ქართული წიგნის მხარდაჭერის ფონდი

Georgian Book Support Foundation

TSAKNAGI

FACET

Annual
of Philological Studies

1
2009

Merab Ghaghanidze
Editor

Tbilisi • Memkvidreoba • 2009

წანაგი

ფილოლოგიურ კვლევათა
წელიწდეული

1
2009

მერაბ ღაღანიძის
რედაქციით

თბილისი • მემკვიდრეობა • 2009

წახნაგი: ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული. 1. 2009

სარედაქციო საბჭო

შუქია აფრიდონიძე
ზურაბ კიკნაძე
მერაბ ღაღანიძე

ქართული წიგნის მხარდაჭერის ფონდი
“მემკვიდრეობა”

ფონდის საქმიანობას ნივთიერად უზრუნველყოფს
გიორგი ლეჟავა

ISSN 1987-7218

© “მემკვიდრეობა”, 2009

საარჩევი

წინათქმა

მერაბ ღაღანიძე 9

ნარკვევი

ნინო დობორჯგინიძე
ქართული ენის ფუნქციური
და თვისობრივი ლეგიტიმაციის საკითხები შუა საუკუნეებში 13

შუქია აფრიდონიძე
პოეტური მიმართვა ქართულ პოეზიაში 30

რამაზ ქურდაძე
ზოგი სიტყვის წარმომავლობისათვის ქართულ ჟარგონში 62

სალომე ომიაძე
დისკურსის დეფინიციათა ანალიზი 70

ირმა რატიანი
ფსევდოკარნავალური ნარატივი რომანში –
კულტურათაშორისი დიალოგის ფორმა 81

ნინო ფირცხალავა
ზრუნვის არაკის რეცეფცია ლიტერატურასა და ფილოსოფიაში 93

მაკა ელბაქიძე
სივრცული დიქოტომია შუასაუკუნეების რაინდულ რომანში 105

ნინო საყვარელიძე
არის თუ არა გრიგოლ ნოსელისეული
“პური არსობისაჲ” ოდენ ხორციელი? 116

მაია რაფავა
იოანე მთავარაისძე, შავი მთის ქართველი მოღვაწე 128

თამარ ოთხმეზური
ეფრემ მცირე და “ბერძულად სასწავლელი” სიტყვები 139

ქეთევან ბეზარაშვილი
რიტორიკისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების
ლიტერატურულ-თეორიული ასპექტი
ქართველ ელინოფილთა ნააზრევში
(ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი) 152

ნესტან სულავა
შოთა რუსთველის პოემის სათაურის გააზრების
საღვთისმეტყველო-თეორიული საფუძვლები 165

ზურაბ კიკნაძე
გურამიშვილის *იგავი* 177

იუზა ევგენიძე
ვაჟა-ფშაველას ბიოგრაფიის ერთი საკითხი 197

ქეთევან ბეზარაშვილი, თამარ ლომიძე
ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნებები
ძველ ლიტერატურულ-თეორიულ ნააზრევში
და გალაკტიონ ტაბიძესთან 211

ლექცია

გურამ ლებანიძე
შესავალი ფილოლოგიაში: ლექციები 1-4 233

პუბლიკაცია

ლელა ხაჩიძე
ქართული ჰიმნოგრაფიის აქამდე უცნობი ნიმუშები —
“კაპრაშიულნი” 267

აკაკი წერეთელი
ოცნება 275

ნანა ფრუიძე
აკაკის “ოცნება” 279

მასალა

მთიულურ-გუდამაყრული ანდრეზები
*(ჩაწერა და გამოსაცემად გაამზადა **ზურაბ კიკნაძემ**)* 285

“მოქცევაჲ ქართლისაჲ” და “ნინოს ცხოვრება” უცხოურ ენებზე
*(შეადგინა **დარეჯან მენაბდემ**)* 296

რუსუდან დაუშვილი
ქართველ მწერალთა საიუბილეო თარიღების
აღნიშვნა ემიგრაციაში (XX ს. 20-30-იანი წწ.) 304

პორტრეტი

კახა ლორია
ანა კალანდაძე: “არ შევალ ტაძრად, უწმინდური სადაც შევიდა” 313

რუსუდან ნიშნიანიძე
ოთარ ჩხეიძის ღვაწლი 321

გამოხმაურება

რეზო მარსაგიშვილი
კულტურათა დიალოგი და ორენოვანი ლექსიკონი
[A Comprehensive Georgian-English Dictionary, Vol. I-II, 2006] 329

მერაბ ღაღანიძე
გურული დიალექტის
მონოგრაფიული შესწავლის ნაგვიანები ნაყოფი
[გრიგოლ იმნაიშვილი, *გურული დიალექტი,* 2006] 334

ზაზა ფირალიშვილი
ქართული ლიტერატურისმცოდნეობის ახალი პერსპექტივა
[ლიტერატურის თეორია, 2008] 340

ბელა წიფურია
ანტიუტოპიური რეალობა და ანტიუტოპიური რომანი
[ირმა რატიანი, *ქრონოტოპი ანტიუტოპიურ რომანში,* 2005] 344

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი
გიორგი მთაწმიდელის "თვენის" გამოცემისათვის
[გიორგი მთაწმიდელის თვენი (სექტემბერი), 2007] 348

გაგა ლომიძე
ინტერტექსტუალური ანუ გლობალისტური კრიტიკა
[ზაზა შათირიშვილი, *გალაკტიონის პოეტიკა და რიტორიკა,* 2004] 356

ქრონიკა 361

ავტორები 367

წინათქმა

ქართული ენა და ლიტერატურა ჩვენი სამკვიდროა, ჩვენი სამშობლოა.

ენა და ლიტერატურა (ისტორიულ მეხსიერებასთან ერთად) ტრადიციის ის ღერძია, რომელიც წარსულთან ჩვენს უწყვეტობას უზრუნველყოფს, რომელიც აწმყოში ჩვენს ღირებულებათა სიმყარეს განაპირობებს, რომელიც მომავალს ჩვენი თაობის განაზრებულ და გამონათქვამ უწყებას დაუდასტურებს...

ქართული ენა და ლიტერატურა მრავალწახნაგოვანი მთლიანობაა და, ამდენად, ბუნებრივია, ფაქიზ ყურადღებას იმსახურებს მისი ყოველი წახნაგი, — იმის მიუხედავად, თუ თითოეული მათგანი როგორი სიდიდისა და აღნაგობისაა, ვისი აღალმა აღუბეჭდავს, რომელ ათინათს ირეკლავს, რაგვარ ბრწყინვალებას გამოსცემს, რამდენად თვალშისაცემია (ან თვალისმომჭრელია) მისი ხილული თუ შეფარული წიბოები. ეჭვს არ უნდა იწვევდეს, რომ ქართული კულტურული ცნობიერებისათვის ჩვენი ენისა და ლიტერატურის ყოველი ნამდვილი წახნაგი — უგამონაკლისოდ და უპირობოდ — ღირებულია...

მაგრამ ქართულ ენასა და ლიტერატურას არასოდეს უარსებია და არც დღეს არსებობს შემოზღუდულ ან დახშულ სივრცეში, — მისი წახნაგები ყოველთვის მჭიდროდ ეხებოდა ახლობელ თუ შორეულ ენებს, ლიტერატურებს, კულტურებს, რწმენებსა და მოძღვრებებს. მათთან ნათესაური თუ შედარებითი მიმართებების დადგენის გარეშე, გავლენებისა თუ თვითმყოფობის გაუცნობიერებლად, უშინაარსო, უკონტექსტო და უპერსპექტივო ხდება ქართული ენისა და ლიტერატურის წარმოდგენა და ხედვა.

ასევე უშინაარსოა ენისა და ლიტერატურის შესახებ მსჯელობა ენისა და ლიტერატურის ზოგადი არსის, ბუნებისა და ხასიათის განუსჯელად. კონკრეტული ძიებანი — ფაქტისა და მოვლენის ფარგლებში — ღირებულია თავისთავადაც, მაგრამ, პირველ ყოვლისა, განზოგადებათა საზომად და საყრდენად, საერთოსა და ერთიანისაკენ სანდო მეგზურად; განზოგადებანი, თავის მხრივ, გამოსაყენებელია და გამოყენებული უნდა იქნეს კონკრეტული ფაქტებისა და მოვლენების გასაგებად, ხოლო საერთოსა და ერთიანის თვალსაწიერიდან კი ერთეული თავის კუთვნილ ადგილს მოიპოვებს და დაიმკვიდრებს.

ენისა და ლიტერატურის — მშობლიურისა თუ არამშობლიურის, კონკრეტულ განზომილებაში თუ განმაზოგადებელი სამ-

ზერიდან — შესწავლა, გაგება და განმარტება ფილოლოგიის საგანი და მიზანია.

სწორედ ამ საგანს იკვლევს და ამ მიზანს ემსახურება ჩვენი *წელიწდეული*, — ენისა და ლიტერატურის წახნაგთა მრავალფეროვნების გათვალისწინებითა და პატივისცემით.

* * *

"წახნაგი: ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული" ჩაფიქრებულია პერიოდულ სამეცნიერო გამოცემად, რომლის გამოქვეყნება, ბუნებრივია, ყოველწლიურად ივარაუდება და რომელიც შეძლებისდაგვარად ეცდება, წარმოაჩინოს ის საუკეთესო, რაც ქართველი მკვლევრების უახლეს ფილოლოგიურ ძიებათა ნაყოფს ასახავს (მასალის სიმრავლის შემთხვევაში შესაძლებელი გახდება წლის განმავლობაში რამდენიმე ნაკვეთის გამოცემაც).

