წახანგსა თუ განზომილებას, – დანტედან და მიქელანჯელოდან შექსპირამდე თუ კალდერონამდე, რილკემდე თუ მაიაკოვსკიმდე. მას მართლაც სჯეროდა, რომ ვერავინ დასწამებდა, მათთვის როდისმე ან დრო, ან გარჯა დაეკლო.

ამასთანავე, უეჭველია ისიც, რომ საბოლოო საცხოვრებლის არჩევა – ოჯახთან ერთად ისრაელის სახელმწიფოში გადასახლება – მისთვის ეროვნული და რელიგიური მოვალეობის აღსრულებაც იყო. მაგრამ საკუთარ ხალხთან, საკუთარ რწმენასთან, საკუთრად მიჩნეულ ნიადაგთან შერწყმა მისი პიროვნული გაფერმკრთალების ბევრად იქცა, რაკილა თავისი გადაწყვეტილებით, – მის შედეგად, მისგან გამომდინარე გარემოებათა გამო, – იგი თითქოს დაუბრუნდა მშობლიური მოდგმის ადრეულ საწყისს, სადაც და როცა ადამიანის პიროვნება ჯერ კიდევ არ იყო მკაფიოდ გამოყოფილი, გამომიჯნული ადამიანთა იმ კრებულისაგან, რომელსაც ერი ჰქვია (თუნდაც “ღმრთივრჩეული ერი”) და რომელიც არსობრივად განუყოფელი, დაუნაწევრებელი მთლიანობაა. “აღთქმულ მიწაზე” მას წილად ხვდა, გარდაუვალად მიენავლებინა თავისი გამორჩეული, განსაკუთრებული, ერთადერთი, არავისი მსგავსი და ვერავისთან ჩაუნაცვლებელი, შეუცვლელი ვინაობა. სიცოცხლის მიწურულს ჯემალ აჯიაშვილს ერგო, ხელიდან გასხლტომოდა ის, რასაც იესო ქრისტე პიროვნებად სახელდებდა და რისი არსებობაც, რისი უპირობო ღირებულებაც პირველად სწორედ იესომ აუწყა ადამიანებს. წინაპართა მიწად მიჩნეულ ქვეყანაში, თავის ძველ-ახალ სამშობლოში, თავის ეროვნულ და სარწმუნოებრივ თანამოქმეთა შორის იგი, – მისთვის უჩვეულოდ, – ისე ჩაიკარგა და ჩაინთქა, ჩაიბჟუტა, გაუჩინარდა, გაქრა, რომ თითქმის მოულოდნელიც აღარ ყოფილა სულ მალე მოდევნებული მისი ცხოვრებისეული აღსასრული.

მაგრამ თუკი ადამიანის სამშობლო მართლაც ენაა, ხოლო პოეტისათვის – მით უმეტეს, მაშინ ბუნებრივია, რომ ჯემალ აჯიაშვილი, მოწყვეტილი სახელმწიფოებრივ-კულტურულად ქართულ ენობრივ გარემოს, ისრაელის მიწაზეც, საქართველოდან მოშორებითაც, პიროვნულ-შემოქმედებითს განხორციელებ

ბასა და ხსნას ქართული პოეზიის შექმნაში ეძებდა და პოევებდა, – თითქოს უჩუმრად, თითქოს შეუმჩნეველად, მისთვის არცთუ ახლობელ და მისთვის არცთუ სახალისო იქაურ საქმიანობათა თანამდევად, მაგრამ მაინც... ერთი შეხედვით, შორიდან მოულოდნელად ჩანდა, – თუმცა ადვილად აიხსნებოდა, – რომ ცხოვრების არცერთ სხვა საფეხურზე იგი, ალბათ, არ ყოფილა უფრო ნაყოფიერი, უფრო დამუხტული, უფრო აღსავსე და დახუნძლული გამოთქმის წადილით, ვიდრე მისი ცხოვრების უკანასკნელ წლებში აღმოჩნდა. მისი სიცოცხლის მიწურული უეცრად გაცისკროვნდა ხელოვანისეული მგზნებარებით, აღტაცებით, გამოკვეთილი მიზანდასახულებით. მაგრამ, ამავე დროს, ცალკეულ ფრაგმენტულ პუბლიკაციათა მიუხედავად, ქართველი მკითხველისათვის, რომლის აზრი და შეფასება ყოველთვის აღელვებდა მას, მაინც ბუნდოვნად დარჩა, რით იყო მოცული შორეთში მყოფი აჯიაშვილის მაძიებელი გონება და პოეტური შთაგონება. ძნელია ითქვას, რამდენად კანონზომიერი იყო, რომ პოეტის ცხოვრებისას ისრაელში, მისი მრავალგზისი მცდელობის, – ან უფრო სურვილის, – მიუხედავად, მისი არცერთი წიგნი არ გამოცემულა.

არც მთლად იოლად, არც მთლად მარტივად ასახსნელ ამ შეჯახებათა თუ შეუთავსებლობათა გასაგებად, ჯემალ აჯიაშვილის ბუნებისა და ვინაობის ჩასაწვდომად, მისი შემოქმედებითი მონაპოვრის განსასჯელად, უპრიანი იქნება მისი გამორჩეული, განსაკუთრებული, ნამდვილად მისეული თვისებების გახსენებაც და აღწერაც.

პოეტის ჩავლილი ცხოვრების ამჟამინდელი გააზრების შედეგად, შეიძლება ითქვას, რომ საკუთარ თანდაყოლილ ნიჭთა და შეძენილ უნართა სრულად გამოსავლენად მას იმედად მოვლინებოდა მისი თვისებები, რომლებიც, ამავე დროს, მისთვის დაბრკოლებად ქცეულიყო, – იმგვარი თვისებები, რაგვარიც ბევრ სხვათათვის უეჭველად მხოლოდ სანაქებო იქნებოდა, და არც მისთვის იყო ურიგო თუ მისაჩქმალი, ან თუნდაც ცხოვრებისეულად წამგებიანი, მაგრამ პოეტს, შემოქმედს ისინი მაინც საცვიროთველად ჰქცეოდა და ბევრჯერ გადააპლობებია მის გასავლელ, ბევრწილად საძნელო გზაზე.

აჯიაშვილის უეჭველად სანაქებო თვისება იყო, რომ იგი ყოველთვის ეთაყვანებოდა იმას, რასაც თავად მიიჩნევდა და

აღიარებდა სილამაზედ, მაგრამ მისთვის ეს თვისება იქცა ისეთ საცვირთველად, რომელმაც არაერთგზის შეუშალა მას ხელი სხვადასხვა დროსა თუ ვითარებაში. სხვა რომ არაფერი ითქვას, თუნდაც ის, რომ იგი ასე უნდომრად ეკიდებოდა საკუთარ ახალ ნაწარმოებთა ცალკე გამოქვეყნებას, ამ მიზეზითაც იყო განპირობებული: მას ვერ წარმოედგინა თავისი ახალი წიგნი, და არც უნდოდა წარმოედგინა, თუკი ის გამორჩეულად ლამაზი, – ყველაზე წარმტაცი და ყველაზე მოელვარე, – არ იქნებოდა. ბევრმა ახლობელმა, ვინც მის ირგვლივ ტრიალებდა, კარგად იცოდა, რომ მისი არაერთი დასაბეჭდად გამზადებული ან თითქმის გამზადებული თხზულების გამოქვეყნება სახელდობრ ამ მიზეზის გამო გადაიდო, ან შემდგომ ველარც განხორციელდა, ჩაიშალა კიდეც: მას მტკიცედ და შეურყევლად მიაჩნდა, რომ წიგნი, – შესაძლოა, ყველაზე მნიშვნელოვანი და ღირებული საგანი მისთვის სამყაროში, – უეჭველად მშვენიერი უნდა ყოფილიყო.

აჯიამვილი ეთაყვანებოდა სრულყოფილებას და უამრავი თხზულება, თუნდაც საკუთარი, თუნდაც თარგმნილი, მას არ ემეცებოდა ხელიდან გასამეგებად, შინიდან გასასტუმრებლად, გასასაჯაროებლად, რადგან, მისი აზრით, ამ ნაწერებს ჯერ კიდევ აკლდა იმგვარი სრულყოფილება, რაც ავტორისთვის იქნებოდა სასურველი ან მათს ავტორს შეჰშვენოდა. გამონაკლისი შეიძლებოდა ყოფილიყო (ისიც მეტად ძნელად მისაღები!), როცა ცეცხლი უურნალში, გაზეთში, კრებულში იბეჭდებოდა, რაც პოეტს რამდენადმე მაინც აძლევდა იმის საშუალებას, – თავის გამართლების საშუალებას, – მკითხველისთვის მიენიშნებინა, რომ ის, რაც და როგორც გამოქვეყნებულიყო, ამ ნაწარმოების ჯერჯერობით დროებითი, წინასწარი, გაცნობითი სახე იყო, რომელიც საბოლოოდ ჩამოყალიბებულ იერს მხოლოდ მაშინ შეიძენდა, როცა წიგნად გამოიცემოდა. საგულისხმოა, რომ მის მიერ თარგმნილი შუა საუკუნეთა ებრაელი პოეტების ლექსთა კრებული ან მონძაემონ ჩიკამაცუს პიესა, – ერთიც და მეორეც წიგნებად დაბეჭდილი, რომელთაც აჯიამვილი ხანგრძლივად, გულდაგულ ამზადებდა, – მას სრულყოფილების განცდას ანიჭებდა, რის გამოც იგი აღარ ერიდებოდა მათს ისევ და ისევ, ხელახლად გამოქვეყნებას. თუმცა ნიშანდობლივია, რომ მთარგმნელი ვერანაირად ვერ იმეცებდა დამოუკიდებლად, თავისთავად გამოსაცემად უკვე თითქმის საბოლოოდ დახვეწილ ვერც ფსალმუნსა და ვერც გო-

ცის, ვერც ცირსო დე მოლინასა და ვერც რილკეს, ვერც ძველევ-ვიპტური თუ შუასაპარსული პოეზიის ბევრად ადრე ქართულად გადმოღებულ ნიმუშებს... კიდევ, როცა მისი თარგმანების მეტ-ნაკლებად სრული კრებულის გამოცემის საკითხი წამოიჭრა და მისი გამოშვებაც დაიწყო, პოეტმა უწინარესად ნაკრების მეორე ტომი დაბეჭდა და ისიც – უკვე მერამდენედ – მხოლოდ შუასა-უკუნოვან ებრაელ პოეტთა ნაწარმოებებს დაუთმო, თუმცა ბევრი გამზადებული, მაგრამ გამოუქვეყნებელი ტექსტი შინ, საწერ მაგიდაზე ან მაგიდის უჯრაში ედო; თარგმანთა ჩათვიქრებული სამცრომეულის სხვა მონაკვეთი არც იმუამად და არც შემდგომში აღარ გამოსულა, ხოლო ებრაული პოეზიის ისევ გამოცემული კრებული ეულ და გამოყოფილ ტომად დარჩა, უკვე სამუდამოდ. თუნდაც ამიგომ, სხვა მიზეზთა გარდა, ყველასათვის, ვინც კი იცნობდა ჯემალ აჯიაშვილს, ცხადი იყო, – სასიხარულოდაც და გულდასაწყვეტადაც, – როგორ სანაქებოდ და როგორ საცვიროთველად ჰქცეოდა პოეტს მისი მუდმივი, უშეღავათო, უგამონაკლისო სწრაფვა სრულყოფილებისაკენ.

აჯიაშვილს მიაჩნდა, რომ ყველგან და ყველაფერში ღირებული ისაა, რაც დიდი და დიადია, ხოლო ყოველივე სხვაგვარი, – განსაკუთრებით, თუ ის პოეტის ხელთაგან გამოვიდოდა, – მას უმნიშვნელოდ, ნაკლებად საყურადღებოდ, ნაკლებად შთამბეჭდავად მიაჩნდა. აღსანიშნავია, რომ სიდიდე მისთვის ზომით და მოცულობით დიდსაც ნიშნავდა. ამიგომ, მისგან გასაკვირად არ მიჩნეულა, რომ იგი უკმაყოფილო დარჩა, როცა მისი სამოცი წლისთავის აღსანიშნავად, მოსალოდნელი მრავალცრომეულის ნაცვლად, მხოლოდ მის რჩეულ თარგმანთა ერთცომიანი კრებული გამოიყა. არაერთი ქართველი გამომცემელი დაადასტურებს და გაიხსენებს, რომ აჯიაშვილს მათთვის სხვადასხვა დროს შეუთავაზებია საკუთარ თხზულებათა შვიდცრომეულის დაბეჭდვა, თუმცა ეს ჩანაფიქრი ვერასოდეს მისულა ბოლომდე და არა იმდენად (ან სულაც არა!) გამომცემელთა თუ ბეჭდვის თანხის გამღებთა უგულობის ან უყურადღებობის გამო, რამდენადაც იმიგომ, რომ დღემდე ნათლად არაფინ იცის, – არც პოეტის მეგობრებმა და არც მისმა რედაქტორებმა, – რამდენად ნამდვილი განზომილებით, ხელშესახებად არსებობდა ეს შვიდცრომეული (გაჭირდება დარწმუნებით ითქვას, ის უფრო ებრაული შვიდსანთლედის – “მენორას” სიმბოლიკას ირეკლავდა თუ ეპოქისმიერ

გადაძახილს წარმოდგენდა იმ შვიდცომეულთან, რომელსაც გალაკტიონ ცაბიძე ახსენებდა ხოლმე, როგორც პოეტური შემოქმედების სისრულის ნაკრებს, რადგან სწორედ გალაკტიონი მისთვის სამუდამოდ რჩებოდა პოეტის საზოგადო, სათაყვანო, მისაბაძ, მიმანიშნებელ ხატად). ახლობლებმა ისიც იცოდნენ, რომ იგი ვერ დასჯერდებოდა მცირე წიგნად იმის გამოქვეყნებას, რაც მას საკუთარი შემოქმედების აღზევებად, შემაჯამებელ შედეგად მიაჩნდა: პოეტი არანაირად არ თანხმდებოდა, მისი სონეტების კრებულის გამოცემა ერთი ან თუნდაც ერთნახევარი ასეული სონეტით შემოფარგლულიყო... თვისება უთუოდ სანაქებო, – არაფერი მისეული არ ყოფილიყო არც მცირე და არც მცირე მნიშვნელობისა, – პოეტისათვის მაინც საცვირთველად ქცეული, საბოლოოდ იმითაც დასრულდა (რაკი სიცოცხლე მოულოდნელად დასრულდა!), რომ წიგნი, რომელიც მას ცხოვრების მთავარ მიზნად, ხანგრძლივი ნაღვანის უმაღლეს, განმადიდებელ მწვერვალად მიაჩნდა, – სწორედ სონეტების უზარმაზარი კრებული, – მთელი სისავსით, მთელი სიდიდით, გამოურჩევლად, მხოლოდ მაშინ გამოიცა, როცა პოეტს მიწიერი ქვეყანა უკვე დატოვებული ჰქონდა.

აჯიაშვილის ყველა ეს თვისება, – ცალ-ცალკეც და ერთადაც, – საქებარი იყო, რომელთა წყალობითაც მან გამორჩეული შემოქმედის სახელი მოიპოვა და დაიმკვიდრა, მაგრამ ეს თვისებები მისთვის მძიმე საცვირთველიც აღმოჩნდა, რადგან, საბოლოოდ, მათ გამო მაინც ხელი შეემალა მისი არაჩვეულებრივი ნიჭის სრულფასოვან გამოვლინებას. ამიგომაც, პოეტის ბევრ კეთილისმყოფელს გულწრფელად ენანებოდა, – ჯერ მის სიცოცხლეშიც და, მით უმეტეს, მისი გარდაცვალების შემდეგ, – რომ ჯემალ აჯიაშვილის შემართებასა და შესაძლებლობებს, ქართული კულტურისათვის სამწუხაროდ, მთლიანი, დასრულებული ხორცშესხმა არ ეწერა.

* * *

ჯემალ აჯიაშვილის ცხოვრება და ყოფა, აღსავსე მრავალი დაძახულობითა თუ მოუგვარებლობით, თუმცა მაინც ყოველთვის განმსჭვალული თავად პოეტისეული ირონიული – მიმზიდველად თვითირონიული – დამოკიდებულებით; არაერთ

სიხარულთა და არაერთ შეჭირვებათა განუყოფლობა-გადაჯაჭვულობა; შემოქმედებითი წარმატების განცხრომანი და ჩანათიერთა აღუსრულებლობის წუხილები; მოწეული აღიარება და პოეტური დიდების მორცხვი, მაგრამ მძაფრი და დაუკმაყოფილებელი სურვილი; მიზანსწრაფვათა და განხორციელებათა ხშირი, გულსატკენი დაუმთხვევლობა; მუდმივად თანამდევნი, შიშნეული, თუნდაც შეფარული სევდა იმის გამო, რომ მთავარი ცხოვრებისეული საქმე, რომელსაც ხელოვანის ნამდვილი ღირსება, ღირებულება და სიდიადე უნდა წარმოეჩინა, ჯერ ისევ წინ და ჯერ ისევ მიუღწეველი იყო, – ყოველივე ეს (და კიდევ მეტი) ნათლადაც, ხატოვნადაც, შთამბეჭდავადაც აისახა როსტომ ჩხეიძის ბიოგრაფიულ ნაშრომში პოეტისა და მთარგმნელის შესახებ: “რას გავგნდობა უფალი შენი: მსხემობა ჯემალ აჯიაშვილისა”. ეს თხზულება, რომელსაც ავტორი “მონოგრაფიას” უწოდებს და საკუთარი “ბიოგრაფიული ნატეხების” მრავალრიცხოვან ციკლს მიაკუთვნებს, ნამდვილი კრძალვითა და სიყვარულით, წვდომითა და თანაგანცდით ასახავს ჯემალ აჯიაშვილის ცხოვრების ამბავს. თხრობა აღსავსეა დრამატიზმით, მაგრამ თვალსაჩინოა, რომ თხზულების ტექსტი ცხადად აღწერს, და მკითხველსაც ცხადად წარმოუჩენს, თუ პოეტის ბიოგრაფიული, პირადი დრამა ათწლეულების განმავლობაში როგორ ერწყმოდა მის შემოქმედებითს დრამას.

