

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემია
ზოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის
ისტორიის ინსტიტუტი

ძველი ქართული ლიტერატურა
(XI—XVIII სს.)



გამომცემლობა „მეცნიერება“
თბილისი 1977

კრებული „ძველი ქართული ლიტერატურა“ ეხება XI—XII და XVII—XVIII საუკუნეების ქართული ფილოსოფიური, აგიოგრაფიული, პომილეტიკური და საერო-მხატვრული მწერლობის საკითხებს. მასში განხილულია ეფთვიმე და გიორგი მთაწმიდელების, არსენ იყალთოელის მიერ თარგმნილი ფილოსოფიურ-პოლემიკური და აპოკრიფული თხზულებები, ბიზანტიურ-ქართული მეტაფრასული აგიოგრაფიის სიუჟეტურ-მოტივური და სტილისტური თავისებურებანი; თეიმურაზ I-ისა და იოსებ ტფილელის პოემათა ტექსტობრივ-ისტორიული რეალიები, სულხან-საბას „სიზრძნე-სიცრუისას“ ეანრული რაობა და დაწერის თარიღი; XVII—XVIII საუკუნეების ჰომილიები და „გარდამავალი ხანის“ პოეტური თხზულებანი „გლოვა ირაკლი მეორისა“ და „წამება ქეთევან დედოფლისა“.

კრებული განკუთვნილია სპეციალისტთა და ქართული ლიტერატურის ისტორიის შესწავლით დაინტერესებულ პირთათვის.

რედაქტორი: ი. ლოლაშვილი

ქართულ-ბიზანტიური მეტაფრასული აზრობრათვის
 ურთიერთმიმართება და ძირითადი თავისებურებანი

I

მეტაფრასული აგრიოგრაფია ბიზანტიაში აღმოცენდა. აქედან გავრცელდა ის სხვა ქრისტიანულ ქვეყნებში და, მათ შორის, საქართველოშიც.

წინასწარვე უნდა აღვნიშნოთ შემდეგი: მეთორმეტე საუკუნის გასულისათვის ჩვენში, ძირითადად, უკვე დამთავრებული იყო ბიზანტიური აგიოგრაფიის ათვისება. მომდევნო პერიოდის მეტაფრასტიკა (ისევე, როგორც ბიზანტიური სასულიერო მწერლობის სხვა დარგებიც) ქართველ მოღვაწეთა ინტენსიურ ყურადღებას აღარ იპყრობდა. ამასთან, ქართულ ენაზე უპირატესად ითარგმნებოდა ბერძნული მეტაფრასული აგიოგრაფიის ძველ და გამოჩენილ წარმომადგენელთა — სვიმეონ ლოლოთეტისა და იოანე ქსიფილინოსის თხზულებანი. ამიტომ ქართველები ძირითადად მეტაფრასული მწერლობის იმ სახეს ეცნობოდნენ, რაც სვიმეონ ლოლოთეტისა და იოანე ქსიფილინოსის ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში იყო დაცული. აღსანიშნავია, რომ მეტაფრასული მწერლობის თეორიული გაგებაც ჩვენში სვიმეონ ლოლოთეტის (მეტაფრასტის) შემოქმედებაზე იყო დაფუძნებული. ამ საკითხზე მერმე ვრცლად მოგვიხდება შეჩერება, აქ კი შეძლევი უნდა აღვნიშნოთ: ბიზანტიურ მეტაფრასულ აგიოგრაფიასთან ნაცნობობა, რა თქმა უნდა, სვიმეონ ლოლოთეტისა და იოანე ქსიფილინოსის შრომებით არ ამოწურულა. ქართულ ენაზე გადმოითარგმნა ზოგი სხვა ავტორის მეტაფრასული თხზულებებიც. მაგრამ ყველა ისინი, უპირატესად, ბერძნული მეტაფრასტიკის დასაწყის ეტაპზე იყო შექმნილი. შემდგომი პერიოდის ბიზანტიური მეტაფრასული აგიოგრაფია კი, შეიძლება ითქვას, ქართველების ყურადღების მიღმა დარჩა. მიუხედავად ამისა, ქართული ორიგინალური მეტაფრასტიკა კვლავაც განაგრძობდა არსებობას და განვითარების მისეული გზა ბიზანტიურის გავლენისაგან თავისუფალი აღმოჩნდა.

მეტაფრასული აგიოგრაფიის წარმოშობა ერთის მხრივ ბიზანტიაში, ხოლო მეორე მხრივ საქართველოში სხვადასხვა მიზეზმა განაპირობა. ძველი ავტორები (მიქაელ ფსელოსი, გრეგორა, ალიაციუსი...) გვაუწყებენ რომ „მარტილობათა“ თავდაპირველი (კომენური) რედაქციები, რომელთაგან ზოგი შემთხვევითი და ნაკლებგანსწავლული პირების მიერ იყო შექმნილი, ძალზე მშრალად და უხეიროდ გადმოსცემდა ამა თუ იმ წმინდანის ცხოვრებასა და საქმიანობას. გარდა ამისა, შეინიშნებოდა მრავალი შეუსაბამობა და უზუსტობა, რაც იმით აიხსნება, რომ ამ ავტორებს საშუალება არ ჰქონდათ გულისყურით და დეტალურად შეესწავლათ რომაელი პროკონსულებისა და მსაჯულების არქივები. ამიტომ ისინი იძულებულნი იყვნენ სხვათა ნაამბობით და გადმოცემებით შემოფარგლულიყვნენ. ამასთან გამოჩნდა ისეთი რამდენიმე იყო ისეთი შემთხვევები, როდესაც ძველ რედაქციებში, ახალი დროის შეხედულებათა შესაბამისად, შეჰქონდათ დამატება-შესწორებები (ხშირად სრულიად მიუღებელი). მეტაფრასულმა მწერლობამ (პირველ რიგში კი სვიმეონ მეტაფრასტმა) დაიწყო ამ თვალსაჩინო ნაკლოვანებათა აღმოფხვრა.

ზემოთ მითითებულ ავტორთაგან განსაკუთრებულ ყურადღებას, რა თქმა უნდა, მიქაელ ფსელოსი იმსახურებს. იგი შენიშნავდა: მშრალი თხრობა ზოგიერთებს აუტანლად ეჩვენებოდა, ზოგიერთებს კი სიცილს ჰგვრიდა. მათში არ იყო არც მტკიცე კომპოზიცია, არც აზრის თანმიმდევრობა, უხეში სტილი კი ყურს უსიამოვნოდ სჭრიდა და მკითხველს, უპირატესად, სიამოვნების ნაცვლად ნაღველს ჰგვრიდა¹.

ამრიგად, ძველი თხზულებების სტილისტური დახვეწა, თუ ამ თხზულებებზე საერთოდ ხელს არ აიღებდა ბიზანტიური სამყარო, აუცილებლობით იყო ნაკარნახევი. ეს საქმე, ძირითადად, სვიმეონ ლოლოთეტმა (მეტაფრასტმა) იკისრა. მიქაელ ფსელოსი განაგრძობს: „სვიმეონი ფლობდა ფრაზათა გამართვის რამდენსამე ხერხს. ის წარმატებით და მოხდენილად იყენებდა თითოეულ მათგანს იმ მიზნით, რომ გადამუშავებულ თხზულებათა მოსმენა შეძლებოდა როგორც განსწავლულ პირებს, ისე უბრალო ადამიანებსაც. ის სრულიად აკმაყოფილებდა როგორც ერთი, ისე მეორე მხარის გემოვნებას, რადგან (მეტაფრასტისეული) რიტმი და ფრაზათა წყობის სილამაზე თანაბრად იზიდავდა განსწავლულ პირებსაც და ნაკლებ განათლებულებსაც. მათ მოსწონდათ ლაკონიურობა, სისადავე და დამაჯერებლობა (სვიმეონ ლოლოთეტის მიერ გადამუშავებული და გამართული ტექსტისა)“ (იქვე).

¹ M i g n e, Patrologiae graeca, ტ. 114, გვ. 197.

საერთოდ კი მიქაელ ფსელოსის ცნობათა გათვალისწინება ასეთ სურათს წარმოგვიდგენს: წმინდანთა და წამებულთა ცხოვრებანი, რომლებიც აღრე იყო აღწერილი სხვადასხვა ავტორის, უპირატესად კი ნაკლებ განათლებული და განსწავლული ბერების მიერ, ველარ აკმაყოფილებდა იმდროინდელი მკითხველის დახვეწილ გემოვნებას. ამიტომ სვიმეონ ლოლოთეტმა ხელი მიჰყო ამგვარი ნაწარმოებების გადამუშავებას. მაგრამ სვიმეონი, ძირითადად, თხზულებათა სტილისტური დახვეწით იფარგლებოდა; საკმაოდ ფრთხილად ასწორებდა წინამორბედ ავტორთა მიერ დაშვებულ შეუსაბამობებსა და შეცდომებს, მაგრამ ცდილობდა შეენარჩუნებინა ძველი ავტორისეული თხრობის მანერა და, რაღა თქმა უნდა, თავს უფლებას არ მისცემდა, რომ წინამორბედ თხზულებაში საკუთარი აზრები და შეხედულებები ჩაერთო. სვიმეონს სრულიადაც არ სურდა ვინმეს ეფიქრა, რომ ის ახალ ნაწარმოებებს ქმნიდა.

ამ საკითხს არც ქართული მასალები უვლიან გვერდს. პირიქით, ისინი საგრძნობლად ამდიდრებენ ჩვენს ცოდნას მეტაფრასული მწერლობის წარმოშობის შესახებ. ამ მასალებზე დაყრდნობით, კ. კეკელიძემ შეუქი მოჰვინა ბიზანტიური მეტაფრასტიკის არაერთ სადავო და გადაუჭრელ საკითხს². ამიტომ, აქ ჩვენ სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ და ეფრემ მცირის დამოწმებით შემოვიფარგლებით: სვიმეონ ლოლოთეტმა „მიითულა სიტყუაჲ მაიძულებელთა მისთაჲ და გულსმოდგინედ ჳელ-ყო საქმესა მას და წინა დაიდვა ძუშლი იგი მოწამეთაჲ, რომელსა კ ი მ ე ნ უწოდიან, ესე იგი არს მდებარე, და შეცვალა მეტაფრასად. პირველად შეამკო უშუშრებაჲ სიტყვსაჲ, ხოლო არა ეგრეთ, ვითარცა სხუაჲ ძალი შემოელო, არამედ იგივე ძალი პირველადწერილისა სიტყვსაჲ შეამკო და აღწერა უბრწყინვალესად და კუალად შემკობასა თანა უშუშრისასა, ილუაწა სრულიად განგდებაჲ სიტყვსა საექუშლისაჲ და მწვალებელთა მიერ შეძინებულისაჲ. და ორნი ესე დიდნი შემატებანი მისცნა წამებასა წმიდათასა, რამეთუ იფქლი განწმედილ ყო ლუარძლისაგან და ყოვლად შუშნიერად შეცვალნა უშუშრებისაგან“³.

ეფრემ მცირე სრულიად გარკვევით მიუთითებს, რომ სვიმეონ ლოლოთეტმა, უპირველეს ყოვლისა, თხზულების გარეგნულ გამშვენიერებასა და სტილისტურ გადამუშავებაზე იზრუნა. მაგრამ მან არც

² კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, ტ. V, 1957, გვ. 140—158; 212—226; 227—241.

³ იქვე, გვ. 223.

მწვალალებელთა მიერ ჩატარებული და წარყვნილი ადგილები დატოვა უყურადღებოდ. ეფრემთან დადასტურებულია, აგრეთვე, მიქაელ ფსელოსის კიდევ ერთი ცნობა: მიქაელის თქმით, სვიმეონი ცდილობდა დაეცვა ძველი ავტორების თხრობის მანერა და თანმიმდევდრობა, შეენარჩუნებინა თხზულების ძირითადი ძარღვი.

აქვე აღვნიშნავთ, რომ ეფრემ მცირეს საკვებით უჭერს მხარს თეოფილე ხუცესმონაზონი.

ყველა წყარო, რომელიც სვიმეონ ლოლოთეტის შესახებ გვაწვდის ცნობებს, ერთხმად მიუთითებს, რომ მაღალი თანამდებობრივი მდგომარეობა სვიმეონს საშუალებას აძლევდა უშუალოდ გასცნობოდა საიმპერატორო დაწესებულებებში დაცულ ოქმებს და აღედგინა ამათუ იმ წმინდანის მოღვაწეობის ნამდვილი სურათი.

სვიმეონ ლოლოთეტის ლიტერატურული მემკვიდრეობის გათვალისწინება ნათელყოფს იმ მიზეზებს, რამაც ხელი შეუწყო ბიზანტიური მეტაფრასული მწერლობის წარმოშობას. მაგრამ აქ უთუოდ უნდა შევეხოთ ერთ საკითხს.

მეტაფრასული მწერლობა სვიმეონ ლოლოთეტის შემოქმედებით არც დაწყებულა და არც დასრულებულა. ძველ „წამებათა“ და „ცხოვრებათა“ გადამუშავებას, როგორც ჩანს, ჯერ კიდევ სვიმეონამდე შიშუვებს ხელი. ამას უნდა ადასტურებდეს ერთი და იმავე წმინდანის დეაწლის შემცველი რამდენიმე ბერძნული ხელნაწერული რედაქციის არსებობა (რა თქმა უნდა, მეტაფრასტამდელი). მაგრამ ამ წინამორბედთა ლიტერატურული საქმიანობა (ამა თუ იმ თხზულების გადამეტაფრასება) შემთხვევითს, არაორგანიზებულ ხასიათს ატარებდა. არც რამდენადმე ჩამოყალიბებულ პრინციპზე იყო დამყარებული. ამავე დროს, ძველი წყაროები მეტაფრასტიკის დამწყებად, სვიმეონ ლოლოთეტს ასახელებენ. მართლაც, მეტაფრასული მიმართულების დამკვიდრება, დამოუკიდებელ ენარად (დარგად) მისი ჩამოყალიბება სახელდობრ ამ ავტორის სახელთან არის დაკავშირებული. ამიტომ, მსჯელობა ბიზანტიური მეტაფრასული აგიოგრაფიის წარმოშობის შესახებ, სვიმეონის ლიტერატურული მემკვიდრეობის მიხედვით სრულიად გამართლებულად უნდა ჩაითვალოს.

ზემოთ თქმულიდან ცხადი უნდა იყოს, რომ ბიზანტიური მეტაფრასტიკის წარმოშობა ძირითადად ორმა მიზეზმა განაპირობა. ეს იყო ძველი თხზულების სტილისტური დახვეწის აუცილებლობა და ამ თხზულებაში მწვალალებელთა მიერ ჩამატებული და წარყვნილი ადგილების აღმოფხვრის საჭიროება. სწორედ ამ მიზანს ისახავდა მეტაფრასული მწერლობა და პირველ რიგში — სვიმეონ ლოლოთეტი.

ბიზანტიანში თავიდანვე ჩამოყალიბდა აზრი, რომლის მიხედვითაც ეკლესიის მამების (ბასილ კესარიელი, გრიგოლ ნაზიანზელი, იოანე ოქროპირი...) თხზულებათა მეტაფრასული გადამუშავება, ამ უკანასკნელთა დიდი და შეუღაბავი ავტორიტეტის გამო, სრულიად გაუმართლებლად და მიზანშეუწონლად ითვლებოდა. ასევე, ბიზანტიელთა აზრით, გადამუშავების საგანი არ უნდა გამხდარიყო თვითმხილველთა მიერ აღწერილი „ცხოვრებანი“ და „წამებანი“. ასეთი მიდგომა სრულიად გასაგები და გამართლებულია. ცხადია, მოწამის თანამედროვე და მასთან დაახლოებული პირის ცნობები სანდო და სარწმუნო უნდა ყოფილიყო. ამიტომაც მათი გადამუშავება არ იყო აუცილებელი.

ძველი ავტორებისადმი ასეთი დამოკიდებულება საკმაოდ მტკიცედ იყო დამკვიდრებული მეტაფრასულ მწერლობაში და ამ გზას მიჰყვებოდა სვიმეონ ლოლოთეტიც. მაგრამ თითო-ორთა გამოწვევის აქაც შეინიშნებოდა. საკმარისია მივუთითოთ, რომ სვიმეონმა გადაამეტაფრასა საკმაოდ ცნობილი ავტორის (და ამავე დროს, თვითმხილველის) ნიკიტა პაფლაგონელის თხზულება „თეოკტისტეს ცხოვრება“.

სვიმეონ ლოლოთეტს, რა თქმა უნდა, წმინდა პრაქტიკული მიზანიც ჰქონდა. მის მიერ გადამუშავებული თხზულებები, რომლებიც საეკლესიო კათედრებიდან იკითხებოდა, ადვილად მისაწვდომი უნდა ყოფილიყო ყველა მსმენელისათვის. მაგრამ ცხადია, სვიმეონს არ შეეძლო მთელი წლის საკითხავების გადამეტაფრასება. ამიტომ ის ხუთი თვით შემოიფარგლა (სექტემბერი, ოქტომბერი, ნოემბერი, დეკემბერი და იანვარი). სვიმეონ ლოლოთეტმა წარმატებით შეასრულა ეს უზარმაზარი სამუშაო. სწორედ ამ ლიტერატურულ მემკვიდრეობას ვთვლით ჩვენ ბიზანტიური მეტაფრასული აგიოგრაფიის პირველ ეტაპად.

სვიმეონ მეტაფრასტის ლიტერატურულ მემკვიდრეობაზე დაკვირვება ნათლად წარმოგვიჩენს მეტაფრასტი ავტორის მიზნებს და საერთოდ მეტაფრასული მწერლობის ნიშანდობლივ თავისებურებებს ამ მწერლობის განვითარების პირველ ეტაპზე. ამას იმიტომ აღვნიშნავთ ხაზგასმით, რომ მეტაფრასული აგიოგრაფიის თავისებურებებსა და მიზნებზე მსჯელობისას დროის ერთი მონაკვეთის მეტაფრასული ძეგლებით ვერ შემოვიფარგლებით. განვითარების სხვადასხვა ეტაპზე მეტაფრასული მწერლობა რამდენადმე განსხვავებულ თავისებურებებს წარმოაჩენდა. ამიტომ მკვლევარი ვალდებულია, შეძლებისდაგვარად გაითვალისწინოს ამ მწერლობის განვითარების მთელი გზა.

პირველ ეტაპზე კი მეტაფრასტი ავტორი, ძირითადად, შემდეგ მიზნებს ისახავდა:

1. ძველი თხზულების სტილისტური გადაამუშავება. როგორც ვთქვით, მეცხრე საუკუნის ბიზანტიაში მომხდარმა კულტურული ხასიათის ცვლილებებმა დღის წესრიგში დააყენა კიმენური რედაქციის აგოგრაფიული თხზულების მხატვრულ-ლიტერატურული გადაამუშავების საკითხი. ამდენად, ძველი თხზულებების დახვეწა-გადაამუშავება აუცილებლობით იყო ნაკარანახევი. მართლაც, სვიმეონ მეტაფრასტის ნაშრომებში ძირითადი ყურადღება ძველი თხზულების სტილისტურ დახვეწას აქვს დათმობილი. ამის ერთ-ერთი საუკეთესო მაგალითია „კვიპრიანესა და იუსტინას ცხოვრება“. ამ თხზულების კიმენურ რედაქციაში არ ჩანს არც მწვალებლურ მიმდინარეობათა ნაკვალევი და არც ფაქტობრივი ხასიათის რამდენადმე მაინც შესამჩნევი შეუსაბამობანი. ამიტომ სვიმეონ მეტაფრასტის მთელი ყურადღება ნაწარმოების სტილისტური დახვეწისაკენ არის მიმართული. შეიძლება დაბეჭდვით ითქვას, რომ ამ თხზულების გადაამუშავების ერთადერთი მიზანი სახელდობრ სტილისტური დახვეწა იყო. ასეთივე სურათი გვაქვს სვიმეონ ლოლოთეტის არაერთ სხვა ნაწარმოებშიც.

ძველი თხზულებების სტილისტური გადაამუშავების აუცილებლობას ერთხმად აღნიშნავენ ძველი წყაროებიც. უფრო მეტიც, მიქაელ ფსელოსის თქმით, სვიმეონ მეტაფრასტის უპირველესი მიზანი წინამორბედი ნაწარმოების სტილური დახვეწა იყო.

2. მწვალებლურ მიმდინარეობათა ნაკვალევების აღმოფხვრა. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ მწვალებლურ მიმდინარეობათა ნაკვალევის აღმოფხვრა მეტაფრასტული მწერლობის ერთ-ერთი ძირითადი მიზანი იყო. სხვადასხვა დროს სხვადასხვა ჯურის მწვალებლები ბიზანტიელ ხელისუფალთა მხარდაჭერით სარგებლობდნენ. ასეთ ხელსაყრელ პირობებში ისინი ცდილობდნენ გაეგრძელებინათ და ხალხში მტკიცედ დაენერგათ საკუთარი შეხედულებები. ამიტომ წმინდანთა ცხოვრების ამსახველ თხზულებებში შეჭმონდათ საგრძნობი ცვლილებები და, რაც მთავარია, მწვალებლური აზრები. ამგვარი უხეში ჩარევის წყალობით დროთა განმავლობაში კიმენური რედაქციები საგრძნობლად წაირყვნა და მათი გაცხრილვა და თავდაპირველი სახის აღდგენა სასულიერო მწერლობის უპირველეს საქმედ იქცა. ამ ამოცანის გადაწყვეტა მეტაფრასტულმა მწერლობამ იტვირთა. ეს ნიშანდობლივი მხარეც ბიზანტიაში შექმნილმა ვითარებამ შეაპირობა. ცხადია, მეტაფრასტიკის ისეთი დიდი და სახელგანთქმული წარმომადგენელი, როგორც სვიმეონ ლოლოთეტი იყო, გვერდს ვერ აუვლიდა მეტაფრასტული მწერლობის ამ ერთ-ერთ ძირითად მოთხოვნას (მით უფრო, რომ მეტაფრასტიკის წარმოშობა და დამკვიდრება თვით სვიმეონის სახელ-

თან არის დაკავშირებული). მართლაც, სვიმეონ მეტაფრასტის მოღვაწეობაში, კიმენური რედაქციის თხზულებათა სტილისტიური დახვეწის პარალელურად, დიდი ყურადღება ეთმობა მწვალებლურ მიმდინარეობათა ნაკვალევის აღმოფხვრას. ამას თვალნათლივ ადასტურებს საკუთრივ სვიმეონის შემოქმედებაც და ძველი ბიზანტიელი და ქართველი მოღვაწეების ცნობებიც. მაგრამ, თუ ეს ცნობები თავდაპირველად მაინც სტილისტურ გადამუშავებაზე მიუთითებენ, ეს მხოლოდ იმით არის გამოწვეული, რომ სვიმეონ მეტაფრასტის შემოქმედებითს პრაქტიკაში მუშაობის ეს მხარე შეინიშნებოდა განსაკუთრებით თვალნათლივ. ამის მიზეზი კი, გარდა გარეგნული თვალსაჩინოებისა, ისიც იყო, რომ სვიმეონის მიერ გადამეტაფრასებული ყველა კიმენური რედაქცია სტილისტურ დახვეწასა და გადამუშავებას მოითხოვდა. ხოლო რაც შეეხება მწვალებელთა ჩარევას ძველი (სვიმეონის წინამორბედი) მწერლების შემოქმედებაში, ასეთი რამ ყველა თხზულებაზე არ გავრცელებულა.

3. დამოკიდებულება ძველი ავტორის თხრობის მანერისადმი. ჩვენ ვთქვით, რომ სვიმეონ მეტაფრასტი ცდილობდა დაეცვა და შეენარჩუნებინა წინამორბედი ავტორის თხრობის თავისებურებანი და შეძლებისდაგვარად — თანმიმდევრობაც. სვიმეონს სრულიადაც არ სურდა ვინმეს ეფიქრა, რომ ის ახალ ნაწარმოებს ქმნიდა (მიქაელ ფსელოსი). ამ მოსაზრების დასადასტურებლად, ჩვეულებრივ, „კვიპრიანესა და იუსტინას ცხოვრებას“ განიხილავენ. ჩვენც ამ თხზულებაზე შევჩერდებით. „კვიპრიანესა და იუსტინას ცხოვრების“ კიმენურ რედაქციაში ყურადღებას იპყრობს ავტორის გულუბრყვილო თხრობის მანერა. შესაძლოა, ეს ერთგვარ მიმზიდველობასაც მატებს თხზულებას, მაგრამ ამ საკითხზე არ შევჩერდებით. სვიმეონ მეტაფრასტს განუზრახავს ნაწარმოებისათვის შეენარჩუნებინა ეს ნიშანდობლივი მხარე და მტკიცედ დაუცავს ძველი ავტორისეული თხრობის თანმიმდევრობა, დაუცავს ამა თუ იმ ეპიზოდის არაერთგზისი განმეორება. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა კვიპრიანეს გაქრისტიანების ამბავი. კიმენური რედაქციის ავტორი დაწვრილებით მოგვი-თხრობს კვიპრიანეს მიერ სარწმუნოების დაგმობისა და ქრისტიანობაზე გადასვლის შესახებ. საინტერესოდ არის აღწერილი მრავალი ეპიზოდი და შემთხვევა, რომელთაც კვიპრიანეს მიერ სარწმუნოების გამოცემა განაპირობებს. მაგრამ შემდეგ, სასამართლო პროცესზე, კვიპრიანე ხელახლა იმეორებს ყოველივე ამას და იმეორებს სიტყვისიტყვით. სვიმეონ მეტაფრასტს, რასაკვირველია, შეეძლო თავიდან აეცილებინა ამგვარი განმეორებანი, მაგრამ ასე არ მოიქცა. მან ამჯობინა დაეცვა ძველი ავტორის თხრობის ეს თავისებურება.

ამასვე ადასტურებს „თეოკრისტეს ცხოვრებაც“. როგორც ვთქვით, ეს თხზულება თვითმხილველის მიერ არის აღწერილი. სვიმეონ მეტაფრასტმა თითქმის უცვლელად გაიმეორა ნიკიტა პაფლაგონელის ტექსტი და, რაც მთავარია, თხზულების ავტობიოგრაფიული ნაწილიც. ამან კი შეცდომამში შეიყვანა თვით მიქაელ ფსელოსი და ეფერემ მცირე, რომლებიც თვითმხილველ ავტორად სვიმეონს თვლიდნენ.

ამრიგად, ძველი ავტორის თხრობის მანერის თავისებურებათა დაცვა მეტაფრასტი ავტორის ერთ-ერთი მიზანი იყო.

4. შეუსაბამობათა და უზუსტობათა გასწორება. როგორც აღვნიშნეთ, ძველი ავტორები წმინდანთა ღვაწლის აღწერისას ხშირად მდაბიო და განუსწავლელი პირების გადმოცემებს ეყრდნობოდნენ. მათ ხელი არ მიუწვდებოდათ საიმპერატორო არქივებში დაცულ მასალებზე. ამიტომ მათ თხზულებებში არაერთი უზუსტობა და შეუსაბამობა შეინიშნებოდა. მეტაფრასტიკის ერთ-ერთი მიზანი ამ ხარვეზების დაძლევა იყო. სვიმეონ ლოლოთეტს მაღალი თანამდებობრივი მდგომარეობა საშუალებას აძლევდა გასცნობოდა წინამორბედი ავტორებისათვის დაფარულ და მიუწვდომელ მასალებს. ამგვარი მასალების გამოყენებამ მას საშუალება მისცა შეეცნო ძველი თხზულებების მონაცემები და ამ გზით აღმოეფხვრა წინამორბედი ავტორების მიერ დაშვებული არაერთი უზუსტობა და შეუსაბამობა, რითაც გასაგები და ნათელი გახადა ბევრი ბუნდოვანი ადგილი. ამრიგად, ძველ თხზულებებში შენიშნულ უზუსტობათა და შეუსაბამობათა გასწორებაც აუცილებლობით იყო ნაკარნახევი.

ჩვენ გამოყვავით მეტაფრასული მწერლობის ოთხი ძირითადი ნიშანდობლივი მხარე მისი განვითარების პირველ ეტაპზე. ეს არის: ძველი თხზულების სტილისტური დახვეწა-გადამუშავება; მწვალეზღურ მიმდინარეობათა ნაკვალევის აღმოფხვრა; დამოკიდებულება ძველი ავტორის თხრობის მანერისადმი და შეუსაბამობათა და უზუსტობათა გასწორება. გზადაგზა ჩვენ კიდევ მოგვიხდება ზოგიერთ ნიშანზე საუბარი, მაგრამ ისინი არ შეიძლება ჩავთვალოთ ნიშანდობლივად პირველი ეტაპის მეტაფრასტიკისათვის.

სვიმეონ ლოლოთეტის მიერ დაწყებული საქმე გააგრძელა და ბოლომდე მიიყვანა იოანე ქსიფილინოსმა. სამწუხაროდ, ამ ავტორის ლიტერატურული მემკვიდრეობა მხოლოდ ქართული თარგმანით არის მოღწეული. იოანე ქსიფილინოსს გადაუმეტაფრასებია დანარჩენი შვილი თვის საკითხავები. ასე გასრულებულა ის დიდი და უადრესად შრომატევადი საქმე, რომელიც სვიმეონ მეტაფრასტმა წამოიწყო.

იოანე ქსიფილინოსის ლიტერატურული მემკვიდრეობა, ჩვენის აზრით, წარმოგვიდგენს ბიზანტიური მეტაფრასული მწერლობის მეორე

(შესაძლოა, უკანასკნელ) ეტაპს. ამგვარი დაყოფისას მხოლოდ ქრონოლოგიური პრინციპი როდი გვაქვს მხედველობაში. პირველყოფლისა ჩვენ ვითვალისწინებთ იმ განსხვავებებს, რაც თავს იჩენს ამ ორი ავტორის შემოქმედებით მუშაობაში.

დავიწყოთ იმით, რომ იოანე ქსიფილინოსისათვის გადამეტაფრასება იგივეა, რაც ძველი თხზულების გ ა ვ რ ც ო ბ ა. ამას იოანე ქსიფილინოსი არაერთგზის აღნიშნავს ხაზგასმით⁴. აქედან უკვე ცხადად ჩანს მისი დამოკიდებულება წინა ავტორის ტექსტისადმი. როგორც ვთქვით, სვიმეონ მეტაფრასტი თავს უფლებას არ მისცემდა, რაიმე დამატება შეეტანა ძველ თხზულებაში. ამრიგად, იოანე ქსიფილინოსს მეტაფრასული მწერლობის სპეციფიკურ ნიშნად შემოაქვს წინამორბედი თხზულების ტექსტის გავრცობა, რაც რამდენიმე მიზეზით არის გაპირობებული. თითოეული მათგანი შეიძლება მეტაფრასული მწერლობის ნიშანდობლივ თავისებურებად მივიჩნიოთ. თავდაპირველად ამ თავისებურებებზე შევჩერდებით.

ა). თ ხ ზ უ ლ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს შ ე ს ა ე ლ ი ს წ ა მ ძ ლ ვ ა რ ე ზ ა. იოანე ქსიფილინოსის თხზულებათა უდიდეს უმრავლესობას წამძღვარებული აქვს შესავალი. მეტაფრასული ძეგლებისათვის შესავლის წამძღვარების ტრადიცია ბიზანტიურ მწერლობაში თავიდანვე არ დამკვიდრებულა. სვიმეონ ლოლოთეტი მთელი გადამეტაფრასებულ თხზულებათა უმრავლესობა შესავლის გარეშე არის წარმოდგენილი. თუმცა აქაც გვხვდება ისეთი ძეგლები, რომლებიც მოკლე შესავლით იწყება.

ბ) მ ი დ რ ე კ ი ლ ე ბ ა ს ა ს წ ა უ ლ ე ბ ი ს ა ლ წ ე რ ი ს ა დ მ ი. იოანე ქსიფილინოსის თხზულებებს სასწაულთა სიმრავლეც განასხვავებს სვიმეონ მეტაფრასტის ნაწარმოებთაგან. თავდაპირველად ბიზანტიური მეტაფრასტიკა სრულიადაც არ იჩენდა მიდრეკილებას სასწაულების აღწერისადმი. სვიმეონ ლოლოთეტი საგრძნობლად ამცირებდა (კიმენურ რედაქციასთან შედარებით) სასწაულების აღწერის შემთხვევებს (მხედველობაში გვაქვს სვიმეონის მთელი გადამეტაფრასებული ძეგლები, რომელთა კიმენური რედაქციები დღესდღეობით ცნობილია.) მეტაფრასტიკის განვითარების შემდგომ ეტაპზე კი, როდესაც თავი იჩინა განსაკუთრებულმა ენაწყლიანობამ (რაც ასე რიგად დამახასიათებელია იოანე ქსიფილინოსისათვის), ლოცვებსა და სასწაულებსაც მეტი ადგილი დაეთმო. სამწუხაროდ, ჩვენ არ გვაქვს შესაძლებლობა,

⁴ კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. ტ. V, 1957, გვ. 235, 237.

რომ იოანე ქსიფილინოსის თხზულებები მათ წინამორბედ ძეგლებს შე-
ვუდაროთ. ამიტომ ვერც იმას გავარკვევთ, რა მომდინარეობს ძველი
თხზულებიდან და რა ეკუთვნის მეტაფრასტ ავტორს. აქ მხოლოდ იმის
თქმა შეიძლება, რომ სვიმეონ მეტაფრასტთან შედარებით იოანე ქსი-
ფილინოსი გაცილებით მეტ ყურადღებას უთმობს სასწაულების აღ-
წერას.

გ) პარალელები სხვა წმინდანების ცხოვ-
რებასა და მოღვაწეობასთან. მეტაფრასული თხზუ-
ლების გავრცობას იწვევს აგრეთვე სხვადასხვა წმიდანის ცხოვრებასა
და მოღვაწეობასთან პარალელების დაძებნა. ამგვარი პარალელები
ჩვეულებრივი და ნიშანდობლივია მეტაფრასული მწერლობისათვის.
მაგრამ განვითარების პირველ ეტაპზე მეტაფრასული მწერლობა მსგავს
მიღრეკილებას არ ამჟღავნებდა. სვიმეონ მეტაფრასტის შემოქმედებაში
ამგვარ პარალელებს საერთოდ ვერ ვხვდებით.

დ) ძველი თხზულების ფაქტობრივი მასალით
შევესება. წინამორბედი ნაწარმოების ტექსტის გავრცობა, რასაც
არაერთგზის მიუთითებს იოანე ქსიფილინოსი, ძირითადად, ახალი ფაქ-
ტობრივი ხასიათის მასალის მოხმობით არის გამოწვეული. მეტაფრასუ-
ლი მწერლობა უკვე აღარ იფარგლება შეუსაბამობათა და უზუსტობა-
თა უბრალო გასწორებით. ამიერიდან დიდი ყურადღება ეთმობა წმინ-
დანის ცხოვრებასა და მოღვაწეობასთან დაკავშირებულ თუნდაც სრუ-
ლიად უმნიშვნელო მხარეებსაც კი. ეს, თავის მხრივ, იწვევს მოქმე-
დების არის გაფართოებას და ძირითადი თემიდან ხშირ გადახვევებს.

ამრიგად, თავისი განვითარების მეორე ეტაპზე მეტაფრასულმა
მწერლობამ ახალი ნიშანდობლივი თავისებურებანი შეიძინა, მაგრამ
თავდაპირველი სპეციფიკური ნიშნებიც, რა თქმა უნდა, ძალაში რჩე-
ბოდა. იოანე ქსიფილინოსი თავად მიუთითებს სტილისტური დახვე-
წის, უზუსტობათა გასწორებისა და მწვალებლურ მიმდინარეობათა ნა-
კვალევის აღმოფხვრის აუცილებლობაზე. რაც შეეხება იოანე ქსიფი-
ლინოსის დამოკიდებულებას ძველი ავტორის თხრობის მანერისადმი,
ეს საკითხი ჩვენთვის გაურკვეველი რჩება.

იოანე ქსიფილინოსის შემდეგ მეტაფრასული მწერლობის განვი-
თარებას ბიზანტიაში ინტენსიური ხასიათი აღარ ჰქონია. რა თქმა უნდა,
კვლავაც არსებობდნენ მეტაფრასტი მწერლები, მაგრამ მათ რაიმე თვი-
სობრივი სიახლე ბიზანტიურ მეტაფრასტიკაში არ შეუტანიათ. ყო-
ველ შემთხვევაში ამ ეტაპზე, ვიდრე თავმოყრილი და გაანალიზებული
არ არის ამ მწერლების თხზულებები, სხვაგვარ დასკვნის გამოტანა
შეუძლებელია. ამიტომ, დღესდღეობით ბიზანტიური მეტაფრასტიკის
მხოლოდ ორ ეტაპზე შეიძლება მსჯელობა.

საქართველოში მეტაფრასტული მწერლობის ჩასახვა სულ სხვა მიზეზებთან იყო დაკავშირებული. არც ენაში, ან სხვა კულტურული ხასიათის სფეროში მომხდარ ცვლილებებს, არც მწველებლურ მიმდინარეობათა ნაკვალევის აღმოფხვრის სურვილს არ შეუპირობებია ჩვენში ძველი აგიოგრაფიული ძეგლების გადამუშავების აუცილებლობა. და თუ მეტაფრასტული მწერლობა მაინც განვითარდა საქართველოში, ეს პირველყოვლისა ბიზანტიური ლიტერატურის გავლენით აიხსნება. ქართველების დაუცხრომელი სწრაფვა ბიზანტიური კულტურისთვის და მისი ქართულ ეროვნულ ნიადაგზე გადმონერგვისაკენ, ქართველ მოღვაწეთა ინტენსიური მთარგმნელობითი მუშაობა იმის საწინდარი იყო, რომ ჩვენი წინაპრები კვალდაკვალ მიჰყოლოდნენ ბიზანტიური ლიტერატურის განვითარებას. ამიტომ მათი ყურადღების მიღმა არც ახალი, მეტაფრასტული მიმდინარეობა დარჩენილა. აღსანიშნავია, რომ ჯერ კიდევ სვიმეონ ლოლოთეტი სიცოცხლეშივე მისი რამდენიმე მეტაფრასტული ხასიათის ნაშრომი გადმოითარგმნა ქართულ ენაზე.

მაგრამ ქართველები მხოლოდ თარგმნილი ძეგლებით როდი დაკმაყოფილდნენ. მალე ჩვენში ორიგინალური მეტაფრასტული თხზულებებიც გაჩნდა და მეტაფრასტულმა მწერლობამ თვალსაჩინო ადგილი დაიკავა ქართულ სასულიერო ლიტერატურაში. როგორც ვთქვით, ჩვენი მეტაფრასტული მწერლობის ძირითადი მიზანი არც ძველი თხზულებების სტილისტური დახვეწა იყო და არც მწველებლურ მიმდინარეობათა ნაკვალევის აღმოფხვრა. მით უფრო, არცერთ ქართველ მეტაფრასტს. ალბათ, აზრადაც არ მოსვლია ძველი ავტორის თხრობის თანმიმდევრობისა და თავისებურებების დაცვა-შენარჩუნება. ამდენად, სხვაობა ქართულ და ბიზანტიურ მეტაფრასტულ მწერლობას შორის თითქმის უკნე ნათლად ჩანს. მაგრამ ამთავითვე ხაზგასმით უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართულ მეტაფრასტულ მწერლობას სრულიადაც არ უარუყვია ბიზანტიური მეტაფრასტიკის აღნიშნული თავისებურებანი. ნებით თუ უნებლიედ, ამა თუ იმ თხზულების მხატვრულ-ლიტერატურული გადამუშავება ძველი ნაწარმოების სტილის შეცვლასაც გულისხმობს. ამავე დროს, ქართველი ავტორები ცვლიდნენ მათთვის მიუღებელ იმ შეხედულებებს, რაც ძველ თხზულებაში იყო მოცემული.

საქართველოში, ისევე როგორც ბიზანტიაში, აუცილებლობით იყო ნაკარნახევი ძველი ავტორების მიერ დაშვებულ უზუსტობათა და შეუსაბამობათა გასწორება. მაგალითისათვის არსენ ბერის თხზულებას

მივმართავთ. მეტაფრასული რედაქციის ავტორს არაერთი ხარვეზი აღმოუფხვრია.

შატბერდულ რედაქციაში (ასევეა ჭელიშურსა და ლეონტი მროველის ნაშრომშიც) ნათქვამია: „ხოლო ესე ჭაბუკი კაბადუკიელი მიიწია წინაშე მეფისა ჰრომედ და ეწყვნეს ბრანჯნი ჰრომთა ბრძოლად ველსა ზედა პიტალანისასა და მოსცა ლმერთმან ჭაბუკსა მას კაბადუკიელსა ძალი უძლეველი და ქმნა წინააღდგომად მტერთაჲ ძლიერად, ვიდრემდის წარიქცინა სივლტოლად. და შეიპყრა მეფეჲ ბრანჯთაჲ და მის თანა მთავარნი მრავალნი. და შეიყვანნა წინაშე მეფისა მეფეჲ ბრანჯთაჲ და ყოველნი მთავარნი. ხოლო მეფემან განაწესა სიკუდილი მათი“ (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 107):
გასაგებია, რომ „ჭაბუკი კაბადუკიელი“ ზაბილონი. მაგრამ გაუგებარია, რაღა მაინცა და მაინც მან გაილაშქრა ბრანჯთა (ფრანგთა) წინააღმდეგ?

შემდეგ ზაბილონმა მტერი დაამარცხა და მათი ძლეული მეფე და მთავარნი მეფეს მიჰგვარა. მან კი „განაწესა სიკუდილი მათი“ და ზაბილონი აღარც მოჰკონებია. ამრიგად, ზაბილონის დამსახურება ისევე მოულოდნელად იქნა დავიწყებული, როგორც ბრძოლის ველზე მისი გამოჩენა იყო მოულოდნელი.

მეტაფრასული რედაქციის ავტორს კი იგივე ამბავი უფრო გასაგებად და ნათლად გადმოუცია:

„ხოლო ჭაბუკი იგი ზაბილო... მიიწია ჰრომედ წინაშე მეფისა. ხოლო მან სიხარულით შეიწყნარა და შემდგომად პატივთა და ნიჭთა, განაწესა იგი მკედართმთავრად. მას უამსა იქმნა განდგომილებად ფრანგთაჲ და მარბევლობით განხრწნიდეს ჭუეყანასა ჰრომთასა. ვიდრემდის თვთ მეფისაცა მიმართ ბრძოლა ყვეს. ხოლო ჭაბუკი იგი ზაბილო მის თანა მკედრობითურთ განვიდა შემთხუევედ მათდა... და მბრძოლნი იგი იოტნა და მთავარი იგი მათი და წარჩინებულნი ერისანი პყრობლნი წინაშე მეფისა მოიყვანნა. ხოლო მეფემან ფრიალი პატრი და ნიჭი წარა უქო ზაბილოს და განდგომილთა მათთჳს განაჩინა სიკუდილი“.

როგორც ვხედავთ, მეტაფრასულ რედაქციაში დაძლეულია ძველი რედაქციების ერთი ხარვეზი.

ამავე მონაკვეთში არსენ ბერს გაუსწორებია კიდევ ერთი უზუსტობა: ფრანგთა წინამძღოლი ძველ რედაქციებში მეფედ იწოდება, მეტაფრასულში კი — მთავრად.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ ბიზანტიური მეტაფრასული მწერლობა თვითმხილველთა თხზულებების გადამუშავებას საჭიროდ არ თვლიდა. მიუხედავად ამისა, ბიზანტიაში გადაამეტაფრასეს ზოგიერთი ისე-

თი თხზულება, რომელიც თვითმხილველის მიერ იყო დაწერილი. საყურადღებოა, რომ ამგვარი გამოჩაყლისები ქართულ მეტაფრასულ მწერლობაში არ გვხვდება (ამ მწერლობის პირველ ეტაპზე). რით უნდა ავხსნათ ეს გარემოება? ჩვენის აზრით, აქ მხოლოდ ერთი პასუხი არსებობს. სახელდობრ: ახალმა კულტურულმა გარემომ ბიზანტიაში აუცილებელი გახადა ძველი თხზულებების ენობრივ-სტილისტური გადამუშავება. საქართველოში კი ასეთი აუცილებლობა არ არსებობდა. რაც შეეხება ფაქტობრივი მასალის ნაკლებობას, თვითმხილველის თხზულებაში ის ნაკლებ შესამჩნევი უნდა ყოფილიყო. ამავე დროს, მწვალბლურ მიმდინარეობათა ნაკვალები ქართულ რედაქციებში არ არის საძიებელი. ამიტომ, ქართველ მეტაფრასულ მწერლობაში უფრო მტკიცედ გატარდა პრინციპი — თვითმხილველის მიერ აღწერილი „ცხოვრების“ (ან — „მარტივობის“) ხელშეუხებლობის შესახებ.

ამჯერად იმ ნიშანდობლივ თავისებურებებზე შევჩერდებით. რაც მეორე პერიოდის ბიზანტიური მეტაფრასტიკისათვის არის დამახასიათებელი.

1. თ ხ ზ უ ლ ე ბ ი ს ა თ ვ ი ს შ ე ს ა ვ ლ ი ს. წ ა მ ძ ღ ვ ა რ ე ბ ა. ბიზანტიურ მეტაფრასულ მწერლობაში ძველთა დიდ უმრავლესობას წამძღვარებული აქვს შესავალი.

კიდევ უფრო მტკიცედ არის დამკვიდრებული შესავლის წამძღვარების ტრადიცია ქართულ ორიგინალურ მეტაფრასტიკაში. უპირატესად, შესავალი გარკვეული პრინციპით არის ხოლმე აგებული: მიმართვა ღვთაებისადმი, წმინდანთა ღვაწლის მნიშვნელობა, მკითხველთაგან შენდობის თხოვა ამ დიდი და საპატიო საქმის ხელყოფის გამო.

ბიზანტიური მეტაფრასტიკისაგან განსხვავებით, ქართულ მეტაფრასულ მწერლობაში ორიოდ თხზულება თუ მოიპოვება შესავლის გარეშე. აქ, ალბათ, ბუნებრივად დაისმის კითხვა: რატომ ამქლავნებს ქართული მეტაფრასტიკა მეტ კანონზომიერებას? (ბიზანტიურ მეტაფრასტიკაში არც თუ იშვიათად გვხვდება უშესავლო ნაწარმოებები).

მეტაფრასული თხზულებებისათვის შესავლის წამძღვარების ტრადიცია, როგორც ვთქვით, ბიზანტიურმა მეტაფრასტიკამ შეიმუშავა. ქართულმა მწერლობამ არა მარტო გააგრძელა, არამედ უფრო მტკიცედ დაამკვიდრა ეს ტრადიცია.

როგორც ცნობილია, ჩვენში მიზანშეუწონლად და, ამავე დროს, კადნიერებადაც ითვლებოდა ერთხელ თარგმნილი თხზულების ხელმეორედ გადმოთარგმნა. ეფრემ მცირეს თავის მართლებაც კი მოუხდა თანამემამულეების წინაშე ზოგიერთი ექვთიმესეული თარგმანის ხელახლა გადმოღების გამო. ძველ საქართველოში ასეთივე დამოკიდე-

ბულება უნდა ყოფილიყო ორიგინალური თხზულების მიმართაც. ალბათ, ამით არის გამოწვეული შესავალში მოცემული ახსნა-განმარტება მეტაფრასტი ავტორებისა ამა თუ იმ ძეგლის გადამუშავების თაობაზე.

მაგრამ აქ ისიც უნდა აღვნიშნოთ, რომ ქართულ მეტაფრასტიკაში მაინც გვხვდება თითო-ოროლა თხზულება, რომელიც შესავლის გარეშეა წარმოდგენილი. ასეთია, მაგალითად, „წამება დავით და კონსტანტინესი“. მიუხედავად ამისა, ჩვენ დაბეჭდვით შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მეტაფრასული თხზულებისათვის შესავლის წამძღვარების ტრადიცია მტკიცედ არის დაკული ქართულ ორიგინალურ მეტაფრასტიკაში.

2. მიდრეკილება სასწაულების აღწერისადმი. როგორც ვთქვით, იოანე ქსიფოლინოსის შემოქმედებაში საკმაოდ ადგილი აქვს დათმობილი სასწაულების აღწერას. მაგრამ ჩვენთვის გაურკვეველია მათი მიმართება კიმენური რედაქციის ტექსტებთან. რაც შეეხება ქართულ მეტაფრასულ მწერლობას, სასწაულების აღწერისადმი მიდრეკილების თვალსაზრისით აქაც საკმაოდ ბუნდოვანი სურათი გვაქვს. ბიზანტიური და ქართველი აგიოგრაფიული ძეგლების შედარება ნათელყოფს, რომ ქართველი ავტორები საგრძნობლად ნაკლებ მიდრეკილებას იჩენენ ლოცვებისა და სასწაულებისადმი. ამ მხრივ, ქართული აგიოგრაფიული თხზულებანი გაცილებით უფრო დახვეწილი და ბუნებრივია. იგივე სურათი გვაქვს მეტაფრასულ ძეგლებშიც. თუ შესადარებლად კვლავ ბიზანტიურ მეტაფრასტიკას მივმართავთ, უნდა ვთქვათ, რომ ქართველი ავტორები სრულიადაც არ ამჟღავნებენ განსაკუთრებულ ინტერესს სასწაულებისადმი. ხოლო შესადარებლად თუ ქართულ კიმენურ რედაქციებს ავიღებთ, აქაც არ გვექნება მკაფიოდ ჩამოყალიბებული სურათი. ზოგი ავტორი კიმენური რედაქციის სასწაულების რიცხვს ზრდის, ზოგი იმავე ჩარჩოებში ტრიალებს და ზოგი (თუმცა ძალზე იშვიათად) საერთოდ არ ამჟღავნებს რამდენადმე მაინც შესამჩნევ ინტერესს სასწაულების აღწერისადმი. ასე რომ, ლოცვებისა და სასწაულების აღწერისადმი მიდრეკილებას ჩვენ საერთოდ არ გამოვყოფილეთ ქართული მეტაფრასული მწერლობის დამახასიათებელ ნიშნად. ეს მიდრეკილება ამა თუ იმ ავტორის ინდივიდუალური თავისებურება უფროა, ვიდრე მეტაფრასული მწერლობის დამახასიათებელი ნიშანი.

აქ კიდევ ერთი გარემოება უნდა აღვნიშნოთ: ასურელ მამათა ცხოვრებანი, სასწაულების აღწერის თვალსაზრისით, შესამჩნევად სჭარბობს სხვა მეტაფრასულ ძეგლებს. მაგრამ ჩვენ მაინც ვერ ვიტყვით, რომ სასწაულების რიცხვით ეს ცხოვრებანი აღემატება ასურელი მა-

მების ცხოვრების კომენტარ რედაქციებს. პირიქით, შესაძლოა, კომენტარი რედაქციები მეტ მიდრეკილებასაც ამჟღავნებდნენ სასწაულების აღწერისადმი. ამგვარი ვარაუდის საფუძველს გვაძლევს დავით გარეჯელის მეტაფრასული რედაქციის ერთი ადგილი, სადაც ავტორი შენიშნავს: „ხოლო დაბაჲ და თანად მშობელნი საღმრთოთაჲსა ამის მშობელთა მადიდებელისა შეილისანი უცნაურ იქმნეს ჩემ მიერ, თუ რომელთა მიერ იშვა და აღიზარდა ჯორციელად, რამეთუ არცაღა თვთ პირველითგანვე აღმწერელსა ცხოვრებისა მისისასა დაეტევა აღწერით ვინაობაჲ და ვინეთგან ყოფაჲ ამის წმიდისა, ვინათგან მხოლოდ მოქალაქეობისა და შრომათა, რომელნი ღმრთისა ძლით თავს-ისხნა, და ს ა ს წ ა უ ლ თ ა დ ა ნ ი შ თ ა მხოლოდ სასწრაფო იყო მისა მითხრობად, ხოლო სხუანი ყოველნი ვითარ ნამეტნავნი დაეტევენეს“ (გვ. 172).

როგორც ვხედავთ, ქართველი მეტაფრასტი ერთგვარი გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ კომენტარი რედაქციის ავტორი, რომელიც ყურადღებას ამახვილებს დავით გარეჯელის მიერ აღსრულებულ სასწაულებზე, არაფერს გვაუწყებს დავით გარეჯელის დედ-მამისა და მშობლიური კუთხის შესახებ. ამრიგად, კომენტარი რედაქციის ავტორი თვალსაჩინო ადგილს უთმობს სასწაულების აღწერას. ასე, რომ ჩვენ ვერ ვიტყვი, რა შემატა (ან დააკლო) ამ მხრივ მეტაფრასტმა თხზულებას.

3. პ ა რ ა ლ ე ლ ე ბ ი ს ხ ვ ა წ მ ი ნ დ ა ნ ე ბ ი ს ც ხ ო ვ რ ე ბ ა ს ა და მოღვაწეობასთან.

ბიზანტიურ მეტაფრასულ მწერლობაში გამომქლავნებული ამგვარი მიდრეკილება ნათლად შეინიშნება ქართულ მეტაფრასტიკაშიც. და რაც მთავარია, შეინიშნება ის ორიგინალური მეტაფრასული ძეგლების გაჩენისთანავე, ქართული მეტაფრასტიკის აღმოცენებიდან. საინტერესოა, რომ ყველა ქართველი მეტაფრასტი ცდილობს თავის გმირს პარალელი მოუძებნოს სხვა რომელიმე წმინდანის მოღვაწეობასთან. შეიძლება ითქვას, რომ ამ მხრივ ქართულ მეტაფრასულ მწერლობაში გამოჩნაკლისი საერთოდ არ არსებობს.

4. ძ ვ ე ლ ი თ ხ ზ უ ლ ე ბ ე ბ ი ს ფ ა ქ ტ ო ბ რ ი ვ ი ხ ა ს ი ა თ ი ს მ ა ს ა ლ ი თ შ ე ვ ს ე ბ ა. როგორც ვთქვით, წინამორბედი თხზულების ტექსტის გავრცობა ძირითადად ახალი ფაქტობრივი ხასიათის მასალის მოხმობით არის გამოწვეული.

რა სურათი გვაქვს ამ მხრივ ქართულ ორიგინალურ მეტაფრასტიკაში?

ძველი თხზულების ფაქტობრივი მასალით შევსებისა და ტექსტის გავრცობის (აგრეთვე, მოქმედების არის გაფართოებისა და ძირითადი

თემიდან გადახვევების) მნიშვნელობა მეტაფრასული მწერლობისათვის სრულიად ნათლად და გამოკვეთილად არის დადასტურებული ქართულ ორიგინალურ მეტაფრასტიკაშიც.

თავდაპირველად არსენ ბერის „ნინოს ცხოვრებას“ მივმართოთ და გამოვარკვიოთ, რა ფაქტიური მასალით გაამდიდრა ავტორმა თავისი თხზულება.

„ნინოს ცხოვრების“ ძველი რედაქციების მიხედვით, ზაბილონი რომს მაშინ გაემგზავრა, როდესაც „გიორგი კაბადუკიელი იწამა ქრისტესთვის“. გიორგის შესახებ მეტი არაფერია ნათქვამი. მეტაფრასულ ძეგლში კი მოცემულია გიორგი კაბადუკიელის საკმაოდ ვრცელი დახასიათება: „... გამოჩნდა ყოვლად-ბრწყინვალე იგი და საჩინო მნათობი, უძველესი მკედარი მეუფისა დიდისაჲ, კადნიერად მდგომარე წინაშე პირსა ღმრთისასა, მსწრაფლი და მკურვალე, მეოხი და მფარველი და კელის ამპყრობელი ყოველთა მორწმუნეთაჲ, და უფროსად ნათესავისა ჩუენისაჲ, დიდებული მოწამე ქრისტესი გიორგი, რომელმან იღუაწა დიოკლიტიანეს ზე, რომელი აღმოეცენა ყოვლად საქებელით და უფროსდა ესევეითართა ნერგთა მიერ ქუეყანით კაბადუკიით“ (გვ. 11). როგორც ჩანს, ამ შემთხვევაში არსენ ბერს ხელთ ჰქონია „გიორგი კაბადოკიელის წამება“.

ძველ რედაქციაში ვკითხულობთ: „მაშინ მოვიდეს საბერძნეთით მღვდელთმოდღუარი და მღვდლნი და დიაკონნი. და იწყეს ნათლის-ღებად მეფემან და ყოველმან ერმან, ვითარცა ზემოწერილ არს“. უკანასკნელ სიტყვებში („ვითარცა ზემოწერილ არს“) საკუთრივ „ნინოს ცხოვრება“ კი არ იგულისხმება, არამედ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ს პირველი ნაწილი. მაგრამ იქაც ამის მეტი არაფერია ნათქვამი, (მხედველობაში არ ვიღებთ მეფე-დედოფლის წერილებს). მეტაფრასული რედაქცია კი პირდაპირ მიუთითებს, რომ „... კონსტანტინე ისწავა რაჲ მიზეზი სათხოველისაჲ... მიუვლინა მათ ე ვ ს ტ ა თ ი ა ნ ტ ი ო ქ ე ლ პ ა ტ რ ი ა რ ქ ი“. ამის შემდეგ, მოცემულია ევსტათის დახასიათება, მისი შემოსვლა ქართლში, მირიან მეფის მიერ დიდი პატივით მიღება, ევსტათის მოღვაწეობა ჩვენს ქვეყანაში და მისი დაუცხრომელი საქმიანობა.

მხოლოდ ზემოთმოტანილი მასალითაც თუ ვიმსჯელებთ, ჩვენთვის ნათელი გახდება, რომ არსენ ბერს გამოუყენებია „გიორგი კაბადოკიელის წამება“. რალა თქმა უნდა, ქართველ მეტაფრასტს გამოუყენებია აგრეთვე „ნინოს ცხოვრების“ ყველა ძველი რედაქცია. ეს ფაქტი ადასტურებს, რომ არსენ ბერმა წინამორბედი თხზულებანი (წმიდა ნინოს შესახებ) საგრძნობლად გაამდიდრა ახალი მასალებით. იგივე

შეიძლება ითქვას ქართული ორიგინალური მეტაფრასული ძეგლების შესახებაც. ავიღოთ, თუნდაც, „მარტილობა დავით და კონსტანტინესი“. მართალია, ამ თხზულების ძველი რედაქცია ჩვენამდე არ არის მოღწეული, მაგრამ დღეს უკვე გარკვეულია, რომ მეტაფრასტ ავტორს, წინამორბედი ნაწარმოების გარდა, სხვა თხზულებებითაც უსარგებლია. ესენია: ანტიოქე სტრატეგის „წარტყუნვამ იერუსალიმისაჲ“, ჯუანშერის საისტორიო თხზულება, საიდანაც მას ამოუღია ცნობები მურვან ყრუს შემოსევის შესახებ და არსენ ვაჩხსძის „დოგმატიკონში“ მოთავსებული ერთი ანტიმაჰმადიანურ-პოლემიკური ნაწარმოები⁶.

ქართული ორიგინალური მეტაფრასული მწერლობისათვის დამახასიათებელია აგრეთვე მოქმედების არის გავრცობა. მაგალითად, „ნინოს ცხოვრების“ არსენისეულ რედაქციაში დაწვრილებით არის წარმოდგენილი ყველა ის გეოგრაფიული პუნქტი, სადაც ნინოს მოუხდა გავლა და მით უფრო მოღვაწეობა.

ასევე დამახასიათებელია ქართული მეტაფრასტიკისათვის ძირითადი თემიდან გადახვევები. ამიტომ, მეტაფრასულ ძეგლებში ხშირად ვხვდებით ამგვარ ფრაზებს: „ხოლო ჩუენ აჟა ვყოთ დასაბამი სიტყვისაჲ“; „აწ კუალად აღვიდეთ, სადა იგი პირველ დაუტევეთ სიტყუაჲ“, „ხოლო აწ პირველსავე სიტყუსა მოვიდეთ“ და მრავალი სხვა.

ამრიგად, ქართულმა მეტაფრასულმა აგიოგრაფიამ მეტ-ნაკლებად გაიმეორა ბიზანტიური მეტაფრასტიკის თავისებურებანი.

⁶ ქ. კ. კ. ე. ლ. ი. ძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, შესამე გამოცემა. ტ. I, 1951., გვ. 509.

ლეილა ღათიაშვილი

არსენ იყალთოელის თარგანი თეოდორე აბუკურას ტრაქტატისა „საღმრთოდასა და გარეშისა ფილოსოფოსობისათვის“

XI—XII საუკუნეების ქართული სასულიერო მწერლობის, კერძოდ კი ფილოსოფიური აზროვნების, სადავეები ხელთ ეპყრა სამ ისეთ ბუმბერაზ შემოქმედს, მთარგმნელ-მეცნიერსა და ფილოსოფოსს, როგორებიც იყვნენ — ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი და არსენ იყალთოელი¹. ამ ბრწყინვალე სამეუღმა ბიზანტიის უმაღლეს სასულიერო სკოლებში სრულყო თავისი ცოდნა და ღრმა თეოლოგიურ-ფილოსოფიური განათლება მიიღო. აღნიშნულმა ფაქტორმა უდიდესი როლი შეასრულა შემდგომში მათ საქმიან თანამშრომლობაში, როგორც საზღვარგარეთ (შავ მთაზე), ისე საქართველოში.

არსენ იყალთოელი ხსენებული პერიოდის კულტურული და პოლიტიკური საქმიანობის მესვეურთა წრეში ტრიალებდა. საკმარისია აღინიშნოს, რომ მას ახლო ურთიერთობა ჰქონდა ყოველგვარი კულტურული საწყისის დიდ ქომავთან მეფე დავით აღმაშენებელთან, რომელმაც სპეციალურად მოიწვია საზღვარგარეთის სამონასტრო ცენტრებში მოღვაწე მამულიშვილები ეროვნული კულტურის, მეცნიერებისა და მწერლობის ასაყვავებლად.

მრავალმხრივი იყო ამ დიდი მოღვაწის შემოქმედებითი საქმიანობა, მაგრამ მის ყურადღებას, როგორც კ. კეკელიძე მიუთითებს, უმთავრესად განყენებული დოგმატიკურ-ფილოსოფიური ხასიათის თხზულებანი იზიდავდა². ამის ნათელსაყოფად იმის აღნიშვნაც იკმარებდა,

¹ კ. კეკელიძე, ეტიუდები, ტ. V, გვ. 55—57.

კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1960; შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, 1958; ივ. ლოლაშვილი, იოანე პეტრიწი-ქიქვიძე (ნარკვევი, რომელიც დართულია იოანე პეტრიწის „სათნოებათა კიბისადმი“, 1968); ივ. ლოლაშვილი, რუსთველის მსოფლმხედველობის ისტორიული და ეროვნული საწყისები, (კრებული „შოთა რუსთველი“, 1966 წ.) და სხვ.

² კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, გვ. 275.

რომ არსენ იყალთოელმა სპეციალურად შეადგინა დოგმატიკურ-ფილოსოფიური და პოლემიკური თხზულებებისათვის სანიმუშო კრებული, რომელიც „დოგმატიკონის“ სახელითაა ცნობილი და მასში საკუთარი თარგმანით მოათავსა ისეთ მოაზროვნეთა თხზულებები, როგორებიც არიან: ანასტასი სინელი („წინამძღუარი“), იოანე დამასკელი („დიალექტიკა“, „გარდამოცემა“), თეოდორე აბუკურა („თუ ვითარ სათანადო არს გულისკმისყოფა საღმრთოთა და გარეშისა ფილოსოფოსობისა სიტყუათაჲ“), იმავე ავტორის „ეპისტოლე“, რომელიც იერუსალიმის პატრიარქს თომას წარუგზავნია სომხეთის მწვალებელთათვის³, მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიურ-ეგზეგეტიკური ტრაქტატი „პირმშოთათვის“⁴, და მრავალი დოგმატიკურ-პოლემიკური ხასიათის ძეგლი.

არსენ იყალთოელის შემოქმედებითი სფეროდან ყურადღებას იპყრობს ჩვენს მიერ დასახელებული თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ნაშრომი „თუ ვითარ სათანადო არს გულისკმის-ყოფა საღმრთოთა და გარეშისა ფილოსოფოსობისა სიტყუათაჲ“, რომელიც ცნობილი არაბი მწერლისა და მოპაექრის, გამოჩენილი საეკლესიო მოღვაწის თეოდორე აბუკურას კალამს ეკუთვნის.

XI—XII საუკუნეების ქართული სასულიერო მწერლობის მიზანი და იდეალი, კ. კეკელიძის თანახმად, იყო „თეოლოგიის სამსახურში დადგომა, გამოყენება მისი ქრისტიანული აზროვნების ინტერესებისათვის, დაცვა ქრისტიანული დოგმატიკისა და მისი ფილოსოფიური დასაბუთება“⁵. თეოდორე აბუკურას ზემოაღნიშნული ტრაქტატის თარგმანიც უთუოდ ამ საერთო მიზანს ემსახურებოდა. ამასთან იმ საგულისხმო ფაქტსაც თუ გავიფიქრობთ, რომ არსენ იყალთოელი იმდროინდელ მოღვაწეთაგან არისტოტელეს ფილოსოფიის დიდ პოპულარიზატორად გვევლინება, გასაგები გახდება, რომ მთარგმნელს უეჭველად მიიზიდავდა „გარეშე“ ფილოსოფიის გულისკმის-საყოფი თხზულება და მშობლიურ ენაზე მის ამეტყველებას სასიამოვნო მოვალეობად მიიჩნევდა.

ვიდრე შევეხებოდეთ საკითხს, თუ რა შეიძლება ვიგულისხმოთ თეოდორე აბუკურას თხზულებასთან დაკავშირებით „გარეშე ფილოსოფიაში“ (ამისათვის თვით ტექსტის სათანადო ანალიზია საჭირო),

³ კ. კეკელიძე, მითით. შრომა, გვ. 280—282.

⁴ ფ. ლოლაშვილი, მიქაელ ფსელოსის ფილოსოფიურ-ეგზეგეტიკური ტრაქტატი „პირმშოთათვის“, ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, II, 1964, გვ. 71—91.

⁵ კ. კეკელიძე, მითით. შრომა, გვ. 295.

უმჯობესად მიგვაჩნია პირველ რიგში ნაწარმოების ქართული თარგმანის შემცველ ხელნაწერებს გავეცნოთ.

* * *

აღნიშნული ძეგლი რამდენიმე ქართულ ხელნაწერში გვხვდება. ამათგან ძირითად ნუსხად უნდა ჩაითვალოს მეცნიერებაში „დოგმატიკონის“ ყველაზე სანდო ხელნაწერად მიჩნეული S 1463⁶. ხელნაწერში თეოდორე აბუკურას თხზულებას უჭირავს 190r—202v ფურცლები. აქედან 195 verso და 196 recto წყლისაგან ისეა დაზიანებული, რომ მათი წაკითხვა ძალზე გაძნელებულია. ტექსტის აღდგენა მოსახერხებელია „დოგმატიკონის“ სხვა ნუსხებით (ჩვენ უმჯობესად მიგვაჩნია ამისათვის გამოვიყენოთ გელათის № 24 ხელნაწერი).

ძეგლის სათაური ყველა ნუსხაში ერთნაირად იკითხება: „თეოდორე ყოვლად ღმრთის-მოყუარისა მონაზონისა და უფრომსად ბრძნისა ფილოსოფოსისაჲ. თუ ვითარ სათანადო არს გულისკმის-ყოფაჲ საღმრთოჲსა და გარეშისა ფილოსოფოსობისა სიტყუათაჲ“.

ხელნაწერს გააჩნია ანდერძ-მინაწერები და სქოლიოები, რომლებშიც არსენ იყალთოელი თავის შეხედულებებისამებრ განმარტავს ამა თუ იმ საკითხს ან ფილოსოფიურ ტერმინს; ზოგჯერ იძლევა სხვადასხვა ხასიათის დარიგებებს, რომლებიც უმთავრესად მწვალებელთა წინააღმდეგაა მიმართული⁷.