ფილოლოგიურ კვლევათა პერიოდული გამოცემის მომზადების აზრი ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგ პროფესორთა შორის წარმოიშვა და ჩამოყალიბდა. ამდენად, ის თავდაპირველად საუნივერსიტეტო ჟურნალად ივარაუდებოდა, თუმცა მის დამფუძნებლებს თანდათანობით კოლეგების უფრო ფართო წრე შემოუერთდა და *წელიწდეულიც* აღარ შემოისაზღვრა უნივერსიტეტის ფარგლებით.

წელიწდეულის მიზანია, გამოაქვეყნოს ნაშრომები, მასალები თუ მიმოხილვები ფილოლოგიურ კვლევათა სხვადასხვა სფეროებიდან. მტკიცედ გვსურს, რომ ავტორები არამც და არამც არ შეიზღუდონ ტექსტობრივი წყაროების თუ კვლევითი მიმართულების არჩევისას; იმედი გვაქვს, რომ გამოყენებული იქნება შესწავლის, ანალიზისა და ინტერპრეტაციის სხვადასხვა — აპრობირებული თუ ნოვატორული, ტრადიციული თუ ექსპერიმენტული — ხერხები და საშუალებები; მივესალმებით ყოველ საფუძვლიან მეთოდოლოგიურ თუ ჰერმენევტიკულ პოზიციას; სავარაუდოა, რომ სხვა, დამკვიდრებულ და გავრცელებულ მეთოდთა შორის თავის ადგილს დაიკავებს ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი; მხარს დავუჭერთ იმგვარ კვლევას, რომელიც ენობრივ და ლიტერატურულ მონაცემებს განიხილავს იდეათა ისტორიის თუ კულტურული ანთროპოლოგიის მონაპოვართა გათვალისწინებით; თუკი ფილოლოგია აღიქმება ტექსტის შემსწავლელ უნივერსალურ მეცნიერებად, ამგვარი თვალთახედვა გააფართოებს მასალის მოკრების, განხილვისა და ახსნის შესაძლებლობას.

წელიწდეულის სურვილია, ჩამოყალიბდეს ის არა ოდენ სამეცნიერო ნაშრომების კრებულად, არამედ იმგვარ პერიოდულ გამოცემად, რომელშიც ერთი წლის ფილოლოგიური ცხოვრება აირეკლება, ხოლო წლიურ ნაყოფს, როგორც მოსალოდნელია, — ხან სასიხარულოდ და ხან გულსატკენად, — უთუოდ დაეჩნე-

ვა ჟამისმიერი ინტერესების, აქცენტებისა და პრიორიტეტების ჭდეები.

წელიწდეულში, შეძლებისდაგვარად, წარმოდგენილი იქნება სხვადასხვა თემატიკისა და ჟანრის ფილოლოგიური კვლევის შედეგები, — როგორც ქართული, ისე არაქართული ენობრივი და ლიტერატურული სამყაროდან. ჟანრთა მრავალფეროვნების გასამიჯნავად და დასავჯგუფებლად მკვლევართაგან მოწოდებული ტექსტები სხვადასხვა რუბრიკებში განთავსდება.

პირველ რიგში, გამოქვეყნდება სამეცნიერო ნარკვევები, — აკადემიურად აღჭურვილი, დასაბუთებული და გამართული, — ლინგვისტიკისა და ლიტერატურისმცოდნეობის ყველა შესაძლო დარგიდან. ძლიერია სურვილი, რომ მათი უმთავრესი მახასიათებელი იყოს მასალის შერჩევისა და განხილვის სიფართოვე, პროფესიული განსჯა, ფაქტობრივი და მეთოდოლოგიური სიზუსტე. გულდასაწყვეტია, რომ წელიწდეულის პირველ გამოშვებაში საჭირო მოცულობით ვერაა წარმოდგენილი ლინგვისტური კვლევანი ანდა XIX-XX საუკუნეების ლიტერატურა.

წელიწდეულს სურს, ნარკვევების გვერდით, მკითხველს, აგრეთვე, მიაწოდოს ლექციები, რომლებიც არა მხოლოდ მკვლევრებს გამოადგებათ აკადემიურ თუ პედაგოგიურ საქმიანობაში, არამედ სტუდენტებსაც დაეხმარება ფილოლოგიური ცოდნის შესაძენად და ასათვისებლად, ფილოლოგიურ ჩვევათა გამოსამუშავებლად. სიხარულს გვგვრის, რომ ამ გამოშვებაში ვიწყებთ ფილოლოგიის შესავლის საწყისი ლექციების გამოქვეყნებას, რომელთა შინაარსი კონცეფციურად მეტად ახლოსაა *წელიწდეულის* გამომცემელთა ფილოლოგიურ ხედვასთან.

ახალი კვლევითი თუ სასწავლო ტექსტების გარდა, *წელიწდეული* გეგმავს, თავისი ფურცლები დაუთმოს ახალაღმოჩენილი, აქამდე გამოუქვეყნებელი, უცნობი თუ უთარგმნელი ტექსტების პუბლიკაციას ლიტერატურული ან ფილოლოგიური მემკვიდრეობიდან.

ამასთანავე, *წელიწდეული* საჭიროდ მიიჩნევს იმგვარი მასალების გამოქვეყნებას, რომელიც ფილოლოგიურ კვლევათა ერთ-ერთი აუცილებელი, პირველადი საყრდენია: საარქივო-დოკუმენტური და მემუარული წყაროები, ჩანაწერები, ბიბლიოგრაფიული საძიებლები, სალექსიკონო მასალა.

წელიწდეული თავის გამოშვებებში აპირებს მოხაზოს ლიტერატურული ან ფილოლოგიური სამყაროს ნიშანდებულ პიროვნებათა პორტრეტები, აღნიშნოს ჩვენი კულტურული წინაპრების საიუბილეო თარიღები, გამოსამშვიდობებელი პატივი მიაგოს ჩვენგან წასულ მასწავლებლებსა და კოლეგებს... ამჯერად ვალად გვიჩნს, მოვიხსენიოთ და გავიხსენოთ ამ სოფლიდან ცოტა ხნის წინ გასულნი — XX საუკუნის ქართული ლიტერატურის ორი განსაკუთრებით გამორჩეული წარმომადგენელი:

ანა კალანდაძე და ოთარ ჩხეიძე. ღირსშესანიშნავია, რომ ორივე მათგანი არა მარტო მწერალი იყო, არამედ პროფესიონალი ფილოლოგიც...

წელიწდეული შეეცდება გამოეხმაუროს ყველა იმ მნიშვნელოვან ახალ წიგნს, რომელიც ქართულ (აგრეთვე, არაქართულ) საგამომცემლო სივრცეში ქვეყნდება... მაშინ, როცა აკადემიური ლიტერატურა ჩვენთანაც და უცხოეთშიც უმცირესი რაოდენობით იბეჭდება და ხშირად ძნელად მოიპოვება, ამგვარ გამოხმაურებას ინფორმაციული ფასეულობაც ენიჭება.

დასასრულ, *წელიწდეული* მიმოიხილავს აკადემიურ-საუნივერსიტეტო ცხოვრების მნიშვნელოვან ფილოლოგიურ მოვლენებს.

* * *

"წახნაგი: ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული" თანამშრომლობისათვის მოუხმობს ყველა დარგისა და მიმართულების ფილოლოგს, ამასთანავე, ყველა იმას, ვისთვისაც შორეული არაა ფილოლოგიური პრობლემატიკა ან კვლევის ფილოლოგიური მეთოდები.

წელიწდეულის კარი განსაკუთრებით ფართოდ იქნება ღია დამწყებ და ახალგაზრდა ფილოლოგთათვის.

წელიწდეულის ურყევი სურვილია, რომ მის ფურცლებზე გამოქვეყნებული ყველა ტექსტი დაწერილი იყოს აკადემიურად მკაცრად და მეთოდოლოგიურად გამართულად, და რომ ამ ტექსტებში არასოდეს დარღვეულიყოს არც მეცნიერული სიზუსტის ფარგლები და არც მეცნიერული პასუხისმგებლობის ზნეობრივი მოთხოვნები.

მერაბ ღაღანიძე

ნინო დობორჯგინიძე

ქართული ენის ფუნქციური და თვისობრივი ლეგიტიმაციის საკითხები შუა საუკუნეებში

ქართულს ძირითადად ორი მნიშვნელოვანი თვალთახედვით განიხილავენ თანამედროვე ფილოლოგიურ მეცნიერებაში: ა) როგორც სამხრეთ კავკასიურ ენას, რომლის ისტორია დოკუმენტირებულია მრავალრიცხოვანი ტექსტებით (ენათმეცნიერები), ბ) ენას, რომელზეც ლიტერატურის, ფილოსოფიისა და თეოლოგიის მნიშვნელოვანი ნაწარმოებებია შექმნილი (ფილოლოგები).

ამათ გარდა არსებობს მესამე, საკმაოდ მნიშვნელოვანი თეორიული თვალთახედვა, რომელშიც ლინგვისტიკისა და ფილოლოგიის ინტერესები გადაიკვეთება; კერძოდ, ქართველთა დამოკიდებულება მშობლიური ენის მიმართ იმ სახით, როგორც ეს ორიგინალურ თუ ნათარგმნ ტექსტებში აისახება.