რაც მთავარია, ბიოგრაფიულ ნარკვევებში გამჟღავნებულია პოეტის მალული მოუსვენრობის უპირატესი მიზეზი: მუდმივად თანამდევნი შეშფოთება იმის გამო, რომ უამი მიეღინება, მაგრამ ის, რაც სათქმელია, – რაც გადამწყვეტად გასაცხადებელია და რისი გადმოცემაც ასე სახედისწეროდ აუცილებელია, – უთქმელი და გამოუთქმელი დარჩება.

როსტომ ჩხეიძის წიგნი განიხილავს ჯემალ აჯიაშვილის მოულოდნელად შეწყვეტილ ცხოვრებასაც და მის დანატოვარსაც: პოეზიას, მთარგმანებს, ესეისტკას, და კიდევ, ავტორი გულწრფელად ახერხებს, პოეტის ვინაობაც და მისი რაობაც ისე წარმოადგინოს, რომ არც სიყვარული დააკლოს გარდაცვლილ მეგობარს და თანაც ეს წარდგენა მიუკერძოებლად, მართლად, შეუფარავშეუღამაზებლად გამოიხატოს, ანუ იმგვარად, როგორც წიგნის შემქმნელს სწორად, მართებულად და აუცილებლად მიაჩნია, თუნდაც მონათხრობ-ნამსჯელი ზოგჯერ გულისშემკუმშველი ან

გულდასაწყვეტი იყოს, – უწინარესად, პოეტის მრავალწლიანი მკითხველისა თუ თაყვანისმცემლისათვის.

აჯიაშვილის ცხოვრების მდინარება ნაშრომში ნაჩვენებია ფრაგმენტული მონაკვეთებით, მაგრამ არსებითად და თანმიმდევრულად: გადანაცვლება მშობლიური კოლხეთიდან სტუდენტის მერხამდე თბილისში; უჩუარი შევირდობა უნივერსიტეტში, აღმოსავლეთმცოდნეობის ფაკულტეტზე და შეუმჩნეველი – აღიარებულ პროფესორთაგან სრულიად დაფარული – მზადება მომავალი საქმიანობისათვის; ლიტერატურული წყაროებისა და საფუძვლების დაჟინებული ძიება; საკუთარი უწყების მომწიფება და ანდალუსიელ ებრაელ პოეტთა თარგმანების მოულოდნელი, ლამის სენსაციური გამომჩეურება; ამ თარგმანებს მოდევნებული სახელგანთქმულობა და კოლეგათაგან ნაგრძნობი მეტ-ნაკლები თავშეკავება, ხან შესამჩნევი უგულვებლყოფაც; უფროსთა თუ უმცროსთა მხურვალე მხარდაჭერა და თანატოლთა გაუგებარი ან გასაკები ეჭვნეულობა; ებრაული ძირებისადმი ისტორიული მიბრუნება, ქართულ-ებრაულ ურთიერთობათა მიმოხილვითი კვლევა და ესეისტიკაში კალმის მოსინჯვის ნაყოფიერი მცდელობა; მთარგმნელობითი თვალსაწიერის გაფართოება კუნძულოვანი იაპონიიდან კუნძულოვან ბრიტანეთამდე, ამასთანავე, იტალიური პოეზიის მიმართ განსაკუთრებული გულისყურით; საქართველოს დატოვება, – თანდათანობით, – და უჩვევ ნიდადაგვე გადასვლისას შეჩვეული გარემოს სიმყარეთა შერყევის, მიუსაფრობის, მარცოსულობის შემალული განცდა; მთარგმნელად სახელდებისაგან გაუცხოება და უწინარესად პოეტად დამკვიდრების ჯიუცი მისწრაფება; საკუთარი შემოქმედებითი გვირგვინისათვის მონდომებული სამზადისი და ბეჯითი გარჯა, მაგრამ შესამჩნევად მწირი შედეგები თუ მეტად ყრუ გამოძახილი; სიკვდილი ახალშეძენილ, თუმცა მაინც ბოლომდე გაუთავისებელ სამშობლოში.

როსტომ ჩხეიძე პოეტის ამ გზას მსხემობას უწოდებს, ხოლო თავად პოეტი კი, – “წარმოსახვითი არგნით” საკუთარ დასაძლევ სავალთა დალახვისას, – წიგნის ფურცლებზე გამოვლინდება დაუქანცველ მსხემად, რომელიც არა მხოლოდ საკუთარი ცხოვრებისა და შემოქმედების ამოუცნობ ხვეულებს მიუყვება, არამედ მშობლიური და უცხოური ტრადიციული კულტურის გათელილ მარაგზებსაც ხელახლად თუ ახლებურად დაივლის.

ამ მსხემობის აღწერისას და განხილვისას ნათლად იკვეთება პოეტის სამშენიველი, მსწრაფი ორი მიმართულებით, ხშირად გაორებული, გახლენილი, გაპობილი ამ ორკერძ მიდრეკილებათა შორის, რაც მას, თავისი ცხოვრების გზის გავლისას, ისევ სანაქებოდაც და საცვიროთველადაც შქცვოდა:

ერთი მხრივ, მისი უსაზღვრო, თვალსაჩინო სიმორცხვე, სიყმაწვილისა და სცუდენცობის ხანიდან წამოყოლილ-შენახული, და, მეორე მხრივ, გამოხატვის არცისცულობა, რაც თავისთავად, ბუნებრივად, გულისხმობს ცაშის, აღცაცებული მსმენელისა თუ მაყურებლის მძაფრ მოთხოვნილებას;

ერთი მხრივ, საკუთარ საქმიანობად მთარგმნელობის არჩევა, რაც უკვე დაწერილი, არსებული ცექსცების, სხვათა ცექსცების საკუთარ ენაზე მხოლოდ წესიერ და მორჩილ გადმოცანას უნდა გულისხმობდეს (ამ შეგნებულ პროფესიულ გადაწყვეცილებასაც ბიოგრაფიის ავცორი ისევ პოეტის მოკრძალებულ ბუნებას უკავშირებს) და, მეორე მხრივ, შემოქმედებითი სილალის, შეუზღუდაობის, შეუბოჯველობის მძაფრი მოთხოვნილება, შეუფარავად გამოხატული აჯიაშვილისებურად, – არც მთლად ჩვეულებრივი, არც მთლად დამკვიდრებული ხერხით, – თარგმნისას; იგივე შეიძლება ითქვას საბოლოოდ, სიცოცხლის მიწურულს, საკუთარი პოეტური სათქმელის განსახოვნების ერთადერთ ჩარჩოდ სონეტის ყალიბის მიზანმიმართული არჩევის გამო, სადაც ასევე ხილულად წარმოჩნდა უშელავათო შეჯახება, ერთი მხრივ, მოყვანილობის უცვლელობის მოთხოვნასა და, მეორე მხრივ, გამონათქვამის დაუსაზღვრელობის, დაუოკებლობის (თუნდაც თემობრივად!) მოთხოვნილებას შორის;

ერთი მხრივ, დაძაბული სიფრთხილე, გამომდინარე იმ ვითარებიდან, რამდენად კრიტიკულად დახვდნენ დარგობრივი კოლეგები მისეულ თარგმანებს, – ზოგჯერ შეფარულად და ზოგჯერ დაუფარავად, ზოგჯერ შინაურულად და ზოგჯერ საჯაროდ (განსაკუთრებით მწვავედ გამოვლენილი ცოცა მოგვიანებით: ერთი კოლეგის ნაბეჭდი გამოხმაურების სახით), ხოლო, მეორე მხრივ, წრფელი სიხარული მოულოდნელად და დაუჯერებლად მოხვეჭილი სახელის გამო, – სიხარული, მინიჭებული იმ გულითადი გახმაურებითა და საჯარო აღცაცებით, რაც უმაღვე თან მოჰყვა პირველივე ნათარგმნი ლექსების გამოქვეყნებას და რაც

ასე შესახებად საგრძნობი გახდა მკითხველთა, – გამორჩეულად, ახალგაზრდათა, – შორის;

ერთი მხრივ, შინაგანი თავმოყრა და დაუნჯება საკუთარი თავის, საკუთარი შემოქმედების ირგვლივ, თვითკმარი და გაცაცებული მოცვა შემოქმედებითი გეგმებითა და ჩანაფიქრებით (ეგრეთ წოდებული “ხელოვანის ევოცენცრიზმი”), ხოლო, მეორე მხრივ, დაუფარავად გამოვლენილი სრულიად უჩვეულო, უცნაური, დაუფიქარი გულითადობა მეგობართა, ახლობელთა მიმართ: უშურველი ღიაობა, მთლიანი გახსნილობა, ხანდახან მათ წინაშე დაუცველობაც კი, მაგრამ, დაჭირვების შემთხვევისას, თავდადებული, უკანმოუხედავი, უჭებრო ერთგულება იმათ მიმართ, ვინც პოეტს გულწრფელად თავისიანად მიაჩნდა.

როსტომ ჩხეიძის ბიოგრაფიულ წიგნში, რომელიც ალბეცდილია სიფართოვითაც და სიღრმითაც, საერთოდ, პირველადია მთლიანად, მრავალმხრივად, ტევადად წარმოჩენილი ჯემალ აჯიაშვილის განვლილი ცხოვრება და მისგან დანაცოვარი ის მემკვიდრეობა, რამაც ამჟამად, – პოეტის უკვე დამთავრებული სიცოცხლის შედეგად და იმ ნაწარმოებთა გათვალისწინებით, რაც მისი სიკვდილის შემდგომ გამოქვეყნდა, – კიდევ უფრო გარკვეული და გამოკვეთილი სახე მიიღო. მაგრამ, ამასთანავე, უეჭველია, რომ მკითხველიც და მკვლევარიც სამომავლოდ კიდევ გაეცნობა გარდაცვლილი შემოქმედის საარქივო, დაუბეჭდავ ფურცლებს (როცა ეს მასალა უკვე ავტორის ნების გარეშე გასაჯაროვდება), რომელთა რიცხვი, როგორც ჩანს, სულაც არ იქნება მცირე. პოეტის არქივის საფუძვლიანი შესწავლა-დამუშავება, რასაც ბუნებრივად უნდა მოჰყვეს ჯემალ აჯიაშვილის აქამდე გამოუქვეყნებელი ტექსტების გამოცემა, ნამდვილად ნედლ საზრდოს მისცემს მისი შემოქმედებითი მონაგარის მომავალ კვლევასაც და ახლებურ გააზრებასაც, რაც სავსებით შესაძლებელი და მოსალოდნელია, ისევე როსტომ ჩხეიძის სახელს დაუკავშირდეს.

ჩხეიძისეული ბიოგრაფიული წიგნის საგანგებო თავი ეთმობა ესეისტურ ნაშრომს “იმღერე, ქნარო”, აჯიაშვილის ესეისტიკის ერთადერთ მსხვილ ნიმუშს, რომელიც რამდენიმე ათეული გვერდის მანძილზე ქართველთა და ებრაელთა მრავალასწლოვან ურთიერთობებს ასახავს, მაგრამ ასახავს არა მხოლოდ საბუთობრივ ან მხატვრულად, არამედ ემოციურადაც: თემის მიმართ პოეტისა და ესეისტის ცხოვრებისა თუ შემოქმედების ბიოგრაფი-

ული სიახლოვე, მისი ცხოველმყოფელობა, სიმწვავე, მგზნებარება უეჭველი იყო. ამიტომაც არაა გასაკვირი, რომ ესეის ფურცლებზე ხშირად გაკრთება ხოლომე გატაცება თუ სიმხურვალე და ნამდვილად არც ის იქნებოდა მოულოდნელი, ჯემალ აჯიაშვილს გამოენახა დრო და ძალა თავისი იმ ჩანაფიქრის განსახორციელებლად, რასაც იგი გეგმავდა ისრაელში გადასახლების შემდგომ: განეგრძო, გაეთართოებინა, გაეღრმავებინა თავისი კვლევა ამ მიმართულებით და თავისი მომავალი ნაშრომისათვის ვრცელი აკადემიური მონოგრაფიის სახე მიეცა. “იმღერე, ქნარო” 1992 წელს გამოქვეყნდა, – ესეი იმ ორი ერის ურთიერთობაზე, რომლებსაც ისტორიულად ერთმანეთს აშორებს არცთუ უმნიშვნელო, არცთუ ნაკლებარსებითი რელიგიური განსხვავებანი და რომელთაგან ერთი ერი საუკუნეების განმავლობაში მეორე ერს შორის ცხოვრობს გამიჯნული უმცირესობის სახით. ამგვარი თემის ირგვლივ უთვალავი, დაუთვლელი წიგნი დაწერილა, მაგრამ გეოგრაფიული და ქრონოლოგიური სიახლოვის გამო მკითხველს შესაძლოა, ის წიგნი გაახსენდეს, რომელიც აჯიაშვილის წიგნის გამოცემიდან ათი წლის შემდეგ გამოქვეყნდა: რუსი მწერლის, ალექსანდრ სოლჟენიცინის “ორასი წელი ერთად”. მეოცე საუკუნის დიდი მწერლის ეს ორტომიანი, ათასგვერდიანი მხატვრული გამოკვლევა, რომელიც აჯიაშვილის წიგნისაგან მოცულობითაც განსხვავდება, მიზნითაც, დამოკიდებულებითაც, მასალის დამოწმებითაც (სოლჟენიცინის ლიტერატურულ-იდუური სტრატეგიაა, თითქმის მხოლოდ ებრაული წყაროების მოხმობით აღწეროს ებრაელთა ორსაუკუნოვანი ცხოვრება რუსეთში), მოულოდნელად ემთხვევა აჯიაშვილის წიგნს ერთი წახნაგით (სავარაუდოდ, მხოლოდ ამ ერთი წახნაგით): ორივე მსჯელობს ერზე როგორც დაუყოფელ მთლიანობაზე, თუნდაც ქართველი პოეტის თხრობისათვის ებრაელი ერის ტანჯვის საკითხი იყოს გადამწყვეტი და გადამჭრელი, ხოლო რუსი პროზაიკოსისათვის – ებრაელი ერის პასუხისმგებლობის საკითხი. როგორც ჩანს, მეტ-ნაკლებად ორივეს თვალსაზრისი ერთმანეთს ემთხვევა: ზოგადად, თითოეული ადამიანი განიხილება ერის განუყოფელ, გაუმიჯნავ ნაწილად, რის გამოც ამ ეროვნების ადამიანის ქმედება მეტყველებს ამ ერის შესახებ, ხოლო ერის შესახებ მსჯელობა უნდა წარმართოს მის წარმომადგენელთა ქმედებების მიხედვით. ქრისტიანული თვალსაწიერიდან, საფიქრებელია, ეს დამო-

კიდებულება უჩვეულო იყოს, რაკი ქრისტიანისათვის ყოველთვის და ყველგან არსებითია ოდენ პირადი, ინდივიდუალური და არა კოლექტიური პასუხისმგებლობა, მაგრამ მტანჯველ საფიქრალს მოულოდნელ შუქს ჰფენს აჯიამვილის ესეის ხუთგვერდიანი “გვიანი მინაწერი”, სადაც, – მთელი წიგნის განწყობისათვის მოულოდნელად, – აღწერილია ქართულ-ებრაული შეხლა-შეჯახებანი თუ წაკიდება-დაპირისპირებანი, გამკრთალი და გაღვივებული 1990-იან წლებში, მაგრამ ამ განსაცდელის განსჯისას, პოეტის მტკიცე, შეუპოვარი განცხადებით, ბრალი ედება ცალკეულ ყაჩაღს, ნაძირალას, გარეწარს და არანაირად – ერთიან ერს: შესამჩნევი და ღირსშესანიშნავია, რომ დაუნაწილებელი მთლიანი იჩრდილება ერთეულის წინაშე, როცა საქმე ადამიანურ პიროვნებას შეეხება.