S 1463 ხელნაწერის ახლოს დგას გელათის ნუსხა № 24, რომელიც XIV საუკუნეს მიეკუთვნება⁸. თეოდორე აბუკურას ნაშრომს აქ უჭირავს 189r—222v (ახალი პაგინაციით, ძველით — 197r—230v). ნუსხას გააჩნია ანდერძ-მინაწერები, რომლებიც შესრულებულია ტექსტისაგან განსხვავებული ხელით და ღია ფერის მელნით. ვინაიდან გელათის № 24 ხელნაწერი თვით S 1463 ნუსხის ან მისგან გადაწერილი რომელიმე ტექსტის ასლს წარმოადგენს, ამიტომ S 1463-ის სქოლიოები და ანდერძმინაწერები უცვლელადაა გადატანილი მასში.

შემდეგი ნუსხა, რომელიც თეოდორე აბუკურას თხზულებას შეეცავს, ქრონოლოგიური თვალსაზრისით, არის A 64, რომელიც შეს-

⁶ იხ. S კოლუქციის „ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა“, ტ. II, 1961, გვ. 213—222.

⁷ მგ. 191r, 192r, 194r, 196r, 199v და სხვა.

⁸ იხ. ქუთაისის ისტორიულ-ეთნოგრაფიული მუზეუმის ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. I, გვ. 108.

რულებულია იოანე მღვდლისა და იესე ოსეს ძის მიერ 1751 წელს⁹. აქ ტექსტს უჭირავს 288r—315v ფურცლები.

თხზულების შემცველი თარიღიანი (1777 წ.) ხელნაწერია აგრეთვე Q 51, რომელიც გადაუწერია ხუცეს-მონაზონ იოანეს¹⁰. ძველი მოთავსებულია 242—285 ფურცლებზე.

ხსენებული ავტორის ჩვენთვის საინტერესო ნაშრომი შემოუნახავს კიდევ ერთ ხელნაწერს (S 401), რომელიც XVIII საუკუნით თარიღდება¹¹. ტექსტი დაცულია 224v—266r ფურცლებზე¹².

თეოდორე აბუკურას ნაშრომების ბერძნული და ლათინური თარგმანები Migne-ის Patrologia Graeca-შია მოთავსებული¹³. საფიქრებელი იყო, რომ საანალიზო ძველი იქ იქნებოდა შეტანილი, მაგრამ რატომღაც იგი გამომცემელს ან გამორჩენია ან კიდევ მისი ბერძნული ტექსტი საზოგადოდ ვერ უპოვია ხელნაწერებში. Migne-ი თეოდორე აბუკურასადმი მიძღვნილ მცირე გამოკვლევაში, რომელიც გამომცემულ ტექსტებს ერთვის, აღნიშნული თხზულების შესახებ სპეციალურად არაფერს უთითებს¹⁴. არც კ. კეკელიძე ამახვილებს მასზე ყურადღებას (საერთოდ არა აქვს მას იგი შეტანილი იმ ნაშრომში, რომელშიც უცხო ავტორთა ქართული თარგმანებია აღნუსხული)¹⁵.

რა შეიძლება ამ შემთხვევის გამო ითქვას?

Migne-ი, ვფიქრობთ, თეოდორე აბუკურას ნაშრომების ყველა ხელნაწერს თუ არა, უმრავლეს მათგანს მაინც გაეცნო. მისთვის ხელმისაწვდომ ნუსხებში. რომ მას ჩვენთვის საინტერესო თხზულების ბერძნული ტექსტი ეპოვა, ცხადია, მას სხვებთან ერთად გამოსცემდა. ამიტომ ორი რამ შეიძლება ვივარაუდოთ: გამომცემელმა ან ვერ მიაგნო იმ ხელნაწერს, რომელშიაც თეოდორე აბუკურას აღნიშნული ნაშრომის ბერძნული რედაქციაა დაცული, ან კიდევ — საერთოდ დაკარგულია ბერძნული ვერსია და ჩვენამდე მხოლოდ მისმა თარგმანმა მოაღწია. არაა გამორიცხული, რომ მისი არაბული დედანი იყოს სადმე.

⁹ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (A კოლექცია), ტ. I, 1973, გვ. 222.

¹⁰ ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა (Q კოლექცია), ტ. I, 1957, გვ. 70.

¹¹ სამეცნიერო ლიტერატურაში სხვა ხელნაწერებსაც უთითებენ (იხ. რ. ს. ი. ა. ძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლატერატურული აზროვნების საკითხები, 1975, გვ. 245), მაგრამ იქ ეს თხზულება არ ჩანს.

¹² იხ. S ფონდის აღწერილობა, ტ. I, გვ. 502.

¹³ Migne, Patrologia Graeca, t. 97, გვ. 1446—1610. †

¹⁴ მითით. ნაშრომი, გვ. 1446—1460.

¹⁵ კ. კეკელიძე, ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან ტ. V, 1957, გვ. 55—57.

თუ ეს ასეა, მაშინ ქართულ თარგმანს, როგორც ეს სხვა შემთხვევაშიც აღინიშნება, გაორმაგებული მნიშვნელობა ენიჭება.

* * *

თეოდორე აბუკურას ფილოსოფიური ტრაქტატი „საღმრთოადა და გარეშისა ფილოსოფოსობისათვის“¹⁶ 10 სიტყვისაგან შედგება¹⁷. ამ სიტყვებში განხილულია ის საკითხები, რომლებიც თხზულების ავტორს აინტერესებდა.

პირველ სიტყვაში (191r—191v) თეოდორე მსჯელობას ფილოსოფიურ ასპექტში იწყებს. იგი ცდილობს განმარტოს ზოგიერთი ფილოსოფიური ტერმინი (არსება, ბუნება, გვაში და პირი). ამის შემდეგ ის იძლევა ქრისტიანულ გაგებას ღმრთაების რაობის შესახებ. ამავე ნაწილში მოცემულია ბიბლიის მიხედვით სამყაროს წარმოშობის კრეაციონული ისტორია, მოთხრობილია ქრისტეს გამოცხადებისა და ქრისტიანულ წრეებში მწვალებლური აზრების ჩასახვის შესახებ.

მეორე სიტყვა (191v—193v) მწერალს მიძღვნილი აქვს ერეტიკოსთა მოძღვრების განხილვისადმი. აქვე მას საჭიროდ მიუჩნევია, აღერიცხა საღმრთო წიგნების — ძველი და ახალი აღთქმის შედგენილობა, განეხილა და გაეკრიტიკებინა ებრაელთა სარწმუნოება.

მესამე და მეოთხე სიტყვებიც (193v—195v) თითქმის მთლიანად მწვალებელთა მოძღვრებებს ეთმობა. ამ მიზნით ავტორი განვილილ ხანას ორ პერიოდად ჰყოფს: პირველია ქრისტეს მოსვლიდან კონსტანტინე დიდის გამეფებამდე (იგულისხმება ბიზანტიის იმპერატორი კონსტანტინე დიდი, რომელმაც ქრისტიანობა სახელმწიფო რელიგიად გამოაცხადა 325 წ.), ხოლო მეორე — კონსტანტინეს მეფობიდან თვით თეოდორე აბუკურას დრომდე. ამ ნაწილში განქიჭებულია არიოზის, მაკედონიოსის, აპოლინარი ლაოდიკიელის, ნესტორის, ევტიხის და სხვათა შეხედულებები.

მეოთხე და მეხუთე სიტყვებში გადმოცემულია კონსტანტინეპოლისა და ქალკედონის საეკლესიო კრებების დანიშვნისა და მათი მსვლელობის ისტორიები. ამ უკანასკნელის ვრცელი ანალიზი წარმოდგენილია მეექვსე სიტყვაში.

¹⁶ თხზულების გრძელი სათაურის შემოკლების მიზნით ჩვენ მას ასე მოვიხსენიებთ ქვემოთ.

¹⁷ A64 ხელნაწერის აღწერილობის ავტორებს მიაჩნიათ, რომ იგი შედგება 9 სიტყვისაგან, იხ. გვ. 222.

ბოლო ოთხი სიტყვა (197r—202v) უფრო თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ხასიათს ატარებს. აქ ავტორი ვრცლად მსჯელობს ქრისტეს რაობაზე, ეკამათება მწვალებლებს და თავისი მოსაზრებების განსამტკიცებლად იმოწმებს ათანასე ალექსანდრიელის, გრიგოლ ღვთისმეტყველის, გრიგოლ ნოსელის, ამბროსი მედიოლანელისა და ავგუსტინის შრომებიდან ამოღებულ ციტატებს. ბოლო, მეათე, სიტყვის ძირითადი ნაწილი შეიცავს გაიანიტთა მოძღვრების ანალიზსა და კრიტიკას.

როგორც თვითონ მიუთითებს, მწვალებლურ მოძრაობათა უმხიშველოვანესი მომენტების გასაშუქებლად თეოდორე აბუკურა ეყრდნობა ევსევი პამფილელის (გარდ. 339—340 წწ) და თეოდორიტე კვირელის (გარდ. 458 წ.) საეკლესიო ისტორიებს¹⁸. ეპიფანე კვიპრელის ცნობის თანახმად¹⁹, თეოდორე მწვალებლობის 84 სახეობას იცნობს, მაგრამ იგი ეხება მხოლოდ მათ, რომელთაც ერეტიკოსთა მოძრაობის ისტორიაში გარკვეული როლი შეასრულეს.

თეოდორე აბუკურას ტრაქტატში დიდი ადგილი აქვს დათმობილი ოთხი მწვალებლის — არიოზის, საბელიოზის, ევტიხისა და ნესტორის მოსაზრებათა კრიტიკას. ნიკეის საეკლესიო კრებამდე (325 წ.) ქრისტე ღმერთის ბუნების რკვევას შეუდგა არიოზ ალექსანდრიელი. იგი, თეოდორეს თქმით, „სამთა გუამთა იტყოდა და სამთა ბუნებათა უცხოთა, რამეთუ პირველ მყოფად იტყოდა მამასა და დაბადებულად მისსა ძესა და ქმნულად მისსა სახელსა წმიდასა საკმარებისათვის აგებულებისა მიმართ მის მიერ აგებადთამასა“ (191r)... ან: „წვალებამ არიოზისი... ღმრთეებისათვისცა და განკაცებისა ორკერძოვე სტებოდა. და ღმრთეებისათვის უკუე, რამეთუ დაბადებულად იტყოდა ძესა ღმრთისასა და სულსა, ხოლო განკაცებისათვის, რამეთუ უსულოდ იტყოდა ჯორცთა ქრისტჭსთა, რამეთუ კმა-ეყოფეოდა მათო სულისა წილ სიტყუაჲ“. (194r). ამგვარად, „შჯული არიოზისი უსულოდ იტყოდა ჯორცთა ქრისტჭსთა“. არიოზის მონოფიზიტური მოძღვრება, რომელიც ქრისტეში მხოლოდ ადამიანურ ბუნებას ხედავდა, ხოლო ღვთაებრივს უარყოფდა, ნიკეის საეკლესიო კრებამ დაგმო და ამის შემდეგ მონოფიზიტობამ სასტიკი დევნა განიცადა მართლმადიდებელთაგან.

მეორე მწვალებელი, რომელსაც თეოდორე იხსენიებს, არის საბელიოზი. იგი „ერთსა ბუნებასა იტყოდა წმიდისა სამებისასა და

¹⁸ S 1463, 193 ქვემოთ ყველგან ტექსტს ვიმოწმებ ამ ხელნაწერიდან.

¹⁹ თეოდორე აბუკურა, ჩანს, იყენებს ეპიფანე კვიპრელის ცნობილ ნაშრომს „*Ανακταλασις*“ (Migne, Patr. Graeca, t. 42, გვ. 833). არსებობს ამ თხზულების ქართული თარგმანი, შესრულებული თეოფილე ხუცეს-მონაზონის მიერ კ. კ. ე. ე. ლიძე, ეტიუდები, ტ. V, გვ. 46).

ერთსა გუამსა მრავალ-სახელსა“. იგი „ერთისა ბუნებისაგან შეცთომილი გუამსაცა ერთსა ქადაგებდა“ (191r).

თხზულების მიხედვით, მწვალებელთა რიგებში აღმოჩნდა აგრეთვე კონსტანტინეპოლის ეპისკოპოსი, შემდეგ კი პატრიარქი (428 წ.) ნესტორი. მიუთითებენ, რომ ის იყო ერთ-ერთი გავლენიანი და დიდი მასშტაბის მქონე მწვალებელთაგანი მაშინდელ ქრისტიანულ წრეებში. უბრალო მონაზვნობიდან მან მიაღწია ანტიოქიის პრესვიტერობამდე. თავისი უმწიკლო ცხოვრებით, ღვთისმეტყველებაში უჩვეულო ნიჭითა და მგზნებარე ორატორული გამოსვლებით ნესტორმა შორს გაითქვა სახელი, თუმცა თანამედროვენი მასში ხედავდნენ ამაყ, პატივმოყვარე და განდიდების მანიით შეპყრობილ ადამიანს²⁰.

ნესტორის მწვალებლობა აღიარებდა ქრისტეს ადამიანური ბუნების დამოუკიდებელ არსებობას, „ნესტორ უკუე იტყოდა ორთა ბუნებათა, ხოლო არა იტყოდა მიმთუალველად შეერთებისა, არამედ თვისებისა მრავლისა ქონებასა მის კაცისასა ძისა მიმართ, ვიდრეღა მის მიერ მოქმედებამდე ყოვლისა, რაოდენიცა რაამე ენებოს ძესა. და ამისთვის იტყოდა ძედ წოდებულობასა მის კაცისასა, ხოლო თქუამცა თუ ვინმე მისდა მიმართ, ვითარმედ: «რად ერთსა იტყვ ძესა და არა ორთა?» — მიუგომცა მას ნესტორიოს, ვითარმედ: „ეყოღენი იყო სიყვარული და თვისებაჲ სიტყუსა ღმერთისაჲ კაცისა მის მიმართ, ვიდრემდის ორნივე ერთ ძედ იწოდებოდეს“ (191v).

სხვაგან ნესტორის წვალებას თეოდორე აბუკურა ასე განმარტავს: „(ნესტორი) არა იტყოდა შეერთებასა სიტყუსა ღმერთისასა კაცისა მიმართ, არამედ ორთა გუამთა იტყოდა და განწვალებასა შემოიღებდა, რომლისათვის არც წმიდა ქალწულსა ჰხადოდა ღმერთის-მშობელად, არამედ ქრისტეს-მშობელად ანუ კაცად და ღმრთად უწოდდის“ (195r).

ნესტორის მწვალებლობამ არნახული მღელვარება და დიდი შეხლა-შემოხლა გამოიწვია. მის წინააღმეგ გაილაშქრა მრავალმა მორწმუნემ.

ბიზანტიის იმპერატორმა თეოდოსი მცირემ გადაწყვიტა მსოფლიო საეკლესიო კრების მოწვევა, რომელიც 431 წელს გაიმართა ეფესოში. ნესტორი კრებაზე არ გამოცხადდა; კრებამ ნესტორის განკვეთა მოითხოვა, რომლის ძირითადი ინიციატორიც კირილე ალექსანდრიელი იყო. ეს მოთხოვნა სისრულეში იქნა მოყვანილი.

მეოთხე მწვალებელი, რომელიც ჩვენს ყურადღებას იმსახურებს, ესაა კონსტანტინეპოლის არქიმანდრიტი ევტიქი. მან ექვი შეიტანა ქრისტეს ორბუნებოვნებაში: მასში მხოლოდ ღვთაებრივი მხარე დაინახა,

²⁰ Д. Робертсон, История христианской церкви, 1890, с. 406.

მისი კაცობრივი ბუნება უარყო. ევტიქის ერეტიკული აზრები შეუცვ-
ნია დორვილაიუსის ეპისკოპოსს ევსევის, რომელსაც მიუმართავს
კონსტანტინეპოლის პატრიარქ ფლაბიანესთვის და უთქვამს: „გივმს
შენ განკანონებდა ევტიქისი“. ფლაბიანემ შეკრიბა ოცდაათიოდე ეპის-
კოპოსი, დაიბარა ევტიქი და მათ წინაშე ჰკითხა: აღიარებდა, თუ არა
„ჯორცთა ქრისტჳსთა თანაარსად“ კაცისა? „ხოლო მან მიუგო: „ვიდრე
დღესამომდე არა აღვიარებდი, ხოლო აწ თქუენდა აღვიარებ“. რამეთუ
ესე თქუა რეცა ბასრობის სახედ, რომლისაცა ფლაბიანე მიუგო: „არა
ჩუენ ვართ შენდა მომართ მეტყუელნი ამათნი, არამედ მამანი, ვინაცა
უკუეთუ აღიარებ, შეაჩუენენ არა ესრეთ აღმსაარებელნი“. და მან კუ-
ალად თქუა მისსა მიმართ, ვითარმედ: „ვითარცა ვთქუ, ვიდრე დღესა-
მომდე უკუე არა აღვიარებდი ამას, არამედ აწ თქუენდავე ვიტყუ, ხო-
ლო შევაჩუენებ არავის, რამეთუ ვინაჲ ჩემდა უკეთუ შევაჩუენო ვინ-
ცა, მამათა შევაჩუენებ და წმიდასა წერილსა, რამეთუ იგი არს არამეტ-
ყუელი თანაარსად ჩუენდა ჯორცთა ქრისტჳსთა“ (195v).

ყოველივე ეს მოხდა 448 წლის 22 ნოემბერს, როცა დორვილა-
იუსის ეპისკოპოსის ევსევის დაეინებული მოთხოვნით კონსტანტინე-
პოლის საეკლესიო კრებამ მრავალგზისი მოწვევის შემდეგ, მოახერხა
მისი მოყვანა იქ შეკრებილი ეპისკოპოსების წინაშე. საეკლესიო კრე-
ბამ იგი განკვეთა. მისი განდევნა მოხდა ფლაბიანეს უშუალო ინიცია-
ტივით.

მომხდარი ფაქტის შემდეგ ფლაბიანემ ეპისტოლე გაუგზავნა რო-
მის ეპისკოპოსს ლეონტის, რომლითაც ატყობინებდა ევტიქის განკვე-
თის ამბავს. ეპისკოპოსმა მოუწონა ფლაბიანეს ნამოქმედარი, თვით
ევტიქიმ კი დაიწყო წერილების წერა სხვადასხვა საეკლესიო პირების
მიმართ. იგი „ზედაჲსზედა მიუხდებოდის მეფესა და ეტყოდეს: ვიმ-
ძლავრე ფლაბიანეს მიერ“. მეფე ცდილობდა შეერიგებინა ფლაბიანე
და ევტიქი, მაგრამ ამაოდ. საბოლოოდ ევტიქისა და ფლაბიანეს ურთი-
ერთობა იქამდე გამწვავდა, რომ საჭირო გახდა საეკლესიო კრების მო-
წვევა. კრება მოიწვიეს 449 წელს ეფესოს იმავე ეკლესიაში, რომელ-
შიც მესამე მსოფლიო კრება გაიმართა. — კრების ხელმძღვანელობა
სამეფო კარმა დაავალა ალექსანდრიის ეპისკოპოსს დიოსკურეს, რომე-
ლიც დიდძალი ამალით ჩავიდა ეფესოში. მაგრამ ევტიქის მწვალებლო-
ბამ ისეთი დიდი მოძრაობა გამოიწვია, რომ საჭირო გახდა კვლავ ორი
მსოფლიო კრების მოწვევა (450 წ. იტალიაში და 451 წ. ქალკედონში).
საბოლოოდ ევტიქი განკვეთილ იქნა.

თხზულებაში თეოდორე განიხილავს და აკრიტიკებს ბევრ სხვა
ერეტიკოსთა მოძღვრებებსაც, მაგრამ ჩვენ ეს ოთხეული იმიტომ გამოვ-
ყავით, რომ მათთან დაკავშირებით ავტორს გამოთქმული აქვს ფრიად

საინტერესო აზრი „გარეშე“ ანუ ანტიკურ ფილოსოფიასთან დაკავშირებით.

აყალიბებს რა თავის თვალსაზრისს ქრისტეს რაობის შესახებ, თეოდორე მსჯელობას იწყებს ჩვენს მიერ ხსენებული ოთხი მწვეალბლის წინააღმდეგ: „ამათისა ესრეთ ყოფისა აღმსარებელთა ოთხნი წვალებანი მოვიკსენნეთ ჩუენ აწინდელსა ამას ხედვასა შინა, რომელთაგანი ორნი ვიდრემე ღმრთის-მეტყუელებისთვის არიან განრემზომობით მბრძოლნი ურთიერთას, ხოლო ორნი განკაცებისათვის სიტყუსა ღმრთისა და იგინიცა განრემზომობით ურთიერთას მბრძოლნი, რამეთუ საბელიოზ და არიოზ ღმრთისმეტყუელებასა შინა ესრეთ მადიდებლობდეს“. ცოტა ქვემოთ, მას შემდეგ, რაც არიოზისა და საბელიოზის მოძღვრებათა გაბათილებას შეეცადა, თეოდორე კვლავ აღნიშნავს: „მერმე განკაცებისათვის სიტყუსა ღმრთისა, ვითარცა განრემზომობით მბრძოლი იყვნეს ურთიერთას ნესტორ და ევტიქი“ (191v).

თხზულების მერვე სიტყვაში კვლავ იყენებს ავტორი ამ ტერმინს ზემოხსენებულ მწვეალბლებთან დაკავშირებით: „გარნა ჩუენ ერთითა სიტყვთა დავარლუევთ ამათ ყოველთა, ვითარმედ ვითარცა საზოგადონი და აღსაარებულნი დაუტევნა ეგენი კრებამან, რამეთუ ევტიქის მიმართ ჰყოფდა სიტყუასა, რომელიცა განრემზომობით ნესტორისა მბრძოლი ცხად არს, ვითარმედ მაგათ ყოველთა აღიარებდა და არა საჭიროდ ჰერ იყო აღსაარებულთა მოკსენებაჲ“ (200r).

რას ნიშნავს ცნება „განრემზომობით“? თვით თეოდორეს ნაშრომიდან მისი ახსნა-განმარტება ძნელდება, მაგრამ იგი ადვილად გაუაზრებია თხზულების მთარგმნელს, თავად ფილოსოფოსსა და მეცნიერ-კომენტატორს არსენ იყალთოელს და ხელნაწერის სქოლიოში მას ამ ტერმინში ნაგულისხმევი აზრი გადმოუცია. არსენი წერს (191v):

„შეისწავლე, ვითარმედ: ესე ვითარი არს სახე განრემზომობისაჲ, ვითარ-იგი რაჲამს მოთხვითი რამმე იყურივად განჰყუეთო და ნაყუეთნი იგი ყოვლად შეუტყუებელ და ურთიერთას თანა შეუსწორებელ დარჩენ ერთიერთისა, ერთისა მის კერძოასა ფრიადითა შეიწროებითა და მეორისა სრულად საზომად მოთხვთისა და მის განვრცელებითა. და ესე ორკერძოვე, რომლისა მსგავს იყვნეს წვალებანი ესე აქა მოკსენებულნი, საბელიოზისი უკვე უწულილესისა იმის კერძოასა, რომელი-იგი ერთობისათვის ბუნებისა ერთსა იტყოდა გუამსაცა წმიდისა სამებისასა და ფრიად შეიწირებდა სიტყუასა ღმრთისმეტყუელებისასა, ხოლო არიოზისი გუერდით მისსა მდებარესა ამას უბრტყესსა კერძოსა მოთხვითისასა, რომელი-იგი განყოფილებისათვის გუამთაჲსა განჰყოფდა ბუნებასა წმიდისა ღმრთეებისასა. ესრეთ და წინააღმდე-

გომსაზომობით, რომელ არს განრემზომობით ურთიერთას განიყოფებოდეს სიტყუანი აღსარებისა მათისანი“.

როგორც ვხედავთ, არსენი მკითხველს მოუწოდებს შეისწავლოს, თუ რა იგულისხმება „განრემზომობაში“. ჩანს, ესაა უთანაბრობის, შეუფარდებლობის, არა ერთგვაროვანი სიდიდის (ან ზომის) გამომხატველი ტერმინი ფილოსოფიაში, რის დასამტკიცებლადაც თხზულების მთარგმნელი აკეთებს ჩანახაზს სქოლიოს თავზე. ჩანახაზი წარმოადგენს ოთხკუთხედს, რომელიც არათანაზომიერადაა გადაკვეთილი დიაგონალით. ნახაზისა და კომენტარის მიხედვით, არსენის განმარტების აზრი ასეთია: „განრემზომობაში“ იგულისხმება ისეთი უთანაბრობა (შეუფარდებლობა), როგორც წარმოიქმნება ოთხკუთხედის დიაგონალით არათანაზომიერი გადაკვეთის შემთხვევაში. ამგვარი გადაკვეთისას ოთხკუთხედის გაყოფილი ნაწილები ერთმანეთს არ ეტოლებიან (ჩვეულებრივ დიაგონალი ოთკუთხედში თანაბარი სიდიდის სამკუთხედებს გამოჰყოფს). არსენის თქმით, მის მიერ ჩახაზული ოთხკუთხედის ნაწილები არათანაბარზომიერი არიან იმის გამო, რომ ერთი მათგანი ძალზე „შეიწრებული“ ანუ შემცირებულია, ხოლო მეორე უფრო დიდია. მეცნიერი-კომენტატორი მიუთითებს, რომ თეოდორე აბუჟურას მიერ ხსენებული წვალებანიც ამის მსგავსია — საბელიოზის წვალება ოთკუთხედის „უწულილეს“ ნაწილს ჰგავს, რადგან მისი მოძღვრება ღმერთის ერთბუნებოვანებასა და წმიდა სამების ერთგვაროვნებას ქადაგებდა, რითაც „ფრიად შეაიწრებდა სიტყუასა ღმრთისმეტყუელებისასა“, ხოლო არიოზის წვალებას, არსენის აზრით, შეესაბამება ოთკუთხედის ვრცელი ნაწილი, ვინაიდან იგი „სამთა გუამთა იტყოდა და სამთა ბუნებათა უცხოთა“.

საბოლოოდ არსენ იყალბოელი ასკვნის, რომ „ესრეთ წინააღმდეგომსაზომით განიყოფებოდის სიტყუანი აღსარებისა მათისანი“ (191v).

ამგვარად, „განრემზომობის“ ქვეშ ჩვენ უნდა ვიგულისხმობთ „წინააღმდეგ საზომობა“ ანუ არათანაზომიერება, უთანაბრობა.

ასეთივე შინაარს ატარებს იგი ნესტორისა და ევტიქის მწვალებლურ მოძღვრებათა შეპირისპირებისას. ამ შემთხვევაში „უწულილესში“, ვფიქრობთ, ევტიქის მოძღვრება იგულისხმება, რადგან მან ეკვი შეიტანა ქრისტეს ორბუნებოვანებაში და მასში მხოლოდ ღვთაებრივი მხარე დაინახა, კაცობრივი ბუნება კი უარყო (195v), ხოლო ნესტორის ერეტიკული შეხედულებები ოთხკუთხედის დიდ ნაწილს შეადარა, რადგან იგი ორ ბუნებას აღიარებდა ორ გვამში (191v, 195r).

დიაგონალით გადაკვეთილი კვადრატის მაგალითი ფილოსოფიური დებულების დასასაბუთებლად ხშირად გვხვდება არისტოტელესთან, რაც იმის ვარაუდის უფლებას გვაძლევს, რომ არსენმა იგი თეოლოგიური ტერმინის ასახსნელად გამოიყენა. ძველი ბერძენი ფილოსოფოსი რამდენჯერმე მიმართავს კვადრატის დიაგონალის არათანაზომიერების მაგალითს მისსავე გვერდებთან საკუთარი ფილოსოფიური თვალსაზრისის დასამტკიცებლად. „გეომეტრს ისე არაფერი არ გააკვირვებს, — აღნიშნავს არისტოტელე, — როგორც კვადრატის დიაგონალის თანაზომიერება კვადრატისავე გვერდებთან“²¹.

სხვა შემთხვევაში იმავე მაგალითს ასე იყენებს იგი: „უუნარო ეწოდება, ერთი მხრივ, ასეთს უუნარობას, მეორე მხრივ, მას შესაძლებელისა და შეუძლებელის მნიშვნელობა აქვს. შეუძლებელია ის, რომლის საწინააღმდეგო აუცილებლად ჭეშმარიტია. მაგალითად, დიაგონალის თანაფარდობითობა გვერდებთან შეუძლებელია, როგორც სიცრუე, რომლის საწინააღმდეგო არა მხოლოდ ჭეშმარიტია, არამედ აუცილებელიც, კერძოდ აუცილებელია ის არაფარდობითი იყოს, ხოლო ფარდობითობა არა მარტო შეცდომაა, არამედ აუცილებელი შეცდომა“²².

ბერძნული ტექსტის უქონლობის გამო ჩვენ გვიძნელდება იმის დადგენა, თუ როგორ არის ორიგინალში წარმოდგენილი ტერმინი „განრეშობა“. მაგრამ არსენ იყალთოელმა, როგორც ვნახეთ, არისტოტელეს მაგალითის შინაარსი ჩადო აღნიშნულ ცნებაში და იგი თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ დონეზე აიყვანა. მაგრამ არსენი გვერდებისა და დიაგონალის თანაფარდობის საკითხს კი არ აყენებს, არამედ დიაგონალით ოთკუთხედის არათანაზომიერად გადაკვეთის შემდგომ მიღებულ სამკუთხედთა თანაფარდობაზე მსჯელობს.

სამღმერთიანთა მწვალებლური მოძღვრების განხილვისას, თეოდორე აბუკურა აღნიშნავს, რომ მათ თითქოს თავიანთი მოძღვრების განსამტკიცებლად არისტოტელეს ნააზრევი მოიშველიეს. კერძოდ, ეს გამოიხატა იმაში, რომ სამღმერთიანები დავობდნენ ქრისტეს ბუნების თაობაზე. ისინი აცხადებდნენ, რომ თუ ქრისტეს ორი ბუნება გააჩნია, გვამიც ორი უნდა ჰქონდესო (196v). ამ საკითხის ირგვლივ დიდი დავაცილობა ყოფილა მართლმადიდებლურ ეკლესიასა და სამღმერთიანთა მწვალებლურ ჯგუფს შორის. ქრისტეს პიროვნებაში ორი გვამის დაშვების შესაძლებლობაზე ყურადღებების გამახვილების გამო მართლმადიდებლური ეკლესია ასე ეკამათება მათ: „უკუეთუ იგივე არს ბუნებაჲ და

²¹ არისტოტელე, მეტაფიზიკა, თარგმანი თ. კუკავასი, გვ. 30.

²² იქვე, გვ. 115.

გუამი, საჭიროდ გიღირს თქვენ აღსარებად უშუერი სარწმუნოებისა. ხოლო უკუეთუ სხუად არს ბუნებად და სხუად გუამი, რად წინამიც ჩუენ მეტყუელთა ორთა ბუნებათასა, უეჭველად თქუამა ორთა გუამთა ქრისტესთაჲ“ (196v).

ამ განცხადების საპასუხოდ სამღმერთიანებმა საჭიროდ ჩათვალეს გვამი და ბუნება ერთი და იგივე ცნებად დაესახათ. უნდა გავიხსენოთ, რომ თეოდორე აბუკურამ თხზულების დასაწყისშივე მოგვცა — არსების, ბუნების, გუამისა და პირის ახსნა-განმარტება და მიუთითა, რომ არსება და ბუნება ერთი და იგივეა, ხოლო გუამი და პირი ერთი და იგივე, რაც იმას გულისხმობს, რომ ბუნება და გუამი საპირისპირო ცნებებია.

სამღმერთიანთა მოსაზრების საპასუხოდ მართლმადიდებლურმა ეკლესიამ, თეოდორე აბუკურას თქმით, ასეთი განაცხადი გააკეთა: „უკუეთუ იგივე არს ბუნებად და გუამი, ვიტყუთ სადმე წმიდისაცა სამებისა სამთა ბუნებათა, ვინამთგან სამნი გუამნი აღსაარებულად უწყნით მისნი“ (იქვე).

ამის შემდეგ სამღმერთიანებმა წმინდა სამების სამბუნებოვანებაც დასაშვებად მიიჩნიეს.

ამ ფაქტთან დაკავშირებით თხზულების ავტორი მიუთითებს, რომ ამ შემთხვევაში სამღმერთიანები ეყრდნობოდნენ არისტოტელეს. თეოდორე აბუკურა წერს: „ხოლო ამათ იტყოდა არისტოტელისაგან მიმღებელი მიზეზისაჲ, რამეთუ არისტოტელი იტყუს, ვითარმედ: «არიან განუკუეთელთანი კერძობითნიცა არსებანი და ერთი საზოგადოა». ესრეთვე ფილოპონოსცა იტყოდა, ვითარმედ: «არიან სამნი კერძობითნი არსებანი წმიდისა სამებისა ზედა და არს ერთი საზოგადოა». (იქვე). როგორც ამ დეტალიდან ირკვევა, ანტიკური ფილოსოფიის წარმომადგენელთა აზრებს არა მარტო მართლმადიდებელი ქრისტიანები იშველიებდნენ, არამედ მწვალებლური ჯგუფების ზოგიერთი წარმომადგენელიც.

არისტოტელეს ავტორიტეტს თვით აბუკურაც მიმართავს მწვალებლებთან წინააღმდეგ ბრძოლაში. თხზულებაში იგი ეხება იმ სადავო პრობლემებს, რომლებიც არსებობდა მართლმადიდებლურ მსოფლმხედველობასა და მწვალებელთა შეხედულებებს შორის.

მწვალებლების აზრით, რადგან მართლმადიდებლები ქრისტეში ორ ბუნებას აღიარებენ, საჭიროა ირწმუნონ, რომ მას გვამიც ორი უნდა გააჩნდეს, ხოლო თუ ორი გვამი ექნება, პირიც ორი იგულისხმება, ე. ი. იარსებებს ორი ქრისტე ანუ ორი ძეო.

მწვალებელთა ამ დებულებაზე თეოდორე აბუკურა მსჯელობას ასე ავითარებს: ორ ბუნებაში, უნდა ვიგულისხმოთ, რომ ის ან გვამოვანი იქნება, ან უგვამო. ამ შემთხვევაში გასათვალისწინებელია ის ფაქტი, რომ ქრისტეს შესახებ უგვამობა არ შეიძლება ვთქვათ, რადგან „ეს უწესო არს“. მაშასადამე, ის გვამოვანია.

რაზან საკითხი გვამოვნებას ეხება, თეოდორე ცდილობს იგი ფილოსოფიურ ასპექტში განიხილოს. გვამი ორი მნიშვნელობის მქონეა: 1. მარტოდ მყოფი²³ და 2. „განთესებით მყოფი“. ეს უკანასკნელი არის „განუკუთეული არსება“, რადგან „განთესებული გუამოვნება“ ორად იყოფა. ერთი ის, რომ თავისთავად არის არსება ანუ მყოფი (ვთქვათ კაცი) და მეორეც ის, რომ არის განთესებით, ე. ი. პეტრედ და პავლედ.

აქ საჭიროა გავიხსენოთ, რომ გვამის ეს განმარტება ძირითადად ეყრდნობა იოანე დამასკელის თვალსაზრისს, რომელიც მას გამოთქმული აქვს თავის „დიალექტიკაში“. „ხოლო გუამისა სახელი ორსა დაჰნიშნავს და გუამოვანიცა ორსა დაჰნიშნავს, რამეთუ დაჰნიშნავს მარტივად მყოფსაცა, რომლისა დაჰნიშვნისაებრ არა მარტივად არსებასა, ხოლო არამედ შემთხვევითსაცა გუამოვნად უწოდათ, ხოლო დაჰნიშნავს განთესებულსა გვამსაცა, ესე იგი არს განუკუთელსა“.

ასევე იოანესგან მომდინარეობს შეხედულება უგვამოს შესახებ, რომელსაც გამოთქვამს თეოდორე თხზულების მომდევნო სტრიქონებში (198r): უგვამოც ორი სახით წარმოგვიდგება: „არსადა მყოფად (აბუკურას მაგალითით, როგორიცაა „ვეც-ირემი“) და ისეთად, რომელსაც სხვაში აქვს თავისი გვამი მოქცეული („სხვსა შორის მქონებელი გუამისაჲ სადმე და არა თავის თვისთ გუამქმნილი, ვითარ იგი შემთხუევითნი“).

თეოდორე აბუკურა საკითხს ასე აყენებს: თუ მწვალებლები იტყვიან, რომ ქრისტე გვამოვანია (და ეს ესეც უნდა მოხდეს, რადგან მასზე უგვამოს თქმა არ შეიძლება), მაშინ საჭიროა განსაზღვრონ როგორი გვამოვანია იგი — „მარტოდ მყოფი“ თუ „განთესებით მყოფი“. იმ შემთხვევაში, თუ ერეტიკოსები განაცხადებდენ, რომ ქრისტე „მარტოდ მყოფია“, მაშინ მასში ორი ბუნება უნდა იგულისხმონ. საკითხის ასე დასმისას ორი გვამის აღიარება აბუკურას დანაშაულად არ მიაჩნია. თხზულების ავტორი ცდილობს განმარტება მისცეს თავის ნათქვამს: თუ ქრისტეს შესახებ ვიტყვი, რომ ის ორბუნებოვანია და ამასთან ერთად

²³ აქ ავტორი უეპველად საგნის შემთხვევით ნიშანს გულისხმობს, რადგან „მარტოდ მყოფს“ იგი ასეთ განმარტებას აძლევს: „ვითარ-იგი დანიშნულად ვიტყვთ შემთხვევითთაცა გუამისა შინათა, დაღაცა თუ სხუათა შორის აქუს ყოფაჲ“.

ორგვამოვანიც, მაშინ უნდა გავიხსენოთ, რომ გვამი „მყოფს“ ნიშნავს, ე. ი. „ორნი სადმე ბუნებაში მყოფთაგანი არიან“, ხოლო თუ ერეტიკოსები იტყვიან, რომ ქრისტე იგულისხმება, როგორც „თხსაგან თავით თხსით მყოფი გუამოვანი“, მაშინ აბუკურა აცხადებს, რომ ამ მნიშვნელობის მიხედვით ქრისტეს ორი ბუნება არ არის გვამოვანი.

მწვალებლები ქრისტეს ორბუნებოვნების რწმენაში, განყოფილების შემოღებას ხელაღდნენ, ხოლო განყოფილება (ე. ი. გაყოფა) აღრიცხვას გულისხმობსო (198r).

ამას ერეტიკოსები მართლმადიდებელი ქრისტიანების მიმართ სხვა ბრალდებასაც უმატებენ, კერძოდ იმას, რომ „რიცხვ განყოფილისა არს რაოდენობა“ (198r). ამ შემთხვევაში აუცილებელია რიცხვის დაშვება, ხოლო რიცხვი „განყოფილებისა მიმართ აღიწევის“ (198v). მაშასადამე, შესაძლებელია ქრისტეს ორი ბუნება ცალ-ცალკე წარმოიდგინოს ადამიანმა, ვთქვათ, ცალკე ღმერთი და ცალკე კაცი.

მწვალებელთა ასეთი მოსაზრების გამო აბუკურა ცდილობს მათ ფილოსოფიური პოზიციებიდან დაუმტკიცოს საწინააღმდეგო. იგი პირდაპირ აცხადებს: „ხოლო რაათა ვითარ-იგი მათ ფილოსოფიურად კელ-ვეოთ ჩუენცა“-ო (198v). და მიუთითებს, რომ „არა უცილობლად განსაზღვრელისა რაოდენისაჲ არს რიცხვ, არამედ შეერთებულისაჲცა ზედა თქმულად საპოვნელ არს იგი, ვითარ-იგი ვიტყუთ ხუთწყრთეულსა ძელსა. და ვითარცა იტყუს არისტოტელი, ვითარმედ «წელიწადი არს რიცხვ მოძრაობისაჲ», რამეთუ რიცხულად სახელ-სდვა წელიწადსა, რომელი-იგი შეერთებულად იცნობების უეჭველად, ვინაჲცა ორსაზე არს რიცხვ, რამეთუ განსაზღვრებულისაჲცა და შეერთებულისაჲცა რაოდენისა ზედა ითქუმის იგი“ (198v).

როგორც ვხედავთ, ტერმინი „განსაზღვრებული“ ამ შემთხვევაში „გაყოფილის“ მნიშვნელობითაა ნახმარი, ესე იგი, რიცხვს გაყოფადობა ახასიათებს. ამგვარად, მწვალებლები რიცხვის, მაშასადამე, გაყოფის, შესაძლებლობას უშვებენ ქრისტეს ბუნებაში. აქ კი აუცილებელია გავითვალისწინოთ შემდეგი: თუ ამის შესაძლებლობა არსებობს, იმის შესაძლებლობაც იარსებებს, რომ ქრისტეში ერთი ბუნება დავინახოთ, მაგრამ ამის საწინააღმდეგო მოსაზრების დამტკიცებას თეოდორე აბუკურა, როგორც ვნახეთ, არისტოტელეს ფილოსოფიის დახმარებით ცდილობს.

თეოდორე აბუკურა ამტკიცებს, რომ აუცილებელი არაა რიცხვი მხოლოდ გაყოფადობის ან უფრო სწორად მომატება-დაკლების მნიშვნელობით წარმოვიდგინოთ. რიცხვს, როგორც ამას ანტიკური ფი-

ლოსოფიის უდიდესი წარმომადგენელი არისტოტელე ამტკიცებს, გააჩნია „შეერთებულის“ მნიშვნელობაც.

თუ გავიხსენებთ არისტოტელეს თვალსაზრისს იმის შესახებ, რომ „რაიმეს ერთ საწყისად ყოფნა რიცხვად ყოფნას ნიშნავს, რადგან საწყისია პირველი ზომა“²⁴, მაშინ ცხადი გახდება, რატომ მოიშველია თეოდორე აბუკურამ „რიცხვის“, როგორც „შეერთებულის“ არისტოტელესეული შეხედულება. თავისთავად ცხადია, ცნება „წელიწადში“ „შეერთებულის“ სახით უნდა წარმოვიდგინოთ. გარდა ამისა, აბუკურა მიუთითებს, რომ არისტოტელემ „წელიწადს“ დაარქვა რიცხვი. ხოლო თუ რიცხვი მოიაზრება როგორც რაოდენობა, მაშინ უნდა გავიხსენოთ არისტოტელეს აზრი რაოდენობის შესახებ: „ზოგი კი რაოდენობაა მოძრაობისა და დროის თვალსაზრისით. ესენი რაღაც რაოდენობასა და დაუნაწევრებელს წარმოადგენენ, რადგან დაუნაწევრებელია ის, რომლის თვისებაც ესენი არიან. მე ვგულისხმობ არა მოძრავ საგანს, არამედ მანძილს, რომელიც მან განვლო. მაგრამ, რადგან მანძილი რაოდენობაა, ამიტომ რაოდენობაა მოძრაობაც და, რადგან მოძრაობა რაოდენობაა, ამიტომ რაოდენობაა დროც“ (იქვე, გვ. 117).

ამდენად, შეიძლება ითქვას: თუ წელიწადი დროა, ხოლო დრო არის რაოდენობა, რომელიც თავის მხრივ რიცხვის მნიშვნელობის მქონეა, მაშინ წელიწადიც რიცხვს ნიშნავს არისტოტელესთან.

ამან განაპირობა, ალბათ, აბუკურას განცხადება იმის თაობაზე, რომ რიცხვი მხოლოდ მოკლებას არ გულისხმობს, მას „შეერთებულის“ გავგებაც გააჩნია. აქვე აკეთებს აბუკურა საინტერესო განცხადებას: „ხოლო უკუეთუ სკამარ-არს უცთომელისა გამოწულილვისა ქმნაჲ, არა ჯერ-არს ჩუენდა, ვითარცა შეერთებულად აღსარიცხუველისა ზედა თქუმაჲ ქრისტეს ზედა ორობისაჲ, რამეთუ შეერთებული არს, რომლისა ნაწილთა ზოგადი საზღვარი შეაყოფს, ხოლო ნაწილთა მოგონებაჲ ღმრთეებისა ზედა, რამთა ზოგადმან საზღვარმან კორცთა მიმართ შეაყენეს იგინი, არა აღვილ არს მოსაპოვნელად. რამეთუ შეერთებულებითი აღრიცხუვაჲ მხოლოდ სიდიდეთა ოდენ ზედა ითქუმის, არამედ განსაზღვრულისა რაოდენისად ჯერ-არს აქა კმარებაჲ რიცხვსაჲ“ (198v).

საკითხის ნათელსაყოფად თეოდორეს მოაქვს ასეთი მაგალითი:

რიცხვად ვთქვათ სოკრატე, სახედ — კაცი, ნათესავად — ცხოველი. ამასთან ერთად შეიძლება ავიღოთ ყოველივე

²⁴ არისტოტელე, მეტაფიზიკა, გვ. 108.

ორი რიცხვით. ვთქვათ, ორად რიცხვი — სოკრატე და პლატონი, ორად სახე — კაცი და ცხენი, ორად ნათესავი — არსება და თეთრი. ამიტომო, აცხადებს აბუკურა, თუ ქრისტეს შესახებ ვამბობთ ორ ბუნებას, ეს არ ითქმის რიცხვით, არამედ სახით. როგორ გავიგოთ ეს? ამ შემთხვევაში უნდა გავიხსენოთ, რომ ყოველი ნათესავი იყოფა სახეებად. ვთქვათ, თუ ცხოველს ჩავთვლით ნათესავად, მისი სახეები იქნება კაცი და ცხენი, თუ კაცს ჩავთვლით ნათესავად, მისი სახეები იქნება პავლე და პეტრე (იქვე).

ამგვარად, ქრისტეში ორი სახე გვაქვს — ღმერთი და კაცი. ამ თეოლოგიური კეშმარტივების დასამტკიცებლად თეოდორე აბუკურამ დაიმოწმა არისტოტელეს აზრი ნივთისა და სახის შესახებ, რომ „ესენი რიცხვთა უკუე ერთ არიან, ხოლო სახითა ორ“ (198v). ამასთანავე იგი იმ ერეტიკოსთა წინააღმდეგ, რომლებიც ქრისტეში მარტო კაცს ხედავდნენ, ძალზე საინტერესო და მახვილგონივრულ დებულებას აყენებს. მისი აზრით, ვინც მონოფიზიტობას უჭერს მხარს, ღმერთში უნდა იგულისხმონ ან ორი გვამი, ან ოთხი და არა სამი, როგორც ეს ტრადიციულადაა მიღებული ღმრთისმეტყველებაში. მაშინ ასეთი ვითარება შეიქმნება: მამა-ღმერთისა და სული წმიდის გვერდით არ შეიძლება მოთავსდეს არალვთაებრივი ძალის გვამი. თუ ქრისტეში მხოლოდ აღამიანს დავინახავთ, მაშინ იგი სამებაში ადგილს ვეღარ იპოვის, ხოლო თუ მწვალებლები იმას განაცხადებენ, რომ მესამე გვამი ღმრთის სიტყვა არისო, საჭირო გახდება ქრისტეს შემოყვანა, რაც ღმერთს ოთხგვამოვანს განაღდის და ეს კი თავისთავად მიუღებელი იქნებოდა (199v).

საანალიზო თხზულების მეშვიდე და მერვე სიტყვები თითქმის მთლიანად თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ მსჯელობას ეთმობა. ამიტომ თეოდორე აბუკურას საბოლოო თვალსაზრისი შეიძლება ამ ნაწილიდან ამოღებული ერთ-ერთი ფრაზით გამოიხატოს:

„ხოლო უკუეთუ ორთა ბუნებათა ქონება და ვიწესოთ ქრისტესი, არცა ერთსა მათ დასაბამთაგანსა დავარღუევთ, არამედ ყოველთა მოწამედ ვჰპოვებთ, რამეთუ იგივე ღმერთადცა ითქუმის და კაცადცა და იგივე თანა-არსად ჩუენდა, საკუთრად ღმრთად და საკუთრად კაცად, ბუნებით ღმრთად და ბუნებით კაცად, ერთად წმიდისა სამებისაგანად და ერთად ჩუენგანად. რამეთუ იგივე გუამი მიითულავს საზღვარსა ორთა ბუნებათასა და, რომელიცა სიტყუაჲ განუჩინოს ვინ ღმრთეებასა, მასვე ჰპოვებს ქრისტესაცა ზედა და, რომელიცა სიტყუაჲ განუჩინოს კაცებასა, მასვე ჰპოვებს არსებასაცა ქრისტესსა“ (199v).

დასასრულ, ორიოდ სიტყვა „გარეშე“ ფილოსოფიის ირგვლივ საკუთრივ თეოდორე აბუკურას თხზულებასთან დაკავშირებით. „გარეშე ფილოსოფიის“ (ანუ „გარეშე სიბრძნის“) საკითხი სპეციალური კვლევის საგნად გახადა რ. სირაძემ, რომელიც ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების პრობლემებითაა დაინტერესებული. მისი აზრით, ამ ტერმინში შეიძლება იგულისხმეობოდეს აზროვნების სამი სფერო:

1. ანტიკური წარმართული სიბრძნე.
2. ქრისტიანული თანადროული არასაღვთისმეტყველო სიბრძნე, „ბუნებითი“ მეცნიერებანი ან სასკოლო-სასწავლო დისციპლინები, ე. წ. „ტრივიუმ“ — „ქვადრივიუმის“ 7 „თვისუფალი მეცნიერება“.
3. მწვალებელთა სიბრძნე, უფრო იშვიათად, სხვა რელიგიათა (ისლამის, ებრაელთა) სიბრძნე²⁵.

რ. სირაძე მართებულად მიიჩნევს „გარეშე სიბრძნეზე“ მსჯელობისას მისი თითოეული სახის გამოცალკევებას და თვითეულ მათგანთან „საღვთო სიბრძნის“ მიმართების განსახილველი ხასიათის ჩვენებას, რადგან, როგორც სქოლიოში მიუთითებს — „ხშირად «გარეშე სიბრძნეში» არასწორად ესმით მხოლოდ და მხოლოდ ანტიკური ფილოსოფია“ (იქვე). „ასე რომ, — ასკენის მკვლევარი — საღვთო სიბრძნე ერთია, „გარეშე სიბრძნე მრავალგვარი“ (იქვე, გვ. 235).

ამასთან დაკავშირებით გვინდა აღვნიშნოთ, რომ „გარეშე“ ფილოსოფიაში (ანუ სიბრძნეში) ბევრი ჩვენი მეცნიერი სწორედ ანტიკურ, წარმართულ ფილოსოფიას მიიჩნევს²⁶.

კ. ქეკელიძის აზრით, საშუალო საუკუნეებში ღვთაებრივ ქეშმარიტებას ეძებდნენ არა მარტო მოსესა და პავლეს წიგნებში, არამედ ფილოსოფოსთა მოძღვრებაშიც, განსაკუთრებით ისეთ ფილოსოფოსთა, როგორიც იყვნენ სოკრატი, პლატონი და არისტოტელე, ისინი თავისი მოძღვრებით რამდენადმე ამზადებდნენ კიდევ ქრისტიანობას²⁷.

²⁵ რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, 1975, გვ. 234.

²⁶ კ. ქეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია ტ. I, 1960, გვ. 294; შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I—II. ივ. ლოლაშვილი, იოანე პეტრიწი-ქიმქიმელი (ისტორიულ-ფილოლოგიური ნარკვევი, დართული იოანე პეტრიწის „სათნობათა კიბისადმი“, 1968, გვ. 75, 133, 134); მისივე, სწავლანი და სიბრძნენი ფილოსოფოსთანი, 1969, გვ. 5.

²⁷ კ. ქეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1960, გვ. 299.

განსაკუთრებით საყურადღებოა ის ფაქტი, რომ აკად. კ. კეკელიძის შეხედულებით, ამ ხანებში (IX ს.) „იწერება საგანგებო თხზულება „თუ ვითარ სათანადო არს გულისხმის-ყოფაჲ საღმრთოჲსა და გარეშისა ფილოსოფოსობისა სიტყუათაჲ“ (იქვე, გვ. 294).

როგორც ვხედავთ, თეოდორე აბუკურას ჩვენთვის საინტერესო თხზულებაში კ. კეკელიძემ „გარეშე ფილოსოფიის“ ელემენტები დაინახა და მიიჩნია, რომ იგი სპეციალურად წარმართ ფილოსოფოსთა აზრების გაცნობისა და მისი ქრისტიანული თეოლოგიის სამსახურში ჩაყენების მიზნით დაიწერა.

დაახლოებით ამავე თვალსაზრისისაა ი. ლოლაშვილი ხსენებული ძეგლის მიმართ: „მარტო ის ფაქტი, — აღნიშნავს მეცნიერი, — რომ არსენ იყალთოელს უთარგმნია თეოდორე აბუკურას (IX ს.) ნარკვევი «გულისკმის-ყოფაჲ საღმრთოჲსა და გარეშისა ფილოსოფოსობისა სიტყუათაჲ» ნათლად მოწმობს, რომ XI—XII საუკუნეების ქართველი მწიგნობარნი ინტერესით ეცნობოდნენ ეკლესიისათვის მიუღებელ ფილოსოფიას და საჭირო გამხდარა ქართულ ენაზე შექმნილიყო ისეთი სახელმძღვანელო, რომელიც მკითხველს გარკვეულ წარმოდგენას შეუქმნიდა საღმრთო ფილოსოფიაზე და ამავე დროს მისცემდა შესაძლებლობას «გარეშე» ფილოსოფიაც გამოეყენებინა საღმრთო საქმისათვის სასარგებლოდ“²⁸.

მაგრამ აღნიშნული თხზულება სხვა თვალსაზრისით განიხილა რ. სირაძემ რომელმაც მიიჩნია, რომ აქ — „გარეშე ფილოსოფიაში“ მწვალებელთა მოძღვრება იგულისხმება: ავტორი, — წერს რ. სირაძე — ეხება სხვადასხვა ერესს. განიხილავს მათ სიბრძნეს. ოღონდ ეს განიხილვა არაა მოცემული საღვთო სიბრძნის ინტერესებისათვის მწვალებელურ სიბრძნეთა გამოყენების მიზნით. სათაური კი ისეთი აქვს ნაწარმოებს, რომ შეიძლება გვაფიქრებინოს, თითქოს «გარეშე» მოძღვრების გამოყენება ხდება ღვთისმეტყველებისათვისაო. მაგრამ რაკილა ერეტიკული მოძღვრების მოხმობა საღვთო ინტერესებისათვის გამორიცხული იყო, იქმნება უთაბეჭდილება, რომ «გარეშე ფილოსოფოსობა» აქ არ ნიშნავს კონკრეტულად ერეტიკულ მოძღვრებას“²⁹.

«გარეშე» ფილოსოფიის (ანუ სიბრძნის) რ. სირაძისეული კლასიფიკაცია ძალზე საინტერესოა, მაგრამ თეოდორე აბუკურას ზემოხსენებული ძეგლის „გარეშე ფილოსოფოსობის“ საკითხი ჩვენ სხვა ასპექტში გვეჩვენება.

²⁸ იო ა ნ ე პ ე ტ რ ი წ ი, სათნოებათა კიბე, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკლვა და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა, თბ. 1968, გვ. 134.

²⁹ რ. ს ი რ ა ძ ე, მითით. ნაშრომი, გვ. 246.

თეოდორე აბუკურას ნაშრომი „საღმრთო მსახურისა და გარეშისა ფილოსოფოსობისათვის“, როგორც ეს ზევით გავაანალიზეთ, დაწერილია არისტოტელეს ფილოსოფიურ ნააზრევთა გათვალისწინებით. თხზულება თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ხასიათისაა და ბევრი ადგილი მძაფრ პოლემიკურ სტილშია დაწერილი, რისთვისაც ავტორს ხშირად მიუპარათავენ არისტოტელეს ავტორიტეტისათვის, საჭიროებისამებრ დაუმოწმებია მისი ფილოსოფიური ტერმინები და მაგალითები (ამის ნათელი ილუსტრაციაა კვადრატის დიაგონალით გადაკვეთის მაგალითი და არსენის განმარტება „განრემზომობა“ ტერმინის) საკუთარ დებულებათა განსამტკიცებლად.

ამ საკითხთან დაკავშირებით ძალზე საინტერესოდ გვეჩვენება საანალიზო ტექსტის ბოლო სტრიქონები: „ხოლო დასრულებადობისათვის სატანჯველთა მსახურით იტყვან, ვითარმედ: სახელი საუკუნო მსახურებელისა ჟამისა ზედა მოიღებვის და, რაჟამს თქუას წერილმან, თუ საუკუნე არს სატანჯველი, არარას სხუას იტყვს, არამედ გარეშე-სახურებულსა ჟამსა. უწყებამ ჟერ-არს, ვითარმედ: სახელი საუკუნო მსახურებელსა გარეშეთა განცა და წერილისა ცა მიერ მრავალგზის განსახურებულსა ჟამთა ზედა მოიღებვის. გარნა სატანჯველსა ზედა არა შესაძლებელ არს მოღებამ ესრეთ, რამეთუ თუთ ქრისტე იტყვს, ვითარმედ: «წარვიდნენ რომელნიმე ცხოვრებად საუკუნოდ, ხოლო რომელიმე სატანჯველად საუკუნოდ» [მათე, 25, 46]. (202v).

აქ დამოწმებული ციტატის გასაანალიზებლად საჭიროა ოდნავ უკან დავიხიოთ. თხზულების ბოლო (მეათე) სიტყვაში თეოდორე აბუკურა მსჯელობს ორიგენის შესახებ. „ესე უკუე ორიგენი, — წერს ავტორი, — ძუელი კაცი და უწინარეს კოსტანტინესსა გამოჩინებულნი, დიდ იყო და ფრიად სწავლულ და მრავალთა შრომათა წმიდისა წერილისა ზედა, ღრამატიკოსი კელოვნებით“ (202v). ორიგენი მიიჩნევდა, რომ ქრისტე მამაზე უმცროსი იყო, რადგან მისი აზრით იგი არც მამაზე უფროსი შეიძლებოდა ყოფილიყო და არც მისი თანასწორი. ამას გარდა, ის აღიარებდა „სულთა პირველ-მყოფობასა“ და „სატანჯველთა დასრულებადობას“ (იქვე). ორიგენის მოძღვრებამ დიდი შეხლამემოხლა გამოიწვია. მის წინააღმდეგ დაიწერა უამრავი თხზულება. როგორც პოლემიკოსმა მწერალმა, თეოდორემ სპეციალურად შექმნა „სიტყვსგება ორიგენიანისა მიმართ“³⁰. უნდა აღინიშნოს, რომ ორიგენის წინააღმდეგ ბრძოლის გამოძახილი საქართველოშიც გვხვდება. ექვთიმე ათონელისათვის სპეციალურად უკითხავთ საქართველოდან:

³⁰ S 312, ფ. 20—24, №248, 48—58.

„თუ რომელნი წიგნნი არიან, რომელთა-იგი წმიდა კათოლიკე ეკლესია არა შეიწყნარებს?“ ექვთიმეს პასუხიდან ჩანს, რომ „ორიგენე მწვალებელსა მრავალნი წიგნები აღუწერია და არა შესაწყნარებელ არს“³¹. ანტონ კათალიკოსი კი განსაკუთრებულ თავს უძღვნის თავის „ღვთისმეტყველებაში“ ორიგენის მოძღვრებას (იქვე).

სწორედ ამ უკანასკნელის შესახებ გამოთქვამს საწინააღმდეგო თვალსაზრისის თეოდორე აბუკურა ჩვენს მიერ ზემოთ დამოწმებულ ციტატაში. აბუკურა ასე სვამს საკითხს: ორიგენი მიუთითებს, რომ „სახელი საუკუნოვანსა განსაზღვრებულისა ჟამისა ზედა მოიღებვის“, მაგრამ წმინდა წერილის მიხედვით „საუკუნე არს სატანჯველი“, რომელშიც მხოლოდ „გარეშე-შესაზღვრებული ჟამი“ იგულისხმება. ამიტომ „უწყებაჲ ჭერ-არს, ვითარმედ სახელი საუკუნოვანსა გარეშეთა განცა და წერილისა ცა მიერ მრავალგზის განსაზღვრებულსა ჟამსა ზედა მოიღებვის“.

ამგვარად, როგორც ვხედავთ, აქ თეოდორე ედავება ორიგენის მოძღვრებას და ამბობს, რომ ეს საკითხი „გარეშეთაგანცა და წერილისა მიერ“ სხვადასხვაგვარად აიხსნება. ნათქვამის კიდევ უფრო მეტი დამაჯერებლობისათვის, ის იქვე იმოწმებს ქრისტეს სიტყვებს სახარებიდან. თავისთავად ცხადია, რომ აქ თეოდორე საკუთარი აზრის განსაქტიციებლად და ორიგენის მოძღვრების უარსაყოფად წმინდა წერილს იმოწმებს და იმოწმებს კიდევ „გარეშეთა“ თვალსაზრისს, რომელსაც ამ შემთხვევაში წმინდა წერილის სიბრტყეზე აყენებს და, რაც მთავარია, პირველად მას ასახელებს.

მეცნიერებისათვის უკვე ცნობილია, რომ საშუალო საუკუნეების ქრისტიანული სქოლასტიკა და განსაკუთრებით იოანე დამასკელის თეოლოგიური სკოლის წარმომადგენლები მართლმადიდებლური მოძღვრების დასაცავად „გარეშე“ ანუ ანტიკურ ფილოსოფიას მიმართავდნენ და ჭერ პლატონის, ხოლო შემდეგ არისტოტელეს ნააზრევს იყენებდნენ.

ჩვენს მიერ მოტანილი ციტატიდან ნათლად ჩანს, რომ თეოდორე წმინდა წერილთან ერთად იმოწმებს „გარეშეთა“ აზრს. აქ ძნელი წარმოსადგენია, რომ „გარეშეში“ იგი თვით მწვალებლურ მოძღვრებას გულისხმობდეს, რადგანაც ის თავგამოდებით ეკამათება ორიგენს და მისი თვალსაზრისის უარყოფას ცდილობს. თუ ორიგენის თვალსაზრი-

³¹ კ. კ ე კ ე ლ ი ძ ე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, გვ. 432.

სი, ვის წინააღმდეგაც ამ შემთხვევაში ავტორი იბრძვის, წმინდა წერილის აზრს ეთანხმებოდა, მაშინ რაღა იყო სადავო?

ამგვარად, თეოდორე აბუკურას ძეგლში „თუ ვითარ სათანადო არს გულისცემის-ყოფაჲ საღმრთოჲსა და გარეშისა ფილოსოფოსობისა სიტყუათაჲ“ არ შეიძლება „გარეშეში“ მწვალებელთა სიბრძნე ვიგულისხმოთ. „გარეშეში“ თავად აბუკურა გულისხმობს ანტიკურ (ანუ წარმართულ) სიბრძნეს და მას ამ სახელითავე იმოწმებს. სხვათა შორის „გარეშე ფილოსოფიაში“ წარმართულ ფილოსოფიას გულისხმობდა თვით ეფრემ მცირე, რომელიც სპეციალურად მსჯელობს ამ საკითხზე იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ სიტყვადანართში და ამ ფაქტს რ. სირაძეც მიუთითებს. უნდა გავიხსენოთ, რომ ეფრემ მცირე და არსენ იყალთოელი ერთ ეპოქაში ცხოვრობდნენ.

ამგვარად, თეოდორე აბუკურას თეოლოგიურ-ფილოსოფიურ ტრაქტატს „საღმრთოჲსა და გარეშისა ფილოსოფოსობისათვის“, რომლის საუცხოო თარგმანიც შეასრულა არსენ იყალთოელმა, უაღრესად დიდი მნიშვნელობა აქვს ძველი ქართული მწერლობის ისტორიისათვის, განსაკუთრებით ეს ითქმის მასში გამოყენებულ ფილოსოფიურ ტერმინებზე, რომელთა აღნუსხვა და სათანადო გაანალიზება მომავლის საქმეა.

აკოკრიფული მწერლობის ერთი ნიმუში ძველ ქართულ
მწერლობაში

საქრისტიანო მწერლობაში გავრცელებული აპოკრიფები ქართულადაც ითარგმნებოდა და აპოკრიფული ლიტერატურა საქართველოშიც დიდ გასაქანს პოულობდა. ამ დარგის ძეგლები ისე მოჭარბებულა ჩვენში, რომ ექვთიმე ათონელს სპეციალური ინდექსის შედგენაც კი მოუხდა. ითარგმნებოდა როგორც ძველი, ისე ახალი აღთქმის აპოკრიფები. ჩვენ ყურადღება უნდა შევაჩეროთ ახალი აღთქმის ერთ მეტად გავრცელებულ აპოკრიფზე, რომელსაც „ავგაროზი“ ან „ეპისტოლე ავგაროზ მეფისაჲ უფლისა ჩუენისა მიმართ იესე ქრისტესა“ ეწოდება. იგი ქრისტიანული მწერლობის იმდენად მნიშვნელოვან ძეგლად ითვლებოდა, რომ მას აღმოსავლეთ ქრისტიანულ სამყაროში კანონიკური უფლებები ენიჭებოდა და ზოგჯერ სახარების ტექსტს ურთავდნენ კიდევ¹. ამ აპოკრიფის კანონიკურობას დღესაც კი იცავენ კათოლიკურ და პროტესტანტულ წრეებში², თუმცა იგი ჯერ კიდევ *Decretum gelasianum*-ში იყო შეტანილი აპოკრიფულ ძეგლთა რიცხვში.

„ავგაროზი“ სირიულ ენაზეა შექმნილი, ზოგი მკვლევრის აზრით, — I საუკუნეში, სხვა თვალსაზრისით კი — III საუკუნეში³. ავტორად მიიჩნევენ ლაბუზნას (ზოგ ნუსხაში მას ლარუბნა ეწოდება).

ეს აპოკრიფი მაცხოვრის ხატის წარმოშობისა და ქრისტიანულ სიმბოლოთა საკითხს ეხება. დიდი იყო მისადმი ინტერესი, მრავალ ენაზე უთარგმნიათ და მოღწეულია სირიულ, ბერძნულ, ქართულ, სომხურ და სლავურ ენებზე. ევსევი კესარიელმა ეს აპოკრიფი შეიტანა თავის

¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია ტ. I, თბ., 1960 გვ. 197.

² The Oxford Dictionary of the Christian Church, 1958.

³ Э м и н, Переводы и статья по духовной армянской литературе, М., 1897, გვ. 285—287.

„საეკლესიო ისტორიაში“ (I, 13)⁴, საიდანაც რუფინუსის შრომაშიც მოხლდა იგი.

აპოკრიფში მოთხრობილია⁵, რომ ედესის სნეულმა მეფემ ავგაროზმა ეპისტოლეთი მიმართა ქრისტეს, გამოხატა მისადმი რწმენა, სთხოვა სწვეოდა და სნეულებისაგან განეკურნა იგი. საპასუხო ეპისტოლეში ქრისტემ აღუთქვა ავგაროზს, რომ ამალღების შემდეგ წარავლენდა თავის მოწაფეს მის განსაკურნავად და ედესელთა მოსაქცევად. აქვე ნათქვამია, რომ ეს ეპისტოლე სასწაულმოქმედებრივი ძალის მქონეა და ნაირგვარ სნეულებათაგან განმკურნებელი. ქრისტემ ეპისტოლე შვილი ბეჭდით დაბეჭდა, ეპისტოლეს დართული აქვს ბეჭედთა ახსნა. ავგაროზ მეფეს ეუწყა, რომ ებრაელნი მესიის მოკვლას ლამობდნენ. მან წარგზავნა მალემსრბოლი და მხატვარი, რათა ქრისტეს ხატი დარჩენოდა კაცობრიობას. მხატვარმა ვერ შეძლო მაცხოვრის სახის გამოსახვა. მაშინ ქრისტემ დაიბანა პირი და მხატვრის ტილო დაიდვა სახეზე. ტილოზე სახე გამოიხატა. მალემსრბოლის საშუალებით ქრისტემ თავისი ხატი გაუგზავნა ავგაროზს. გზად მალემსრბოლმა და მხატვარმა ღამე გაათიეს წმიდა ქალაქში, მეკეცის სახლში; ტილო თიხის ორ ფირფიტას, ორ კეცს შუა ჩადეს. შუალამისას ნათლის სვეტი დაადგა იმ ადგილს, სადაც უფლის ხატი იყო. ქალაქის მკვიდრნი შეიყარნენ სასწაულის სახილველად, მათ მაცხოვრის ხატის წაღება სურდათ, მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ხატი ერთ-ერთ კეცზე აღბეჭდილიყო. წმინდა ქალაქის მკვიდრნი დადუმდნენ და კეცზე აღბეჭდილი ხატი დაიტოვეს. ტილო მალემსრბოლმა ედესაში წაიღო. ქალაქის მისადგომებთან „განრლუელი ვინმე“ შეეხო ხატს და მსწრაფლ განიკურნა. ასევე განიკურნა ხატის შეხებით ავგაროზი. ამალღების შემდგომ ქრისტემ ავგაროზს მოციქულად მიუვლინა თადეოსი, რომელმაც ნათელი სცა მას და მის სახლელუს, განკურნა იგი კეთროვანებისაგან.