ამ უკანასკნელ შემთხვევაში ენათმეცნიერს ეძლევა საშუალება, თუნდაც შეზღუდულად მაინც აღწეროს ისტორიული სოციოლინგვისტიკის საკითხები და სცადოს იმ ცვალებადი მიმართებების რეკონსტრუქცია, რომლებიც სოციოლინგვისტურ და ენობრივ მონაცემებს შორის არსებობდა; ხოლო ფილოლოგისთვის ეს არის ცდა, პასუხი გასცეს კითხვას: როგორ აღიქვამდნენ და, შესაბამისად, აფასებდნენ, ან როგორ, რა სახით უნდოდათ აღექვათ და შეეფასებინათ ავტორებს (ან მთარგმნელებს) საკუთარი საქმიანობა, მათ მიერ შექმნილი ტექსტები და ის ვითარება, რომელშიც ესა თუ ის ტექსტი იწერებოდა.

წინამდებარე სტატიაში სწორედ მესამე, ისტორიული სოციოლინგვისტიკის, თვალთახედვით იქნება განხილული ქართული ენის ფუნქციონირების ცალკეული საკითხები, რომლებიც, ცხადია, ვერ აღიწერება, როგორც ენის “ბუნებრივი განვითარების” პროცესი. მათ სჭირდება ინტერპრეტაცია კულტურულ, პოლიტიკურ და რელიგიურ კონტექსტში.

ქართულის შემთხვევაში — და ეს ეხება აღმოსავლეთ ქრისტიანული სამყაროს სხვა ენებსაც — ენის ლეგიტიმაციისა და გარკვეულწილად მისი სტანდარტიზაციის ორ ძირითად საფეხურს გამოვყოფ:

ა. ქართული ენის დამკვიდრება სამწერლობო ტრადიციების, ანუ ბიბლიისა და ლიტურგიის ენად, ფუნქციურად ბერძნულთან გატოლების საფეხური, **ფუნქციური ლეგიტიმაცია**;

ბ. ინტენსიური მთარგმნელობითი, და, საზოგადოდ, ფილოლოგიური საქმიანობით ქართულის ენობრივ-გამომხატველობით საშუალებათა მაქსიმალური დახვეწა, მიახლოვება "გონიერთა ხედვათა მომმარჯვე" (იოვანე პეტრიწი) ელინთა ენასთან, ანუ, ბერძნულთან თვისობრივად გატოლების საფეხური, **თვისობრივი ლეგიტიმაცია.**

ქართული ენის ლეგიტიმაციის ეს საფეხურები ქვემოთ განხილული იქნება შუა საუკუნეების აღმოსავლეთ ქრისტიანობის ენათა ისტორიული განვითარების კონტექსტში.

1. ფუნქციური ლეგიტიმაცია

აღმოსავლეთ ქრისტიანული სამყაროს ნაციონალურ ენათა ფუნქციური ლეგიტიმაცია განაპირობა იმ კულტურულმა და საგანმანათლებლო პროცესებმა, რომლებიც ბუნებრივად ახლდა თან ამ ხალხთა მისიონირებას მათ მშობლიურ ენაზე: ვგულისხმობ სამწერლობო ტრადიციების დაწყებას, ლიტურგიის შექმნას, ბიბლიური წიგნებისა და თეოლოგიური ლიტერატურის თარგმანებს, მეცნიერებისა და საგანმანათლებლო საქმიანობის განვითარებას, და, საერთოდ, ნაციონალური ენის ეტაბლირებას სახელმწიფოს ენად[1]. ეს იყო პროცესი, რომელიც ამ ენათა სტანდარტიზაციის თითქმის ყველა მხარეს მოიცავდა; პროცესი, როცა პოლიტიკურად და კულტურულად არც თუ ისე გამორჩეული ენები[2] ერთბაშად იძენდენ დიდ სოციალურ და საზოგადოებრივ ფუნქციას.

არაუგვიანეს V საუკუნის შუა წლებიდან[3] ქართული და

[1] ამის შესახებ იხ. დობორჯგინიძე 2007ა: 161-176; Doborjginidze 2008: 293-412.

[2] შდრ. „Zur Zeit des Niedergangs des eigentlichen Hellenentums in der hellenistischen Welt der Spätantike entstand vermutlich in in Syrien und, davon ausgehend auch in Armenien, georgien und alnderen Ländern des Nahen Ostens eine Art der Volkssprachenidee, die den heimischen Sprachen, die nicht zu den politisch, kulturell oder religiös privilegierten und akzeptierten Sprachen gehörten, eine neue Würde gab, die geradezu im Rahmen eines christlichen Heilsgeschehens verstanden wurde" (Boeder 1998: 69).

[3] ამ დროიდან ვარაუდობს კორნელი კეკელიძე (კეკელიძე 1980: 573) ლიტურგიკაში გამოსაყენებელი ძირითადი ტექსტების არსებობას ქართულ ენაზე. VI საუკუნის ქრისტიანული აღმოსავლეთი კარგად იცნობს ქართულს, როგორც ლიტურგიკის ენას. შდრ. ეპიზოდი საბა განწმენდილის ბერძნული ცხოვრები-

ბერძნული — ისევე როგორც ბევრად უფრო ადრეული ხანიდან სირიული და ბერძნული, კოპტური და ბერძნული და ა.შ. — ფუნქციურად თანასწორი ენები ხდება თვისობრივი გათანაბრების ტენდენციით. მართალია, ბერძნული, ებრაული და ლათინური უფრო მაღალ საფეხურზე მდგომი ენებია (ეს განსაკუთრებით ეხება ბერძნულს), ქართული, ან ქრისტიანული აღმოსავლეთის სხვა ენები კი შედარებით ღარიბია გამომხატველობითი საშუალებებით, მაგრამ ფუნქციური თვალსაზრისით მათ შორის განსხვავება არ არის: ქართული ყველა იმ ფუნქციას ასრულებს, ყველა იმ სფეროს ფარავს, რომელსაც ბერძნული; იგი მკვიდრდება ლიტურგიის, სწავლა-განათლების, ლიტერატურის, მეცნიერებისა და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ნებისმიერი სფეროს ენად როგორც საქართველოში, ასევე საზღვარგარეთ მოქმედ საგანმანათლებლო ცენტრებში[4].

სხვა საკითხია, როგორ უყურებდნენ ბერძნები აღმოსავლეთის ნაციონალურ ენათა ბერძნულთან ფუნქციურ თანასწორობას და რა ღონეს ხმარობდნენ საკუთარი უპირატესობის წარმოსაჩენად. ეს ურთიერთობა, ცხადია, არ ყოფი-

დან: Μὴ ἔχειν δὲ ἐξουσίαν μήτε τοὺς Ἴβηρας μήτε τοὺς Σύρους ἢ τοὺς Φρὺγγους λειτουργίαν τελείαν ποιεῖν ἐν ταῖς ἐκκλησίαις αὐτῶν, ἀλλὰ συναθροιζομένου ἐναὐταῖς ψάλλειν τὰς ὥρας καὶ τὰ τυπικὰ, ἀναγινώσκειν δὲ τὸν Ἀπόστολον καὶ το Εὐαγγέλιον τῇ ἰδία διαλέκτῳ καὶ μετὰ ταῦτα εἰσέρχεσθαι εἰς τὴνμεγάλην ἐκκλησίαν καὶ μεταλαμβάνειν μετὰ πάσης τῆς ἀδελφότητοςτῶν θείων καὶ ἁχράντων καὶ ζωοποιῶν μυστηρίων (არც იბერიელებს, არც სირიელებს, არც ფრიგიელებს არ აქვთ უფლება, [აქ მდებარე] მათ ეკლესიებში სრული ლიტურგია ჩაატარონ; შეიკრიბებიან რა თავიანთ [აქ მდებარე] ეკლესიებში, უფლება აქვთ, მშობლიურ ენაზე იგალობონ "ὥρα" და "τὰ τυπικα" და წაიკითხონ საკითხავები მოციქულთა წიგნებიდან და სახარებიდან. ამის შემდეგ ისინი უნდა წავიდნენ დიდ ეკლესიაში და ყველა სხვა ძმასთან ერთად უნდა ეზიარონ ღვთაებრივი სიცოცხლის მომნიჭებელ საიდუმლოებას). იხ. Kurz 1894: 165-167; კეკელიძე 1980: 26. ბერძნული და სირიული წყაროების ეს ცნობები დოკუმენტურად დასტურდება ხანმეტი ტექსტების მონაცემებით.

4. ამის ნათელი მაგალითია პეტრიწონის ტიპიკონი, დოკუმენტი, რომელიც უცხო ქვეყანაში მოქმედებს და ბერძნულ "ჴელითწერილთან" ერთად იურიდიული ძალა აქვს. შდრ.: "დაიწერა უკუე და დაემტკიცა წესი ესე განგებისაჲ ამის პატიოსნისა მონასტრისა ჩუენისაჲ, ...წერილითა ბერძულითა და ქართულითა, ...და ქუემოჲთ წარიწერნეს ჴელითა ჩემითა ზემოჴსენებულისა გრიგოლისითა ყოველნივე ესე ტიპიკონნი, ხოლო ბერძულნი ორნივე წარიწერნეს შემდგომად ჩემისა დაწერილისა წმიდისა პატრიარქისა იერუსალემელისა ღირსისა ეფთჳმესითა, დასამტკიცებელად და სარწმუნო ყოფად ყოვლისავე, რომელიცა ტიპიკონსა ამას შინა წერილ არს. და ამისთჳს დაიწერა ბერძულად და ქართულად, რამეთუ მონაზონნი მონასტრისა ჩემისანი გუარად ქართველნი არიან და არა იციან ბერძული წარკითხვაჲ; და ჯერ-არს, რაჲთა ქართულად წერილსა აღმოიკითხვიდენ და გულისჴმა-ჰყოფდენ აღწერილსა განსაზღვრებულსა ამას შინა ტიპიკონსა. ხოლო სიმტკიცისა ქონებად უბრძანებთ ბერძულსა წერილსა, რამეთუ დასასრულსა საქმისასა ქუემო წერილი მას უპყრიეს" (შანიძე 1986: 119-120).