როსტომ ჩხეიძის წიგნი თვალსაჩინოდ ასახავს ჯემალ აჯიამვილის ცხოვრებისეული თუ შემოქმედებითი მსხემობის გზის გაორებას ორ სამშობლოსა და ორ რელიგიურ ტრადიციას შორის, მაგრამ ასევე წარმოაჩენს მის რამდენიმეგზის მცდელობას, გადაილახოს ორი კულტურისა და ორი ლიტერატურის მიჯნაზე ნაკლებად გამოკვეთილი, ნაკლებად თვალხილული, კიდევ მეტი, ხანდახან ბურუსითაც კი მოცული უღელტეხილი. ამ უღელტეხილიდან გადახვევის ერთ მოულოდნელ, მაგრამ მეტად შედეგიან მცდელობად წარმოაჩენს ბიოგრაფიული ნაშრომის ავტორი პოეტის ყურადღების მიპყრობას ფრიად მოშორებით, – ყველაზე შორს დედამიწის ზურგზე, ყველაზე შორს როგორც ებრაული, ისე ქართული ისტორიულ-კულტურული გარემოდან: იგულისხმება პოეტის მთარგმნელობითი ხელოვნების ერთი გამორჩეული ნიმუში – თარგმანი იაპონელი დრამატურგის მონძაემონ ჩიკამაცუს პიესისა “შეყვარებულთა თვითმკვლევლობა ციურ ბადეთა კუნძულზე”. თუმცა გასათვალისწინებელია, რომ მუყაითი გარჯა ამ ნაწარმოების გადმოსაქართულებლად არ ყოფილა ქმედითი გამოვლინება პოეტის პირადი არჩევანისა, რომელსაც, ვთქვათ, წინ უსწრებდა საკუთარი მონაპოვრით აღფრთოვანების განცდა: თავდაპირველად ეს თხზულება კონკრეტული, სასცენო დანიშნულებისათვის ითარგმნა, რადგანაც, როცა გადაწყდა, პიესის საფუძველზე დადგმულიყო სპექტაკლი (და შემდგომ წარმატებულად დაიდგა კიდევ), წარმოდგენისათვის აუცილებელი ტექსტის ქართულად თარგმნა თეატრის ხელმძღვანელობამ ჯემალ

აჯიაშვილს მიანდო; მალევე, რუსული შუამავალი თარგმანის მეშვეობით, იაპონელი დრამატურგის ნაწარმოები ქართულად – უზადო ქართულით – ამეცყველდა. მაგრამ გამოხდა ხანი და მთარგმნელმა მისი წიგნად გამოქვეყნება მოისურვა. როგორც ჩანს, აჯიაშვილისნაირი მკაცრი თვითშემფასებლისათვისაც კი, რომელიც უკიდურესად ძნელად თუ დათმობდა გამოსაცემად საკუთარ თარგმანებს, ან, ზოგადად, საკუთარ ნაწერებს, ქმნილების სიმშვენიერე იმდენად ცხადი იყო, რომ ამჯერად პიესის დაბეჭდვისაგან – თანაც რამდენჯერმე – მას თავი აღარ შეუზღუდავს... (კიდევ ერთი ამგვარივე შემთხვევა: როცა იმავე თეატრს და იმავე რეჟისორს დასადგმელად დასჭირდა კარლო გოცის “ლურჯი ურჩხულის” თარგმანი ქართულად, პოეტმა ისიც ისევ დიდი გულისყურითა და დიდი შთაგონებით შეასრულა, თუმცა პიესის აჯიაშვილისეული გარდათქმა არასოდეს გამოქვეყნებულა, რადგან მთარგმნელს ის, იაპონური პიესისაგან განსხვავებით, სულაც არ მიაჩნდა იმდენად დამუშავებულად, როგორიც თავად მას დააკმაყოფილებდა, – ტექსტის გადასამუშავებლად და დასახვეწად რედაქტორთან ერთად ხანგრძლივი მუშაობის მიუხედავად; ისევ ერთი ცოცხალი, დამამახსოვრებელი გამოვლინება აჯიაშვილის თვისებისა: სანაქებოსი და საცვიროთველისა!) მართალია, ჩიკამაცუს ნაწარმოები უკიდურესად დაცილებული იყო პოეტისა და მთარგმნელის ორსავე სამშობლოს, მაგრამ მოხდა ისე (შეგნებულად? გაცნობიერებულად? განზრახ?), რომ მეტისმეტი შორეთიდან, იაპონიიდან, მოვლენილი პიესა, ქართულად გადმოღებული ჯემალ აჯიაშვილის მიერ, ენობრივად და ლიტერატურულ-კულტურულად მაინც ქართული ენის ან, ზოგადად, ქართული კულტურის საუნჯიდან ამოიზარდა. ძველი იაპონელი პოეტისა და დრამატურგის სიტყვა მთარგმნელმა თავის სამშობლოში – ქართულ ენაზე – გადმორგო, გააშინაურა, გაათავისა. პიესის ტექსტი იმდენად დაშორდა თავის მხატვრულ-სამწერლო გარემოს, – შორეული აღმოსავლეთის სამყაროს, – და იმდენად დაუახლოვდა ქართულ კლასიკურ სიტყვიერ სივრცეს, რომ კიდევ ერთხელ წარმოიშვა ფრთხილი ეჭვი (რომელიც მუდამ თან სდევდა აჯიაშვილის მთარგმნელობითს საქმიანობას), რამდენად შეესაბამებოდა ერთმანეთს პიესის იაპონური და ქართული ტექსტი, ანუ პიესის ორიგინალური და თარგმნითი ვერსია.

მონძაემონ ჩიკამაცუს ზოგჯერ “იაპონელ შექსპირად” მოიხსენიებენ ხოლმე და ჯემალ აჯიაშვილსაც სიამოვნებას ჰგვრიდა დრამატურგის ამგვარად სახელდება. მაგრამ მთარგმნელს, ცოცხა მოგვიანებით, ბრიტანელი უილიამ შექსპირის თარგმნაც მოუწია, თუნდაც არა დრამატურგიული, არამედ მისი ეპიკური ქმნილებების სახით, – პოემისა “ლუკრეცია”, – რომელმაც ახალი მოსაბრუნე აღნიშნა მთარგმნელის შემოქმედებაში.

როსტომ ჩხეიძის დასკვნით, შექსპირის პოემისა და იტალიური სონეტების ქართულად გადმოტანით აჯიაშვილი იწყებს თარგმანის განსხვავებული გზის მოსინჯვას: ბევრად უფრო ახლოს პირველწყაროსთან, ბევრად უფრო შორეულად გამკრთალი გადაძახილებითა და ალუზიებით ქართულ პოეტურ მემკვიდრეობასთან. სხვათა შორის, სონეტის მკაფიოდ ჩამოყალიბებულმა, მკაცრად შემოზღუდულმა პოეტკურმა კალაპოტმა შებოჭა მთარგმნელისეული ფორმისმიერი – თუნდაც სტროფობრივი – ძიებანი, მაგრამ ამით თითქოს ზღვარი დაედო იმას, რასაც ადრე ხშირად საყვედურით ხვდებოდნენ: ლექსების მოცულობის უზომო სახეცვლილებას, სტრიქონების უზომო გავრცობას, ცაეპობრივი თუ სარიტმო სტრუქტურის უზომო შეცვლას სულაც შუასაუკუნოვან ებრაელ პოეტთა გადმოთარგმნისას.

რაც უფრო მეტ ძალისხმევას იჩენდა ჯემალ აჯიაშვილი თავის თარგმანებში ამა თუ იმ ავტორის თვითმყოფადობის შესანარჩუნებლად, რასაც მთარგმნელის ჩრდილში გადანაცვლება მოსდევდა (როგორც, ვთქვათ, იმავე შექსპირისა და იმავე იტალიელთა გადმოღებისას ქართულად), მით უფრო ძლიერდებოდა პოეტის სურვილი, გამოთქმულიყო საკუთარი უწყება უშუალოდ, ყოველგვარი შუამავლისა და დაბრკოლების გარეშე, ისე და იმგვარად, – აზრისა თუ გამოხატვის საკუთარ სადინარში, – როგორც თავად ხედავდა უჭოჭმანოდ ან შესაძლებლად. აჯიაშვილმა სიცოცხლის ბოლო ხანებში მიიჩნია, რომ მისთვის უნაყოფო გახდა პოეტური თარგმანის მის მიერ გამოცდილი ორივე ხერხი: თვითგამოვლენის საშუალებად უცხოელი პოეტების საკუთარ სამსახურში ჩაყენება და უცხოელი პოეტების სამსახურში ჩადგომა მათ მიერ შექმნილის გადმოსაცემად მშობლიურ ენაზე. მთარგმნელობითი საქმიანობა პოეტისათვის ამჯერად არა იმდენად საქებარი, რამდენადაც საცვირთველი გახდა.

ნიშნდობლივია, რომ როსტომ ჩხეიძის ბიოგრაფიულ წიგნში გამორჩეული მნიშვნელობა ენიჭება ჯემალ აჯიაშვილის ცხოვრების ორ ნიშანსვეცს, აღმართულს ორ ბედისგანმსაზღვრელ გზაჯვარედინზე, რომლებიც, ბუნებრივია, ნიშნობრივი აღმოჩნდა როგორც პოეტის ცხოვრებასა და შემოქმედებაში, ისე მისი ცხოვრებისა და შემოქმედების გამო მსჯელობისას.

ერთია – შემოქმედებითი გზის დასაწყისი, ანუ პირველი, განმსაზღვრელი, მყარი წარმატება ანდალუსიელ ებრაელ პოეტთა ქართულად თარგმნისას, ხოლო მეორე – შემოქმედებითი გზის დასასრული (რომელსაც ძნელია, შემაჯამებელ-დამაგვირგვინებელი დასასრული ეწოდოს, რაკილა ის იმგვარ გასაყარზე შეწყდა, რომ მხოლოდ ვარაუდი შეიძლება გამოითქვას, თუ რაგვარი გაგრძელება მოჰყვებოდა მას), როცა პოეტს აღარაფერი ბოჭავს, მთლიანად ჩაიძიროს საკუთარი ლექსების, ფაქტობრივად, უწყვეტ თხზვაში.

აჯიაშვილის გახმაურებული თარგმანების გამოქვეყნებისთანავე გაჩნდა ორი, ერთმანეთს მჭიდროდ გადაბმულ-გადაჯაჭვული კითხვა, რომელთაც თავად მთარგმნელი მტკივნეულად, ეჭვნეულად იღებდა. ერთი: რაც უნდა, ზოგადად, ძნელი იყოს თარგმნილ თხზულებაში, მაგრამ, განსაკუთრებით, თარგმნილ ლექსში ზუსტი მიჯნის გავლება, თუ რა ეკუთვნის ნამდვილად ავტორს და რა შეჰმატა ან მოაკლო ნაწარმოების თავდაპირველ ქსოვილს უცხო ენაზე მისმა გარდამთქმელმა, ებრაელ პოეტთა ქმნილებების ქართულ გამოცემას ამ მხრივ, კერძოდ, ბევრად უფრო ორჯოფული შეფასება ელოდა, იმათი ცოდნის გათვალისწინებითაც, ვისაც პირველწყარო ებრაულად ჰქონდა წაკითხული; ჭირდა უყოყმანოდ დადასტურება, რომ კრებულში უთუოდ იმ ავტორთა ლექსები იყო შესული, ვისი სახელითაც იყო ისინი წარმოდგენილი, ან რომ ამ სახელებს ეს სტროფები თუნდაც შინაარსობრივ, თუნდაც პოეტიკურად მეტ-ნაკლებად მაინც უკავშირდებოდა; ეგებ მკითხველს წინ ედო, მართალია, შუასაუკუნეობრივი ებრაული პოეზიის თემებზე გაშლილი ვარიაციები, მაგრამ მაინც მშვენიერი ქართული ლექსები, უაღრესად მჭიდროდ დაკავშირებული ქართულ კლასიკურ პოეზიასთან (ფაქტობრივად, მსგავსივე, ან უფრო მეტად გამყარებული დაეჭვება – თარგმანის ორიგინალთან დამოკიდებულების გამო – მოჰყვა ჩიკამაცუს პიესის თარგმანსაც). ან კიდევ მეტი, და ეს

იყო მეორე კითხვა: თუნდაც წიგნი მართლაც მოიცავდეს ჯემალ აჯიაშვილის საკუთარ ლექსებს, მოწოდებულთ თარგმანთა სახით, ხომ არაა ისინი ეგრეთ წოდებული “კოლაჟურ-მონტაჟური” ან “მოზაიკური” ტექსტები, – მოკლებული თავისთავად პოეტურ ღირებულებასა და დამოუკიდებელ შემოქმედებითს მნიშვნელობას, – უფრო მეტად აწყობილ-შედგენილი, ან უმეტესად ნასესხებ-ნასაზრდოები წინამორბედი ქართული ლიტერატურული მდინარებით, იქნება ეს ბიბლიური წიგნების ადრეული ქართული თარგმანები თუ უძველესი ჰიმნოგრაფიული საგალობლები, რუსთველი თუ გურამიშვილი, ბესიკი თუ ბარათაშვილი, ვაჟაფშაველა თუ გალაკტიონ ტაბიძე.

ძნელია ამ ორმავე კითხვაზე პასუხის გაცემა, – ძნელია აკადემიურადაც (საგანგებო კვლევითი მუშაობის გარეშე), ემოციურადაც, მორალურადაც... როსტომ ჩხეიძის წიგნი ისევე ადასტურებს, რომ ჯემალ აჯიაშვილის პოეზიის ნერვი, მისი საკუთარი თუ თარგმნილი ლექსები (რომელთა ერთმანეთისაგან გამიჯვნა ასე საძნელოა!), ქართული ლიტერატურისა და ქართული ენის ნიადაგზე აღმოცენდა. ამ ლიტერატურისა და ამ ენის საგანძურშია სამუდამოდ დავანებული პოეტის შემოქმედება, მიუხედავად იმისა, რომ მისი ნეშტი ებრაულ მიწაში განისვენებს.

მეორე ნიშანსვეტი, წარმოჩენილი როსტომ ჩხეიძის ბიოგრაფიულ ნაშრომში, როგორც ჩანს, პირველის გამოძახილი თუ მისი უკუანარეკლი იყო: როცა სიცოცხლის უკანასკნელ წლებში პოეტის ყურადღებამ მწყობრად და შეუზღუდავად გადაინაცვლა სონეტების თარგმნიდან საკუთარი სონეტების შექმნისაკენ. რჩებოდა შთაბეჭდილება, რომ აჯიაშვილისათვის ნებისმიერი სათქმელი, გამოხატვის ნებისმიერი სურვილი მხოლოდ და მხოლოდ სონეტის სახით ლაგდებოდა.

თუმცა თავდაპირველად, ისრაელში გადასვლის წინ და იქ ახალი ჩასვლისას, პოეტის არაერთ სამომავლო მიზანთა შორის პირველობდა დანტე ალიგიერის “ღმრთაებრივი კომედიის” ლექსითი თარგმანი ქართულად. სათუქრებელია, რომ ისრაელში გადასახლებულ ჯემალ აჯიაშვილს სურდა, ქრისტიანული კულტურიდან მოუწყვეტლობა დიდ ქრისტიან პოეტთან ჩაღრმავებული კავშირითაც გამოეხატა. მის ახლობლებს, მისი პოეზიის მოყვარულთ ეს ჩანაფიქრი ახარებდა და აღაფრთოვანებდა, რადგან დანტეს ტერცინების რითმათა რთულ ხელოვნებას ქართულად

მხოლოდ აჯიაშვილისნაირი, აჯიაშვილისდარი რითმების დიდოსტატი თუ გადმოსცემდა; თანაც, იტალიელი პოეტის უწყება, უზუსტესად ჩამონაკვთილი თხრობისა თუ აზრის ზედმიწევნითი თვალსაჩინოებითა და სიცხადით, უაღრესად შებოჭილი სტროფთა და სტრიქონთა რაოდენობის უმკაცრესი განსაზღვრულობით, არ მისცემდა მთარგმნელს საშუალებას, იმგვარი სილალე გამოეჩინა ტექსტის გადმოტანისას მშობლიურ ენაზე, როგორც ამდენად დამახასიათებელი იყო მისთვის მთარგმნელობითი გზის დასაწყისისას.

გადაჭრით იოლად ვერ ითქმება, სასიხარულოდ თუ სამწუხაროდ, მაგრამ “აღთქმულ მიწაზე” დაბინადრებულმა ჯემალ აჯიაშვილმა, საერთოდ, ზურგი შეაქცია თარგმნას, მიატოვა სათარგმნელად დაწყებული თუ თითქმის ნათარგმნი ნაწარმოებები: პედრო კალდერონისა თუ კარლო გოცის, რილკესა თუ მანდელშტამის, ნელი ზაქსისა თუ პაულ ცელანის პოეტურმა ტექსტებმა უჯრის სიღრმეში გადაინაცვლა, – მათი ადგილი სამუშაო მაგიდაზე საკუთარმა პოეზიამ, საკუთარი სონეტების დაუსრულებელმა ნაკადმა დაიკავა. პოეტის აღმაფრენა თითქმის ამოუწურავი იყო, მიზანი – თითქმის დაუჯერებელი და უცნაური: შეკრებილიყო სონეტთა რაც შეიძლება მეტი რაოდენობა, რაც შეიძლება მეტი ასეული! გადარწმუნება შეუძლებელი ხდებოდა, მაგრამ პოეტის შემოქმედებითი სიხარული ამჯერად უკავშირდებოდა სონეტების რიცხოვრივ მატებას. თითქოს გაუგებარი, აუხსნელი ლტოლვა მარტივად ამოიცნობოდა: ცხოვრებისა და შემოქმედების გვიანდელ ხანაში აჯიაშვილმა გადაწყვიტა, რომ საკუთარი მძაფრი მოთხოვნების აღსრულება, – აღიარებულიყო უწინარესად პოეტად, – საჭიროებდა, გადაფარულიყო მთარგმნელის სახელი, როგორადაც იგი საყოველთაოდ, უკამათოდ იყო მიჩნეული (და რაგვარად მოხსენიებაც მას უკვე შესამჩნევად აღიზიანებდა), ხოლო ამ მიზნის მიღწევის უეჭველ გამოხატულებად წარმოისახა პირადი შემოქმედებითი ნაყოფიერება, ხილულად დადასტურებული რაოდენობრივადაც. სასიკვდილო სარეცელზეც აჯიაშვილი საკუთარი პოეტური ნაკრების მოზრდილი და ლამაზი გამოცემის შესახებ ფიქრობდა.