ამ აპოკრიფს მიეწერებოდა სასწაულმოქმედებრივი ძალა სნეულებათაგან მორწმუნეთა დახსნისა, დაცვა-მფარველობისა⁶.

⁴ კრიტიკული ტექსტი რუფინუსის ლათინური თარგმანითურთ, გამოცემული E. Schwartz-ისა და T. Mommsen-ის მიერ, იხ.: Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte, Leipzig, B. 2, 1903—1908.

⁵ J. E. L. Oulton, Rufinus's Translation of the Church History of Eusebius, Journal of Theological Studies, XXX, 1928—29.

⁶ L. J. Tixoront, Les Origines de l'église d'Édesse et la légende d'Abgar 1888; R. A. Lipsius, Die Edessinische Abgarsage kritisch untersucht, 1880. მითითებულა E. von Dobschütz-ის შრომის მიხედვით: Der Briefwechsel zwischen Abgar und Jesus, 1900.

მეცნიერები (C. Baronius, L. S. Tillemont, W. Cave, J. E. Grabe, W. Cureton, G. Phillips) ისტორიული ღირებულების დოკუმენტად მიიჩნევდნენ ამ მიმოწერას. მათი აზრით, ადრესატად ნაგულისხმევია აბგარ V, ედესის განმგებელი ჩვენს წელთაღრიცხვამდე 4 წლიდან ჩვენი წელთაღრიცხვის 50 წლამდე.

1864 წ. აღმოჩენილ იქნა ამ აპოკრიფის ორი სირიული დეფექტური ხელნაწერი (V საუკუნისა და VI საუკუნისა)⁷.

„ავგაროზის“ სომხური ნუსხა, რომელიც პარიზის საიმპერატორო ბიბლიოთეკის ძველ სომხურ ხელნაწერთა ფონდში ინახება, გამოსცა Langlois-მ⁸; გადამუშავებული ვარიანტი ამ აპოკრიფისა შესულია მოსე ხორენელის „ისტორიაში“⁹.

ქართულ ენაზე ეს აპოკრიფი ორი ვერსიითაა მოღწეული. იგი თარგმნილია ჯერ ექვთიმე ათონელის, შემდეგ კი გიორგი მთაწმიდელის შიერ. ვიდრე ქართულ ტექსტთა განხილვას შევეუდგებოდეთ, საინტერესოა აღინიშნოს სომხურ ვერსიებთან დაკავშირებით რამდენიმე საკითხი.

სომხური ტექსტი გაცილებით ვრცელია ორივე ქართულ თარგმანზე. იგი ზოგ დამატებით ცნობას შეიცავს. მასში დაცულია მალემსრბოლის სახელი; ავგაროზის მამად იწოდება სათაურში მანოვა, ტექსტში კი არშმანი; ქრისტეს მოწაფეს სომხურ ტექსტში ეწოდება დუფია; აპოკრიფს დამატებული აქვს ედესის მეფის ამბავი, მისი სიკვდილი და ტახტზე მისი შვილის ასვლა; სომხურ ნუსხაში ავგაროზსა და ქრისტეს შორის მიმოწერა შედარებით მოკლეა, აპოკრიფი გავრცობილია ისტორიული მასალით.

ამ განსხვავებათა მიუხედავად, პარიზული სომხური ნუსხა უფრო ახლოა ქართულ ტექსტებთან, ვიდრე მოსე ხორენელის „ისტორიაში“ დაცული აპოკრიფის ვარიანტთან.

მოსე ხორენელის „ისტორიაში“ მოკლედ არის გადმოცემული ავგაროზის ამბავი. იგი არა მხოლოდ პარიზულ სომხურ ნუსხაზე, არამედ ქართულ ნუსხებზეც მოკლეა. აპოკრიფი ცალკე არ არის გამოყოფილი მოსე ხორენელის შრომაში და ჩართულია ისტორიულ მასალაში. ოღონდ მოსე ხორენელთან ივგაროზი სომეხთა მეფედ არის მიჩნეული.

⁷ სირიული ტექსტის შესახებ იხ: K. Cureton, *Ancient Syriac Manuscripts relative to the earliest reestablishment of Christianity in Edessa and the Neighbouring Countries*, 1864.

⁸ Langlois, *Collection des historiens anciens*, Paris, 1867.

⁹ Моисей Хоренский. *История Армении*, М., 1893.

საგულისხმოა, რომ ავგაროზი სომეხთა მეფედ (*Թագաւոր Յալոց*) არის გამოცხადებული ამ აპოკრიფის ერთ-ერთ სხვა სომხურ ვარიანტშიც. რომელიც 1868 წ. გამოიცა იერუსალიმში (*Ղեկուძնա նդեսացի թուղթ Սրգարու Թագաւորի Յալոց, և քարոցութիւնք որդւն Թագի առաքելոյ*). ერთ-ერთი სომხური ვერსია ამ აპოკრიფისა რუსულად თარგმნა ემინმა¹⁰. ამ ტექსტში ნათქვამია, რომ აბგარ მანოვას ძემ თავისი მეფობის 32-ე წელს სამი ქვეშევრდომი გაგზავნა ელევტროპოლისში საბინა ევსტორგთან. მობრუნებულთ ქრისტეს სანახავად მიმავალი ბრბო შემოხვდათ, ისინი გაჰყვნენ ბრბოს იერუსალიმში, ქრისტე იხილეს და უოველივე მოუთხრეს აბგარს. ამ ამბავს მოსდევს „აბგარ სომეხთა მეფის“ ეპისტოლე და ქრისტეს პასუხი.

ამ აპოკრიფის სლავური ნუსხა გამოსცა ტიხონრაეოვმა 1884 წ.

როგორც კ. კეკელიძე შენიშნავს, „ავგაროზი“ იმდენად პოპულარული ყოფილა, რომ თვით ექვთიმე ათონელსაც კი საჭიროდ მიუჩნევია მისი თარგმნა¹¹. ექვთიმეს თარგმნილი ტექსტი დართული აქვს ალავერდის სახარებას (A—484). შემდეგ გიორგი მთაწმიდელმა კვლავ თარგმნა ეს აპოკრიფი. გიორგის თარგმანი გელათის სახარებას ახლავს (Q — 908). ამ აპოკრიფის შემცველი ოცდაათამდე ხელნაწერია მოღწეული (S ფონდის № № 1604, 2310, 2316, 2684, 3181, 3184, 3185, 3191, 3360, 3364, 4989, 5106, 5137, 5157, 5158, 5159; H ფონდის № № 321, 779, 1535, 1908, 2061, 2076, 2414, 2420, 2421, 2828, 3009, 3134, ქუთაისის მუზეუმის № 189 და სხვ.). ხელნაწერთა უმრავლესობა გიორგი მთაწმინდელის თარგმანის შემცველია. ეს თარგმანი გამოიცა 1863 წ¹². იგივე ტექსტი რუსულად თარგმნა ალ. ცაგარელმა და გამოსცა პოკროვსკიმ¹³. შემდეგ იგი მეორედ გამოსცა ალ. ხახანაშვილმა¹⁴.

აპოკრიფს ხშირად ახლავს 7 ბეჭდის ახსნა. ეს ბეჭდები დართული აქვს ავგაროზისადმი ქრისტეს ეპისტოლეს. მკვლევართა აზრით, ეს ბეჭდები შემდეგრდონდელი დანამატია, ვინაიდან იგი არ არის დაცული აპოკრიფის ადრინდელ ნუსხებში. ლაბუზნას, ევსევი კესარიელისა და

¹⁰ Э м и н, Переводы и статьи..., М., 1897.

¹¹ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960, გვ. 197.

¹² ავგაროზი, ქუთაისი, 1863.

¹³ Покровский, Описание миниатюр Гелатского евангелия. Зап. Отд. Русск. и Слав. Имп. Археол. Общества, IV, 1887.

¹⁴ А. Х а х а н о в, Очерки по истории грузиянской словесности, I, М., 1895, с. 193—200 (ლიტერატურა იხ. აქვე სქოლიოებში).

მოსე ხორენელის შრომებშიც არ არის წარმოდგენილი ბეჭედთა ახსნა. ეს დანამატი შემონახულია ყველა ქართულ ხელნაწერში. ექვთიმესა და გიორგის თარგმანთა შედარებისას ირკვევა, რომ მათ შორის განსხვავება განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია სწორედ ბეჭედთა ახსნისას. გიორგი მთაწმინდელის თარგმანში ვრცლად არის ახსნილი ბეჭედები, სომხური ტექსტი ბეჭედთა ახსნისას გიორგი მთაწმინდელის ტექსტს მიჰყვება. შესაძლოა, რომ მათ რედაქციულად საერთო წყარო ჰქონოდათ.

ქართული ტექსტების შესახებ გამოითქვა მოსაზრება, რომ ალავერდის სახარებისათვის დართული ტექსტი გადაკეთებდა, ან შემოკლებდა გელათის სახარებისათვის დართული ტექსტისა¹⁵. მაგრამ, როგორც ითქვა, ალავერდის სახარებაში დაცულია ექვთიმეს თარგმანი, რომელიც ქრონოლოგიურად წინ უსწრებს გელათის სახარებისათვის დართულ ტექსტს, გიორგი მთაწმინდელის თარგმანს.

გ. ჩუბინაშვილმა წამოაყენა მოსაზრება¹⁶, რომ ექვთიმეს ტექსტი უნდა იყოს თარგმანი პარიზის ნაციონალური ბიბლიოთეკის ხელნაწერთა ფონდში დაცული ბერძნული ნუსხისა (№ 548). მისივე აზრით, გიორგი მთაწმინდელის ტექსტის ბერძნული დედანი დაცული უნდა იყოს ვენის XII საუკუნის ხელნაწერში (№ 315). მეცნიერი ამ დასკვნამდე მიიყვანა ცალკეულ შინაარსობრივ დეტალთა დამთხვევამ. როგორც გ. ჩუბინაშვილი აღნიშნავს, ეს ხელნაწერები გამოცემული არ არის. ეს კი ართულებს ქართული თარგმანის კვლევის საკითხს.

შესაძლოა, მთარგმნელებს დედნად სხვადასხვა ბერძნული ნუსხა ჰქონოდათ. ქართულ თარგმანებს შორის არსებულ სხვაობას ნათელს ვერ ჰფენს ხსენებული ბერძნული ნუსხები, რომლებიც ორივე ქართულ თარგმანზე უფრცესია. ისიც გასათვალისწინებელია, რომ ექვთიმე მისთვის ჩვეული მეთოდით ეკიდებოდა ბერძნულ დედანს, ცდილობდა იგი ადვილად მისაწვდომი გაეხადა ქართველი მკითხველისათვის. ექვთიმეს თარგმანში ბეჭედთა ბერძნული ასოები არ არის წარმოდგენილი. ტექსტი გადმოკეთებულია მოკლედ და მარტივად. იგი ხომ თარგმნისას ყოველთვის ქართველი მკითხველის დონეს ითვალისწინებდა. განსხვავებული იყო გიორგი მთაწმინდელის პოზიცია და ამიტომაც, რომ ექვთიმე ათონელის თარგმნის ძეგლს იგი ზოგჯერ ხელახლა თარგმნიდა.

ექვთიმე ათონელი მოკლედ ჩამოთვლის ბეჭედებს, მაგალითად, „ჯუარი“, — ვკითხულობთ მის თარგმანში. გიორგი მთაწმინდელი კი

¹⁵ Я. Меликсед-Бекоев, Семипечатие, Христианский восток, III, вып. 1.

¹⁶ გ. ჩუბინაშვილი, ბეჭედიანი, თბ. 1937.

მას ასე განმარტავს: „ჭუარი ცხადპყოფს, ვითარმედ ნებსით დავემსჭუალე მას ზედა“. განსხვავება ექვთიმესა და გიორგის თარგმნებს შორის მხოლოდ ბეჭედთა ახსნით არ ამოიწურება. განსხვავებულია თხზულების სათაურიც კი. გიორგის თარგმანის სათაურში მოხსენიებულია ქრისტეს მოციქული ანანია, თუმცა შემდეგ ტექსტში ანანია აღარ ჩანს და მის ადგილს იკავებენ თედოსი და თომა. ექვთიმეს ტექსტში ქრისტეს მოწაფის სახელი არ ჩანს, და ნათქვამია: „მოგივლინო შენ ერთი მოწაფეთა ჩემთავანი“.

ექვთიმეს თარგმანში ავტორს მეტსახელად „შავი“ ეწოდება. საგულისხმოა, რომ ასეთი ზედმეტი სახელი ჰქონია ავგაროზს სირიულ ტექსტშიც და, როგორც ჩანს, რომელიმე ბერძნული ნუსხიდან მომდინარეობს იგი ექვთიმეს ტექსტში. გიორგი მთაწმინდელის თარგმნილი ტექსტი მდიდარია თეოლოგიური პასაჟებით, ქრისტეს საპასუხო ეპისტოლეში საუბარია აღდგომაზე, ამალღებაზე; გიორგის თარგმანით, მხატვრის გარდა ავგაროზმა მალემსრბოლიც წარავლინა; ექვთიმეს თარგმანში არაფერია ნათქვამი პირის დაბანის შესახებ. გიორგი მთაწმინდელის თარგმანი დამატებით ცნობებს გვაწვდის „განრღვეულის“ შესახებ; ამავე თარგმანში დაწვრილებით არის გადმოცემული ხელთუქმნელი ხატის შეხებით განკურნებული ყრმის საუბარი. ექვთიმე ათონელის თარგმანში ნათქვამია, რომ ავგაროზი იყო „მდებარე ცხედარსა ექუს წელ“. გიორგის თარგმანი ამ დეტალს არ იცნობს. ექვთიმეს თარგმანში ზოგი ისეთი დამატებითი ცნობაა დაცული, რომ ძნელი საფიქრებელია, შესაძლებელი იყოს თარგმნის საკითხში ექვთიმეს პოზიციით მათი ახსნა. უფრო სავარაუდოა, მას განსხვავებული დედანი ჰქონოდა.

„ავგაროზის“ პოპულარობაზე და ფართო გავრცელებაზე მიუთითებს არა მხოლოდ ის, რომ იგი მრავალ ენაზე ითარგმნა და მრავალი ნუსხითაა მოღწეული ჩვენშიც, არამედ ისიც, რომ „ავგაროზს“ დიდი გამოძახილი ჰქონია ხალხში. შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ „ავითვალისა“ და სნეულებისაგან დასაფარავ ამულეტს, თილისმას, ქართულში ავგაროზი ეწოდება. ეს სახელწოდება მომდინარეობს აპოკრიფიდან „ეპისტოლე ავგაროზ მეფისაჲ უფლისა ჩუენისა იესუ ქრისტესა“. აპოკრიფში ჩამოთვლილია უამრავი სენი, რომელთა განკურნვა ხელეწიფება ქრისტეს. თავად აპოკრიფს შემოკლებით „ავგაროზს“ უწოდებდნენ და სნეულებათაგან დამცველ ნივთს, თილისმასაც, ავგაროზი შეერქვა. ქართულ ხელნაწერთა ფონდში დაცულია უამრავი ხელნაწერი სახელწოდებით „ავგაროზი“. ეს ხელნაწერები შეიცავენ არა მხოლოდ ქრისტესა და ელესის მთავარს შორის, არამედ სამკურნა-

ლო-სამედიცინო ტექსტებს, რომლებშიც თავმოყრილია ხალხური მედიცინის მიღწევები; მათში ნათქვამია, რომელი ბალახი რა სენისაგან განკურნავს ავადმყოფს და როგორ უნდა შემზადდეს წამლები.

ამ აპოკრიფთან არის დაკავშირებული აგრეთვე საკითხი ქრისტეს ხელთუქმნელი ხატისა.

XIII საუკუნის ქართველ ჰიმნოგრაფს არსენ ბულმაისიმისძეს ეკუთვნის საგალობელი „ხელთუქმნელისა და უხილავისა ხატისა“ (A—85). ავტორი ეხება ჩვენში ანტონ მარტყოფელის მიერ ედესიდან ხელთუქმნელი ხატის მოტანას. ჰიმნოგრაფის თქმით, ანტონს გულს აკლდა, რომ ღვთის მბრძოლი ნესტორის შვილთა ხელთ იყო უხარწნელი ხატი და ჩვენი დიდი სიყვარულით მოიტანა იგი მცხეთას, ქართლად. არსენ ბულმაისიმისძის აზრით, ამ ხატის ჩვენში შემოტანა იმას მოასწავებს, რომ ქართველები საზეპურო ერია და ქართველთა სამეფო „არასადა უმრწემეს ყო“ ღმერთმან¹⁷. აქ ლაპარაკია სწორედ იმ ხატზე, რომელიც, ზემოხსენებული აპოკრიფის თანახმად, ქრისტემ ედესის მთავარს გაუგზავნა.

ქართლის ეკლესია 6 აგვისტოს ზეიმობდა ხელთუქმნელი ხატის დღესასწაულს. მაგრამ მსოფლიო ეკლესია 16 აგვისტოს დღესასწაულობდა სწორედ იმავე ხელთუქმნელი ხატის ედესიდან კონსტანტინეპოლს გადასვენებას. ქართველები ვერ ჩამორჩებოდნენ მსოფლიო ეკლესიას, არსენ ბულმაისიმისძე ამ დღესასწაულისთვისაც წერს ჰიმნს, არკვევს ხატთა თაყვანისცემის დედააზრს. სვამს კითხვას: ერთი და იგივე ხატი როგორ მოხვდა ორ სხვადასხვა ადგილას, და დაასკვნის, რომ კონსტანტინეპოლში „ტილომს ხატი“ გადაასვენეს, ხოლო ქართლმა ანტონ მარტყოფელის ხელით „კეცი დაიმკვდრა სიმდიდრედ საცხოვრებლად“ და იმეორებს აპოკრიფში მოთხრობილ ამბავს: „ქრისტემ დაქსნილსა ავგაროზს ტილოსა ზედა დაუბეჭდა უცვალებელად ხატი თვისი, რომელმან კეცი დატყვრა და კეცმან კუალად მსგავსი დაჰბეჭდა“. არსენ ბულმაისიმისძის თქმით, ეს ხატი მოიტანა ჩვენში ანტონმა.

როგორც ვხედავთ, საქრისტიანო მწერლობაში მეტად გავრცელებული აპოკრიფი ავგაროზისა და ქრისტეს მიმოწერის შესახებ საკმაოდ პოპულარული ყოფილა ჩვენში და ღრმად დაკავშირებია ქართველთა ყოფას. ქართველებს ავგაროზ ედესელისათვის ეროვნება არ შეუცვლიათ, მაგრამ აპოკრიფში მოხსენებული უფლის ხელთუქმნელი ხატის ეროვნული დღესასწაული დააწესეს და ქართული ეკლესია კეცზე დატვიფრული ხატის ქართლად ჩამოტანას ზეიმობდა.

¹⁷ ქ. მ. ე. ლ. ი. ძე. ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960, გვ. 326—327.

სახელწოდება „გელათი“

გელათის ღვთისმშობლის ტაძრის აგების შესახებ ყველაზე ძველი ცნობა დაცულია XII საუკუნის 20-იან წლებში დაწერილ საისტორიო თხზულებაში „ცხოვრება მეფეთ-მეფისა დავითისი“¹. ისტორიკოსის თქმით, მეფე დავით აღმაშენებელს ეს ტაძარი აღუმართავს „ადგილსა ყოვლად შუენიერსა და ყოვლითურთ უნაკლულოსა“, ხოლო ვახუშტი ბატონიშვილი დასძენს: „...წყალწითელას აღმოსავლით, გორის კალთას არს ეკლესია ყოვლად წმიდის ღვთისმშობლისა, დიდშუენიერა, დიდნაგები და ქმნული შიგნით სოფიის კენჭითა, გუმბათიანი, კეთილშუენიერს ადგილსა აღაშენა აღმაშენებელმან დავით მეფემან და უწოდა სასუფეველს გენათი, და აწ უწოდებენ გელათს“².

ძეგლის სახელწოდება აქ ორი პარალელური ფორმით გვხვდება: გენათი — გელათი.

ამათგან, გენათი, ვახუშტის აზრით, აღრინდელი სახელწოდებაა (გენათი „დავით მეფემან უწოდა სასუფეველს“), გელათი კი — გვიანდელი („აწ უწოდებენ გელათს“).

ნ. ბერძენიშვილი როცა დასავლეთ საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიის საკითხებს განიხილავს, კერძოდ, ტოპონიმ „ბაღდათის“ ეტიმოლოგიასთან დაკავშირებით შენიშნავს: „ბაღდათი ისევე ნაწარმოებია, როგორც გელა-თი, ქუთა-თი და სხვა. ბაღდა, ბაღდა-თი, ბაღდავა, ბაღდავაძე...“³ თუ ამ თვალსაზრისზე დავდგებით, მაშინ უთუოდ საინტერესო იქნება ასეთი პარალელი: გელა-თი, გელა-ძეები (ეს უკანასკნელი იმერეთის ტოპონიმებში დასტურდება). აქვე უნდა დავძი-

¹ ქართლის ცხოვრება, ტექსტა დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, I, თბ., 1955, გვ. 329—331.

² ბატონიშვილი ვახუშტი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ტექსტო დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, თბ., 1973, გვ. 753.

³ ნ. ბერძენიშვილის, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VIII, თბ., 1975, გვ. 444.

ნოთ, რომ ფუძის ა ბოლოხმოვანზე -თი-ს დართვა (ა-თი) მხოლოდ დასავლეთ საქართველოს ტოპონიმებში ხდება და მას აღმოსავლეთ საქართველოში ვერ ვხვდებით.

სამეცნიერო ლიტერატურაში სახელწოდება „გელათი“ სხვანაირადაც არის განმარტებული; დიმიტრი ბაქრაძე წერდა: „Слово Гелати, под которым вообще монастырь этот известен, не имеет никакого значения. Действительное название его есть Гаенати и Генат, образовавшееся от греческого γενεθλιακον, — рождение по имени главного его храма в честь рождения богородицы“⁴.

ამ მოსაზრებას იმეორებს დ. ლამბაშიძე⁵.

დ. ბაქრაძის თვალსაზრისს ამყარებს ალექსანდრე იმერთა მეფის მიერ 1731 წელს გელათის მონასტრისათვის შეწირული ღვთისმშობლის ხატის წარწერა: „... ღვთისა მიერ ცხებით გვირგვინოსანმან მეფემან ალექსანდრე მოვაჭედინე ხატი ესე საოხად სულის მეუღლისა ჩემისა დადიანის ასულის დედოფლის მარიამისა, რამეთუ უზენარომან სიკვდილმან ოდეს განჩინებითა ზეგარდმოითა მიმიღო სოფლისა სიხარული, სულთა უტკბოსი ესე დედოფალი და მეუღლე ჩემი, მიმეფარა თვალთაგან ნათელი. მივეც მიწა მიმცემი ჩემი ადგილისა გ ე ნ ა თ ლ ი ა ს, რ ო მ ე ლ ა რ ს შ ო ბ ა დ მ ო ს ვ ლ ა, სამხრით კერძო ეკვდერსა წმიდის ღვთისმშობლისასა“...

ამ წარწერის ტექსტი გამოაქვეყნა გიორგი წერეთელმა⁶, მაგრამ მან ჩვენთვის საინტერესო ადგილი არასწორად ამოიკითხა: „... ადგილსა ი ე ნ ა თ ლ ი ს, რომელ არს შობად მოსლვა“⁷. დაყოფილი სიტყვა „გენათლიას“ ფორმით გაასწორა ექვთ. თაყაიშვილმა⁸.

ძველებერძულ - რუსულ ლექსიკონში სიტყვა γενεθλια ასეა განმარტებული: γενεθλια τὰ — праздник в честь рождения ... отмечать жер-

⁴ Записки общества любителей кавказской археологии, кн. I, изданная под редакцией Ад. Берже и Дм. Бакрадзе, Тифлис, 1875, с. 51.

⁵ Гаенатский монастырь и жизнеописание благоверного царя Давида III Возобновителя, составил протоиерей Д а в и д Г а м б а ш и д з е, изд. II, Кутаис, 1888, с. 3.

⁶ Полное собрание надписей гелатского монастыря, ДВ, т. I., вып. II, М.-1891. с. 253—254.

⁷ იქვე, გვ 254.

⁸ კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი, ე ქ ვ თ . თ ა ყ ა ი შ ვ ი ლ ი ს არქივი, №306, ფ. 57.

თვითპირადად და პირადად, თ. ე. торжественно справлять день рождения.⁹

ვ. პაპე ადასტურებს სახელწოდებებს Γενεθλιον და Γενεθλιος. პირველი არგოლიდაში იმ ადგილს აღნიშნავს, სადაც თესევესი დაიბადა. Γενεθλιος კი ასეა განმარტებული: 1. პოსეიდონის მეტსახელი. ამ სახელით მას სპარტაში ტაძარი ჰქონდა; 2. ზევსის მეტსახელი, ვითარცა ტომთა და ოჯახთა მფარველისა; 3. სხვადასხვა პირთა საკუთარი სახელი.¹⁰

გიორგი წერეთელი აღნიშნავდა: „გელათის მონასტერი აშენებულია ფრიად ძველ ნანგრევთა ნატამალზე, რომელიც ცხადად გვიმტკიცებს, რომ ამ ქვეყნის კიდევ საუკუნეთა სიღრმეში ყოფილა რაღაც ქალაქი, რომლის კვალი დღესაც სჩანს გელათის მიდამოებში“¹¹. გელათის სიძველეთა მკვლევარს საცდელი გათხრები უწარმოებია და წინარე ქრისტიანული ხანის სარკოფაგი, თიხის ჭურჭლის ნამსხვრევები და რომაული მონეტა უნახავს¹². ამის შედეგად იგი ასეთ მოსაზრებას გვათავაზობს: „ყოველივე ამან მე დამარწმუნა, რომ გელათის მონასტერზე ბევრად უფრო ადრე, ამ არე-მარის მიდამოში უნდა ყოფილიყოს მდიდარი დაშენებული ალაგი, რომლის კულტურა უფრო ძველი უნდა ყოფილიყო ბიზანტიის კულტურაზე“¹³.

ეს, თავისთავად, საყურადღებო მოსაზრებაა; მართლაც, გელათში ხომ არ არის საგულვებელი ანტიკური ხანის, შობის დღესასწაულთან დაკავშირებული რაიმე საკულტო ნაგებობა, რომლის სახელიც ადრევე იყო ცნობილი და, მოგვიანებით, დავით აღმაშენებლის მიერ აგებულ ტაძარსაც ადრინდელი სახელი დაერქვა?

უნდა ითქვას, რომ გელათში ქრისტიანობამდელი საკულტო ძეგლის არსებობა დღეს-დღეობით არ არის დადასტურებული. ძეგლი არქეოლოგიურად შეუსწავლელია. გარდა ამისა, არ არსებობს ჩვენამდე მოღწეული არავითარი ისტორიული საბუთი, რომელიც გელათს დავით აღმაშენებლის ეპოქამდე მოიხსენიებდეს. ამ მხრივ საგულისხმოა ის სიფრთხილე, რასაც ნ. ბერძენიშვილი იჩენს. იგი ჩრდილოეთისა და

⁹ იხ. Древнегреческо-русский словарь под ред. С. И. Соболевского, М., 1958 г., т. I.

¹⁰ იხ. W. P a p e, Wörterbuch der griechischen Eigennamen, Braunschweig, 1884.

¹¹ კვალი, 1894, №12, გვ. 11.

¹² იქვე, გვ. 12.

¹³ იქვე.

აღმოსავლეთისაკენ მიმავალი უძველესი ხანის გზათა გასაყარზე მდებარედ „შემდგომდროინდელ გელათს“ მიიჩნევს¹⁴.

ჩვენი აზრით, ძეგლის სახელწოდების გააზრება მხოლოდ ქრისტიანული ტრადიციიდან გამომდინარე შეიძლება.

ვ. ბაუერი¹⁵ *γεωμέτραι*-ს ადასტურებს მარკოზის სახარებაში (6,21). შესაბამისი ადგილი ქართულ ოთხთავში ასე იკითხება: „და ვითარცა იყო დღე მარჯუე, ოდეს ჰეროდე ესმისა შობისა მისისასა სერი უმზადა მთავართა მისთა და ათასისთავთა მისთა და აზნაურთა გალილეასათა“.¹⁶ აქ, როგორც ვხედავთ, *γεωμέτραι* ჰეროდეს დაბადებას ნიშნავს და, ცხადია, ღვთისმშობელს არ უკავშირდება. ვ. ბაუერს ამ სიტყვის ხმარების სხვა შემთხვევები ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებში ან აგიოგრაფიაში დადასტურებული არა აქვს.

თუ ეს მართლაც ასეა, მაშინ სიტყვა *γεωμέτραι* ჩვენში რალაც სხვა, არაქანონიკური გზით უნდა დამკვიდრებულიყო, რათა შობის კეშმარიტი ქრისტიანული ცნება აღენიშნა.

ცნობილია, თუ რა დიდი პოპულარობით სარგებლობდა საქართველოში აპოკრიფული წიგნები. ღვთისმშობლის შესახებ აპოკრიფთა საკმაოდ ვრცელი ნუსხა მოაქვს კ. კეკელიძეს¹⁷. (მათ შორის საგულისხმოა ექვთიმე ათონელის მიერ 980—990 წლებში ნათარგმნი ღვთისმშობლის ვრცელი აპოკრიფი)¹⁸. მკვლევარს ნაჩვენები აქვს ღვთისმშობლის ქართულ აპოკრიფებში არსებულ თქმულებათა ბერძნული წყაროებიც¹⁹.

ამდენად, გამორიცხული არ არის სიტყვა *γεωμέτραι* ჩვენში აპოკრიფების გზით შემოსულიყო ან, შეიძლება, ამ მხრივ, რალაც ზეპირი ტრადიცია არსებობდა.

ამასთან, საგულისხმოა ერთი მომენტიც: დავით აღმაშენებლის ისტორიკოსი „გელათს“ (გენათს) ერთხელაც არ ახსენებს. დავითის მიერ ახლადდაარსებული მონასტერი თავისი განუზომელი მნიშვნელობის გამო, „მეორედ იერუსალემად“ და „სხუად ათინად“ იწოდება, მაგრამ

¹⁴ ნ. ბ. ე. ძ. ე. ნ. ი. შ. ვ. ი. ლ. ი., საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VIII, თბ. 1975, გვ. 520.

¹⁵ იხ. Walter Bauer, Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der übrigen urchristlichen Literatur, Berlin, 1937. III.

¹⁶ იხ. ახალი აღთქმა, მარკოზი (6, 21), 1963 წლის გამოცემა.

¹⁷ კ. კ. ე. ლ. ი. ძ. ე., ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, ტ. I³, გვ. 413-415.

¹⁸ იქვე.

¹⁹ იქვე.

იგი დღეს საყოველთაოდ ცნობილი სახელით არ მოიხსენიება. ეს უხერხულობა შემდგომ შეუნიშნავთ და „ქართლის ცხოვრების“ კალაშვილისეულ ნუსხაში (XVI ს.) შესაფერ ადგილას ასეთი ჩანართი შეუტანიათ: „ხოლო სახელი მისი გელათი“²⁰.

„გელათის“ მოუხსენებლობით გამოწვეულ უხერხულობას გრძნობდა მ. საბინინი²¹, როცა დავითის ისტორიკოსის თხზულებას აქვეყნებდა.

ს. ყაუხჩიშვილი ამ საკითხს საგანგებოდ განიხილავს. იგი წერს: „... რომელ მონასტერს ეხება ისტორიკოსის ეს სიტყვები, იქ ხომ არსად არ არის ნათქვამი, რომ ეს მონასტერი მან ააშენა გელათში. სწორია მხოლოდ «მოიგონა აღშენება მონასტრისა ადგილსა ყოვლად შუენიერსა და ყოვლითურთ უნაკლულოსა». ასეთი ადგილი კი საქართველოში ბევრგან იყო, და, საერთოდაც, მონასტრები მხოლოდ ასეთ ადგილებში შენდებოდა. ისტორიკოსს გამოჩნა აქ გელათის მოხსენიება, რადგან თავისთავად ცხადი იყო და ყველამ კარგად იცოდა, რომ დავითის მიერ აშენებული მონასტერი — გელათის მონასტერი იყო. ისტორიკოსიც ხომ მომსწრე იყო ამბებისა და თურქობის დროიდან დავით აღმაშენებლის გარდაცვალებამდე, ე. ი. 1080—1125 წლების ამბებისა. და არაა გასაკვირი, რომ ისტორიკოსს დაავიწყდა იმის დაწერა, რომ ზემოთ მოთხრობილი გელათს ეხებოდა“²².

დაუჭერებელია, მონასტერს „გელათი“ რქმეოდა და დავით აღმაშენებლის თანამედროვე ისტორიკოსს ეს არ აღენიშნა.

გადავხედოთ დავით აღმაშენებლის შიომღვიმისადმი ბოძებულ (1123 წ.) და ბოლო (1125 წ.) ანდერძებს; „გელათი“ არც ერთში არ გვხვდება. პირველ ანდერძში ვკითხულობთ — „ჩემსა მონასტერსა“, მეორეში კი — „მონასტერი, სამარხავი ჩემი და საძუალე შვილთა ჩემთა“. უკანასკნელი ანდერძით დავითი ძვირფას თვლებს სწირავს ღვთისმშობლის ცნობილ ხატს. მეფემ კარგად იცის, რომ ამ ხატს „ხახულის ღვთისმშობელი“ ჰქვია. ამასთანავე, თავის ნაღვაწ ტაძარს გელათად არ იხსენიებს.

ყოველივე ამის შემდეგ უნდა ვიფიქროთ, რომ სახელწოდება „გელათი“ დავით აღმაშენებლის სიცოცხლეში არ არსებობდა. იგი, უთუოდ, მოგვიანებით დამკვიდრდა. ამდენად, ცხადია, რომ არარსებული სა-

²⁰ ქართლს ცხოვრება, ტ. I, გვ. 331.

²¹ იხ. საქართველოს სამოთხე, გვ. 496 (საბინინი შენიშნავს: „გაენათისთვის იტყვს, რომლისა მშენიერება დავით აწ სასირცხვლოდ ჩუენდა“).

²² ს. ყაუხჩიშვილი, გელათის აკადემია, თბ., 1948, გვ. 10 — 11.

ხელწოდება ისტორიკოსს ვერ გამოჩნებოდა და ვერც დაავიწყდებოდა.

გელათის მშენებლობის პერიოდს თანხვდება დავითის მემკვიდრის ერთი საგულისხმო ცნობა: „ხოლო მაშინ ოვსეთს ყოფასა მიიცივალა გიორგი ჭყონდიდელი, თავადგა სიყრმითგანთა პატრონისა მსახურებათათჳს; და პატივითა ღიღითა წარმოგზავნა მონასტერსა ახალსა და მუნ დაემარხა“²³.

მემკვიდრეს ეს ცნობა აზრთა სხვადასხვაობას იწვევს. თ. ჟორდანიანი²⁴, ს. ყაუხჩიშვილი²⁵, ბ. ლომინაძე²⁶ და სხვ. გიორგი ჭყონდიდელს გელათში დაკრძალულად მიიჩნევენ.

ამ საკითხში განსხვავებულ მოსაზრებას გამოთქვამს ნ. ბერძენიშვილი: „... გიორგი ჭყონდიდელი არც გელათში დაუმარხავთ, საფიქრებელია, რადგან „გიორგი ჭყონდიდელის მწირველი“ XIII საუკუნეში შიო მღვიმეში იხსენიება. „მონასტერსა ახალსა“ დაემარხა, ხელის შემშლელი გარემოება ვერ არის, რადგან დავითმა 1102—1103 წელს დაიწყო შიომღვიმეში „საშუალი“ ეკლესიის შენება. ამის მოწმობაა მისი სიგელი. რაც შეეხება გელათს, დავითმა აქ კიდევ მეტი აღაშენა (აკადემია, მთავარი ეკლესია, ქსენონი...) და ის მეფეთა საქვალედ დაამტკიცა, მაგრამ გელათი მანამდეც არსებობდა. ასე რომ „ახალი მონასტერი“ არც ეს იყო და არც შიო მღვიმე, ხოლო გარკვეული აზრით ორივე შეიძლებოდა „ახალ“ მონასტრად წოდებულიყო...“²⁷

მაგრამ ისტორიკოსი გიორგი ჭყონდიდელის შიომღვიმეში დაკრძალვის ვარაუდს ანიჭებს უპირატესობას იმის გამო, რომ ეს მონასტერი XI—XIII საუკუნეებში, „მწიგნობართუხუცესის საზრუნავი და სახელო ჩანს, მაშინ როცა გელათი მოძღვართ მოძღვრის ხელთაა“²⁸.

ნ. ბერძენიშვილი შენიშნავს: „აქ, შიო-მღვიმეში სხედან და მოღვაწეობენ მოსვენებად გასული ჭყონდიდელი და მწიგნობართუხუცესები. ასე რომ, შიო მღვიმე თითქო ჭყონდიდელთა საქვალეა და თუ ასეა, ეს უეჭველია გიორგი ჭყონდიდელიდან უნდა დაწყებულიყო, ამას უნდა მოწმობდეს მისი მწირველი შიომღვიმეში...“²⁹.

²³ ქართლის ცხოვრება, ტ. I, გვ. 337.

²⁴ ქრონიკები, ტ. I, გვ. 247.

²⁵ ს. ყაუხჩიშვილი, გელათის აკადემია, გვ. 11.

²⁶ ბ. ლომინაძე, გელათი, თბ., 1955, გვ. 18.

²⁷ ნ. ბერძენიშვილი, საქართველოს ისტორიის საკითხები, ტ. VII, თბ.,

1974, გვ. 57.

²⁸ იქვე.

²⁹ იქვე.

მემატიანის ბუნდოვანი მითითება („მონასტერსა ახალსა“) ნ. ბერძენიშვილის მტკიცებებს მაინც ვარაუდთა წრეში ტოვებს. ამას გვიდასტურებს მკვლევრის მიერ დაშვებული ორი „დათმობა“: 1. „ახალი“ მონასტერი — „უფრო კი მაინც გელათს შეშვენოდა ასეთი სახელი“, 2. „ხოლო თუ ყველა ეს არა საკმაო საბუთია და გიორგი ჭყონდიდელი გელათშია დასაფლავებული, ეს კიდევ უფრო მანიშნებელი ფაქტი იქნებოდა იმისა, თუ რა დიდი მნიშვნელობისა იყო ამ ბერის მოღვაწეობა“³⁰.

„ახალი მონასტერი“ იმ ხანად ტაძრის სახელწოდების დაუმკვიდრებლობას გვიჩვენებს. ცხადია, რომ მასში მომავალი „გელათი“ იგულისხმება. უნდა ვიფიქროთ, რომ დავით აღმაშენებელი თავის აღმზრდელს („ყოველთა გზათა თანაგამკაფელს“) სწორედ იქ დაკრძალავდა. მეფე მშენებარე ტაძარს ხომ თავის საძვალედ ამზადებდა. უერთგულესი მწიგნობართუხუცესის გელათში დაკრძალვა კი მისადმი დიდი სიყვარულისა და პატივისცემის გამოხატულება იქნებოდა. ეს გელათის საძვალედ ქცევის მიუცილებლობასაც გაუსვამდა ხაზს და ამ მხრივ გარკვეულ ტრადიციასაც დაამკვიდრებდა.

ს. ყაუხჩიშვილმა³¹ დავითის ისტორიკოსის ცნობას საყურადღებო პარალელები მოუძებნა შემდგომი დროის საისტორიო თხზულებაში. ლაშა-გიორგის დროის მემატიანე წერს: „დემეტრე მეფე ბელტის ციხეს მიიცივალა და გ ე ლ ა თ ს წარიყვანეს მისგანვე კურთხეულსა ა ხ ა ლ ს ა მ ო ნ ა ს ტ ე რ ს ა...“³²

იგივე მემატიანე, მეორეგან, თამარ მეფის გარდაცვალებაზე შენიშნავს: „... დამარხეს ა ხ ა ლ ს ა მ ო ნ ა ს ტ ე რ ს ა გ ე ლ ა თ ს“³³.

აქედან გამომდინარე, ს. ყაუხჩიშვილმა მართებულად დაასკვნა, რომ დავითის ისტორიკოსის მიერ ნახსენები „ახალი მონასტერი“ გელათია³⁴.

ლაშა-გიორგისდროინდელმა მემატიანემ იცის, რომ დავითის მიერ აშენებული ტაძარი დემეტრე მეფემ აკურთხა და ამდენად იგი „ახალია“. მაგრამ დემეტრეს გარდაცვალებიდან უკვე საკმაო დროა გასული და მემატიანემ, ბუნებრივია, ტაძრის სახელწოდებაც იცოდეს.

³⁰ იქვე.

³¹ ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, გელათის აკადემია, გვ. 11.

³² ქართლის ცხოვრება ტ. I, გვ. 367.

³³ იქვე, გვ. 369.

³⁴ ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 11.

კლასიკურ ხანაში სახელწოდება „გელათი“ მტკიცედ დამკვიდრებულია. მას ასახელებს „ისტორიანი და აზმანი შარავანდედთანი“³⁵ და ბასილი ეზოსმოძღვარი³⁶. ამ მხრივ მყარი ტრადიციის მაჩვენებელია „აბდულმესიანის“ ცნობილი ადგილი:

ახლო რომო, შენთვის თქვეს რომო
უფროს იქმნესო მყოფთა ყოველთა.
ენატრი ელადსა, თვით მას გელათისა,
სად რომ დაკრძალენ წმიდათ სხულთა.

შემდგომ, ღვთისმშობლის ტაძარს ადგილისთვისაც მიუცია სახელწოდება.

ერთ გვიანდელ გელათურ გუჯარში ვკითხულობთ: „მოდვარი ქრისტეფორე... წერეთელი ზურაბ სახლთ-ხუცესი, მდივანბეგი დავით, კათალიკოზი მაქსიმე და გენათელი ეფთჳმი გელათის მიწას დაობდნენ“³⁷. საგულისხმოა, რომ გელათში მოღვაწე სასულიერო პირს აქ „გენათელი“ ეწოდება, მიწა კი „გელათისაა“. საერთოდ, „გენათელი“ იქაურ ეპისკოპოსს ჰქვია, ტაძრის ადრინდელი სახელწოდებიდან მომდინარე, გენათელი, ეტყობა ძველი ტრადიციის მაჩვენებელია.

პარალელური ფორმები (გენათი|გელათი) ხშირად გვხვდება ისტორიულ საბუთებში. მაგრამ არსებობს ასეთი ფორმაც: გაენათი.

„გენათლია“ სიტყვიდან ჩანს მიღებული „გენათი“. აქედან კი „გელათ“-ის მიღება ენათმეცნიერებაში დადასტურებული ფაქტია: ივ. ჭავთარაძე წერს: „დამახასიათებელია, რომ ნ/ლ პარალელური ხმარების ფაქტები ერთსა და იმავე ფუძეებში დღემდე შემოგვენახა: „ქორწილი“, მაგრამ „ქორწინება“; „წადილი“, მაგრამ „მოიწადინა“³⁸. საშუალო ქართულის ტექსტებში დადასტურებულ სონორთა მონაცვლეობის ერთ-ერთ ნიმუშად მკვლევარს გენათი/გელათი მოაქვს და ამის ჭაილუსტრაციოდ ვახუშტის ზემოთ მოტანილ სიტყვებს იხმობს³⁹ („... უწოდა სასუფეველს გენათი და აწ უწოდებენ გელათს“).

ხოლო რაც შეეხება სიტყვას „გაენათი“, იგი „გაენათ“-ისაგან ჩანს მიღებული (ორი ერთნაირი ხმოვნისგან ერთის გადასხვაფერებით). „გენათი“ ჩვენ მართლაც გვხვდება 1529 წლით დათარიღებულ ერთ სა-

³⁵ ქართლის ცხოვრება, ტ. II, გვ. 112—113.

³⁶ იქვე, გვ. 146.

³⁷ თ. ეორდანი, ქრონიკები, ტ. III, გამოსაცემად მოამზადეს გ. ეორდანიამ და შ. ხანთაძემ, თბ., 1967, გვ. 392.

³⁸ ი. ჭავთარაძე, ქართული ენის ისტორიისათვის (XII—XVII სს.), I, გვ. 197.

³⁹ იქვე.

ბუთში: „ვისმინეთ მოკსენება მათი, რამეთუ ღმრთისა მიერ აღმართულ იყო, რამეთუ აწვედა მადლი სულისა წმიდისა ცეცხლებრ მოტყინარესა გულსა საღმრთოსა; ვაკურთხეთ და დავსვით გ ე ე ნ ა თ ს კ ა ც ი უ აღრესი ანგელოსთა და განუჩინეთ პატივი და საჯდომი...“⁴⁰

როგორც უკვე ითქვა, ღვთისმშობლის ხატზე ალექსანდრე იმერთა მეფის წარწერით (1731 წ.) „გენათლია“ არის „შობად მოსლვა“. საგულისხმოა, რომ ამაზე უფრო ადრე სულხან-საბა ორბელიანი მსგავს განმარტებას იძლეოდა: „გენათელია ბერძნულია, შობისად გამოითარგმანება“.

ეტყობა, XVIII საუკუნის I ნახევარში ამ მხრივ უკვე მყარი ტრადიცია არსებობს.

ბოლოს, დავითის ისტორიკოსის თხზულების ერთ ადგილზე გვინდა ყურადღება გავამახვილოთ.

მემპტიანეს სურს გვიჩვენოს ის დიდი ისტორიული მისია, რომელიც დავით აღმაშენებელს დაეკისრა.

როცა ისტორიკოსი რუის-ურბნისის საეკლესიო კრების მნიშვნელობას გვიჩვენებს, აღნიშნავს, რომ ამ კრებაზე „ძეგლი შუენიერი ჭეშმარიტებისა სარწმუნოებისა აღწერეს, მიმდგომი და მოწამე ათორმეტთა კრებათა“⁴¹. ამ კრების ინიციატორი დავით აღმაშენებელი კონსტანტინე დიდთან არის შედარებული: „და ესეცა მიმსგავსებულად დიდისა კონსტანტინესა აღასრულა მეფემან დავით უწინარეს ყოველთა კეთილთა საქმეთა თვსთა“⁴².

კონსტანტინე იმპერატორმა, როგორც ცნობილია, 325 წელს მოიწვია ნიკეის პირველი მსოფლიო კრება, რომელზეც „რწმენის სიმბოლო“ დამტკიცდა და არიანული მწვალებლობა იქნა დაგმობილი⁴³.

დავითის თაოსნობით მოწვეულ რუის-ურბნისის საეკლესიო კრებას, მართალია, დოგმატიკური საკითხები არ განუხილავს, მაგრამ მან იმ ხანად უდიდესი როლი ითამაშა ჩვენი ქვეყნის ცხოვრებაში. ისტორიკოსი სწორედ დავითის ამ განსაკუთრებულ როლს განაზღავს, როცა იგი ზემოთმოტანილ შედარებას მიმართავს („ესეცა მიმსგავსებულად აღასრულა“).

მეორეგან, როცა დავითის აღმაშენებლობით საქმიანობაზეა საუბარი, მეფის განსაკუთრებული ღვთისმოსაობა აღინიშნება, რითაც „მიიღო

⁴⁰ ქართული სამართლის ძეგლები ტ. III, ტექსტი გამოსცა, შენიშვნები და საძიებლები დაურთო ი. დოლიძემ, თბ., 1970, გვ. 250.

⁴¹ ქართლის ცხოვრება, ტ. I, გვ. 328.

⁴² იქვე.

⁴³ История Византии, т. I, М., 1967, с. 156

მადლი მოციქულობისა, ვითარცა პავლე და ვითარცა დიდმან კონსტანტინე“⁴⁴.

კონსტანტინე იმპერატორის შედარება პავლე მოციქულთან დადასტურებული ფაქტია; თეოდორიტე კვირელის „უწყება მიზნისა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოივსენების“ გვაძინობს: „... სამოციქულონი მოძღვრებისა თესლთა ანეულნი მრავალჟამ დაიპყრნა ლუარძლმან მეკერპეთამან არა ხოლო ჩუენ შორის, არამედ თვთ მათ ბერძენთაჲცა შორის ვიდრე ეამთადმდე მეორედ პავლედ ზეცით წოდებულისა დიდისა კონსტანტინესთა“⁴⁵.

ამდენად, დავითის ისტორიკოსი თავის გავრცობილ შედარებაში მანამდე არსებულ ტრადიციასაც ასახავს.

კონსტანტინე დიდისა და დავით აღმაშენებლის ნაღვაწთა შორის ერთგვარი პარალელის გავლება ჩვენთვის საინტერესო კუთხითაც შეიძლება.

ცნობილია, რომ კონსტანტინე იმპერატორი და დედამისი ელენე დედოფალი იერუსალიმის წმინდა ადგილებში მრავლად აგებდნენ ეკლესია-მონასტრებს და დიდად ზრუნავდნენ მათთვის⁴⁶. იქაურ უძველეს მონასტერთა შორის ჩვენთვის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ბეთლემის შობის ბაზილიკა⁴⁷, აგებული კონსტანტინე დიდის მიერ.

იერუსალიმში წმ. ჯვრის, აღდგომის, ამალღების, ეკლესიების გვერდით შობის ბაზილიკის აგების ფაქტი მთელ ქრისტიანულ სამყაროში იქნებოდა ცნობილი, ცხადია, საქართველო ამ მხრივ გამონაკლისი არ იქნებოდა.

დავით აღმაშენებლის მიერ აგებული ღვთისმშობლის ტაძარი, შემდგომ გენათლიად სახელდებული („რომელ არს შობად მოსვლა“) სწორედ იმ ტრადიციის დადასტურებად უნდა ჩაითვალოს, რომელსაც საფუძველი კონსტანტინე დიდმა დაუდო.

⁴⁴ ქართლის ცხოვრება, ტ. I, გვ. 354.

⁴⁵ გეორგიკა, ტ. I, ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცეს და განმარტებები დაურთეს ალ. გ ა მ ყ რ ე ლ ი ძ ე მ და ს ი მ ო ნ ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ მ ა, ტ. I, თბ., 1961, გვ. 214.

⁴⁶ გეორგიკა, ტ. II, ტექსტები ქართული თარგმანებითურთ გამოსცა და განმარტებები დაურთო ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ მ ა, თბ., 1965, გვ. 272.

⁴⁷ იხ. გ. წ ე რ თ ე ლ ი, უძველესი ქართული წარწერები პალესტინიდან, თბ., 1960, გვ. 10.

სარწმუნოებრივი ინდიფერენტის გამომდინარე
XVIII ს-ს ჰომილეტიკაში

რაც უფრო ღრმად და გამოწვლილივით ვეცნობით აღორძინების ზანის მწერლობას, მით უფრო აშკარა ხდება, თუ რაოდენ დიდი გავლენა მოახდინა შთამომავლობაზე არჩილის ნააზრევმა. მის მიერ ჩამოყალიბებულმა სოციალურმა და დიდაქტიურ-ეთიკურმა, ზოგად ფილოსოფიურმა თუ თეორიულ-ლიტერატურათმცოდნეობითმა შეხედულებებმა წარმმართველი ზეგავლენა მოახდინა არა მარტო სულხან-საბასა და გურამიშვილზე, არამედ სასულიერო მკვებმეტყველებაზე. არჩილის მიერ წამოჭრილი და დამუშავებული „მართლის თქმის“ პრინციპი ეპოქალური რეზონანსის მატარებელია და, როგორც შემდეგში ვნახავთ, ჰომილეტიკის ჟანრზედაც ახდენს ზემოქმედებას. კერძოდ, „მართლის თქმა“ (რეალისტური ტენდენციები) შეიჭრა თვით ჰომილეტიკურ ჟანრშიც, რის შედეგადაც მასში სინამდვილე საკმაოდ ღრმად და მრავალფეროვნად აისახა.

XVIII საუკუნის ჰომილეტიკურ ძეგლებში რეალისტური ხაკადი იმდენად მომძლავრდა, რომ მასში ასახვა პოვეს თვით ამ ჟანრისათვის არასპეციფიკურმა და ამდენად ახალმა მოტივებმა, თემატიკამ; სახელდობრ, სარწმუნოებრივმა ინდიფერენტისებმა იმდენად ფართო საზოგადოებრივი მასშტაბი მიიღო, რომ ამ ფაქტს გვერდს ვერ უვლიან ქართველი ჰომილეტები. მათ თხზულებებში სინამდვილე იმდენად ღრმად და დამარწმუნებლად არის ასახული, რომ მრავალ მანკიერ მხარესთან ერთად მკვეთრად არის გამოვლენილი და მხილებული თანამემამულეთა სარწმუნოებრივი და საერთოდ მოქალაქეობრივი მოვალეობის მიმართ გულგრილობა და ინერტულობა.

არჩილ მეფე თეიმურაზთან ერთად ერთ-ერთი პირველია, რომელმაც მახვილად შენიშნა საზოგადოებრივი ინდიფერენტისში სარწმუნოების საკითხში; იგი ვაოცებითა და გულსიტკივილით ჩივის, რომ სატრფიალო ლირიკით გატაცებული თანამოქალაქენი, „საღვთო წიგნებისადმი“ — უყურადღებობას ამჟღავნებენ:

საღვთო წიგნი ბევრი წახდა უყლოდა და უბუღობით,
საშაიროს ინახავენ სტავრის ბუღით, ან ნახლობით.

ასევე აღნიშნავდა თავის დროზე თეიმურაზი:

არავის უნდა სახარება, არცა „წიგნი მოციქულთა“.

ანდა

„ნალპეს ბევრი სამღთო წიგნი მიწაშიდან მოდებულნი“

— და ამის გამო გულწრფელად აღიარებს:

„თუ სამღთო რამე მესიბრძნა, შიგ არავინ ჩაიხედავდაო“.

„სიბრძნე ხამს მარჯელ სულისა, განქარდეს ხორცთა შვებანი,
უკლებად წერეს მამათა იგი წმიდანი მცნებანი,
არეინ იკითხავს წიგნებს, შეწყდეს ცუდად დებანი

სრულიად ბუნებრივია, რომ ამ მოვლენას უპირველეს ყოვლისა თვით ეკლესიის მესვეურები შენიშნავენ და მწვავედ განიცილებენ, რადგანაც ეს არ იყო მხოლოდ ვიწრო კონფესიური ხასიათის ფაქტი. სარწმუნოებისადმი გულგრილობა იმ დროისათვის ეროვნული გადაგვარების ტოლფარდოვანი იყო. საქმე იმაშია, რომ ქრისტიანულმა ეკლესიამ ჩვენს სინამდვილეში უაღრესად დიდი, ისტორიულად დადებითი როლი ითამაშა. მაჰმადიანურ გარემოცვაში მყოფი ხალხისათვის იქცა ეროვნულობის შესატყვისი ცნებად. ქრისტიანობა იყო მნიშვნელოვანი ფაქტორი ეროვნული თვითმყოფელობისა და დამოუკიდებლობის შენარჩუნებისათვის, რაკი იგი ჩვენში გარკვეული ისტორიული ვითარების გამო დოგმატურ-აღმზრდელობით მიზანთან ერთად ეროვნული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის დიდი ბაირახტარი გამოდიოდა. სწორედ ამის გამო ეკლესიას განსაკუთრებული საზოგადოებრივი რეზონანსი ჰქონდა და დიდ როლს თამაშობდა როგორც კულტურულ, ისე სახელმწიფოებრივ ცხოვრებაში. ხოლო XVII—XVIII საუკუნეში საგრძნობლად შეირყა ეკლესიის ავტორიტეტი და როლი მორწმუნეთა შორის. ამაში გარკვეული პოლიტიკური სიტუაციის შესაბამისად იმ სასულიერო პირებსაც მიუძღვით ბრალი, რომელნიც თავიანთი გაუნათლებლობითა და მომხვეჭელობით ყოველგვარ ავტორიტეტს კარგავდნენ მორწმუნეთა შორის. ეკლესიის უავტორიტეტობას ამჩნევდნენ და უსვამდნენ ხაზს უცხოელი მოგზაურები¹.

¹ ქონ ჯუ ზ ე პ ე ჯ უ დ ი ჩ ე მ ი ლ ა ნ ე ლ ი, წერილები საქართველოზე, 1964, გვ. 43. შარდენის მოგზაურობა, 1975, გვ. 127.

მართებულად შენიშნავს ნინო მახათაძე, რომ „თუ საუკუნეების მანძილზე ქართული ეკლესია ისეთ სიმაღლეზე იდგა, რომ თავისი მატერიალური და მორალური უფლებებით სახელმწიფოში ავტორიტეტულ ძალას წარმოადგენდა, მე-17 საუკუნის დასასრულს და მე-18 საუკუნის დასაწყისს ქართული ეკლესიის მდგომარეობა სრულიად გამოიცვალა“².

ეკლესიის ავტორიტეტის დაცემა და რწმენისადმი გულგრილი დამოკიდებულება ეროვნული გადაგვარების ერთ-ერთი სიმპტომთაგანია იყო და ქართველ მწერლებთან ერთად ჰომილეტიკოსებიც სწორედ ამიტომ ამახვილებენ აღნიშნულ ვითარებაზე საგანგებოდ ყურადღებას.

საზოგადოების ერთმა ნაწილმა იმდენად დაკარგა რწმენა მოძღვრებაში, რომ თვით სულის უკვდავებასაც დაეჭვებით უყურებდნენ, ხოლო ჯოჯოხეთის არსებობა მათთვის მითად იყო გააზრებული. ამის გამო სულხან-საბა საგანგებო ქადაგებას წარმოთქვამს, რათა დაარწმუნოს მსმენელები ჯოჯოხეთის არსებობაში. „ჩვენ ვხედავთ, რომ ადამიანების თვალში ეფემერული (მოჩვენებითი) გამხდარა «სულის უკვდავების» რწმენა, ძალა დაუკარგავს «ჯოჯოხეთისა» და «მეორედ მოსვლის» შიშს. და ვინაიდან მთელი ქრისტიანული მორალი «ღვთის შიშს» ემყარებოდა, ფეოდალური საზოგადოების დიდი ნაწილის ზნეობრივი ფუძე შეირყა და აღვირახსნილ ვნებათა ღელვას შეუზღუდავი გასაქანი მიეცა. სულხან-საბას ერთ-ერთ სწავლაში ჩვენ განცვიფრებით ვკითხულობთ შემონაზუნებული მეცნიერის მიმართვას ურწმუნო სამწყისოსადმი: «ჯოჯოხეთი არს, ჰოი, ცოდვილნო, უეჭველად! თუმცა მრავალნი არიან, რომელნი არა ჯერან და ჰგონებენ, რომე რომელნიცა საღთოს წერილი და წმინდანი მამანი ჯოჯოხეთისათვის გვასწავლიან, სრულიად კაცთაგან მოგონებულად იყოს, ქვეყნისა შესაშინებლად». ამავე სწავლის სხვა ადგილას ვკითხულობთ: «მრავალნი არიან, რომელნი ხუმრობენ ტანჯვათა ზედა ჯოჯოხეთისათა». 1698—1710 წწ. შუა დაწერილსა და წარმოთქმულ სწავლათა ხსენებული ადგილები გარკვევით გვიჩვენებენ, რამდენად ფართოდ («მრავლად არიან») გაუდგამს ამ დროს ფესვები სარწმუნოებრივ დაეჭვებას. ძველი მორწმუნეების საფუძველი ამ დროს იმდენად მერყევი ჩანს, რომ ქრისტიანული იდეების დაცვა ახალ არგუმენტაციას (დასაბუთებას) საჭიროებს. ძველებური დასაბუთება აღარ აკმაყოფილებს თვით ისეთ ღრმად მორწმუნ-

2 ნ. მ ა ხ ა თ ა ძ ე, „სამოქალაქო მოტივები მე-18 საუკუნის ქართული მწვერვალურ მემკვიდრეების ძეგლებში. სალიბერტაციო ნაშრომი ფეოლოლოგიურ ზეცნ. კანდიდატის ხარისხის მოსაპოვებლად, 1954, გვ. 65.

ნესა და ეკლესიის ერთგულ პიროვნებას, როგორც არის სულხან-საბა ორბელიანი. მეცნიერი ბერი თავის სწავლანში ჯოჯოხეთის არსებობის დასამტკიცებლად «წმინდა მამათა» ავტორიტეტს კი არ მიმართავს, არამედ ცდილობს დაამტკიცოს ჯოჯოხეთის სრულიად რეალური, ხელშესახები და არა მისტიკური არსებობა. ამ მიზნით საბა მიუთითებს მსმენლებს დასავლეთ ევროპის სამ ვულკანს»³.

„ჯოჯოხეთი არს! ამრიგად ვამტკიცებ.. საფრანგეთს, სამნი მთანი არიან, რომელ თავთა ზედა მთათასა არიან მთხრებლნი და პარეხნი, რომელთაგან აღმოდინან კვამლი და ნაცარი და ალი ცეცხლისა... და შემდგომად მეორედ მოსვლისა მუნ შთაცვივიან გუამნი ცოდვილთანი“, — ამბობს მქადაგებელი.

„ჯოჯოხეთი ერთი ბნელი და მყრალი ადგილი არს გულსა შინა ქვეყანისათა“ — დასძენს იგი და ასეთი დასაბუთების შემდეგ აცხადებს: „აჰა, არს ჯოჯოხეთი“ სტყუიან ისინი, რომელნიც მის არსებობას უარყოფენო.

ურწმუნოება იმდენად საყოველთაო და გავრცელებული მოვლენა ყოფილა, რომ მოწინავე ინტელიგენცია ბევრს ფიქრობდა ამაზე, მისი მუდმივი სჯაბაასის საგანი იყოს ეს მოვლენა. სულხან-საბას ჰყოლია თანამზრახველნი და თანამოღვაწენი, რომელნიც ხშირად და დიდხანს თათბირობდნენ ამ საშინელი სენისაგან განკურნებაზე, ბრძენი მოძღვარი მისთვის ჩვეული უშუალობითა და სასაუბრო ტონით გვამცნობს; „ერთმან ბრძენმან და წმინდამან კაცმან მასწავლა, რომელ ქრისტიანეთა კაცთა სჯულსა ზედა არღარა უქადაგო, ვინაჲთგან სჯულნი დაგიტევებიესთ და სარწმუნოებასა გარდასული ხართ, ბოროტისა მოქმედება მარადის განგიტევისებიესთ და სჯული გულისაგან განგიშორებიესთ; ამისათვის მწვრთნა შიშსა ზედა ღმრთისასა ქადაგება, რომელ სულთა თქვენთა ცხოვრებისა მონატრე ვშვრებოდე, რათა გულსა შინა თქვენსა შიში ღმრთისა შთაფეთსნე და ეშმაკისა საცთურნი განიოტოთ“⁴.

საბას დაკვირვებით, ურწმუნოება იმდენად გამჭდარია ხალხში, რომ თითქოს უშედეგოდაც კი მიაჩნია რწმენის შესახებ მსჯელობა და ერთგვარი სასოწარკვეთილებით ამბობს: „ვხედავ პირთა თქვენთა, რომელ ქრისტიანობასა იჩემებთ და ურცხვად და გულუშიშრად ცოდვისა ქმნასა მიჰყოლიხართ, და... ამისათვის შჯულსა ზედა არღარა ვიტყვი“ (იქვე).

³ ქრ. შ ა რ ა შ ი ძ ე, პირველი სტამბა საქართველოში, 1955, გვ. 63.

⁴ ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, თხზულებები, ტ. III, სწავლანი, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა შენიშვნები, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ივ. ლოლაშვილმა, 1963, გვ. 56.

ჯოჯოხეთის ცნება ზოგიერთთათვის გამხდარა იუმორის საგანი, მისადმი არამც თუ შიშის გრძობა აღარ არსებობდა, არამედ მას ხუმრობით და დაეკვებულნი ღიმილითა იხსენიებდნენ: „მრავალნი არიან, რომელნი ხუმრობენ ტანჯვათა ზედა ჯოჯოხეთისათა“ (გვ. 62).

ქრისტიანული მოძღვრების დოგმებისადმი დაეკვება და უნდობლობაა გაბატონებული. მათ შეუძლებლად მიაჩნიათ ყოველივე ის, რასაც ეკლესია ასე დაბეჯითებით მოძღვრავს, და ნერგავს მორწმუნეთა შორის. ეს ურწმუნოება ზოგჯერ მარტო პასიურ დამოკიდებულებაში კი არ ვლინდება, არამედ მოქალაქეები თითქმის საგანგებოდ არჩევენ ცალკეულ ქრისტიანულ დოგმას, შეხედულებას და მსჯელობისა თუ განჭვრეტის საშუალებით წარმოისახავენ მათს შეუძლებლობას. ისინი თითქოს მეცნიერული არგუმენტაციითაც კი ცდილობენ ქრისტეს მოძღვრებაში ეჭვის შეტანას. ასე, მაგალითად; სულხან-საბას ზოგიერთი თანამოქალაქე ფანტასტიურად, არარეალურად მიიჩნევს სიკვდილის შემდეგ აღამიანთა აღდგომას: „ვითარ აღდგენ მკვდარნი, დამპალნი ჯორცნი და შიშველთა ძვალთა სადამელა შეიმოსნენ მკვეცთაგან შექმულნი ჯორცხნი“? (გვ. 72). ერთი შეხედვით ეს თითქოსდა მატერიალისტური არგუმენტაცია ერთგვარ შთაბეჭდილებას ჰქმნის იმისას, რომ მოქალაქე მეცნიერულად ანალიზებს ფაქტს და, ამდენად პროგრესულად აზროვნებს, მაგრამ სინამდვილეში ეს მსჯელობა გამოწვეულია არა მსოფლმხედველობითი ძიებით, არამედ რწმენისადმი ინდიფერენტული, საერთოდ სინამდვილისადმი (ცხოვრებისადმი) და აქედან გამომდინარე სარწმუნოებისადმი ცნობილისტური დამოკიდებულებით.

რწმენისადმი გულგრილმა დამოკიდებულებამ, ბუნებრივია, ღვთისმსახურებისადმიც გულგრილობა გამოიწვია. ღვთისმსახურება მათთვის აღარაა შინაგანი მოთხოვნისა და მაღალი მიზნის გამოვლენის საშუალება, არამედ ის ერთგვარი იძულებითი და მექანიკური ცერემონიალია, რომელსაც ხარკის გაღების ხასიათი უფრო აქვს, ვიდრე სულიერი მოთხოვნის დაკმაყოფილება.