ლა ჰარმონიული. ნაციონალურენოვანი ეკლესიების, მათ შორის ქართულის, მხრიდან ეს გარკვეულ ამბივალენტურ[5] დამოკიდებულებას აყალიბებდა: ერთი მხრივ, ბერძნულისგან მკაფიო გამიჯვნა, საკუთარი თვითმყოფადობის დაცვა, და, მეორე მხრივ, თანამონაწილეობა იმ უნივერსალურ რელიგიურ ერთობაში, რომლის სიმბოლოც იყო ბერძნული, როგორც ეს გიორგი მერჩულის ცნობილ დეფინიციაშია: "კჳრიელეისონი", რომელიც, ქართულ ენაზე შესრულებული ყველა დანარჩენი ლოცვისგან განსხვავებით, "ბერძნულად ითქუმის"[6].

ამ ამბივალენტური დამოკიდებულების აშკარა გამოხატულებაა "იოვანეს და ექვთიმეს ცხოვრების", "გიორგი მთაწმიდლის ცხოვრების", ათონური აქტების უამრავი ეპიზოდი, რომლებშიც თითქმის ერთი და იმავე სიტყვებით, ტოპოსებად ქცეული ფრაზებით არის აღწერილი როგორც რელიგიური ერთობისადმი მიკუთვნებულობის, ასევე საეკლესიო და კულტურული დამოუკიდებულობის შენარჩუნების სურვილი. ამ უკანასკნელის მთავარი საყრდენი იყო ქართულ ენაზე სამწერლობო ტრადიციის ჩამოყალიბება, რის გამოც ქართულენოვანი ტექსტები, უფრო ზუსტად, ქართულად ნათარგმნი ლიტერატურა[7], ხშირად ხდებოდა ბერძენთა სამიზნე. ცნობილია, რომ არც ერთი ბერძენი არ სწავლობდა არაელინიზებული ხალხების ენებს[8]. შუა საუკუნეები ნაკლებად იცნობს პოლიგლოტ ბერძენს, განსხვავებით პოლიგლოტი სირიელის, სომხის, კოპტის ან ქართველისაგან. მაგრამ ენობრივი ბარიერი, ანუ აღმოსავლეთის ხალხთა ენების არცოდნა, სულაც არ უშლიდა ბერძნებს ხელს, "დაეწუნებინათ" ეს თარგმანები უზუსტობისა და არაადეკვატურობის საბაბით ("გამოუძიებელად დაწერისათჳს სიტყუათაჲსა"[9]), როგორც ამას ხშირად აღნიშნავენ ათონელები: "თჳთოეულად არცა თუ შესაძლებელ არს ყოვლისავე წარმოთქუმაჲ, რავდენნი გინებანი, რავდენნი შეურაცხებანი და ყუედრებანი მოიწეოდეს მათ მიერ ჩუენ ზედა [...] და მწვალებელად ხადითა შეიწრებულნი დიდსა ურვასა შინა ვიყვენით"[10].

ეს არის ტოპოსი, რომელიც თითქმის უცვლელად მეორდება ათონურ ძეგლებში და მოგვითხრობს ბერძენთა და ქართველთა

[5] შდრ. Boeder 1993: 88.

[6] გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება, იხ. Мерчул 1911: 49.

[7] აღმოსავლეთ ქრისტიანული სამყაროს ნაციონალურ ენათა ისტორიის პირველ ეტაპს სამართლიანად უწოდებენ მთარგმნელობითი საქმიანობის ისტორიას, პირველი წერილობითი ძეგლები ამ ენებზე სწორედ თარგმანებია. იხ. Keipert 1981: 67-112.

[8] შდრ. Boeder 1983: 87.

[9] აბულაძე 1950: 030.

[10] ჯავახიშვილი 1946: 52.

წინააღმდეგობების შესახებ[11]. გაორებული დამოკიდებულება აშკარაა: ქართველები ცდილობენ, ფრთხილად გამოთქვან საყვედური, კონკრეტულ პიროვნებებს, "ვინმე სვიმეონწმიდელებს", დაუკავშირონ "გინებანი" და "შეურაცხებანი", ხოლო საზოგადოდ ბერძნების მიმართ კი მოწაფეობრივი პატივისცემა და მათი "მიმდგომობა" გამოხატონ[12].

ამგვარი წინააღმდეგობები რომც არ არსებულიყო ქართველებსა და ბერძნებს შორის, ქართველებს უნდა "გამოეგონებინათ" კიდეც მსგავსი რამ ერთიან რელიგიურ სივრცეში "წონასწორობის" შესანარჩუნებლად, თვითმყოფადობის დასაცავად; მით უმეტეს, რომ ფუნქციურად კი იყო ქართული ბერძნულის ტოლი, მაგრამ თვისობრივად — არა. ამ ტოპოსების მიზანი იყო, არათანაბარ პირობებში (თვისობრივი არათანაბრობა იგულისხმება) შეენარჩუნებინა ენათა საურთიერთო ველი[13] **ქართული — ბერძნული,** რომელიც ქართველ ათონელთა კულტურული და ეთნიკური იდენტობის ყველაზე "საიმედო" ნიშანი იყო[14].

საბერძნეთის რელიგიურ-საგანმანათლებლო ცენტრებში ქართული ენის დამკვიდრებას ბერძნულის გვერდით რომ ძალიან დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა, ამას კარგად ხედავდნენ

[11] შდრ. "რამეთუ კაცნი ვინმე სჳმეონ-წმიდელნი შურითა საეშმაკოჲთა აღიძრნეს ჩუენ ზედა და ენება, რაჲთამცა ნათესავი ჩუენი ძირითურთ აღმოფხურნეს სჳმეონწმიდით. და განიზრახეს გულარძნილებითა, რაჲთა წმიდასა ამას და მართალსა სარწმუნოებასა ჩუენსა ბიწი რაჲმე დასწამონ და ესრეთმცა სრულიად აღმოუფხურნეს დიდებულისა ამისგან ლავრისა, პირველითგან თჳთ წმიდისა სჳმეონის მიერ დამკჳდრებულნი" (ლოლაშვილი 1994: 213).

[12] შდრ. "მართლმადიდებლობისა თქუენისა მიმდგომნი ვართ და აღმასრულებელნი და მოწაფენი ჩუენ ყოველნი" (შანიძე 1986: 104).

[13] იდენტობის თეორიის ავტორები გამოყოფენ სამ საფუძველს, რომლებმაც XVI საუკუნიდან დასავლეთში ეროვნული ცნობიერების ჩამოყალიბებას შეუწყო ხელი: 1. ლათინურსა და საერო ენებს შორის მიმოცვლის ერთიანი ველი, 2. ენის დაფიქსირების ახალი საშუალება და ამით ერის მუდმივობის იდეის საფუძველი, 3. ძალაუფლების ენები, რომლებიც განსხვავდებოდნენ მანამდე არსებული ლათინური ენისაგან (ანდერსონი 2005: 18). ცალკე მსჯელობის საგანია, თუ როგორ ყალიბდებოდა ეროვნული ცნობიერების ეს საფუძვლები სულ მცირე 10-12 საუკუნით ადრე ქრისტიანულ აღმოსავლეთში; წინამდებარე სტატიაში მხოლოდ ნაწილობრივ შევეხები ამ საკითხებს.

[14] ისევე, როგორც შუა საუკუნეების დასავლელი ან აღმოსავლელი სწავლულები, ქართველი ათონელებიც ორენოვანი მოღვაწეები იყვნენ. ექვთიმე ათონელი წერდა როგორც ქართულად, ასევე ბერძნულად. მაგრამ ორენოვნება მისთვის დიგლოსიას (იხ. Boeder 1983: 86), ქართულისა და ბერძნულის თვისობრივ დიფერენცირებას, არ ნიშნავდა; პირიქით, ქართულიც და ბერძნულიც ფუნქციური თვალსაზრისით მისთვის თანაბარი იყო: ფილოსოფიური, თეოლოგიური თუ სალიტერატურო ტექსტები ორივე ენაზე იწერებოდა. ამას ვერ ვიტყვით შუა საუკუნეების დასავლელი სწავლულების შესახებ, რომელთათვის ლათინური ფუნქციური თვალსაზრისით მაღალ საფეხურზე მდგომი ენა იყო, შესაბამისად, ლათინურის პრიმატი, უნივერსალური საეკლესიო ენის "საკრამენტული კულტი" (Gerl 1985: 327-336, აქ: გვ. 327) საგრძნობლად აფერხებდა ადგილობრივი ნაციონალური ენების ემანსიპაციის პროცესს.