მოხდა ისე, რომ მხოლოდ პოეტის მიწიერი ყოფნის დასრულების შემდეგ გამოიკა მისი სონეტების ოთხასგვერდიანი კრებული და რუსთაველის პრემიაც – პოეზიის დარგში – მას მაშინ მიენიჭა,

როცა იყო იგი უკვე ცოცხალი აღარ იყო. ერთიც და მეორეც, რა თქმა უნდა, ნამდვილ პოეტად მისი მიჩნევის მხოლოდ და მხოლოდ გარეგნული დადასტურება იყო, მაგრამ, რაც უნდა დაუჯერებლად ჩანდეს, აჯიაშვილს, – თითქოს უცნაურად, – ორივე არა მარტო სასურველად, არამედ საჭიროდ და აუცილებლად მიაჩნდა: სწორედ ამგვარი ნივთიერი დამოწმება, – ერთმანეთის მიყოლებით, – ეგულებოდა მას თავისი ლიტერატურული უკვდავების საწინდრად, რაც პოეტად მისი ურყევი აღიარების მაცნეც და უზრუნველმყოფელიც უნდა გამხდარიყო და რასაც შეურყევლად უნდა დაემკვიდრებინა მისი სახელი ქართველ პოეტთა (მაგრამ არა მთარგმნელთა!) შორის.

გასაკვირი არ უნდა იყოს, რომ, რასაც შორი მაყურებელი ჯემალ აჯიაშვილის მშვიდ, უდრცვინველ დღეთა მდორე მდინარებად აღიქვამდა, როსტომ ჩხეიძემ წარმოსახა როგორც პოეტის ცხოვრებისა და შემოქმედების ღრამა, განფენილი ღროითად სხვადასხვა ვითარებაში. ბიოგრაფიული წიგნი “რას გაგენდობა უფალი შენი: მსხემობა ჯემალ აჯიაშვილისა” ამ ღრამას, – უჩუმრად ჩავლილს თანამედროვეთა და თანამოქალაქეთა თვალწინ, – ცოცხალ, დაუვიწყარ გამოხატულებას ანიჭებს.

ის, რაც ჯემალ აჯიაშვილის გამორჩეულ თვისებათაგან სანაქებოდ ფასდებოდა, სიხარულის განცდით აჯილდოებდა მკითხველს, რომლისთვისაც შეუმჩნეველი რჩებოდა, რომ იგივე თვისებები პოეტის პირად საცვიროთველად ქცეულიყო. მაგრამ დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ ის, რაც ამგვარად – სანაქებოდ და საცვიროთველად – ჰკუთვნებოდა პოეტს, მასაც განუზომელი სიხარულით მსჭვალავდა, რადგან მან კარგად იცოდა, რომ სწორედ ეს თვისებები სძენდა მის ქმნილებებს სილამაზესაც, სრულყოფილებასაც, სიდიადესაც.

2019

ორი იმპერატორი

ავსტრია-უნგრეთის იმპერიის ბოლო მმართველის, იმპერატორ კარლოს პირველის (1887-1922), სიკვდილი დროით არც ისე დაშორებული აღმოჩნდა მისი წინამორბედის, იმპერატორ ფრანცისკე იოსებ პირველის (1830-1916), სიკვდილისაგან, – სულ ხუთიოდ წელი აცილებს ერთმანეთისაგან ამ ორ გარდაცვალებას, – მაგრამ მათ შორის ეპოქათა რღვევის ისეთი ხილული უფსკრული ჩამდგარა, რომ განსჯამ შესაძლოა, ისიც კი აფიქრებინოს დამკვირვებელს, თითქოს მათ ერთმანეთთან არც არაფერი აკავშირებდათ, გარდა იმისა, რომ უმცროსი უფროსს ძმის შვილიშვილად ერგებოდა და ორივე, ბუნებრივია, ჰაბსბურგების სამეფო საგვარეულოს ეკუთვნოდნენ, – იმ საგვარეულოს, რომლის წარმომადგენლები საუკუნეების განმავლობაში განაგებდნენ სხვადასხვა მონარქიულ ტახტს.

ღრმად მოხუცი ფრანცისკე იოსები აღზევებულ და მძლავრ იმპერიაში გარდაიცვალა, ვენის შენბრუნის უზარმაზარ სასახლეში, როცა მისი ქვეყანა მსოფლიოს ბედს წყვეტდა და განაპირობებდა; ახალგაზრდა კარლოსმა თავისი ხანმოკლე სიცოცხლე სამშობლოდან გადასახლებულმა, პორტუგალიურ კუნძულ მადეირაზე, დაამთავრა, როცა მისი ყოფილი იმპერია უკვე ნათქვამად დაშლილიყო, ხოლო ვენა ავსტრიის რესპუბლიკის დედაქალაქად ქცეულიყო, – იმ მომცრო და ღარიბი ქვეყნისა, რომელსაც სულ ცოტა ხნით ადრე მსოფლიო ომში მტკივნეული დამარცხება ეწვინა.

ფრანცისკე იოსებმა ოთხმოცდაექვსე წლამდე მიაღწია, რისი გამოისობითაც მის თვალწინ ჩაიარა ლამის მთელმა მეცხრამეტე საუკუნემ, ხოლო მეოცე საუკუნის იმ საწყისმა ნაწილმა, სანამ მანამდელი მსოფლიოს მყარი და შეჩვეული წესრიგი სრულებით ჩამოინგრეოდა; კარლოსმა მხოლოდ ოცდაათობმეტი წელი იცხოვრა, თუმცა მას სავსებით შეეძლო თვალწინ გაესიგრძეებინა თითქმის სრული მეოცე საუკუნე, რომლის მშფოთვარებათა მხოლოდ დასაწყისს მოესწრო.

ფრანცისკე იოსები იმპერიის მოსახლეობის უმეტეს ნაწილს გულწრფელად მიაჩნდა ახლობელ და სათაყვანო ხელმწიფედ, რომელსაც უკიდევანო სახელმწიფოს სხვადასხვა კუთხეში თბილი მასპინძლობა და თბილი საწოლი ეგულებოდა; კარლოსი განდევნილი იყო საყვარელი ქვეყნიდან და სიცოცხლე მან შორეთსა და მიუსაფრობაში დაამთავრა.

ფრანცისკე იოსების პოლიტიკურ ორიენტაციას გვერდით მყოფი ორი ძლიერი იმპერია განსაზღვრავდა: ერთი, მოკავშირე – გერმანია, ხოლო მეორე, მოწინააღმდეგე – რუსეთი; კარლოსის გარდაცვალებისას გერმანიის რესპუბლიკა სილატაკესა და მუდმივ არეულობას შორის აღმოჩენილიყო, ბოლშევიკურ რუსეთში კი სისხლიანი სისასტიკე მძვინვარებდა და იქაც გამანადგურებელი სილატაკე ბოგინობდა.

ფრანცისკე იოსები დღეს ნოსტალგიურ, თუმცა უნახავ-წარმოსახულ მოგონებადღა შემორჩენია მრავალი ადამიანის მეხსიერებას, – ალბათ, უფრო მეტად კულტურული ანარეკლის გამოკრთომად ან მონარქისტულ-კონსერვატიულ იდეოლოგიათა ერთ-ერთ სანიშუშო ან სათაყვანო სახედ; კარლოსი კი კათოლიკე ეკლესიის ნეტარია, რომელმაც მორწმუნენი ტაძრებში ლოცულობენ და რომელსაც, სავარაუდოდ, მალე წმიდანადაც შერაცხავენ.

* * *

ათას წელზე მეტია გასული მას შემდეგ, რაც სიტყვა “ავსტრია” პირველად იქნა მოხსენიებული ისტორიულ ქრონიკებში, თუმცა ეს პატარა ქვეყანა, რომელიც დღევანდელ მსოფლიოში შუაევროპული სიწყნარე-სიმშვიდისა და გარანტირებული თავისუფლების ვიტრინად არის მიჩნეული, ამ ათასი წლის განმავლობაში იშვიათად თუ აღმოჩენილა საკუთარი თავის პირისპირ, – ფაქტობრივად, ავსტრია, როგორც ცალკე სახელმწიფო, თავის არსებობის მხოლოდ რამდენიმე ათწლეულს ითვლის. მეოცე საუკუნემდე კი ეს ქვეყანა იმ დიდი, ათასწლოვანი იმპერიის შემადგენელი და განმაპირობებელი ნაწილი იყო, რომელმაც საღმრთო რომის იმპერიის სახელით დაიწყო არსებობა, რათა ქრისტიანობა და წმიდა პეტრეს საყდარი დაეცვა და რომელმაც, როგორც ფართობით უკვე მეტად შეკვეცილმა ავსტრია-უნგრე-

თის იმპერიამ, პირველი მსოფლიო ომის ქარცეცხლში ან, უფრო სწორად, მისი შედეგების დადგომისას შეწყვიტა არსებობა.

რაკი იმპერია დაეცა, ბუნებრივია, რომ მისი მეთაურიც, იმპერატორი კარლოს პირველიც, უცახტოდ დარჩა, მაგრამ რაკი-და ის ქვეყანა, რომელსაც იგი მართავდა, ორერთიან სახელმწიფოდ იყო გამოცხადებული, მონარქის ბუნებრივი მცდელობა, აღედგინა საკუთარი მმართველობა, არ უკავშირდებოდა ოდენ ერთ სახელმწიფოს, და რაკი ავსტრიის რესპუბლიკაში (თავდაპირველად “გერმანული ავსტრიის რესპუბლიკაში”) ეს მოლოდინი იმუამად სრულიად განუხორციელებლად და უმომავლოდ ჩანდა, იგი მაინც იმედის თვალით შეჰყურებდა უნგრეთს, სადაც მან ორჯერ – უშედეგოდ – სცადა კიდევ სამეფო ტახტის დაბრუნება. საბოლოოდ, იგი ისე წავიდა ამ ქვეყნიდან, არც უღალატია ოცნებისათვის, ისევ დაებრუნებინა საკუთარი მონარქიული მმართველობა თუნდაც ერთ-ერთ ქვეყანაში და არც არასოდეს გამოუცხადებია საჯაროდ უარი მეფობაზე.

კარლოსი საიმპერატორო ტახტზე ფრანცისკე იოსების ვარდაცვალების შემდგომ ავიდა, თუმცა არც ერთს და არც მეორეს ეს ტახტი არ ჰრეგებიათ როგორც მმართველი იმპერატორის ვაჟებს და ამდენად, ერთიცა და მეორეც მხოლოდ გარემოებათა გამო, მხოლოდ ზრდასრულობისას აღმოჩნდნენ იმ შესაძლებლობისა თუ აუცილებლობის წინაშე, ქვეყნის მონარქად აღსაყდრებულებიყვნენ: კარლოსი ამ დროს ოცდაცხრა წლისა იყო, მისი წინამორბედი, ფრანცისკე იოსები, კი – თვრამეტი წლისა.

ფრანცისკე იოსებს იმპერიის ძლიერების საყრდენად კათოლიკური სარწმუნოება მიაჩნდა და ხელს უწყობდა კათოლიკობის გავრცელებას (თუმცა მის მთავრობებში არაერთხელ აღმოჩენილა არაქრისტიანი, ებრაელიც კი, რომელთაც – იუდეველებს – მისი მმართველობისას არანაირი დევნა არ განუცდიათ), კარლოსი კი თავისი ცხოვრების უმთავრეს მიზანსწრაფვად კათოლიკური სარწმუნოების ერთგულებასა და ეკლესიის მიმართ პირად სამსახურს მიიჩნევდა.

უკანასკნელი იმპერატორის მმართველობის შინაარსს კარგად გამოხატავს სარწმუნოებრივი მგზნებარებით აღსავსე ის სიგყვები, რომლითაც მან თავის მეუღლეს – მათი დაქორწინების დღეს – მიმართა: “ახლა ჩვენ უნდა ვეცადოთ, დავცემაროთ ერთმანეთს, რათა მივალწიოთ სამოთხეს”.

საიმპერატორო ოჯახის სხვა წევრებისაგან განსხვავებით, კარლოსი გიმნაზიაში სწავლობდა და გულისყურით ითვისებდა საბუნებისმეტყველო საგნებს, ხოლო პრაქაში სამხედრო სამსახურის გავლისას იგი იქაურ უნივერსიტეტში სამართალსა და პოლიტიკურ მეცნიერებებს ეუფლებოდა.

1914 წელს ბიძამისის, ტახტის მემკვიდრის, ერცჰერცოგ ფრანცისკე ფერდინანდის, ცერონისტულ მკვლელობას შედეგად მოჰყვა არა მარტო ერცჰერცოგ კარლოსის გამოცხადება ტახტის მემკვიდრედ, არამედ მსოფლიო ომის აგიზგიზებაც. ამ ომის სისხლიანი ბრძოლებისას მან განსაკუთრებულად გამოიჩინა თავი როგორც თავდადებულმა მეომარმა და მხედართმთავარმა, რომელსაც ომის დამთავრებისას, უკვე იმპერატორს, ფელდმარშლის წოდება ამშვენებდა.

თვით ომის მსვლელობისას კი იმპერატორმა გულითადად სცადა, ზავი ჩამოეგდო დაპირისპირებულ მხარეთა შორის, მსხვერპლი შეემცირებინა და მეომართა სიცოცხლე გადაერჩინა, მაგრამ მისი მცდელობა სრულიად უშედეგო აღმოჩნდა, რადგან ომის შეწყვეტა ყველასათვის მიუღებელ გამოსავლად იქნა მიჩნეული. ანატოლ ფრანსის სიტყვებით, “იმპერატორ კარლოსის შეთავაზება იყო მშვილობა; ის ერთადერთი წესიერი ადამიანია, ვინც ამ ომისას გამოჩნდა, მაგრამ მას ყური არაუვინ დაუგდო”. უფრო მეტიც, დაზავების ამ წინადადებაში, ორივე მებრძოლი მხარის თვალსაწიერიდან, ავტორიტეტი დაუკარგა იმპერატორს. იმის საშიშროებაც კი გაჩნდა, რომ გერმანიას განზე გამდგარი მოკავშირის ცერიტორია დაეპყრო.

ომის დამთავრების უმალ, 1918 წლის ნოემბერში, ქვეყანაში სამოქალაქო ომისა და სისხლისღვრის ასაცილებლად, კარლოსმა უარი განაცხადა ქვეყნის თუ, უფრო სწორად, იმპერიაში შემავალი ქვეყნების მართვაზე, მაგრამ თავისი ნებით იგი არ დადგარა. უნგრეთის სამეფო ტახტის დაბრუნების მეორე მცდელობისას, სისხლიანი კომუნისტური გადატრიალების დროებითი გამარჯვებისა და დამარცხების შემდეგ, როცა ჯარის მის მხარეს გადასული მნიშვნელოვანი ნაწილი უკვე ბუდაპეშტის ასაღებად ემზადებოდა, კარლოსმა უკან დაიხია, რაკი ერთი შეტაკებისას რამდენიმე ჯარისკაცი დაიღუპა. უნგრეთის მთავრობამ მაშინვე დააპატიმრა იმპერატორი და მისი მეუღლე, რომელთაც, საერთაშორისო შეთანხმებით, გადასახლება განუწესეს პორტუგა-

ლიურ მადეირაზე, სადაც უნგრეთის დატოვებიდან სწორედ ხუთი თვის თავზე, 1922 წლის 1 აპრილს, ოცდაათობმეტი წლის იმპერატორი გაცივებისა და ამ გაცივებას მოდევნებული ფილტვების ანთებისაგან გარდაიცვალა.

ისტორიაში და ყოფაშიც, რა თქმა უნდა, ადვილად მოიძებნება შემთხვევები, როცა ადამიანი, მით უმეტეს, ისტორიული პიროვნება, საკუთარი დანიშნულების დაკარგვის ან ამოწურვის შემდეგ გადის არა მარტო ისტორიული, კულტურული თუ საჯარო სივრციდან, არამედ იგი ამ დროს, ამგვარ მდგომარეობათა ვითარებაში ცხოვრებასაც ბუნებრივად ასრულებს.

ახალგაზრდა ხელმწიფემ ქვრივად დატოვა იმპერატორისა ზიგა (ბურბონ-პარმელთა დინასტიიდან), რომელმაც, თავდადებულმა დედამ და მართლმორწმუნე კათოლიკემ, სამოცდარვაწლიანი ქვრივობის შემდეგ, თითქმის საუკუნოვან ასაკს მიღწეულმა, 1989 წელს შვეიცარიაში დაამთავრა თავისი სიცოცხლე. მათ ჰყავდათ რვა შვილი, – სამი ასული და ხუთი ვაჟი, – რომელთა უმეტესობამ გადააყილა ოთხმოცდაათ წელს და რომელთაგან უკანასკნელი სულ ახლახან, 2011 წელს, გარდაიცვალა.

თუმცა, რაც უფრო გადიოდა დრო, კარლოს პირველის ცხოვრება და საქმე სულ უფრო იძირებოდა წარსულის ბურუსში და თანდათანობით დავიწყებას ეძლეოდა. მისი ხსოვნის აღორძინება ამ ბოლო ხანს განაპირობა მისი კანონიზაციის პროცესის დაწყებამ, რასაც შედეგად მოჰყვა, რომ ხელმწიფის სახელმა პოლიტიკური ისტორიიდან ეკლესიის ისტორიაში გადაინაცვლა. კათოლიკე ეკლესიის ნეტარად მისი გამოცხადების დღეს, 2004 წლის 3 ოქტომბერს, პაპმა იოანე პავლე მეორემ, თქვა: “ქრისტიანის მთავარი ამოცანაა, აღმოაჩინოს, ამოიციოს ღმრთის ნება და გაჰყვეს მას. ქრისტიანი სახელმწიფო მოღვაწე, იმპერატორი და მეფე კარლოს პირველი იღებდა და აღასრულებდა ამ გამოწვევას ყოველდღიურად”. რაკი ყოველი ახალი ნეტარისა თუ წმიდანის გამოცხადება უწინარესად ემსახურება სამაგალითო ქრისტიანულ ცხოვრებაზე მითითებას სხვათათვის ნიმუშის დასასახავად, რომის ეპისკოპოსის ეს სიტყვები ცხადად წარმოჩინდა მოწოდებად იმათთვის, ვის მიმართაც ის იყო განკუთვნილი, – მათ შორის (ან უპირველესად), რა თქმა უნდა, სა-

ხელმწიფოს მეთაურთა და პოლიტიკურ ცხოვრებაში ჩართულ სხვა მონაწილეთათვის.