ერთ-ერთ ქადაგებაში სულხან-საბა არცხვენს იმ მორწმუნეებს, რომელთაც დავიწყებით უბრალო წესიც კი ეკლესიაში ღვთისმსახურების დროს თავის დაჭერისა: „ეკლესიასა შინა სდგახართ და ლოცვათა არა ისმენთ და ამითა საუბართა ზრახავთ“. სულხან-საბას უნდა გამოაფხიზლოს მსმენელები, მაგრამ მათი ბუნებისა და ხასიათის ღრმად ჩაწვდომის გამო სიმწრით შენიშნავს: „წმიდათა მოციქულთა სიტყვათა და წმიდათა მღვდელთმოძღვართა სწავლათა კითხვათა ზედა ლაღდებთ და იცინით, ჩემისა ლაპარაკითა რამესა ბოროტთა მოიკვეთთ... შენ ღმრთის მოწყალეა და დავიწყებია და ეშმაკისა მეგობარ ქმნილხარ,

ეკლესიაში უგვანოდ ჰყვირ და მთვრალივით იცინი», — დასძენს საბა (გვ. 81).

მლოცველები იმდენად უპასუხისმგებლოდ და დაუდევრად იქცევიან ეკლესიაში, თითქოს შემთხვევით ან იძულებით მოხედნენ იქ და ღვთისმსახურების ელემენტარულ წესებსაც კი არ იცავენ: „თქვენ მცირესა ჟამთა წინაშე მდგომარეთა, ფეხზე დგომა მოგძაგდებისთ, რომელნიმე კუნესით, რომელნიმე სწუხთ, რომელნიმე დაჯდებით, სხვანი უგვანოდ ზრახავთ, ლოცვისა სიგრძესა ჰგმობთ, წიგნთა კითხვაზედ გთვლემსთ, ვალობის სიგრძისათვის სქმუნავთ და ჯოჯოხეთისა სატანჯველისა დაუსრულებლობისათვის არა იურვით“ (გვ. 93).

რელიგიურ ინდიფერენტობას გასაოცარი მასშტაბით მიულწევია იქამდისაც კი, რომ თვით სასულიერო წოდების წარმომადგენელნიც არამც თუ არ გამოირჩევიან რელიგიისადმი თავგანწირვით, არამედ წარმოუდგენელ დაუდევრობასაც კი ამჟღავნებს ღვთისმსახურების დროს. ეს ფაქტი კიდევ უფრო აშფოთებს საბას. ამასთან დაკავშირებით, ალ. ბარამიძე შენიშნავს: „სულხან-საბა ორბელიანი არ ფარავს არც ეკლესიის მსახურთა, კერძოდ ბერ-მონაზონთა ზნეობრივ დაცემულობის მოვლენებს. მაგალითად, სააღდგომო დღესასწაულის გამო იგი უსაყვედურებს თავის მსმენელებს, საკრებულოს წევრ ბერ-მონაზვნებს: «თურე არა ქრისტეს აღდგომისა სიხარული გაქვსთ, — ღვინის, სანოვავისა და ნაყროვნებისა ზეაობა-სილაღეო» სპეციფიკურია შენიშვნა: «წიგნთა კითხვაზედ გთვლემსთო»⁵.

თუ მოქალაქეთა ერთი ნაწილი თავისი შინაგანი სიცარიელითა და უინტერესობით, ერთგვარი ინერტულობით იჩენს ინდიფერენტობას სარწმუნოების მიმართ, მეორე ნაწილი უფრო აქტიური და მიზანდასახულია. ქრისტიანობის უარყოფა მათში პირადი ეგოისტური მიზნებითაა გაპირობებული, ისინი შეგნებული რენეგატები არიან, რომელთაც სარწმუნოების გამოცვლითა და ერის ღალატით პირადი კეთილდღეობის მიღწევა სურთ, მათ მიერ გადადგმულ ნაბიჯს ანგარება უდევთ საფუძვლად. რწმენის გამოცვლით სურთ პატივისა და დიდების მიღწევა მაკამდიან ხელისუფალთაგან. სულხან-საბა ორბელიანი ამ ტიპის მოქალაქეთ განსაკუთრებით მკაცრად კიცხავს და მიზნად ისახავს მათთვის „სჯულის სწავლებას“ — „ვინაითგან ვხედავ გულნი თქვენნი მადლისაგან ღმრთისა განშორებულ არიან და ქრისტიანობისა წესთა მოწყალება უგულვებელ გიყოფიესთ და ველურთა მხეცთა ბუნებათა ზედა იქცევთ, იესო ქრისტეს სჯული დაგიტევებიესთ, ამისთვის უმჯობეს არს სჯულსა გასწავებდე“.

⁵ ალ. ბარამიძე — სულხან-საბა ორბელიანი, 1959, გვ. 80.

სასულიერო წოდების წარმომადგენელთა ავტორიტეტის შერყევა და რწმენისადმი გულგრილობა იმდენად ხანგრძლივი და საყოველთაო შოვლენა გამხდარა, რომ შემდეგი დროის მქადაგებელი ამბროსი ნეკრესელი სულხან-საბა ორბელიანისათვის დამახასიათებელი გულსიტკივილით საუბრობს იმავე საკითხზე, ღრმად მორწმუნე ეპისკოპოსი შეშფოთებულია იმის გამო, რომ საქართველოში მძინევარებს სარწმუნოებრივი გულგრილობა. ის განზოგადებულად ამბობს: „საქართველოში ესე არ დადებულა“, რომ მოქალაქენი სათანადო პატივისცემით არ ეპყრობოდნენ ეკლესიასო. ის ხშირად ჩივის იმის გამო, რომ ერისკაცნი უპატივისცემოდ, შეურაცხმყოფელად ეპყრობიან სასულიერო წოდების წარმომადგენლებს. ორატორი მოძღვრავს: „მღვდელს ურიგოდ ქსენება არ ეკადერბა, საღმრთოს კაცის შეურაცხება, და ავად ქსენება თქვენის სარწმუნოების შეურაცხება არის, შვილნო, და წმინდის წირვისა და ეკლესიის შეგინება არის, დაგმობა არის, დამიჯერეთ“⁶. ანდა: „აგრეთვე: რომელნიც სამღვდელოს კაცს შეურაცხად გაჰვლით, იცოდეთ, რომ აღარც ეკლესიაში მისვლის ღირსნი ხართ. ამისათვის რომ სამღვდელონი თქვენთვის ილოცავენ, თქვენ პატივისა და სიყვარულის ვალი გაქვსთ და ვინდა გილოცავენ?“ (იქვე, გვ. 68). სამღვდელოებისადმი უპატივცემლო დამოკიდებულება იქამდე მივიდა, რომ მოსახლეობა თითქმის ურწმუნო გახდა და ეკლესიაში სიარულიც კი ეზარება, ღვთისმსახურებაში მონაწილეობის მიღებაშიც კი უარს ამბობს: „შენ კი ესეები (ეკლესია, ხატი, ჯვარი, სახარება, ლოცვა, მღვდელი) დაგიტევებია და ერთს აყროლებულს მკითხავს ეკითხები, წმინდავ ქრისტეანო... ესეები გარდაგიგდია, დაგიტევებია და ერთს უგუხურსა და უტებს კაცსა თუ ღედაკაცს ეხვეწები: ესე საქმე ასე მომიხდაო და რა ვქნაო, შემიტყე რამეო; რაც შენ მე მიბრძანეო, მე იმას დაგიჯერებო. არა გრცხვენია ამის მოქმედსა, ვინც ამას ჩადიხარ, თუ ღმერთი გწამს? წმიდას ღვთისმშობელს ატყუებ; ყოველი სასოება შენზედ დამიძსო, და ეშმაკის მოლაპარაკეს კი ეკითხები, ეხვეწები, იმასთან დაიარები და იმისი გწამს და შენს თავს ქრისტეანს უწოდებ! ჰეშმარიტად რომელიც მღვდელი ამისთანას ან უწირავს, ან ულოცავს, ან აზიარებს, ან დამარხავს, შეჩვენებული იქნება ყოველთავე. ესე გაიგონეთ, დაიჯერეთ და შეისმინეთ, რომ ჩვენ ქრისტიანობა და სჯულის კანონი, ასე დაგვიწერს და ასე გვიბრძანებენ“ (იქვე, გვ. 187).

ის სასტიკად აფრთხილებს მორწმუნეებს; „სჯულისაგან დასჯილი არის, რომელიც მკითხავს აკითხვინებს და ან ბეჭი და სიზმარი სწამს,

⁶ ამბროსი ნეკრესელი, ქადაგებები, 1881, გვ. 81.

ან სხვა ჯადეგი და საწამლავე იცის“. არა ერთ ქადაგებაში იგი ხაზგასმით იმეორებს: „რომელსაც მკითხავისა სწამდესო, ის კაცის მკვლელის კანონით უნდა განიკანონოსო“ (იქვე, გვ. 23, 80, 114, 115).

ბუნებრივია, ისმება კითხვა, რატომ მსჯელობს ისე ხშირად მქადაგებელი მოქალაქეთა სამღვდელოებისადმი უარყოფით და მოკიდებულებაზე? მოქალაქეები ეკლესიის ნაცვლად რატომ მიისწრაფიან მკითხავეებისაკენ?

ჩვენი აზრით, ამ მოვლენის ერთადერთი ახსნა შეიძლება ეპოვოთ იმაში, რომ გარეშე მტრების შემოსევებმა და შინააშლილობამ მთლიანად მოშალა საზოგადოებრივი ცხოვრება. შეარყია ზნეობრივი საფუძვლები და გზა გაუხსნა ყოველივე ანტისაზოგადოებრივ, ეგოისტურ და მანკიერ ტენდენციებს, გასაქანი მიეცა მედროვეებს და ყველა იმას, რომელთაც არ გააჩნდათ ზნეობრივი მამუხარუქებელი საწყისები, რომელთაც ამოძრავებდა გაშიშვლებული კარიერისტული და ყოფითი ინტერესები, და ასეთი სიტუაციის მსხვერპლი ხდებოდა მაღალი პრინციპებისა და იდეალების ზოგი კეთილშობილი მოქალაქე.

გარეშე მტერთა და შინაური ბნელი ძალების თარეშით გამოწვეულმა ეკონომიურმა და პოლიტიკურმა კრიზისმა, ამის შედეგად მშრომელი და ეროვნული ინტერესების მქონე მოქალაქის უმწეო მდგომარეობამ — ზოგ მოქალაქეში დაბადა ეჭვი თავისი მფარველი ღვთაების, ქრისტეს მიმართ და ამიტომ მასში გაიზარდა სარწმუნოებრივი გულგრილობა. ეს განწყობილება, როგორც აღვნიშნეთ, ჯერ კიდევ თემიურაზის, არჩილისა და სულხან-საბას დროს შეიმჩნევა.

ეს ტენდენცია კიდევ უფრო იჩენს თავს ამბროსის ეპოქაში, რადგან ამ პერიოდისათვის კიდევ უფრო დიდი მანძილი განვლო ქართულმა კაცმა მოუწესრიგებელი ცხოვრებისა.

ეს რელიგიური ინდიფერენტიზმი ჩვენ უნდა ავხსნათ არა ათეისტური განწყობილებით, არა მსოფლმხედველობითი ძიებით, რომლის დროს ქრისტიანული მოძღვრება აღარ აკმაყოფილებს მის სულიერ მოთხოვნილებებს და იწყებს მასში დაეჭვებას, არამედ ეს აიხსნება იმით, რომ სოციალურ-პოლიტიკურმა მდგომარეობამ გამოიწვია ნიჰილისტური დამოკიდებულება იდეოლოგიური საკითხებისადმი და შეიარყა ზნეობრივი ტრადიციები.

ქრისტიანული მოძღვრებისადმი და ეთიკური ნორმების სიმტკიცისადმი დაეჭვება იმანაც განაპირობა, რომ ამ ადრეულ ეპოქაში ზნეობისა და რწმენის სადარაჯოზე მყოფი თვით ზოგი სამღვდელოების წარმომადგენელიც ვერ იდგა მოწოდების სიმაღლეზე: ისინი, ცხოვრე-

ბის ორომტრიალს მიცემულნი, ჩაეფლნენ ყოფით პრაქტიკულ მიზნებში, რითაც შეირყა მათი ავტორიტეტი და მოქალაქენი უნდობლად უყურებდნენ მათ, ეს კი ზრდიდა თვით მოძღვრებაში დაეჭვებასაც.

ის ფაქტი, რომ ამბროსი თითქმის ყველა ქადაგებაში საოცარი სიმძფარით იბრძვის მკითხავეების წინააღმდეგ, რაც მისი ქადაგებების ურთი მთავარი თემაა, ნიშნავს, რომ იმ დროისათვის მკითხავეებისადმი მიმართვა მეტად გავრცელებული მოვლენა იყო. ეს კი მიგვითითებს იმაზე, რომ მოქალაქეთა ერთ ნაწილში შერყეული იყო რწმენა ქრისტიანობისადმი. რთულ სიტუაციისაგან შექმნილ მძიმე მდგომარეობაში მყოფი მოქალაქე თავისი ყოფითი მატერიალური ინტერესების დასაკმაყოფილებლად ეძებდა ახალ გზას, ახალ მხსნელსა და მშველელს.

ეს ფაქტი, უპირველეს ყოვლისა, საინტერესოა არა იმდენად აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით (რადგან მსოფლმხედველობით ძიებასთან, სულიერ და ინტელექტუალურ მოთხოვნილებებთან კი არ გვაქვს საქმე), არამედ საქართველოს პოლიტიკურ-ეკონომიური მდგომარეობის, ისტორიული სიტუაციის გასათვალისწინებლად, რადგანაც სარწმუნოებისა და ეკლესიისადმი ინდიფერენტული დამოკიდებულება, როგორც აღვნიშნეთ, მაუწყებელია საერთოდ ნიჰილისტური განწყობილებისა, ზნეობრივი მსოფლმხედველობრივი იდეალების დაკარგვისა და მის ნაცვლად მკვეთრად გამოხატული ყოფითი პრაქტიკულ მიზნებში შთანთქმისა.

ერთ-ერთ ქადაგებაში ამბროსი ნეკრესელი იძლევა მეტად ნათელ სურათს იმისა, თუ როგორ არიან მოქალაქენი ჩაღრმავებულნი ყოველდღიური საარსებო საქმიანობით, რის გამოც ვერ იცლიან ღვთის მსახურებაზე დასასწრებლად:

„იმ დღესასწაულსა და იმ კვირას ერთს დღესა რომ წირვა და ლოცვა მოისმინო და უქმე შეინახო, ღვთის ბრძანების მორჩილი ხომ ღვთისაგანცა იკურხები და შენს ქრისტიანობასაც ასახელებ!“ შენ კი „ასე არა იქმ და უქმესა და კვირას დღეს გაიდებ მკარზე ცულსა და იარაღს და ტყისაკენ მიიბო: «რა ვქნაო, სახლის იარაღი, ხე რამ გამოსადეგად მეჭირებაო, ვისა სცალიან ახლა წირვისათვისაო?»“ (იქვე, გვ. 176).

ეს ეპიზოდი მრავალმხრივ იპყრობს ყურადღებას. აქ დიდი ოსტატობითა და თვალნათლადაა დახატული გლეხის დაძაბული, სამუშაო დღის რეალისტური სურათი; მკითხველს თვალწინ ცოცხლად წარმოუდგენია ტყეში სამუშაოდ მიმავალი ქართველი გლეხი, რომელიც დიდი უშუალობითა და გულწრფელობით ამბობს: „რა ვქნა, სახლის იარაღი, ხე რამ გამოსადეგად მეჭირებაო, ვისა სცალია ახლა წირვი-

სათვისო». გარკვეულ კოლორიტს კიდევ უფრო აძლიერებს, ის, რომ ამბროსი მოცემულ ეპიზოდს ხალხურ-სასაუბრო სტილში გადმოგვცემს.

ამ შემთხვევაშიც შესამჩნევია არა იმდენად გლეხის, თუ შეიძლება ასე ითქვას, „ათეისტური განწყობილება“, არამედ მისი მძიმე სოციალური მდგომარეობა, მისი შრომის სურათი. ის დღესასწაულსა და კვირა-დღეს ახერხებს თავისი საკუთარი ოჯახური სამეურნეო საკითხების მოწესრიგებას და ამ დროს, რასაკვირველია, მას არავითარი შესაძლებლობა და განწყობილება არ აქვს ეკლესიაში წასასვლელად. ის თითქოს დაქვეითებულ იმ მოპარულ დროს, რომელიც უნდა საკუთარი ოჯახის საარსებოდ გამოიყენოს. ეს იმდენად ნიშანდობლივი და საყოველთაო მოვლენა ყოფილა აღორძინების ხანისათვის, რომ მის შესახებ მსჯელობას ვხვდებით ერთ-ერთ ანონიმურ ქადაგებაშიც. მისი ავტორი გულწრფელად გვესაუბრება იმის შესახებ, რომ ხშირად არის შემთხვევა, როდესაც ადამიანი თავის შეცდომებს, ურწმუნობას, ზნეობის მანკიერი მხარის გამოვლენას ამართლებს ობიექტური, თითქოსდა იძულებითი მიზეზებით, და სანიმუშოდ მოჰყავს ტიპიური ობიექტური ფსიქიკის მქონე ადამიანის მსჯელობა: „ამასვე ამბობენ, — ვკითხულობთ ქადაგებაში, — რომ არა რაი მაქვს, საიდან ვიცოცხლო; დრო დრო აღარ არის, სიძვირე მოგვერია, მოსავალი დაგვაკლდა წამრთმევი გამრავლდა, მომცემი დაცოტავდა, უწინდელივით ისევ მიწაც აღარ ნაყოფიერობს. მაშ, რა ვქნათ, რით დავრჩეთ?!“ (Q 1301, გვ. 519).

რასაკვირველია, ამ არგუმენტებითა და მოტივებით შეუძლებელია გამართლებული იქნეს რაიმე შეცოდება და სულმოკლეობა, უზნეობა და სარწმუნეობრივი გულგრილობა, მაგრამ მოცემული ნაწყვეტი სხვა მხრივაც მეტად საყურადღებო. აქ სულ ხუთიოდე სტრიქონში უაღრესად რეალისტურად არის წარმოდგენილი ეპოქის სოციალური და ეკონომიური სურათი. ეს იშვიათი ისტორიული საბუთია გარკვეული ეპოქის შესასწავლად. მოქალაქის ჩივილი: „სიძვირე მოგვერია, მოსავალი დაგვაკლდა, უწინდელივით ისევ მიწაც აღარ ნაყოფიერობს“, — აშკარად მიგვანიშნებს ქვეყნის ეკონომიურ სიდუხჭირესა და მეურნეობის მოშლაზე, ხოლო მწარე ამონაკენისი „წამრთმევი გამრავლდა, მომცემი დაცოტავდა“ — მძიმე სოციალური ყოფით გამოწვეული ჩივილია. მაგრამ ყოველივე ეს, როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, სრულიადაც არ ამართლებს მაღალი მორალური პრინციპებისადმი ღალატს.

საერთოდ ცხოვრებასთან დამოკიდებულების პრობლემა, მატერი-ალური ინტერესებისადმი სწრაფვა — ეს არ იყო ადამიანთა არსებობის სასხვათაშორისო სფერო. ერთ შემთხვევაში თითქოს და გულუბრყვილო აღსარება მოქალაქისა: „აბა რა ვქნათ, ცოლი გვინდა, შვილი

გვინდა, სმა და ჭამა გვინდა, ბატონს სამსახური უნდა“ — თავის გულწრფელობით თანაგრძობასაც იწვევს, მაგრამ ერთი შეხედვით. სინამდვილეში კი ასეთი პრიმიტიული და შეზღუდული დამოკიდებულება ცხოვრებაში სახელმძღვანელო პრინციპად არ გამოდგება, რის გამოც ორატორი მართებულად შენიშნავს: „მაგას ნუ მეტყვიო“. მას სრულიად სამართლიანად ასეთი არგუმენტის მოსმენაც კი არ უნდა და იქვე დასძენს: „მე ხომ არ გეუბნებით, რომ სრული მეუღაბნოელნი შეიქმენით-მეთქი, მაგრამ სრულიად თქვენი სული არ უნდა დაივიწყოთ, მაგრამ ორი ხელი გაქვთ; ერთით სული და მეორეთი ხორცი დაიჭირეთ, უწინ სული და მერმე ხორცი“ (გვ. 511). ამ საკითხის დასმა და ამგვარად გადაჭრა ახალი არ არის ქართულ ჰომილეტიკაში. ამის შესახებ საგანგებოდ მსჯელობს სულხან-საბა ორბელიანი, ხოლო მოცემულ შემთხვევაში, მართალია, არა სულხან-საბასეული სიღრმითა და მასშტაბურობით, მაგრამ პრინციპულად იმავე პოზიციიდან ახალი მასალების მოშველიებით ანალოგიურ დასკვნამდე მიდის ჩვენი ორატორი. ამ შემთხვევაში ჩვენ თითქოს საქმე გვაქვს სულხან-საბას თემის ვარიაციასთან⁷. თავისთავად ამ საკითხის დაყენება, მასზე ყურადღების გამახვილება, ფიქრების ხელახლა აღძვრა და მართებულ გადაწყვეტამდე მისვლა ავტორს თანამოქალაქეთა მორალურ დახვეწაზე ზრუნვის საშუალებას აძლევს.

სხვა შემთხვევაში ქადაგების ავტორი აშკარად გვაგრძობინებს, რომ: თუ ერთის მხრივ მომაკვდინებელია ყოველგვარი და მათ შორის სარწმუნოებრივი ინდიფერენტიზმი, ამავე დროს იგი შორსაა იმ აზრისაგან, რომ თანამოქალაქეებში ასკეტური იდეალები იქადაგოს. სულზე, მორალურ პრინციპებსა და ამაღლებულ იდეალებზე ზრუნვა სრულიადაც არ გამორიცხავს რეალურ სასიცოცხლო პრობლემების მოწესრიგებას. ადამიანმა ზომიერების გრძნობის დაცვით ჯანსაღად და რეალისტურად უნდა გადაწყვიტოს სინამდვილესთან დამოკიდებულების პრობლემა. ყოველგვარი უკიდურესობა, რა მიმართულებითაც არ უნდა იყოს იგი გამიზნული, ერთნაირად საზიანოა — საზოგადოებისათვის. ავტორი იშველიებს რა სოლომონ ბრძენის სიტყვებს, რომ „ყოვლისა რასმე თავისი დრო აქვს“, იქვე დასძენს: „ასრე რომ, ყოველმან კაცმან სულიერობის დროს სულის საქმე და ხორციელობის დროს ხორ-

⁷ რ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, სინამდვილესთან დამოკიდებულების პრობლემა აღორძინების ხანის ჰომილეტიკაში. ივ. ჭავჭავაძის დაბადების 100 წლისთავისადმი მიძღვნილი კრებული: „ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები“ (VII—VIII).

ცის საქმე უნდა ჰქმნას და, დიად, დაამუშავებენ მარტო სულიერობაზედ დროს დახარჯვითა რომელთაც თავიანთი სახლის ზიანი მიეცემა და წვრილმწილი მშვიერი დაურჩებათ, და არცა არა ნაკლებ ისინი დააშავებენ, რომელნიც მარტო ხორციელს საქმეში ისრე გაერთობიან, რომ სულისას არლარას ეძებენ“⁸. აქ აშკარაა ავტორის მიზანდასახულობა. ამასთან დაკავშირებით ქადაგებაში განვითარებულია კიდევ ერთი, ცხოვრებაში უდავოდ სახელმძღვანელო პრინციპი; კერძოდ, ადამიანის საზოგადოებრივი სახე, მისი პიროვნება ჩანს არა თვითრეკლამაში, არა სიტყვიერ დეკლარაციაში, არამედ საქმეში. მოქმედებაში; „მრავალნი არიან ამ ჩვენს დროში, — წერს ორატორი, — რომელნიც იქადნიან და თავიანთი თავი მოაქეთ კეთილად, რამეთუ ქრისტიანენი ვართ და, კათოლიკე სარწმუნოების ეკლესიაში რადგან ვიწერებით, ჩვენ ეს გვეყოფაო და წმინდა იაკობის ნათქვამს კი არ კითხულობენ, რომელი ამბობს ცხადად, რომ სარწმუნოება უნდა დამტკიცდეს კეთილმოქმედებითა, თვარამ მარტო სარწმუნოება კაცს არას არგია საცხოვებლად“⁹. ამ შორს გამიზნულ მსჯელობაში მარტო რწმენისადმი გულგრილობა არაა მინიშნებული. აქ დასმულია უფრო არსებითი, პრინციპული პრობლემა — ადამიანის ქმედითობის პრობლემა. ადამიანის ბუნება, მისი პიროვნული ღირსება გამოვლინდება და შეიცნობა არა იმაში, თუ რას ამბობს ის, არამედ უპირველეს ყოვლისა მისი ქცევის, საქმიანობის, მოღვაწეობის შედეგად. ეს უკანასკნელია მისი შინაგანი ბუნების უტყუარი განმსაზღვრელი, მისი საზოგადოებრივი ღირსების გამომკვეთი. საზოგადოებრივი ავტორიტეტის მოპოვება კი მხოლოდ საზოგადოებისადმი კეთილსინდისიერი სამსახურით შეიძლება. ამის აუცილებელი პირობაა უპირველეს ყოვლისა ეგოისტური ინსტიქტების ჩაკვლა, პირადი კეთილდღეობისა და მომხეჭქელობის ცდუნების დათრგუნვა. სიკეთე და მხოლოდ სიკეთე მიაჩნია ორატორს ადამიანის სიღიადის გამოვლენად. თავისი მოსაზრების განსამტკიცებლად იშველიებს იოანე ოქროპირის ავტორიტეტს: „მუდამ ქადაგებდა ოქროპირი და ამბობდა: ის არის კარგი ქონება, რომელსაც გასცემ და რომელსაც შეინახავ — შენად ნუ გეგულებაო“. ამ დებულების ცნობილ რუსთველურ აფორიზმზე იზრდებოდნენ თაობები და ამჟერადაც ამ პრინციპების დანერგვას ცდილობს XVIII საუკუნის ქართული ჰომილეთიკური მწერლობა, რომელიც სარწმუნოებრივი ინდიფერენტისმისა და საზოგადოებრივი გულგრილობის გაიციხვასთან ერთად თანამოქალაქეებში ავითარებს აქტიურობის, ქმედობითობის იდეას.

⁸ Q 1301, გვ. 512.

⁹ იქვე

კათოლიკური მოძრაობის ისტორიიდან XVIII საუკუნის
საქართველოში

საქართველოში კათოლიციზმის პროპაგანდას ჯერ კიდევ შორეულ წარსულში აქვს ფესვები გამდგარი. მე-13 საუკუნიდან ვიდრე მე-18 საუკუნის დასასრულამდე არ შეწყვეტილა კათოლიკე მისიონერთა მსვლელობა. რომის პროპაგანდა ყოველ ღონეს ხმარობდა, რათა პაპის უზენაესი უფლება დაემკვიდრებინა საქართველოში, ქართველი ხალხი კი კათოლიციზმში ეძებდა არა რომის საყდრის დოგმატების ჭეშმარიტებას, არამედ ძლიერ მფარველს ევროპის სახით. ზოგი ქართველი თანახმა იყო, კათოლიციზმი მიეღო, ოღონდ თავი დაეხსნა მუსლიმანური უღლისაგან. „შევიწროებული საქართველოს ევროპისადმი მხურვალე მისწრაფების გამომხატველია გიორგი XI-ის წერილი პაპი ინოკენტი XI-სადმი: «გულნი და თვალნი შენდა მიმართ მოგვიპყრიან და შენსა დიდსა იმედსა და ბრძანებას უყურებთ... მოგვიძიენ, მოგვიტაცენ პირისაგან მგელთა, ნუ გაგვწირავ და გამოგვიხსენა»-ო. ეს სიტყვები ნათლად გადმოგვცემს მისწრაფებას ქართველი მოწინავე წრეებისას, რომელთა თვალსაჩინო წარმომადგენელია დიდი ქართველი სახელმწიფო მოღვაწე სულხან-საბა ორბელიანი: სწორედ მისი ეფემერული იდეა არის ქართული ეკლესიის რომთან შეერთების იმედით საქართველოს სამუდამო განთავისუფლება ერანისა და ოსმალეთის მუდმივი მონობისაგან“¹.

ამ მიზნით 1713 წელს სულხან-საბა ორბელიანი ვახტანგის ინიციატივით გაემგზავრა რომის პაპთან და ლუდოვიკო XIV-თან. იგი მათთვის მხრივ საქართველოში მოვაჭრე ფრანგებისა და კათოლიკე მისიონერების მფარველობას შეპირდა. ცნობილია, რომ სულხან-საბას ამ ელჩობას რაიმე რეალური შედეგი არ მოჰყოლია.

¹ გიორგი ლეონიძე, ძიებანი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან. თბ., 1949, გვ. 85.

მე-18 საუკუნეში საფრანგეთის მთავრობა დიპლომატიური გეგმების შესაბამისად აქტიურად უქერდა მხარს კათოლიციზმის პროპაგანდას საქართველოში. ინგლისი და საფრანგეთი მთელი მე-18 საუკუნის მანძილზე ცდილობდა, რათა რუსეთი არ შეჭრილიყო საქართველოსა და საერთოდ კავკასიაში. საფრანგეთის ელჩი პეტერბურგში ბერანჟე პერცოგ შუახელს ატყობინებდა, რომ აუცილებელია რუსეთს აზიაში დაბრკოლება შეექმნას და ამისათვის იგი აპირებს პრინც ერეკლესთან კავშირის გაბმას. მისივე ცნობიდან ჩანს, რომ რუსეთს დამორჩილებული ჰყავს ისეთი მამაცი და თავისუფლებისმოყვარე ხალხი, როგორიც ქართველები არიან. ისინი ამ მორჩილებისაგან გათავისუფლდებოდნენ სამხედრო საქმე რომ უკეთ იცოდნენო².

კათოლიკური სამყაროს დიდი მონღომების მიუხედავად, ჩვენში კათოლიკობამ ფეხი მძლავრად ვერ მოიკიდა, რისი მიზეზიც ის უნდა ყოფილიყო, რომ ქართველ მოღვაწეთა დიდი ნაწილი კათოლიკობას იღებდა პოლიტიკური მოსაზრებით და არა სარწმუნოებრივი კონფესიურობით. ისინი ამ მიზნით მაჰმადიანობასაც ფორმალურად იღებდნენ. „სულხან-საბა ორბელიანიც პოლიტიკური მოტივებით ზელმძღვანელობდა. ხოლო როდესაც ის დარწმუნდა, რომ კათოლიკობამ ვერ გაამართლა ის მისწრაფებანი და იდეალები, რომელთა გულისათვის მან რომის პრიმატობა აღიარა, უკანვე დაუბრუნდა მამა-პაპეულ აღსარებას... განა ასე არ მოიქცა თვით ანტონ კათალიკოსიც? განა ცოტაა იმის მაგალითები, როდესაც პოლიტიკური მოსაზრებით გამაჰმადიანებული მეფეები ისევ ქრისტიანობას უბრუნდებოდნენ (არჩილი, ვახტანგი და სხვანი)“³.

მ. თამარაშვილის ცნობით, ორბელიანთა საგვარეულოს დიდ ნაწილს სულხან-საბას გავლენით მიუღია კათოლიკობა: „ორბელიანების გვარში მართო სულხანს არ მიუღია კათოლიკობა, არამედ ბევრი სხვა მისი ნათესავიც შეუღდა მის მაგალითს, ვინაიდან საბამ დაიწყო კათოლიკობის გავრცელება ჯერ თავის ოჯახსა და ნათესავებში. როგორც სხვა საგნების, ისე ორბელიანების შესახებ საბუთები გვაკლია. საქართველოს ერთს აღწერაში, რომელიც წარედგინა პროპაგანდას 1773 წ., მოხსენებულია, რომ საბამ გააკათოლიკა თავისი მეტად მრავალრიცხოვანი ოჯახობა, რომლის წევრებიც თავის მხრივ სხვებში ავრცელებდნენ კათოლიკობას“⁴. ასევე ცნობილია, რომ „პროპაგანდამ 1734 წელს ახ-

² А. Г. Пирцхалашвили, Царевич Паата, საქართველოს ფეოდალური ხანის ისტორიის საკითხები, II, თბ., 1972, გვ. 86—87

³ კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, 1958, გვ. 453.

⁴ მ. თამარაშვილი, ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის, ტფილისი, 1902, გვ. 346.

ლად გაკათოლიკებულ ორბელიანის ოჯახობას მისწერა სამადლობელი წერილი. ამ ოჯახის უმთავრესმა პირებმა ივანემ და ვახტანგმა 15 სექტემბერს 1741 წელს პაპსა და კარდინალს წერილები მისწერეს⁵.

მ. თამარაშვილს დასახელებული აქვს ორბელიანის სამი წერილი და კარდინალის პასუხი ამ წერილებზე. სხვა მასალა ვახტანგ ორბელიანისა და საერთოდ ორბელიანთა ოჯახისა კათოლიკებთან ურთიერთობის შესახებ მოტანილი არა აქვს.

ამიტომ ჩვენ მეტად საგულისხმოდ მიგვაჩნია კათოლიკობის გავრცელების ისტორიის შესასწავლად საქართველოში ვახტანგ და მარიამ ორბელიანების აქამდე უცნობი წერილები რომის პაპისადმი.

როგორც ითქვა, სულხან-საბას გავლენით ვახტანგ ორბელიანსაც მიუღია კათოლიკობა თავის ძმისწულ იოანე ორბელიანთან ერთად, რის გამოც „განუწყვეტელი დევნულება“ განუტდია ორთოდოქსალური წრეებისაგან⁶.

როგორც ჰუმბარიტ პატრიოტს სასტიკად ავიწროებდნენ ოსმალნი და სპარსნი, რომელთაც თურმე მთელი ქონება წაართვეს, დიდი ხარკი დაადვეს და იმ ზომამდე მიიყვანეს, რომ მზად იყო დაეტოვებინა სამშობლო. 1741 წლიდან ვახტანგს, დახმარების მოლოდინში, მიწერ-მოწერა აქვს პაპთან და კარდინალებთან, რომლისათვისაც საგანგებო ელჩსაც კი გზავნის რომში⁷.

აი, სწორედ ამ ვითარებას ასახავს ჩვენს მიერ ქვემოთ მოხმობილი ვახტანგ ორბელიანის წერილი რომის პაპისადმი:

„მაღალსა და აღმატებულსა სამეფოსა ხარისხსა ზედა ღირსებით მჯდომარესა, სულის წმიდის სადგურსა, ყოველთა ქრისტიანეთა შემწესა, და წინაშე ჩვენის უნდოსა და შეურაცხის მდაბლისა თავის მოწყალედ ჩინებულს ჩვენის სულის მეოხსა და მკურნალსა, ქრისტეს წილ ვითარცა პეტრე თავი მოციქულთა დადგინებული საჩინო მაღალსა სასინათლესა ზედა დადგინებულსა, და ბნელიანთათვის განმანათლებელსა და წვალებისა ძირითურთ აღმომფხვრელსა და მართლის სარწმუნოების დამწერგველსა და მრავალ წილად ამალორძინებელსა, უფალსა და მეფესა წინაშე მრავლის მოწიწებით დავეარდებით და ჰუმბარიტითა გულთა წრფელითა მხურვალედ თაყვანს ვცემთ, ვითარცა მონანი და მიწანი მათნი, და დიდის სასოებით ამბორს-უყოფთ უღირსი მათის თაყვანისცემისანი ჩვენ, ორბელისძე ვახტანგ, და ღირს ვიქმნებით შემ-

⁵ იქვე, გვ. 349.

⁶ გ. ლ ე ო ნ ი ძ ე, დასახელებული წიგნი. გვ. 198.

⁷ იქვე, გვ. 198.

თხვევათ, სადა დადგნეს უბიწონი წმიდანი ფერხნი, იატაკთა მრავალ-
გუარად სურვილით აღძრულნი, ვითარცა თირკმელთა და ნაწევართა ის-
რებ განწონილნი, შევეურდებით აჩრდილთა და ამბორის ყოფით მე-
მორთმელობით, შემთხვევას და შენდობასა მოვიღებთ სიწმიდისა
თქვენისაგან. უფალო, უფალო დიდო, შესავედრებელო პატრიარქო,
მალალო და მრავლად საჩინო ჰრომისა [...] მერეთ მათი მიწა, მტკერო-
ბის უღირსი, მრავალგვარად მათს მრავალყამიერად დღეკეთილობით ვი-
თხოვ ღვთისაგან მათს უვნო უმიზეზობასა მრავალი და აურეცხელი
მონებრ ჩვენ მიერ ქება-ღადებით, რაც ჩვენს მდაბალს თავს შეუძლიან
მოწიწებით და კრთომით, კრძალვით სამსახური გავვიბედავს. მერეთ
დიდ არს უფალი, დიდ ძალი და განგებულება მისი, რომელმაც სრუ-
ლიად არა განგვწირა ჩვენ მდაბალნი დაბნელებულთა ქვეყანათაგან. ესე-
ვითარი შურისა და წინა-აღმდგომთაგან ვესევდი ღმერთსა, რომ არ გამ-
წირევდა თქვენის სარწმუნოებისაგან და, რაცოდენ ძალ მედვა, ჯე-
რეთ თქვენმა მადლმა და განგებამ ესძლიეთ ესოდენისა წინა-აღმდგომ-
სა და ჩვენ დავრჩით მცირედ მოსავნი სარწმუნოებისა თქვენისანი. და
სხვანი მრავალნი სამწყონი მიღრკენ მრავლის განსაცდელისაგან, რომ
ალარც საყდარი ეპოებოდა და ალარც მოურნედ სულის პატრონი მა-
მანი. ახლა თქვენმა დიდებულებამ იცოდეს, სხვა ჩვენგან აღარა გაი-
ბედება რა. ამ განსაცდელისაგან ვითარ დაიხსნას, თქვენმა სიბრძნემა
განაგოს. ყოველსავე ეს თქვენი მონანი მოგახსენებენ და დევნულნი
სიმართლისათვის. მათმან დიდებულებამან წარმართოს ყოველივე
ცხოვრება ჩვენი. ვართ დაშთომილნი უმწყემსონი და მგელთაგან წარ-
ტაცებულნი დასაჭრელად და წარსაწყმედელად. შეკრიბენ, მწყემსო
კეთილო, და მიმგვარენ მამასა შენსა ზეცათასა. ვართ და ვიურვით და
ველით, როდეს გამობრწყინდეს ნათელი ჩვენი გამოხსნისა ესევეითა-
რი განსაცდელისაგან“⁸.

ვახტანგ ორბელიანი მოახსენებს პაპს, რომ მძიმე პირობებმა და
განუწყვეტელმა დევნამ ქართველ კათოლიკეთა რიგები შეამცირა. პი-
რადად იგი მრავალ განსაცდელს უძლებს იმის იმედით, რომ გამობრ-
წყინდება ნათელი ხსნისა.

მართლაც, ვახტანგ ორბელიანი იძულებული იყო სამეგრელოში
შეეფარებინა თავი 1741—1742 წლებში. სხვა მტრებთან ერთად ვახ-
ტანგს ავიწროებდა მისივე სახლიკაცი სარდალი ქაიხოსრო ორბელიანი,
რომლის ხელშიც იყო იმჟამად ორბელიანთა სახლის ბატონობა. ქა-
იხოსროს ინტრიგების წყალობით ერეკლე მეფემ, რომელიც ვახტან-

⁸ H 18, ფ. 34r.v...

გის ასულ ქეთევანზე იყო დანიშნული (1744 წელს), მოულოდნელად დაუტევა სარძლო და განდევნა. ქეთევანი მონაზვნად აღიკვეცა და იმავე წელს ჭავრით მოკვდა (ვახტანგი გარდაიცვალა 1752 წელს)⁹.

ვახტანგ ორბელიანის ამ წერილზე ყურადღება განსაკუთრებით იმითომ გავამახვილეთ, რომ მისი ბიოგრაფიისა და შემოქმედების შესახებ ძალიან ძუნწი ცნობები მოგვეპოვება¹⁰. მისი კარის მოძღვარი იყო ზაქარია გაბაშვილი, თვით ვახტანგ ორბელიანი კი — ანტონის ერთერთი მასწავლებელი. არსებობს გადმოცემა, რომ ვახტანგ ორბელიანი ნიჭიერი პოეტი ყოფილა და დიდძალი ხელნაწერი მემკვიდრეობა დარჩენია. მის შემოქმედებას დიდად აფასებდნენ ანტონ კათალიკოსი, იოანე ბატონიშვილი, ანონიმი ავტორი. სამწუხაროდ, მისი ნაწერები სიკვდილის ახლო ხანებშივე განიყვებულა. ვახტანგ ორბელიანს ხშირად მიიჩნევდნენ ხან სულხან-საბა ორბელიანის ძმად, ხან კი — ერეკლე მეორის შვილიშვილად. როგორც გიორგი ლეონიძემ გაარკვია, ვახტანგი არის არა სულხან-საბას ძმა, არამედ მისი ძმისწული, ვახუშტის შვილი, რომელიც 1709 წელს ყანდაარს მიიცვალა. გ. ლეონიძის დებულების დასასაბუთებლად ყურადღებას იპყრობს სულხან-საბასა და ვახუშტი ორბელიანის ძმის, დიმიტრი ორბელიანის წერილი და ლექსები, რომელთაც იგი ძმისწულს, ვახტანგ ორბელიანს უგზავნის (H 18 46r).

ვახტანგი რომ მართლაც დიდად განათლებული და მრავალმხრივი მოღვაწე ყოფილა და დიდი ხელნაწერი მემკვიდრეობა დარჩენია, ადასტურებს ჩვენს მიერ მოძიებული ანონიმისადმი მიწერილი რევაზ სარდლის ძის, ნიკოლოზ ორბელიანის მეტად საინტერესო წერილი (ნიკოლოზ ორბელიანი ერეკლე მეორის სიძის, დავით სარდლის ძმა არის). ვფიქრობთ, ანონიმი აღრესატი უნდა იყოს ვახტანგ ორბელიანის მეუღლე, სენნია ჩხეიძის ასული ანახანუმი. წერილი შემდეგს გვამცნობს:

„მარად დედებრ საესავს ბატონს [...] ეგზომი სურვილით, წადილით, ნატვრით მდაბალ სამსახურსა და სიამეს ვიხალისებ თქვენი უმსახურო, ურგები, უამო და უღირს შვილად ხმობილ-წოდებული სარდლის ძე ნიკოლოზ. ან კი რა სამსახურის მქონებელი ვიკადნიერებ თქვენ წინაშე და ვბედავ? მარა თუ ამისთვის თქვენი საწყენი და საძულველი არ შევიქნებოდე და არ გეწყინებოდესთ მოვიგონე: ვახტანგის დარჩომილი ნუსხები და ზოგიერთი ბარათები გაქვთ სადმე და

⁹ გ. ლეონიძე, დასახელებული წიგნი. გვ. 198.

¹⁰ დ. ბრეგვაძე, ქართული კულტურის მოღვაწენი რუსეთში, თბილისი, 1974 გვ. 159—179. გ. ლეონიძე, დასახელებული წიგნი. გვ. 197—198, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. II, თბილისი, 1966, გვ. 604—606.

ციცი, რომ გექნებათ. თუ ჩვენ თავსა და უღირს შვილობას არ გერჩი-
ოსთ და ჩვენთვის გემეტებოდესთ, წყალობით მოგვიბოძეთ. ჩემი დი-
დად შესამატია და თქვენი უზიანო და დაუსაკლისი. და უფრო ამის-
თვის გავბედე, რომ ჩემთვის მრავალ ჩემად წყალობა და სიკეთეს
უშურველი ბრძანდებით. და თქვენის კეთილის გულისაგან ამის მოიმედე
ვარ და სასო, რომ თქვენ თქვენობაში გახლდეს სადმე რამე დარჩომი-
ლი, თუ ან სხვაგან თქვენ კერძო ვისთანმე გეგულებოდესთ, ჩემთვის
ნუ დაზოგავთ, ღმერთი გაცოცხლებთ. ჩვენთვის ფრიად წყალობა იქ-
ნება, თქვენმა დღეგრძელობამ, და დიდად მადლობელი ვიქნები! მო-
გესხენებათ ყმაწვილური სიბრძნის ტრფიალება“ (H 1334, 171 v, ლზ).

ნიკოლოზ ორბელიანის წერილიდან ჩანს, რომ მაშინ ვახტანგის
მემკვიდრეობის ნაწილი უკვე დაკარგული და მიმოფანტულია. იგი
ვევდრება ვახტანგის მეუღლეს, გადასცეს მას დარჩენილი ხელნაწერი
მემკვიდრეობა. ჩვენთვის ამ ხელნაწერების შემდგომი ბედი უცნობია,
მიიღო ნიკოლოზ ორბელიანმა ეს სანუკვარი ხელნაწერები და მის მიერ
გაიფანტა, თუ მისი თხოვნა ასევე აღუსრულებელი დარჩა. ფაქტი ის
არის, რომ, სამწუხაროდ, ჩვენს დრომდე „პეტერგოფის აღწერის“ და
უროოდე ანბანთქების და ერთი ეპიტაფიის გარდა ვახტანგ ორბელიანის
მემკვიდრეობიდან არაფერს მოუღწევია.

ვახტანგ ორბელიანი მამის, ვახუშტის გარდაცვალების უამს სამი
წლისა ყოფილა. იგი და მისი ძმები აღსაზრდელად ბიძას, ერასტის,
გადაუყვანია თავისთან. ერასტი ორბელიანს ჰყავდა ერთი ქალი — მარი-
ამი, შემდეგში იესე მეფის მეუღლე. ცხადია, მარიამსა და ვახტანგს,
ბიძაშვილებსა და თანაშეზრდილებს, ძალიან ახლო ურთიერთობა უნდა
ჰქონოდათ. ვახტანგისავე გავლენით უნდა აიხსნას ისიც, რომ მარიამ-
საც კათოლიკობა მიუღია, რის გამოც სასტიკი შევიწროება და ღვენა
განუცდია. ამას ადასტურებს მისი წერილი რომის პაპისადმი:

„უზეშთავსად მალალსა და ზე აღმატებულსა, და ქრისტეს სიყ-
ვარულზე მტკიცედ დამყარებულსა და ღვთივ-კურთხევით კურთხეულ-
სა, და ზეგარდმო საღმრთოთ მადლით საჩინოდ გაბრწყინებულსა, და
სულისა წმიდისა სავანედ განკუთვნილსა. ყოველთა ქვეყნიერთა
მღვდელთ-მთავართა ზედა და უმეტესად მათ ზედა მთავარსა, და დიდ-
სა მწყემსსა, და მოძღვარსა და ქადაგსა ყოვლის სოფლისასა; სიწრფო-
ებითა ჰეშმარიტითა შემკობილსა ანგელოზსა, და ყოვლად სანატრელსა
მართლმადიდებელსა, წმიდასა ღვთივ-შემოსილსა სრულისა პრომისა
უფალსა; უფალსა ქრისტეს მიერ დადგინებულსა, მალალსა ხარისხსა
ზედა მკდომარესა, თავსა მოციქულისა და ქრისტეს მიერ რწმუნებულსა,
კლდესა სიმტკიცისასა და საფუძველსა კათოლიკე ეკლესიისასა,

უფალსა და მეუფესა პატრიარხსა [. . .] კლიტემპყრობელს, მართლისა სარწმუნოებისათა კეთილად დამმარხველთა ქრისტეს მცნებისათა მე, მონა, მიწა და ნაცარი ფერხთა იატაკის მათისა მშიშველმწიწველი, შემართვად თვალთა გულისა ჩემისათა ვერ-მკადრე, მდაბალი, საქართველოს თავადის ორბელის ასული — დედოფალი მარია მ, ძლითა გკადრებ და მდაბლად და მიწა-პირგაერთებით თაყვანს-ვსცემ, და მხურვალედ მოწულედ შევიტყობთ იატაკთა წმიდათა ფერხთა თქვენთა, და ამბორს-უყოფ სიწმიდეთა საუფლოსა მარჯვენისათა, და ყოვლითურთ სასოებით ვითხოვ ღვთისაგან მათსა კეთილ ცხოვრებით და სუფევით წელთ შეძინებასა. ჩვენ რა შეძლება გვაქვს, ანუ ღირსება, რომ ჩვენგან წიგნი მოერთვა და ჩვენი მდაბალი მათს ამაღლებულს საფარველს სიტყვა გაუბედეთ! — მცირე ამისთვის, რომ მათი სარწმუნოება მათის მადლით გვეგულვების, თავსდება, და განსაცდელთა მრავალთა მოთმენა და ღვაწლის თავსდება. მრავალთა ხელყვეს ჩვენის სარწმუნოებისათვის აღძვრა ბოროტსა და, თქვენმა დიდებულმა საფარველმა სარწმუნოებისამან, მტკიცედ ვართ, ვინც დავრჩით, და სხვანი უმრავლესნი ბევრმა განსაცდელმა და მრავალფერმა საქონლის წართმევამ და ტანჯვამ და საყდრისა სამთოს სულის მამისაგან... განგვაშორეს და ამის მიზეზისათვის მიდრკენ. და ვართ ამაოსა შინა და ვიქირვით; დაეშურებით და არავინ გვყავს შემწე და ხელის-ამყრობი ანუ სარწმუნოებისა ჩვენისა წინამძღვარი და არცა სალოცველი. და ვითაც წმიდანი ჯოჯოხეთში მოელოდნენ ქრისტესა, რათა გამოიხსნან. ეგრეთვე ჩვენ ველით ამა იწროებისაგან გამოიხსნასა და თქვენსა საფარველსა მოველტვით სულით და ხორციით დანთქმულნი. მოველით ამოებისაგან და ესევეთარისა განსაცდელისაგან ხსნასა და ხელის-აპყრობასა. ვითაც თქვენმა დიდებულებამ ჯერ იჩინოს ჩვენი გამოიხსნა, ისე მაყურებელნი ვართ, თქვენი მონანი და მსასოებელნი ვართ და მოველით წამით-წამათ თქვენს მიერსა შეწვევასა» (H 18, ფ. 33v—34z).

მარიამ ორბელიანის წერილი ნათელი ასახვაა იმ დევნა-შევიწროებისა, რომელსაც განიცდიდნენ გაკათოლიკებული ქართველები.

მ. თამარაშვილის აზრით, დასავლეთ საქართველოში, კერძოდ რაჭა-იმერეთში, როსტომ ერისთავისა და მისი ძმის ბესარიონის (იმერეთ-აფხაზეთის კათალიკოსი) გაკათოლიკებაში დიდი წვლილი მიუძღვის კათოლიკე ორბელიანებს და არა კაფუტინებს: „საბა ეცადა კათოლოკობაზე მოექცია ყველა თავისი სახლობა და თავისი უკეთილშობილესი გვარეულობა, მათგანი ერთი დღესაც ცოცხალია [1773 წ.], 80 წლისა და სახელად ივანე ჰქვიან. ეს ნოტარი და უმთავრესი მსაჯულია ბატონის ერეკლე მეფისა და ქართულად ეწოდებოდა ივანე მღვანბეგი; ერთი იმათი ბიძაშვილთაგანი, სახელად ვახტანგ, გადავიდა

იმერეთს და მის საშუალებით გაკათოლიკდნენ: იმერეთის მეფე ალექსანდრე, როსტომ ერისთავი და მისი ძმა ბესარიონ, პატრიარქი მთელი იმერეთისა. რა გახდნენ კათოლიკები, ყველამ დიდად შეიძულა ყმების გაყიდვა¹¹.

ვახტანგ ორბელიანს რომ მართლა დიდი წვლილი უნდა მიუძღვოდეს ამ პირთა გაკათოლიკებაში, ამაზე მეტყველებს ჩვენ დრომდე შემორჩენილი ორი ეპისტოლე, რომლის ადრესატია ვახტანგი, ხოლო დამწერი ბესარიონი. წერილების შინაარსი გვაფიქრებინებს, რომ ისინი ეკუთვნიან ბესარიონ ერისთავს, აფხაზ-იმერთა კათალიკოსს (კათალიკოსად იყო 1742—1769 წ.წ.)¹² და მიმართული უნდა იყოს ვახტანგ ორბელიანისადმი.

ბესარიონის პირველი წერილი კარგად ასახავს მის სულიერ სიახლოვეს ვახტანგ ორბელიანთან: „ვახტანგს, მაგ სულ-პატიოსნის და პირად შემკობილის და ჩვენთვის სახილველად ღვთის ვედრებით საწადელის და სასურველის თავის ხილვის სამსახურის [. . .] ყოფნის სულ-აღძვრით სასოებით წადიერი [. . .] ცხოვრებათაგან [. . .] განშორებული და მრავალგვარად და მრავალსახედ გულწყლული, სიშორისა თქვენისათვის თქვენი უმცირე ძმა ბესარიონ. თქვენის პატიოსნის თავისამც ჰირი შემეყრება. ჩემო, აუარებლო ღვთის წყალობავ, დაუეიწყებლად მოსაგონარო, მრავლის სიტკბოებით მომჩენლო, შევნიერებით შემკობილო, ჩემო სიხარულო, სასოებავ! მრავლად რაღა თავი გაწყინო, უფალო ორბელიანო! მრავალი და აურაცხელი მაგათის სიკეთე მოუკლებარის თავის ხილვის და აღერსისა ნეტარება, სამსახურის წადილი, უქირველად წადილის შეფრთხევით სურვილი, ჩემის ტკბილად მხედველის გულის კოცნა მომიხსენებია. მერმე თუმცა ღმერთი მწყალობდეს, უეჭველად ბრძანდები. სიშორესა მეცნთაგან, რომელნი ქვენა სიბრძნეთა აოტებენ, მხედვარებათა მათთა მაშინ დებულო და ხმამაღლით სულელთაგან [. . .] მიერად წარმოჩენილო. ორთა წულილთა კეთილობათგან წმიდა იფქლთათვის მეორნატეო“ (H 1334, 223v).

ასეთი სტრიქონები შეიძლება მხოლოდ სატრფოს ან ყველაზე ახლობელ უსაყვარლეს და უძვირფასეს მეგობარს მისწერო.

ბესარიონის მეორე ეპისტოლე უფრო საინტერესოა. ეს წერილი სასოწარკვეთილი, მრავალნატანჯი, ცხოვრებაზე გულგატეხილი კა-

¹¹ მ. თამარაშვილი, დასახელებული წიგნი. გვ. 368.

¹² ბ. ლომინაძე, მასალები დასავლეთ საქართველოს XVII—XVIII საუკუნეთა ისტორიის ქრონოლოგიისათვის. გვ. 133—134. მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკ. 31, 1954.

ცის დაწერილსა ჰგავს. აქ მძაფრი ირონიაც იგრძნობა და მწვავე სევ-
დაც;

„გაშა და კვალად ვაშა [. . .], რომელ ვიგულმოდგინებდი
მე, გულახვარსობილი, სვეთა-გაარმებული და არარაის კეთილისა
მპოვნელი, ამის მიერ მწუხრქმნილი, ძილისა, ძმ[აო], სიკვდილთა ვე-
საკუთრებოდი და მშვიდ-რულითა გონებათა ჩემთა განვიწყალებდი და
ვისიზმარცხადებდი ხილვასა. და ნეტარ ვისა ხილვასა? ვექვ, ჩემს საყ-
ვარლისასა. ნეტარ მე, უბადრუკი, ვითა ვისიზმარცხადებდი, მე, ყოველ-
თა კეთილთა განთვისულ-განშორებული, შვიდთა სულთაგან დახსნი-
ლი და მიმკვეთებული, ცოდვილი კათალიკოსი, უფალთა და პატრონ-
თაგან მოძულეებული ბესარიონ? გიწერდი და [. . .] ლაპა-
რაკებდი შენს მალალსა განშორებასა ჩემ ცოდვილისათა [. . .]
ბეჭებულს უფალსა და ძმასა ორბელიანს. მე ცოდვითა მოძულეებული
ვსძღვნიდი [. . .]. მერმე, უფალო, ჩემს ამბავს მოიხსენებ: მე
ვარ შენის გაყრით შეწუხებული. იცოდე და გწამდეს: შენ ჩემი ცოდვა
არას ალაგს კეთილს არ გიზამს [. . .]. ერთს ამას გეხვეწები;
რომ ხელმწიფეს ბევრიგად მოახსენე. მაშინაც მომეხმარე, ერთი შენ-
დობა მაშინაც მიშოვე. უფლისაგან რომ წარეწყდე, თორემ სხვაფრივ
ღმერთსაც მოვსძულებივარ. [. . .] ბატონს ჩემი უღირსი სიტ-
ყვა ებრძანა, იესომ მადლი მიირთვას, მაგიერი ზოგი რამე სიტყვა გარდ-
მოეკრათ. რა იქნა [. . .] ბატონი კაცს უწყყრება, რაჯულიცა და
სარწმუნოებაც შეეცვლება. ვიხილვიდე ჩემს ხელმწიფის პირს. მაგათ
უკეთესი თუ მე ვარ, შეიტყობს. თუ რამე მისწავლია მაგათის პატრი-
არქისაგან, თორემ მაგათს კარზედ არ გავზრდილვარ. აქ ბერძენი რომ
ძვირად მოღის, სხვას რაჯულს ვინ მოიყვანს, მაგრამ ბატონი რასაც ბრძა-
ნებს, სწორი იქნება“ (H 1334, 224r)¹³.

ეს ეპისტოლე საინტერესო ცნობების შემცველია ბესარიონ კათა-
ლიკოსის იმჟამინდელი მდგომარეობისა და განწყობილების აღსადგე-
ნად. თუ ბესარიონ ერისთავის პირველ წერილში მხოლოდ სიმპათია,
აღტაცება იგრძნობა ვახტანგ ორბელიანისადმი, მეორე წერილში მო-
ჩანს გულის ტკენა, იმედგაცრუება და საყვედური: „მე ვარ შენის გაყ-
რით შეწუხებული; იცოდე და გწამდეს, შენ ჩემი ცოდვა არას ალაგს
კეთილს არ გიზამს“. თუ ბესარიონს ასე ძლიერ უყვარს ვახტანგ ორბე-
ლიანი, რომ მასთან განშორებით დამწუხრებულთა, მაშინ რით არის გა-
მოწვეული ეს მწარე საყვედური? იქნებ იმით, რომ ვახტანგმა მას კა-
თოლიკობა მიალებინა? ეგებ იმ გარემოებით, რომ ვახტანგი ქართლში

¹³ წერილი ქვეყნდება შემოკლებით.

დაბრუნდა და, ალბათ, ბესარიონს შესაფერი მხარდაჭერა ვერ აღმოუჩინა? ხომ არ მიგვანიშნებს ამაზე შემდეგი ფრაზა: „ცოდვილი კათოლიკოსი უფალთა და პატრონთაგან მოძულებული ბესარიონ“?

წერილი გარკვევით მიგვახვედრებს, რომ ვახტანგ ორბელიანს ბესარიონ კათალიკოსის ცხოვრებაში დიდი როლი შეუსრულებია. როგორც ჩანს, მართლა მისი გავლენით მოექცა ბესარიონ ერისთავი კათოლიციზმის გავლენის ქვეშ. ამავე ეპისტოლედან ისიც ჩანს, რომ ბესარიონი ამის გამო ბატონს (ხელმწიფეს) შეურისხავს: „ბატონს ჩემი უღირსი სიტყვა ებრძანა“. ბესარიონი სთხოვს ვახტანგ ორბელიანს: „ერთს ამას გეხვეწები, ხელმწიფეს ბევრ რიგად მოახსენე, მაშინაც მომეხმარე, ერთი შენდობა მაშინაც მიშოვე“ (ე. ი. ვახტანგი აღრეც დახმარებია რალაცაში ბესარიონს). ისმის კითხვა; რატომ თხოვს ბესარიონი ვახტანგს ხელმწიფესთან შუამავლობას, თუკი ეს ხელმწიფე იმერეთის მეფეა? ეგებ აქ თეიმურაზი ან ერეკლე იგულისხმება? ამ ვარაუდის გამოთქმის საშუალებას გვაძლევს ბესარიონის შემდეგი ფრაზა: „თუ რამე მისწავლია მაგათის პატრიარქისაგან, თორემ მაგათს კარზე არ გავზრდილვარ. აქ ბერძენი ხომ ძვირად მოდის, სხვას რაჯულს ვინ მოიყვანს?“ ბესარიონის ეს სიტყვები მრავლის მთქმელია. ხომ არ იგულისხმება აქ სწორედ თეიმურაზ-ერეკლე, რომელთა კარზე ბესარიონი არ გაზრდილა, მაგრამ მათი პატრიარქისაგან — ანტონ პირველისაგან ბევრი რამ უსწავლია? ბესარიონი გადაკვრით ხომ არ მიგვანიშნებს იმ გარემოებაზე, რომ ანტონსაც არა მცირე როლი უნდა შეესრულებინა მის მიერ კათოლიციზმის აღიარებაში?

ბესარიონი ყველა ღონეს ხმარობს, რათა დაამტკიცოს, რომ სხვა რაჯულს ვერ აღიარებდა, თუნდაც იმიტომ, რომ იქ ბერძენი ძვირად მოდის, თორემ სხვას რაჯულს (კათოლიკეს) ვინ მოიყვანსო.

წერილის შინაარსი გვაფიქრებინებს, რომ მ. თამარაშვილის ცნობა დასავლეთ საქართველოში წარჩინებულ პირთა გაკათოლიკების შესახებ მთლად ზუსტი არ უნდა იყოს. ბესარიონი, როგორც ჩანს, სხვა მოწინავე ქართველთა მსგავსად სიმპათიას გამოხატავდა კათოლიციზმისადმი და ნომინალური კათოლიკე იყო. შესაძლოა მას რომის საყდრის უზენაესობა არც უცენია და ფარულად აღიარებდა კათოლიციზმს. ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, ბესარიონი კათალიკოსად ვერ დარჩებოდა.

ვფიქრობთ, ბესარიონის ეს წერილი უნდა ეხმაურებოდეს იმ დიდ დევნულებას, რომელიც კონსტანტინეპოლის პატრიარქის ინიციატივით დაიწყო დასავლეთ საქართველოში: „გამოუსია ბერძენების მღვდელი და მოასპობინა რაჰის მისიონი. ამ დევნულებას კარგა ხელი შეუწყო

იმ დროს ქუთაისის სამეფო საქმეების არევე-დარევეამ და აგრეთვე გაკათოლიკებული ალექსანდრე მეფის გარდაცვალებამაც¹⁴.

ამ დევნულებამ, თამარაშვილის აზრით, იქაურ კათოლიკეებს ვერაფერი დააკლო: „ბესარიონ კათალიკოსი, როსტომ ერისთავი და სხვები დარჩნენ ისეთ კათოლიკედ სიკვდილამდე. ბესარიონი გაკათოლიკების შემდგომ, ისევ კათოლიკოსად დარჩა რამდენსამე წელიწადს, ვიდრე სოლომონ მეფე, პოლიტიკური მიზეზების გამო ჩამოართმევდა კათოლიკოსობას და მისცემდა თავის ძმას იოსებს“ (იქვე, გვ. 372).

მ. თამარაშვილის ეს ცნობა ადასტურებს ჩვენს ვარაუდს, რომ ბესარიონი ფარულად აღიარებდა კათოლიციზმს. სხვა შემთხვევაში იგი კათალიკოსად ვერ დარჩებოდა.

ამ წერილების გაცნობის შემდეგ ადვილი წარმოსადგენია, რა შდგომარეობაში იყვნენ მარიამ და ვახტანგ ორბელიანები, ბესარიონ ერისთავი და ყველა ის ქართველი, ვინც კათოლიციზმი აღიარა. ამ დროს კათოლიკეთა დევნა იმდენად გამწვავებულა, რომ მათი მომხრენიც კი (მათ შორის ანტონის დეიდა ხორეშანი) ძალღთა და მხეცთა შისაგდებლად გაუმეტებიათ.

საგულისხმოა, რომ თვით ანტონ კათალიკოსიც კი, რომელმაც ყველაზე მეტად იწვნია კათოლიკების გამო დევნა, იოანე ორბელანს უქადაგებს: დატოვოს არაჰეშმარიტი სჯული და დაუბრუნდეს მართლმადიდებლობას! ანტონმა დაინახა, რომ კათოლიკობას ტანჯული ქართველი ერისთავის არანაირი რეალური დანმარების გაწევა არ შეეძლო.

რამ განაპირობა კათოლიკობის სასტიკი დევნა საქართველოში? არსებობს მოსაზრება, რომ თეიმურაზ-ერეკლემ დევნა დაუწყეს კათოლიკე მისიონერებს ბაგრატიონთა მუხრან-ბატონის შტოსთან მეგობრობისათვის (ანტონ კათალიკოსი გაასახლეს 1755 წელს), ხოლო კათოლიკური ეკლესიები მართლმადიდებლებს გადასცეს.

ჩვენი ფიქრით, კათოლიკე მისიონერთა და გაკათოლიკებულ ქართველთა დევნის ინიციატორი და სულისჩამდგმელი იყვნენ. არა თეიმურაზ-ერეკლე, არამედ მართლმადიდებლობის აღმასრულებელთა რეაქციული ფრთა და როგორც მ. თამარაშვილი არაერთგზის აღნიშნავს, საქართველოში მცხოვრებ სომეხთა გარკვეული ნაწილი: „როგორც ივანეს და ვახტანგის წერილებში, ისე ქრისტეფორე ეპისკოპოსის მიერ წარდგენილ მოხსენებაში დასახელებული იყო სომეხების მიერ დევნულება, მაგრამ აქ რომელსამე საცალკეო დევნულების შესახებ კი არ

¹⁴ მ. თამარაშვილი, დასახელებული წიგნი, გვ. 370.

არის ლაპარაკი, არამედ საზოგადო მტრობისათვის, რომელიც სომხებს ჰქონდათ კათოლიკების წინააღმდეგ¹⁵.

მ. თამარაშვილს არაერთგზის მოაქვს დოკუმენტური მასალა, თუ როგორ სასტიკად უსწორდება სომხობა კათოლიკობას და ხანდახან მეფე ერეკლეს კი გადაჰყავდათ თავის მხარეზე.

თეიმურაზ-ერეკლეს უდანაშაულობას კათოლიკეთა დევნის საქმეში ადასტურებს ანტონ კათალიკოსთან მათი ურთიერთობაც.

ამჯერად თითქოს ექვს არ იწვევს ის გარემოება, რომ მეთაური, ინიციატორი და სულისჩამდგმელი ანტონის განდევნისა იყო ზაქარია გაბაშვილი. მაგრამ, ცხადია, იგი მართო არ მოქმედებდა და მეთაურობდა სამღვდელთა და ერისკაცთა კონსერვატიულ ფრთას.

ცნობილია ისიც, როგორ შეაჩვენა ანტონი ზაქარიას თაოსნობით მოწვეულმა კრებამ: „მეფეებმა შეკრიბეს ორთავე სამეფოთა მიტროპოლიტ[ნი], არქიმანდრიტ[ნი], წინამძღვარ[ნი] და დარბაზის ერ[ნი]. შოციქული მიუვლინეს კათალიკოსს და ჰეშმარიტი სარწმუნოება ჰკითხეს. მან მტკიცედ აღიარა ქართული სარწმუნოებიდან განსვლა და ლათინთა მიერ მიდრეკა და წარმოადგინა ხუთი ვინმე სამღვდელონი, რომელიც მისი მიმდევარი იყო. ანტონი კათალიკოსობიდან გადააყენეს, წირვისაგან განკვეთეს, მის მიმდევრებს თავნი და წვერნი აღუკვეცნეს. კათალიკოსმა რამდენიმე დღის შემდეგ სინანული ჰყო და ფიცი და აღთქმა დაუდვა, რადგან მიიქცია და სინანულად მივიდა. მოძღვარი უჩინეს და სინანულად განაკანონეს. თვრამეტი თვე იყო წვალეზასა შინა. თვრამეტი თვის შემდეგ შეიწყნარეს, მაგრამ კათალიკოსობა აღარ იქნა და შესთავაზეს; გინდა დარჩი, გინდა წადიო“ (H 1334, 201v).