ქართველი მეფეები და ხშირად პოლიტიკური თვალსაზრისით არცთუ მომგებიან ნაბიჯს დგამდნენ სწორედ ერთიან რელიგიურ სივრცეში ენათა საურთიერთო ველის შესანარჩუნებლად. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებით საინტერესოა დავით კუროპალატის გადაწყვეტილება, ბარდა სკლიაროსთან გამარჯვების შემდეგ ათონზე საკმაოდ არასახარბიელო წინაპირობით აეშენებინა ქართველთა მონასტერი. ცნობილია, რომ კეისრის წყალობა — მან ქართველებს მადლობის ნიშნად "უბოძა ზემონი ქუეყანანი" — საკმაოდ მოკლე პერიოდით იყო შემოსაზღვრული: ქართველებს მხოლოდ დავით კუროპალატის სიცოცხლეში ჰქონდათ "ზემოთა ქუეყანათა" განკარგვის უფლება. ამის მიუხედავად, დავით კუროპალატი აშენებს ათონზე ლავრას და ინტენსიურად ამზადებს ახლად აშენებული ტაძრისთვის ბიბლიოთეკას, ქართულ სკრიპტორიუმებს უკვეთავს ყველაზე მნიშვნელოვანი ქართული წიგნების ასლებს, ამზადებს ცნობილ საეკლესიო მოღვაწეებს, "ფიჩოსან" მამებს, მთარგმნელებს და სწავლულებს იქ დასამკვიდრებლად[15].

ამ კონტექსტში ბუნებრივად ჩნდება კითხვები: რატომ იყო მნიშვნელოვანი ათონის ლავრისთვის ასეთი კულტურულ-საგანმანათლებლო ფონის შექმნა? სხვა სკრიპტორიუმებში საგანგებოდ ათონის მონასტრისთვის წიგნების მომზადება? ერთი შეხედვით უცნაური წესის დადგენა, რომ ათონის ქართულ მონასტრში მხოლოდ ქართველი ბერები ყოფილიყვნენ[16]? ეს საკითხები ერთმნიშვნელოვნად სცდება სამონასტრო ცხოვრების ფარგლებს და ათონზე ქართველთა მოღვაწეობის, ქართული ენის კულტურული და პოლიტიკური ლეგიტიმაციის მნიშვნელოვან საფეხურებს ასახავს. ამ კუთხით ათონელთა მთარგმნელობითი საქმიანობა და მის მიმართ დავით კუროპალატის დამოკიდებულება პირველად ცნობილმა ქართველოლოგმა ვინფრიდ ბოედერმა გააანალიზა[17] და იგი სამართლიანად დაუკავშირა ქართველი მეფის პოლიტიკურ ინტერესებს. ათონის ბერძნული და ქართული ხელნაწერე-

[15] ეს საკითხები ყველაზე სრულად განხილული აქვს ელენე მეტრეველს თავის მონოგრაფიაში (მეტრეველი 1996: 3-40).

[16] ეს წესი საგანგებოდ არის დაფიქსირებული "იოვანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში". შდრ. "რაჲთა ქართველნი ოდენ იყვნენ მონასტრისა ამის მკვიდრნი ყოველნი" (ჯავახიშვილი 1946: 20).

[17] ათონის მოღვაწეთა საქმიანობისადმი მიძღვნილ წერილში ვინფრიდ ბოედერი წერს: "Man sollte nicht dadurch täuschen lassen, dass es sich meist um Übersetzungen handelte, denn in dieser Zeit hatte man einen anderen Begriff von Originalität. Georgische Übersetzungen waren georgische Bücher. … Was bedeutete es also für David und die georgische Kirche georgische Bücher zu haben? … Was auch immer dazu zu sagen haben, jedenfalls entsprach es seiner auch den nationalen Interessen Davids, dass die Mönche auf dem Berge Athos durch ihre Bücher „unsere Sprache und unser Land schmückten und zur Blute brachten" (Boeder 1983:93).

ბის ანდერძების საფუძველზე ელენე მეტრეველმა დამაჯერებლად აჩვენა, რომ ახალი ქართულენოვანი მთარგმნელობითი ცენტრის შექმნას ათონზე არა მარტო კულტურული, არამედ დიდი პოლიტიკური მნიშვნელობაც ჰქონდა[18]. ეს ინტერესი ყოველთვის ხაზგასმულია ათონურ თხზულებებში (შდრ. ექვთიმემ "დაატკბო ენაჲ ჩუენი და ეკლესიაჲ"; მათ "შეამკვეს და აღაყუავეს ენაჲ ჩუენი და ქუეყანაჲ თარგმანებითა წმიდათა წერილთაჲთა")[19].

რატომ ანიჭებს მეფე ასე დიდ მნიშვნელობას ბერძნულიდან ნათარგმნ წიგნებს[20]? ათონელთა საგანმანათლებლო საქმიანობა, ენათა ერთიან საურთიერთო ველში ქართულის ლეგიტიმაცია, ქართულ ენაზე იმ ლიტერატურის გადმოღება, რომლითაც ასე მდიდარია საბერძნეთისა და რომის ეკლესიები[21], მისთვის საქართველოს ძლიერებისა და პრესტიჟის ნიშანი იყო[22].

აქედან გამომდინარე, ბუნებრივია, რომ ათონის მონასტერში დამკვიდრებული ქართველი ბერები, "ჩოხოსანი დიპლომატები"[23] და მწიგნობრები, სულაც არ ყოფილან "უწყინარი" პოლიტიკის (არა მარტო ენობრივის) გამტარებლები და ბერძენი კეისრების ერთგული მოკავშირეები. ეს კარგად ჩანს ათონის ქართული მონასტრის წინამძღვართა პოლიტიკური და დიპლომატიური საქმიანობიდან[24], რომელიც არანაკლებ

[18] მეტრეველი 1996.

[19] ჯავახიშვილი 1946: 14, 28.

[20] შდრ. "იოვანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში" ავტორი საგანგებოდ უსვამს ხაზს მეფის დაინტერესებას თარგმანებით. შდრ. "ეტყჳნ მამაჲ იოვანე, ვითარმედ: შვილო ჩემო,ქართლისა ქუეყანაჲ დიდად ნაკლულევან არს წიგნთაგან და მრავალნი წიგნნი აკლან, ...აწ იღუაწე, რაჲთა განამრავლო სასყიდელი შენი ღმრთისაგან. და იგი, ვითარცა იყო ყოველსავე ზედა მორჩილი, მოსწრაფედ შეუდგა ბრძანებასა მისსა და იწყო თარგმად და ყოველნივე განაკჳრვნა. ... და მრავალნი წიგნნი წარსცნის წინაშე დავით კუროპალატისა, რომელი-იგი, იხილნა რაჲ, ვითარცა იყო მორწმუნე, სიხარულითა აღივსო და ადიდებდა ღმერთსა და იტყოდა, ვითარმედ: მადლი ღმერთსა, რომელმან ჩუენთა ამათ ჟამთა ახალი ოქროპირი გამოაჩინა. და ზედაჲს-ზედა მიუწერნ, რაჲთა თარგმნიდეს და წარსცემდეს. და იგი სანატრელი შეუსუენებელად თარგმნინ და რაჲთურთით არა სცემდა განსუენებასა თავსა თჳსსა, არამედ დღე და ღამე ტკბილსა მას თაფლსა წიგნთა საღმრთოთასა შურებოდა, რომლისა მიერ დაატკბო ენაჲ ჩუენი და ეკლესიაჲ" (ჯავახიშვილი 1946: 28).

[21] ამას საგანგებოდ აღნიშნავს იოვანე ათონელი ექვთიმეს მიერ ნათარგმნი ერთ-ერთი თხზულების შესავალში: "ხოლო ენასა ამას ჩუენსა ქართულსა არავინ სადა პოვნილ იყო აქამომდე, რაჲთამცა გამოეხუნნეს წმიდანი ესე წიგნნი, თარგმანებანი წმიდისა სახარებისანი, არამედ საბერძნეთისა ეკლესიანი და ჰრომისანი სავსე იყვნეს ამათგან, ხოლო ჩუენისა მის ქუეყნისანი — ნაკლულევან, და არა ესე ოდენ წიგნნი აკლდეს ენასა ჩუენსა, არამედ სხუანიცა მრავალნი" (შანიძე და სხვ. 1996: 13).

[22] ბოედერი 1998ა: 68.

[23] მეტრეველი 1996: 40.

[24] გიორგი ვარაზვაჩესა და ათონის სხვა მოღვაწეთა მრავალმხრივი საქმიანობა ათონის ბერძნულ-ქართული აქტებისა და ხელნაწერთა ანდერძების მიხედვით მონოგრაფიულად შეისწავლა ელენე მეტრეველმა (მეტრეველი 1996).

ინტენსიური იყო, ვიდრე მათი სამონასტრო-მთარგმნელობითი მოღვაწეობა. საბოლოოდ, ქართველებმა სწორედ პოლიტიკური საბაბით დაკარგეს ათონზე საეკლესიო-საგანმანათლებლო საქმიანობის უფლება[25].

ათონური ცხოვრებების ავტორები, გიორგი მთაწმიდელი, გიორგი მცირე, შემდგომში — ეფრემ მცირე, ქართული და უცხოენოვანი წყაროების მოშველიებით ასაბუთებენ ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობისა და ბერძნულთან მისი კულტურული თანასწორობის ცალკეულ საკითხებს[26]; გიორგი მცირე შთამბეჭდავად აღწერს გიორგი მთაწმიდლისა და თევდოსი პატრიარქის შეხვედრას, მოგვითხრობს, თუ როგორ აღაფრთოვანა ნათესავით ქართველმა ბერმა პატრიარქი და როგორ ათქმევინა ეს სიტყვები: "პატიოსანო მამაო, [...] და აჰა ესერა, გხედავ მოწყალებითა ღმრთისაჲთა, რამეთუ ნათესავით ქართველი ხარ, სხჳთა კულა ყოვლითა სწავლულებითა სრულიად ბერძენი ხარ"[27].