* * *

სავარაუდოა, რომ ავსტრია-უნგრეთის უკანასკნელი იმპერატორის, კარლოს პირველის, სახელის დამახსოვრება არც ისე ბევრმა მისმა თანამედროვემ მოასწრო, რისი ერთ-ერთი მიზეზი, ალბათ, ისიც იყო, რომ იგი წინამორბედის უზარმაზარი ჩრდილის ქვეშ აღმოჩნდა: მის ხანმოკლე ხელმწიფობას წინ უსწრებდა ფრანცისკე იოსებ პირველის სამოცდარვაწლიანი მმართველობა, – იმ იმპერატორისა, რომელიც, დიდი ბრიტანეთის დედოფალ ვიქტორიასთან ერთად, ერთ-ერთი ყველაზე ცნობილი და ყველაზე ხანგრძლივი ტახტისმპყრობელი აღმოჩნდა ახალი დროის ისტორიაში და რომელიც, სწორედ დედოფალ ვიქტორიასთან ერთად, მეცხრამეტე საუკუნის ერთ-ერთ გაუცვთელ სიმბოლოდ დარჩა.

როგორც ჩანს, მონარქთა ხანგრძლივი, უმფოთველი მეფობა ნიშნეული და შთამბეჭდავი მოვლენაა მონარქიულ სახელმწიფოთა ცხოვრებაში, რადგან ამგვარი ხანგრძლივობა ქვეშევრდომებს სიმყარის შეგრძნებას ანიჭებს, ხოლო მეზობლებსა თუ არამეზობლებს – ამ ქვეყნის სანდოობისა და პატივისცემის განცდას; რაც შეეხება ისტორიკოსებს, ამგვარი შემთხვევები მათ საშუალებას აძლევს, ისტორიული უწყვეტობა მოზრდილ მონაკვეთებად მონარქების სახელებით დაანაწევრონ და მთელი ეპოქის ერთიანი წარმოსახვა-დახატვის საყრდენი თუნდაც ამ სახელების მინიჭებით მოიპოვონ.

როცა ერცჰერცოგი ფრანცისკე იოსები დაიბადა, 1830 წლის 18 აგვისტოს, შენბრუნის სასახლეში, იმპერატორის ტახტი პაპამისს, ფერდინანდ პირველს, ეპყრა. ბავშვის დაბადებისთანავე ეჭვი არავის ეპარებოდა, რომ ერთ მშვენიერ დღეს სწორედ მას ეწერა საიმპერატორო კვერთხის ხელთ აღება. მისი მეტად ამბიციური დედა სოფიო სწორედ ამ მიზანსწრაფვით წარმართავდა მის აღზრდას: თავის შვილს ათასწლოვანი სახელმწიფოს მმართველად ამზადებდა. ამ ფუნქციისა თუ მისიის აღსასრულებლად, დედის აზრით, აუცილებელი იყო ყმაწვილი ადრიდანვე ჩამოყალიბებულიყო რელიგიურ, პასუხისმგებელ

და ბეჭით ადამიანად. სწავლებისას მთელი ყურადღება გადაცანილი იყო საღმრთო სჯულის, ისტორიის, გეოგრაფიის, გერმანული და ფრანგული ენების სრულყოფილ შესწავლაზე. შემდგომ, სახელოვანმა იმპერატორმა თავის ვრცელ ქვეყანაში გავრცელებული თითქმის ყველა ენა შეისწავლა, – ღირსშესანიშნავია, რომ მისი იმპერია სხვადასხვა გერმანულ, უნგრულ, რომანულ და სლავურ ტომებს აერთიანებდა. ამიტომაც თავისი მრავალი მგზავრობისას იგი ადვილად ესაუბრებოდა თავის მრავალ ქვემეგრდომს: გერმანულად თუ ფრანგულად, უნგრულად თუ ჩეხურად, იტალიურად თუ პოლონურად. მომავალ იმპერატორს ძალიან უყვარდა ხატვა, მაგრამ სიცოცხლის ბოლომდე იგი გულგრილი დარჩა მუსიკის მიმართ. იმის გამო, რომ მას საკმაოდ ადრეულ ასაკში მოუწია ქვეყნის მმართველობის ხელთ აღება, ახალგაზრდა იმპერატორმა არათუ ფართო განათლების მიღება ვერ მოასწრო, არამედ ჩვეულებრივი ზოგადი განათლებითაც დიდად ვერ დაიკვებინდა. თუმცა ცამეტი წლის ტახტის მემკვიდრემ პოლკოვნიკის წოდება მიიღო და, მუსიკისაგან განსხვავებით, სიყმაწვილიდანვე შეიყვარა სამხედრო ცხოვრება, რაც, სხვათა შორის, იმითაც გამოიხატებოდა, რომ მას სიცოცხლის უკანასკნელ დღემდე არ გაუხდია სამხედრო უნიფორმა.

ფრანცისკე იოსები ისე აღიზარდა, რომ მისთვის უეჭველი იყო ჰაბსბურგთა ღმრთაებრივი დანიშნულება. მას ყოველთვის სჯეროდა, რომ მისი იმპერია ქრისტიანობისა და კათოლიკე ეკლესიის ერთადერთი დამცველი იყო მღელვარე მსოფლიოში და საუკუნეთა წყებაში. მაგრამ მისი ეს რწმენა არ ყოფილა არც ახირება და არც აკვიტება, რადგან მას სიყმაწვილიდანვე სწორედ ამგვარად შთააგონებდნენ დედაც, აღმზრდელელებიც, გარემოც, საიმპერატორო ოჯახის ტრადიციაც. მაგრამ ამ ტრადიციის ერთგულებამ და განსაკუთრებული მისიის შეურყეველმა შეგნებამ საკუთარ თავში დაუეჭვებელი ახალგაზრდა ერცჰერცოგი სრულიად გააუცხოვა მის გარშემო მყოფთა მიმართ და მან მთელი ცხოვრება მარტოობაში გაატარა. რამდენიმე მსდელობის მიუხედავად, მან თვით საკუთარ და-ძმასთანაც კი ვერასოდეს მოახერხა დაახლოება; იმპერატორმა ცხოვრება ისე დაასრულა, მას არასოდეს გამოუცდია მეგობრობის ბედნიერება, – თუმცა ეს,

შესაძლოა, მონარქთა და სახელმწიფო მოღვაწეთა არცთუ შესაშური საერთო და გარდაუვალი ბედია...

1848 წლის რევოლუციამ აშკარა გახადა ავსტრიული რეჟიმის სისუსტე – იმპერატორი ფერდინანდ პირველი გადადგა. ერც-ჰერცოგის ქალს სოფიოს კარგად მოეხსენებოდა თავისი მეუღლის, ტახტის მემკვიდრის მეტისმეტი შებლუდულობა და უხერხემლობა, რის გამო აიძულა ქმარი, უარი ეთქვა თავის სამემკვიდრეო უფლებებზე ვაჟიშვილის სასარგებლოდ. ძლიერი და მიზანსწრაფული ქალის აქტიური ქმედების შედეგად 1848 წლის 2 დეკემბერს ძველ ჩეხურ ქალაქ ოლომოუცში ჩატარდა საზეიმო აქტი: ფერდინანდ პირველმა ავსტრიის იმპერატორის, უნგრეთისა და ჩეხეთის მეფის კვერთხი გადასცა თვრამეტი წლის ფრანცისკე იოსებ პირველს. ამ დღიდან ახალგაზრდა ხელმწიფე იმპერიის განახლებასა და გაძლიერებას შეუდგა: ჩაახშო რევოლუცია, ვენა ისევ მსოფლიო პოლიტიკის განმაპირობებელ დედაქალაქად აქცია, გააძლიერა ავსტრიული პოზიციები იტალიურ და გერმანულ ოლქებში, დაამკვიდრა ერთიანი მმართველობა. მიუხედავად იმისა, რომ მას თითქმის არ გააჩნდა არავითარი პოლიტიკური გამოცდილება, იგი თავადვე ჩაუდგა სათავეში ქვეყნის მთავრობას. მაგრამ ხელმწიფე ამ დროს სულ მარტო არ ყოფილა: მის ცხოვრებასა თუ პოლიტიკურ საქმიანობაში იმუამად და შემდგომაც მუდამ გადამწყვეტ როლს თამაშობდა დედამისი, – გამოცდილი, გონიერი და მოხერხებული პოლიტიკოსი.

მაგრამ მალე, ყირიმის ომის დროს, იმპერიის გავლენა საერთაშორისო ცხოვრებაზე შეიზღუდა, ხოლო 1859 წელს ავსტრია ჩაება ომში სატურანგეთისა და სარდინიის წინააღმდეგ. ფრანცისკე იოსები თავად ხელმძღვანელობდა ჯარს, მაგრამ, გენერალისიმუსის სამხედრო წოდების მიუხედავად, იგი დიდად არ გამოირჩეოდა განსაკუთრებული მხედართმთავრული ნიჭით. მაშინ მისმა ჯარმა მწარე დამარცხება იწვნია და იმპერატორი არა მარტო იძულებული გახდა, უარი ეთქვა ლომბარდიაზე, არამედ იგი იმდენად უღონო აღმოჩნდა, რომ მთელი თავისი ძალისხმევით მიუხედავად, ვერაფრით მოახერხა, წინ აღსდგომოდა ერთიანი ეროვნული იტალიური სახელმწიფოს აღმოცენებას.

მომდევნოდ, სახელგანთქმულ ხელმწიფეს კიდევ რამდენიმე წარუმატებლობა ჰხვდა წილად: ჯერ იგი დასთანხმდა გერმანული ოლქებისა და ვენეციის დატოვებას, ხოლო შემდგომ მან

ვერც პრუსიის აღმასვლას შეუშალა ხელი და ვერც გერმანულ მიწათა შეერთებასა და ბისმარკისეული გერმანიის იმპერიის აღმოცენებას.

წაგებულმა ომებმა ფრანცისკე იოსები აიძულა, დათმობებზე წასულიყო – უარი ეთქვა მიწებზე და გამოეცა კონსტიტუცია, რომელიც საკმაოდ ზღუდავდა იმპერატორის უფლებებს. 1867 წელს უნგრელებმა მიაღწიეს ეროვნულ გაწონასწორებას: ავსტრიის იმპერია ორად გაიყო და ავსტრია-უნგრეთის იმპერიად გარდაიქმნა. მაგრამ ამ გაწონასწორებამ სხვა ერებში ნაციონალისტურ გრძნობათა თუ მოძრაობათა ოდენ გამწვავება მოიგანა, რასაც საბოლოოდ იმპერიის დაშლა მოჰყვა. 1893 წლიდან ერთმანეთის მონაცვლე მთავრობებს უკმაყოფილო ერების მოთხოვნებთან დაპირისპირება უხდებოდა, მაგრამ იმპერატორი ქვეყნის ინტეგრაციის, იმპერიის მთლიანობის სიმბოლოდ და გარანტად აღიქმებოდა. უზარმაზარი, მრავალეროვანი სახელმწიფოს დაცვამდე ფრანცისკე იოსებ პირველი მაინც ხალხთა მამად იყო მიჩნეული. მისი სახე ნელ-ნელა მითოსურ-ლეგენდური ნისლით იბურებოდა, ხოლო იმპერიის მრავალეროვანი მოსახლეობისათვის ათწლეულების განმავლობაში იმპერატორი სამართლიანობის განსახიერებად და იმედად რჩებოდა. იგი თავადაც სახალხო მეფედ მიიჩნეოდა თავს და მას ასე აღიქვამდა ქვეყნის უზარმაზარი მოსახლეობაც, რომელიც ორმოცდაათ მილიონს აჭარბებდა, – ყოველი შემთხვევისას, მოსახლეობის უმეტესი და ფართო ნაწილი.

რაკი ფრანცისკე იოსები სიყმაწვილის დროიდან იმგვარად იყო აღზრდილი, რომ, ერთი მხრივ, ყოველდღიური შრომა და, მეორე მხრივ, შრომა დილიდან ღამემდე მას ცხოვრების საყოველთაო წესად მიაჩნდა, მისი დღევ გამთენიისას სამუშაო მაგიდასთან იწყებოდა. შეიძლება ითქვას, რომ მისთვის იმპერატორის სამსახური არა იმდენად მართვა, რამდენადაც მოხელეობა იყო. ნიშანდობლივია, რომ იმპერიის თითქმის ყველა საბუთს იგი თავად კითხულობდა და იმპერიის თითქმის ყველა საბუთს თავად წერდა.

იმპერატორის მიზნად ქვეულიყო, არა მარტო თავად ჩასულიყო იმპერიის ყველა ქალაქსა თუ სოფელში, არამედ ყველგან მისულიყო სარკინიგზო ხაზიც, რათა ყველა დასახლებულ

ადგილამდე მატარებელსაც მიეღწია და სამკურნალო და სასწავლო დაწესებულებაც აშენებულაიყო. ამიჯომაც, დღესაც ჩამსვლელ-მნახველის მოულოდნელ გაკვირვებას იწვევს, რომ ყოფილი იმპერიის მეტად შორეულ და მიუდგომელ სოფლებშიც კი, – სლოვაკეთიდან სლოვენიაშიც და ტიროლიდან ტრანსილვანიაშიც, ტრენტოდან კრაკოვამდე და პლზენიდან ლეოვამდე, – რკინიგზის პატარა სადგურის დგას და ძველი სკოლის ან სულაც გიმნაზიის მომცრო შენობაც.

მთავარი კი ის იყო, რომ, მონარქის ნებით თუ მისგან დამოუკიდებლადაც, იმპერია იმ დროისათვის ევროპის ერთ-ერთ ყველაზე თავისუფალ სახელმწიფოდ ჩამოყალიბდა, – თავისუფალი პრესით, თავისუფალი არჩევნებითა და თავისუფალი ორპალატიანი პარლამენტით.

ხოლო ვენა იქცა დროსა და წარმავლობაზე ამაღლებულ დედაქალაქად, რომელიც პირველობით ცოლს არ უდებდა პარიზს, ლონდონსა და რომს. მუსიკისა და ლიტერატურის მიმართ სავსებით გულგრილი იმპერატორის მმართველობაში დუნაისპირა ქალაქი საყოველთაოდ იქნა აღიარებული მაღალი კულტურის წყაროდ და ასპარეზად.

პირად ცხოვრებაში კი ფრანცისკე იოსებს ბედი არასოდეს სწყალობდა, თუკი შესაძლოა ითქვას, რომ მას, საერთოდ, ჰქონდა პირადი ცხოვრება. იგი არასოდეს ყოფილა ბედნიერი მეუღლე და ბედნიერი მამა. კიდევ მეტი, ერთ ოჯახურ უბედურებას მეორე მოსდევდა: მისი ძმა, მექსიკის იმპერატორი მაქსიმილიანე მექსიკელებმა დაამხვეს და დახვრიტეს 1867 წელს; ერთადერთმა შვილმა რუდოლფმა 1889 წელს მეტად ბუნდოვან ვითარებაში მოიკლა თავი, რამაც ხელოვნებას მაიერლინგის წარმტაცი და ტრაგიკული თემა შესძინა; იმპერატორის მეუღლე, ელისაბედ ბავარიელი (სისი), ტერორისტული აქტის მსხვერპლი გახდა უნევაში, 1898 წელს; 1914 წლის ივლისში სარაევოში გასროლილმა ცეცია მ არა მარტო მსხვერპლად შეიწირა მონარქის ძმისშვილი და ცახტის მემკვიდრე, ერცჰერცოგი ფრანცისკე ფერდინანდი, არამედ პირველი მსოფლიო ომის დაწყებაც განაპირობა, იმ ომისა, რომელმაც წერტილი დაუსვა არა მარტო ჰაბსბურგთა დინასტიის მმართველობას, არამედ ათასწლოვან იმპერიასაც და იმ სამყაროსაც, რომელიც მანამდე სიმყარისა და სიმშვიდის ხორცშესხმად იყო მიჩნეული.

ვისაც ავსტრია-უნგრეთის იმპერიის უკანასკნელი ათწლეულებს ადამიანური და კულტურული თავისუფლების სურნელების შეგრძნების სურვილი გაუჩნდება, ან ვისაც სურს, წარმოიდგინოს, როგორ იმედიანად და უსაფრთხო ჭერქვეშ გრძობდნენ თავს არასაიმედო იმპერიის მოქალაქენი (როგორც აღმოჩნდა!), შეუძლია წაიკითხოს შტეტვან ცვაიგის უკანასკნელი წიგნი, მეორე მსოფლიო ომის დღეებში შორეულ ბრაზილიაში დაწერილი მისი მოგონებანი, რომელსაც “გუშინდელი სამყარო” ჰქვია. ამ სამყაროს სიმბოლო იმპერატორი ფრანცისკე იოსები ასი წლის წინათ გარდაიცვალა. შემდგომ და სულ მალე მსოფლიოს ელოდა იმპერიების სისხლიანი მსხვერვა, უღმობელი რევოლუციები, წითელი და ხაკისფერი დიქტატურები, ომები და საკონცენტრაციო ბანაკები, ადამიანის გაუფასურება და კულტურის განადგურება.