ფაქტიურად ამასვე იმეორებს თეიმურაზისა და ერეკლეს ბარათი, ანტონის შემაჩვენებელი. ოღონდ მათ ანტონის მონანიების შემდეგ რისხვის შეცვალეზა მოუნდომებიით და კვლავ მისი კათალიკოსად დადგინება მოუსურვებიათ.

ჩვენი ფიქრით, ეს მეტად საგულისხმო ფაქტია და გამორიცხავს მეცნიერებაში გამოთქმულ ვადაუდს, თითქოს ანტონის განდევნის მიზეზი სარწმუნოებრივი კი არა, ლეგიტიმიტური მოტივი იყო, თითქოს თეიმურაზ-ერეკლემ ამიტომ დაუჭირეს მხარი ანტონის საქართველოდან განდევნის მომხრეებს. თეიმურაზისა და ერეკლეს ბარათი კი მეტყველებს იმაზე, რომ მათ ანტონის მკაცრად დასჯა არ უნდოდათ. დასაწყისში ისინი წინ ვერ აღუდგნენ კონსერვატიული ფრთის დაჯი-

¹⁵ მ. თამარაშვილი, დასახელებული წიგნი. გვ. 356.

ნებულ მოთხოვნას და გაასამართლეს ანტონი, ხოლო, როცა მან პატიება ითხოვა და ცოდვები მოინანია, მეფეებს მისი შეწყალება უნდოდათ.

ეს რომ ასე არ ყოფილიყო, ანტონი ასე გულწრფელად არ დაიტირებდა მეფე ბიძას ანახანუმ დედოფლისადმი მიწერილი სამძიმრის წიგნში.

ზემოთ თქმულის საფუძველზე არ გვეჩვენება მართებულად მ. თამარაშვილის ცნობა, თითქოს: „ქართველ მეფეთა შორის მარტო თეიმურაზმა განიტქვა სამწუხარო სახელი, რადგან მხოლოდ მან ჩაიდინა ისეთი საქმე, რომლის მსგავსი არცერთ მის უწინარეს გვირგვინოსანს ექმნა. ის ფაქტია დევნულება, რომელიც მან აუტეხა დიდად განვითარებულ ანტონ კათალიკოსს და კათოლიკეთა მოძღვრებას“¹⁶.

ჩვენს ხელთ არის ანტონის თხოვნა პატიების შესახებ. სამწუხაროდ, წერილი ფრაგმენტის სახითაა შემონახული. ანტონი აღიარებს, რომ: „ცოდებათა ჩემთა სიმრავლითა და უგუნურებითა შეცდომილ ვიქმენ. ლათინთა ბოროტთა მოძღვრება პირითა ჩემითა ვაღიარე და ამის გამო გადამაყენეთ. რა მოველ და ვცან ჭეშმარიტი სარწმუნოება, ვიწყე ტირილი და ვაღიარე ჭეშმარიტი მართლმადიდებლობა“ (H 1334, 201v).

რამ გამოიწვია ანტონის წინააღმდეგ რადიკალური ზომების მიღება და მისი საქართველოდან განდევნა, როცა თეიმურაზ-ერეკლე მზად იყვნენ ეპატიებინათ მისთვის შეცოდება?

ცხადია, ეს გამოწვეული იყო ანტონის წინააღმდეგ განწყობილი რეაქციული ფრთის დაყინებული მოთხოვნით. მოგვეპოვება თუ არა საამისოდ რაიმე ფაქტიური საბუთი? ამაზე პასუხს გვაძლევს საბა ნინოწმინდელის (საბა ტუსისშვილი, ნინოწმინდელი მღვდელმთავარი, 1745—1780) ეპისტოლე¹⁷ ბოღბელი მიტროპოლიტისადმი (იოანე ბოღბელი ჯორჯაძე, ძე ენისელთ მოურავისა). ვინ იყო საბა ნინოწმინდელი და რა კავშირი ჰქონდა ანტონის შეჩვენებასთან?

საბა ნინოწმინდელი მთავარეპისკოპოსი იყო ერთ-ერთი მათგანი, ვინც ზაქარიასთან ერთად მძღავრი იერიში მიიტანა ანტონის წინააღმდეგ.

„ვანტანგის მიერ დაარსებული კათედრალის გამგებელი — ნინოწმინდელი საქმაოდ გავლენიანი პირი იყო ძველ საქართველოში. ქართველ მღვდელმთავართა დაჯდომის წესი და რიგი ქართველ მეფეთა კურთხევის დროს გვაუწყებს, რომ ნინოწმინდელი მე-9 ადგილზე მჯდა-

¹⁶ მ. თამარაშვილი, დასახელებული წიგნი. გვ. 372.

¹⁷ კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ფრაგმენტების კოლექციაზე მიკვთითა ამავე ინსტიტუტის უფროსმა მეცნიერმა თანამშრომელმა ლამარა ქაჯაიამ. ფრაგმენტთა შორის აღმოჩნდა ჩვენთვის საინტერესო საბა ნინოწმინდელის ეპისტოლე.

რა. შემდგომ ხანაში ქართლ-კახეთის სამეფოში ნინოწმინდელი მე-5 ადგილზე იხსენიებოდა... საბა ნინოწმინდელი ენერგიულად იღწვოდა კათედრალის გაძლიერებისათვის, იძენდა ყმა-მამულს, ეხმარებოდა გარეჯის მონასტრებს, უვლიდა მათ მეურნეობას, აქტიურ მონაწილეობას იღებდა აღმოსავლეთ საქართველოს საეკლესიო-საზოგადოებრივ ცხოვრებაში¹⁸.

საბა ნინოწმინდელის ძალა და ავტორიტეტი საკმაოდ დიდი ყოფილა იმდროინდელ საეკლესიო საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, რაც მას საფუძველს აძლევდა ჩარეულიყო ისეთ მნიშვნელოვან საქმეში, როგორც იყო ანტონის წინააღმდეგ ბრძოლა.

საკვირველია, რომ ჩვენ სამეცნიერო ლიტერატურაში ანტონის განდევნის მიზეზად ითვლება ზაქარია გაბაშვილი და არსად არ არის ნახსენები საბა ნინოწმინდელი. ჩვენს ხელთ არსებული წერილით მტკიცდება, რომ ზაქარიასთან ერთად საბა ნინოწმინდელი იყო მის წინააღმდეგ მებრძოლი მთავარი ფიგურა.

ანტონის დაპატიმრების შემდეგ საკათალიკოსო კვერთხის მპყრობელი გახდა იოსებ ჯანდიერისშვილი (იოსებ მროველი). მან ანტონის ექსორიზმიდან დაბრუნებისთანავე დატოვა კათალიკოსობა (1762 წ.).

საბა ნინოწმინდელის წერილში სწორედ იოსებ ჯანდიერი უნდა იგულისხმებოდეს, როცა ბოდბელ მიტროპოლიტს წერს: „თქვენი წაბრძანების უკან ერთი თვის აქეთ კათალიკოზი მცხეთას წავიდა. იქიდან წიგნი მოეწერა, რომ, ვინც იმ ანტონის [. . . ზე] ხელი მოაწერა, იმ ეპისკოპოსებს არ ვსწირავო და ხელმოწერილი ეპისკოპოსნი სრულიად ფრანგნი არიან“ (ფრანგმენტი 186).

აქედან ჩანს, რომ ანტონს ეპისკოპოსთან და მღვდელმთავრებთან გაუგზავნია ისეთივე მონანიება, როგორც ერეკლესა და თეიმურაზს მისწერა და მათთვის ხელის მოწერა უთხოვნია. ამის გამო იოსებ ჯანდიერს შეუტრისხავს ხელის მომწერნი ეპისკოპოსნი, როგორც კათალიკობაზე მიდრეკილნი. კათალიკოსის ამ რისხვაში როგორც ჩანს, არა მცირე ბრალი მიუძღოდა საბა ნინოწმინდელს. ჩანს, ამავე ჯგუფს ემხრობოდა ნინოწმინდელის ადრესატი ბოდბელი მიტროპოლიტი. „ბოდბის ეპარქიაც საკმაოდ თვალსაჩინო როლს ასრულებდა ქართველთა ცხოვრებაში. იქაური მღვდელმთავარი მეშვიდე ადგილზე იჯდა საქართველოს მეფის კურთხევისას“¹⁹.

¹⁸ ლ. მენაბდე, ძველი ქართული მწერლობის კერები, ტ. I, ნაკვეთი I, 1962 გვ. 352, 355.

¹⁹ ლ. მენაბდე, დასახელებული წიგნი, გვ. 355.

სამღვდელთა გარკვეული ნაწილი, მათ შორის ალავერდელი, როგორც ამ წერილიდან ჩანს, ანტონს უჭერდა მხარს. ისინი აღუშფოთებია კათალიკოსის საქციელს და ალავერდელი ბატონთან (მეფესთან) წასულა, რათა საქმის ვითარება მოეხსენებინა. აქვე გვინდა შევნიშნოთ, რომ ალავერდელი დიდი ავტორიტეტით სარგებლობდა იმდროინდელ საქართველოში: „ალავერდელი ეპისკოპოსი თუ მიტროპოლიტი დიდი პატივით სარგებლობდა ქართველ მღვდელმთავართა შორის. ძველად იგი მეექვსე ადგილზე იყო კათალიკოსის, ჭყონდიდელის, სომხითის მიტროპოლიტის, მთავარეპისკოპოსისა და მაწყვერლის შემდეგ. ხოლო გვიან ხანაში სომხითის მიტროპოლიტის პატივიც მას მიაპყრეს. ალავერდელი ზოგჯერ კათალიკოსსაც კი ეკამათებოდა და მღვდელმსახურების წესების დამცველად გამოდიოდა, ზოგჯერ მეფესთანაც ჰქონდა უთანხმოება და არ ეუბებოდა. თავის მხრივ კახეთის მეფეები ანგარიშს უწყევდნენ ალავერდელს. ზოგიერთი მათგანი თავისი პირადი საქმეების გარიგებასაც კი ანღობდა, სასულიერო-საეკლესიო საკითხებზე ეთათბირებოდა“ და ა. შ.²⁰.

ალავერდელს თავისი უფლებებითა და ავტორიტეტით უსარგებლია და ხმა აუმაღლებია უსამართლობის წინააღმდეგ ანტონის დასაცავად.

ნინოწმინდელის წერილი გვამცნობს, რომ ალავერდელის ვიზიტის შემდეგ მეფე თვით მობრძანებულა კათალიკოსთან და მოციქულის პირით დალაპარაკება უთხოვია. კათალიკოსს კი უთქვამს: „არცა ვსწირავ ეპისკოპოსთა და არც ვენდობი, ფრანგიოა“ (ფრ. 186).

მოციქულებს ამისი თქმა მეფისთვის ვერ გაუბედავთ და იოსებ მროველისთვის შეუთავაზებიათ — თქვენის პირით მოახსენეთო.

ბატონი და კათალიკოსი შეყრილან და მეფეს უბრძანებია: უსმართლოა შენი ბრალდებაო. სამწუხაროდ, წერილი დაზიანებულია და არ ხერხდება იმისი ამოკითხვა, რა უპასუხა მეფეს კათალიკოსმა. ფაქტი ის არის, რომ ამ საუბრის შემდეგ მეფე კათალიკოსს განაწყენებული დაშორებია: „ალარც ბატონი იარება მასთან და ალარც ის იარება. შენმა მადლმა, ხურს ბატონი, რომ ნურა შენი უდაბნო ნუ გინახავს ისე გახურებული, რომ ესე ფრანგობის შეწამებაზეა“ (იქვე).

საბა ნინოწმინდელი სიამოვნებით აღნიშნავს იმ ფაქტს, რომ კათალიკოს, დამუშტრულს საბა ნინოწმინდელისა და მისი დამქაშების მიერ, ერეკლესათვის კათოლიკობა შეუწამებია, რადგან მან ანტონის დაცვა განიზრახა უსაფუძვლო თავდასხმებისაგან. ერეკლემ როგორც გონიერმა და ბრძენმა მმართველებმა იცოდა, რა დანაკარგი იქნებოდა

²⁰ ლ. მ ე ნ ა ბ დ ე, დასახელებული წიგნი. გვ. 339—340.

ანტონ კათალიკოსი მისთვის და მისი ერისათვის. როგორც ჩანს, საქართველოში მაშინ საზოგადოების გარკვეულ ნაწილში არსებობდა აზრი, რომ მეფე ერეკლე მიდრეკილი იყო კათოლიკობისაკენ. ამას, რა თქმა უნდა, ხელს უწყობდა კათოლიკე მისიონერთა არასწორი ინფორმაცია, რომელსაც ისინი აწვდიდნენ რომის პროპაგანდას. ამავე მასალებს იმოწმებს მ. თამარაშვილი და ამტკიცებს, რომ მეფე ერეკლე ძლიერ მიდრეკილი იყო კათოლიკობისაკენ: „კონსტანტინეპოლის ბერძნის პატრიარქის მიერ გამოგზავნილმა სამმა მღვდელმა რაჭიდან განდევნეს ყველა მისიონერები, იმერეთიდან თბილისს წავიდნენ, რათა იქაც ევნოთ კათოლიკე სარწმუნოებისათვის, ისე როგორც ჰყვეს რაჭაში, მაგრამ დამციროდნენ და შერცხვენილნი იძულებულნი გახდნენ იქიდან წასულიყვნენ, რადგანაც ვერც მისიონერებისა და ვერც კათოლიკობის წინააღმდეგ ვერაფერი ჰქმნეს. მას ეწინააღმდეგნენ იქაური პატრიარქი და მთავრები და ჩვენი განდევნის ნაცვლად თვითონვე შეიქმნენ განდევნილნი. რადგან დიდ სიყვარულს აცხადებდნენ ჩვენდამი და მრავალგზის დაგვიფარეს რომის ეკლესიის მტერთაგან, რაიცა ცხადა და სჩანს ამ წერილიდან. ამიტომ მე ამის დამწერი, დამდაბლებული თქვენს წინაშე ვბედავ და გთხოვთ მომიპოვოთ წყალობა, რომელიც ორი წელიწადია უფროსმა პატრმა მოგთხოვიათ, ე. ი. მოუპოვოთ თქვენ ან პაპის ან წმინდა კრების კურთხევა წერილით ჩვენი მოკეთე ბატონებისათვის, რომელთაც არაერთგზის ინატრეს ასეთი წერილი. პატრიარქმა და ერეკლე მეფემ სამგზის მეც მთხოვეს, იქაურ საბრალო მისიონის სულიერ წარმატებას კარგა ხელს შეუწყობს ასეთი წიგნი“. ამის მიხედვით მ. თამარაშვილი იქვე ასკვნის: „აქედან და სხვა წერილებიდანაც სჩანს, რომ ერეკლე სხვა მეფეებივით მიდრეკილი ყოფილა კათოლიკობაზედ და მისი მფარველი ახალციხელი პაეღე ეპისკოპოსი 1773 წელს თავის წარდგენილ მოხსენებაში ერეკლეს შესახებ სხვათაშორის ამბობს: «ბატონი ერეკლე მეფე თუმცა აღიარებს ბერძნების სარწმუნოებას, გარნა ჰსცნოს რომის კათოლიკე სარწმუნოების სიბრძნეობას, ძლიერ მიდრეკილია კათოლიკობისაკენ, ყოველთვის პატივს სცემს და იცავს მათ ყველა ვასაქირში. თუ შემდგომში ერეკლე ყოველთვის ასე არ იქცეოდა, უნდა მივაწეროთ სხვადასხვა განსაკუთრებულ გარემოებას»¹⁹. ერეკლეს ეს სიმპათიები კათოლიკეზმისადმი საბაბს აძლევდა რეაქციული ფრთის ლიდერებს, რომ მისთვის კათოლიკობა შეეწყალებინათ და ამით აეხსნათ ერეკლეს ობიექტური პოზიცია ანტონ კათალიკოსთან მიმართებაში.

¹⁹ მ. თამარაშვილი, დასახელებული წიგნი. გვ. 371.

საბა ნინოწმინდელი ბოდბელს სწერს, რომ „კათალიკოსს (იოსებ ჯანდიერს) დღედაღამე არ სძინავს, სულ წიგნებსა ჩხრეკს და კითხულობს და მეც იქ ვახლავარ, რომე აღარ მძინავს. ეს საქმეები თქვენ უკან მოხდა, და არის საქმეები თვარემ თქვენს აქ ყოფნაში რა იყო. თადარიგებში ვართ და ვემზადებით“ (იქვე).

რას უნდა ნიშნავდეს ნინოწმინდელის ფრაზა „თადარიგებში ვართ და ვემზადებით“, თუ არა ანტონისა და ერეკლეს წინააღმდეგ მორიგ სასტიკ შეტევას, რომელიც რეაქციული ფრთის გამარჯვებით დამთავრდა კიდევ. ახლა ჩვენთვის გასაგებია, რატომ დაუჭირა ერეკლემ ასე აქტიურად ანტონს მხარი ზაქარია გაბაშვილის სასტიკად დასჯაში. ეს ეპისტოლე საგულისხმოა იმითაც, რომ ზაქარია გაბაშვილზე უფრო აქტიური ანტონის სასტიკად დასჯისა და გაძევების საქმეში საბა ნინოწმინდელი ჩანს. მაშ, რით აიხსნება თანამედროვე წყაროების დუმილი საბა ნინოწმინდელის როლის შესახებ ანტონის შეჩვენების საქმეში. ან რატომ არ დაისაჯა იგი ანტონის დაბრუნების შემდეგ ზაქარიასთან ერთად.

ჩვენის ვარაუდით, ალბათ, საბა ნინოწმინდელმა მოინანია შეცოდება, რაც ჭიუტმა და პრინციპულმა ზაქარია გაბაშვილმა არაფრით არ მოისურვა.

მერი გუბუშვილი

შენიშვნები თეიმურაზ I-ის თხზულებათა ტექსტზე (წერილი II)

თეიმურაზ პირველის თხზულებათა ხელნაწერი მემკვიდრეობის შესწავლა ტექსტში მთელი რიგი გასწორებების შეტანის საფუძველს იძლევა. ეს შესწორებანი ეხება როგორც თეიმურაზის მხატვრულ ენას, ისე ფრაზეოლოგიასა და ლექსიკის სფეროს. ამა თუ იმ ნაწარმოების ტექსტში გასწორებათა შეტანისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა უნდა მიენიჭოს მწერლის მხატვრული ენის თავისებურებებს. მათი გათვალისწინებით შეიძლება ნათელი მოეფინოს ბევრ ტექსტოლოგიურ საკითხს. ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე ყურადღებას მივაქცევთ თეიმურაზის თხზულებათა ტექსტის რამდენიმე ადგილს.

1. „გარდბულბულიანის“ 66-ე სტროფში იკითხება:

ბულბულმან სულთქნა საბრალოდ, ამოიკენესა მწარენი,
- ცრემლი დასთხია თვალთაგან სისხლის ფერისა დარენი;
მისის სულთქმისა კვამლითა სრულ დაწვა იგი არენი,
ვითამც თქვა სიტყვა ამაყი, იგარ თუ სამუდარენი!

- რას უნდა ნიშნავდეს მესამე სტრიქონში „სულთქმისა კვამლითა?“ რა არის ოხერის კვამლი? ან კვამლმა როგორ უნდა დაწვას არე-მარე? თუ დავაკვირდებით სტროფის პირველ სტრიქონს: „ბულბულმან სულთქნა საბრალოდ, ამოიკენესა მწარენი“ — ვნახავთ, რომ აქ „სულთქნა“ და „ამოიკენესა“ სინონიმებია. მესამე სტრიქონში, რომელშიც პოეტი ბუნებრივად აგრძელებს ზემოთ ნათქვამს და გვეუბნება: ბულბულის სულთქმამ არე-მარე დასწვაო, მოსალოდნელი იყო გამეორებულყო „სულთქნას“ სინონიმი კვნესა. პირველი სტრიქონის შინაარსი მესამე სტრიქონში სწორედ ამ სინონიმებს განაპირობებს, მითუმეტეს, რომ თეიმურაზისათვის ნიშანდობლივია სინონიმურ სიტყვათა გამეორება. მართლაც, ერთ ხელნაწერში (S 3706) ნაცვლად „სულთქმისა კვამლითა“ იკითხება „სულთქმით და კვნესითა“, რაც, ჩვენი აზრით, სავსებით მართებული წაკითხვაა.

2. თეიმურაზის პოეზიაში დასტურდება რუსთაველისეული მხატვრული ჩამოთვლის ხერხი, რომელიც სტრიქონს აზრობრივ სიმკვეთრესა და მხატვრულ გამომსახველობით ძალას მატებს. ამ თვალსაზრისით თეიმურაზს რუსთაველისეული ჩამოსათვლელი ცნებებიც გაუმეორებია და თავისი საკუთარი მაგალითებიც შეუქმნია. ოღონდ, რუსთაველისაგან განსხვავებით, თეიმურაზთან ჩამოსათვლელ საგანთა შინაარსობრივი მოცულობა თანმიმდევრობის მხრივ ნეიტრალურია. ამ დებულების დამადასტურებელი მაგალითებია:

უღი ეგე, უსარგებლო: ჭირი, კენესა, სევდა, ურვა (ლ. მ. 139,3).

ფერობა, ბრუნვა, ჩვენება, წესად სჭირს ცილის წამება (ქეთ. 2,2)

და სხვა. მსგავსი შემთხვევა უნდა გვქონდეს „ვარდბულბულიანის“ 24,4 სტრიქონში, რომელიც ასე იკითხება:

ველარა ქნა რა სევდამან, შეჭივრებისა წყენამან.

ჩვენი აზრით, ნაცვლად შესიტყვებისა „შეჭივრებისა წყენამან“ უნდა გვქონდეს „შეჭივრება და წყენა“. სტრიქონში მხატვრული ჩამოთვლა, სადაც ჩამოსათვლელ ცნებებად უნდა გავიაზროთ სევდა, შეჭივრება და წყენა. მართლაც ხელნაწერთა უმრავლესობაში (S 1511, A 1735, A 593, S 1103, S 1537, S 2676/ბ, S 3723, S 342, H 222, S 2305, A 860, H 773, S 239, A 1432, ცენტრარქივის № 290) იკითხება:

ველარა ქნა რა სევდამან, შეჭივრებისა წყენამან.

ჩვენი აზრით, ესაა მართებული წაკითხვა. უნდა შევნიშნოთ, რომ სევდა და შეჭივრება სინონიმურ ერთეულებად თეიმურაზთან სხვაგანაც გვხვდება:

სევდასა, შეჭივრებასა არ დაეფანტა მცნებანი (შედ. 76,4).

8. ცნობილია, რომ თეიმურაზის პოეზიაში დიდია მაჯამის ხვედრითი წონა. ამიტომ თეიმურაზის თხზულებათა ტექსტის დადგენისას, დიდი ყურადღება უნდა მიექცეს მაჯამურობის პრინციპის გათვალისწინებას. ამ თვალსაზრისით უნდა განვიხილოთ „ლეილმაჯნუნიანის“ მე-17 სტროფი:

ვაქსა დაარქვეს ყაისი, ქალსა ლეილი უწოდეს,

აწამას იქით ორთავე ცეცხლითა გული უწოდეს,

ნარგიზთა შავი ლახვარი, საკვდავად გამოუწოდეს,

იტყოდეს: „წიგნი ვასწავლოთ“, — სასწავლოს მალ მიუწოდეს.

ამ სტროფის პირველი და მეორე სტრიქონის სარიტმო სიტყვებში ომონიმებია. მაჯამურობა დარღვეულია მესამე და მეოთხე სტრიქონში. მსგავსი შემთხვევები თეიმურაზთან გვხვდება, მაგრამ ამ სტროფს მაჯამურობის დაცვა მეტ მხატვრულ დატვირთვას აძლევს. ასე მაგალითად:

№ 461, S 5184 და ცენტრარქივის № 509 ხელნაწერში მესამე სტრიქონში „გამოუწოდეს“ ნაცვლად იკითხება „გულსა უწოდეს“, ხოლო მეოთხე სტრიქონის „მალ მიუწოდეს“ ნაცვლად „მალე უწოდეს“ არის შემდეგ ხელნაწერებში: H 461, S 1511, S 2694, S 5184 და ცენტრარქივის № 509.

ვაჟს დაარქვეს ყაისი, ქალსა ლილი უწოდეს,
აწ ამას იქით ორთავე ცეცხლითა გული უწოდეს,
ნარგისთა შავი ლახვარი, საკვდავად გ უ ლ ს ა უ წ ო დ ე ს,
იტყოლეს: „წიგნი ვასწავლოთ“ — სასწავლოდ მ ა ლ ე უ წ ო დ ე ს.

ასეთი წაკითხვით სტროფში მაჯამა შენარჩუნებულია და განსხვავებული მნიშვნელობებითაც: 1. უწოდეს — დაარქვეს, 2. უწოდეს — ეწვოდა, 3. უწოდეს-გაუწოდეს, გაუწვდინეს, 4. უწოდეს-დაუძახეს, მოუწოდეს.

ამასთან მესამე სტრიქონი მხატვრული თვალსაზრისით უფრო გამომართა. გამოჩნდა გულთან დაკავშირებული ფრაზეოლოგიური ერთეული „გულს ლახვრის წოდება“, რომელიც რუსთაველური და შემდეგ თეიმურაზთანაც დადასტურებული „გულს ლახვრის დასობის“, „გულს ლახვრის ცემას“ და „გულს ლახვრის ხებას“ გავლენით მიღებული ჩანს.

4. გულთან დაკავშირებული ფრაზეოლოგიური ერთეულია „ვარდბულბულიანის“ 29-ე სტროფის მესამე სტრიქონში:

იტყვის ვცხოცხალვარ, რად მმარხავთ? — გულსა ცეცხლი მწვავს მ დ ე ბ ა რ ე.

ამ სტრიქონში დაექვევას იწვევს სიტყვა „მდებარე“. შესაძლოა „მდებარე“ მოდებული მნიშვნელობით გავიგოთ, მაგრამ ამ მნიშვნელობით ვეფხისტყაოსანში და აღორძინების ხანაშიც გვხვდება „ცეცხლი მომდებარი“ ან „ცეცხლი მომდებარე“¹. „მომდებარე“ საანალიზო სტრიქონის მარცვალთა რაოდენობაში არ ეტყვა და არც ხელნაწერებით დასტურდება. ამასთან „გულს ცეცხლი მწვავს მოდებული“ სტრიქონის შინაარსს არ შეესაბამება. საგულისხმო წაკითხვას იძლევა S 1537 ხელნაწერი, რომელშიც იკითხება: „გულსა ცეცხლი მწვავს მგზებარე“. „ცეცხლის გზება“ ვეფხისტყაოსნისა და თვით თეიმურაზისთვისაც ცნობილი ფრაზეოლოგიური ერთეულია, ამასთან „მგზებარე“ სტრიქონს აზრიაანს ხდის და რითმაც შენარჩუნებულია. ამრიგად, საანალიზო სტრიქონი ასე უნდა გასწორდეს:

იტყვის: ცოცხალ ვარ, რად მმარხავთ? — გულსა ცეცხლი მწვავს მ გ ზ ე ბ ა რ ე.

¹ შტრ. შ. ლ ლ ო ნ ტ ი, ვეფხისტყაოსნის ფრაზეოლოგიური ლექსიკონი, თბ. 1968, გვ. 165.

5. არ არის მართებული სარიტმო სიტყვათა წაკითხვები „შამი-ფარვანიანის“ 42-ე სტროფში:

მთვარე რაზომცა ნათობდეს გავსილი ბ ნ ე ლ ს ა ლ ა მ ო ს ა ,
მისთა შუქთაგან უშენოდ ვახშამი ვერვინ კ ა მ ო ს ა ,
უშენოდ ლხინი, მეჭლისი, ვინძლი ვინ შ ე ი წ ა მ ო ს ი !
ვგზომმა უებრობამა, გლახ შენმან მე მ ი წ ა მ ო ს ა .

პირველ სტრიქონში გაუგებარია „ბნელ სალამოსა“. გავსილი მთვარე ბნელ სალამოს კი არ ნათობს, არამედ ბნელ ღამეს. ამასთან სალამო ბნელი ჩვეულებრივ არ არის. ნაცვლად „ბნელ სალამოსა“ უნდა იყოს „ბნელსა ღამესა“. მართლაც, წაკითხვა „ბნელსა ღამესა“ დასტურდება S 1511, S 1537, S 1103, S 2676/ბ, S 342, H 1020, H 773 ხელნაწერებში. პირველი სტრიქონის რითმის ასეთი გასწორება დანარჩენი სამი სარიტმო სიტყვის გასწორებასაც მოითხოვს. მეორე სტრიქონში ნაცვლად „კამოსა“ მართებულია „კამესა“, დადასტურებული S 1511, S 1537, S 1103, S 342, H 773, A 860 ხელნაწერებში, მესამე სტრიქონში კი „შეიწამოსა“-ს ნაცვლად „შეიწამესა“ (S 1511, S 1103, S 342, H 1020, H 773, A 860). მეოთხე სტრიქონის სარიტმო სიტყვა „მიწამოსა“ სავსებით გაუგებარს ხდის აზრს. ფარვანა სანთელს მიმართავს შენმა უებრობამ მე მიწამაო. რას ნიშნავს უებრობამ მიწამა? სტრიქონს ნათელს და აზრიანს ხდის S 2676/ბ ხელნაწერში დადასტურებული წაკითხვა „მაწამესა“. ე. ი. ფარვანა სანთელს უჩივის შენ-შა უებრობამ მაწამაო. „მაწამესა“ სავსებით შეესაბამება დანარჩენი სამი სტრიქონის ჩვენს მიერ მიღებულ სარიტმო სიტყვებს. ამ გასწორებათა შემდეგ სტროფი ასეთ სახეს მიიღებს:

მთვარე რაზომცა ნათობდეს გავსილი ბ ნ ე ლ ს ა ლ ა მ ო ს ა ,
მისთა შუქთაგან უშენოდ ვახშამი ვერვინ კ ა მ ე ს ა ,
უშენოდ ლხინი, მეჭლისი, ვინძლი ვინ შ ე ი წ ა მ ე ს ა !
ვგზომმა უებრობამა, გლახ, შენმან მე მ ა წ ა მ ე ს ა .

ამრიგად, თეიმურაზის მხატვრული ენის მონაცემების გათვალისწინება ტექსტის ამა თუ იმ წაკითხვის მართებულ გასწორებას განაპირობებს.

6. თეიმურაზის თხზულებათა ხელნაწერი მემკვიდრეობის შესწავლა ისეთი გასწორების საფუძველსაც იძლევა, რომელიც ლექსიკის სფეროს ეხება.

„ვარდბულბულიანის“ 86-ე სტროფში ბულბული ეფიცება ვარდს:

გაცოცხლდები ერთ-წელ მკვდარი, რა დრო მოვა შენი ფასლი,
თავს დაგიწყებ შემოვლასა, ს უ ლ ს ამოსვლას აღარ ვაძლი;
უსულსა და ტკბილსა ხმასა საქებარად შენზედ დავსცილი,
შენს ჳკრეტაზედ სამოთხეში ყოფასაცა მე არ გავსცილი.

სტროფის შინაარსი ასეთია: როცა შენი დრო მოვა, ერთი წლის მკვდარიც კი გავცოცხლდები, თავს გველები, სულს ამოსვლას არ ვაცლი, „უსულსა და ტკბილსა ხმასა“ შენს საქებრად დავცლი, შენს ჰერეტიკულ სამოთხეში ყოფნასაც კი არ გავცვლი.

სტროფის შინაარსში შეუსაბამობაა. პირველ სტრიქონში ნათქვამია: შენი დრო რომ მოვა, ერთი წლის მკვდარი გავცოცხლდებიო. ამის შემდეგ გაუგებარია „სულს ამოსვლას აღარ ვაცლი“, ისე დაგიწყებ თავს შემოვლასო. სტროფის შინაარსის მიხედვით სულის ამოსვლაზე აქ ლაპარაკი ზედმეტია. თეიმურაზის თხზულებათა ხელნაწერის შესწავლამ გამოავლინა საყურადღებო წაკითხვა. ნაცვლად სიტყვისა „სულს“ ორ ხელნაწერში (S 3706, A 1432) იკითხება „მზის“. ასეთი წაკითხვა კი ნათელს ჰყენს სტროფის შინაარსს. ბულბული მიმართავს ვარდს: როგორც კი შენი დრო მოვა, ერთი წლის მკვდარი გავცოცხლდები, მზეს ამოსვლას არ ვაცლი ე. ი. დილაადრიან, მზის ამოსვლამდე დაგიწყებ თავზე შემოვლას, ავმღერდები და ა. შ. ამრიგად, 86-ე სტროფის მეორე სტრიქონი ასე უნდა გასწორდეს:

თავს დაგიწყებ შემოვლასა, მზის ამოსვლას აღარ ვაცლი.

7. „შამიფარეანიანის“ 65-ე სტროფში იკითხება:

მუნით ტირს ცხელის ცრემლითა, სანთელს ღვარი სდის წვეთადო.

ამ სტრიქონში ჩვენი ყურადღება მიიქცია სიტყვამ „ღვარი“. ატირებულ სანთელს ღვარი ჩამოსდის წვეთად. აქ შინაარსობრივად შეუსაბამობაა. ღვარი დიდ რაოდენობაზე მიუთითებს, ამიტომ იგი წვეთად ვერ ჩამოვა. ხელნაწერები „ღვარის“ პარალელურად გვაძლევს ორ წაკითხვას „ღვენთი“ (S 3706) და „ღვანთი“ (A 1735, S 1508, A 593, S 3723). „ღვენთი“ და „ღვანთი“ პარალელური ფორმებია სანთელზე ჩამომდინარე წვეთის მნიშვნელობით. ჩვენი აზრით, მართებული წაკითხვაა „ღვანთი“, რომელიც აღორძინების ხანის სხვა მწერალთა ნაწარმოებებშიც გვხვდება, კერძოდ არჩილის გალექსილ „ვის-რამიანში“ (...პირი — სარკე დაეალა, დაეკორდა ღვანთს სანთელი 366,4), სულხან თანიაშვილის გალექსილ „ამირანდარეჯანიანში“ (... ჩვენ უკანა წამოგვიდგნენ, ვით სანთელსა მოზდის ღვანთა 1621,21), სულხან-საბასთან (... ტრფილებისა შანთისა სიმხურვალეთა ნანდობსა ღვანთთაებრ ცრემლი სდისო II' 397, 33). აქვე უნდა აღვნიშნოთ, რომ საბასთან „ღვენთიც“ გვხვდება (მას ღამეს მნთებარეს სახლის ღვენთებრ ცრემლი... სდიოდა II', 265,31; დაუწყეს სანთელს ღვენთება I, მოგზ. 200,1). თეიმურაზთან, რომ „ღვანთი“ უნდა იყოს მართებული წაკითხვა, ამას ორი გარემოება გვაფიქრებინებს: პირვე-

ლი, რომ „ღვარი“ მიღებული ჩანს სწორედ „ღვანთიდან“ და არა „ღვენთიდან“. მეორე, აღორძინების ხანის უფრო აღრეულ ძეგლებში სწორედ „ღვანთი“ დასტურდება და არა „ღვენთი“. საბასთან კი ორივე პარალელურად იხმარება.

ამრიგად, „შამიფარვანიანის“ საანალიზო სტრიქონმა ასეთი სახე უნდა მიიღოს: „მუნთ ტირს ცხელის ცრემლითა, სანთელს ღვანთი სდის წვეთადო“.

8. „იოსებზილიხანიაში“ არის ასეთი ადგილი:

იოსებმა სიზმარი აუხსნა მეფეს. მეფე რჩევას მასვე ეკითხება. პალუხად

იოსებ ჰკადრა: — „მეფეო, სვემცაათქვენივესებული, თქვენ გამოგზარდოს უფალმან, არა გყოს დაკნინებული“. (258.3-4)

მეფისადმი მიმართვაში მართებული არ უნდა იყოს სიტყვა „ვესებული“. რატომ შეჰკადრებდა იოსები მეფეს თქვენი სვე დაივსოსო? პირიქით, სანამ იოსები თავის სიტყვას იტყვის, სანამ მეფეს ურჩევს, როგორ მოიქცენ, ხობთით მიმართავს მას. ამ მიმართვაში კი გაუგებარია სიტყვა „ვესებული“. მართლაც, მართებულ წაკითხვას იძლევა S 403, S 3706, A 1735, S 1508, A 593, S 3693, S 4529 ხელნაწერები, რომლებშიც „ვესებული“-ს ნაცვლად იკითხება „სვებული“. ამრიგად, „სვემცაათქვენივესებულიო“ — მიმართავს იოსები მეფეს ე. ი. თქვენი სვე (ბელი) ბედნიერიაო. შდრ. ვეფხისტყაოსნიდან „სვემცა არს თქვენი სვიანად“ (466,1). ამრიგად, საანალიზო სტრიქონი უნდა გასწორდეს შემდეგნაირად:

იოსებ ჰკადრა: მეფეო, სვემცაათქვენივესებული.

* * *

განვიხილავთ „ლეილმაჯუნიაანის“ რამდენიმე ადგილს.

1. დედა უჯავრდება ლეილს:

ქალმან უთხრა მას პასუხი ტურფა რამე, არა ცუდი;

ჰგვანდა, ჰხმობდა საფირონი პირსა მისსა დანაბული (31, 3-4)

ასე იკითხება გამოცემაში. ამ სტრიქონების შინაარსი ასეთია: ლეილმა პასუხი მისცა დედას, ტურფა, ცუდი არა; ჰგავდა; თითქოს მის პირში დაბუღებული. საფირონი მღეროდა. საფირონი ძვირფასი ქვა. სტრიქონის შინაარსი მიუთითებს, რომ აქ უნდა იყოს რაიმე მომღერა-

ლი ფრინველის სახელი, რომლის სიმღერას წააგავდა ლეილის პასუხი. ხელნაწერების უმრავლესობაში იკითხება „საფირონი“ (S 403, A 1735, S, 3706, S 1511, S 2694, S 5184, S 1508, A 593, S 3693, S 2676/ბ), „საფერონი“ (H 461, ცენტრარქივის № 509), „საპფირონი“ (S 536), „სფირიდონი“ (H 485). მხოლოდ ერთ ხელნაწერში დასტურდება, ჩვენში აზრით, საყურადღებო წაკითხვა „სირინოზი“ (S 1739). სირინოზი ფრინველია და მისი ხმისათვის ლეილის ხმა ბუნებრივად შეიძლებოდა შეედარებინა პოეტს.

2. ზაფხული დადგა. გამიჯნურებული ლეილის მშობლები შეშინდნენ, ქალს „აემან ჰაერმან“ არ აწყინოსო და გადაწყვიტეს საზაფხულოდ იალალზე წასულიყვნენ. 73-ე სტროფში იკითხება:

ქამი გარდახდა ზამთრისა, ზაფხულმან იწყო ცხელობა;
იტყოდეს: აემან ჰაერმან ქალსა არ უყოს წყენობა!
ახლო მთა იყო მაღალი, სად მაჩნუნს ჰქონდა ხელობა,
ლამით მიყვანდათ კუბოთა, რა დღესა ექნა ბნელობა.

ეს სტროფი ნიშნავს: ზამთარი გავიდა, ზაფხულმა დაიწყო ცხელება. (ლეილას მშობლებმა) თქვეს: აემა ჰაერმა ქალს არ აწყინოსო. ახლოს მაღალი მთა იყო, სადაც მაჩნუნი ხელობდა, (ლეილი) ლამით მიჰყავდათ კუბოთი, როცა დღე დაბნელებული იყო.

ჩვენს ყურადღებას იქცევს ამ სტროფის მეოთხე სტრიქონი: „ლამით მიყვანდათ კუბოთა, რა დღესა ექნა ბნელობა“ — ე. ი. ლეილი ლამით კუბოთი მიჰყავდათ, როცა დღე დაბნელებული იყო. სტრიქონის შინაარსი მიგვითითებს, რომ აქ ყველაფერი რიგზე არ უნდა იყოს. ფაქტიურად ტავტოლოგიასთან გვაქვს საქმე. სტრიქონის ორივე ნახევარი ერთსა და იმავე შინაარსს გამოხატავს. ლეილი ლამე მიჰყავდათ, როცა დღე ბნელი იყო. ბუნებრივია ლამით დღე ბნელი იქნებოდა. თუ დავუკვირდებით, ვნახავთ, რომ ამ სტრიქონში პოეტს ორი რამის თქმა სურს: ერთია ის, რომ ლეილი ლამე მიჰყავდათ. მეორე — ეპიზოდის შემდგომი განვითარებისათვის მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ როგორი იყო ის ლამე, როცა ლეილი მიჰყავდათ იალალზე. ნაწარმოებში მოვლენები შემდგომ ისე ვითარდება, რომ ირკვევა ის ლამე, როცა ლეილი იალალზე მიჰყავდათ, ბნელი ყოფილა.

საქმე შემდეგშია: ქალის „ქეჯაო“ დედის აქლემს მოაბეს ძუაზე, თოკი შესწყდა, აქლემი გზას ასცდა, იქ თურმე მაჩნუნი ხელობდა, ლეილმა ნახა, იცნო, ეხვეწებოდა: მე ვარ, ვისთვისაც შენ კედები, შენთვის მოვსულვარ, ადექ რისთვის ვიხოცებით, ვიდრე გაიგებდნენ, წავიდეთო. მაჩნუნი მოსთქვამდა, სანამ ცოცხალი ვიყავი არ მომხვდა „შენთანა ამება“ და ა. შ. ხალუმნი დაეძებდნენ ლეილს, სირბილით

დაყვებოდნენ აქლემის კვალს. ეპიზოდის დასასრულს პოეტი მიუთითებს, რომ ამ ბნელ ღამეში, როგორც ექნა, იპოვეს. ზედ მოადგეს ღამე ბნელსა, მას შუქთაგან დაუმალსა (83,4). ე. ი. ამ ბნელ ღამეში ხალუმნი ზედ მოადგნენ მას (ლეილს) — შუქისაგან დაუმალავს.

ამრიგად, ფაქტია, რომ, ის ღამე, როცა ლეილი იალალზე მიჰყავდათ, ბნელი ყოფილა. ამის გამო გაუჭირდათ ხალუმთ მისი მოძებნა. ყველაფერს ამას თუ გავითვალისწინებთ, საანალიზო 73-ე სტროფში სწორედ ღამის სიბნელეს უნდა გასმოდა ხაზი. მართლაც, ხელნაწერთა უმრავლესობაში გვაქვს ამ თვალსაზრისით საყურადღებო წაკითხვები: ღამით მიყვანდათ კუბოთა, ღამესა ექნა ბნელობა — S536, A1735, S2676/ბ, A593, S1739, S1508, S3706.

ღამით მიყვანდათ კუბოთა, მთვარესა ექნა ბნელობა H 790, H 461, S 3693, H59, S 5184, S 1511. S 2694, ცენტრარქივის № 509

შინაარსობრივად ორივე ეს წაკითხვა უფრო გამართლებულია. ორივე შემთხვევაში მითითებულია, რომ ღამე, როცა ლეილი მიჰყავდათ იალალზე, იყო ბნელი. მხატვრული თვალსაზრისით უფრო მართებული ჩანს წაკითხვა: „... მთვარესა ექნა ბნელობა“, რომელიც უფრო აზრიანი და მეტი ემოციური დატვირთვის შქონეა. ამრიგად, ჩვენი აზრით, პირველადი უნდა იყოს წაკითხვა:

ღამით მიყვანდათ კუბოთა მთვარესა ექნა ბნელობა.

მაგრამ რას უნდა გამოეწვია გამოცემაში დადასტურებული წაკითხვის უპირატესობა, ან საერთოდ მისი გაჩენა ხელნაწერებში?

ამავე ეპიზოდში, 76-ე სტროფში ნათქვამია: ლეილი ელაპარაკება მხეცებთან მწოლარე მაჯუნს და

თვალნი აახვნა გულ-წყლულმან, შუქი მოადგა მთვარისა,
მხეცნი დაფრთხეს და მიზართეს, მუნ იყვნეს მისე არისა.

ამ სტრიქონების წაკითხვისას, ერთი შეხედვით, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ მაჯუნს მთვარის შუქი მიადგა, ე. ი. ეს ღამე მთვარიანი ყოფილა. ამ სტრიქონის ასეთი გაგება საფუძველს მისცემდა გადამწერლებს „მთვარესა ექნა ბნელობა“, თუ ეს იყო პირველადი წაკითხვა, შეეცვალა. ვინაიდან თუ მთვარის შუქი მიადგა მაჯუნს, მაშასადამე, ეს ღამე უმთვარო არ ყოფილა. ამის გამო გაკეთდა, ალბათ, 73-ე სტროფის მეოთხე სტრიქონის „მთვარესა ექნა ბნელობა“ შემცვლელი წაკითხვა „ღამესა ექნა ბნელობა“, ან უფრო ნეიტრალური „რა დღესა ექნა ბნელობა“. მაგრამ თუ 76-ე სტროფს გულდასმით წავიკითხავთ, ვნახავთ, რომ მთვარე არის აქ არა ცის მნათობი, არამედ უბრალოდ ლეილის მეტაფორა. მაჯუნს ლეილის (მთვარის) შუქი მიადგა.

ამრიგად, საანალიზო სტრიქონის წაკითხვათა ნაირსახეობა ჩვენ ასე წარმოგვიდგება. პირველადი უნდა იყოს წაკითხვა: „ლამით მიყვანდათ კუბოთა, მთვარესა ექნა ბნელობა“. შემდეგ ეპიზოდის 76-ე სტროფში ლეილის მეტაფორა მთვარე, ალბათ, გაგებული იქნა გადამწერლების მიერ ცის მნათობ მთვარედ. ამან კი ეპიზოდის შინაარსში შექმნა შეუსაბამობა, რისი თავიდან აცილების მიზნით შეიქმნა წაკითხვა: „...ლამესა ექნა ბნელობა“. ასეთ შემთხვევაში გადამწერს შეეძლო ეფიქრა: მართალია, ღამე ბნელი იყო, მაგრამ შემდეგ მთვარე გამოჩნდაო, სხვა გადამწერმა კი საერთოდ აარიდა თავი ღამის სიბნელეს და გააკეთა წაკითხვა: „... რა ღღესა ექნა ბნელობა“. ეს წაკითხვა არაა მართებული. ჩვენ უკვე ვაჩვენეთ, რომ შინაარსობრივად ამ ეპიზოდში მნიშვნელობა აქვს იმას, რომ ღამე, როცა ლეილი იალალზე მიჰყავდათ, არის ბნელი და უმთვარო. ამას ხაზი აქვს გასმული ეპიზოდის დასასრულსაც. ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინების შემდეგ საანალიზო სტროფი ასეთ სახეს მიიღებს.

ჟამი გარდახდა ზამთრისა, ზაფხულმან იწყო ცხელობა,
იტყოდეს ავმან ჰაერმან ქალსა რა უყოს წყნობა!
ახლო მთა იყო მაღალი, სად მაჩუნს ჰქონდა ხელობა,
ღამით მიჰყვანდათ კუბოთა, მთვარესა ექნა ბნელობა.

8. ხადუმთ იპოვეს დაკარგული ლეილი და დედას მიუყვანეს. ამას მოსდევს 90-ე სტროფი:

რა მაჩუნსა უნებლიედ იგ მნათობი გაეყარა,
ზაფრანაზედ ხოვრიელად სისხლის ცრემლი დაეყარა;
რა წაჰგვარეს სულთა მღვმელი, სულთ ამოსვლად წაეყარა,
დაბნდა, იქმნა, ვითა მკედარი, ხორცთა თრთოლა შაეყარა.

პირველი სტრიქონის მიხედვით მაჩუნსი უნებლიედ გაეყარა მნათობს — ლეილს, რამაც მისი ცრემლების ღვრა და დაბნდა გამოიწვია. საქმე ისაა, რომ თუ ამ ეპიზოდის შინაარსს გავითვალისწინებთ მაჩუნსი უნებლიედ არ გაჰყარა ლეილს, არამედ ის იპოვეს ხადუმებმა, რომლებიც ლეილსა და დედამისს ახლდნენ, წაჰგვარეს მაჩუნსს და მიუყვანეს დედას. ამიტომ ექვს იწვევს წაკითხვა „უნებლიედ“, რომელიც მხოლოდ ორ ხელნაწერშია (H 461, S 2676/ბ), მაგრამ მისი სახეცვლაა „უნებლიად“ (S 3706, A 1735, S 1739, A 593, S 536), „უნებლიეთ“ (S 1511, S 2694, S 5184, H 59, S 3693), „უნებლიათ“ (S 1508) ფორმები. მაგრამ ამ ფორმების გარდა ხელნაწერებში გვხვდება. ჩვენი აზრით, უფრო საყურადღებო წაკითხვები: „უვნებლად“ (H 485) და „უნებელად“ (H 461, S 2676/ბ). ჩვენ მართებულ წაკითხვად მიგვაჩ-

წია სწორედ ეს უკანასკნელი — „უნებელად“. თუ ამ სიტყვას ჩავსვამთ „უნებლიედ“ სიტყვის ნაცვლად, საანალიზო სტრიქონის შინაარსი ასეთი იქნება: მაჯუნს უნებელად, მისი ნების გარეშე გაეყარა „იგ მნათობი“ — ლეილი. ეს სიტყვა გვხვდება „ლეილმაჯუნნიანის“ 133-ე სტროფშიც:

ვინა ჰკადროს უნებელი, ძალი ვისმცა გაებელა.

ამრიგად, „უნებლიედ“ უნდა გასწორდეს წაკითხვით „უნებელად“. საანალიზო სტრიქონი ასეთ სახეს მიიღებს:

რა მაჯუნსა უნებელად იგ მნათობი გაეყარა.

4. ხალუმებმა მიჯუნს ლეილი წაჰკვარეს. იგი დაბნდა, გონს რომ მოვიდა, მოთქმა დაიწყო:

თქვა: მიმეფარა ნათელი, ჩემთვის საწუთრო ბნელობდა,
ცოტა უკლია, ჩემთვის მზე სწრაფით ჩასვლასა წვერობდა,
მე მიყო საქმე სოფელმან, რაც მის საქმესა ჰფერობდა.
მიწად მიმღები არა ჰყვა, რა თუ სიკვდილსა ძნელობდა (93).

სტროფის შინაარსი ასეთია: მაჯუნმა თქვა: მიმეფარა ნათელი, საწუთრო დაბნელდა ჩემთვის, ცოტალა უკლია და მზეც სწრაფად ჩავა, მე ისეთი საქმე მიყო სოფელმა, რაც მის საქმეს შეეფერება, მიწად მიმღები არ ჰყავდა (მაჯუნს), თორემ სიკვდილი არ ეძნელებოდა.

ამ სტროფში ყურადღებას იქცევს მესამე სტრიქონი: „მე მიყო საქმე სოფელმან, რაც მის საქმესა ჰფერობდა“. დაეკვებას იწვევს სტრიქონში ორჯერ ნახმარი სიტყვა „საქმე“. მართლაც, „საქმესა“ არის მხოლოდ S 403 ხელნაწერში. H 461, S 1511, S 2694 ხელნაწერებში იკითხება „მუხთლობას“, H 59-ში — „მუხთლობა“, S 5184-ში „მუხთლებასა“, ხოლო ხელნაწერთა უმრავლესობაში დასტურდება „სიმუხთლეს“ (A 1735, S 1739, S 1508, A 593, S 3693, H 485, S 2676/ბ, S 536). თუ ამ უკანასკნელს ჩავსვამთ „საქმესა“ს ნაცვლად, სტრიქონი ასეთ სახეს მიიღებს:

მე მიყო საქმე სოფელმან, რაც მის სიმუხთლეს ჰფერობდა.

ეს კი ნიშნავს: მე ისეთი საქმე მიყო სოფელმა, რაც მის სიმუხთლეს შეეფერებაო. ასეთი წაკითხვით სტრიქონს მეტი მხატვრული დატვირთვა აქვს და შინაარსობრივადაც უფრო გამართლებულია, რამდენადაც აღორძინების ხანის პოეტების და განსაკუთრებით თეიმურაზისათვის ნიშანდობლივია ჩივილი სოფლის სიმუხთლესა და გაუტანლობაზე.

5. ლეილმაჯნუნიანის მე-100 სტროფში იკითხება:

სამ-დღე განაგის სამეფო, ვით კმართებს ს ა ქ მ ე დ მეფეთა,
ორ-დღე შ ე ე ქ ც ი ს, ნახვიდის ვ ე ლ თ ა სისხლისა მჩქეფეთა,
ს ა მ - დ ლ ე ჯდის სახლად ნადიმად მას სეფის პირსა სეფეთა,
ხმა უდარიან მგოსანთა, ვარდზედ ბულბულთა მყეფეთა.

ამ სტროფში მოთხრობილია რა საქმიანობას ეწეოდა ბასრელი ამირა. პირველ სტრიქონში ნათქვამია: სამ დღეს სამეფოს განაგებდა, როგორც მეფეთა საქმეს შეეფერებო. მაგრამ ამ სტრიქონში მართებული არაა ფორმა „საქმედ“, უნდა იყოს მრ. რ. მიც. ბრუნვის ფორმა „საქმეთ“, რომელიც კიდევ დასტურდება ხელნ. S 2694-ში. სტრიქონი ნიშნავს: სამ დღეს განაგებდა სამეფოს, როგორც მეფეთა საქმეებს შეეფერებო. გასასწორებელია ზოგი რამ მეორე სტრიქონშიც: „ორ-დღე შეექცის, ნახვიდის ველთა სისხლისა მჩქეფეთა“. რას ნიშნავს ორდღე შეექცის? პირველ სტრიქონში ნათქვამი — სამ დღეს სამეფოს განაგებდაო, მესამეში-სამ დღეს ნადიმობდა, მეორე სტრიქონის „ორ დღე შეექცის“ უნდა ნიშნავდეს ორ დღეს ერთობოდა და „შეექცის“ ნაცვლად უნდა წავიკითხოთ „შეიქცის“, რომელიც კიდევცა დადასტურებული H 485 ხელნაწერით. სტრიქონის II ნახევარში ნათქვამია, თუ როგორ „შეიქცეს“, როგორ ერთობოდა, რას აკეთებდა: „ნახვიდის ველთა სისხლისა მჩქეფეთა“. ეს უნდა ნიშნავდეს, რომ მეფე ნადირობდა. მაგრამ ამ ნაწილშიც მართებულია წაკითხვა არა ველთა, არამედ ხელნაწერთა უმრავლესობით (H 461, S 1511, A 1735, S 3706, S 2694, S 1739, S 5184, S 1508, A 593, S 3693, S 2676/ბ, S 536, ცენტრარქივის № 509) დადასტურებული „მხეცთა“. მართლაც სისხლით მჩქეფარე ველთან შედარებით მხატვრულადაც და შინაარსობრივადაც მართებული ჩანს „მხეცთა სისხლისა მჩქეფეთა“, რაც მეფის მიერ ორი დღის ნადირობის დროსტარებაზე მიუთითებს.

გარდა ამისა, უნდა გასწორდეს მესამე სტრიქონის წაკითხვა „სამ-დღე“. სტროფში ჩამოთვლილია, თუ ბასრელი ამირა კვირის განმავლობაში რამდენ დღეს რა საქმიანობას ეწეოდა და გამოდის რვა დღე, კვირაში კი შვიდი დღეა. ჩვენი აზრით, მესამე სტრიქონში კონიექტურაა საჭირო. მეფე სამ დღეს განაგებდა სამეფოს, ორ დღეს ნადირობდა და ორ დღესაც ნადიმობდა, ამის მიხედვით, მესამე სტრიქონში იქნება: „ორ-დღე ჯდის სახლად, ნადიმად...“

6. ლაზა ქალაქს სტუმრად მოსულმა ბასრელმა ამირამ ნადირობისას ნახა მაჯნუნი, რომელიც ძლიერ მოეწონა და უზომოდ შეებრა-ლა. მოისმინა მისი ამბავი, წამოიყვანა და დახმარება აღუთქვა, მაგრამ, ლეილი რომ იხილა, ისე მოიხიბლა, თვითონაც გამიჯნურდა და მაჯნუ-

ნის მოწამელა გადაწყვიტა. შარბათით საესე ჭამები შეეცვალათ და ბოროტი თვით მეფეს მიეზლო:

ს ხ ვ ა შ ა რ ბ ა თ ი წ ა მ ლ ი ა ნ ი გულსა ეცა დასაწავად,
შეიცვალა ლხინი ჭირად, შეილება თეთრი შავად;
მას ექიმნი მიეხვიენეს, კარი შეკრეს დასაცავად,
სცანთ, უცილოდ გარდახდების. კაცი იქმსო რასაც ავად (126).

ამ სტროფის შინაარსი ასე უნდა გავიგოთ: მეფეს სხვა შარბათი (ე. ი. ის კი არა, რომელიც თვითონ უნდა დაეღია, არამედ სხვა — ის, რომელსაც მაჯუნისათვის ამზადებდა) წამლიანი გულზე ეცა, ლხინი ჭირად შეეცვალა, თეთრი შავად შეილება, ექიმები მოეხვიენენ, მაგრამ იცოდეთ, თუ კაცი რაიმე სიავეს ჩაიდენს, უეჭველად თვითონვე გარდახდება.

ჩვენი აზრით, სტროფის პირველი სტრიქონიდან ზემოთ მოტანილი შინაარსი ნაძალადევად არის მიღებული. სტრიქონს ამძიმებს პირველი სიტყვა „სხვა“. ამ წაკითხვას მხარს უჭერს საყურადღებო ხელნაწერები S 403, S 1508, S 3706, S 2694 და სხვა, მაგრამ ჩვენ უფრო მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია ზოგი სხვა ხელნაწერის ჩვენება. კერძოდ H 461, S 1511, A 1735, A 593, S 1547, H 485 ხელნაწერებში „სხვა“-ს ნაცვლად იკითხება „სვა“. სხვათაშორის H 461-ში ჯერ დაწერილია „სხვა“ და იმავე მელნით ხ წაშლილია. სტრიქონი ასეთი სახითაა წარმოდგენილი:

სვა შარბათი წამლიანი, გულსა ეცა დასაწავად, —

ე. ი. მეფემ დალია წამლიანი შარბათი, რაც გულზე დასაწავად ეცა. ასეთი წაკითხვით უფრო ბუნებრივად გრძელდება წინა (125-ე) სტროფი:

წამისყოფამან ღვთისამან შეცვალა ჭამთა დგმულობა,
თხემსა აღუხდა სიცრუე, გათავდა ფსალმუნთ თქმულობა,
მეფე შევარდა ხნარცევიგან, რომელ მას ექნა თხრულობა,
ვით მან მიუწყო ბოროტი, მიეწყო საწყაულობა.

ს ვ ა შ ა რ ბ ა თ ი წ ა მ ლ ი ა ნ ი, გულსა ეცა დასაწავად,
შეიცვალა ლხინი ჭირად, შეილება თეთრი შავად
მას ექიმნი მიეხვიენეს, კარი შეკრეს დასაცავად,
სცანთ, უცილოდ გარდახდების. კაცი იქმსო რასაც ავად.

ამ სტროფთა შინაარსი ასეთია: „წამისყოფამან ღვთისამან“ შეცვალა ჭამების ადგილი. მეფე იმავე ორმოში ჩავარდა, რომელიც თვითონ გათხარა. ბოროტი, რომელიც მოუხდომა მაჯუნს, თვით მიეზლო. როგორ? როგორ და „სვა შარბათი წამლიანი“ (ე. ი. წამლიანი შარბათი

თვითონ დალია), რაც გულზე ეცა დასაწვავად, ლხინი ჭირად შეიცვალა
და ა. შ.

7. ლეილი მოკვდა. გამწარებული მშობლები მწარედ მოსთქვამენ:

მეფემან ტახტი, გვირგვინი, დროშა ნალარა ქოსებით —
მოალებინა ყოველი, თქვა: ჭირნი მაქვსო ოცებით,
ჩვენ რალას ვაქნევთ ა წ ერთსა, უძეოდ დავიხოცებით.
ცეცხლმიგან დაწვა, შეყარა, თვითან ზის ფლას-წემოსებით. (205).

ჩვენი აზრით, ამ სტროფში მართებული არ არის წაკითხვა: „ჩვენ
რალას ვაქნევთ ა წ ერთსა...“, რომლის ნაცვლად ხელნაწერთა უმრავ-
ლესობაში (S 1735, S 403, H 461, A 790, S 1511, S 1508) იკითხება:
„ჩვენ რალას ვაქნევთ ან ერთსა...“ ასეთი წაკითხვით სტროფის შინაარ-
სი ასეთია: დამწუხრებულმა მეფემ მოატანინა ტახტი, გვირგვინი, დრო-
შა, ნალარა-ყველაფერი, თქვა ოცობით გვაქვს ჭირი, რალად გვინდა
ამათგან ან ერთი მათგანი (ჩვენ რალას ვაქნევთ ან ერთსა...), უძეოდ
დავიხოცებით, ყველაფერი ცეცხლში დაწვა, თვითონ კი ზის ფლასით
შემოსილი. აშკარაა, რომ წაკითხვა „ჩვენ რალას ვაქნევთ ან ერთსა...“
სტროფის შინაარსს უფრო ნათელს და აზრიანს ხდის.

დაბოლოს უნდა აღვნიშნოთ, რომ თეიმურაზის თხზულებათა ტექს-
ტში ზოგჯერ არასწორი ჩანს სტროფში სტრიქონთა თანრიგი. მაგალი-
თისათვის დავასახელებთ „ვარდბულბულიანის“ 26-ე სტროფს, რო-
მელშიც იკითხება:

ბულბულისა რალა გითხრა მრავალგვარად ყეფა, მღერა,
მისგან ეგ ზომ ხელობამან ყოვლი სული შეაჭერა;
იგ სულისა დაუღებლად ზახილი და ცრემთა დენა,
ვარდმან ნახა, ითაკილა, შეუვიდა გულსა წყენა.

ამ სტროფის პირველ სტრიქონში ბულბულის მდგომარეობის აღ-
წერას, რომელიც გრძელდება მესამე სტრიქონში. მეორე სტრიქონი,
რომელშიც ნათქვამია, თუ რა შთაბეჭდილება მოახდინა ბულბულის
მდგომარეობამ გარშემო მყოფებზე, აშორებს პირველ ორ შინაარსობ-
რივად ერთმანეთთან მკიდროდ დაკავშირებულ სტრიქონს. ჩვენი აზ-
რით, ამ სტროფში გადაადგილებულია მეორე და მესამე სტრიქონები.
სტროფი ასე უნდა წავიკითხოთ:

ბულბულისა რალა გითხრა, მრავალგვარად ყეფა, მღერა,
იგ სულისა დაუღებლად ზახილი და ცრემლთა დენა;
მისგან ეგ ზომ ხელობამან ყოვლი სული შეაჭერა,
ვარდმან ნახა, ითაკილა, შეუვიდა გულსა წყენა.

სტრიქონთა ასეთი თანრიგის დროს სტროფში ჯერ გადმოცემულია ბულბულის მდგომარეობა, შემდეგ კი მოთხრობილია ბულბულის განცდებმა რა შთაბეჭდილება მოახდინა ჯერ გარშემო მყოფებზე, შემდეგ კი თვით ვარდზე. თუმცა სტრიქონთა ასეთ თანრიგს არცერთი ხელნაწერი არ ადასტურებს, სტროფის შინაარსის გათვალისწინება ასეთ კონიექტურას უეჭველს ხდის.

რეპა ზირცხალაიზვილი

„დიდმოურავიანის“ ისტორიულ რეალიათა ზოგიერთი საკითხი

იოსებ ტფილელი აღორძინების ხანის ქართული პოეზიის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელია. მისი სახელი უმკიდროეს კავშირშია ქართული ეროვნული ეპოსის განვითარების გზასთან.

უაღრესად დიდი და მრავალმხრივი მნიშვნელობის მქონე მიმდინა-ბეობა მე-17 საუკუნის ქართულ პოეზიაში, რომლის მესვეურობა არჩილის სახელს უკავშირდება და რომელიც ცნობილია „მართლის თქმის“ პრინციპის დანერგვის სახელით, იყო მეგრძოლი მიმართულება ქართული პოეზიისა, ეპოქის სისხლხორცეული და შესატყვისი, რომელ-მაც გამოკვეთა საზოგადოებრივი აზრი საქვეყნო გასაჭირზე, ერის ტკი-ვილი და საწუხარი სამსჯავროზე გამოიტანა და განჩხრეკის საგნად აქ-ცია. სისხლიან აგრესიათა ეპოქაში ჩამოყალიბებული ეს მიმართულება ქართული პოეზიისა ეროვნული თავისუფლებისათვის საერთო-სახალხო ბრძოლის მოწინავე უბნად, იდეურ სულისჩამდგმელად გვევლინება.

მე-17 საუკუნის იმ პოეტთა შორის, რომლებმაც ეროვნული ისტორიული თემატიკა აქციეს შემოქმედების წყაროდ, იოსებ ტფილე-ლის სიტყვა გამოირჩევა წრფელი პოეტური ხილვებით, გაცდათა სიმ-დაფრით, დაძაბული ემოციურობით. იოსებ ტფილელის მნიშვნელობა გაცილებით დიდია, ვიდრე ახალი მიმართულების ერთ-ერთი თუნდაც ყველაზე კოლორიტული წარმომადგენლისა. იგი გვევლინება ამ მიმარ-თულების მესვეურთა რიგებში, არჩილის მხარდამხარ. ამაზე მეტყვე-ლებს ახალი მიმართულების ფესვების ძიება და წარმმართველ ძალთა წარმოჩენა. გარკვეული თვალსაზრისით იოსებ ტფილელი მოჩანს არჩი-ლის მასწავლებლადაც, მას მიუძღვის წვლილი არჩილის იდეურ-ესთე-ტიკური მრწამსის ჩამოყალიბებაში. მრავლის მთქმელია ტფილელისავე ცნობა იმის შესახებ, რომ არჩილს მისთვის „სიტყვის განმარტება“ უთხოვია გიორგი სააკაძის ეპოპეის ზოგიერთი საკითხის ირგვლივ. არჩილის მიმართვა, ცხადია, შეპირობებული იყო არა მხოლოდ იმით, რომ იოსებ ტფილელი-სააკაძე გიორგი სააკაძის უახლოესი ნათესავია. საქართველოს სამეფო კარზე იმ დროს მოღვაწეობდნენ იოსებ ტფი-

ლელზე გაცილებით უფრო მახლობელნი პირნი გიორგი სააკაძისა. ტფილელი არ იყო პირდაპირი შთამომავალი დიდი მოურავისა, არ იყო მოურავიშვილი; ხოლო არჩილის ეპოქაში ცხოვრობდნენ გიორგი სააკაძის პირდაპირი მემკვიდრენიც: 1664 წლამდე მისი ვაჟიშვილი იორამა, რომელიც ფრიად წარჩინებული პირი იყო ვახტანგ V-ის კარზე, ხოლო შემდგომ — შვილიშვილნი მოურავისა, რომელთაგან განსაკუთრებით ცნობილი და ქართველ მეფეთა კარზე ნამსახური იყო ავთანდილ მოურავიშვილი. იოსებ ტფილელი ასაკობრივად გიორგი სააკაძის შვილიშვილთა, იორამის შვილთა თაობისაა (თარილთა შეფარდებითი წარმოჩენის შესაძლებლობა ამჯერად არა გვაქვს). თუ „სიტყვის განმარტება“ მხოლოდ და მხოლოდ გიორგი სააკაძის ბიოგრაფიის ფაქტობრივ მხარეებს შეეხებოდა, ცხადია, ამ შემთხვევაში ყველაზე მეტად კომპეტენტური გიორგი სააკაძის შვილი თუ შვილიშვილნი იქნებოდნენ. ხოლო თუ არჩილმა მაინც იოსებ ტფილელს მიმართა, ცხადია, ამ შემთხვევაში მისთვის მთავარი იყო არა მხოლოდ ნათესაური დამოკიდებულება ამ უკანასკნელისა გიორგი სააკაძისადმი, არამედ მისი ღრმა განსწავლულობა, სიბრძნე და ერუდიციაც, არა მხოლოდ ფაქტების ცოდნა, არამედ ამ ფაქტთა მისეული ინტერპრეტაციაც. იოსებ ტფილელის, როგორც არჩილის მასწავლებლის შესახებ ამჟამად გვამცნობს თვით არჩილისავე წარწერა H — 1346 ხელნაწერის (რომელიც წარმოადგენს 978 წელს გადაწერილ კრებულს) ერთ-ერთ გვერდზე. იოსებ ტფილელის წარწერის („ქრისტე: შეიწყალე: ფრიად: ცოდვილი: იოსებ: სააკაძე“) გვერდით არჩილს წაუწერია: „ქ: ამ: იოსებ: სააკაძემ: მასწავლა: წმინდა: და: საკვირველებითა: სავსე: წიგნი: ესე: სახელით: ოდენ: მეფესა: არჩილს: შენდობით: მომიხსენებდეთ: უფალნო: ჩემნო“. (206v).