"ნათესავით ქართველი და განსწავლულებით სრულიად ბერძენი" — ეს იყო კულტურული თანასწორობის ის საფეხური, რომლის მიღწევა ქართველებისთვის იქნებოდა ენობრივი საურთიერთო ველის: **ბერძნული** — **ქართული** შენარჩუნებისა და საკმაოდ არასასურველი იარლიყის[28] (βάρβαροι) ჩამოშორების გარანტი. ამ მიზნით XI საუკუნეში ქართველმა ბერებმა საგანგებოდ შეადგინეს უცხოენოვანი წყაროების კომპენდიუმი, რომელშიც თავი მოუყარეს ქართული ეკლესიის, როგორც დამოუკიდებელი საყდრის, უფლებათა ამსახველ უცხოენოვან დოკუმენტებს. ამის მაგალითად შეიძლება დავასახელოთ ეფრემ მცირის "*უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიჯსენების*"[29]. თხზულების შესავალში ეფრემ მცირე ვრცლად საუბრობს კომპენდიუმის მიზანზე: "წერით დაიდვას მოსაჯსენებელი", რომ სწორედ პირველმა მოციქულებმა იქადაგეს საქართველოში ქრისტიანობა და, ამდენად, ლეგიტიმურია ჩვენი ეკლესიის დამოუკიდებლობა და რომ ამ წყაროების ავტორები ცნობი-

[25] ამის შესახებ იხ. მეტრეველი 1996: 3-106.

[26] შდრ. ეპიზოდი გიორგი მთაწმიდლის ცხოვრებიდან, როცა გიორგი მთაწმინდელი შეეკამათება თევდოსი პატრიარქს და შეახსენებს იმ არგუმენტებს, რომელთა გათვალისწინებით სრულიად ლეგიტიმურია ქართული ეკლესიის დამოუკიდებლობა: "ჰოჲ წმიდაო მეუფეო, [...], ხოლო ჩუენ პირველწოდებულისა და ძმისა თჳსისა მწოდებელისა ნაწილნი ვართ და სამწყსონი და მის მიერ მოქცეულნი და განათლებულნი; და ერთი წმიდათა ათორმეტთა მოციქულთაგანი — სიმონს ვიტყჳ კანანელსა — ქუეყანასა ჩუენსა დამარხულ არს აფხაზეთს, რომელსა ნიკოფსი ეწოდების. ამათ წმიდათა მოციქულთა განათლებულნი ვართ" (ლოლაშვილი 1994: 215).

[27] ლოლაშვილი 1994:195.

[28] შდრ. Boeder: 1983: 87; დობორჯგინიძე 2007ბ: 92-100.

[29] ბრეგაძე 1959: 3.

ლი და სანდო ისტორიკოსები (თეოდორიტე, ეპიფანე, ატიოქიური ხრონოგრაფის ავტორი და ა.შ.) არიან.

ამგვარი თავდაცვითი ტენდენციები ცხადყოფს, რომ ფუნქციური თანასწორობა უკვე აღარ არის საკმარისი საბუთი, ბერძენთა ყვედრება მძიმეა და მისი ლოკალიზება, კონკრეტულ ადამიანებზე გადატანა, როგორც ეს ათონური ტექსტების მაგალითზე ვნახეთ, ვეღარ ხერხდება. ბერძენთა პრეტენზიები ქართული თარგმანების მისამართით ზოგადთეოლოგიურ ხასიათს იძენს: ქართველები ღვთის სიტყვას ამახინჯებენ, ვინაიდან მათ ღარიბ ენას, ფილოსოფიასა და რიტორიკაში გაწაფული ბერძნულისგან განსხვავებით, არ შეუძლია ადეკვატურად გამოხატოს ურთულესი თეოლოგიური შინაარსი.

სხვათა შორის, არც ქართველები უარყოფდნენ, რომ "ბერძული ენა უფსკრულ ღრმა არს", ხოლო ქართული კი — უღონო, ღარიბი, რომელსაც არ შეუძლია განარჩიოს და ასახოს ბერძნულის ეს სიღრმე. არ უარყოფდნენ, რომ მათი თარგმანები ბევრ უზუსტობას, გაუგებრობას შეიცავს (როგორც გიორგი მცირე ამბობს: "ხოლო ჩუენ, რომელნი-ესე ბარბაროს-წოდებულ ვიყვენით ელენთა მიერ უსწავლელობისათჳს და უმეცრებისა ჩუენისა")[30]. ქართველები აღიარებდნენ, რომ მათი ენის სემანტიკური და სტილური პოტენციალი ბერძნულისას ბევრად ჩამოუვარდებოდა[31]. ქართველი მთარგმნელ-რედაქტორები წუხან, რომ ბევრი ბერძნული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინის ქართული შესატყვისი ზუსტი და მყარი არ არის, ქართველი მთარგმნელები სხვადასხვა ტერმინს "ერთად და სწორად იტყვიან"[32]. წმიდა წერილისა თუ სხვა თეოლოგიური ტექსტების თარგმნისას კი ასეთი უზუსტობა და შესატყვისის თვითნებურად შერჩევა ყოვლად დაუშვებელია.

ამრიგად, ფუნქციური თანასწორობის პირობებში თარგმანთან დაკავშირებულ ორ სერიოზულ პრობლემას, **ენის სიღარიბეს და ერესის საფრთხეს,** "გუაყუედრიან" ბერძენნი

[30] ლოლაშვილი 1994: 190.

[31] შდრ. "შეისწავე, რამეთუ ორსახე არს ბერძულად სახელი სულისაჲ: ფსიქი, რომელი უმეტესსა ადგილსა სამშჳნველისა წილ დადებულ არს პავლესა შინა, და კუალად — პნევმა, რომელი-ესე თჳთ თავადის სულისა არსებასა უწოდიან და წმიდისათჳს იგივე ითქუმის. ხოლო ქართველთა უღონოებისაგან ერთი სახელი აქუს სულისაჲ" (ხელნ. A. 217, 322r).

[32] შდრ. იოვანე პეტრიწი წუხს, რომ ქართული სამეცნიერო ტერმინოლოგია არაზუსტია: "კუალად ყოველთავე ელლინთა ენამზეობათა ზედა თჳსი სახელი ჰქჳან, შესაბამი თჳსისა არსებისაჲ. ხოლო ჩუენთამან არცა თარგმანთა, არცა სხუამან ვინ დასჭურიტნა, და აწ მე უზომოდ მიშლის თარგმანსა შინა, რამეთუ ყოველსავე ერთად და სწორად იტყჳან და დასდებენ ჩუენნი. ხოლო აწ ისმინე, რამეთუ სულისასა ეწოდების დიანჳაჲ, ხოლო გონებისასა ნოიმაჲ, ხოლო გასაგონსა და ზესთამდებარესა — ნოიტონი" (ყაუხჩიშვილი 1940: 6). ამის შესახებ იხ. დობორჯგინიძე 2007ა.

და ქართველებიც აღიარებენ, რომ ამ საყვედურს რეალური საფუძველი აქვს[33].

2. თვისობრივი ლეგიტიმაცია

ამ სირთულეების დაძლევის, ქართულ თარგმანთა ბერძნულ ორიგინალთან მაქსიმალური დაახლოებისა და ტერმინოლოგიის დახვეწის მცდელობით ქართული ენა ისტორიული განვითარების ახალი საფეხურზე გადადის: ბერძნულთან თვისობრივი გატოლება, თვისობრივი ლეგიტიმაცია.

XI საუკუნის II ნახევარსა და XII საუკუნის დასაწყისში, დროის ამ შედარებით მოკლე მონაკვეთში, სამგზის ხელახლა ითარგმნა ან საფუძვლიანად გადამუშავდა ბიბლია და ძირითადი თეოლოგიური ლიტერატურა, ზოგიერთი წიგნი — ოთხ და ხუთგზისაც; ეს მაშინ, როცა ამ პერიოდში ქართულს სულაც არ განუცდია ექსტრემალური ცვლილებები, რომ თარგმანის ენობრივად განახლება გამხდარიყო საჭირო[34]. ხელახლა თარგმნის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზი სწორედ ორიგინალთან მაქსიმალური დაახლოება, ტერმინოლოგიის დახვეწა, ენის გამომხატველობითი საშუალებების გამდიდრება იყო. ეს საკითხები დაწვრილებით არის შესწავლილი ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში[35] და მე საგანგებოდ აღარ შევჩერდები.

როგორც ზემოთ ვახსენე, ადგილობრივი ნაციონალური ენის ფუნქციური დამკვიდრებისა და შემდგომში ბერძნულთან თვისობრივი თანასწორობის იდეა აღმოსავლეთ ქრისტიანობის ენათა საერთო ნიშანია. იგი სირიული ტრადიციიდან იღებს სათავეს[36]. II-III საუკუნეებში შესრულებული ბიბლიის უძველესი სირიული თარგმანი (Vetus Syriaca) 507-508 წელს ფილოქსენე მაბუგელმა საფუძვლიანად გადაამუშავა და დაუახლოვა ბერძნულ ორიგინალს, უფრო სწორად, ახალი რედაქცია შექმნა; თარგმანზე დართულ კომენტარებში იგი გულისტკივილით აღნიშნავს, რომ სირიული ნაკლებად გავარჯიშებული ენაა და არ შეუძლია ადეკვატურად გამოხატოს ბერძნული

[33] ნაციონალურ ენაზე ლიტურგიის, ბიბლიის თარგმანების, და საერთოდ, თეოლოგიური ლიტერატურის საწინააღმდეგო ეს არგუმენტები საერთორეგიონული ხასიათისაა და თანაბრად მიემართება აღმოსავლეთ ქრისტიანობის ადგილობრივ ენებს (შდრ. დობორჯგინიძე 2007გ: 145-163).