ავსტრია-უნგრეთის იმპერიიდან კი დარჩა პატარა ავსტრია და მისგან თავისუფლებამოპოვებული პატარა თუ მოზრდილი ქვეყნები, სადაც – ზოგიერთგან – სულ ცოტა ხნის წინაც კი გიზგიზებდა ომის ცეცხლი; დარჩა მოგონება და ნოსტალგია, მონატრება მზრუნველ და კონსერვატიულ ქვეყანაზე; დარჩა გუსტავ მალერისა და რიხარდ შტრაუსის, რილკესა და თრაკლის, იოზეფ როთისა და ფრანც კაფკას, ჰოფმანსტალისა და მუზილის, გუსტავ კლიმტისა და ეგონ შილეს, ოთმარ შპანისა და ლუდვიგ ვიტგენშტაინის მემკვიდრეობა; დარჩა ფრანცისკე იოსების დღემდე შემორჩენილი პორტრეტები ვენის, პრაჰის, ბუდაპეშტის, ლიუბლიანისა და ლეოვის ლუდხანებში თუ სასტუმროებში; დარჩა რწმენა იმ “დაკარგული სამოთხისა”, ავსტრია-უნგრეთის იმპერიისა, რომელმაც იმპერატორ ფრანცისკე იოსებ პირველის გარდაცვალებიდან ორი წლის შემდეგ, იმპერატორ კარლოს პირველის ხელმწიფობისას, საბოლოოდ შეწყვიტა არსებობა.

* * *

ავსტრია-უნგრეთის ორივე ბოლო იმპერატორს ცხადად ჰქონდა გააზრებული, რომ მეფობა უნდა იყოს არა იმდენად უფლება, რამდენადაც მოვალეობა და რომ მონარქის ცხოვრება განცხრომა კი არა, თავდაუზოგავი, თვალმოუხუჭავი მსახურებაა; ხოლო ხელმწიფეთა ქვეშევრდომებს უნდა სჯეროდეთ, რომ მონარქი ყოველი მათგანის მეფეა, ეროვნებისა და ვინაობის მიუხედავად,

და კიდევ: არც მათზე უარესი ან უკეთესი, არამედ ყველასათვის მისაწვდომი, მათი ყურის დამგდები და შემსმენელი, – მათგან მხოლოდ ძალაუფლებით განსხვავებული, მაგრამ თითოეულის მოსარჩლე და მთლიანის წარმომადგენელი.

ფრანციკე იოსებმა იმპერია ისე დატოვა, რომ მის მცხოვრებთ ასე სჯეროდათ; როცა კარლოსი ამთავრებდა სიცოცხლეს, ამგვარ თვალსაზრისს უკვე მცირე ვინმე იზიარებდა, რადგან იმ დროს ყოფილ იმპერიაში ძნელადლა მოიპოვებოდა მოქალაქე, რომელსაც მონარქიული მმართველობის ამგვარად დანახვის სურვილი ან უნარი ჰქონდა.

თითქმის დაუჯერებელია, რომ ორი იმპერატორის სიკვდილს მხოლოდ ხუთი წელი ამორებს ერთმანეთისგან: იმპერატორი ფრანციკე იოსებ პირველი 1916 წლის 21 ნოემბერს გარდაიცვალა, ხოლო იმპერატორი კარლოს პირველი – 1922 წლის 1 აპრილს.

2016

მშვიდობით, ჩემო გენერალო!

ეს წერილი რომში მივიღე, როცა დილით, წმიდა თომა აკვინელის უნივერსიტეტში მისულმა, ლექციების დაწყებამდე ელექტრონული ფოსტას ჩავხედე: მწერდა ჩემი სიყმაწვილის მეგობარი, რომელიც იმუამად – უკვე კარგა ხნის განმავლობაში – ერთ ევროპულ დედაქალაქში ცხოვრობდა. წლების განმავლობაში ახლობლობა გაგვიცვდა, თუმცა არა იმდენად გეოგრაფიული დაშორების, რამდენადაც პიროვნული თუ პროფესიული მისწრაფებების შესამჩნევ განსხვავებათა გამო, მაგრამ მთავარი იყო, რომ ორივეს კარგად გვახსოვდა ოდინდელი ჩვენი სიახლოვე, – ცხოვრებისეულ არჩევანთა არაერთი განზომილება და საზოგადო თუ ზნეობრივ შეფასებათა მწკრივი უმეტესწილად მჭიდროდ გვაერთიანებდა იმ დროს. ამუამად ბევრი არც არათფერი ვიცოდით ერთმანეთის პირადი თუ სამოქალაქო დამოკიდებულებების შესახებ და ერთმანეთიც იშვიათად მოგვაგონდებოდა. უმეტესად მაშინ მომწერდა ან მივწერდი ხოლმე, როცა ამუამინდელი სათქმელი წარსულის მკაფიო ერთიანობაში პოულობდა დასაყრდენს. პირად თუ საცვლეთონო-სასაკაიზო დალაპარაკებასაც თითქმის ყოველთვის წერილის გაგზავნას ვამჯობინებდით და უნდა ვაღიარო, ეს წერილები ორივე მხრივ უმეტესად უპასუხოდ რჩებოდა.

ამ წერილის არსებობა განვლილი ათი წლის განმავლობაში მიმავიწყდა კიდევ, მაგრამ ახლა, როცა არგენტინულმა ქართულმა ერთდროულმა სამოხალეო გამოცემამ მთხოვა, დასაბეჭდად რამე მასალა მიმეწოდებინა, მათთვის მეტ-ნაკლებად ახლობელი და მწვავე, უმალ გამახსენდა ეს ტექსტიც და ის მძაფრი განცდაც, რაც მაშინ რომში მისმა სულმოუთქმელმა წაკითხვამ მომგვარა. ვერ გავებდავდი სხვისი ტექსტის დაბეჭდვას ავტორის დაუკითხავად, – მით უმეტეს, როცა ეს ავტორი, ღმრთის მადლით, ცოცხალი და ჯანმრთელია, – მაგრამ ზედმეტად კარგად ვიცი ქვემოთ სტრიქონების დამწერის დამოკიდებულება საკუთარი სახელის ნებისმიერი საჯარო გამჟღავნების მიმართ და ისიც ვიცი, როგორ შუასაუკუნეობრივად გულგრილად აღიქვამს იგი ყოველგვარ “საავტორო უფლებებს”. ამავე დროს, დასაკარგავადაც ვერ გავიმეტე

ის სტრიქონები, რომელმაც მაშინაც შემძრა და ჩამაფიქრა და არც ახლა მტოვებს გულგრილს.

ისე მოხდა, რომ, სხვადასხვა მიზეზის გამო, იმუამად მისთვის პასუხის გაცემა ვეღარ მოვახერხე, – ზოგ რამეში ვეთანხმებოდი, ზოგი რამ სულაც არ ან აღარ იყო მისაღები იქიდან, რასაც იგი მწერდა. ბუნებრივია, რომ ახლა, – ამდენი ხნის შემდეგ, – მით უმეტეს, უშინაარსო თუ უშედეგო იქნებოდა მასთან კამათი.

არგენტინული ქართული კრებულისათვის ამ ტექსტის თუნდაც ათი წლის დაგვიანებით გამოსაქვეყნებლად შეთავაზება უპრიანად მივიჩნიე, ანდა – კიდევ უფრო დროულად, კიდევ უფრო განსასჯელად.

მერაბ ლალანიძე
19 დეკემბერი, 2016

წერილი მეგობარს

ძვირფასო მეგობარო,

დარწმუნებული ვარ, შენც შეიტყობდი, რომ კვირას, 10 დეკემბერს, სანტიაგო დე ჩილეს საავადმყოფოში გარდაიცვალა 91 წლის დონ აუგუსტო პინოჩეტი, – მეოცე საუკუნის დიდ და ღირსეულ სახელმწიფო მოღვაწეთა შორის უკანასკნელი.

ღმერთმა განუსვენოს მის სულს!

ვიცი, დამეთანხმები, რომ ჩამთავრებული ასწლეულის მანძილზე ამგვარი მნიშვნელობით, ამგვარი სიმტკიცით, ამგვარი ინტეგრალური მოქალაქეობრივი ნებით აღჭურვილი პიროვნება მსოფლიო პოლიტიკურ ცხოვრებაში ხუთი-ექვსი თუ მოიძებნება. ჩემზე არანაკლებ მოგეხსენება, რომ თავისი უკანდაუხეველი შეუპოვრობის წყალობით ამ უშიშარმა და მოუსყიდველმა კაცმა საკუთარი ქვეყანა გადაარჩინა კომუნიზმისაგან, გამოარიდა სამოქალაქო ომს, გამოიყვანა ქაოსიდან, შექმნა მოწესრიგებული, თავნებობისა და კორუფციისაგან სრულიად თავისუფალი, ეკონომიკურად მძლავრი საზოგადოება, რის შემდეგაც მან, ვისაც არასოდეს უზრუნია საკუთარი კეთილდღეობისათვის, უყოყმანოდ დათმო სახელმწიფოს ხელმძღვანელობა და ძალაუფლება...

გემახსოვრება, რომ წლების განმავლობაში ჩვენ არაერთხელ მონატრებით გვისაუბრია მის შესახებ, მისი ღვაწლისა და ნიშნე-

ულობის შესახებ და ორივე იმ დასკვნამდე მივსულვართ, რომ ყმაწვილური გულუბრყვილობა იქნებოდა ქართულ გარემოში ასეთ პიროვნებაზე ოცნება! ბევრმა ხომ არც იცის, რომ ჩილეს საზოგადოება, მის მეზობელთაგან განსხვავებით, უაღრესად განვითარებული საზოგადოებაა, რომელსაც კარგად მოეხსენება საჯარო მოთხოვნილებათა და მოვალეობათა მნიშვნელობა და რომლის ცნობიერებაში ტრადიციულად ფასობს გარჯა, წესიერება, პატიოსნება.

ამ დღეების განმავლობაში თვალყურს ვადევნებდი ვიდეო-მასალას, ვნახულობდი მედიაში გამოქვეყნებულ ინტორმაციას, ინტერნეტში ხანგრძლივად ვათვალიერებდი ასობით ფოტოს, სადაც აუგუსტო პინოჩეტთან გამოსათხოვარი სამგლოვიარო მსვლელობა იყო ასახული. თუკი შენც მოჰკარი თვალი ამ კადრებს, დარწმუნდებოდი, რომ გამოსამშვიდობებლად მოსულ ათეულათასობით ადამიანს, მგლოვიარეთა დინებას დასასრული არ უჩანდა: ყურადღებით ვაკვირდებოდი თვალებში ცრემლჩამდგარ ახალგაზრდა გოგონებსა და ვაჟებს, დარბაისელ მოხუც ქალებსაცონებს, ოჯახის მამებს, ბავშვიან დედებს, სამხედრო პირებს, უბრალო მუყაით ქალებსა და კაცებს, – და ვხედავდი წარწერათა ზღვას: “გმადლობ, ჩემო გენერალო!”, “მშვიდობით, ჩემო გენერალო!”.

დღეს დილით, მისი დაკრძალვის დღეს, როცა უნივერსიტეტის დერეფანში მოვაბიჯებდი, მოულოდნელად გამახსენდა თბილისის ჩემი სკოლის დერეფანი, სადაც 1973 წლის სექტემბერში პირველად გავიგონე აუგუსტო პინოჩეტის სახელი. იმ დღიდან წლები გადავთვალე და გავოცდი: ამ დიდი მოქალაქით ჩემი ჩუმი აღტაცება, შორიდან მისთვის მოკრძალებული პატივის მიგება თურმე 33 წელი გრძელდება, – მესამედი საუკუნე! მისი ცხოვრების ყველა მოსაბრუნზე, ყველა გასაყარზე, ყველა უღელტეხილზე გულისყურით ვაკვირდებოდი, გაფაციცებით შევყურებდი მის ქმედებებსა თუ არჩევანს და, როგორც მგონია, მას არასოდეს უღალატია მამაკაცური ღირსებისა და გამბედაობისათვის.

აღბათ, გახსოვს, ჩვენთვის, კომუნისტურ სამყაროში მცხოვრებთათვის, რომლებიც ვერც კი ვხედავდით გვეოცნება, რომ კომუნისტების გოდოლი თვალმისაწვდომ მომავალში ჩამოიქცეოდა, გენერალ პინოჩეტის წარმატებული ამბოხება იმედის პირველი გაკრთობა, იმედის პირველი საყრდენი იყო, – და მოკიაფე რწმე-

ნის გამყარება, რომ, თუკი მტკიცეა ნება, კომუნიზმის დაძლევა, დამხობა, დამარცხება შესაძლებელია. ბუნებრივია, ვინც ეს ჩვენს თვალწინ შეძლო და განახორციელა, უმაღლეს ჩვენს გმირად იქცა! და კიდევ, შემდგომში მოვიდა იმის ამაღელვებელი განცდაც, იმის საფუძვლიანი გაგებაც, რომ გენერალ პინოჩეტს, როგორც მამაც ადამიანს მოეთხოვება და შეჰფერის, აღმოაჩნდა იშვიათი გულადობა, შეუდრეკლად დაეცვა, რაც მისთვის ძვირფასი იყო, რაც მას ერთგულად და დაუფარავად უყვარდა: ოჯახი, საზოგადოება, სამშობლო, სარწმუნოება.

დღეს კი, მასთან ერთად, მეოცე საუკუნის შვილები ცრემლმომდგარი ვემშვიდობებით (გენერალისიმუს ფრანსისკო ფრანკოს გარდაცვალების შემდეგ – უკანასკნელად!) რაინდული, მხედრული სულისკვეთების, ალბათ, ბოლო გაბრწყინებას, მშვენიერს თავისი მოკრძალებით, შთამავგონებელს თავისი ქედმოუხრელობით, მისაბაძს თავისი სანიშნულობით, ვემშვიდობებით ხანგრძლივ ცხოვრებას, მკვეთრად აღბეჭდილს მოვალეობის, პასუხისმგებლობის, თავდადების, უანგარობის ნიშნით. როგორი უცხოა ეს ღირებულებები დღევანდელი სამყაროს საზოგადოებრივი ცხოვრებისათვის, ჩვენი ნაცრისფერი მემარცხენე-ბურჟუაზიული უამისა და ყოფისათვის, “ადამიანის უფლებებისა” თუ “ფარდობითი ზნეობის” საფუძველზე შექმნილი თავკერძა და ფარისევლური, უიმედო და ურწმუნო “რელიგია”-იდეოლოგიისათვის!

თუ ჩვენთვის, ქართველთათვის, მართლა რამე ფასი აქვს ავთანდილისა და ლუხუმის, თორნიკე ერისთავისა და ცოცნე დიანის, დავით აღმაშენებლისა და გიორგი ბრწყინვალის იდეალებს, მაშინ სათუო არ უნდა იყოს, თუ სად და ვის სხეულში გიზგიზებდა გასულ საუკუნეში მათი მონათესავე სული...

მშვიდობით, ჩემო გენერალო!

პ. რ.

12 დეკემბერი, 2006

ბიბლიოგრაფიული მითითებანი

რუსთველის მითოსი (გვ. 11-26)

გამოქვეყნდა პირველად: *ქართული ფოლკლორი*, 5 (XXI), თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2010, გვ. 102-115.

სულხან-საბა ორბელიანი და კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება (გვ. 27-53)

გამოქვეყნდა პირველად: *კადმოსი: ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი*, 5, 2013, გვ. 226-247; გამოქვეყნდა, მოკლე ვერსიის სახით, ასევე, ინგლისურად: Merab Ghaghanidze, "Sulkhan-Saba Orbeliani and Western Christianity", *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, XIII/XIV, 2011/2012, გვ. 235-238.

“წამოდგა მზეთუნახავი”: თამარის მითოსის ლიტერატურული ფრაგმენტი აკაკის ლირიკიდან (გვ. 54-70)

გამოქვეყნდა პირველად: *ლიტერატურული ძიებანი*, XXXV, 2014, გვ. 141-152.

ეკატერინე გაბაშვილის “გამარჯვებული ნიკო”: უტოპია ქართულ სოფელში (გვ. 71-96)

გამოქვეყნდა პირველად: *კადმოსი: ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი*, 10, 2018, გვ. 239-260.

მიქელ თამარაშვილი – ქართველთა შორის კათოლიკობის ისტორიკოსი (გვ. 97-129)

გამოქვეყნდა პირველად: *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, XIX/XX, 2017/2018, გვ. 230-243; გამოქვეყნდა, მოკლე ვერსიის სახით, ასევე, იტალიურად: Merab Ghaghanidze, "Michel Tamarashvili – storico della Chiesa Cattolica in Georgia, vissuto a Roma", წგ-ში: *Roma e i Georgiani*, Roma: Edizioni Studium, 2017, p. 232-242.

ვასილ ბარნოვი “რუსთველიანას” წინააღმდეგ (გვ. 130-149)

გამოქვეყნდა პირველად: *ლიტერატურული ძიებანი*, XXXI, 2010, გვ. 186-198; გამოქვეყნდა მეორედ: პავლე ინგოროყვა, *რუსთველოლოგიური თხზულებანი*, IV, თბ.: ჩვენი მწერლობა, 2016, გვ. 513-533.

“იშვიათი სტუმარი ლიტერატურისა”: პავლე ინგოროყვა თამარის პოეზიის შესახებ (გვ. 150-181)

გამოქვეყნდა პირველად: *ორი თარიღი: პიროვნებისაც, ჩივნისაც: პავლე ინგოროყვასა და მისი პირველი ჩივნისადმი მიძღვნილი სამეცნიერო კონფერენცია*, თბ.: ჩვენი მწერლობა, 2015, გვ. 39-71.

სიყვარულისა და სიკვდილის ენა რაუდენ გვეტაძის „ლაშაურ საღამოებში“ (გვ. 182-209)

გამოქვეყნდა პირველად: *ლიტერატურული ძიებანი*, XXXVI, 2015, გვ. 136-156.