იოსებ ტფილელი თავისი დროის დიდად განათლებული პიროვნებაა, ამავე დროს ჭეშმარიტი მამულიშვილაცაა, ეპოქის ღირსეული მოქალაქე, რომლისთვისაც არც პოეზია, არც სასულიერო მოღვაწეობა არ ქცეულა ცალმხრივი გატაცების საგნად. როგორც პოეტი მეისტორიე, სასულიერო მოღვაწე (ტფილელი მიტროპოლიტი), სახელმწიფო მოღვაწე (ქართველ მეფეთა მისანდო პირი და ერთგული დასაყრდენი, მდივან-მწიგნობარი), და მამულიშვილი — მთელი თავისი ცხოვრებით იოსებ ტფილელი გვევლინება ერის სამსახურში, საქვეყნო საქმეთა მოწინავე ხაზზე.

დიდა იოსებ ტფილელის ლიტერატურული მემკვიდრეობის მნიშვნელობა როგორც იდეურ-შინაარსობრივი მხრით, ეპოქის აქტუალურ მოვლენათა ასახვისა და ისტორიულ ფაქტთა კრიტიკულად ჰერეტიკის თვალსაზრისით, ისე ქართული ლექსის განვითარების, პოეტური წვდომის ახალ საშუალებათა თვალსაზრისითაც.

ახალ მიმართულებას მხატვრულ-გამომსახველობითი ძვრებიც მოჰყვა ქართულ ლექსში და ეს მეტად თვალსაჩინოდ გამოჩნდა სწორედ იოსებ ტფილელის ისტორიულ ეპოსში. ტფილელის პოეტიკა სპეციალურ კვლევას მოითხოვს და ეპოქის პოეტური გემოვნებისა და ახალი ლიტერატურული მიმართულების მრავალ სპეციფიკურ ნიშანსა და თვითმყოფად მხარეს წარმოაჩენს. ამჯერად შესაძლებლობა არა გვაქვს ამ მხარეებზე მსჯელობისა, აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ისტორიულ პოემაში, რომელიც არ არღვევს ისტორიულ შესაბამისობათა ჩარჩოებს, იოსებ ტფილელმა შეძლო გამოეკვეთა მძაფრი სულიერი განცდები მთავარი პერსონაჟისა, გამოეკვეთა პოეტური სახე საქართველოს ისტორიის ტრაგიკული გმირის — გიორგი სააკაძისა.

იოსებ ტფილელის პოეტური მემკვიდრეობა, კერძოდ, პოემა „დიდმოურავიანი“ უაღრესად მნიშვნელოვანია, შეიძლება ითქვას — ფასდაუდებელია მე-17 საუკუნის საქართველოს ისტორიული ვითარების გასათვალისწინებლად. „დიდმოურავიანი“, როგორც საისტორიო წყარო — ესაა მეორე მხარე ტფილელის პოეტური მემკვიდრეობის მნიშვნელობისა და იმაზე, თუ რა თვალსაზრისით განიხილება ეს მხარე, დიდადაა დამოკიდებული გიორგი სააკაძის პრობლემების წარმოჩენა არა მხოლოდ ძველ ქართულ მხატვრულ, არამედ, არსებითად, საისტორიო მწერლობაშიც.

„დიდმოურავიანში“ აისახა საქართველოს ისტორიის უაღრესად მნიშვნელოვანი მოვლენა — 1625 წლის სახალხო აჯანყება გიორგი სააკაძის მეთაურობით, ირანის აგრესიის წინააღმდეგ. როგორც ცნობილია, ამ აჯანყებას უდიდესი ეროვნული მნიშვნელობა ჰქონდა. მან იხსნა აღმოსავლეთი საქართველო განადგურების რეალური საფრთხისაგან, ხოლო რამდენადაც აღმოსავლეთ საქართველოს ხვედრისგან საბოლოოდ განუყოფელი იქნებოდა მთელი საქართველოს მომავალიც, არსებითად ეს იყო საქართველოს გადარჩენის ფაქტი. განადგურების საფრთხე, რომელიც მე-17 საუკუნის პირველი მეოთხედის დასასრულს ირანის აგრესიამ დააყენა საქართველოს წინაშე, საბოლოო და ყოველსმომცველ შიზანს ისახავდა. იგი გულისხმობდა კახეთის მთელი მოსახლეობის გაწყვეტასა და ქართლის მთელი მოსახლეობის აყრასა და სპარსეთში გადასახლებას, ქართლ-კახეთის უცხო ტომებით დასახლებას, აღმოსავლეთ საქართველოს, როგორც პოლიტიკურ-ეთნოგრაფიული ერთეულის გაქრობას პირისაგან მიწისა¹.

¹ ისქანდერ მუნშის ცნობები საქართველოს შესახებ, სპარსული ტექსტი ქართული თარგმანითა და შესავლითურთ გამოსცა ვლადიმერ ფუთურიძემ, 1969, გვ. 120—123; ნ. შენგელია, თურქი ისტორიკოსის მუსტაფა ნაჰაძის

ამ არნახული სისხლიანი განზრახვის სრულყოფისათვის ირანის აგრესიამ ყოველივე მოამზადა. ქართლსა და კახეთში ეროვნული მთავრობა აღარ იყო. ქართლს განაგებდა გამაჰმადიანებული სპარსეთის მოხელე სიმონ II, კახეთს — ფეიქარ-ხანი. მოსახლეობა შაჰ-აბაზის სისხლიან ლაშქრობათა შედეგად აოხრებული, დაქსაქსული და იმედწარმეული იყო. ძლიერი სახელმწიფო პირები ეროვნული დინასტიისა, რომელთაც უნდა ეზრუნათ დაფლეთილ ძალთა შეერთებასა და მტრის მოგერიებაზე, აღარ არსებობდნენ. ცბიერმა და ვერაგმა შაჰ-აბაზმა სხვადასხვა გზითა და მეთოდით ჩამოიშორა ისინი. შაჰის ვერაგულ განზრახვას შეეწირნენ დიდი პოლიტიკური მოღვაწენი ქართლ-კახეთისა — კახთა მეფეები ალექსანდრე და მისი შვილი გიორგი, ზოგიერთი ცნობით — ქართლის მეფე გიორგი X-ც², ლუარსაბ II, დედოფალი ქეთევან და მრავალი სხვა ცნობილი პირი და ნიჭიერი სახელმწიფო მოღვაწე. შაჰ-აბაზისგან ცეცხლითა და მახვილით იღვენებოდა თეიმურაზ I, ამ პერიოდში ეროვნული დინასტიის ცნობილი ფიგურა აღმოსავლეთ საქართველოში, სარწმუნოების ერთგული და ირანის აგრესიის წინააღმდეგ დაუცხრომელი მებრძოლი. სპარსეთის ჯარები, რომელთაც უნდა აღესრულე ბინათ საშინელი აღსასრული ქვეყნისა, უკვე შემოყვანილი იყო საქართველოს ტერიტორიებზე, მოსახლეობას არ ჰქონდა არც ბრძოლის შესაძლებლობა, არც გახიზვნისა. როგორც 1620-იანი წლების ერთ ისტორიულ დოკუმენტში იწოდება, ეს იყო ჟამი „უბატონობისა და აშლილობისა“³, გარე აგრესიას ზედ ერთვოდა მეტად საშიშ შიგა რეაქ-

ცნობები გიორგი სააკაძის შესახებ. მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. 33, 1960, გვ. 261—262; ა რ ჩ ი ლ ი, გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთველოსა, სტროფი 585; ი ო ს ე ბ ტ ფ ი ლ ე ლ ი, დიდმოურავიანი, სტროფი 125; პ ა რ ი ე ის ქ რ ო ნ ი კ ა, ანუ ცხოვრება საქართველომასა გადმობეჭდილი უკლებლივ 1829 წ. პარისში აკადემიკოს შ ა რ ი ბ რ ო ს ს ე ს მიერ გამოცემულის დედნიდამ. მეორე გამოცემა ზ. კ ი ჭ ი ნ ა ძ ი ს ა გ ა ნ, 1903, გვ. 48; ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილ ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს, მიერ, ტ. II, 1959, გვ. 404; ბ ა ტ ო ნ ი შ ვ ი ლ ი ვ ა ხ უ შ ტ ი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა, ქართლის ცხოვრება, ტ. IV, ტექსტი დადგენილი ყველა ძირითადი ხელნაწერის მიხედვით ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს მიერ, 1973, გვ. 430. თ. ყ ო რ დ ა ნ ი ა, ქრონიკები, II, 1897, გვ. 462.

² არაქელ დავრიყევის ცნობები საქართველოს შესახებ, თარგმანი, შესავალი და კომენტარები კუციასი, 1974, გვ. 13. იხ. აგრეთვე: თ. ყ ო რ დ ა ნ ი ა, ქრონიკები, II, გვ. 433.

³ Qd — 826. იხ. ისტორიული დოკუმენტები იმერეთის სამეფოსა და გურია-ოდიშის სამთავროებისა (1466—1770 წ.). წიგნი I, შ. ბ უ რ ჯ ა ნ ა ძ ი ს გამოცემა, 1958, გვ. 23.

ციულ ძალთა გააქტიურებაც, რასაც ყოველწინააღმამად ხელს უწყობდა და შედეგებით დიდადაც სარგებლობდა აგრესორი. ასეთ ვითარებაში სახალხო აჯანყება გიორგი სააკაძის მეთაურობით, რომელიც ბრწყინვალე გამარჯვებით დამთავრდა და რომელმაც ჩაშალა უბოროტესი მტრის განზრახვა, საქართველოს ისტორიის უდიდესი ფაქტი, უბრწყინვალესი ფურცელია. 1625 წლის სახალხო აჯანყებას საქართველოში ირანის აგრესიის წინააღმდეგ მხოლოდ ეროვნულ-ქართული მნიშვნელობა როდი ჰქონდა, იგი დიდად მნიშვნელოვანი იყო მთელი მახლობელი აღმოსავლეთისთვისაც. ამ აჯანყებამ შეარყია მახლობელ აღმოსავლეთში ირანის ბატონობის ბურჯები, გამოიწვია ძალთა გადაჯგუფებანი, დაპყრობილ ხალხთა განმათავისუფლებელ მოძრაობათა გააქტიურება⁴. თუ როგორი იყო გამოძახილი და მნიშვნელობა გიორგი სააკაძის აჯანყებისა მახლობელ აღმოსავლეთში, ნათელი ხდება თვით სპარსეთის ოფიციალური ისტორიკოსის, გიორგი სააკაძის თანამედროვის ისქანდერ მუნშის სიტყვებით: „როცა ხსენებული მოურავისაგან მოხდა აქ აღწერილი ამბები, ბევრი საშინელი და ტყუილი ხმა გავრცელდა საზღვრისპირა ქვეყნებში და ყველა მხარეს და კუთხეს მიაღწია. ყველგან შფოთი გაჩნდა. უგუნურმა და ცეტმა ხალხმა ამ ამბების მოხდენა [ირანის] სახელმწიფოს სისუსტეს მიაწერა და მტრებმა, რომელნიც ხელსაყრელ ჟამს ელოდებოდნენ, იფიქრეს, რომ დადგა დროო. იმ ხალხმა, რომელიც თავის თავს [ირანის] ერთგულად აცხადებდა, სიყალბე გამოიჩინა“⁵. იოსებ ტფილელის პოემაში აისახა სწორედ ეს უდიდესი მნიშვნელობის ფაქტი, მისი წინა და მომდევნო პერიოდები.

„დიდმოურავიანის“, როგორც საისტორიო წყაროს, კვლევისას, ცხადია, გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება მრავალრიცხოვან ქართულ და უცხოურ წყაროთა მონაცემების შესწავლასა და ურთიერთშეფარდებას. მეტად დიდი მნიშვნელობისაა (და ზოგჯერ, ცალკეულ ისტორიულ რეალიათა კვლევისას გადამწყვეტი მნიშვნელობისაცაა) ქართული ისტორიული დოკუმენტების მონაცემთა შესწავლა, აგრეთვე „დიდმოურავიანის“ ხელნაწერებში დაცულ ქვესათაურთა ცნობების გათვალისწინებაც.

„დიდმოურავიანის“, როგორც საისტორიო წყაროს, ანალიზი საკითხთა კომპლექსურ კვლევას უნდა ემყარებოდეს. ამ მიზნით კი ზემოთ

⁴ იხ. ვ. ჩოჩიევი, ირან-ოსმალეთის 1639 წლის ზავი და საქართველო (ნარკვევები მახლობელი აღმოსავლეთის ისტორიიდან, 1957, გვ. 354); მ. ი. ს. ვ. ე. მარტყოფის 1625 წლის აჯანყების გამოძახილი ოსმალეთში (სულთან მურად IV-ის წერილის მიხედვით), ქართული წყაროთმცოდნეობა, III, 1971, გვ. 242—244.

⁵ ისქანდერ მუნში, გვ. 132.

ზღნიშნულა ისტორიული მხარის გარდა აუცილებელია პოემის ხელნაწერი მემკვიდრეობის მონაცემთა, ვარიანტულ სხვაობათა დეტალური შესწავლა და ტფილელისეული პოეტიკის მართებული გათვალისწინებაც. შეიძლება გადაჭრით ითქვას: სანამ შესწავლილი არ იყო „დიდმოურავიანის“ ხელნაწერთა ვარიანტული სხვაობანი (განსაკუთრებით — H — 612 და S — 4629 ხელნაწერებისა), სანამ „დიდმოურავიანის“ ისტორიულ-ლიტერატურულ საკითხთა კვლევა ემყარებოდა პოემის ტრადიციულად ცნობილ ტექსტს, იმ ტექსტს, რომელსაც S — 15 ხელნაწერი ან „დიდმოურავიანის“ პირველი გამოცემა (პ. იოსელიანისეული) გვთავაზობენ, მანამ შეუძლებელი იყო მართებული გააზრება პოემის ზოგიერთი ისტორიული რეალიისა, გადაჭრა პოემის ზოგიერთი ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხისა.

იოსებ ტფილელის პოემის წყაროთა კვლევა გაცილებით მეტი სირთულის წინაშე დგას, ვიდრე მისი, როგორც საისტორიო წყაროს ანალიზის საკითხი. დღემდე ვარაუდების სფეროს არ სცილდება აზრი „დიდმოურავიანის“ დოკუმენტურ წყაროთა არსებობის შესახებ. იოსებ ტფილელი, როგორც უახლოესი ნათესავი გიორგი სააკაძისა, რა თქმა უნდა, ემყარება ოჯახურ ცოდნასაც. მისი თანამედროვე უფროსი თაობა, რომლის წრეშიც უნდა აღზრდილიყო ის, ცხადია, თვითმხილველიც იქნებოდა „დიდმოურავიანში“ აღწერილი ისტორიული ამბებისა. ამავე დროს ტფილელი, როგორც განსწავლული და ერუდირებული პიროვნება, თვით შეძლებდა ჭეშმარიტების გზის გაკვლევას იმ დროს ზეპირ-დარბეულ ცნობებშიაც; ამიტომაც „დიდმოურავიანის“ მონაცემებს სავსებით სამართლიანად ენიჭება უპირატესი მნიშვნელობა გიორგი სააკაძის საკითხის კვლევისას, მაგრამ, ცხადია, მეტად მნიშვნელოვანია საკითხი იმის შესახებ, ჰქონდა თუ არა ხელთ იოსებ ტფილელს თავისი პოემის წერისას დოკუმენტური წყაროები და, თუ ჰქონდა, რა პოზიციით უდგებოდა მათ? დღემდე გარკვეულია ტფილელის პოემის მხოლოდ ერთი წყარო — არჩილის „გაბაასება თეიმურაზისა და რუსთაველისა“. ს. ცაიშვილს სათანადო ეპიზოდთა ტექსტების შედარებით დასაბუთებული აქვს, რომ იოსებ ტფილელი კარგად იცნობდა და წყაროდაც იყენებდა არჩილის პოემას⁹. სხვა წყარო იოსებ ტფილელის პოემისა ჭერჭერობით კონკრეტულად გამოვლენილი არ არის. მართალია, ძველთაგანვე გამოთქმული იყო აზრი იმის შესახებ, რომ არსებობდა გიორგი სააკაძის დღიურები თუ პირადი წერილები თე-

⁹ ს. ცაიშვილი, „დიდმოურავიანი“ (იხ. წიგნი: „შოთა რუსთაველი — დავით გურამიშვილი“, 1974, გვ. 148).

იმურაზ პირველისადმი და თითქოს ისინი უნდა გამოეყენებინა ტფილელს; ამის შესახებ აღნიშნავდა ჯერ კიდევ ანტონ კათალიკოსი: „...ორგულთა და განმამართლებელთა უკეთურისა მის მონისათა დაძსწერეს, პირველად თუთ მან გიორგი, ხოლო კვალად საქებრად გიორგისა მის იოსებ ტფილელმან სააკაჲს ძემან შაირსიტყუაობით დიდადრე მაქებელმან გიორგისმან“⁷. ეს ცნობა დაბეჭდვით გულისხმობს, რომ პირველად თვით გიორგის შეუქმნია თავისი განმამართლებელი რალაც დოკუმენტი, რომლის კვალი დღეს არა ჩანს, თუ მართლაც არსებობდა ასეთი დოკუმენტი, საძიებელია: ჰქონდა თუ არა ის ხელთ იოსებ ტფილელს და სახელდობრ რა ცნობები ამოიღო მისგან?

ე. თაყაიშვილი გიორგი სააკაძის დღიურებისა თუ ჩანაწერების კვალს „პარიზის ქრონიკაში“ ეძიებდა⁸, მაგრამ ი. ჯავახიშვილმა სრული სიცხადით გაარკვია, რომ სწორედ „პარიზის ქრონიკა“ დამოკიდებულ იოსებ ტფილელის პოემაზე და არა პირიქით; „პარიზის ქრონიკის“ ერთ-ერთი მეტად თვალსაჩინო წყარო უეჭველად „დიდმოურავიანია“⁹. ამგვარად, „პარიზის ქრონიკის“ გიორგი სააკაძის დღიურებთან თუ პირად წერილებთან კავშირის საკითხი ლოგიკურად მოიხსნა; ამავე დროს ი. ჯავახიშვილი სავსებით დასაშვებად თვლიდა, რომ იოსებ ტფილელს შესაძლოა მართლაც ჰქონოდა ხელთ გიორგი სააკაძისეული ჩანაწერები¹⁰.

გიორგი სააკაძის დღიურების არსებობა საეჭვოდ მიაჩნდა გ. ლეონიძეს. მისი აზრით, დღიურის იდეის წარმოშობა ვანაპირობა იმ ფაქტმა, რომ „დიდმოურავიანში“ სააკაძის პირით წარმოებს საუბარი. გ. ლეონიძის ვარაუდით უნდა არსებულებოდა „საკაძის ვრცელი მოხსენება, განმარტებითი წერილი თეიმურაზისადმი მიმართული თავის სარეაბილიტაციოდ და იგი გამოიყენა ტფილელმა“¹¹. იქვე გ. ლეონიძე შენიშნავდა, რომ სააკაძის პირადი წერილები თავის ისტორიულ ნაშრომში გამოუყენებია მარიამ (მაკრინა) ბატონიშვილს¹². მარიამ ბატონიშვილის ნაშრომი პ. იოსელიანისათვის გადაუცია გორის ეპისკო-

⁷ ქართული ქრისტომატია, გამოკრებილნი ადგილები ქართულთა წერილთაგან და ვით ჩუბინოვის მიერ. 1846, გვ. 330.

⁸ სამი ისტორიული ხრონიკა, გამოცემული ე. თაყაიშვილის მიერ, 1890. გვ. CXLV, CXVII.

⁹ ივ. ჯავახიშვილი, ისტორიის მიზანი, წყაროები და მეთოდები წინათ და ეხლა, წიგნი I, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა (V—XVIII), 1916, გვ. 318—319.

¹⁰ იქვე, გვ. 319.

¹¹ გ. ლეონიძე, იოსებ ტფილელი და „დიდმოურავიანი“, პოემის 1939 წლის გამოცემის წინასიტყვაობა, გვ. LIX.

¹² იქვე, გვ. LX.

პოს ნიკიფორეს¹³. ვ. სიღამონიძის აზრით, მარიამ ბატონიშვილის თხზულებისაგან უხვად უსარგებელია თვით პ. იოსელიანსაც¹⁴.

იოსებ ტფილელის პოემის წყაროდ პ. იოსელიანი მიიჩნევდა ფარსადან გორგიჯანიძის საისტორიო თხზულებას. ამ მოსაზრების მცდარობა მართებულად აღნიშნულია სამეცნიერო ლიტერატურაში¹⁵. ამგვარი აზრი გაუგებრობად უნდა ჩაითვალოს იმ მარტივი და გადამწყვეტი მიზეზის გამო, რომ იოსებ ტფილელის პოემა თარიღობრივად წინ უსწრებს ფ. გორგიჯანიძის თხზულებას. ამ უკანასკნელის „დიდმოურავიანის“ წყაროდ მიჩნევა შეუძლებელია ფაქტობრივი მონაცემებისა და იდეური თვალსაზრისითაც, მაგრამ საკითხავია — საიდან უნდა წარმოდგარჩეოდეს პ. იოსელიანის ზემოთ აღნიშნული ცნობა? იგი ზეპირ შექმნილი არ უნდა იყოს, არამედ უნდა ემყარებოდეს იმ ფაქტს, რომ ტფილელის პოემის ზოგიერთი ქვესათაურის ტექსტი (ეს ქვესათაურები კი, როგორც პოემის უცილობელი მონაკვეთები, წარმოდგენილია სწორედ პ. იოსელიანისეულ გამოცემაში) აშკარად ემთხვევა ფ. გორგიჯანიძის ზოგიერთ ცნობას. სწორედ ამ ფაქტს უნდა შეეყვანა პ. იოსელიანი შეცდომაში. დამთხვევები აშკარაა, მაგრამ აქედან სრულიადაც არ გამომდინარეობს იმგვარი დასკვნა, როგორსაც პ. იოსელიანი გვთავაზობს. ამ დამთხვევების მიზეზებს ქვემოთ განვიხილავთ, როცა ცალკეულ კართა სათაურების ცნობებს შევხებით.

„დიდმოურავიანის“ წყაროთა საკითხის კვლევისას მეტად საინტერესო აღმოჩნდა სააკაძეთა საგვარეულო დოკუმენტების ცნობათა შესწავლა. ამ დოკუმენტთა მონაცემების „დიდმოურავიანის“ ტექსტთან შეჯერებამ შესაძლებლობა მოგვცა გამოგვევლინებინა ერთი კონკრეტული წყარო ტფილელის პოემისა. ირკვევა, რომ იოსებ ტფილელს თავისი პოემის წერისას ხელთ ჰქონია მეტად მნიშვნელოვანი ისტორიული დოკუმენტი 1620 წლისა — სასამართლო გადაწყვეტილების წიგნი დიდ მოურავ გიორგი სააკაძესა და ქაიხოსრო ჯავახიშვილს შორის დავაზე (Hd — 6259)¹⁶. ეს დოკუმენტი უშუალო წყარო ჩანს ტფილე-

¹³ პ. იოსელიანი, დიდი მოურავი გიორგი სააკაძის ცხოვრება, თარგმანი რუსულადან გ. თაბახიშვილისა, გვ. 63, შენიშვნა 30.

¹⁴ ვ. სიღამონიძე, პლატონ იოსელიანის „დიდი მოურავი გიორგი სააკაძის ცხოვრება“, წინასიტყვაობა პ. იოსელიანის შრომის ქართული გამოცემისა, 1973, გვ. 6.

¹⁵ გ. ლეონიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. LV, სქ. I; 3. სიღამონიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 6.

¹⁶ აღნიშნული დოკუმენტი გამოცემულია ე. თაყაიშვილის (საქ. სიძვ. ტ. II, გვ. 51), თ. ენუქიძისა (საქ. სსრ მეცნ. აკად. ხელნაწ. ინსტ. მოამბე, IV, 1962) და ი. დოლოძის (ქართული სამართლის ძეგლები, ტ. IV, 1972) მიერ.

ლის პოემის ერთი ეპიზოდისა, კერძოდ იმისა, რომელიც მეფისაგან შერისხული სააკაძის ოჯახის აკლებას შეეხება. აღნიშნულ დოკუმენტსა და ტფილელის პოემაში ამ ისტორიული რეალიის შესახებ მოთხრობილია ერთნაირი ფაქტობრივი დეტალებითა და ლექსიკური დამთხვევებითაც. ორივეგან ხაზი ესმება, რომ ააოხრეს და დაიტაცეს გიორგი სააკაძის საქონელი და განძი, როგორც მამა-პაპათაგან შემკვიდრებით მიღებული, ისე პირადად მის მიერ ნაშოვარ-მოგებული. ორსავე ძეგლში აოხრების გამოსახატავად იხმარება ერთი და იგივე გამოთქმა დაფორაქება (აფორაქება). ტფილელის პოემის შესაბამის ეპიზოდში პოეტურად გარდასახულა ამ დოკუმენტის სათანადო მონაკვეთის ცნობა: „სახლი კარი და საქონელი, რცა პაპამამათაგან და ან ჩუენი მოგებული იყო, ყველა წარკადა, და დამიფორაქეს და ამოკრეს (Hd — 6259). „აიფორაქეს ქონება, გარეთ იყო თუ შინ ება! მამის განძიც ბევრი მქონდა, უფრო ჩემი ნაშოვარი, ყველამ ერთ დღეს ჩაიარა“... („დიდმოურავიანი“, 114—115)¹⁷. სარწმუნო ხდება, რომ იოსებ ტფილელს თავისი პოემის წერის დროს წყაროდ გამოუყენებია სააკაძეთა საგვარეულო დოკუმენტებიც. ერთ-ერთი მათგანის კვალი გამოვლენილია, სხვა დოკუმენტურ წყაროთა წარმოჩენა ჟერჯერობით არ ხერხდება, მაგრამ მყარი საფუძველი გვეძლევა ნდობით მოვეყიდოთ აზრს, რომ არსებობდა სააკაძისეული დოკუმენტაცია თეიმურაზ პირველისადმი მიმართული.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ თვით ტფილელის პოემაშივე შემონახულა დოკუმენტურ წყაროზე მიმანიშნებელი მრავალი დეტალი. ამ ნხრივ განსაკუთრებით დამახასიათებელია ერთი ფაქტი: პოემაში არა-იშვიათად დარღვეულია ლოგიკური ზღვარი ავტორისა და პერსონაჟის მეტყველებას შორის, გამიჯნული არ არის პოეტისა და გმირის სიტყვა. თუმცა ამგვარი აღრევები „დიდმოურავიანში“ შინაარსობრივ ლაფსუსებს არ ქმნიან, მაგრამ მაინც მეტად დამაფიქრებელია (აქ არ ვგულისხმობთ ამ სახის ზოგიერთ აღრევას, რომლებიც უამთა სიავის ნაყოფად ჩანს. მათი გასწორება ტექსტოლოგიური კვლევის საფუძველზე უნდა მოხდეს). ესაა მეტად უცნაური აღრევა, რომელიც თითქოს ავტორის ხელიდან გამოვიდა. ხელნაწერები ნაირკითხვაობას არ უჩვენებენ, ტექსტი გამართულია, სტილი პოემისეულია, ხოლო შესაბამისობა ავტორისა და პერსონაჟის ტექსტთა მონაცვლეობისა აღრეულია (იხ. სტრ. 16—17; 19—23—24 და სხვ.). ეს აღრევა ზოგჯერ ისეა შე-

¹⁷ „დიდმოურავიანის“ ტექსტი აქ და ქვემოთაც მოგვაკვს 1939 წლის გამოცემის მიხედვით.

სისხლბორცებული ტექსტთან, რომ მისი გასწორება კონიექტურის გზითაც კი გაძნელებოდა. ვფიქრობთ, ამ გარემოებას მხოლოდ ერთი ახსნა შეიძლება ჰქონდეს: იგი დოკუმენტაციის კვალის მაჩვენებელია. როგორც ჩანს, პოეტი იმყოფება დოკუმენტური წყაროს გავლენის ქვეშ, რომელშიც, ცხადია, პირველი პირით იყო საუბარი.

ქართულ საისტორიო მწერლობაში არჩილისა და იოსებ ტფილელის ცნობათა შემდეგ გიორგი სააკაძის შესახებ ყველაზე ადრინდელია ფ. გორგიჯანიძის ცნობები; ამიტომაც ცხადია მათი დიდი მნიშვნელობა სააკაძის ეპოპეის კვლევისას, მაგრამ მხედველობაშია მისაღები მათივე ცალმხრივობაც, რომლის შესახებ თავის დროზე აღნიშნავდა ი. ჯავახიშვილი¹⁸. გიორგი სააკაძის შესახებ ფ. გორგიჯანიძისეულ ცნობათა ცალმხრიობა და ტენდენციურობა ზოგჯერ მეტად გამჭვირვალეა. ამ ტენდენციურობას, როგორც ცნობილია, ჰქონდა როგორც ოფიციალური საფუძველი (სპარსეთის მოხელის შეხედულებანი)¹⁹, ისე, განსაკუთრებით, პირადი — გიორგი სააკაძისა და გორგიჯანიძეთა მტრობა, რის შესახებაც ცნობები მოწოდებულია თვით თხზულებაში. ფ. გორგიჯანიძე ცდილობს უკულმა წარმოადგინოს და გააშავოს გიორგი სააკაძის მოქმედებანი ყველა შემთხვევაში. იგი გმობს გიორგი სააკაძეს, როგორც მოღალატესა და საქართველოს აოხრების მიზეზს, როცა ეს უკანასკნელი შაჰის სამსახურშია, ადანაშაულებს მას ლუარსაბ II-ის სიკვდილშიც; მაგრამ ასევე გმობს და წყევლა-კრულვით იხსენიებს სააკაძის სახელს (აგრეთვე ზურაბ ერისთავისას) მაშინაც, როცა მას სპარსეთის წინააღმდეგ მახვილი აღმართა, მტერი სასტიკად დაამარცხა და ქართლ-კახეთი მოსპობისაგან იხსნა („გაუწყრათ ღმერთი და ჰგმენს ყაენის პურ-მარილი, სწვალეს პატრონყმობა, მრავლის სიკეთის მაგიერად იმუხანათეს და ქვეშ-ქვეშ დაიწყეს ბირება...“)²⁰ და სხვა. ამრიგად, გიორგი სააკაძის შესახებ ცნობათა მოწოდებისას ფარსადან გორგიჯანიძეს ღალატობს არა მხოლოდ ობიექტურობა, არამედ ლოგიკუ-

¹⁸ ი. ჯ ა ვ ა ხ ი შ ვ ი ლ ი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 276.

¹⁹ ოფიციალური სპარსული ისტორიოგრაფია 1625 წლის აჯანყების შემდეგ წყველ-კრულვით იხსენიებდა გიორგი სააკაძეს. ისქანდერ მუნში მას უწოდებს ბედღაბნულ ბულს, ბედუკულმართს, ბოროტს, დაღუპულს, უმადურს. „დაწყველილ მოურავად“ იწოდება გიორგი სააკაძე სეიმონ II-ის ორენოვან საბუთის (მამულის წყალობის წიგნი მიცემული სეიმონ II-ის მიერ ბააკა თულაშვილისამდი 1620 წ.; იხ. ქართ. — სპ. ისტ. საბუთები, ვ. ფუთურჩიძის გამოც., 1955, გვ. 83—84) სპარსულ ტექსტშიც. შესაბამის ქართულ ნაწილში არ გვხვდება სიტყვა „დაწყველილი“.

²⁰ ფარსადან გორგიჯანიძის ისტორია, საისტორიო მოამბე, წ. II, 1925, ს. კაკაბაძის გამოცემა, გვ. 233.

რობაც. მიუხედავად ამისა, დიდ ინტერესს იწვევს გიორგი სააკაძის შესახებ გორგიჯანიძისეულ ცნობათა სხვა ქართული წყაროების ცნობებთან შეფარდება.

ჩვენ შორსა ვართ იმ განზრახვისგან, რომ ვისაუბროთ ქართულ წყაროთა კვალზე გ. სააკაძის შესახებ გორგიჯანიძისეულ ცნობებში, მაგრამ ის კი უნდა აღვნიშნოთ, რომ რამდენადმე თავისებურად დგას ფ. გორგიჯანიძისეული ერთი ცნობის მიმართება არჩილის შესაბამის ცნობასთან. ფ. გორგიჯანიძის თხზულებაში აშკარაა ზოგიერთი იმ ფაქტის უკუმტკიცება, რომელთა შესახებაც საუბარია არჩილის პოემაში. ჩვენი აზრით, არჩილის ცნობის გავლენის კვალი იგრძნობა ფ. გორგიჯანიძის შრომის იმ ეპიზოდზე, სადაც მოთხრობილია მარაბდის ომის წინ ქართველ მხედართმთავართა თათბირის შესახებ. არჩილი დიდო სიზუსტით (თითქოს ოქმი გაუღუქსავსო, თუ შეიძლება ასე ითქვას), გადმოგვცემს თათბირზე წარმოჩენილ აზრთა უთანხმოებას. აზრი გამოუთქვამთ გიორგი სააკაძეს, ზურაბ ერისთავს, მეწინავეთა სარდალს ბარათა ბარათაშვილს, თეიმურაზ და ქაიხოსრო მუხრან-ბატონებს, იესე ქსნის ერისთავს, ბაადურ ციციშვილს, „კახთ საბატო კაცთა და დარბაისელთა“, მანუჩარ ათაბაგს. მხედრული სიმამაცისა და მამული-შვილური თავდადების ჭეშმარიტი დასტური იყო მათი სიტყვები, თუმცა ყველა მათგანის აზრი როდი იყო სიტუაციის შესაბამისი. გიორგი სააკაძე წინააღმდეგი იყო გაშლილ ველზე ომისა, მინდვრად ჩასვლისა და იქ გადამწყვეტი ბრძოლის გამართვისა. რიცხობრივად დიდად ჭარბი მტრის წინააღმდეგ გაშლილ ველზე ბრძოლა ქართველთა ლაშქარს არასოდეს ხელს არ აძლევდა. გ. სააკაძე შესანიშნავად ფლობდა ე. წ. დახერგილი ომის ხერხს და ამ გზით ბრწყინვალე გამარჯვებებსაც აღწევდა. სარდალი ვალდებული იყო ეფიქრა არა მხოლოდ გამარჯვებაზე, არამედ დამარცხებისას — უკეთეს გამოსავალზეც. გაშლილ ველზე დამარცხებისას კი საშინელი საფრთხის წინაშე დგებოდა ქვეითი ლაშქარი — გლეხთა ჯარები. ამ საფრთხის საშიშროება მოთათბირეთ შეახსენეს გიორგი სააკაძემ და ბაადურ ციციშვილმა. არჩილის ცნობით, გიორგი სააკაძეს უთქვამს:

„მე ამას ვარჩევ, მინდორად ნუ ჩავალთ, ნუ შევევშითა; ჩვენს აქ ღვამასა ვერ ცნობენ, თუ აწვე არ წავებშითა; ქალაქს შემოვლენ თავწერილად, აქ დაეხვდეთ, შევიქთ ვეზითა“...

(624)²¹.

²¹ არჩილის ტექსტი აქ და ქვემოთაც მოტანილია შემდეგი გამოცემის მიხედვით ჩვენი საუნჯე, ტ. IV, 1960, რედაქტორი ალ. ბარამიძე, შემდგენლები ა. გვახარია, ლ. მენაბდე.

ამასვე გვამცნობს იოსებ ტფილელიც: „შებმა დავშალე მე მათი, არ სჯობდა მაშინ ომია“ (194). გიორგი სააკაძეს მხარი დაუჭირა ბააღურ ციციშვილმა. სწორედ ამ უკანასკნელს ეკუთვნის თათბირზე ღირსსახსოვარი განცხადება: „თუ ამოწყდა გლეხიკაცი, საქართველო დაძაბუნდა“. გიორგი სააკაძის აზრი მიღებული არ იქნა, რამაც, უეჭველია, გავლენა იქონია ომის ბედზეც. ფ. გორგიჯანიძის ისტორიაში მარაბდის ომის შესახებ ზოგიერთი ცნობა მოწოდებულია იმგვარად, რომ თითქოს იგრძნობა არჩილის ცნობის ტენდენციურად შებრუნების კვალი. ასე, არჩილის ცნობით, სააკაძეს უთქვამს: „მე ამას ვარჩევ მი ინდო რად ნუ ჩავაღო, ნუ შევებმითა“... ფ. გორგიჯანიძე კი ამტკიცებს, რომ სააკაძემ თქვაო: „ესე სჯობსო, რომ მი ინდო რა მი ჩავეგებოთ“²². გორგიჯანიძე ცდილობს გიორგი სააკაძეს მიაწეროს ავტორობა ისეთი გეგმისა, რომელიც მარცხის მიზეზი გახდა, მაგრამ ავიწყდება გიორგი სააკაძის უდიდესი მხედარდღმთავრული ნიჭიერება, რომელიც თვით მისსავე მტერთა შორისაც კი ექვეს არ იწვევდა; და თუნდაც ამიტომ (თვალი რომ დავხუჭოთ არჩილისა და იოსებ ტფილელის ცნობებზედაც) გ. სააკაძეს არ შეეძლო ყოფილიყო ავტორი სამხედრო თვალსაზრისით უსუსური გეგმისა, რომელიც მარცხის მიზეზი გახდა.

თითქოს არჩილის ცნობის კვალი იგრძნობა ფ. გორგიჯანიძის შრომის იმ ეპიზოდზედაც, სადაც მარაბდის ომის წინ ბარათიანთ წასვლაზეა საუბარი. თათბირის მიმდინარეობის დროს ცნობილი გახდა, რომ ქართული ლაშქრის ზოგიერთი რაზმი წასულიყო („ამ რჩევანზედ ბარათიანთ წასვლის ეჭვი შეგვივიდა, არ-ჭორად თქვეს ეს ამბავი, მედასტურე მოგვივიდა“ — არჩ. 635). ამ ცნობამ გადამწყვეტი როლი შეასრულა ომის დაწყების დაჩქარებაში. სწორედ არჩილის თხზულებაშია ლოგიკურად ერთმანეთთან დაკავშირებული ამ ცნობის მიღება ომის დაწყების დაჩქარებასთან („თქვეს, თუ: ღვთის მადლს ამ ჯარშიგა არამც ეს ხმა გავვივიდა, ამაღ გვიჯობს ადრე შებმა, თუ ესენი წავვივიდა“). არჩილის ეს ლოგიკა თითქოს გადასულა ფარსადან გორგიჯანიძის თხზულებაშიც. აქაც ბარათიანთ წასვლასთანაა დაკავშირებული ბრძოლის დაწყების დაჩქარება, მაგრამ, რა თქმა უნდა, ვითარება წარმოსახულია ტენდენციურად, თითქოს სააკაძეს მოეთხოვოს ომის დაწყების დაჩქარება იმ მოსაზრებით, რომ „ბარათიანნი ჩვენ წავვივლენო“. თითქოს ექვეს არ უნდა იწვევდეს ფ. გორგიჯანიძის აღნიშნულ ცნობებზე არჩილის ცნობათა გავლენა, რაც უკუმტკიცებაში იჩენს თავს, თუმ-

²² ფარსადან გორგიჯანიძის ისტორია, გვ. 334.

ცა არც ისაა გამორიცხული, რომ აქ ადგილი ჰქონდეს არა უშუალოდ არჩილის ცნობათა გავლენას, არამედ იმ დროს ზეპირ-დარხეული სწორი ცნობების ტენდენციურ შებრუნებასაც. ასეა თუ ისე, ფ. გორგიჯანიძის შრომის ამ ორი ეპიზოდის შეხება ქართულ ზეპირ თუ წერილობით წყაროთა ცნობებთან, ვფიქრობთ, აშკარაა.

ცნობილია, რომ ვახუშტი ბატონიშვილი არაიშვიათად იმეორებს ბერი ეგნატაშვილის საისტორიო თხზულებაში წარმოდგენილ ცნობებს, როგორც ს. ყაუხჩიშვილი შენიშნავდა, „ვახუშტი სარგებლობს ბერი ეგნატაშვილის ნაშრომით. თუ მათ ორთავეს ერთი და იგივე წყარო აქვთ, ეს ცალკე კვლევის საგანი უნდა გახდეს“²³. საკუთრივ „დიდმოურავიანისადმი“ ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტის შრომათა მიმართება სამეცნიერო ლიტერატურაში გარკვეულია. ვახუშტი ემყარება ერთი მხრივ, უშუალოდ „დიდმოურავიანს“, მეორე მხრივ — ბერი ეგნატაშვილის თხზულებას, ხოლო ეს უკანასკნელი თავის მხრივ, ემყარება „დიდმოურავიანის“ ცნობებს²⁴. მაგრამ დამატებით წყაროთა საკითხი ცხადია დგას და მათი ძიებისას შესაძინევიან ის გარემოება, რომ გიორგი სააკაძესთან დაკავშირებული ზოგიერთი ფაქტი სხვადასხვაგვარადაა წარმოდგენილი ერთი მხრივ იოსებ ტფილელის პოემისა და მეორე მხრივ — ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტი ბატონიშვილის თხზულებებში. ამ თვალსაზრისით ყურადღებას იპყრობს ტფილელის პოემის რამდენიმე ისტორიული რეალია: სად იმყოფებოდა ლუარსაბ II თათარხანის ლაშქრის შემოსევისას? სად დაიღუპნენ ქართლის სარდლები ზაქარია და იარალი? როდის, კერძოდ თათარხანის დამარცხებიდან რა დროს გასვლის შემდეგ, გაიმართა ცნობილი ლხინი სააკაძის ოჯახში?

იოსებ ტფილელის ცნობით, თათარხანის შემოსევისას ლუარსაბ მეფე ცხირეთს იმყოფებოდა, ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობებით კი ქციხილვანს მდგარა. ამ შემთხვევაში განსხვავებული წყაროს კვალთან კი არა გვაქვს საქმე, არამედ იოსებ ტფილელის ცნობის არამართებულ გააზრებასთან ბერი ეგნატაშვილის მიერ.

დაახლოებით იმავე სახის გაუგებრობად მოჩანს ბერი ეგნატაშვილის მეორე ცნობაც სარდლების ზაქარიასა და იარალის გარდაცვალების დროისა და ადგილის შესახებ. როცა ლუარსაბ მეფეს მტრის თავდასხმა აცნობეს, სამეფო კარზე „გუნება ვერ დააჯერეს“ ამ ცნობის უეჭველობაზე და სინამდვილის გასარკვევად მტრის სავარაუდო შემოჭრის მიმართულებით სარდლები ზაქარია და იარალი გავზავნეს. ზაქარიამ და იარალიმ ვერ შეძლეს დავალების შესრულება, ისინი მსხვერ-

²³ ქართლის ცხოვრება, II, გვ. 037.

²⁴ ს. ც ა ი შ ვ ი ლ ი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 154.

პლნი გახდნენ მტრისა. სწორედ აქ იჩენს თავს წინააღმდეგობა წყარო-
თა ცნობებს შორის: იოსებ ტფილელის ცნობით, მტერი სხვა გზით წა-
მოვიდა, ასცდა ზაქარიასა და იარალის; ვიდრე ეს უკანასკნელნი საყა-
რაულო პოსტებზე იდგნენ, მტრის ჯარი თრიალეთზე გადმოვიდა, და-
წვეს კველთა და ოძისი. კველთაში შეიპყრეს მღვდელი თევდორე, ლახ-
ტის ცემითა და წამებით აიძულებდნენ მეფის სამყოფისკენ გაძლოლო-
და. მღვდელმა გამოიჩინა მამულიშვილობა, გასწირა თავი, აურია გზა
მტრის ლშქარს, ერთაწმიდაზე ჩაუძღვა, ქვენადრის გზა ჩავლო, ცხი-
რეთისგან, სადაც მეფე იმყოფებოდა, შორს დარჩა. მღვდელს თავი
მოჰკვეთეს, მაგრამ მას თავისი ვალი უკვე აღსრულებული ჰქონდა...
ამ დროს მეფესთან იმყოფებოდა გიორგი სააკაძე. მან მეფეს ურჩია,
ადგილიდან არ დაძრულიყო შვიდ ქამს, თვით კი სასწრაფოდ იწყო
ლაშქრის შეკრება. გაიჭრა კავთისხევის მიდამოებში, შეკრიბა სახელ-
დახელო რაზმები, ოთხასამდე კაცი. მალე მსროლნი აფრინეს და სას-
წრაფოდ იხმეს ჯარებითურთ მუხრან-ბატონი, ერისთავები, ამილახვარ-
ნი. აცნობეს დელუ მამამად-ხანსაც, სპარსთა გარნიზონის მეთაურს თბი-
ლისის ციხეში. პირველი შეტაკება სხერტასთან მოხდა. ეს არ იყო გა-
დამწყვეტი ბრძოლა. სახელდახელოდ შეკრებილი მცირე რაზმებით
მტრის უზარმაზარ ლაშქართან (ტფილელის ცნობით მტრის ლაშქარი
60 000 კაცისაგან შედგებოდა, ბესარიონ კათალიკოსის ცნობით —
80 000 კაცისაგან) გადამწყვეტი ბრძოლის გამართვა, ცხადია უაზრობა
იქნებოდა. სხერტასთან წინ დახვდნენ მტრის დაწინაურებულ ნაწილებს
(„ჯილოსანთ კაცთა უტყუბეთ, წინ იყვნენ, არ ჰყვა მშველია...“, „ფაშები
იყვნენ, რომ ეპხოცეთ“...) და პირველი გამარჯვებაც მოიპოვეს. ბრძო-
ლაში განსაკუთრებით თავი გამოიჩინეს გიორგი სააკაძემ და ზაზა ციცი-
შვილმა. პირველი გამარჯვების შემდეგ ქართველები მტერს გაერიდნენ.
გადამწყვეტი ბრძოლა წინ იყო — ქართველთა ლაშქარი უნდა შეკრები-
ლიყო. მტერმა დაწვა სოფლები, აიღო ნადავლი და „პირი ქნეს ყარალა-
ჯით“. ქართველთა რაზმები ფეხდაფეხ მისდევდნენ მტერს, მაგრამ სა-
აკაძემ სასტიკად აკრძალა კვლავ შეტევა („მე სადავენი შეეტაცი, ვინ
შუბი წაიგრძელო, სამოციათასს კაცზედა როგორ არ გვინდა შველა“).
სად იყვნენ ამ დროს ზაქარია და იარალი? ტფილელის ცნობით, ისინი
დალუპულან სხერტასთან, პირველივე შეტაკების დროს²⁵. მაგრამ სა-
ისტორიო თხზულებათა მიხედვით საქმე სხვაგვარად წარმოდგება. ბერი
ეგნატაშვილისა და ვახუშტი ბატონიშვილის ცნობით, ზაქარია და
იარალი დალუპულან თავიანთ საყარაულო უბნებზე უომრად, ძილში,
გაცილებით ადრე, ვიდრე სხერტასთან შეტაკება მოხდებოდა: „მაშინ

²⁵ „დიდმოურავიანი“, სტრ. 41—42.

წარვიდა იარალი და დახერგა გზები და ერთსა მოსავალსა ალაგსა დადგინენ თვთან. და თვთ უგრძობელად თავს წარმოადგენ თათარნი და მძინარენი ამოსწყეტეს და დაკოცეს, და ერთიცა მათგანი არაინ განერა“²⁶. „მისრული იარალი, ჩამხერგული გზისა, განისუენებდა და მძინარესა დაესხნენ თათარხანნი და მოსწყუდეს იარალითურთ ყოველნი, რამეთუ ვერ განერა ერთიცა“²⁷. რას ეყრდნობა ეს განსხვავებული ცნობები? ირკვევა, რომ აქაც წყარო იოსებ ტფილელის პოემაა, უფრო ზუსტად — გაუგებრობა ტფილელის პოემის სათანადო ეპიზოდის ტექსტისა. გაუგებრობის მიზეზი გამხდარა ტფილელის პოეტური სტილი — აჩქარებული, ნახტომებიანი თხრობა, პოეტური ექსკურსები. როგორც ჩანს, აქაც ბერი ეგნატაშვილის ცნობას უნდა შეჰყავდეს ვახუშტი შეცდომაში, რადგან ნაკლებ მოსალოდნელია, რომ ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად ორსავე მათგანს სავსებით ერთნაირი შეცდომა მოსვლოდა. საქმე იმაშია, რომ ტფილელის პოემაში ზაქარიასა და იარალის დახოცვის შესახებ ცნობა უფრო ადრეა მიწოდებული, ვიდრე თვით დახოცვის ფაქტი მოხდებოდა (ასევეა „პარიზის ქრონიკაშიც“); მაგრამ ეს თხრობის პოეტური ხერხია, რომელმაც შინაარსობრივი გაუგებრობა არ უნდა შექმნას. პოეტი, გადმოგვცემს რა ზაქარიასა და იარალის საყარაულოდ გაგზავნის ამბავს, წამით წინ უსწრებს მოვლენათა მსვლელებას, ერთი ტაეპით შორეულ ექსკურსს ახდენს, გვამცნობს მათ საბოლოო ხვედრს: „ბოლოს მათგანვე მოიკლნეს“.. ეს ხდება 30-ე სტროფში. შემდეგ კვლავ დროთა თანმიმდევრობის დაცვით გრძელდება თხრობა. ზაქარია და იარალი ჯერ კიდევ ცოცხლები არიან, საყარაულო პოსტებზე დგანან, როცა მათ მტერმა გვერდი აუქცია, და სხვა. ამიტომაც სხერტასთან შეტაკების უამს ტფილელის პოემაში კვლავ გამოჩნდნენ ზაქარია და იარალი, რომლებმაც მათგან დამოუკიდებელი მიზეზების გამო ვერ შეასრულეს დავალება; ახლა ისწრაფიან, რათა შეუერთდნენ ჯარს და სწორედ ფიცხელ ომში შემოუსწრეს გიორგი სააკაძესა და ზაზა ციციშვილს, 41-ე სტროფში პოეტი გვამცნობს მათ გარდაცვალებას.

ზრთა სხვაობის საფუძველს ქმნიდა პოემაში ასახული ერთი ისტორიული რეალიაც — სააკაძეთა ოჯახში გამართული ცნობილი ღზინის თარიღი. ხოლო რამდენადაც ამ ღზინს საბოლოოდ შედეგად მოჰყვა გიორგი სააკაძის ტრაგედია, მისი თარიღის ზუსტად განსაზღვრასთან

²⁶ ბერი ეგნატაშვილი, ახალი ქართლის ცხოვრება (ქარლის ცხოვრება, II, გვ. 385).

²⁷ ვახუშტი ბატონიშვილი, აღწერა სამეფოსა საქართველოსა (ქართლის ცხოვრება, IV),

დაკავშირებულია გიორგი სააკაძის საქართველოდან გადახვეწის თარიღის დადგენაც. ეს თარიღი (1612 წ.) სავსებით მართებულადაა გარკვეული სამეცნიერო ლიტერატურაში და მის შესახებ სიტყვას არ გავაგრძელებთ. მაგრამ ვერსად გავუქცევით იმ ფაქტსაც, რომ არსებობს პ. იოსელიანის განსხვავებული ცნობაც ამ ისტორიული თარიღის შესახებ. რამდენადაც უდავოა ისიც, რომ პ. იოსელიანს ხელთ ჰქონია დღეს ჩვენთვის უცნობი საისტორიო წყარო, რომლისგანაც უსარგებლია გიორგი სააკაძის შესახებ ცნობათა მოწოდებისას, ცხადია, ამ შემთხვევაშიც პასუხი უნდა გაეცეს კითხვას: ხომ არ მომდინარეობს პ. იოსელიანის ეს ცნობა მარიამ ბაგრატიონის იმ უცნობი თხზულებიდან? თუ ეს ასე არაა, მაშინ უნდა გაირკვეს; რამ განაპირობა პ. იოსელიანის შეცდომა? როგორც ცნობილია, ტფილელის პოემაში საქმე ისეა წარმოდგენილი, რომ ეს ლხინი გამართულა ტაშისკარის ომიდან მესამე წელს („ომი შარშანწინანდელი...“). „დიდმოურავიანის“ ტაშისკარის ომის წყარო გამხდარა. ერთი („მესამეს წელსა“) გამოცემების ტექსტოლოგიური შეცდომაა და მასზე არ შევჩერდებით. მეორე სახის შეცდომა კი მდგომარეობდა იმაში, რომ წაკითხვის — „მესამეს დღესა“ გავლენით თვლიდნენ, თითქოს მეფის სტუმრობა სააკაძის ოჯახში მოხდა თათარხანის ლაშქრის დამარცხებისთანავე, გამარჯვების მესამე დღესვე. იგულისხმებოდა, რომ მეფე პირდაპირ ბრძოლის ველიდან ესტუმრა გიორგი სააკაძეს. სწორედ ამგვარი შეცდომა მოუვიდა თავის დროზე პ. იოსელიანს²⁸. ეს შეცდომა უნდა ყოფილიყო მიზეზი „დიდმოურავიანის“ 1939 წლის გამოცემაში სათანადო ეპიზოდის ტექსტის გასწორებისა („მესამე წელსა გამართე...“), მაგრამ ტექსტში ყოველივე რიგზეა და გასწორება სრულიად ზედმეტია. როგორც ჩანს, პ. იოსელიანს აქ შეცდომა მოსვლია ვახუშტის ცნობის გაურკვეველობის ნიადაგზე. ვახუშტისთან მთლად გამოკვეთილად არაა წარმოდგენილი ამ შემთხვევაში მოვლენათა ქრონოლოგიური მიმდევრობა; აღნიშნულია, რომ „შემოქცეული (იგულისხმება თათარხანის ლაშქრის დამარცხების შემდეგ შემოქცეული. რ. ფ.) მეფე ისტუმრა მოურავმან“²⁹. მაგრამ მთლად ნათელი როდია, რა იგულისხმება „შემოქცეულის“ მიღმა — მაშინვე შემოქცევითანავე თუ შემოქცევიდან გარკვეული დროს გასვლის შემდეგ? პ. იოსელიანს, როგორც ჩანს, „შემოქცეული“ გაგებული აქვს როგორც უშუალოდ ომიდან შემოქცეული. შეცდომას ხელს უწყობდა ისიც, რომ ტფილელის პოემაშიც ნათქვამია: „მესამეს დღესა

²⁸ პ. იოსელიანი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 20.

²⁹ ვახუშტი ბატონიშვილი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 423.

გავმართე“... ეს „მესამე დღე“ გაიგივებულია გამარჯვების მესამე დღესთან, რაც დიდი შეცდომაა, ხოლო ეს შეცდომა გამხდარა მიზეზი მეორე, კიდევ უფრო თვალსაჩინო შეცდომისა. გიორგი სააკაძის საქართველოდან გადახვეწის თარიღად პ. იოსელიანს მიჩნეული აქვს 1610 წელი. მისი ცნობით, წავეისს მეფის საზაფხულო სადგომში გიორგი სააკაძე იხმეს 1610 წლის 20 მაისს. არის თუ არა ეს ცნობა დოკუმენტური, მომდინარე მარიამ ბაგრატიონის იმ უცნობი თხზულებიდან? ირკვევა, რომ აქაც პ. იოსელიანი სცდება. თუ სააკაძის ოჯახში გამართული ღვინის თარიღი ზუსტად იქნება განსაზღვრული, შემდეგ უკვე პოემის შინაარსისა და ისტორიულ რეალიათა მიხედვით ადვილად დაზუსტდება განდევნის თარიღიც. ტფილელის ცნობით, ვიცით, რომ სააკაძე მეფის საზაფხულო სადგომში მართლაც 20 მაისს იხმეს (როგორც მას აცნობეს, — ყარაიის ნადირობაში მონაწილეობის მისაღებად). იგი დაუყოვნებლივ ეახლა მეფეს. ამას წინ უძღოდა ცნობილი ფაქტები. ვინაიდან, პ. იოსელიანის აზრით, ღვინის სააკაძის ოჯახში გაიმართა ტაშისკარის გამარჯვების მესამე დღეს, მაშასადამე, მეფის გამიჯნურებაც მომხდარა სწორედ გამარჯვების მესამე დღესვე. ამის შემდეგ გავიდა რამდენიმე ხანი. სწორედ ამ დროს ხდებოდა ტფილელის პოემით ცნობილი ამბები: სააკაძის განაწყენება მეფის საქციელის გამო მის ოჯახში, მითქმა-მოთქმა, მეფისაგან თავის მართლება და სააკაძის დის ხელის თხოვა, მოციქულთა მიგზავნა-მოგზავნა და ბოლოს — ქორწილი ლუარსაბ II-ისა სააკაძის დაზე. როგორც პოემიდან ცნობილია, ქორწილის შემდეგ გარკვეულმა დრომ მშვიდობიანად ჩავლო. საბედისწერო შეთქმულება სააკაძის პოლიტიკური მტრებისა, რომელთაც მეფის იძულებითი დასტურიც ჰქონოდათ, მოხდა ქორწინებიდან 5—6 თვის შემდეგ. თუ ამბავთა მსვლელობას დავიანგარიშებთ 1609 წლის ივნისიდან, როცა თათარხანის შემოსევას ჰქონდა ადგილი, სააკაძის გადახვეწის თარიღად გამოვა სწორედ 1610 წელი, ხოლო თვე და რიცხვი — 20 მაისი პოემით ცნობილია. აი, სწორედ ამგვარი „დაანგარიშებით“ შექმნილია პ. იოსელიანის ცნობა. როგორც ვნახეთ, პ. იოსელიანმა შეცდომა დაუშვა ერთი რეალიის (საკაძის ოჯახში გამართული ღვინის) თარიღის დადგენაში, რამაც საბოლოო ჯამში ამბავთა ქრონოლოგია მცდარად წარმოადგინა. სინამდვილეში კი ცნობილია, რომ გიორგი სააკაძის განდევნა მოხდა 1612 წლის მაისში. ორი წელი სწორედ ის დროა, რომელიც დააკლდა პ. იოსელიანის თარიღს, ეს კი ის დროა რომელიც გავიდა თათარხანის დამარცხებიდან სააკაძის ღვინამდე. ახლა უკვე აშკარაა პ. იოსელიანის ამ განსხვავებული ცნობის წარმომავლობაც.

ამგვარად, მოჩანს ტფილელის პოემის მონაცემთაგან განსხვავებული ოთხი ცნობის ისტორია. რა თქმა უნდა, გიორგი სააკაძის შესახებ უცნობი წყაროს კვალი საძიებელია არა მხოლოდ ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტი ბატონიშვილის თხზულებაში, არამედ პ. იოსელიანის ნაშრომშიც, მაგრამ საკიროა ზუსტი გამიჯვნა უცნობი წყაროს კვალისა და საკუთრივ ტფილელისეულ ცნობათა არამართებული გააზრებისა.

„დიდმოურავიანის“ ისტორიულ რეალიათა კვლევისას განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ქვესათაურებში დაცულ ცნობათა შესწავლასა და მათი წარმომავლობის გარკვევას. მიუხედავად იმისა, რომ ქვესათაურები მრავალ წინააღმდეგობასა და უზუსტობას შეიცავენ, მათში მაინც შემონახულა მრავალი ძვირფასი ცნობა იმდროინდელი ისტორიული ვითარების შესახებ. სწორედ ამიტომ კართა სათაურების საკითხი „დიდმოურავიანის“, როგორც საისტორიო წყაროს, ერთ-ერთი ქვესაკითხია. ეს მხარე ვერ მოწესრიგდა „დიდმოურავიანის“ 1939 წლის გამოცემაში, ამიტომ კვლავაც რჩება პოემის ყველაზე მტკივნეულ ტექსტოლოგიურ საკითხადაც. ქვესათაურთა არაავთენტიკურობა უეჭვოც რომ გამხდარიყო, მაშინაც მათში დაცულ ცნობებს, ცალკეულ უზუსტობათა მიუხედავად, მაინც დიდი მნიშვნელობა ექნებოდა, რადგანაც მოგვაწვდიდნენ მე-18 საუკუნეში (თუ ცოტათი უფრო ადრეც არა) მცხოვრებ პირთა ცოდნას პოემაში მოთხრობილ ისტორიულ რეალიათა ირგვლივ. მაგრამ ირკვევა, რომ ქვესათაურთა ტექსტების მთლიანად ყალბად მიჩნევა არასგზით არ შეიძლება გამართლებული იყოს. ახლა, როცა ხელთა გვაქვს ტექსტოლოგიური კვლევის შედეგები, პოემის ხელნაწერული მემკვიდრეობის მონაცემთა სრული სურათი, შესაძლებელი ხდება ქვესათაურთა ტექსტოლოგიური საკითხის გადაჭრა. ამას კი არსებითი მნიშვნელობა აქვს მათში დაცულ ისტორიული ხასიათის ცნობათა მნიშვნელობისა და წარმომავლობის გარკვევისათვის.

ჩვენ უკვე გვქონდა შესაძლებლობა აღგვენიშნა და ამჯერად აღარ გავიმეორებთ, თუ რა წინააღმდეგობას აწყდება „დიდმოურავიანის“ ტექსტის გამოცემა კარებად დაყოფისა და ქვესათაურების გარეშე. ისიც აღვნიშნეთ, რომ ეს წინააღმდეგობა თვალნათლივ იგრძნობა 1939 წლის გამოცემაშიც, თუმცა აქ ავტოგრაფადაა აღიარებული S — 15 ხელნაწერი, რომელიც ქვესათაურებს არ შეიცავს³⁰. ირკვევა, რომ „დიდმოურავიანის“ კარებად დაყოფა ავტორისეულია და ცალკეულ

³⁰ იხ. ჩვენი ნაშრომი „იოსებ ტფილელის „დიდმოურავიანის“ ხელნაწერული მემკვიდრეობისათვის („მაცნე“, 1975, №3).

კართა სათაურებიც ტექსტის უცილობელ მონაკვეთებად მოჩანს, მაგრამ არა მთლიანად და არა იმ სახით, როგორც ხელნაწერთა უმრავლესობა — შია წარმოდგენილი. ხელნაწერული მემკვიდრეობის მონაცემთა საფუძველზე მიახლოებით ხერხდება გამოყოფა ქვესათაურთა ავტორისეული ტექსტისა, რის შედეგადაც ქვესათაურთა ცნობებს შორდება ის შეუსაბამობანი და წინააღმდეგობანი, რომლებიც ძირითადი მიზეზი იყო მათი ტექსტის ავთენტიკურობაში დაეჭვებისა. „დიდმოურავიანის“ ქვესათაურები შეიცავს ორ ფენას. ხერხდება გამოყოფა ქვესათაურთა ჰირველი, ძირითადი, ავტორისეული ფენისა, რომელიც შინაარსობრივად ლაკონიურია და არ შეიცავს პოლემიკურ ტონს. მეორე ფენა — დანართები პოლემიკური ტონის შემცველია. ქვესათაურთა ძირითადი ფენებისაგან დანართთა გამიჯვნა არავის უცდია, წინააღმდეგობათა ახსნა მარტივი გზით — ქვესათაურთა მთლიანად ყალბად გამოცხადების გზით ხდებოდა. ხელნაწერული მემკვიდრეობის მონაცემთა გათვალისწინების შემდეგ ამ გზით წასვლა შეუძლებელია.

ქვესათაურთა მეორე ფენას — დანართთა ფენას კავშირი აქვს საისტორიო წყაროთა ცნობებთან. ინტერპოლატორები თითქოს კიდევ ეკამათებიან სააკაძის ცილისმწამაბელო, ცდილობენ მათგან მის დაცვას. ამ მხრივ მართებული იყო გ. ლეონიძის შენიშვნა, რომ „დიდმოურავიანის მესათაურე-რედაქტორები გიორგი სააკაძის მომხრეთა ბანაკის ზალხია“-ო³¹, მაგრამ საჭიროა დაზუსტება. გ. ლეონიძეს ყალბად, ინტერპოლატორთა ნახელავად მიაჩნდა ქვესათაურთა ტექსტები მთლიანად და, საერთოდ, კარებად დაყოფაც პოემისა. როგორც ირკვევა, ინტერპოლატორთა ნახელავია მხოლოდ გარკვეული ნაწილი ქვესათაურებისა და სწორედ მათი, ქვესათაურთა გაგრძელებების, დამატებათა ფენების ავტორები გვევლინებიან სააკაძის დამცველებად ცილისმწამებელთაგან. მათ უკვე იციან წყაროთა მონაცემები, განსაკუთრებით ფ. გორგიჯანიძის თხზულებისა, და ცდილობენ გიორგი სააკაძის დაცვას მათში წამოყენებულ ბრალდებათაგან. მაგრამ, როგორც ეს მოსალოდნელიც იყო ინტერპოლატორთაში, ვერ ერკვევიან ცნობათა სისწორესა და ურთიერთმიმართებაში და მრავალ შეუსაბამობასა და უზუსტობას უშვებენ. ხელნაწერული მემკვიდრეობის შესწავლა ქვესათაურთა თითქმის ყველა წინააღმდეგობას ხსნის. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია H — 612 და S — 4629 ხელნაწერთა მონაცემები. ამ ხელნაწერთა ტექსტის გათვალისწინების შემდეგ სინათლე ეფინება პოემის დღემდე ბუნდოვან ზოგიერთ ისტორიულ-ლი-

³¹ გ. ლეონიძე, დასახელებული ნაშრომი, გვ. XIII.