[34] შდრ. დანელია 1983: 209-286.

[35] იხ. დანელია 1983; მელიქიშვილი 1975; მელიქიშვილი 1984: 106-120; მელიქიშვილი 1986: 213-245, მელიქიშვილი 1993ა: 6-24; მელიქიშვილი 1993ბ: 5-25; მელიქიშვილი 1999ა; ბეზარაშვილი 2004; ოთხმეზური 2005; მელიქიშვილი 1999ბ: 149-164; თვალთვაძე 1997; დობორჯგინიძე 2007ა: 161-176; Doborjginidze 2008: 193-212.

[36] ბოედერი 1998: 62.

ტერმინოლოგიის პრეციზულობა. მას მოჰყავს მაგალითები ეფრემ ასურის თხზულებებიდან და ბერძნულთან შედარების გზით აჩვენებს, რამდენად არაზუსტია სირიული ტერმინოლოგია[37]. 616 წელს თომა ჰარკელმა ბიბლია ხელახლა თარგმნა სირიულად და იგი კიდევ უფრო დაუახლოვა ბერძნულს[38]. ამ თარგმანს ახლავს შესანიშნავი ფილოლოგიური აპარატი, სქოლიოები, რომლებშიც მთარგმნელი სათითაოდ განმარტავს ყველა შემთხვევას, სადაც კი ტექსტს ცვლის, ვრცლად საუბრობს ხელახალი თარგმანის უმთავრესი მიზნის, ბერძნულ ორიგინალთან მაქსიმალური დაახლოებისა და ტერმინოლოგიის დაზუსტების შესახებ[39].

განსხვავებული იყო ამ საერთოაღმოსავლური პროცესის ქრონოლოგიური ჩარჩო; თუ სირიაში VI საუკუნეში დაიწყო თარგმანების რევიზია ბერძნულთან დაახლოებისა და ტერმინოლოგიის დახვეწის მიზნით, ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში ეს პროცესები მოგვიანებით, X საუკუნიდან, იწყება და მთავრდება გელათის სალიტერატურო სკოლაში ბიბლიის ტექსტის საფუძვლიანი რევიზიით[40]. ამავე პერიოდს ემთხვევა სხვადასხვა ტექსტური ფენების შემცველი სომხური ბიბლიის ბერძნულის მიხედვით რედაქტირება. ეს პროცესი დასრულდა XII საუკუნეში, როცა სომეხმა ეპისკოპოსმა ნერსემ სომხური ბიბლიის ახალი, ბერძნულ ტექსტთან მაქსიმალურად დაახლოებული რედაქცია შეიმუშავა[41]. მოგვიანებით, XIV საუკუნეში, ექვთიმე პატრიარქის თაოსნობით დაიწყო ე.წ. "წიგნების შესწორება" (исправление книг) მთელ სლავურ სამყაროში. 1355 წელს მოსკოვის მიტროპოლიტმა ალექსიმ საფუძვლიანად გადაამუშავა აღმოსავლეთ სლავურ ეკლესიებში გავრცელებული თარგმანები და მაქსიმალურად დაუახლოვა ბერძნულს. ექვთიმე პატრიარქმა ბულგარულ და, საერთოდ, სამხრეთ სლავურ სივრცეში გავრცელებული თარგმანები გადაამუშავა და დაუახლოვა ბერძნულს.

ამრიგად, შედარებით ღარიბი სალიტერატურო ტრადიციების მქონე ნაციონალური ენების მისამართით გამოთქმული საყვედურები (ენის სიღარიბე, ერესის საფრთხე) იქცა სწორედ ამ ენების გამომხატველობით საშუალებათა გამდიდრების, სამეცნიერო ტერმინოლოგიის შექმნის, თარგმანების დახვეწისა და საბოლოოდ ბერძნულთან მათი ღირსეული მეტოქეობის წინაპირობად.

[37] ამის შესახებ იხ. Brock 1982: 20.
[38] ბიბლიის სირიული რედაქციების შესახებ იხ. Brock 1980: 181-189.
[39] Zuntz 1951: 174-196.
[40] ამის შესახებ იხ. დამანა მელიქიშვილის ზემოთდასახელებული ნაშრომები.
[41] Hannick 1980: 200-201.

ამ თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა, რომ აღმოსავლეთის ნაციონალურ ენათა განვითარების მოდელის დასავლურთან შედარება[42] მოულოდნელ მსგავსებას აჩვენებს: ნაციონალურ ენაზე შესრულებული თარგმანების საწინააღმდეგო არგუმენტები (ენის სიღარიბე, ერესის საფრთხე)[43] თითქმის ერთნაირია სოციოლინგვისტური თვალსაზრისით ერთმანეთისგან რადიკალურად განსხვავებულ ამ ორ რელიგიურ სამყაროში. ერთნაირია ნაციონალური ენის დამოკიდებულებაც აღმოსავლეთში — ბერძნულისა და დასავლეთში ლათინურის მიმართ: ქართველებიც აღიარებენ, რომ ბერძნული "უფსკრულ ღრმა არს"[44] და ქართული კი ღარიბი და "უღონო" ენაა, მაგრამ მკვეთრად განსხვავებულია ის შედეგები, რომლებიც ამ მსგავსი არგუმენტების საფუძველზე ენების მიმართ წაყენებული მოთხოვნების, ზოგ შემთხვევაში აკრძალვების "გატარებას", "შესრულებას" ახლდა თან: დასავლეთის ეკლესიაში ამ აკრძალვებმა საგრძნობლად შეაფერხა ნაციონალური ენების ემანსიპაციის პროცესი, მათი ქცევა სამწერლო ენებად, შესაბამისად, მტკიცე საფუძველი შეუქმნა ლათინური ენის პრიმატს. რაც შეეხება აღმოსავლეთს, აქ ენის სიღარიბისა და ერესის საფრთხის არგუმენტებმა არათუ შეაფერხა, პირიქით, სხვა მიზეზებთან ერთად, ყველაზე მეტად დააჩქარა ადგილობრივი ნაციონალური ენის ემანსიპაციის პროცესი. როგორც ქართულის მაგალითზე ვნახეთ, სწორედ ეს არგუმენტები იქცა მასტიმულირებელ ფაქტორად, რათა ღარიბი ქართული ენა "გონიერთა ხედვათა მომმარჯუე"[45] (იოვანე პეტრიწი) ბერძნულს გატოლებოდა.

შუა საუკუნეებში ეს პროცესი დასრულდა ქართული ენის ორმაგი ლეგიტიმაციით: ერთი მხრივ, პოლიტიკური ლეგიტიმაცია ნაციონალური ისტორიის რეკონსტრუქციით (ლეონტი მროველი) და, მეორე მხრივ, რელიგიური ლეგიტიმაცია ე. წ. "წმინდა ისტორიაში" ქართულისთვის "ღირსეული" ადგილის გამოძებნით

[42] ამის შესახებ იხ. Doborjginidze 2003a :154-174; Doborjginidze 2003b: 111-136; დობორჯგინიძე 2007ა: 161-176.

[43] შდრ. "და ბოლოს, რა უნდა ვთქვათ წმინდა წიგნებისა და საეკლესიო კანონების შესახებ [იგულისხმება მათი თარგმანი ნაციონალურ ენაზე]? [...] რა უნდა ვთქვათ დანარჩენი მეცნიერებების შესახებ? [...] უნდა ვაღიაროთ, რომ ჩვენი ენის სიღარიბე ამის საშუალებას არ იძლევა; ამიტომ გარდაუვალია, რომ ისინი ან ახალ უცნობ სიტყვებს გამოიგონებენ, ან, თუ ძველ, ტრადიციულ გამოთქმებს გამოიყენებენ, ჭეშმარიტ მნიშვნელობას შერყვნიან. წმინდა წერილის შემთხვევაში კი ჩვენ განსაკუთრებით გვეშინია ამგვარი რამის. ვინ დაეხმარება მრევლს, გაუნათლებელ ადამიანებს და ქალებს, რომელთა ხელში ეს თარგმანები მოხვდება, რომ მასში ჭეშმარიტი ცოდნა (შემეცნება) დაინახონ" (ნაწყვეტი საცეწზურო ედიქტის ტექსტიდან მოტანილია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: Pallmann 1884: 238-241).

[44] აბულაძე 1950: 029.

[45] შდრ. "მოვედ და ელლენთავე ენადღეობასა უვაბადოთ, მომმარჯუსა გონიერთა ხედვათასა" (ყაუხჩიშვილი 1940: 107).

(იოვანე ზოსიმე). ეს შეჯიბრების, გატოლების ტენდენცია, ცხადია, შუა საუკუნეებისთვის ტიპური არგუმენტაციით, ეროვნული ცნობიერების მნიშვნელოვან საფუძვლად არის მიჩნეული და სიმბოლურად სწორედ ენასთან მიმართებაში აისახება ყველაზე ხელშესახებად. "გონიერთა ხედვათა მომმარჯვე" ბერძნულთან ფუნქციური და თვისობრივი გათანაბრების ტენდენცია, ქართულისათვის პრომინენტულ ენათა ბადალი არგუმენტების გამოძებნა თუ საკუთარ ისტორიულ წარსულში ვერა, ესქატოლოგიურ მომავალში მაინც, როგორც ამას იოვანე ზოსიმე ცდილობს[46], ანუ, პოლიტიკური და რელიგიური ლეგიტიმაცია, ბერძნულთან ერთიანი საურთიერთო სივრცის შენარჩუნება კულტურულ, რელიგიურ, და, საერთოდ, სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროში, ნაციონალური ენისთვის ყველა იმ ატრიბუტის "მოპოვება", რომლებიც მის "მეტოქე" პრომინენტულ ბერძნულს აქვს, არის სწორედ ეროვნული ცნობიერების ის საფუძვლები, რომლებიც შუა საუკუნეების ქართულმა შექმნა.