დრამატურგის ისტორიული პიესა და ისტორიკოსის იდეოლოგიური ინტერპრეტაცია: ნიკო ბერძენიშვილის გამოხმაურება პოლიკარპე კაკაბაძის “კახაბერის ხმლის” გამო (გვ. 210-244)

გამოქვეყნდა პირველად მოკლე ვერსიის სახით, – სათაურით: “ისტორიული პიესის იდეოლოგიური ინტერპრეტაცია: ნიკო ბერძენიშვილის გამოხმაურება პოლიკარპე კაკაბაძის “კახაბერის ხმლის” გამო”, – წგ-ში: *ბოლშევიზმი და ქართული ლიტერატურა: მეორე მსოფლიო ომის დაწყებიდან სკკპ მე-20 ყრილობამდე (1941-1956)*, თბ.: მწიგნობარი, 2019, გვ. 489-506; გამოქვეყნდა მეორედ სრული სახით: *ქართული წყაროთმცოდნეობა*, XXII, 2020, გვ. 165-185 (ნაბეჭდ ვერსიაში შეტანილია რედაქციისმიერი, არაავტორისეული შესწორებანი).

ვლადიმერ ბენეშევიჩი – რუსეთის დროებითი მთავრობის საგანგებო რწმუნებული ტფილისში (გვ. 245-271)

გამოქვეყნდა პირველად: *ლიტერატურული ძიებანი*, XL, 2019-2020, გვ. 281-301.

კრისტოფერ დოსონის ისტორიული ხედვა (გვ. 272-292)

გამოქვეყნდა პირველად: *კადმოსი: ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი*, 6, 2014, გვ. 528-547.

ევქარისტოელი საზრდო ენათონი ბერჯესის “საწაღელი თესლის” დისტოპიურ სამყაროში (გვ. 293-320)

ქვეყნდება პირველად.

ევროპული ღირებულებები, ქრისტიანობა, ქართული კულტურა (გვ. 323-329)

გამოქვეყნდა პირველად: *კადმოსი: ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი*, 8, 2016, გვ. 211-216.

საქართველო სეკულარიზაციის გზაზე (გვ. 330-346)

გამოქვეყნდა პირველად: *საქართველოს კონსტიტუცია 20 წლის შემდეგ*, თბ.: ფონდი "ღია საზოგადოება – საქართველო", 2016, გვ. 153-169.

რუსული ოკუპაციის ორასი წელი: საწყისები, მიზეზები, თანმიმდევრობა, შედეგები (გვ. 347-366)

ქვეყნდება პირველად.

ნიკოლა რუტილიანოს გაფრთხილება (გვ. 367-387)

ქვეყნდება პირველად.

ქართული რომანტიზმის ოთხი პოეტური ნიმუში ყოფის წარმავლობისა და ადამიანის ყოფნის შესახებ (გვ. 388-410)

გამოქვეყნდა პირველად მოკლე ვერსიის სახით, სამ ნაწილად: *საზრისი: ფიქრი ქართულ ლიტერატურაზე*, თბ.: საქართველოს მაცნე, 2018, გვ. 129-133; 134-138; 176-180; სრული სახით და ავტორისეული სათაურით ქვეყნდება პირველად.

ვასილ ბარნოვის მიღწევის ათი საფეხური (გვ. 411-431)

გამოქვეყნდა პირველად: *ოთარ ჩხეიძე, რომანი და ისტორია (ვასილ ბარნოვი)*, თბ.: ჩვენი მწერლობა, 2016, გვ. 604-638.

ზურაბ კიკნაძის სავესე ცხოვრება (გვ. 432-435)

გამოქვეყნდა პირველად: *ზურაბ კიკნაძე: საიუბილეო კრებული*, თბ.: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტი, 2013, გვ. 75-78.

ჯემალ აჯაიშვილის სანაქებო და სატვირთველი (გვ. 436-456)

გამოქვეყნდა პირველად: *როსტომ ჩხეიძე, რას ვაგენდობა უფალი შენი: მსხემობა ჯემალ აჯაიშვილისა*, თბ.: ჩვენი მწერლობა, 2019, გვ. 104-139.

ორი იმპერატორი (გვ. 457-468)

ქვეყნდება პირველად.

მშვიდობით, ჩემო გენერალო! (გვ. 469-472)

ქვეყნდება პირველად.

პირთა სახელების საძიებელი

- აბაშიძე, დიმიტრი 249
აბაშიძე, კიტა 71, 72, 73, 80, 85, 239
აბულაძე, ილია 28, 30, 37, 40, 41, 45, 124
ავაგ 134
ავალიშვილი, ზურაბ 257
ავგუსტინე 29, 279, 296-300, 330
ათანასე ალექსანდრიელი 37
ათანასე იერუსალიმელი 386
ალანია, ნოდარ 83, 90
ალექსანდრე პირველი 250
ალექსანდრე, ბატონიშვილი 425
ალექსი-მესხიშვილი, დავით 448
ალექსიძე, ზაზა 40, 104
ალკუინი 279
ამბროსი ნეკრესელი 33
ანდრია, მოციქული 32
ანთელავა, ილია 139
ანთელავა, ირაკლი 84, 87, 91
ანტონაშვილი, იოანე 100
ანტონი მეორე 336
ანტონი პირველი 336, 337, 349
ანტონი ჭყონდიდელი 33
არაბული, გიორგი 12
არსენ იყალთოელი 118
არჩილ მეორე 12, 157
ასათიანი, ლევან 84, 91
ახმეტელი, სანდრო 211
აჯიაშვილი, ჯემალ 436-456
ბაინდურაშვილი 98
ბაკუნინი, მიხაილ 91
ბალზაკი, ონორე დე 419
ბალთაზარი 266
ბალმონტი, კონსტანტინ 24
ბარათაშვილი, ნიკოლოზ 159, 160, 219, 237, 401, 405, 406, 434, 454
ბარათაშვილ-ორბელიშვილი, ბესარიონ 118
ბარამიძე, ალექსანდრე 139, 145, 148, 230
ბარამიძე, რევაზ 36
ბარნაველი, გაქარია 414, 429
ბარნოვი, ვასილ 69, 130, 132-137, 139-149, 342, 411-431
ბასილი 44
ბაქრაძე-ინგოროყვა, ქეთევან 90
ბედა 276, 279
ბელაგინი, ციქონ 248, 263
ბენედიქტე მეთხოთმეტე 29
ბენედიქტე ნურსიელი 279
ბენეშევიჩი, ვლადიმირ 245, 246, 250, 252-262, 268, 269, 271 *იხ.* Бенешевич, Владимир
ბერდიაევი, ნიკოლაი 87, 88 *იხ.* Бердяев, Николай
ბერია, ლავრენტი 359, 360
ბერკლი, ჯორჯ 273
ბერლინი, აიზაია 86 *იხ.* Berlin, Isaiah
ბერძენიშვილი, ნიკო 126, 127, 210, 214, 218-220, 222-233, 235, 237-244

პირთა სახელების საძიებელი

- ბერჯესი, ენთონი 293, 295-298, 300, 301, 304, 306, 311, 313, 319, 320 *იხ.* Burgess, Anthony
- ბესიკი *იხ.* გაბაშვილი, ბესარიონ ბისმარკი, ოცო 465
- ბონაპარტი, ნაპოლეონ 307
- ბრილიანტოვი, ალექსანდრ 250
- ბროსე, მარი ფელისიტე 142, 143, 148
- ბუკია, მანანა 33
- ბურბონი, ზიგა 461
- გაბაშვილი, ალექსანდრე 90
- გაბაშვილი, ბესარიონ (ბესიკი) 136, 424, 454
- გაბაშვილი, ეკატერინე 71-73, 80, 83, 85, 89, 90, 92, 95
- გაბაშვილი, ციმოთე 12
- გაბიჩვაძე, ვარლამ 87
- გაბიძაშვილი, ენრიკო 32, 260
- გაგოიძე, ვახტანგ 90
- გამსახურდია, კონსტანტინე 342
- გელოვანი, მირზა 202
- გერცენი, ალექსანდრ 91
- გვარამაძე, იოანე 98
- გვეტაძე, რაჟდენ 182-184, 187, 188, 193, 196, 204, 205, 209
- გიბონი, ედვარდ 274
- გილგამეში 393, 432
- გიორგაძე, ანტონი 249, 257, 258, 261
- გიორგი მეთორმეტე 350, 367, 369, 370, 382-384, 387
- გიორგი მერჩულე 150, 239, 333, 421
- გიორგი მესამე 146
- გიორგი მეხუთე (ბრწყინვალე) 218, 472
- გიორგი მთაწმიდელი (ათონელი) 37, 38, 119, 123, 124, 239, 334
- გიორგი ხუცეს-მონაზონი (მცირე) 37, 124, 239
- გიუნაშვილი, ელგუჯა 260
- გორგაძე, სერგი 137, 253, 257
- გორგიჯანიძე, ფარსადან 139, 141-143
- გოცი, კარლო 443, 451, 455
- გრიგოლ პირველი (დიდი) 279, 283
- გრიგოლ ხანცთელი 333, 421
- გრიგოლ სურამელი 134
- გრინი, გრემ 297, 307 *იხ.* Green, Graham
- გრიშაშვილი, იოსებ 230
- გულაბერისძე, ნიკოლოზ 335
- გურამიშვილი, დავით 161, 217, 218, 434, 454
- დ'ანუნციო, გაბრიელე 160
- დადიანი ცოცნე 134, 472
- დადიანი, ანტონი *იხ.* ანტონი ჭყონდიდელი
- დადიანი, გრიგოლ 370
- დადიანი, ნინო 370
- დავით აღმაშენებელი 157, 158, 169, 241, 333, 334, 424, 472
- დავით მერვე 212
- დავით ნარინი 130
- დავით სოსლანი 20, 25
- დავით ულუ 130, 134, 146
- დავითაშვილი (დავიდოვი), დავით 253, 263, 264
- დავითაშვილი, ზაქარია 253
- დავითაშვილი, შიო 83
- დავითი, ბატონიშვილი 369
- დავითი, ფსალმუნთმგალობელი 157, 171, 172, 439

პირთა სახელების საძიებელი

- დანელი 266
 დანტე ალიგიერი 273, 283, 440, 454
 დებლინი, ალფრედ 208
 დემეტრე (დიმიტრი) მეორე 212, 241
 დემეტრე პირველი 157
 დიონისე არეოპაგელი 330
 დობროლიუბოვი, ნიკოლაი 91
 დოლაქიძე, მანანა 260
 დოსონი, კრიტოფერ ჰენრი 272-292
- ეგარსლანი 134, 141
 ევრიპიდე 433
 ევსტრათი ნიკიელი 118
 ეზეკიელი 439
 ელისაბედი (სისი) 466
 ენგელსი, ფრიდრიხ 221
 ერეკლე მეორე 241, 336, 337, 350, 367
 ერისთავი, რაფიელ 161
 ერმოლოვი, ალექსეი 352
 ესაია 386, 439
 ესაქე 91
 ეფთვიმი 386
 ეფრემ ასური 28, 29
- ვაგნერი, რიხარდ 196
 ვაჟა-ფშაველა 69, 136, 154, 159, 328, 329, 359, 396, 401, 419, 434, 454
 ვარამ გაგელი 134, 141
 ვარდოსანიძე, სერგო 252
 ვახტანგ გორგასალი 241, 332
 ვახტანგ მეექვსე 48, 51, 52, 139, 148, 154, 157, 350
 ვახუშტი, ბატონიშვილი 106-107, 157
- ვერბინი, სერაფიმე 249, 264
 ვერგილიუსი 429
 ვიტგენშტაინი, ლუდვიგ 467
 ვიქტორია 462
 ვორონცოვი, მიხაილ 354
 ვოსტორგოვი, იოან 265
- ზაქარია 134
 ზაქსი, ნელი 455
 ზიუსკინდი, პატრიკ 196
- თავშიშვილი, გიორგი 71
 თალაქვაძე, ნიკიტა 245, 246, 249, 250, 253-256, 263-267
 თამარ მრჩემი 132, 135
 თამარაშვილი, მიქელ 33, 34, 38, 39, 44, 45, 52, 97-125, 127-129
 თამარაშვილი, პეტრე 98
 თამარი 14, 20-23, 54-63, 65-70, 146-148, 150, 152-180, 225, 334, 335, 394, 396-399, 424
 თარხნიშვილი, რევამ 90
 თაყაიშვილი, ექვთიმე 133
 თეიმურაზ მეორე 12, 119, 157, 337, 367
 თეიმურაზ პირველი 12, 157
 თეიმურაზი, ბატონიშვილი 12, 139, 142, 143
 თმოგველი, სარგის 134, 147
 თომა აკვინელი 29, 273, 283, 469
 თორელი 141
 თორღაი 134
 თრაკლი, გეორგ 467
- იალლუზისძე, იოანე 48
 იაშვილი, პაოლო 160, 166, 199
 ივანე მრისხანე 241
 იმედაშვილი, გაიოზ 136, 142, 148
 ინგოროყვა, პავლე 12, 20, 135-

პირთა სახელების საძიებელი

- 145, 147, 149-156, 158-160, 162-172, 175-177, 179-181
- იოანე პავლე მეორე 461
- იოანე, ბატონიშვილი 12
- იოანე, მოციქული 43, 65
- იორდანიშვილი, სოლომონ 36, 138, 139, 145, 148
- იოსელიანი, პლატონ 367, 379, 380, 416
- იუდა, მოციქული 28
- იულონი, ბატონიშვილი 369
- კაიუა, როჟე 196
- კაკაბაძე, პოლიკარპე 210-214, 217-219, 223, 225, 226, 228, 229, 231-233, 236-242
- კაკაბაძე, სარგის 12, 136, 140, 141, 247, 253
- კალანდარიშვილი, ელისო 27
- კალდერონი, პედრო 440, 455
- კარაკოზოვი, დმიტრი 91
- კარლოს პირველი 457-462, 467, 468
- კარტაშოვი, ანტონ 250, 258, 259
- კაფუა, ფრანც 467
- კაჭარავა, იური 90
- კეზელი, დავით 91
- კეკელიძე, კორნელი 27, 28, 34, 35, 119, 125, 136, 138, 139, 143, 145, 162, 218, 253, 257
- კერენსკი, ალექსანდრ 261
- კესტლერი, ართურ 439
- კიკნაძე, ზურაბ 67, 69, 123, 214, 270, 432-435
- კიკნაძე, რევაზ 133, 141
- კილაძე, გრიგოლ 211
- კლდიაშვილი, დავით 193
- კლემენტე მეთერთმეტე 39
- კლემენტე პირველი 32
- კლიმტი, გუსტავ 467
- კოტეცოშვილი, ვახტანგ 54, 67, 230
- კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე 37
- კუბრიკი, სტენლი 295
- ლაფროვი, პიოტრ 91
- ლაშა გიორგი 130, 147, ლენგლენდი, უილიამ 285
- ლენინი (ულაიანოვი), ვლადიმირ 300, 357, 358
- ლენინიძე, გიორგი 218
- ლენტიევი, კონსტანტინ 93, 94
- იხ. Леонтьев, Константин*
- ლეჟავა, ნაზარი 249
- ლგოვი, ვლადიმირ 250, 252, 259
- ლოლაშვილი, ივანე 27, 31, 67-69
- ლომოუჩი, ნიკო 83, 84
- ლომსაძე, შოთა 98-100
- ლორთქიფანიძე, გიგა 211
- ლუდოვიკო მეთოთხმეტე 52
- ლუკა, მოციქული 65
- მათე, მოციქული 31, 303
- მაიაკოვსკი, ვლადიმირ 440
- მალერი, გუსტავ 467
- მანდელშტამი, ოსიპ 455
- მანსვეტაშვილი, იაკობ 91
- მარგიანი, გრიგოლ 84
- მარი, ნიკო, 250
- მარიაში 66, 166-168, 170, 176
- მარქსი, კარლ 221, 237
- მაქსიმილიანე 466
- მაყაშვილი, მარო 347
- მახარაძე, აპოლონ 238
- მგალობლიშვილი, სოფრომ 83, 83-85, 91
- მეგრელიძე, იოსებ 12, 13, 142 *იხ. Мегрелидзе, Иосиф*

პირთა სახელების საძიებელი

- მენაბდე, ლევან 162
 მერეუკოვსკი, დმიტრი 415
 მერკვილაძე, სოსიკო 249
 მესხი, სერგეი 79
 მილტონი, ჯონ 433
 მირიანი 331, 423
 მიქაელი 332
 მიქაძე, ამბროსი *იხ.* ამბროსი ნეკრესელი
 მიქელანჯელო ბუნაროტი 440
 მიხაილოვი, ალექსანდრ 91
 მუზილი, რობერტ 467
 მუსოლინი, ბენიტო 323
- ნიკოლაძე, ანა 90
 ნინო 423
 ნინოშვილი, ეგნატე 193
 ნინუა, გულნარა 260
 ნიუმენი, ჯონ ჰენრი 274, 290
 ნუსუბიძე, შალვა 12, 175, 165
- ოდიშელი, ჯუმბერ 40, 104
 ორბელიანი, გრიგოლ 394, 396, 399, 401
 ორბელიანი, ვახტანგ 12, 237, 401, 404
 ორბელიანი, ზოსიმე 31
 ორბელიანი, სულხან-საბა 27-31, 33-34, 36, 38-53, 157, 434
 ორლოვი, ვლადიმირ 248
 ორლოვსკი, მაქსიმილიან 99, 100
 ორუელი, ჯორჯ 295, 319 *იხ.* Orwell, Georg
 ოქროპირიძე, ლეონიდე 247, 249, 253, 254, 263, 264
- პავლე, მოციქული 32, 33-34, 330
 პაპავა, აკაკი 230
 პეგი, შარლ 290
- პელაგიუსი 296-299, 307, 308
 პეტრე პირველი 241, 334, 350
 პეტრე, მოციქული 28, 31-41, 43-44, 308, 385, 458
 პეტრიწი, იოანე 153, 172, 173, 176
 პინოჩეტი, აუგუსტო 470-472
 პლატონი 176, 273
 პლატონოვი, ანდრეი 190, 300, 301 *იხ.* Платонов, Андрей
- ჟორდანია, ნოე 249, 250
- რაციანი, ირმა 295
 რაფაელ, მათა 118
 რენანი, ერნესტ 114, 115
 რილკე, რაინერ მარია 440, 443, 455, 467
 რობაქიძე, გრიგოლ 230, 342, 401
 როთი, იოზეფ 467
 როზანოვი, ვასილი 415
 როუდესტვენსკი, პლატონ 247, 253-255, 259, 263
 როსტომი 336
 რუდოლფი 466
 რუსთველი (რუსთაველი), შოთა 11-26, 136-138, 141-151, 153, 159, 160, 161, 168, 169, 172, 173, 175-177, 327, 395, 434, 454, 455
 რუსუდანი 130, 133, 142, 147
 რუტილიანო, ნიკოლა 350, 367-371, 375-378, 380-382, 386, 387
- საბანისძე, იოანე 219, 239
 საიათნოვა 401
 საძაგლიშვილი, კირიონ მეორე (მესამე) 248, 252-254, 264, 268