ტერატურულ საკითხს. ამავე დროს აშკარა ხდება, რომ ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტი ბატონიშვილის საისტორიო თხზულებათა წყაროდ გიორგი სააკაძის საკითხში გამოყენებული ყოფილა „დიდმოურავიანის“ ქვესათაურებიანი ტექსტი, კერძოდ, H — 612 და S — 4629 ხელნაწერთა ტიპის ხელნაწერი, შესაძლოა ამ ხელნაწერთა არქეტიპიც. ზოგიერთი ცნობა გიორგი სააკაძის შესახებ აღნიშნულ საისტორიო თხზულებებში გადასულა სწორედ „დიდმოურავიანის“ ქვესათაურებიდან. H — 612 და S — 4629 ხელნაწერებში გიორგი სააკაძეს მიემართება ეპითეტები, ტიტულაცია (ძლიერი, შემმართველი, მდიდარი ფრიად; თბილისის, ქრციხილვანისა და დვალეთის მოურავი, „მთავარი ქართლის სამეფოსა შინა“), რომლებიც არ დასტურდება „დიდმოურავიანის“ არცერთ სხვა ხელნაწერში, მაგრამ წარმოდგენილია ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტის თხზულებებშიც. აშკარა ხდება, რომ ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტისათვის ნაცნობია ტექსტი „დიდმოურავიანის“ ქვესათაურებისა. ამას ადასტურებს ბერი ეგნატაშვილთან ხაზგასმა სააკაძის სიმდიდრეზე, ვახუშტისთან — სააკაძის ტიტულაცია. განსაკუთრებით აღსანიშნავია, რომ ვახუშტის თხზულებაში სააკაძე მოიხსენიება მთავრად (ასევეა აღნიშნულ ხელნაწერთა თავსათურშიც), მაგრამ ასე როდია ყველა ქართულ წყაროში. მაგალითად, ანტონ კათალიკოსი საგანგებოდაც აღნიშნავდა, რომ სააკაძე არ იყო მთავარი³². შემმართველიც გიორგი სააკაძეს ეწოდება სწორედ მითითებულ ხელნაწერთა თავსათურსა და ვახუშტის ტექსტში. რა თქმა უნდა, შეიძლება დაიბადოს კითხვა: იქნებ H — 612 და S — 4629 ხელნაწერთა თავსათურები ინტერპოლატორთა მიერაა შეთხზული ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტის ცნობებზე დაყრდნობით? ეს ვარაუდი გამოირიცხება მრავალი მიზეზის გამო. ჯერ ერთი, ამგვარი დასკვნისას მეტად რთულ ინტერპოლაციურ საფეხურებთან გვექნებოდა საქმე: ინტერპოლატორს ზოგიერთი ცნობა უნდა ამოეღო ბერი ეგნატაშვილის, ზოგიც — ვახუშტის თხზულებისაგან და ქრონოლოგიურ თუ სხვა შესაბამისობათა დაცვით გაეერთიანებინა ისინი. ამგვარი ოპერაციებისათვის კი ინტერპოლატორთ, ჩვეულებრივ, ცოდნა და საკითხებში ჩახედულობა აკლდათ (მით უმეტეს ეს ითქმის ისეთ რთულ საკითხებზე, როგორიც „დიდმოურავიანის“ ისტორიული რეალიებია), მაგრამ მთავარი ეს როდია. ცნობილია, რომ ვახუშტის შრომა 1745 წელს დასრულდა მოსკოვში (ამის შემდეგ კი გასათვალისწინებელია ის პერიოდიც, რომლის შემდეგაც შეიძლებოდა იგი ხელმისაწვდომი გამხდარიყო „დიდმოურავიანის“ ინტერპოლატორთათვის საქართველოში), ხოლო „დიდმოურავი-

³² ქართული ქრესტომათია..., 1846, გვ. 327.

ვიანის“ ხელნაწერთა რედაქციული შესწავლა ნათელს ხდის, რომ თუმცა H — 612 და S — 4629 ხელნაწერები მე-19 საუკუნეშია გადაწერილი, მათ შემოუნახავთ ძველი რედაქცია პოემისა. ამ რედაქციის ხელნაწერები ვრცელდებოდა ჯერ კიდევ მანამდე, სანამ ვახუშტის შრომა დასრულდებოდა. ბერი ეგნატაშვილი და ვახუშტი ბატონიშვილი ერთმანეთისაგან დამოუკიდებლად მიმართავენ „დიმოურავიანის“ ქვესათაურთა ტექსტებს, მათ სხვადასხვა ცნობები ამოუღიათ ერთი და იმავე სათაურიდან.

სამწუხაროდ, შესაძლებლობა არა გვაქვს დეტალურად წარმოვაჩინოთ, თუ როგორ სწორდება „დიმოურავიანის“ ქვესათაურთა ტექსტები H — 612 და S — 4629 ხელნაწერთა მონაცემებზე დაყრდნობით. გამოვყოფთ მხოლოდ ორიოდ საკითხს. აღნიშნულ ხელნაწერთა მონაცემების საფუძველზე ქვესათაურთა ტექსტებს შორდება ემოციური ხასიათის ინტერპოლაციური დანართები (მაგ., მესამე და მეხუთე კართა სათაურებში: „ასრე უნდა გამორჩევა კარგა“, „ნახეთ ავი ენა როგორ გაჰყრის“... და სხვ.). მეოთხე კარის სათაური თათარხანის ლაშქარზე ქართველთა გამარჯვებას გვამცნობს. S — 1536 ხელნაწერში ქვესათაური შემდეგი ტექსტითაა წარმოდგენილი: „შებმა მოურავისა და თათარხანისა და გამარჯვება მოურავისა. გაქცევა თათარხანისა: კარი: დეს არ ვიცოდი, სად შებმულან, შემინდევით, მამანო“. ტექსტის ბოლო ნაწილი („ეს არ ვიცოდი...“) აშკარად ინტერპოლატორის ჩანართია, რომელმაც არ იცის, სად მოხდა გადამწყვეტი ბრძოლა მტრის წინააღმდეგ და შენდობას ითხოვს მამათაგან (ალბათ, ხელნაწერის დამკვეთთაგან). როგორც ჩანს, ცნობა ბრძოლის ადგილის შესახებ წარმოდგენილი არ ყოფილა დედანშიც, რომლისგანაც იწერებოდა S — 1536 ხელნაწერი. ამას ადასტურებს ქვესათაურის ის ტექსტი, რომელიც პ. იოსელიანისეულ გამოცემას დაუცავს. ცნობა ბრძოლის ადგილის შესახებ არც აქაა; აშკარაა, რომ ხელნაწერთა ერთ ჯგუფში აღნიშნული ქვესათაური ამ ცნობის გარეშე ვრცელდებოდა. მაგრამ პ. იოსელიანის გამოცემაში წარმოდგენილი არაა ჩანართიც: „ეს არ ვიცოდი...“. სხვაგვარია ვითარება H — 612 და S — 4629 ხელნაწერებში. აქ, თითქოს ზემოთ აღნიშნული ჩანართის საპასუხოდ, დასახელებულია თათარხანის წინააღმდეგ გადამწყვეტი ბრძოლის ადგილი: „აქა მოურავისაგან მეორედ შებმა თათარხანისა და გამარჯვება დიდი სურამის ბოლოს“ (S — 4629). ქვესათაურის ამ ტექსტში დაცულია ფაქტობრივი სიზუსტეები (ეს ბრძოლა მართლაც სურამის ბოლოს მოხდა და მართლაც მეორე შებმა იყო თათარხანის ჯართან). მაგრამ მთავარი ისაა, რომ H — 612 და S — 4629 ხელნაწერთა ქვესათაურის ტექსტს დაუცავს სწორედ ის ცნობა, რომლის ამ ადგილზე არსებობას გულისხმობდა H — 1536

ხელნაწერის შესაბამისი ქვესათაურიც. მაშასადამე, იმგვარ ტექსტს, როგორც H—612 და S—4629 ხელნაწერებშია, უეჭვოდ გულისხობდა სხვა, თარიღობრივად მათზე გაცილებით ადრე გადაწერილი ხელნაწერიც. ამრიგად, H — 612 და S — 4629 ხელნაწერთა ამ ქვესათაურს რედაქციულად ყველაზე ადრინდელ და შინაარსობრივად ყველაზე გამართლებულ ტექსტთან მივყავართ. როგორც ჩანს, S — 1536 ხელნაწერის გადაწერის ხელთ ჰქონია დაზიანებული დედანი, მაგრამ ამავე დროს სცოდნია, რომ დაზიანებულ ნაწილში აღნიშნული იყო ბრძოლის ადგილი. ამიტომაც სიზუსტისათვის ზემოთ მოტანილი შენიშვნა დაუურთავს. H — 612 და S — 4629 ხელნაწერთა ეს სათაური ავსებს პოემის მონაცემებს და ასწორებს S — 1536 ხელნაწერისა და პ. იოსელიანის გამოცემის ხარვეზებს. საგულისხმოა ისიც, რომ სწორედ თქმა „სურამის ბოლოს“ დასტურდება საისტორიო წყაროებშიც: საკუთრივ ტფილელის პოემასა („სურამის ბოლოს მოვიდნენ...“), ბერი ეგნატაშვილისა და ვახუშტის თხზულებებშიც.

ისტორიულ რეალიათა კვლევის თვალსაზრისით განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მე-8 კარის იმ სათაურს, რომელიც H — 612 ხელნაწერს დაუცავს. ქვესათაურის სწორედ ის მოკლე ტექსტი, რომელიც მხოლოდ ამ ხელნაწერშია წარმოდგენილი, ერთადერთ სწორ გზას გვიჩვენებს ზოგიერთი მეტად მნიშვნელოვანი ისტორიულ-ლიტერატურული საკითხის გადასაწყვეტად.

სავსებით მართებული ტექსტით შემონახულა H — 612 ხელნაწერში მე-10 კარის სათაურიც. პ. იოსელიანის გამოცემას, ისევე, როგორც S — 1536 ხელნაწერს. (XVIII საუკუნის სხვა ხელნაწერები ამ ნაწილში ნაკლებია), აღნიშნული კარის სათაურში დაუცავს სრულიად შეუსაბამო ცნობა, რომელიც გულისხმობს პოემის პერსონაჟთა ვინაობის გაურკვევლობასაც და ისტორიულ რეალიათა დამახინჯებასაც. საქმე ისეა წარმოდგენილი, თითქოს სამშობლოდან გადახვეწის წინ თავისი აღსარებით გიორგი სააკაძე მიმართავდეს სვიმონ მეფეს: „კარი: ი: წასვლა მოურავისაგან ზვანთქართაგან. რაც ქართველთ ხელმწიფეთათვის გარდაეხადა იმ საჩივრებს მოჰყვა. და ყველა მეფეს სვიმონს უამბო“... (S — 1536). ქვესათაურის რედაქტორისათვის, რომელსაც განეკუთვნება ამ სახით დამუშავება ქვესათაურის ტექსტისა, გაურკვეველი ყოფილა, რომ მეფე, რომელსაც მიმართავს სააკაძე, თემურაზ პირველია. ჩვენთვის ცნობილ ხელნაწერთაგან მხოლოდ H — 612 ხელნაწერს შემოუნახავს თავდაპირველი ტექსტის მიახლოებითი სახე. აღნიშნული კარის სათაური ამ ხელნაწერში შემდეგნაირადაა წარმოდგენილი: „წასვლა მოურავისა ზვანთქართან. რაც ქართველთ ხელმწიფესთან თავისი გარდახედოდა, იმ საჩივრის მოხსენება, რა რომ

ველარ მოხდა მათი შერიგება. და მოურავისაგან ხონტჳრის დიდი სამსახური“. აქ აზრი სავსებით ლოგიკურია. უცხოეთში გადახვეწის წინ პოემის გმირი მიმართავს მოხსენებას (მოკსენება, მოგონება) მთელი თავისი ქართველიანი ცხოვრებისა. შემდეგ ამისა კი კარში მოთხრობილია სააკაძისაგან „ხონტჳრის დიდი სამსახური“.

„დიდმოურავიანის“ ქვესათაურთა ცნობების სათანადო საისტორიო წყაროთა მონაცემებთან შეფარდებით შესაძლებელი ხდება ქვესათაურთა გაგრძელებების ზოგიერთი წყაროს დადგენაც. ერთ-ერთ წყაროდ გვევლინება ფ. გორგიჯანიძის თხზულება. ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ქვესათაურთა ინტერპოლატორები თუმცა სააკაძის დამცველთა წრეს ეკუთვნიან, სათანადო ცოდნის უქონლობის გამო ცნობათა მოწოდებისას ხშირად წინააღმდეგობაში ვარდებიან. ასე, თუმცა მათთვის მიუღებელია ფ. გორგიჯანიძის აზრი გიორგი სააკაძის პიროვნებაზე, მაინც ცნობებს სააკაძესთან დაკავშირებულ ისტორიულ რეალიათა შესახებ მისგან სესხულობენ. სწორედ ამით აიხსნება ქვესათაურთა ტექსტებისა და ფ. გორგიჯანიძის შრომის ცალკეულ ეპიზოდთა დამთხვევები, რასაც შეცდომაში შეუყვანია პ. იოსელიანი.

ფ. გორგიჯანიძის თხზულება ჩანს უშუალო წყარო „დიდმოურავიანის“ მე-8 კარის სათაურის გაგრძელებისა. ფ. გორგიჯანიძე გვამცნობს, რომ შაჰბაზს არ უნდოდაო ქართლ-კახეთის აოხრება („არც ყიზილბაშთ უნდოდათ ეს ლაშქრობა...“), მაგრამ ქართველებმა, რომლებიც მას ახლდნენ, თურმე აღარ დააბრუნეს შაჰი: „ჩვენი შვილნი და თავები აქ მზევლათ მოგვისხამსო, თუ შენს ლაშქარს დაუმარცხდეს რამეო, ყველას თავები დაგვაყრევინეთო“, „რადგან აქამდისნი მობძანებულხართო, საქართველო ინადირეთო“ და სხვ. „დიდმოურავიანის“ ქვესათაურის გაგრძელებაშიც ვკითხულობთ: „ყვენმა ერთგულობაში ჩამოართვა და უნდა დაბრუნებულიყო, მაგრამ ბევრი მობეზლარი ჰყუანდა ქართლსა და კახეთ ბატონებსა და აღარ დააბრუნეს, ქართლი ინადირე, თუ ვინმე გებრძოლოს, პასუხის მიმცემნი ჩუჴნ ვიყვნეთო“ (S — 4629). როგორც ვხედავთ, ქვესათაურის გამგრძელებელი ბრმა გამმეორებელია ფ. გორგიჯანიძის ცნობებისა, მათი კრიტიკული ანალიზის უნარი არა აქვს. მოვიგონოთ როგორ აღწერს ამ ვითარებას არჩილი...

„მაგრამ ესე სწაღს, საკუთრად კახეთი მან დაირჩინოს, ბაგრატიონნი ვასწყვიტოს და არსად არ მოარჩინოს“ (441),

„ვიციოდი არასფერითა დაშლიდა აღარ მოსვლასა,

რაც ქმნა, ეს სწაღდა საქნელად, ტყუოდა სხვაგან წასვლასა“ (453)

და სხვ.

„დიდმოურავიანის“ ქვესათაურთა ინტერპოლატორებისათვის თუმცა უცნობი არ ყოფილა არჩილის თხზულებაც, მაგრამ ისტორიულ ფაქტთა გააზრებისას ისინი, ცხადია, არჩილის სიღრმეს ვერ წვდებიან. არჩილს ყოფნის კრიტიკული წვდომა, ცოდნა და შემართება რეალური ვითარების სწორად გაგებისათვის, ხოლო გამგრძელებელი ქვესათაურისა, თუმცა სააკაძის დამცველია, ამ თვისებებით ვერ დაიკვეხნის. ის ვერ ერკვევა უკომპრომისო სისხლიან განზრახვაში შაჰ-აბაზისა, რომლის მიზანი იყო ქართლ-კახეთის განადგურება და სპარსეთის სახანოებად გადაქცევა. ამ მიზანს შაჰი თავისი ნებით არასგზით არ შეცვლიდა. ყოველგვარი შინა ინტრიგები ქართულ სამეფოებში და „მობეზლართ“ საქმიანობა, რასაც ინტერპოლატორი შაჰის მიერ საქართველოს აოხრების მიზეზად სახავს, იყო მხოლოდ დამხმარე იარაღი საქართველოს დაქსაქსვისა და უფრო ადვილად დამორჩილებისათვის.

აქვე უნდა აღინიშნოს რომ ინტერპოლატორთა ზოგიერთი ცნობა გიორგი სააკაძის შესახებ შესაძლოა ზეპირდარჩეულ ხმებთანაც იყოს დაკავშირებული. (ზეპირწყაროებით უსარგებლიათ უცხოელ ავტორებსაც. ამის შესახებ ერთგან პირდაპირ ცნობას გვაწვდის პიეტრო დელლაველა³³). გვიანდელ ინტერპოლატორთათვის, ცხადია ადვილი არ იქნებოდა ზეპირდარჩეულ ცნობათა სისწორეში გარკვევა და ამის დადასტურებას „დიდმოურავიანის“ ქვესათაურთა გაგრძელებებშიც ვპოულობთ.

³³ მასალა საქართველოს ისტორიისათვის, მოგზაურის პიეტრო დელლაველას მოხსენება საქართველოზედ პაპი ურბანუს მერვესადმი, 1627 (ივერია, 1879, №3, გვ. 55—56).

„სიბრძნე სიცრუისა“ როგორც იბავ-არაკული ჟანრის
თხზულება და მისი ისტორიულ-ფილოლოგიური საკითხები

სულხან-საბა ორბელიანმა ქართულ მწერლობაში დაამკვიდრა იგავ-არაკული ჟანრი. მანამდე იგავ-არაკი ორი სახით გვხვდება: ან სხვა ჟანრში შემავალ ნაწყვეტად, როგორც ამა თუ იმ დებულების არგუმენტირების ან ილუსტრირების საშუალება, ან თარგმნილი კრებულების სახით („სიბრძნე ბალავარისა“, „ქილილა და დამანა“ და სხვა). მართალია, ამგვარ იგავ-არაკს არ აკლდა ჟანრისათვის დამახასიათებელი სპეციფიკური ნიშნები და მხატვრული ოსტატობა, მაგრამ ჩვენს სინამდვილეში იგი, როგორც დამოუკიდებელი ლიტერატურული ჟანრი, მხოლოდ „სიბრძნე სიცრუისას“ შემდეგ არსებობს.

იგავ-არაკულ ჟანრში გარკვეულად ჩანს ორი ელემენტი — თხრობითი და დიდაქტიკური: მოთხრობა და მისგან გამომდინარე მორალის შემცველი შეგონება. იგავის დამოუკიდებელ ჟანრად ჩამოყალიბებამდე ამ ორი ელემენტის შეფარდება განისაზღვრებოდა იმ კონტექსტით, რომელშიც ის შედიოდა, ყოველ ცალკეულ შემთხვევაში სხვადასხვაგვარად. ზოლო ჟანრული დამოკიდებულების მიღწევის შემდეგ ეს შეფარდება უნდა გამოკვეთილიყო უფრო სრულად და თანმიმდევრულად. დაისვა კითხვა — რა უნდა ყოფილიყო ძირითადი იგავ-არაკისათვის: ამბის თხრობა, თუ მორალის შემცველი შეგონება? რად უნდა ქცეულიყო იგავი: მოთხრობად, რომელსაც ერთვის ზნეობრივი დამოძღვრება, თუ დიდაქტიკურ შეგონებად, რომელსაც ერთვის ამბავი? ამ კითხვას სხვადასხვა მეიგავე თავისებურად სცემდა პასუხს.

საბასათვის იგავ-არაკში მთავარია დამოძღვრება, შეგონება. იგავ-არაკი მისთვის არის აღზრდის, დარწმუნების საშუალება. ის კარგად ხედავს თანადროული ყოფის მრავალგვარ მანკიერებას და კალმით ილაშქრებს ამ ბოროტების წინააღმდეგ. ამდენად იგავ-არაკი მისთვის საბრძოლო იარაღია, რადგან ალეგორიული ფორმით შეიძლება ბევრი ისეთი რამ შეინიშნოს, რის თქმაც პირდაპირ ზოგჯერ ამა თუ იმ მიზეზის გამო შეუძლებელი ხდება. ამიტომაცაა სულხან-საბას იგავ-არაკთა

თემატიკა ესოდენ მრავალფეროვანი: ის თამამად ეხება სოციალურ-პოლიტიკურ პრობლემებს, თანამედროვე საზოგადოების მრავალ საკიბროტო საკითხს. ამით აიხსნება მის იგავ-არაკთა ტონი — პირდაპირი, მამხილებლური. ამიტომაცაა, რომ იგავში ზნეობრივ შეგონებას წამყვანი ადგილი აქვს მიკუთვნებული.

უფლისწულის აღზრდის პრობლემის ფონზე სულხან-საბამ მთელი საზოგადოების აღზრდის, ზნეობრივი განსპეტაკების პრობლემაც წამოჭრა. ამ ძირითადმა და მნიშვნელოვანმა საკითხმა განაპირობა იგავ-არაკთა შინაარსობრივი შერჩევა. ტრადიციული სიუჟეტები, რომლებიც მეტწილად ცხოველთა და მცენარეთა სამყაროთი იფარგლება, არ აძლევს შეიგავეს საშუალებას თავისი მრწამსის გადმოსაცემად, ის ეძებს ახალს, უფრო სარწმუნო და თვალსაჩინო სიუჟეტებს, რომელთა გმირები ადამიანები არიან. და მართლაც, თუ სულხან-საბამ იგავ-არაკებს ამ კუთხიდან შევხედავთ, დავინახავთ, რომ „სიბრძნე სიცრუის“ 110 იგავ-არაკიდან მხოლოდ 21 იგავის პერსონაჟია წარმოდგენილი ცხოველთა სახით, მის იგავ-არაკთა მთავარი გმირი ადამიანია, რომელიც ამა თუ იმ ადამიანურ მანკიერებას ატარებს. და რაკი შეიგავე იხტერესს იჩენს ადამიანთა მიმართ, ადამიანურ თვისებებს მიაწერს ცხოველებს; ეს იმას ნიშნავს, რომ მისი მთავარი ინტერესი ადამიანთა სამყაროა, რომ იგავ-არაკი მისთვის მხოლოდ საშუალებაა შეაფასოს და გამოხატოს ადამიანური ურთიერთობანი და ვნებები. ავტორი ხშირად იგავ-არაკს ურთავს ზუმრობას, ანეგდოტს, სწორედ ისეთ ამბებს, რომლებშიც ზოგიერთი მკვლევარი სიბრძნის საპირისპირო სიცრუეს ხედავს. ეს ამბები არ არის დატვირთული ზნეობრივი დამოძღვრებით, და ერთი თვალის გადავლებით სრულებით არ ეფარდებიან იგავ-არაკებს. მაგრამ სულხან-საბამ შესანიშნავი ფსიქოლოგიც იყო. მან კარგად იცოდა, რომ ისეთ სერიოზულ საკითხებზე მსჯელობა, როგორც ზნეობრივი აღზრდაა, მიუხედავად იმისა, რომ ის საინტერესო ფორმითაა წარმოდგენილი, მაინც ღლის მკითხველს და ამიტომაც ცრუ ამბავთა თხრობა ემსახურება მხოლოდ ერთ მიზანს — დიდაქტიკით დაღლილი მკითხველის გამხიარულებას. თუმცა, როგორც კ. კეკელიძემ შენიშნა, არც ამგვარი არაკები ყოფილა მოკლებული დიდაქტიკას. იმ იგავ-არაკებში, რომლებსაც ერთი შეხედვით თითქოს მკითხველის გასართობი ხასიათი აქვთ, სულხან-საბამ ღმობიერების, პატიოსნების, სამართლიანობის მქადაგებლად გვევლინება. ხოლო დიდორას ციკლის ამბავთა და კიდევ რამდენიმე იგავ-არაკის შესახებ კ. კეკელიძე აი რას წერს: „მეფის ძისათვის საჭიროა ცოდნა სხვადასხვა სათავგადასავლო ამბავთა, რომელნიც, იგულისხმება, გაუთვალისწინებენ მას სხვადასხვა თემთა და ქვეყანათა მდგომარეობას, მცხოვრებთა ზნე-ჩვეულებას და ამით

გამოცდილებას და ცოდნას შეჰმატებენ მას. დაკავშირებით მთელ კრებულთან, რომლის ამოცანას შეადგენს მეფის ძის აღზრდის პრინციპების გათვალისწინება, ესეც ერთ-ერთი პედაგოგიური ხასიათის ტენდენციაა ჩვენი ავტორისა¹. სწორედ ამ მიზანს ემსახურებოდა იგავ-არაქულ ჟანრს დამორებულ ამბავთა თხრობა.

სულხან-საბასათვის ძირითადია მოვლენის არსი და ამიტომაც მას ნაკლებად აინტერესებს კერძო მხარეები, ნაკლებმნიშვნელოვანი დეტალები. მისთვის მთავარია გამოკვეთოს ძირითადი იდეა. მის არაკებში მეორეხარისხოვანი მოტივები იდეენება და მათ ადგილს მთლიანად იკვრის ძირითადი, წამყვანი იდეა. თხრობა მოკლედ, სადად და ლაკონურად მიედინება. ძუნწად მონათხრობი ამბავი სიტყვათა მინიმალური რაოდენობის გამოყენებით არის გადმოცემული. არც ერთი ზედმეტი სიტყვა, მოტივი, არ ჩრდილავს ძირითად აზრს, იგავ-არაკის ზნეობრივ მამხილებელ იდეას. იგავის ფორმა შინაარსის ნათელ წარმოსახვას ემსახურება და არ იწვევს ახალ, დამატებით ასოციაციებს. ამიტომაცაა, რომ სულხან-საბა გაურბის ყოველგვარ სტილიზაციას, პოეტიზაციას და ლექსიკის სიწმინდით და პროზის სიზუსტით კმაყოფილდება. ეს ზღვება სწორედ მისი სტილის განმსაზღვრელი და განმასხვავებელი ნიშანი. იგავ-არაკის სტრუქტურის ყველა ელემენტი ექვემდებარება ავტორის ძირითად მიზანს.

ყოველივე ზემოთქმული მკვეთრად განასხვავებს საბას იგავებს ქართულ ენაზე თარგმნილ იგავ-არაკთა კრებულებისგან. ამ იგავ-არაკთათვის (ჩვენ ძირითადად მხედველობაში გვაქვს „ქილილა და დამანა“ და „თიმსარიანი“), ძირითადია ამბავი, სიუჟეტური ქარგა, ხოლო მისგან გამომდინარე „სარგებელი“ უკანა პლანზეა გადაწეული. ეს არაკები გვართობს, ისინი არ იჭრებიან ყოველდღიურობის საჭირბოროტო საკითხების სიღრმეში, აქ ყურადღება გადატანილია სხვა ნაკლებმნიშვნელოვანი საკითხების სფეროში. ეს იგავ-არაკები ძირითადად პესიმისტური სულისკვეთებით არიან გამსჭვალულნი — ქვეყნად ბოროტება სუფევს, კეთილისათვის კეთილი არავის გაუკეთებია. საბა კი ოპტიმისტია. მართალია, მის იგავ-არაკებშიც გვხვდება პესიმისტური სულისკვეთების არაკები, მაგრამ ამ არაკთა მთხრობელი მეტწილად რუქაა, რომელიც თავის ბუნებით სკეპტიკოსია, კაცთმოძულეა და ადამიანთა მოდგმისადმი ბოროტებით არის გამსჭვალული. საილუსტრაციოდ მოვიყვანთ ერთ პარალელს — „კაცსა და გველს“ და „ქილილა და დამანასეულ“ „სიკეთის მუქაფას“. მართალია, პირველი იგავ-არაკი სი-

¹ კ. კეკელიძე, სულხან-საბა ორბელიანი (ეტიუდები, VIII, თბ., 1962), გვ. 309.

უქუეტითა და იდეით „ქილილა და დამანას“ იგავის ანალოგიურია და სიკეთეზე ბოროტების გამარჯვებას ლაღადყოფს, მაგრამ საბა სიუქუეტის ტრადიციული სქემებით არ იფარგლება, ის იქვე, მეორე იგავ-არაკს გვთავაზობს. ეს იგავ-არაკია „კეთილი გველი“. საღაც ადამიანისაგან სიკვდილს გადარჩენილი გველი, კაცს სიკეთეზე სიკეთით პასუხობს: „მოვიდა წითელი გველი, თავი ადგილზედ დაუკრა და კალთას კბილით მოეკიდა და გაზიდა. გაჰყვა ეს კაცი. ერთის კლდის ქვაბში მიიყვანა. ეგზომი განძი აჩვენა, მეფეს არა ჰქონდა იმდენი, და გაამდიდრა კაცი იგი“. ეს სიუქუეტი სხვაგან არსად არ გვხვდება. ამავე არაკს ეხმაურება „გველის ციკლის“ კიდევ ერთი არაკიც „გლეხი და სამი გველი“. გველი ადამიანს ბრალს დადებს, რომ მისი მეგობარი მეორე გველი მოკლა. კაცისაგან სახლში წასაღებად გამზადებულ თივის ზვინში შეძვრება და სახლში მთელ ჯამ-ჭურჭელს დაუშხამავს. გველს გადაწყვეტილი აქვს სამაგიერო მიუზღოს ადამიანს. მაგრამ ცოლ-ქმრის საუბრისას გველი დარწმუნდება ადამიანის უბრალოებაში და, „რაც ჭურჭელი გესლით დაეშხამა, სულ ჩამოყარა და დაამტვრია და კარი გაიარა. შეიგნეს მათ ცოლ-ქმართა, რომ გველი თან მოჰყოლოდა და ახლა უბრალოებისათვის ჭურჭლის დაშხამაც აცნობა და წავიდა“. როგორც ჩანს, საბა ადამიანთა მოდგმის უბოროტეს მტერს გველსაც კი კეთილშობილურ საქმეს აკეთებინებს და წინააღმდეგ ტრადიციისა, ახალი სიუქუეტით სიკეთის გამარჯვებას აუწყებს მკითხველს. ამაშია საბას ოპტიმიზმი.

თარგმნილ იგავ-არაკებში კი, როგორც აღვნიშნეთ, ქვეყნად მხოლოდ ბოროტებას ხედავენ. ბოროტებასთან ბრძოლას, ამ არაკთა მიხედვით, არავითარი აზრი არა აქვს. შეიძლება მხოლოდ ბოროტების დროებითი დავიწყება და ამ დავიწყებისათვის იქმნება ლამაზი ამბები, იგავ-არაკები, რომლებიც ხშირად ზღაპარს ემსგავსებიან. იმის გამო, რომ მათში სუსტდება, ან მთლიანად იკარგება დიდაქტიკურ-დამოძღვრებითი შეგონება. ი. კრილოვისადმი მიძღვნილ ერთ-ერთ კრებულში მკვლევარი ნ. კოჩეტკოვი წერს: «Основная черта сказки — неясность моральной оценки. Автор сказки, как правило, избегает нравоучения. Даже если в основу ее положено историческое предание или басенный сюжет, сказка «рассказывается» как анекдот, в новейшем смысле этого слова. Сказка может быть описательна, эпиграмматична, сатирична, но не назидательна»².

² Н. Кочетков, Крылов И. А., проблемы творчества, Л., 1975, стр. 205.

მაშასადამე, მორალურ-დიდაქტიკური პათოსის დაკარგვა იგავ-არაკს ზღაპრად აქცევს. ამიტომაცაა, რომ ზეპირსიტყვიერებაში გავრცელებული ზღაპრების სიუჟეტები ხშირად იგავ-არაკის სიუჟეტად გვევლინება, ან, პირიქით, იგავ-არაკი ზღაპრად გადადის ფოლკლორში. ამგვარი შემთხვევები ჩვენ სულხან-საბასთან გვხვდება: „დიდვაჭარი და მემთვრალე მემკვიდრე“. „ანჩხლი რძალი“. „გრძნეული ექიმი“, „ჩიზა გურგენი“, „ბერად შემდგარი მელა“ (ქს. სიხარულიძე)³, „უსახოდ დიდი ადამიანები“, „გლახა და მდიდარი“ (შ. ონიანი)⁴ და სხვა. აქ არა აქვს მნიშვნელობა რომელია მათ შორის პირველწყარო: იგავ თუ ზღაპარი; მთავარია ის, რომ ერთი და იგივე სიუჟეტი გახდა წყარო ზღაპრისაც და იგავ-არაკისაც.

ჩვენმა ფოლკლორისტებმა სპეციალურად გამოიკვლიეს სულხან-საბას იგავ-არაკთა წყაროები და ბევრი მათგანი ქართულ ზღაპრებს დაუკავშირეს. სწორედ ამიტომ უწოდა გ. ლეონიძემ საბას „ხალხური ზღაპრების დადებული იმპროვიზატორი“, მაგრამ სულხან-საბას მიერ „ნასესხები“ სიუჟეტები „სიბრძნე სიცრუისაში“ არ ქცეულა ზღაპრად; ისინი ყველგან გარკვეულ ზნეობრივ შეგონებას შეიცავენ და ამდენად ინარჩუნებენ იგავ-არაკის სტრუქტურის ყველა ელემენტს.

ნათარგმნ იგავ-არაკებს ხშირად დაკარგული აქვთ მორალისტური შეგონება. ეს უკანასკნელი ყველაზე უფრო მკვეთრად „ქილილა და დამანასა“ და „თიმსარიანში“ ჩანს. ტრადიციული სიუჟეტის დამუშავებისას არაკში მისი ახლებური გააზრება კი არ გვხვდება, არამედ ძველი სიუჟეტი მდიდრდება ახალი მოტივებით, დეტალებით, ამიტომ არის ეს იგავ-არაკები ესოდენ ვრცელი და მრავალი ახალი დეტალის შემცველი. გაფართოებულია ექსპოზიცია, გართულებულია მოქმედება. ერთი არაკის ჩარჩოში ჩასმულია ახალი იგავ-არაკი. ამბის ძირითად, წამყვან მოტივს თან ერთვის თხრობის გამაცოცხლებელი თავისუფალი მოტივები. სიუჟეტის გავრცობა მეორეხარისხოვანი დეტალებით მოითხოვს დეტალურ აღწერას, გართობის ელემენტების შემო-

³ ქს. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, სიბრძნე სიცრუის რამდენიმე არაკის პარალელი ქართულ ეპოსში (წიგნში: სულხან-საბა ორბელიანი, საიუბილეო კრებული, თსუ, 1959, გვ. 187—200).

⁴ შ. ო ნ ი ა ნ ი, „სიბრძნე სიცრუისა“-ს ზოგიერთი არაკი სევანურ ზეპირსიტყვიერებაში (წიგნში: სულხან-საბა ორბელიანი, საიუბ. კრებ., საქ. სსრ. მეცნ. აკადემიის გამომცემლობა. თბ., 1959, გვ. 203—213).

ტანა — კი ცოცხალ, ხატოვან თხრობას, რომელსაც ახასიათებს ენაწყლიანი გაზვიადებული ფაბულა და მაღალფარდოვანი, ჩუქურთმიანი სტილი.

აზრის ნათელსაყოფად შევეუდაროთ ერთსა და იმავე სიუჟეტზე შექმნილი არაკები „სიბრძნე სიცრუისა“ და „ქილილა და დამანას“ კრებულებიდან. სულხან-საბასთან გვხვდება იგავ-არაკი „ქორი და იხვი“.

„ერთმან ქორმან ერთი იხვი შეიპყრა და ჭამა ენება. იხვი ეგრევე ცოცხალი ეპყრა. ზევიდამ მონადირისაგან შეშინებულმან ერთმან კაკბმან ჩამოუარა. ქორი წაეტანა. ამასაც დავიჭერო. იგი იხვიც ჭანგიდამ დაეხსნა და წაუვიდა. ველარც კაკებს მოეწია და მეორეც დაეკარგა და წავიდა“.

„ქილილა და დამანაში“ ამ არაკის პარალელია „მშიერი მელი და ტყავის ნაჭერი“ (ვიმოწმებ შემოკლებით)⁵:

„იტყვიან, ერთი მელი ხემსისა ნდომითა სოროდამ გამოვიდა და აქა-იქ ცანცარებდა. დიდად მომყმარი, მინდვრისა სიფართისა გზასა მშიერი ფერხითა ზომდა. ანაზდად, მისისი უღონოების შემწედ სასათა სუნი რამე ეცა. მიედევნა მას სუნისა სიმყრალესა, ნახა ახალ ტყავთა ნაგლეჯი ეგდო, რომელიც მხეცსა ხორცი მისი ეჭამა და ტყავი დარჩომილიყო. რა მელმა იგი ნახა, თვალი გაუნათლდა და ღონე რამე ტანთა მოეცა... მელმა რა ტყავი საკუთრად იხელთა, პირი სოროსა მიიპყრა... გზად მიმავალი ერთსა სოფელსა ახლორე შეხვდა, ნახა ველად მსუქანი ქათამნი, კენკად გამოსულნი, და ზირაქად სახელდებული ყრმა ვინმე მცველად მოფარებით წელ შერტყმულიყო. მელსა ქათმის ხორცის ნდომა აეშალა, მათის ტვინთ გემოს ხსოვნის გულის თქმის სიხარულითა ტყავის ნაკვეთი მუნ დაურჩა, და ქათმისაკენ მიმავალსა ერთი ტურა წინ დახვდა, და უთხრა:

— ძმაო, მეტად აჩქარებულის გონებით გხედავ, და რა მოგსვლია, ანუ რა საქმეაო?

მელმა უთხრა:

— სასურველო მოყვასო, მას ქათამთა ხედავა?...

ტურამ უთხრა: მე დიდი ხანია ვცდილბ, და ამა ქათამთა შეპყრობად ვიჭირვი, და მათის მონადირებისათვის ვშვრები, და იგი ყრმა ზირაქა ესეთისა მოვლითა სცავს, ვერას ღონის-ძიებათა მის ყრმისა შიშითა ვერცა ერთი ჩემისა მოგონებისა მახეთა ვერ გამიბამს...

⁵ ქილილა და დამანა, აღ. ბარამიძისა და პ. ინგოროყვას რედაქციით, თბ., 1949, გვ. 164—174.

მელმა უზომოს ნდომითა და სიხარბით პირი მირიდა და თქვა: შენ თვალი მადვენე, თუ რა გვართა ხრიკითა ერთი უმჯობესი ქათამი პირად ვიგდო, და მის ნადირობის საკადრისსა მზვარეთა გაუწვე. ესე სიტყვა დაასრულა, ტყავი მუნ დაუტევა და ქათამთა მათკენ წავიდა. ტურამ რა მის გულქვაობას თავისი სასიყვარულო სწავლება ვერ შეასმენინა, ზურგი ადრიკა და თვისა სოროსა მიმართა. ამასობაში ჰაერთა შინა მფრინავმა ყორანმა რა ტყავი ნახა, მკვდარი ნადირი რამ ეგონა, მხიარულმან კლანჭით აიტაცა, ზე ჰაერთა აფრიდნა. მელი რა ქათამთა დაახლოვდა, ზირაქა საბუსუნოთა ადგილითა გამოიქრა, ხელთა ჯოხი აქვნდა, შესტყორცა, მელსა ფეხთა ეცა. საწყალმა მელმა სულის შიშითა გული ქათამთა აღერსსა მოაშორვა. სიჩქარით და ბარბაცითა ტყავის ნაგლეჯსა მიაშურა. რა მივიდა, ტყავი მუნ აღარ დაუხვდა, პირი ცისაკენ ქმნა, ტირილით შეჩივლება ენება. რა აიხვდა, ნახა ყორანსა ხელთა ეკირა, და მიაქვნდა... მელმა ქათმისა უმოვრობისა და ტყავისა დაკარგვისა ნავლთითა თავი მიწათა ეზომ აწყვეტა, ტვინი თმათა გაერი-
ლა”.

როგორც ჩანს, ორივე არაკი ორი კურდღლის მადევარის მოტივს შეიცავს და ერთნაირად ვითარდება. მაგრამ ის, რაც საბასთან 5 სტრიქონშია მოცემული, „ქილილა და დამანაში“ 3 გვერდს მოიცავს. საბა მხოლოდ ამბის ძირითადი, არსებითი მხარის გადმოცემით კმაყოფილდება. მოკლე, სხარტი- და ტვეადია მისი იგავ-არაკი. „ქილილა და დამანაში“ ამბავი გაზვიადებულია, შემოყვანილია დამატებითი პერსონაჟები — ტურა, მწყემსი, ყორანი; იგავში ვრცელი დიალოგებია. ტურა ცდილობს დაუმტკიცოს მელსა, რომ ჰეტის ნდომა ცოდვია და დასჯერდეს იმას, რაც განგებამ არგუნა. არაკში აზრის დასაბუთების მიზნით მოყვანილია სხვა იგავ-არაკიც უკულო ვირის შესახებ, რაც ერთ მიზანს ემსხურება — ენამზეობის დემონსტრირებას, ამბის ხელოვნურ გაზვიადებას. ასეთივე სურათი წარმოგვიდგება სხვა პარალელურ სიუჟეტთა განხილვისასაც. ასეთებია: „კაცი და გველი“ და „სიკეთის მუქათა“; „კუ და მორიელი“ და „კუ და ღრიანკალი“; „მეხილე და მწყემსი“ საბასთან და „მშიერი არაბი“ — „ქილილა და დამანაში“.

ქართველი მეიგავე იდეათა დუდილისა და სოციალურ-პოლიტიკური ძნელბედობის მოწმე და მონაწილე იყო, ამიტომაცაა ქვეყნისათვის გულშემატკივარი მამულიშვილის შემოქმედება ესოდენ ახლოს საქართველოს იმდროინდელ ყოფასთან. აღმოსავლეთიდან თარგმნილი იგავ-არაკები, მართალია, ტრადიციულ სიუჟეტებს შეიცავენ, მაგრამ მეფეთა სასახლეებში კარის პოეტები მათ თანდათან აცლიდნენ მწვავე საჭირბოროტო, მტკივნეულ საკითხებს და გართობა-გახალისების საშუ-

ალებად ტოვებდნენ მხოლოდ. მაღალფარდოვანი, სტილიზებული იგავ-არაკების გვერდით, საბას პროზა მკვეთრად განსხვავებულ ადგილს იკავებს. საბა თავისი შემოქმედებითი ხელწერით ეხმაურება შოთა რუსთაველის შეგონებას: „გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის“. სწორედ ამიტომ იქცა საბას სადა და უპრეტენზიო თხრობა ქართული პროზის განვითარების ახალ ეტაპად.

* * *

როდის დაიწერა „სიბრძნე სიცრუისა“? ამ საკითხის შესახებ ბევრი დაწერილა. მკვლევართა ერთ წყებას იგავ-არაკთა შექმნის დროდ საბას სიჭაბუკის ხანა მიაჩნია. ამ თვალსაზრისის დამცველნი ძირითად საბუთად იშველიებენ ხელნაწერთა მოწმობას, სადაც ნათქვამია „წიგნი სიბრძნე სიცრუისა, ნათქვამი სულხან ორბელიანისაგან ჟამსა სიჭაბუკისა მისისასა“. ამ ცნობის მიხედვით, „სიბრძნე სიცრუისა“ დაწერილია სიჭაბუკის ჟამს, სულხანობის პერიოდში, ე. ი. ბერად შედგომამდე ანუ 1698 წლამდე. ამ შეხედულებას იზიარებდა აკ. წერეთელი. „სიბრძნე სიცრუე საბამ ყმაწვილობაშივე შეაგროვა და ევროპაში კი სიბერის დროს მოგზაურობდაო“⁶. ასევე, კ. კეკელიძეს „სიბრძნე სიცრუისას“ დაწერის დროდ საბას სიჭაბუკის ხანა მიაჩნია. ზემოთმოყვანილ საბუთს ის კიდევ უფრო ამაგრებს შემდეგი მსჯელობით: «ქილილა და დამანას» წინასიტყვაობა-ანდერძში საბა ბოდიშს იხდის და ბერისათვის შეუფერებლად თვლას იმ საქმეს, რომელსაც ის ასრულებს, ჯერ ერთი ვახტანგის ბრძანებით, და, მეორე რომელიც მდგომარეობს არა შედგენა-შეთხზვაში, არამედ მეფის შრომის რედაქციულად «გაჩაღხვაში». როგორ მისცემდა ის ნებას თავის თავს ბერობაში თვითონ დაეწერა და შეეთხზა ანალოგიური თხზულება? იგავი «ბერად შემდგარი მელი» ისეთი ირონიით ლაპარაკობს აღსარების, პილიგრიმობისა და ბერად შედგომის შესახებ, რასაც რა თქმა უნდა, ადგილი არ ექნებოდა მას შემდეგ, რაც საბა თვითონ აღიკვეცა ბერად»⁷.

ამავე თვალსაზრისის იზიარებს ალ. ბარამიძე. თუმცა თავის გამოკვლევაში „სიბრძნე სიცრუის გარშემო“ იგავ-არაკთა კრებულის დაწერის თაობაზე დასძენს: „თუ სულხან-საბა ორბელიანის მუშაობის საერთო ხასიათს გავითვალისწინებთ, შესაძლებელია ვიფიქროთ, რომ

⁶ აკ. წერეთელი, თხზ. სრული კრებული, VI, 1957, გვ. 495.

⁷ ქართულა ლიტერატურის ისტორია, II, 1958, გვ. 464.

იგი უყურადღებოდ არ დატოვებდა თავის მხატვრულ-ლიტერატურულ პირმშოს. სულხან-საბა, ალბათ თანდათანობით აუმჯობესებდა თავის ტექსტს. მაინცდამაინც «სიბრძნე სიცრუის» ძირითადი რედაქცია ყოველ მიზეზ გარეშე უნდა ჩამოყალიბებულიყო არა უგვიანეს 1698 წლისა»⁸.

თხზულების დაწერის თარიღად მკვლევართა მეორე რიგი სულხან-საბას ხანდაზმულობის პერიოდს მიიჩნევს. ალ. ცაგარელის მოსაზრებით, ნაწარმოების ძირითადი რედაქცია უნდა ჩამოყალიბებულიყო საბას ევროპიდან დაბრუნების შემდეგ. ალ. ცაგარელი თავის მსჯელობაში ემყარებოდა „სიბრძნე სიცრუისაში“ დუქას, გრანდუქას, მაგისტროსის, იტალიელი მხატვრების, ევროპის ქალაქების ხსენებაზე, თუმცა ამათ შესახებ საბას შეეძლო საქართველოშიც სცოდნოდა⁹. ალ. ცაგარელის შეხედულება გაიზიარეს ნ. მარმა და ალ. ხახანაშვილმა.

მკვლევართა მესამე რიგი ფიქრობს, რომ, მართალია, სულხან-საბამ „სიბრძნე სიცრუისა“ კაბუკობის ხანაში შექმნა, მაგრამ მთელი სიცოცხლის მანძილზე ავსებდა და ამუშავებდა მას. ამ თვალსაზრისს იზიარებს ავ. გაწერელია: „აშკარაა, იგი ავტორის კაბუკობის ხანას ეკუთვნის, მაგრამ სრულიად არაა გამორიცხული, რომ საბას ზოგი რამ შემდეგაც დაემატებინა. კათოლიკობა ხელს არ შეუშლიდა თვისუფალი აზროვნების ქართველ მეფავებს შედარებით ნეიტრალური ანეგდოტებითა და სენტენციებით გაემდიდრებინა თავისი წიგნი. თვითონ ნაწარმოების კომპოზიციური ხერხი — ცალკეულ ნოველათა და იგავთა მოქცევა მარტივი ფაბულის ჩარჩოში — ავტორს სავსებით უადვილებდა ასეთ ოპერაციას“¹⁰.

ამავე შეხედულებას იზიარებდნენ გ. ქიქოძე¹¹, კ. გამსახურდია¹², თ. კუკავა¹³. ჩვენც ასევე ვფიქრობთ.

მართალია მოსაზრება, რომ სულხან-საბა ორბელიანის თხზულებაში უცხოეთის ამა თუ იმ პუნქტის დასახელება, ან სამოხელეო თუ წოდებრივი ტერმინის აღნიშვნა არ არის აუცილებელი პირობა იმისა, რომ საბას ევროპიდან დაბრუნებისას მოეხსენებინა ისინი; ამის შესახებ მას საქართველოშიც შეეძლო ბევრი რამის გაგება, მით უფრო, რომ საბას ევროპაში გამგზავრებამდე ახლო ურთიერთობა ჰქონდა კა-

⁸ ნარკვევები, IV, გვ. 138.

⁹ Книга мудрости и лжи, СПб, 1878, с. 217.

¹⁰ ლიტერატურული ნარკვევები, თბ., 1948, გვ. 31.

¹¹ რჩეული თხზ. სამ ტომად. ტ. I, 1963, გვ. 45—51.

¹² სულხან-საბა ორბელიანი, თბილისში წაკითხული საჯარო ლექციის სტენოგრაფია, თბ., 1949, გვ. 15.

¹³ ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1967, გვ. 33—34.

თოლიკე მისიონერებთან, მაგრამ ისიც ძნელი დასაჯერებელია, რომ ევროპაში ორი წლის ყოფნას გარკვეული კვალი არ დაემჩნია მის შემოქმედებაზე. საბას „მოგზაურობაში“ ჩანს, რომ ის დიდი ინტერესით ეცნობოდა უცხოეთს, დიდი გულისყურით ადევნებდა თვალს ყოველივეს. მას ახლო ურთიერთობა ჰქონია ბევრ უცხოელთან. მაგალითად, ორბელიანს რომში შეხვედრია პატრი ანჯელო, რომელიც მას ლიონრამდე გაჰყვოლია კიდევ. ეს პატრი საქართველოში ყოფილა, დიდი ხნის წინათ გასცნობია მას მწერალი, ხოლო იტალიაში მასთან კვლავ შეხვედრამ „ძრიელ გაახარა საბა, რადგან ამ პატრმა ქართული იცოდა“¹¹. ალბათ, საბა, მწერალი და მოაზროვნე, ინტერესს გამოიჩინდა იმ ხალხის კულტურისა და მწერლობისადმიც, სადაც ბედმა კარგა ხანს არგუნა ყოფნა. ამიტომ მოულოდნელი არ უნდა იყოს, რომ ევროპასთან დაკავშირებული ამბები ასახულიყო მის შემოქმედებაში. ერთ-ერთ იგავ-არაკში „დიდვაჰარი და მეფუნდუქე“ კ. კეკელიძეს შენიშნული აქვს კეთრით შეპყრობილი იმპერატორის — კონსტანტინე დიდის ბავშვთა სისხლით განკურნებაზე შექმნილი ლეგენდის კვალი. მით უფრო სარწმუნოა ეს ვარაუდი, რომ თავის მოგზაურობაში საბა ახსენებს ამ ლეგენდას ბავშვთა სისხლის შესაგროვებელი ემბაზის ნახვასთან დაკავშირებით.

ძნელია აგრეთვე საბას სიკბაუკის უამს დაწერილად მივიჩნიოთ იგავ-არაკი „მაგისტროსისა და შიშველი მკვდრის“ შესახებ. ქს. სიხარულიძეს შესწავლილი აქვს ეს არაკი ქართულ ფოლკლორთან მიმართებით. მკვლევარი წერს: „მადლიერი მკვდრის“ ციკლის ზღაპრები საერთაშორისო ხასიათისა არის... თავისი წამყვანი მოტივით, სიკეთის გადახდის მოტივით, ქართული ზღაპრები ანალოგიურია სულხან-საბას არაკისა და საერთაშორისო სქემისა“¹⁵. მაშასადამე, სულხან-საბა ორბელიანს დაუმუშავებია საერთაშორისო მოტივი „მადლიერი მკვდრისა“, მაგრამ ეს მოტივი მას შემოქმედებითად გადაუმუშავებია და ფანტასტიკური ამბისთვის რეალური საფუძველი დაუდგია. კერძოდ, არაკი ეხება სახელოვანი კბაუკის, კეისრის მაგისტროსის სპეციალური დიპლომატიური მისიით მგზავრობას საფრანგეთის მეფის კარზე. „გაგზავნა კეისარმან მოციქულად საფრანგეთს. დია ქველის მოქმედი კაცი იყო, უფროსად ფარულად იქმოდის... წავიდა საფრანგეთს, ჩაჯდა გემში,

¹⁴ მოგზაურობა ევროპაში, ს. იორდანიშვილის რედაქციითა და შენიშვნებით, გვ. 172.

¹⁵ ქს. ს ი ხ ა რ უ ლ ი ძ ე, სულხან-საბა ორბელიანის სიბრძნე სიცრუის ხალხური წყაროების ზოგიერთი საკითხი (საიუბილეო კრებული „სულხან-საბა ორბელიანი“. 1959, გვ. 227).

აუღელდა ზღვა, გემი დაემსხვრა... წავიდა საფრანგეთში, ყოველი კეისრის ბრძანებული გაასრულა. მობრუნდა, მოვიდა კონსტანტინეპოლედ“¹⁶. ყოველივე ეს ძალიან გვაგონებს საბას მოგზაურობის ამბებს. საბაც ისევე, როგორც მაგისტროსი სპეციალური „ფარული“ მისიით იქნა გაგზავნილი საფრანგეთს. გზაში მასაც მრავალი განსაცდელი გადახდა, ჩავიდა საფრანგეთში და იქიდან კონსტანტინეპოლში დაბრუნდა. აქ მაგისტროსივით კარგა ხანს მოუხდა ლოდინი. არ შეიძლება ყოველივე ეს შემთხვევით დამთხვევად მივიჩნიოთ. მარშრუტი, მისია — ყველაფერი სინამდვილეს ასახავს, სინამდვილის ანარეკლია. აქედან, ბუნებრივია, მხოლოდ ერთი დასკვნა გამოვიტანოთ: საბამ თვითნახულით და განცდილით შეავსო გავრცელებული მოტივი. ეს კი შესაძლებელი იყო მხოლოდ ევროპიდან დაბრუნების შემდეგ.

„სიბრძნე სიცრუის“ ბოლო იგავ-არაკს „მოყვარული ცოლ-ქმარნი“ კონსტანტინეპოლში გადაყვავართ. მართალია, საბას ბევრ იგავ-არაკშია ლოკალიზებული მოქმედება (დასახლებულია ქვეყნები, ქალაქები). მაგრამ როგორც ს. იორდანიშვილი მიუთითებს, „рассказ по видимому константиногоского происхождения, очень распространен среди турок“. საქართველოში დაბრუნების მოლოდინში საბამ კარგა ხანი დაჰყო კონსტანტინეპოლში. არ შეიძლება მას ინტერესი არ გამოეჩინა ამ ქალაქისადმი, მის მკვიდრთადმი და მით უფრო ხალხის ზეპირი თუ მხატვრული შემოქმედებისადმი. მწერალს, რომელიც „სიქაბუკის უამს“ შეეძლო უზარმაზარი მასალის გადამუშავებით „სიბრძნე სიცრუისა“ დაეწერა, ინტერესი ზღაპრებისა თუ იგავ-არაკებისადმი ბოლომდე გაჰყვებოდა. ასე რომ, მოგზაურობის შთაბეჭდილებანი, გადამუშავებული სახით, უეჭველად თავის ადგილს იპოვიდნენ მის „სიბრძნე სიცრუისაში“.

„სიბრძნე სიცრუისაში“ ერთი არაქია მოთხრობილი „მეცნიერი აქიმი“: ერთგან ჰქვიანი ექიმი ყოფილა. ავადმყოფობის მიზეზს შარდით იკვლევდა. ერთი ავადმყოფის მეგობრებმა ექიმის გამასხრების მიზნით ავადმყოფის შარდს თავისიც გაურიეს. ნახა ექიმმა, გაიცინა და თქვა: „მე გაუჟიცხავარ, მაგრამ იგი სწეული ორ კვირაში აღდგება. ამ ერთის მთელის კაცის ცოლი ორსულად არის, ვაჟსა შობს და მეორე მთელი კაცი სამ დღეში დასწეულდება და სწორადის მოკვდებაო. ყველა აგრე იქმნა“.

მსგავსი სიუჟეტის შემცველი არაქი გვხვდება შუა საუკუნეების ლათინურ იგავ-არაკთა შორისაც¹⁶. აქ ექიმი, საბას არაქისაგან განსხ-

¹⁶ Басни Эзопа, перевод, статья и комментарии М. Л. Гаспарова, М., 1968, с. 213.

ვაგებით, სისხლს სინჯავს. ავადმყოფი მამის სისხლით სავსე ჭამი ქალიშვილს დაუვარდება და სისხლს ძალი ალოკავს. შეშინებული ქალიშვილი თავის სისხლს ასინჯებს. ექიმის დასკვნაა — ავადმყოფი ორსულად არის.

ამ სიუჟეტის დამუშავება აღმოსავლური წარმოშობის იგავ-არაკებში არსად არ გვხვდება. არ არის ის ქართულ ფოლკლორშიც. საფიქრებელია, საბამ არაკი იტალიაში ყოფნისას გაიგონა და, თავისებურად გადამუშავებული, „სიბრძნე სიცრუისაში“ შეიტანა.

საბას პირად განცდებსა და თავგადასავალთან ძალზე ახლოს უნდა იყოს აგრეთვე იგავ-არაკი „მეფე ანაკოფიისა“. ეს იგავ-არაკი, თავისი გულისტკივილით „ქილილა და დამანას“ საბასეული ანდერძის იგავ-არაკებთან ერთად, ერთ ციკლს ქმნის — ავტობიოგრაფიულ ციკლს. ოთხივე არაკი ერთსა და იმავე მოტივზეა აგებული.

„მოგზაურობის“ დასასრულს საბა წერს: „... მერე სამღვდელთა შფოთი აღძრეს ჩემზედ. კრება და ბოროტის ქნა მოინდომეს. მაგრამ მეფე (იასე, ლ კ.) ვერ აიყოლიეს. სამი თვე კიდევ იბატონეს და მერმე მეფე ბაქარ დაჯდა მეფედ. ვისთვისაც ესოდენი ჭირი მენახა და ვისაც მეფობას ვსცილობდი, ათხუთმეტი წლისა იყო. მოატყუეს მცხეთას, ჩემი სიყვარული და სამსახური სულ დაავიწყეს, კრება მიყვეს და წმიდის პაპის გინება მომიდგეს. მე მართლმადიდებლობა ვერ უარყვავ და მრავალი ავი მოინდომეს, მაგრამ ღმერთმან ყოვლისაგან დაგვიხსნა. მეფემაც პატივი მოგვაპყრა და მათი ვერაგობა გაცუდდა. ვახტანგ მეფეს სმენოდა, დიდად სწყენოდა და ყოველნი დაეტუქსა“ (გვ. 153).

როგორც ჩანს, მოშურნეებმა ჯერ მეფე იასესთან დაასმინეს სულხანი, მაგრამ იასე „ვერ აიყოლიეს“, შემდეგ ჭაბუკ ბაქართან დასწამეს ცილი და გული აუტკრუეს მეფეს, მაგრამ აქაც გაცუდდა მათი ვერაგობა. ხოლო საბოლოოდ ვახტანგ მეფეს შეასმინეს. სულხან-საბას მრავალჯერ განუცდია მოშუღართა, ავისმთქმელთაგან მიყენებული ტკივილი. მისი ერთგული სამსახურიც დაუფასებელი დარჩენილა. საბა წერს:

მტერმან ლოდი მომახვედრა, მოყვარემან ვარდის კონა,
ვგრე მტერმა ვერ მატყინა, მოყვრისაგან შემაღონა.

ამიტომ საკვირველი არ არის, რომ დიდი გულისტკივილი საბას იგავ-არაკებში აირეკლა.

„ქილილა და დამანას“ საბასეული იგავ-არაკების ავტობიოგრაფიული საფუძველი არავის ეჭვს არ იწვევს, ასევე უეჭველად უნდა მივიჩინოთ ის, რომ „მეფე ანაკოფიისა“, „მზე და ვარდი“, „ზღვა და დელფინი“, „მეფე და მეძებარი“ ერთსა და იმავე მოტივზე აგებული

იგავ-არაკებია — მეფისაგან თუ პატრონისაგან ერთ დროს საყვარელი ერთგული მონისა და მისი ნამსახურობის დავიწყება. ეს ერთი მოტივის სხვადასხვა ვარიანტია.

ანაკოფიის მეფეს „მტერი აუჩნდნენ. მეფე თავის სამკვიდროზე ვეღარ დადგა და სხვას თემს ივლტოდა“. ლტოლვილს ორი ვეზირი გაჰყვა თან: ორგული და ერთგული. გასაჭირში ჩავარდნილ მეფეს ორგულმა სამსახურზე უარი უთხრა, ხოლო ერთგულმა არაერთგზის ჩაიგდო თავი განსაცდელში და თავგანწირვით დაუმტკიცა მეფეს თავისი ერთგულება. მაგრამ ბოლოს სამშობლოში დაბუნებულმა მეფემ ერთგულის სამსახური დაივიწყა და „მაჰულიც კი მიუღო“.

ალ. ბარამიძემ თავის გამოკვლევაში „სიბრძნე სიცრუის გარშემო“ გააკრიტიკა თ. კუკავას შეხედულება „სიბრძნე სიცრუის“ დაწერის თარიღის შესახებ. ამ გამოკვლევაში ის წერს: „სულხან-საბა ორბელიანმა «ქილილა და დამანას» ანდერძში ჩაუერთო ნამდვილად გამჟღავნებულ და ნიშანდობლივად ავტობიოგრაფიული ხასიათის სამი იგავ-არაკი. ავტორი არ შენიღბულა და არ დაუფარავს, რომ იგავ-არაკებით მან გამოხატა ვახტანგთან დამოკიდებულების ამბები... თ. კუკავას სრულიად მხედველობაში არ მიუღია «ქილილა და დამანასთან» დაკავშირებული გარემოებანი. ეს კი საშუალებას მისცემდა მას გაეთვალისწინებინა სულხან-საბა ორბელიანის იმჟამინდელი (ევროპიდან დაბრუნებისდროინდელი) გუნება-განწყობილებანი“¹⁷.

ჩვენ კი დავსძენთ, რომ „ქილილა და დამანას“ არაკების გუნება-განწყობილება სავსებით ემთხვევა „სიბრძნე სიცრუის“ იგავ-არაკის „მეფე ანაკოფიისა“-ს გუნება-განწყობილებას. ამით ჩვენ იმის მტკიცება კი არ გვინდა, რომ მთელი კრებული იგავ-არაკებისა სულხან-საბას ევროპიდან დაბრუნების შემდეგ აქვს დაწერილი, არამედ ის, რომ ორბელიანი ევროპიდან დაბრუნების შემდეგ ავსებდა მას მისი ახალი გუნება-განწყობილების გამოხატველი არაკებით. ჩვენ გვგონია, შემთხვევითი არ უნა იყოს ის გარემოება, რომ ამ არაკებმა „სიბრძნე სიცრუის“ სწორედ ბოლო ნაწილში მოიყარა თავი. „დიდვჳჳარი და მეფუნდუჳჳე“, „მაგისტროსი და შიშველი მკვდარი“, „მეცნიერი ექიმი“, „მეფე ანაკოფიისა“, „მოყვარულნი ცოლ-ქმარნი“ კრებულის მეორე ნაწილშია შეტანილი. ეს მეორე ნაწილი განსხვავდება იგავ-არაკთა თემატიკითაც. სწორედ აქ შევიდა არაკთა ის დიდი ნაწილი, რომლებშიაც არის მსჯელობა მადლის გადაუხდელობაზე. რუქას მტკიცებით — სიკეთეს მხოლოდ ბოროტებით უხდიან სამაგიეროს, კარგისთვის კარგად

¹⁷ ნარკვევები, ტ. IV, გვ. 137—138.

არავის უქნია. ამ სტერეოტიპულ ფრაზას რამდენიმეჯერ ვხვდებით „ქილილა და დამანაშიც“. ამავე დროს, „ქილილა და დამანასთან“ „სიბრძნე სიცრუისას“ რამდენიმე სიუჟეტი აკავშირებს. რამდენიმე მოტივი ერთგვარად არის დამუშავებული. მაგალითად, ერთ დაკოდილის მოტივი ერთნაირ გუნება-განწყობილებას ნათელყოფს. ძალზე ახლოსაა მსჯელობა მეფის ვაზირთა უფლება-მოვალეობაზე, ზოგჯერ ერთსა და იმავე შედარებას ვხვდებით. „ქილილა და დამანაში“ დამანა ამბობს: „დიდსთანა (მეფესთან) შესლვა ცეცხლსა ჰგავს დამწველსა და, ვინცა მიეახლოვება, უფრორე საშიშია“.

ხამს მეფესთან სამეგობროდ არ შეიქმნა, გქონდეს კრძალვა
ვითა ცეცხლსა შეშა ხმელი მიეკაროს, იწყოს ალვა.
მაგრამ საშიშს ვინც შეუდრკეს, ცული არის ბოლოდ მალვა,
მას მაალსა აღსავალსა ვერ აღვიდეს, იწყოს მალ „ვა“.

ეს აზრი, ოღონდ უფრო გამოკვეთილი და ლაკონიური გვხვდება საბასთანაც. აქაც მეფესთან სიახლოვე ცეცხლთან სიახლოვესთან არის გაიგივებული — „მეფისა თანა მყოფი კაცი და ზამთარ დიდ ცეხლთან მჯდომი სწორია: თუ ახლოს ზის, სიცხე დასწავს და, თუმცა შორს წავა, ყინვა დაჰზრავს“.

საგულისხმოა, რომ ორივე თხზულებაში ამ კონტექსტს მოსდევს მსჯელობა ვეზირის მოვალეობებზე.

მართალია, „სიბრძნე სიცრუისას“ და „ქილილა და დამანას“ იგავ-არაკებს ბევრი პარალელური სიუჟეტი აკავშირებს, მაგრამ ეს მსგავსება აიხსნება იმ გარემოებით, რომ „ქილილა და დამანას“ არაკები ადრევე იყო ცნობილი და გავრცელებული ჩვენს ზეპირსიტყვიერებაში. როგორც ვახტანგი წერდა, „რაოდენსაცა საქართველოში ანუ არაკსა და ანუ იგავსა, ანუ ზეპირსა მუნასიბსა ლექსსა ახლა იტყვიან, უფროსი — ერთი ამაში სწერიაო“, მაგრამ ჩვენს მიერ შემოთხსენებული დამთხვევები ამ წყაროდან არ უნდა იყოს აღებული. ისინი უფრო ახლო, წიგნიერი გზით უნდა იყოს შეძენილი და ეს კი იმისი მანიშნებელია, რომ „სიბრძნე სიცრუისაში“ მათი შეტანა მხოლოდ „ქილილა და დამანასთან“ ახლო გაცნობის შემდეგ იყო შესაძლებელი.

ყოველივე შემოთქმული გვაძლევს საშუალებას დავასკვნათ, რომ სულხან-საბა ორბელიანი მთელი სიცოცხლის განმავლობაში ამუშავებდა „სიჭაბუკის ჟამს“ შექმნილ თხზულებას. ეს გასაკვირი არ არის. საბას საშუალება ექნებოდა „სიბრძნე სიცრუისას“ ხელნაწერი რამდენიმე გზის ესწორებინა. მას ხელეწიფებოდა თავისი პირმშოს შევსება, განვრცობა. მდიდარი შთაბეჭდილებები, ახალი სიუჟეტებით უდავოდ აისახებოდნენ მის შემოქმედებაში.

წარმოუდგენელია, რომ ერთ კაცს სიცოცხლის ისეთ მცირე მონაკვეთში, რომელსაც სიკვამლე ჰქვია, ამდენი მასალისათვის მოეყარა თავი. მისი იგავ-არაკების უმეტესობას სხვა ხალხთა მწერლობასა და ზეპირსიტყვიერებაში ეძებნება პარალელები და საბას ზომ ეს ამბები წინ არ ეწყობ, რომ სურვილისამებრ ამოეკრიფა და გადაემუშავებინა და ამავე დროს დიდი ოსტატობით ჩაესვა თავისი კრებულის ფაბულურ ჩარჩოში. ამ ჩარჩოს კი ძალზე ბევრი და სხვადასხვა შინაარსის გამომხატველი, მაგრამ გარკვეულ ადგილისათვის გამიზნული იგავ-არაკი სჭირდებოდა. თვით ეზოპეს კრებული, რომლის იგავ-არაკები არავითარი ჩარჩოთი არ არიან შეზღუდულნი, საუკუნეების განმავლობაში ივსებოდა და მდიდრდებოდა. მასში რამდენიმე ფენას აღნიშნავენ მეცნიერები. ხოლო სპეციალურად, გარკვეული მოსაზრების დასამტკიცებლად და საილუსტრაციოდ მოსაყვანი არაკის რამდენი ვარიანტი უნდა ჰქონოდა ავტორს ხელთ, რომ სათანადო ადგილზე ოსტატურად მოემარჯვებინა ისინი.

ამიტომაც წლების განმავლობაში ნანახი თუ გავონილი, ალბათ, თავის ადგილს პოულობდა სულხან-საბა ორბელიანის შემოქმედებაში. ირანსა თუ საფრანგეთში, იტალიასა თუ თურქეთში ხანგრძლივად ყოფნამ გაამდიდრა ცნობისმოყვარე ბრძენ-კაცის თვალსაწიერი, შემატა ცოდნა და გამოცდილება და საკვირველი არ არის, თუ ყოველივე ეს თავისებურად აირეკლებოდა მის შემოქმედებაში.