პირთა სახელების საძიებელი

- სახოკია, თედო 68, 83, 90, 429
 სირაძე, რევაზ 67, 164
 სიხარულიძე, ქსენია 11, 12, 26, 67
 სკოტი, კრისტინა 274
 სკოტი, უოლტერ 420
 სოკოლოვი, ა. 245 *იხ.* Соколов, А.
 სოლომონ მეორე 369, 370
 სოლომონი 439
 სოლჟენიცინი, ალექსანდრ 222, 449
 სონდულაშვილი, იროდიონ 151
 სოფიო 462, 464
 სტალინი (ჯუღაშვილი), იოსებ 179, 186-189, 220-222, 230-232, 238, 239, 241, 244, 269, 281, 300, 344, 345, 346, 358, 359, 360, 363
 სტრაგოროდსკი, სერგი 259, 262, 269
 სულავა, ნესტან 162, 164, 171
 ტაბიძე, გალაკტიონ 136, 178, 434, 444, 454
 ტელმანი, ერნსტ 190
 ტირსო დე მოლინა 443
 ტოინბი, არნოლდ ჯოზეფ 288, 291
 ტოლსტოი, ლევ 81
 ტროცკი, ლევ 358
 უაილდი, ოსკარ 199
 უმიკაშვილი, პეტრე 64
 უნამუნო, მიგელ დე 83
 უხტომსკი, ანდრეი 250
 ფარნავაზი, ბატონიშვილი 369
 ფერდინანდ პირველი 462, 464
 ფლობერი, გუსტავ 419
 ფრანკო, ფრანსისკო 472
 ფრანსი, ანატოლ 419, 460
 ფრანცისკე იოსებ პირველი 457-459, 462-468
 ფრანცისკე ფერდინანდი 460, 466
 ფრონელი, ალექსანდრე 111
 ფურცელაძე, ანტონ 11, 12, 17, 26
 ქიქოძე, გერონტი 415
 ქუთათელაძე, ლილი 33, 40, 45, 47, 49
 ქურციკიძე, ციალა 35
 ღამბაშიძე, ანა 37
 ღალანიძე, მერაბ 30, 31, 36, 79, 83, 87, 98, 107, 115, 123, 128, 208, 220, 245, 264, 270
 ყაუხჩიშვილი, სიმონ 61, 107, 133
 ყიფიანი, დიმიტრი 354
 ყიფიანი, მიხეილ 83
 ყიფშიძე, ალექსანდრე *იხ.* ფრონელი, ალექსანდრე
 ყიფშიძე, გრიგოლ 114, 115
 ყუარყუარე ციხისჯვარელი 134
 ყუბანეიშვილი, სოლომონ 36, 39, 139
 შავინიანი, მარიეტა 190
 შავთელი, იოანე 157
 შანიძე, აკაკი 35
 შანშე 134
 შექსპირი, უილიამ 440, 452
 შველიძე, ზაქარია 84
 შილე, ეგონ 467
 შმიტი, კარლ 239, 296 *იხ.* Schmitt, Carl
 შოთა კუპარი (კუპრი) 133-149
 შოთა, ძე ართავაჩოს ძისა 148
 შპანი, ოთმარ 467

პირთა სახელების საძიებელი

- შპენგლერი, ოსვალდ 291
შტრაუსი, რიხარდ 467
- ჩახრუხაძე 12, 146, 147
ჩერნიშევსკი, ნიკოლაი 90-93
ჩესტერტონი, გილბერტ კით 51
ჩიკამაცუ მონძემონი 442, 450-453
- ჩიქოვანი, მიხეილ 11, 12, 14, 26
ჩიჯავაძე, იოსებ 252
ჩუბინაშვილი, დავით 62-64, 74
ჩხეიძე, კარლო 257
ჩხეიძე, ოთარ 411-414, 418, 420, 423, 426-428, 430, 431
ჩხეიძე, როსტომ 151, 160, 436, 437, 445, 446, 448, 450, 452-454, 456
ჩხენკელი, აკაკი 256, 257
- ცაგარელი, ალექსანდრე 249
ცაიშვილი, სოლომონ 67
ცელანი, პაულ 455
ცვაიგი, შტეფან 467
ცინცაძე, კალისტრატე 248, 249, 255, 257-259, 261, 262, 267, 269
ციტოვიჩი, პაველ 91
ციცქიშვილი, ქრისტეფორე 254
- წერეთელი, აკაკი 12, 21, 54, 55, 58, 59, 61-66, 68-70, 154, 161, 340, 396, 399, 434
წერეთელი, გრიგოლ 48
წერეთელი, ირაკლი 257
წიფურია, ბელა 295
- ჭაბაშვილი, მიქაელ 33
ჭაბუკიანი, პეტრე 69
ჭავჭავაძე, ალექსანდრე 388, 390, 393, 401
- ჭავჭავაძე, ილია 114, 115, 136, 154, 159, 161, 179, 193, 341, 434
ჭელიძე, სიმონ 11
ჭიჭინაძე, ზაქარია 68, 101
ჭონქაძე, დანიელ 193
ჭრელაშვილი, ლევან 132
- ხამურაბი 432
ხარისჭირაშვილი, პეტრე 98
ხელაია, ამბროსი 252, 258, 261, 267, 343, 359
ხელაშვილი, იონა 48
ხოშტარია-ბროსე, ედიშერ 220
- ჯავახიშვილი, ივანე 226, 436
ჯანაშვილი, მოსე 148
ჯანაშია, სიმონ 222, 227
ჯორჯაძე, არჩილ 84
ჯოცო 283
ჯუსტინო ლივორნელი 45
ჯუღაშვილი, სოსო 179, 358 *იხ.*
სტალინი, იოსებ
- შესე, შერმან 433
შიტლერი, ადოლფ 189, 281, 323
შიუგო, ვიქტორ 419
შიუმანსტალი, შუგო 467
- Aggeler, Geoffrey 298
Arens, William 302
Atkinson, David 314
Avramescu, Catalin 302
- Berlin, Isaiah 83, 86 *იხ.* ბერლინი, აიზაია
Birzer, Bradley 276, 285
Booker, Keith M. 295
Boyle, John F. 284

პირთა სახელების საძიებელი

- Burgess, Anthony 294, 295, 297, 298, 300, 306, 311, 319 *იხ.* ბერ-
ჯესი, ენთონი
- Cadeddu, Manuel 319
- Casiday, Augustine 297
- Chesterton, Gilbert Keith 51 *იხ.* ჩესტერტონი, გილბერტ კით
- Claeys, Gregory 295
- Clarke, John 297
- Dawson, Christopher Henry 272, 274, 276-288, *იხ.* დოსონი, კრი-
ტოფერ ჰენრი
- Demacopoulos, George E. 270
- Donway, Michael 46
- Douglas, Marry 274, 277
- Dupius, J. 47, 304
- Eliade, Mircea 318
- Evans, Robert F. 297
- Ferguson, John 297
- Garrigou-Lagrange, Reginald 46
- Gottlieb, Erika 295, 300
- Green, Graham 307 *იხ.* გრინი, გრემ
- Hwang, Alexander Y. 297
- Keating, Michael J. 281
- Martz, Brian J. 297
- McBrien, Richard 46
- Morini, E. 42
- Murray, Alexander 278
- Neuner, J. 47, 304
- Nichols, Aidan 36
- Obeyesekere, Gananath 302
- Olsen, Glenn W. 286
- Orwell, Georg 319 *იხ.* ორუელი,
ჯორჯ
- Ott, Lugwig 46, 303
- Palmer, Roy 314
- Papanikolaou, Aristotle 270
- Peri, V. 42
- Petrosillo, Pietro 30
- Quinn, Dermot 276
- Ratzinger, Joseph 46
- Ray, Stephen 36
- Reeves, James 313
- Reiter, F. J. 86
- Roud, Steve 314
- Royal, Robert 279
- Russel, Show A. 30
- Russello, Gerald J. 282
- Schmitt, Carl 296 *იხ.* შმიტი,
კარლ
- Scott, Christina 274, 276, 277 *იხ.*
სკოტი, კრისტინა
- Siecienski, Edward A. 37
- Smith, Anthony D. 114
- Stuart, Joseph 288
- Tamarati, Michel 97, 104 *იხ.* თამა-
რატი, მიქელ
- Venturi, Franco 83
- Weakland, Rembert 282
- Weigel, George 283
- Werth, Paul W. 268 *იხ.* ბერტ, პოლ
- Woods, Gregory 302

პირთა სახელების საძიებელი

- Бенешевич, Владимир 245, 249, 250, 253-257, 260, 262, 269 *იხ.* ბენეშევიჩი, ვლადი-მირ
Бердяев, Николай 85, 87, 88 *იხ.* ბერდიაევი, ნიკოლაი
Валенский, Ю. 222, 229
Верт, Пол 249, 268 *იხ.* Werth, Paul W.
Волконский, Александр 36
Дебюзер Л. 301
Косминский, Евгений 222, 229
Леонтьев, Константин 93 *იხ.* ლე-ონტიევი, კონსტანტინ
Лифшиц, Михаил 237
Малинин В. 89
Маркс, Карл 237 *იხ.* მარქსი, კარლ
Мегрелидзе, Иосиф 12, 24, 26 *იხ.* მეგრელიძე, იოსებ
Медведев, Жорес 221
Медведев, Рой 221
Мокшин Г. 88
Мотрошилова, Нелли 221
Павленко, Евгений 268
Платонов, Андрей 301 *იხ.* პლა-ტონოვი, ანდრეი
Соколов, А. 245, 249, 250, 253-257, 260, 262, 269
Солженицын, Александр 222 *იხ.* სოლჟენიცინი, ალექსანდრ
Сталин, Иосиф 221, 230, 231 *იხ.* სტალინი, იოსებ
Цитович, Павел 91 *იხ.* ციტოვიჩი, პაველ 91
Чернышевский, Николай 91, 92 *იხ.* ჩერნიშევსკი, ნიკოლაი

ადგილთა სახელების საძიებელი

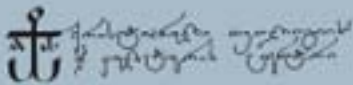
- ავსტრია 457-459, 462, 464, 465, 467
ავსტრია-უნგრეთი *იხ.* ავსტრია, უნგრეთი
აზია 229, 230, 284
ათენი (ათინა) 14, 17, 24
ათონი 14, 17, 24, 279
ალექსანდრია 42
ამერიკა 275, 284, 364-366
ანტიოქია 42
არაბეთი 17
ათხაზეთი 109, 118, 359, 360, 363, 364
აჭარა 359
ახალციხე 98, 100, 370
- ბათუმი (ბათომი) 11, 182
ბაქო 263
ბეთანია 394, 396
ბეთლემი 59-61, 66, 167
ბიზანტია 17, 42, 123, 171, 330, 331, 336, 337, 347, 349
ბოლბე 264
ბოსტორი 182
ბოყვა 55, 59-61
ბრაზილია 467
ბუდაპეშტი 467
- გელათი 17
გეორგიევსკი 337, 352
გერმანია 284, 300, 458, 460, 465
გოგჩა 488, 490, 491
გორი 91, 100, 253
გურია 218, 247, 252, 263
- დავითგარეჯი 27, 33
დიდგორი 168, 169, 171
დიდი ბრიტანეთი 276, 446, 462
- ევროპა 36, 39, 50, 52, 53, 73, 97, 101, 102, 105, 114, 121, 126, 182, 192, 230, 276, 278-281, 283-286, 289, 300, 306, 323-327, 333, 340, 341, 348, 364-368, 371, 387, 419, 466, 469
ესპანეთი 99
- ვატიკანი 303
ვენა 457, 464, 466, 467
ვენეცია 464
ვინჩესტერი 275
ვოლგისპირეთი 301
- თბილისი (ტფილისი) 90, 99-101, 103, 124, 131, 245, 246, 248, 251, 252, 254, 255, 257-261, 263, 264, 269, 271, 333, 336, 350, 356, 357, 360, 369-371, 379, 415, 416, 417, 436, 438, 446, 471
თელავი 371, 417-419, 428
თურქეთი 348
- იაპონია 446, 451
იერუსალემი 24, 42
იმერეთი 247, 339, 369, 370
ინდოეთი 122
ირანი 348
ისპაჰანი 52

ადგილთა სახელების საძიებელი

ისრაელი 438, 440, 441, 449, 454	პეტროგრადი 250, 255, 257-261,
იგალთა 101, 105, 464	356 <i>იხ.</i> სანკტპეტერბურგი
	პლზენი 466
კავკასია 99, 247, 248, 251, 256,	პორტუგალია 457, 461
257, 260, 261, 263, 354	პრაჰა 460, 467
კახეთი 71, 85, 263, 337-339, 350,	პრუსია 465
367, 369, 371, 374, 375, 380, 381	
კლუნი 279	ჟენევა 466
კოლხეთი 446	
კონსტანტინოპოლი 42, 60, 98-	რაბათი 98
100, 102, 268, 331, 348	რომი 29, 32-44, 50, 51, 53, 100-
კრაკოვი 466	103, 105, 108, 116, 118-120,
კრწანისი 350	124-126, 128, 129, 274, 275,
	278, 281, 284, 296, 307, 308,
ლვოვი 466, 467	310, 324, 330-332, 335, 337,
ლიუბლიანა 467	338, 344, 349, 369, 379, 458,
ლომბარდია 464	461, 466, 469
ლონდონი 275, 466	რუსი 334
	რუსეთი 71, 83-85, 87, 90, 91,
მადეირა 457, 461	98-100, 107, 108, 118, 122,
მაიერლინგი 466	124, 127-129, 182, 186, 191,
მამკოლა 264	229-231, 241, 245, 246-252,
მესხეთი 111, 147	254-263, 265, 267-271, 284,
მექსიკა 466	300, 331, 334, 337-343, 345,
მილანი 330	348-357, 360, 363-372, 375,
მოსკოვი 259, 262, 263, 338, 349,	382, 383, 385, 387, 415, 449,
358-361, 417	458, 461
მცხეთა 50, 109, 118, 246, 247, 250,	რუსთავი 141, 143-145, 147, 211
251, 253, 260, 261, 264, 335	
ნიკეა 60, 260	საბერძნეთი 17, 24, 119
	სამეგრელო 122, 247, 252, 263,
ოლომოუცი 464	370, 438
ოსეთი 359, 363, 364	სამცხე 335
ოსმალეთი 107, 108, 347, 370	სანტა მარინელა 103
ოქსფორდი 274	სანტიაგო დე ჩილე 470
	სანკტპეტერბურგი 91, 125, 142,
პარაგვაი 86	245, 369 <i>იხ.</i> პეტროგრადი
პარიზი 99, 105	სარაევო 466
	სარდინია 464

ადგილთა სახელების საძიებელი

საფრანგეთი 288, 289, 324, 341, 345, 464	ქართლი 71, 85, 218, 247, 263, 331-333, 337-339, 349, 350, 367, 369, 371, 374, 375, 380, 381
საქართველო passim	ქართლ-კახეთი <i>იხ.</i> კახეთი, ქართლი
სენაკი 438	ქუთაისი 98, 369
სლოვაკეთი 466	
სლოვენია 466	
სოხუმი 247	ყაზახეთი 301
სპარსეთი 17, 24, 110-112, 347	ყირიმი 464
სტამბოლი 98, 182 <i>იხ.</i> კონსტანტინოპოლი	შავი მთა 24
სუჯუნა 370	შამქორი 168, 169, 171, 176
	შვედეთი 274
ტაბახმელა 61, 167	
ტიროლი 466	ჩეხეთი 464
ტრანსილვანია 466	ჩივიტა ვეკია 103
ტრიდენტი (ტრენტო) 47, 304, 466	ჩილუ 470, 471
ტფილისი <i>იხ.</i> თბილისი	ხაშური 98
	ხახული 166
უელსი 273	
უკრაინა 301	ჯავახეთი 111
უნგრეთი 457-461, 464, 465, 466	
ურბნისი 334	ჰეი კასლი, 273
	ჰერეთი 133, 134, 137-140, 143-145, 147
ფეთაჰ თიკვა 439	ჰრომე <i>იხ.</i> რომი
ფლორენცია 46	



მერაბ ლალანიძე

(*1961)

1984 წლიდან აქვეყნებს
ნარკვევებსა და ესეებს;
გამოცემული აქვს ათი წიგნი

1984 წლიდან ასწავლის
საქართველოსა და ევროპის
უნივერსიტეტებში