რა ვუყოთ, რომ ხელნაწერთა ჩვენებით თხზულება „სიკვამლეს ქამს“ შექმნილად ითვლება! ის მართლაც „სიკვამლეს ქამს“ ჩამოყალიბდა. ხოლო შემდგომი ცვლილებები სათაურში ვერ აისახებოდა, მით უფრო, რომ ამავე ქანრის თხზულებაზე მუშაობა შემდგომში საბას თავისი მდგომარეობისათვის შეუფერებლად მიაჩნდა. ამიტომაც იყო, რომ „ქილილა და დამანას“ თარგმანზე მუშაობისას სულხან-საბას ერთგვარი ბოლიშის მოხდაც კი დასჭირდა.

5. შახათაძე

ბ. ფირალიზვილის ლექსი „გლოვა ირაკლი მეორისა“

შევეხოთ კვლევის საგნად მრავალჯერ ქცეულ ლექსს „გლოვას“, რომლის სრული სათაურია: „თუშთა, ფშავთა და ხევსურთაგან გლოვა სანატრელისა და ღვთისადმი განსვენებულისა საქართველოს მეფის ირაკლი მეორისა“. პირველად დაიბეჭდა გ. ფირალოვის მიერ 1821 წ. პეტერბურგში გამოცემულ წიგნში „საზოგადო მდივნობა“. სათაურს მოსდევს შემდეგი სიტყვები: „თქმული მათებრ ლექსად ნადვორნი სოვეტნიკისა და კავალერისა გოდერძი ფირალოვისაგან“. მოგვყავს ეს ლექსი მთლიანად:

აღსდგე, გმირთ-გმირო, ნუ გძინავს, მტერთა ისმიან ხმანია,
გრძლად ძილს ჩვეული როდი ხარ, მოგვიხმე უნჯი ყმანია,
არ განახოს მტერმან ძაბუნად, ვისდევნეთ ვაკეცნეთ თმანია,
ვართ ბრძოლად მათდა მოსრულნი ზოგთაგან ოთხნი მმანია.

გაშალე დროშა მძლეველი, წვერ-მახვი, მტერთა ზარია,
მოყმეთა ნახონ ფრიალნი, მუნ მოსქედს მთა და ბარია,
ქუხდეს მაჟარა-შაშხანა, ვით ზეცის მეხის გვარია,
განვჰფატროთ მტერნი ჩვეულად, ვასვით სასმელი მწარია.

განიფრთხე ძილი, ზე აღსდექ, შთაიციე წვრილთვალა რკინისა,
აღილე ხელთა მაჟარი, მტერთა განზნევი ტვინისა,
წინ მივალთ შენნი მეჭკვრეტნი, ვითა მეგონნი ლხინისა,
შევკსავით სისხლსაცა მტერთასა, უტკებეს კახეთის ღვინისა.

მტერს წინ წარვიქცევთ დიაცებრ, უკან ხედდენ ველარა,
ყოვლთგის ყოფილა ეს ესრეთ, ვინ შენზედ დაიკვეხარა,
წარულღებთ სრულად საუწყეთ, მთათ ვგზავნით დიაცთ, ეს, არა,
არ განიღვიძებ ბატონო, მოყმეთა რამცა ეხარა.

აღვიღოთ მმანო ფარ-ხმალი, ვასმინოთ ჩაჩქანთ ჩქერანი,
დაესხდეთ, დავიწყოთ ღრეობა, უყვარდის ჩვენი მღერანი,
ცხენი მზად უდგას გმირთ-გმირსა, კაზმული ტურფად მერანი,
არ განიღვიძებ, — მოსრულ არს ბედისა ჩვენის წერანი.

მეფე ერეკლეს, ჰსიოცხლებდინ აწცა და უკუენისამდე
მტერთა თავ-მტეხი მეხისა, მოყმეთა მკველი აქამდე,
აწ სძინავს ბრძოლით მაშერალსა და განილვიძებს დილამდე!
თუ სადმე წარვალს, წარგვიყვანს, არლა გავვიშვებს შინამდე.

გათენდა დილა, ბატონო, დრო არის მტერთა დასხმისა,
ალჯაზმა ცხენთა და ჯორთა და მათი აღვირ-ასხმისა,
კვეთა თავ-შკლავთა მტერთასა და სისხლის ველად დასხმისა.
უბრძანე ბუკთა ტარციალი, ბანაკით ჯართა განსხმისა.

მზეცა აღმოხდა ქვეყანად, მაგრა ჩვენთვის კი ბნელია,
თუ შენ არ გნახავთ კაზმულსა, ჩვენი შინ წასვლა ძნელია;
არ ჩვენ ვპსცრემლოობთ მარტონი, პსტირის შენთვის მთა და ველია,
დავლწუნეთ, ძმანო, ფარ-ხმალი, რადლა გვეყრების ხელია!

ვიგლოჯნეთ თმა და ულვაშნი, თავშიგან ვიცეთ ლოდებით,
მიპრულებია ნეტარსა, წარსულ არს ღვთისა წოდებით,
შევბლალით ცრემლთა ფრქვევითა, თუმცა ისმინოს გოდებით,
აწ წარხდა ჩვენი ცხოვრება, გულითაც დაეიკოდებით.

რადადმე გვიკიდენ ფარ-ხმალი? უმისოდ ცუდი ბარგია,
დამიწდნენ თოფნი და შუბნი, მიწათ შექსკამნეს კარგია,
იგი არა გვეყავს საჭურეტლად, სხვა ვილა ვსძებნეთ კარგია.
ი წარხდი, ჩვენო ნუგეშო, დიდებავ, დაგვეკარგია.

წარვიდეთ პირთა ხოკვითა, სახლთა მიუთხრათ გლოვანი,
ვიგლოჯნეთ მთანი და კლდენი, დავობლით ჩაღმა წოვანი,
ჩვენთანა ფშაენი ზეესურნი, ყრმანი ჰაბუქნი მხცოვანი
ნუ შევეშრინ ცრემლნი თვალთაგან და გულთა მისი ხსოვანი.

დაშთენ მას ძენი, ძის ძენი, მათსა ვიტყოდეთ ქებასა
გმირნი მამაცად აღზრდილნი, ჰყოფენ კეთილსა მშობასა,
მტერთა მისცემენ პასუხსა, მოყმეთა თანხმობასა,
აწლა გამოვპსცნათ, მო, ძმანო, ვინმეა იქმს ერეკლობასა!

მიუხედავად იმისა, რომ გოდერძის სიციოცხლეში გამოცემულ
წიგნში ლექსის ავტორად დასახელებულია გოდერძი ფირალოვი, დღემ-
დე საძიებელ საკითხად არის დარჩენილი ამ ლექსის ავტორის ვინაობა.
ამის მიზეზი მრავალია:

1. წიგნში ამ ლექსის შემცველი ფურცელი ჩაკერებულია, იგი სხვა
ფორმატისაა, ბევრად უფრო დიდი, ვიდრე წიგნის დანარჩენი ფურ-
ცლებია.

2. მოიპოვება ამ წიგნის ისეთი ეგზემპლარები, რომლებშიც ეს
ლექსი საერთოდ არ არის და არც ყოფილა არასოდეს.

3. დ. ჩუბინაშვილმა თავის „ქრესტომათიაში“ შეიტანა ეს ლექსი ავტორის მითითების გარეშე. დ. ჩუბინაშვილს არ შეიძლებოდა არსცოდნოდა პეტერბურგში გამოცემული წიგნის არსებობა და საერთოდ ის, რომ ამ ლექსის ავტორი გ. ფირალოვი იყო.

4. რაც მთავარია, ლექსი ძალიან წააგავს ხალხურს, თუმცა მას აშკარად ატყვია სტილიზება.

ყოველივე ამის გამო „გლოვასთან“ დაკავშირებით კარგა ხანია შექმნილია აზრთა სხვადასხვაობა¹:

1877 წელს ზ. ჭიჭინაძე მის მიერ პატარა წიგნად გამოცემულ „გლოვის“ ავტორად სოლომონ მსაჭულს ასახელებდა;

1892 წ. „ივერიის“ 203-ე ნომერში დიმიტრი მაჩხანელი ხალხურად წარმოადგენდა მას;

1893 წ. ვ. გუნიას მიერ შედგენილ „საქართველოს კალენდარში“ ლექსი შეტანილი იყო როგორც ხალხური ნაწარმოები;

1894 წ. „მოამბის“ VI ნომერშიც ხალხურად იყო მიჩნეული, 1895 წელს კი ცალკე გამოიცა ანონიმურად როგორც ხალხური.

1895 წ. ა. ხახანაშვილმა წიგნში „Счерки по истории грузинской словесности“ აზრი შეიცვალა და, თუ აღრე ამ ლექსს იგი ს. ლეონიძეს მიაკუთვნებდა ახლა ხალხურად გამოაცხადა.

1898 წ. გამოცემულ კირონის და გ. ყიფშიძის „სიტყვიერების თეორიის“ სახელმძღვანელოში გამოქვეყნდა და იმავე დროს ერეკლე მეორის გარდაცვალების ასი წლისთავთან დაკავშირებით დაიბეჭდა როგორც ხალხური შემოქმედების ნიმუში.

1913 წ. ზ. ჭიჭინაძემ წიგნში „ნ. ბ. ლოლობერიძე და ქართული სტამბა“ ასეთი შეხედულება წამოაყენა: ლექსის ავტორია ფილადელფოს კიკნაძე, რომელიც „რუსეთშიაც იყო ნამყოფი, ცხოვრობდა ბატონიშვილების კარზე, იყო დიდი გულშემატკივარი საქართველოს საქმეებისა. ს. დოდაშვილის უმთავრეს მოღვაწედ ეს ითვლებოდა 1832 წელს. ქართულად წერდა: ამისი ლექსის „აღსდგე, გმირთა-გმირო ნუ გძინავს“. ამას გარდა სხვა ლექსებიც ჰქონდა. ფსევდონიმი გ. ფირალოვი ჰქონდა, ჩვენ კი შეცდომით გოდერძი ფირალოვს მივაწერეთ. ეს შეცდომა არის. დღეის შემდეგ ეს ლექსი ფილადელფოს კიკნაძის საკუთრებად უნდა იქნას ცნობილი“.

¹ ამ ლექსის შესწავლის სრული ისტორია იხ. გრ. კაკიაშვილის წერტილში „ლექსის „აღსდგე გმირთა-გმირო“ შესახებ, „მნათობი“, 1970, №9, გვ. 146—153.

1919 წ. ზ. ჭიჭინაძემ „ტრიბუნაში“ (№ 194) განაცხადა, რომ ფილადელფოს კიკნაძემ გოდერძი ფირალოვს მისცა ეს ლექსი დასაბეჭდად, ფირალოვი შეჰპირდა დაგიბეჭდავო და თავის სახელით დაბეჭდაო.

ს. გორგაძემ „გლოვა“ მიიჩნია ხალხურ ნაწარმოებად და ორჯერაც დაბეჭდა, თუმცა მასში ერთგვარ ექვს იწვევდა ლექსის მწიგნობრულიტერატურული ნიშნები. 1927 წელს ს. გორგაძემ მიაკვლია H 2562 ხელნაწერს, რომელსაც სათაურის შემდეგ აწერია: „თქმული მათებრ ლექსად ნადვორნი სოვეტნიკის გოდერძი ფირალოვისაგან, სანკტპეტერბურღს წელსა ჩუიზ“. ამავე დროს ს. გორგაძისათვის ცნობილი გახდა წიგნი „საზოგადო მდივნობა“, რამაც ს. გორგაძეს საბოლოოდ ააღებინა ხელი შეხედულებაზე ამ ლექსის ხალხურობის შესახებ².

ამის შემდეგ „გლოვა“ ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობის ანთოლოგიის II ტომშიც შევიდა როგორც გოდერძი ფირალიშვილის ნაწარმოები. ბოლო დროს გამოქვეყნდა გრ. კაკიაშვილის წერილი „ლექსის «აღსდგე, გმირთ-გმიროს» შესახებ“. ეს არის პირველი სერიოზული გამოკვლევა, დამყარებული მდიდარ ლიტერატურულ მასალებსა და პირველწყაროებზე.

გრ. კაკიაშვილი უარყოფს გოდერძი ფირალიშვილის ავტორობას და მიაჩნია, რომ „ლექსი «აღსდგე, გმირთ-გმირო» და მასზე შექმნილი სიმღერა დიდად იყო პოპულარული არა მარტო საქართველოში, არამედ მის ფარგლებს გარეთაც. გრ. კაკიაშვილს მოაქვს ყველაზე აღრინდელი ცნობა ლექსის ხალხურობის შესახებ 1853 წლის „Закавказский вестник“-დან: ხალხს ახსოვს „გლოვა“ და მისი სიმღერის პოტივი. «Он все помнит песню сложеную предками его на кончине царя Ираклия, передаваемую с тех пор из рода к роду, дышашую патриотизмом и безпредельною любовью к царственному покойному. Песня эта и теперь нередко оглашает ущелья и горы Хевсурети: «Встань, Герой-Героев, не спи! Ты не привык к долговому сну. Вот слышишь голоса врагов, ободренных твоим безмолвием, встань и поведи на них...» Так начинается это дико трогательная песня».

მეტად სამწუხაროა, რომ აქ აღარაფერია თქმული იმაზე, თუ როგორ თავდება ეს ლექსი. ამას საკითხის გადაწყვეტისათვის უდიდესი მნიშვნელობა ექნებოდა.

² ს. გორგაძე, სალიტერატურო შენიშვნები (ქართული მწერლობა, 1927. № 2, გვ. 84).

გრ. კაკიაშვილის მართებული მოსაზრებით, ძალზე საეჭვოა, რომ ეს ლექსი გ. ფირალიშვილის წიგნის საშუალებით გავრცელებულიყო, ასე დიდი პოპულარობა მოეპოვებინა.

გრ. კაკიაშვილს მოაქვს ცნობა, რომ ალ. ყაზბეგი განსაკუთრებით ყოფილა დაინტერესებული ლექსით „აღსდევ გმირთ გმირო“. რომ მას ღინჯა ხულელისაგან ჩაუწერია კიდევ მისი ერთ-ერთი ვარიანტი. როგორც ს. ყუბანეიშვილის მიერ ა. ყაზბეგის თხზულებათა II ტომზე დართული კომენტარებიდან ჩანს, ალ. ყაზბეგს გოდერძი ფირალიშვილის ლექსიც ჰქონია გადაწერილი.

შემდეგ გრ. კაკიაშვილს მოაქვს ცნობები იმის შესახებ, თუ როგორ დაიტირა უცნობმა მექიანურემ მეფე ერეკლე, და ამასთან დაკავშირებით წერს: „აი, სად უნდა ვეძიოთ ლექსის «აღსდევ გმირთ გმიროს» საწყისები. მისი შემქმნელ-შემთხვევლები ჰიანურზე თუ ფანდურზე დამამლერებელნი და ხალხში გამავრცელებელნი უნდა იყვნენ... ამ ლექსს წინ უძღვის ქართული ხალხური სამგლოვიარო (დატირების) პოეზია და მის საფუძველზეა იგი შექმნილი. რალაც გარკვეული მოსაზრებით ჩაყვრებული ფურცელი, მიწერილი გვარი კი არ უნდა იყოს გადამწყვეტი, არამედ ნაწარმოების ფორმა და შინაარსი. განა შეიძლება ლექსი „აღსდევ გმირთ-გმირო“ შექმნილიყო პეტერბურგში საგარეო საქმეთა კოლეგიის ჩინოვნიკის კაბინეტში? იმ ჩინოვნიკისა, რომელიც თავის დროზე აქტიურ მონაწილეობას იღებდა ერეკლეს წინააღმდეგ მოწყობილ შეთქმულებაში? — წერს გრ. კაკიაშვილი.

აქ უკვე უნდა შევედავოთ მკვლევარს: გოდერძი ფირალიშვილი ერეკლეს საწინააღმდეგო შეთქმულებაში არ ყოფილა. პირიქით, ის სოლომონ ლეონიძესთან ერთად უპირისპირდებოდა იმ ბანაკს, რომელიც მეფე ერეკლეს წინააღმდეგ სხვადასხვა ჭორებს ავრცელებდა და ქართლ-კახეთის გათიშვას ლამობდა. ამდენად, გოდერძის დამნაშავეთა რიცხვში მოხვედრა და მეფესთან კონფლიქტი სრული გაუგებრობა იყო, როგორც თვით სოლომონ ლეონიძისა და ერეკლეს კონფლიქტი. ცნობილია, რომ მეფემ შეიცნო სოლომონის სიმართლე, მისი ერთგულება და კვლავ იახლა ის ჰირსა და ლხინში. ასეთივე დამოკიდებულება უნდა აღმდგარიყო მეფესა და გოდერძს შორის, სხვაგვარად წარმოუდგენელი იქნებოდა გოდერძისა და ბატონიშვილების ის სიახლოვე, რომელიც მათ აკავშირებდა.

გრ. კაკიაშვილის მოსაზრებით, ლექსი „აღსდევ გმირთ გმირო“ იოანე ბატონიშვილის დავალებით უნდა იყოს დაბეჭდილი ცალკე ფურცელზე და ჩაყვრებული გოდერძი ფირალიშვილის წიგნის რამდენიმე ცალში. გრ. კაკიაშვილი წერს: „აღსდევ, გმირთ გმირო“ არის მოწოდება — პროკლამაცია, საბრძოლო პროგრამა, სამზადისი 1832 წლის შე-

თქმულებისათვის, რომ ხალხური ლექსი ბატონიშვილებმა პეტრე ლარაძეს გადააკეთებინეს ლიტერატურულ ყაიდაზე და გოდერძი ფირალიშვილის წიგნისა და მისი ავტორის სახელით მოისურვეს ამ ლექსის პოპულარიზაცია, რადგანაც წიგნებს ამ დროს გოდერძი ბექდავდა და ამავე დროს ფრიად სანდო კაცად იყო მიჩნეული. ამ ფურცლებისა და წიგნის გავრცელება, გრ. კაკიაშვილის აზრით, დაიწყო გოდერძი ფირალიშვილის სიკვდილის შემდეგ და, ცხადია, მისი გვარიც ამ ლექსზე გ. ფირალიშვილის სიკვდილის შემდეგ უნდა იყოს მიწერილი, რათა ხელისუფლების მიერ ლექსის დაკავების შემთხვევაში აეცდინათ რეპრესიები“.

რა შეგვიძლია ვთქვათ თავისთავად ამ საინტერესო ვარაუდის შესახებ? — უთუოდ უნდა დავეთანხმოთ მკვლევარს, რომ გოდერძი ფირალიშვილის წიგნში ჩაკრული ლექსი ხალხურის მიხედვით არის დაწერილი. მართლაც, არ შეიძლება ანგარიში არ გაეწიოს იმ გარემოებას, რომ 1853 წ. „ზაკავკასკი ვესტნიკი“ მიუთითებს ამ ლექსის დიდ პოპულარობაზე ხალხში. ასევე არ შეიძლება არ ვენდოთ ა. ყაზბეგს, რომელიც წერს: „ეს ლექსი გამიგონია ხევში ღინჯა ხულელისაგან, რომელიც სხვა ლექსებთა შორის ამ გლოვასაც მოსთქვამდა ზოლმე და ყოველთვის იმ ადგილზე ათავენდა, რომელზედაც მე შევწყვიტუნაბექდში ეს ლექსი გაგრძელებულია, მაგრამ თავზედ ბევრად სუსტი. მკითხველი თავიდანვე პგრძნობს კითხვის დროს, რომ ბოლო ან მოკერებულია ან გადაცვლილი“³.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ლექსის პირველი ნაწილი მცირეოდენი სტილიზაციით არის სწორედ „გლოვა თუშ-ფშავ-ხევსურთა“, ე. ი. ხალხური ლექსი, რომელიც უნდა თავდებოდეს ამ სტრიქონებით:

ცხენი შზად უდგას გმირთ-გმირსა
კაზმული უცხო შერანი,
არ განიღვიძებს — მოსულ არს
ბედისა ჩვენის წერანი.

ამის შემდეგ იწყება რაღაც მიბაძვა (სწორედ ამას გულისხმობს ა. ყაზბეგი). მიბაძვა უნდა იწყებოდეს აქედან:

მეფე ერეკლე, ჰსიცოცხლებდინ აწცა და უკუნისამდე,
მტერთა თავ-მტეხი მეხისა, მოყმეთა მცველი აქამდე,
აწ სძინავს ბრძოლით მაშურალსა და განიღვიძებს დილამდე.
თუ სადმე წარვალს, წარგვიყვანს, არლა გაგვიშვებს შინამდე.

³ ა. ყაზბეგი, თხზულებანი, II, 1948, ს. ყუბანეიშვილის, შენიშვნა, გვ. 516 517.

ამ ვარაუდს სხვათა შორის მხარს უჭერს ლიტერატურული მუზეუმის ერთი ხელნაწერი (ხ. 8751), რომელშიც ერეკლეს გარდაცვალებასთან დაკავშირებული ლექსებია მოტანილი. პირველი ის ლექსია, რომელიც სწორედ აქ თავდება. მას მოსდევს მეორე ცნობილი ხალხური ლექსი: „არ გეჭერებათ, ქართველნო, შეგეხსნათ რკინის კარია“.

მაინც რატომ ფიქრობს გრ. კაკიაშვილი რომ ე. წ. გადაკეთებული ლექსის ავტორია არა წიგნში დასახელებული გოდერძი ფირალოვი, არამედ პეტრე ლარაძე? ამას აფიქრებინებს მას ის მსგავსება, რომელიც თითქოსდა არსებობს „გლოვისა“ და პეტრე ლარაძის გალექსილ „ქართლის ცხოვრებას“ შორის.

ჯერ ერთი: არ არის სწორი ეს შეხედულება, რომელიც ჯერ კიდევ მ. ჯანაშვილმა გამოთქვა და შემდეგ ბევრმა გაიმეორა, „გლოვისა“ და პ. ლარაძის გალექსილ „ქართლის ცხოვრებას“ შორის მსგავსება არისო. არავითარი მსგავსებაზე ლაპარაკი აქ არ შეიძლება, გარდა იმისა, რომ იქაც დატირებაა გამოხატული და აქაც. სხვა არაფერია მათ შორის საერთო. მაშ, რატომ არ უნდა ვენდოთ დაბეჭდილ წიგნს, რომელშიც ავტორად გოდერძი იხსენიება, არ ვენდოთ ხელნაწერებს, რომლებიც გოდერძიზე მიუთითებენ, (თუნდაც ისინი წიგნიდან მოდიოდნენ) და ავტორ-გადამკეთებლად პეტრე ლარაძე დავასახელოთ? მაშინ რატომ არ შეიძლება ამ ლექსის ავტორად იოანე იალღუზიძე დავასახელოთ, რომლის „იალღუზიანის“ მართლაც განიცდის „გლოვის“ გავლენას?⁴ („იალღუზიანის“ და „გლოვის“ მსგავსება ერთხელ კიდევ ადასტურებს გლოვის დიდ პოპულარობას ხალხურ შემოქმედებაში).

გრ. კაკიაშვილი ფიქრობს, რომ გოდერძი ფირალოვის გვარი ამ ლექსზე გ. ფირალიშვილის სიკვდილის შემდეგ უნდა იყოს მიწერილი, რათა ხელისუფლების მიერ ლექსის დაკავების შემთხვევაში აეცდინათ რეპრესიები.

ეს ასე არ შეიძლებოდა მომხდარიყო და რატომ:

1. წიგნში ეს ლექსი არის 149—150 გვერდებზე. ეს ფურცელი, როგორც ვთქვით, ჩაწებებულია შემდეგ, ეს ჩანს აშკარად. მაგრამ არა გოდერძის გარდაცვალების შემდეგ, არამედ თვითონ გოდერძის წინასწარ განზრახვით, რაც იქიდან ჩანს, რომ ლექსი შეტანილია სარჩევში. სარჩევში 1821 წელს ხომ არ შეიტანდნენ ლექსს, თუ ის 30-იან წლებში ჩააკერეს?

⁴ იალღუზიანის და გლოვის მსგავსებაზე იხ. ტრ. რ უ ხ ა ძ ე. ქართული ეპოსი გარდამავალი ხანის ქართულ ლიტერატურაში, 1939, გვ. 191.

2. იმ ეგზემპლარებში, სადაც ეს ლექსი არ არის ჩაყრებული, გვერდები სპეციალურად გამოტოვებულა. ე. ი. 149—150 გვერდისთვის დატოვებულა ადგილი, ე. ი. 148 გვერდის შემდეგ მოდის 151 გვერდი.

3. მაშინ როდესაც წიგნი ძალიან მკიდროდ არის ნაბეჭდი, 148-ე გვერდის ნახევარზე მეტი თავისუფალია. ე. ი. ახალი ნიმუშის ბეჭდვა დარჩენილ ნახევარზე აღარ გაუგრძელებიათ, რათა გვერდი შინაარსობრივად დასრულებული ყოფილიყო და 149—150 გვერდები უმტკივნეულოდ ჩაწებებულიყო. ეს ყველაფერი ხდებოდა მაშინ, როცა წიგნი იბეჭდებოდა, წიგნი კი დაიბეჭდა გოდერძის სიცოცხლეშივე. ასე რომ, სრულიად გამორიცხულია ვარაუდი, რომ ფურცელი ჩააყრეს გარდაცვალების შემდეგ და ლექსის ავტორადაც გოდერძი დაასახელეს კონსპირაციის მიზნით.

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ „გლოვის“ გადაშეთებულ-ავტორია გოდერძი ფირალიშვილი და აი რატომ:

1. წიგნი გამოიცა გოდერძის სიცოცხლეში.
2. სარჩევში იმთავითვე მითითებული იყო ლექსის სათაური.
3. იმთავითვე დატოვებული იყო ლექსისათვის განკუთვნილი გვერდების ადგილი.

4. ლექსს სათაურის შემდეგ მიწერილი აქვს: „თქმული მათებრ ლექსად, ნადვორნი სოვეტნიკისა და კავალერისა გოდერძი ფირალიშვილისაგან“, ამ წარწერიდან ჩანს, რომ გოდერძი არ მალავს იმას, რომ ლექსი ხალხური ლექსის მიბაძვა-გადაკეთებას წარმოადგენს.

5. ლექსის მეორე ნახევარი, რომელიც სწორედ გოდერძისა უნდა იყოს, არაფრით არ დგას მაღლა, ვიდრე ვთქვათ მისივე „ტორუას და ნიბლიას გაბაასება“.

ახლა ისმის საკითხი: რატომ მოხდა ყოველივე ეს, ე. ი. გვერდების წინასწარი დატოვება წიგნში ამ ლექსის ჩასაწებებლად?

რა თქმა უნდა, სრულიად მართებულია გრ. კაკიაშვილის შეხედულება იმის შესახებ, რომ ეს ლექსი თავისი შინაარსითა და დანიშნულებით საბრძოლო მოწოდებაა, პროკლამაციაა, რომ მეფე ერეკლეს გლოვაში საქართველოს დამოუკიდებლობის დაკარგვა ნაგულისხმევი, რომ ეს ლექსი საბრძოლო პროგრამა იყო იმათი, ვინც პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, აშკარად თუ ფარულად, სიტყვით თუ საქმით იბრძოდა საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენისათვის (დაახლოებით ასე ვარაუდობდა ზ. კვიციანიძე).

მართლაც და, გავიხსენოთ პეტერბურგში მყოფი ბატონიშვილების განწყობილება, როდესაც მათთვის ნათელი შეიქმნა ქვეყნის ეროვნული

ნული დამოუკიდებლობის დაკარგვა, სამეფოს გაუქმება. „არა ვსტიროდეთა ამას ზედა, რომელნი მეთოდებისაგან და უკუდავებისა დამხობილ ვიქმენით?!“ — წარმოთქვამდა ერთ ქადაგებაში იონა ხელაშვილი.

გავიხსენოთ 1812—1817 წლებში დავით ბატონიშვილის მიერ დაწერილი პროექტები საქართველოს უკეთ მოწყობის საკითხზე⁵. ისიც ცნობილია, რა პასუხი მისცა გრ. არაკჩევემა დავით ბატონიშვილს:

«Приносит просьбы вовсе неосновательные, и что, если после сего не будет жить, тогда последует уже повеление, чтобы отставить его от службы и выслать из Петербурга».

ახლა გავიხსენოთ გოდერძის ლექსის ადგილი:

მზეცა აღმობდა ქვეყანად, მაგრამ ჩვენთვის კი ბნელია,
თუ შენ არ განახეთ კაზმულსა, ჩვენი შინ წარსვლა ძნელია.

ეს ადგილი გარკვეულად მიუთითებს გაცრუებულ იმედებზე სამშობლოში დაბრუნების შესახებ. გავიხსენოთ ახლა ლექსის უკანასკნელი სტრიქონები:

დაშთენ მას ძენი, ძის ძენი, მათსა ვიტყოდეთ ქებასა,
გმირნი მამაცად აღზრდილნი ჰყოფენ კეთილსა ძმობასა.
მტერთა მისცემენ პასუხსა, მოყმეთა თანხმობასა,
აწლა გამოვსცნათ, მო, ძმანო, ვინმეა იქმს ერეკლობასა?.

რა გასაკვირია, რომ გოდერძი ფირალაშვილს ასეთი შინაარსის ლექსის ჩართვა წიგნში, სანამ იგი ცენზურას გაივლიდა, შეუძლებლად მიეჩნია. წიგნს მოზრდილი ასობით წინ უძღვის წარწერა: „по определению Цензурного Комитета напечатать позволено с тем, чтобы до выпуска из типографии сей представлено было семь экземпляров в Цензурный комитет для доставления куда следует».

ჩვენ ვფიქრობთ, რომ ამ ფურცლის ჩაკერა განზრახული იქნებოდა ყველა ცალეში, გარდა იმ შვიდი ეგზემპლარისა, რომელიც ცენზურის მიერ კიდევ სადღაც უნდა გაგზავნილიყო.

ამ ლექსის „საზოგადო მდივნობაში“ ჩართვა და გავრცელება შეთქმულების წინა ხანების განწყობილების მაჩვენებელია, ხოლო მის პოლიტიკურ სიმძაფრეს აძლიერებს ის გარემოება, რომ „საზოგადო

⁵ И. К. Е н и к о л о в, Две записки царевича Давида, მასალები საქართველოს და კავკასიის სიტორიისათვის, 1942, ნაკვ. I, გვ. 164.

მდივნობას“ დასაწყისშივე მითითებული აქვს: „დაიბეჭდა ს. პეტერ-
ბურღს, სტამბასა შინა იოსებ იოანესოვისასა, წელსა ჩუკა, მწერლობი-
თა და ზედამხედველობითა სოლომონ რ. გივის ძისათა“. ამ წარწერი-
სათვის რატომღაც ყურადღება არაავის არ მიუქცევია: „სოლომონ
რ. გივის ძე“ სოლომონ რაზმაძეა, რომელსაც დავალებია ამ წიგნის
რედაქტორობა.

ლიბიტრი ბაბრატონის პოემა „წამება ქმთევან დედოფლისა“

„გარდამავალი ხანის“ ქართული მწერლობის ერთ-ერთი საინტერესო წარმომადგენელია ლიბიტრი გიორგის ძე ბაგრატიონი. მისი მოღვაწეობა ორი საუკუნის მიჯნაზე გაიშალა და მეტად საყურადღებო კვალი დატოვა ქართული ლიტერატურის ისტორიაში. საქართველოს ისტორიის „უამთა სიავემ“ სხვა ქართველ მამულიშვილებთან ერთად დ. ბაგრატიონსაც ემიგრანტთა ბედი არგუნა წილად. რუსეთში გადასახლებულ ქართველ მოღვაწეებს თან გაჰყვა საქართველოს ლიტერატურული ტრადიციები. ტერიტორიულად შორს მყოფნი და თვითმხილველნი ახალი ევროპული ყოფისა, ისინი ცდილობენ სხვა თანამედროვე ერების მხატვრული შემოქმედების ნიმუშების თარგმნითა და გადმოკეთებით მშობლიური ლიტერატურის გამდიდრებას, მაგრამ მათი პოეზია პოეტური სახეებისა თუ მთლიანი მხატვრული სისტემის საშუალებით ორგანული ნაწილია ან უფრო სწორედ გაგრძელება „აღორძინების ხანის“ ლიტერატურული ტრადიციებისა და მხატვრული აზროვნების დონისა.

ცნობილია, რომ ემიგრანტული პოეზია ორგანულად აღიქვამს წარსულის ლიტერატურულ ტრადიციებს, მაგრამ მათ გვერდით შეინიშნება ზოგიერთი საკითხის ახლებური გააზრება. ობიექტური სინამდვილით გამოწვეულმა ტკივილებმა, მომავლისადმი გაურკვეველმა დამოკიდებულებამ სულ სხვა ელფერი შესძინა „გარდამავალი ხანის“ მწერლობას.

დ. ბაგრატიონი ტიპური წარმომადგენელია ემიგრანტული პოეზიისა. „აღორძინების ხანის“ მწერლებისაგან განსხვავებით მის შემოქმედებაში საქართველოს მდგომარეობა ახალი ასპექტით არის გააზრებული. სამშობლოზე მეოცნებე პოეტის შემოქმედებაში წარსულის იდეალიზაცია და ღრმა წუხილი დაკარგული დიდების გამო თავის გამონატულებას პოულობს. ეს მოტივი საფუძვლად დაედო დ. ბაგრატიონის რიგ თხზულებას. თვით ისტორიულმა სინამდვილემ უკარანახა მას ზოგიერთი ლიტერატურული პრობლემა ახლებურად გაეშუქებინა.

ამ მხრივ ყურადღებას იქცევს მისი პატრიოტული პოემა „წამება ქეთევან დედოფლისა“.

1624 წლის 12 სექტემბერს შაჰ-აბასის ბრძანებით საქვეყნოდ აწამეს კახეთის დედოფალი ქეთევანი. ქართველი ქალის თავგანწირვამ, გმირულმა თავდადებამ და შაჰის სისასტიკემ დიდი გამოხმაურება გამოავლინა ქრისტიანულ სამყაროში. იტალიელი მისიონერის დელა-ვალეს წიგნმა მსოფლიოს აუწყა ქართველი დედოფლის მოწამეობა. დიხანს არ შენელებულა წამებული დედოფლისადმი რომისა და ანტიოქიის მოძღვართა ინტერესი. 1625 წლის 5 ივლისის წერილით რომის პაპი თეიმურაზ პირველს სამძიმარს უცხადებდა. ასევე დიდი გამოხმაურება გამოუწვევია ამ ფაქტს ევროპელ მოგზაურთა და მწერალთა შორის. დაწერა გერმანულ ენაზე დრამა გრიფიუსის „ქეთევან ქართველი“ და სხვა.

ქეთევან დედოფალი ქართულმა ეკლესიამ წმინდანად შერაცხა (დაწესდა მის მოსახსენებელ დღედ 13 სექტემბერი). ქართულმა ლიტერატურამ სათანადოდ ასახა ქეთევან დედოფლის ისტორიული ღვაწლი და არა ერთი და ორი მხატვრული ნაწარმოები მიუძღვნა მას.

როგორც ცნობილია, წამებული დედოფალი კახეთის მეფის, თეიმურაზ I-ის (1589—1663) დედა იყო. თეიმურაზ მეფე საქართველოს ისტორიაში ცნობილია თავისი ტრაგიკული ბიოგრაფიითა და პოლიტიკური და ლიტერატურული მოღვაწეობით. თეიმურაზმა, როგორც დედის წამების მომსწრემ, ეს ისტორიული ფაქტი აღწერა პოემაში „წამება ქეთევან დედოფლისა“. ეს იყო ქართულ პოეზიაში ეროვნულ-ისტორიული თემატიკის დამუშავების პირველი ცდა: „თეიმურაზი პირველად იყენებს ქართულ პოეზიაში ისტორიულ-ნაციონალურ ფაბულას და ე. წ. ისტორიულ-ნაციონალური მიმართულების დამწყებობას“¹.

თეიმურაზ პირველი თითქოს გრძნობდა, რომ მის პოემას მიმბაძველნი და გამგრძელებელნი გამოუჩნდებოდნენ. პოემის დასასრულს იგი მკითხველს აუწყებს:

რაცა დამეკლოს უცებით, რა ნახოთ, გამთავებელნი.

თქვენ შეათავეთ, მის მადლსა, მართლისა გამთარგმებელნი (85).

აწ კიდევ:

ვინაც ლექსი მიუმატოს, მე არა ვარ მომღურავი. (86).

¹ ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტ. ისტორიიდან, II, თბ., 1940, 33. 159.

როგორც ფაქტი, უნდა აღინიშნოს, XVII—XVIII საუკუნეების ქართულ ლიტერატურაში თანდათან ძლიერ პოპულარული ხდება ისტორიული პოემა: თითქმის ყველა თვალსაჩინო პოეტი წერს ამ ჟანრის ნაწარმოებს. სიუჟეტად აღებულია საქართველოს ისტორიის ესა თუ ის მოვლენა, ან გამოჩენილი ისტორიული პირი, რომლის უანგარო თავდადება მისაბაძი და სანიმუშო უნდა ყოფილიყო თანამედროვეთათვის. ამ ჟანრის თხზულებათა ტენდენციას განსაზღვრავს ეროვნულ-განმათავისუფლებელი მოტივები, ყურადღებას იპყრობს თხრობის ლირიკულ-ეპიკური ტონი, რომელიც ასახავს პატრიოტი ავტორის ფიქრსა და განცდას, ქვეყნის რეალური ვითარებით განპირობებულს. ე. წ. „გარდამავალ პერიოდშიც“ დაიწერა რამოდენიმე ისტორიული პოემა, რომლებიც, რასაკვირველია, ყველა ერთგვარი ღირსების არ არის, მაგრამ თავისთავად თვით მათი შექმნის ფაქტი მანიშნებელია იმისა, რომ ამ პერიოდის მწერლობაში ლირიკასთან ერთად ეპოსსაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა.

დ. ბაგრატიონის „წამება ქეთევან დედოფლისა“ ქართული ლიტერატურის ერთ-ერთი საყურადღებო ნაწარმოებია. იგი აცოცხლებს არა მარტო ისტორიულ წარსულს, არამედ უპასუხებს თანამედროვე ცხოვრების მტკივნეულ საკითხებსაც. პოემა მიძღვნილია ერეკლე მეორის ასულ ქეთევან ბატონიშვილისადმი, რომელიც ცოლად ჰყავდა სახლთუხუცესს იოანე მუხრან-ბატონს. ქეთევანი რუსეთის ხელისუფლების დამყარების შემდეგ მიემხრო ტახტის მაძიებელ ბატონიშვილთა ჯგუფს. მას უშუალო კავშირი ჰქონდა აჯანყების მეთაურებთან, საიდუმლო შეთქმულების ცენტრალურ ფიგურას წარმოადგენდა და მიწერ-მოწერას აწარმოებდა გადასახლებულ ბატონიშვილებთან. ამის გამო კავკასიის მთავარმართებელმა დ. ციციანოვმა 1804 წელს მას, როგორც არასაიმედო პიროვნებას, საუფლისწულო მამულები ჩამოართვა, ხოლო 1810 წელს გადაასახლა საქართველოდანაც. გადასახლებაში მყოფი ქეთევანი მწარედ მოსთქვამდა თავის ბედს:

რად დავიწყდი, პოი, სოფელო,
 არ ხანიერო, ცუდ საყოფელო,
 მცირის ჟამისა არ დამყოფელო,
 ჩემებრ უბედოდ ცუდ საყოფელო,
 ვინც არ გენდობის, ვარ მადლობელი².

ქეთევანის ამ მწარე ხვედრმა დ. ბაგრატიონს მოაგონა სამშობლოსათვის თავდადებული კახეთის დედოფალი — ქეთევანი და თავის პო-

² ქართული სიტყვაკაზმული მწერლობის ანთოლოგია, II, ია ფ. ა. ლ. ა. მ. დ. ა. ლ. ბ. ა. მ. მ. მ. რედაქციით, გვ. 275ა.

ემაში ასახა მისი ტრაგიკული თავგადასავალი. პოემა ერთგვარ პროტესტს წარმოადგენდა არსებული სინამდვილის მიმართ. იგი სწორად ესატყვისებოდა თანამედროვე საზოგადოების პოლიტიკურ და სოციალურ ვითარებას.

გმირობის, ვაჟკაცობისა და რაინდობის იდეალი ყოველთვის ცოცხლობდა საქართველოს ცხოვრებაში, მაგრამ XVIII—XIX საუკუნეთა მიჯნაზე უფრო მწვავედ დაისვა საკუთარი ვითარების შეცნობის საკითხი, უფრო მტკივნეული გახდა ეროვნული თვითშეგნების პრობლემა. თავისუფალი, ერთიანი საქართველოს იდეალი მოსვენებას არ აძლევდა მაშინდელ ინტელიგენციას და მის ერთ-ერთ წარმომადგენელს — დ. ბაგრატიონს. ის კარგად გრძნობდა, რომ პოემის ხელახალი გალექსებით ეროვნული თვითშეგნებისა და სიამაყის გრძნობას უფრო განამტკიცებდა, ქართველი ქალის გმირობა და ვაჟკაცობა რწმენასა და ნუგეშს მისცემდა უფლებააყრილ, ექსორიაში მყოფ ქეთევან ერეკლეს ასულს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში დ. ბაგრატიონის „ქეთევან დედოფლის წამებას“ პირველად შეეხო კ. კეკელიძე. პოემა „ქეთევან დედოფლის წამება“-ს „თანამედროვენი „დიმიტრიანს“ უწოდებენ“. იგი „შეთხზულია თეიმურაზ მეფის ანალოგიური პოემის მიბაძვით“³. ზოლოტრ. რუხაძე შენიშნავდა, რომ „წამებაში“ განმეორებულია თეიმურაზისეული ადგილები⁴. ამასვე იმეორებდა ბ. ქიქოძე და შემდეგ დასძინდა: „თეიმურაზ პირველის მიბაძვით ქეთევან დედოფლის წამების შესახებ პოემა შეუთხზავს დიმიტრი ბაგრატიონს. დ. ბაგრატიონს თემის დაპუშავებაში სიახლე ვერ შეაქვს, პირიქით, ის ამ შემთხვევაში თეიმურაზის ეპიგონის როლში გვევლინებაო“⁵.

პოემის შესწავლა, ჩვენის აზრით, საფუძველს გვაძლევს ვიფიქროთ, რომ იგი ემიგრანტული პოეზიის ერთ-ერთი მეტად საყურადღებო ძეგლია, რომელიც ასეთ დაბალ შეფასებას არ იმსახურებს.

პოემა შედგება 98 სტროფისაგან. შესავალში თხზულებას უძღვის მიმართვა, სადაც გადმოცემულია ქეთევან ბატონიშვილის ქება, მისი კეთილშობილური თვისებები და გარეგანი სიმშვენიერე. „ზნეობით

³ კ. კეკელიძე, ძველი ქართული მწერლობის ისტორია, II, გვ. 525—530.

⁴ ტრ. რუხაძე, ქართული ეპოსი „გარდაშენი ხანის“ ლიტერატურაში, გვ. 129.

⁵ ბ. ქიქოძე, ისტორიული პოემა ძველ ქართულ ლიტერატურაში, თბ., 1964 გვ. 43.

სრულო“ და „ქებით აღმკულო“, ასე მიმართავს პოეტი ქართველ ქალს:

აწ ახლად თქმულა წამება ქეთევანისა ღიღისა,
ქვეყნად ღეაწლითა მბრწყინისა, ცად ნათლად დაუბინდისა,
მოსახელისა შენისა, იმ ნეტარისა წმიდისა,
სამშობლო სარკმელობით ორკერძო მისაზიდისა. (2).

ავტორი შესავალშივე ხაზს უსვამს ქეთევან დედოფლის მოწამეობის ამბის გალექსვის მიზეზს და ღრმა თანაგრძნობის ნიშნად პოემას ქეთევანს უძღვნის. პოემა ტრადიციისამებრ იწყება ღვთაების ქება-ღიდებით, სადაც, ავტორი შემწეობას ითხოვს:

შენ გვედრები, ვინა ხარ მის უფაოსა ხანისა,
მათჟიო სპარსთგან წამება დედოფლს ქეთევანისა(9).

მომდევნო სტროფებში პოეტი მოკრძალებული ტონით აუწყებს მკითხველს, რომ ეს ისტორიული ამბავი თეიმურაზ პირველს აღუწერია, როგორც „მსმენსა და დამსწრეს“, მაგრამ გულდაკოდილმა მეფემ გრძლად ვეღარ მოგვითხრო, რადგან „არ ძალუძს, არა სტკიოდეს წყლულები“-ო, ასევე თქვა თეიმურაზმა: „არ უშლიო, ვინცა იტყვის“ გაგრძელებასო, და ამიტომ მწადს აღვწერო მეც ეს ამბავი, თუმც სათქმად მეშინის, „არ ძალმიძს გათამამებაო“. მართლაც, დ. ბაგრატიონი იცნობს მხოლოდ თეიმურაზისეულ ვერსიას, არსად ჩანს ქეთევანის აღრინდელი ცხოვრების ამსახველი ვრცელი სურათები (დოდორქელი, ანტონ კათალიკოსი). ისტორიული ფაქტებისა და მოვლენების ასახვისას ღიმიტრი ბაგრატიონი მხოლოდ თეიმურაზის პოემას ეყრდნობა. „ამ თხზულებისაგან არ განსხვავდება ბევრი სხვა მწერალიც თავისი ისტორიულ-მხატვრული ხასიათის ნაშრომებში ქეთევანის შესახებ. აგიოგრაფიული ტრაფარეტი ქეთევანის სახისა და ამბის გაგებაში საერთო იყო ყოველგვარი ჟანრის ნაწარმოებისათვის, რაც უმთავრესად აიხსნება არა იმდენად მიბაძვით, რამდენადაც თემის ხასიათით, რომლის განსნაში მარტივლოლოგიურ ტრადიციას ერთგვარი ნორმის მნიშვნელობა ჰქონდა. ამიტომ თხზულებათა ეს საერთო თემა მსგავსია თეიმურაზის ნასკვისა, რომელიც შესამჩნევად არ განსხვავდება ამბის მთავარი ქარგის გადმოსაცემად“⁶. ამდენად, დ. ბაგრატიონის პოემა მხოლოდ სიუჟეტის მსგავსებით თეიმურაზ პირველის ეპიგონად ვერ

⁶ გ. იმედაშვილი, თეიმურაზ პირველის „წამება ქეთევან დედოფლისა და მარტივლოლოგიური ჟანრი“, ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, II, თბ., 1964 გვ. 143.

ჩაითვლება, ისტორიული ფაქტის ასეთი დამუშავების მრავალი მაგალითი გვაქვს ლიტერატურაში. პოემაში ავტორის ფხიზელი თვალთგაცოცხლებულია და აღდგენილია საქართველოს წარსული დიდება:

ვიდრე დრო კქონდათ ივერთა თვით უფლად მეფედ ქლომისა,
კასპიით პონტოდ პყრობისა, საყმოდ ხელმისაწლომისა,
სპათაჲან მოლაშქრობისა, ხშირად წადილი ომისა,
ვერვინ ჰკადრებდის წყენასა, იყოდნენ ძალი ლომისა. (10).

საქართველოს დანაწილება, დაქუცმაცება გახდა მთავარი მიზეზი ქართველი ხალხის უბედურებისა. ერს უკვე ძალა აღარ ჰყოფნის გარეშე მტერთან გამკლავებისა, და „სპარსთაჲ მძლავრება“ ამიტომ დაუწყეს:

ოღეს განიყენენ, მოაკლდათ მათ ძალი ამა ჟამებთა,
საქართველოთა მეფეთა ქრისტეს მოსაეთა, მწამებთა,
დაუწყეს სპარსთაჲ მძლავრება, გარდასხმიდიან შხამებთა,
აწვედნენ რაქულის დაგდებას, ღმრთის სათნო ღელა-მამებთა.

საქართველოს დაღუპვის უმთავრეს მიზეზად დ. ბაგრატიონი ეროვნულ გათიშულობას თვლის. პირადმა ანგარებამ ქართლის სხვადასხვა კუთხე ათასნაირ მტერს ჩაუგდო ხელში. ამ შემთხვევაში კარგად იგრძნობა ის ისტორიული სურათი XVIII საუკუნის დასაწყისისა, რომელსაც ასე ამაღლელებლად მოგვეთხრობს დ. გურამიშვილი თავის ისტორიულ პოემა „ქართლის ჳირში“. პოლიტიკურად დამონებულნი და უფლებაყრდილი ქართველები სულიერი გადაგვარების გზაზე დგებოდნენ, რასაც ზედ ერთვოდა სპარსთა მუქარა:

თუ არ იწამებთ, ეტყოდენ თქვენ მაჰმადს ფელანზარადო,
მას ზეით მოვლინებულსა წინასწარმეტყველთ გჳარადო,
სამოთხეს სულთა საშვებლად, ჳვეყნად ხორცთ გასახარადო,
უცილოდ მოგწყვეტთ რაქულთათვის, ცოდვას მივიჩნევთ არადო (102).

შიშითა და კრძალვით შეპყრობილი ქართველები, როგორც ოდეს-ღაც იტყოდა იოანე საბანიძე, ახლაც „ირყვოდნენ ვითარცა ლერწამნი ქართაგან ძლიერთა“. სარწმუნოების შერყევა ეროვნული გადაგვარების საშიშროების წინაშე აყენებდა ქართველებს. ამ ეპოქაშიც საქართველო და ქრისტიანობა განუყრელ ცნებას წარმოადგენდა. სარწმუნოებისათვის ბრძოლა და თავდადება სამშობლოსათვის ბრძოლას უდრიდა. ამის შედეგი იყო, რომ:

მრავალნი მოსწყდნენ სპარსთაგან მეფენი მოწამეობით,
სისხლი დასთხივეს ქრისტესთვის, ტანჯვა თავს იღვეს მხნეობით:
არჩილ, ლუარსაბ, დომიტრი, შუშანიკ პირად მუხეობით,
სხვა ჩინებულნი მთავარნი, სჯულისა დაუტეობით (3).

მაგრამ, — დასძენს პოეტი, — არავინ დასჯილა ქეთევან დედოფლის მსგავსად.

თეიმურაზ მეფე ძლიერ დაალონა სპარსეთის მეფის წინადადებათ: „შენი შვილი მომეცო“, არ უნდოდა გაგზავნა, რადგან იცოდა შაჰი არც შვილს დაინდობდა, მაგრამ „დაუეინეს კახთა და არა დაკსენ“, თეიმურაზი იძულებული გახდა შვილი გაეგზავნა და დედაცა თვისი თანა გაატანა, რომე უფრო პატივს დამდებს და არას აწყენს შვილსა ჩემსაო“⁸. ისტორიული წყაროები და ქეთევანის წამების შემცველი ძეგლები ერთხმად ადასტურებენ ამ ფაქტს. დიმიტრი ბაგრატიონის პოემაში ქეთევანმა თვითონ გადაწყვიტა ხლებოდა სპარსეთის მეფეს:

მწრაფლად წარვიდა მასთანა ნებით ხელშეუხებელად,
კახთ დედოფალი ქეთევან სახეეწრად, საონებელად,
ნუთუ დაცვას ქვეყანა მტერთაგან უოხრებელად,
თავი ვასწირა საკვდავად უკენესრად, უოხებელად (22).

პოემის მიხედვით ქეთევანმა არაფერი დაიშურა სამშობლოს გადასარჩენად. თუმცა შაჰის სურვილი მაინც დაუკმაყოფილებელი აღმოჩნდა. შაჰი გრძნობდა თავის უღონობას საქართველოში. სასტიკად ააოხრა კახეთი და აწამა ქართველი უფლისწულები.

დიდი იყო ქეთევანის მწუხარება. ფაქიზი და ნაზი გრძნობების მქონე დედოფალზე საშინლად იმოქმედა თავისი აღზრდილი შვილი-შვილების დაღუპვამ. დამწუხრებული დედოფალი მწარედ მოსთქვამდა.

ჩემო შვიბისა წალკოტნო, ალექსანდრე და ლევანო,
სარო, ნაძო და ნანორჩნო, ახალო ნერგთა ხევანო,
იერიქულო ვარდებო, პალესტინისა მტევანო,
უთქვენოდ საწყლად სულღმულმან, ვითაღა ვიქეთევანო?.

შაჰ-აბასი „რა ხანი გავა, დასცხრების, ასე ეგონა ყველასო“, — მაგრამ იქვე პოეტი დასძენს: „რა დააწყნარებს კაცის მკვლელს და ძმის სისხლის მსმელს“? შაჰმა გადაჭრით მოსთხოვა შირაზის იმამყული-ხანს ქეთევანის ტანჯვით სიკვდილი:

თუ არ იწამებს ჩვენს სჯულსა, მაჰმადის მოგონებულსა...
უბრძანა: მოკალ წამებით, ეგ უცხო ტურფა, ლამაზი,
პირად მზე, ტანად ლერწამი, ქალი ზარიფი და ნაზი“ (33).

მიუხედავად ასეთი მუქარისა ქეთევან დედოფალი მტკიცედ იდგა თავის გადაწყვეტილებაზე. უსჯულოთა მუქარას არ შეუშინდა: „არ მე-

⁸ ქართლის ცხოვრება, ყაუხჩიშვილის გამოცემა, II, 1959, გვ. 391.

შინისო თქვენისა გახურებულნი რკინისა“. მართლაც, ქეთევანს განსაცვიფრებელი შეუპოვრობა და ვაჟკაცური მოთმინება გამოუჩენია: პოემაში ამ მომენტს განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა.

დ. ბაგრატიონი საქართველოს წარსულს თანამედროვეთა თვალთ უტყერის. ნაწარმოების მთელი რიგი ადგილები უშუალოდ ეხმაურება პატიმრობაში მყოფ ქართველ ბატონიშვილთა მდგომარეობას. არ შეიძლება ქეთევან ერეკლეს ასულის მღელვარება და თანაგრძნობა არ გამოეწვია პოემის შემდეგ სტრიქონებს:

ციხეს სჯდა მთვარე პატიმრად, პირმცხრალი მიცალუელი,
საკვდავად განმზადებული ტარიგი მრავალწლუელი. (20).

წამების მძაფრი აღწერა პოემას უფრო ემოციურს ჰხდის. პოემის ხელახლა გალექსვა დიდ ფსიქოლოგიურ გავლენას ახდენდა მკითხველზე და ამითაა გამოწვეული ისიც, რომ სწორედ ეს დრამატული ეპიზოდი გახდა პოემის გალექსვის მიზეზი.

წამების წინ ქეთევანი ლოცულობს. აქ პოემაში მხატვრული სახეებით წარმოგვიდგება ნაზი და წმინდა სულის ჩივილი:

ვინ განგებამ განგანმზადა დედოფლად და ქვეყნის მპყრობლად,
ბანოვანთა სათავადად, მეფეთ ტახტთა შესამკობლად,
ნუ გასწირავ თავსა კარგსა, ნუ მოგვაკლებ ჩვენს სამყობლად (22).

ქეთევანი არ ვარდება სასოწარკვეთილებაში. იგი მხნედ აიმედებს თავის მსლებლებს, რომელთაც ევედრება: „არ მიგდრიკონო ეშმაკთაჲ მე მომყევითო“; ან:

ზე აღვალ ცათა სუფევად, თქვენცა აღიტანთ დიდებით,
თუ აქავ ზორცთა მოიწვავთ, ცეცხლთა განიწმინდებით,
ჩემთან იქმნებით სამოთხეს, ქრისტეს სძლად დაიწინდებით,
თვარა მოსწყდებით მგბმობარნი, ჯოჯოხეთს მიიზიდებით.

პოემის ეს სტრიქონები ათრთოლებულია ამაღლებული რწმენის ნათელი და წმინდა წარმოდგენებით, მარადიული სიცოცხლისა და უკვდავი სულის მშვენიერებით. ღრმა ემოციით არის გადმოცემული ქეთევანის შეგნებული თავგანწირვა, დედოფლის მზადება ამ „სისხლიანი ლიტურგიისათვის“, რომელიც შთაგონებულია ცხოველი რწმენის ძლიერად სულით:

მე ვით ვგმო ქრისტე ძე ღვთისა, ქალწულისაგან შობილი,
უჟამო სიტყვა, ზორცქმნილი, მამის ერთაჩსად ცნობილი,
ჩვენთვის ჭვარზედა ნამსქვალი, ლახვრითა გვერდსა სობილი,
მკვდრეთით აღმდგარი საყდარსა მარჯვენით ღმრთისა ჯდომილი. (40).

პოეტი ალტაცებულია ქეთევანის თავგანწირვით:

ცა განაკვირვა, განაერთო ქვეყანა მისმა თმენამან.

ამ სიტყვებში მკითხველის წინ გაიღვებებს შთაგონებული სახე პოეტისა, რომლის მიზანს შეადგენს განსაკუთრებით მკაფიოდ წარმოაჩინოს პოემის ის მხარე, რომელიც ქართველი ხალხის ეროვნული შეგნების გაღვიძებას ემსახურება.

თხზულების დასასრულს პოეტი ერთხელ კიდევ მოაგონებს მკითხველს ქეთევან დედოფლის სიმამაცეს: „უმხნეს გამოჩნდა მამათა, დედათ ბუნებით ლბილია“.

პოემაში ღრმა შინაგანი დრამატიზმით არის გადმოცემული კახეთის დედოფლის მოწამებობრივი ღვაწლი, რომელიც დ. ბაგრატიონის ამ ნაწარმოებს სრულიად ახალ თვისებას სძენს. ქართველი ქალის წრფელი სარწმუნოებრივ-ეროვნული ღალადისი სიმხნესა და სიმამაცეს უნერგავდა მის მოსახელე მეორე ქართველ ქალს, რომელსაც საკუთარ-მა ბიოგრაფიამ და ეროვნული ბედ-იღბლის უკუღმართობამ მწვავე ტკივილები განაცდევინა. ქართველი ქალის ასეთი გულადობა და გამბედაობა მას ძალასა და მოთმინებას მატებდა და ამავე დროს უნელებდა სევდას. პოემა ერთგვარ პასუხს წარმოადგენდა ქეთევან ბატონიშვილის გოდებისა:

აწ მე მიგლოვეთ, სატრფონო, ძმანო,
ყოვლნო მოყვასნო და ზრდილნო ყმანო,
ვაი, მათთანა შვების აღქმანო,
აწლა სადა ხარ, გლოვისა ხმანო⁹.

დაბოლოს ავტორი თავმდაბლური ტონით აცხადებს: მსურდა რამე მე-თქვა შესაფერად, მაგრამ მე ვით მეძლო დიდებული და უკვდავი ქალის ღირსების აღწერა? კარგი იყო, რომ თვით დავითს ქნარზე დაემღერა ღვაწლმოსილი დედოფლის ქება ან კიდევ:

უხამს დაღდეს ღირსი ვინმე, მისთა ღვაწლთა აღსაწერად,
მთაწმინდელა ან სინელი, პეტრიწი ყვეს კალმის მკერად (98).

პოემაში უხვად მოიპოვება მარტვილოლოგიური ქანრისათვის და-შახასიათებელი პასაჟები, მათ შორის ისტორიულიც, მაგრამ არ არის ახსნილი ქეთევანის წამების ეროვნულ-პოლიტიკური საფუძველი, რომ „შაჰაბასისათვის ქეთევანი საშიში იყო უფრო მეტად პოლიტიკურად, როგორც აქტიური და გავლენიანი სახელმწიფო ფიგურა თავის სამშობლოს თვალში. შაჰ-აბასმა კარგად იცოდა მისი განსაკუთრებული ავტორიტეტი საქართველოში და იგი მოაკვლევინა, როგორც პოლიტიკური

⁹ ანთოლოგია, გვ. 271.

შქვეალი, რომელმაც არ გაიზიარა სპარსული პოლიტიკური ორიენტაცია. მაგრამ... ეს ფაქტები განსაზღვრულია თეიმურაზის პოემით; თუ თეიმურაზმა ვერ გამოიყენა ბევრი მაშინდელი შემთხვევა თუ ეპიზოდი, რომელთა შესახებ მან უთუოდ იცოდა, რამაც განსაზღვრა სინამდვილის მხატვრული შეგრძნების სიღარიბე მის ნაწარმოებში¹⁰, მით უფრო ამას ვერ მოვთხოვთ უცხოეთში გადახვეწილ დ. ბაგრატიონს, რომელსაც ამ ისტორიულ სინამდვილეს საუკუნეები აშორებს. თეიმურაზის პოემისაგან განსხვავებით, შეკუმშულია თხზულების ის ადგილები, სადაც გადმოცემულია ქეთევანის ლოცვა წამების წინ. არსად ჩანან თინათინ, წიბა, გივი, ასმათი. ასევე ამოღებულია სასწაულებრივი ელემენტები.

ამრიგად, პოემის ანალიზი გვაძლევს საშუალებას დავასკვნათ, რომ დ. ბაგრატიონის თხზულება „წამება ქეთევან დედოფლისა“ ემიგრანტული პოეზიის ერთ-ერთი საყურადღებო ნაწარმოებია, რომელიც დიდად არ ჩამოუვარდება თეიმურაზ პირველის ამავე სახელწოდების ნაწარმოებს. ამით აიხსნება ის, რომ XIX საუკუნეში დ. ბაგრატიონის პოემა პოპულარობით სარგებლობდა.

თხზულება დაიბეჭდა პირველად — 1819 წელს, ე. ი. ავტორის სიცოცხლეში, რაც ერთ-ერთი გამონაკლისი მოვლენაა ამ პერიოდის მწერალთა ცხოვრებაში. პოემის პოპულარობაზე მეტყველებს ისიც, რომ სსრკ წიგნთსაცავებსა და ბიბლიოთეკებში დაცულია მისი მრავალი ხელნაწერი და ბეჭდური ცალები. პოემა დაწერილია 1810 წლიდან (ქეთევან ბატონიშვილის გადასახლებიდან) 1819 წლამდე (მის დაბეჭდვამდე), მოსკოვში, სადაც ცხოვრობდა და მოღვაწეობდა დიმიტრი ბაგრატიონი.

პოემას თავის დროზე დიდი ინტერესი გამოუწვევია თანამედროვეთა შორის. თვით ქეთევან ბატონიშვილის ძეს — გიორგი მუხრან-ბატონს, რომელსაც პეტერბურგში პოემის დაბეჭდვაში მიუღია მონაწილეობა, პოემისათვის დაურთავს მიძღვნა:

მართლად ვიტყვი, გიხმარისთ პეტრიწული კალმის ძვრანი,
კათალიკოზ ანტონისებრ სჯანი, ბრძნულეპ საქმედ თქმანი,
ყოვლთ სასმენელად დასატკბობნი, შოთხრობები დიდ სახმარნი.
აჲ აღიძრან ლექსთა მოხზველნი, იწყონ თქვენდა საუბარნი.

პოემის კომპოზიცია მარტივია, ენა — უბრალო, სადა, იგი შეთხზულია 16-მარცვლიანი შაირით.

¹⁰ გ. ომედაშვილი, დას. ნაშრომი, გვ. 134.

პოემაში გვხვდება მხატვრულად გამართული სტროფები. მაგ.:

საკვდავად გამზადებული, ტარიგი მრავალწლეული.
მარხვით მომყმარი, მიხრწნილი და ლოცვით ღამეთეული,
ზეცისა სიძის მომლოდნე სძალი სასძლოთა წვეული (14).

პოემაში მოქმედ პირთა დახასიათებისას გამოყენებულია პოეტური სახეები: ქეთევან დედოფლის მოთქმა დალუპულ შვილიშვილთა მიმართ წარმოდგენს პოეტური თქმის შესანიშნავ ნიმუშს:

სარო ნაძვო და ნანორჩნო, ახლო ნერგთა ხევანო,
იერიქულნო ვარდებო, პალესტინისა მტევანო.

გამძვინვარებული შაჰი ასეა დახასიათებული:

რა დააწუნარებს ცბიერსა, გველსა, კუდმქნევსა მელასა.

ან კიდევ:

გამწყრალი, განრისხებული, ვით ლომი აღბორგვებული.

ასევე მრავალფეროვანია პოეტის შედარებანი გმირის დასახასიათებლად. პოეტი იყენებს ასტრალურ ტერმინებსაც:

მოსთქმიდენ: ქართველთ მუშთარო, ჰერკახთა ცისკრის მთიებო,
მკთოლვარევ მოკამკამებო, ლამაზად მოციმციებო.
ბნელთა უკუნთა გამღევნო, ღამეთა განმადლიებო.
შუქთა მფენელო, ორთავე სამეფოდ განმამზიებო.

ან კიდევ:

ციხეს ჯდა მთვარე პატიმრად და ა. შ.

ასევე გამოყენებულია მეტაფორები და ეპითეტები, რომლებიც გვხვდება თეიმურაზის პოემაშიც.

დ. ბაგრატიონის პოემა „წამება ქეთევან დედოფლისა“ ერთ-ერთი საინტერესო ძეგლია გარდამავალი ხანის ქართული მწერლობისა.

ს ა რ ჩ ი ვ ი

| | |
|--|-----|
| ვ ა ხ ტ ა ნ გ ბ ა კ ა ა შ ე ი ლ ი — ქართულ-ბიზანტიური მეტაფრასული აგიოგრაფიის ურთიერთ-მიმართება და ძირითადი თავისებურებანი | 3 |
| ლ ე ი ლ ა დ ა თ ი ა შ ე ი ლ ი — არსენ იყოლთოელის თარგმანი თეოდორე აბუკურას ტრაქტატისა „საღმრთოისა და გარეშისა ფილოსოფოსობისათვის“ | 20 |
| მ ა ნ ა ნ ა გ ი გ ი ნ ე ი შ ე ი ლ ი — აპოკრიფული მწერლობის ერთი ნიმუში ძველ ქართულ მწერლობაში | 41 |
| ვ ა ხ ტ ა ნ გ რ ო დ ო ნ ა ი ა — სახელწოდება „გელათი“ | 48 |
| რ ე ვ ა ზ ბ ა რ ა მ ი ძ ე — სარწმუნოებრივი ინდიფერენტის გამოძახილი XVIII საუკუნის საქართველოში | 58 |
| ლ ა ლ ი ძ ო წ ე ნ ი ძ ე — კათოლიკური მოძრაობის ისტორიიდან საქართველოში | 70 |
| მ ე რ ი გ უ გ უ შ ე ი ლ ი — შენიშვნები თეიმურაზ I-ის თხზულებათა ტექსტზე | 87 |
| რ ი მ ა ფ ი რ ხ ა ლ ა ი შ ე ი ლ ი — „ღიდმოურავიანის“ ისტორიული რეალიათა ზოგიერთი საკითხი | 101 |
| ლ ი ა ნ ა კ ე კ ე ლ ი ძ ე — „სიბრძნე სიცრუისა“ როგორც იგავ-არაკული ეანრის თხზულება და მისი ისტორიულ-ფილოსოფიური საკითხები | 125 |
| ნ ი ნ ო მ ა ხ ა თ ა ძ ე — გ. ფირალიშვილის ლექსი „გლოვა ირაკლი შეარისა“ | 140 |
| რ ა რ ა ნ ა კ ა შ ი ძ ე — დიმიტრი ბაგრატიონის პოემა „წამება ქეთევან დედოფლისა“ | 150 |



დაიბეჭდა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის
სარედაქციო-საგამომცემლო საბჭოს დადგენილებით

*

გამომცემლობის რედაქტორი ე. კოდუა
ტექნედაქტორი ნ. ოკუჯავე
კორექტორი ე. გოგავა

გადაეცა წარმოებას 26. 8. 1977; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 28. 12. 1977;
ქაღალდის ზომა 60×90¹/₁₆; ქაღალდი № I; ნაბეჭდი თაბახი 10.25;
სააღრიცხვო-საგამომცემლო თაბახი 8.44;
უე 01251; ტირაჟი 2000; შეკვეთა № 2388;
ფასი 1 მან. 05 კაპ.

გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниереба», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Грузинской ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19