ეს ორმაგი ლეგიტიმაცია არის ის ორი დისკურსი, რომლებიც ენასთან ამ ენის მატარებლის, უფრო სწორად, ტექსტების ავტორის, ისტორიულად დადასტურებულ კონცეპტუალიზაციებს შეესაბამება; მათგან ერთი დისკურსი უფრო პოლიტიკური ხასიათისაა, მეორე — უფრო თეოლოგიური. ორივე შემთხვევაში რელიგიური ტექსტები ემსახურება იდენტობის განსაზღვრას და ენის ლეგიტიმაციას, თუმცა მათ შორის სხვაობა მაინც არის: ისტორიოგრაფების პოლიტიკური ინტერესი უკავშირდება ქართულ სახელმწიფოში ქართული ენის სპეციფიკურ და ცვალებად პოზიციებს (ასე შეიძლება ავხსნათ ლეონტი მროველის მონათხრობი უნივერსალური, რეგიონალური და ნაციონალური ისტორიის კონცეპტების შესახებ), თეოლოგიური დისკურსი კი — ისეთ საკითხებს, რომლებიც კონკრეტული ენის ფარგლებს სცილდება და უფრო ზოგადლინგვისტური ხასიათისაა (მაგალითად, რელიგიური ტექსტების თარგმნასთან დაკავშირებული ლინგვისტური საკითხები, ბიბლიის, როგორც ინსპირირებული ტექსტის თარგმნის პრობლემები და ა.შ.). ამ თვალსაზრისით ძველი ქართული წყაროები მასალა ნაკლებადაა შესწავლილი, — ვგულისხმობ ქართველ მთარგმნელთა ენობრივ თვითშეგნებას და მათ მოტივაციას, რომელსაც გარკვეულწილად პოლიტიკური საფუძველიც ჰქონდა.

მართალია, ნაციონალური იდენტობის განმსაზღვრელი კულტურული საფუძვლები შუა საუკუნეების აღმოსავლეთში არ დაგვირგვინებულა ნაციების დაბადებით, როგორც ეს რა-

[46] იოვანე ზოსიმეს ჰიმნის ინტერპრეტაციის შესახებ აღმოსავლეთ ქრისტიანული ლიტერატურის კონტექსტში იხ. დობორჯგინიძე 2007ბ: 92-100.

მდენიმე საუკუნით გვიან მოხდა დასავლეთში, მაგრამ ისინი არანაკლებ შთამბეჭდავია, ვიდრე ნაციონალიზმის თეორეტიკოსების[47] მიერ აღწერილი საფუძვლები.

დამოწმებანი

აბულაძე 1950 — *საქმე მოციქულთა*, ძველი ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ილია აბულაძემ (= ძველი ქართული ენის ძეგლები, 7), თბ., 1950.

ანდერსონი 2005 — ანდერსონი ბენედიქტ, "წარმოსახვითი საზოგადოებები", *ენა და კულტურა,* 5, თბ., 2005.

ბეზარაშვილი 2004 — ბეზარაშვილი ქეთევან, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით*, თბ., 2004.

ბრეგაძე 1959 — ეფრემ მცირე, *უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიკსენების*, ტექსტი გამოსცა, შესავალი და ლექსიკონ-საძიებლები დაურთო თამარ ბრეგაძემ, თბ., 1959.

Boeder 1983 – Boeder Winfried, "Die georgischen Mönche auf dem Berge Athos und die Geschichte der georgischen Schriftsprache", *Bedi Kartlisa: Revue de Kartvélologie,* 41, pp. 85-95, Paris, 1983.

Boeder 1998 – Boeder Winfried, "Sprache und Identität in der Geschichte der Georgier", B. Schrade - Th. Ahbe (edd.), *Georgien im Spiegel seiner Kultur und Geschichte*, *Zweites Deutsch-Georgisches Symposium: Vortragstexte*, Berlin 1998, pp. 68-81.

ბოედერი 1998ა — ბოედერი ვინფრიდ, "ენა და ვინაობა ქართველთა ისტორიაში", *ქართველურ ენათა სტრუქტურის საკითხები,* VII, თბ., 1998, გვ. 60-81.

Brock 1980 – Brock Sebastian, "Bibelübersetzungen: Die Übersetzungen ins Syrische", *Theologische Realenzyklopädie*. In Gemeinschaft mit Horst Balz [...] hrsg. von Gerhard Müller, Band 6, pp. 181-189, Berlin, 1980.

Brock 1982 – Brock Sebastian, "From Antagonism to assimilation: Syriac attitudes to Greek learning", Nina G. Garsoian - Thomas F. Matthews - Robert W. Thomson (edd*.): East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formation Period,* Washington, pp. 17-34.

გელნერი 2004 — გელნერი ერნსტ, *ერები და ნაციონალიზმი*, თბილისი 2004.

Gerl 1985 – Gerl Hanna-Barbara, "Zwischen faktischer und numinoser Gültigkeit: Lorenzo Vallas Theorie vom Vorrang der lateinischen Sprache", Richard J. Schoeck (ed.), *Acta Conventus Neo-Latini Bononiensis,* New-York, 1985, pp. 327-336.

დანელია 1983 — დანელია კორნელი, *ქართული სამწერლო ენის ისტორიის საკითხები*, თბ., 1983.

Doborjginidze 2003a – Doborjginidze Nino, "Einige Fragestellungen der Volksspra-

[47] გელნერი 2004; ანდერსონი 2005.

chenemanzipation im östlichen Christentum des Mittelalters", *Oriens Christianus,* 87, Wiesbaden, 2003, pp. 149-170.

Doborjginidze 2003b – Doborjginidze Nino, "Die Argumente gegen die Bibelübersetzung in die Volkssprache und ihre Nachwirkung auf die Entwicklung des Georgischen in den 10.-12. Jh.", Winfried Boeder (ed.): *Kaukasische Sprachproblem: Beiträge zu den Kaukasistentagungen in Oldenburg 1995-2001* (= Caucasica Oldenburgensia 1), Oldenburg, 2003, pp. 119-140.

დობორჯგინიძე 2007ა — დობორჯგინიძე ნინო, "ბერძნულ-ბიზანტიური სამყარო და ხალხურ ენათა ემანსიპაციის საკითხები", *ბიზანტინოლოგია საქართველოში: ბიზანტინოლოგთა საერთაშორისო სიმპოზიუმის მოხსენებები,* თბ., 2007, გვ. 161-176.

დობორჯგინიძე 2007ბ — დობორჯგინიძე ნინო, "«ქებაჲ და დიდებაჲ ქართულისა ენისაჲ» ქრისტიანული აღმოსავლეთის სახოტბო პოეზიის კონტექსტში", *სემიოტიკა,* 1, თბ., 2007, გვ. 92-100.

დობორჯგინიძე 2007გ — დობორჯგინიძე ნინო, "თარგმანთან დაკავშირებული პრობლემების ფუნქციონალიზაცია სხვადასხვა ენაში", *სემიოტიკა,* 2, თბ., 2007, გვ. 145-163.

Doborjginidze 2008 – Doborjginidze Nino, "Einige Fragestellungen zur Herausbildung von Schriftsprachen im christlichen Osten am am Beispiel des Georgischen", *Le Muséon*: *Revue d'Études Orientales,* Louvain 2008: 193-212.

თვალთვაძე 1997 — თვალთვაძე დარეჯან, *ეფრემ მცირე — ბიზანტიური მწერლობის კომენტატორი* (სადისერტაციო ნაშრომი), თბ., 1997.

Keipert 1981 – Keipert Helmut, "Russische Sprachgeschichte als Übersetzungsgeschichte", *Slavische Linguistik, 198:* Referate des VII Konstanzer Slavistischen Arbeitstreffens, Mainz 30.9-2.10. 1981, Hrsg. v. Wolfgang Girke (= Slavische Beiträge, 160), München, pp. 67-112.

კეკელიძე 1980 — კეკელიძე კორნელი, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი I, თბ., 1980.

Kurz 1894 – Kurz Eduard, "Das Typikon des heiligen Saba", *Byzantinische Zeitschrift,* 3, Berlin, 1894, pp. 165-167.

ლოლაშვილი 1994 — გიორგი მცირე, *ცხოვრება გიორგი მთაწმიდელისა,* ტექსტი გამოკვლევითა და ლექსიკონითურთ გამოსაცემად მოამზადა ივანე ლოლაშვილმა, თბ., 1994.

მელიქიშვილი 1975 — მელიქიშვილი დამანა, *იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი* , თბ., 1975.

მელიქიშვილი 1984 — მელიქიშვილი დამანა, "ძველი ქართული ლოგიკური ტერმინოლოგიიდან", *ძველი ქართული ენის შრომები,* 25, თბ., 1984, გვ. 106-120.

მელიქიშვილი 1988 — მელიქიშვილი დამანა, *გელათის სალიტერატურო სკოლა და ქართული ფილოსოფიური ენის განვითარების გზები* (სადისერტაციო ნაშრომი), თბ., 1988.

მელიქიშვილი 1993 — მელიქიშვილი დამანა, "გელათის სამონასტრო-ლიტერასტურული სკოლა: ძირითადი მიმართულება და სააზროვნო-ლიტერატურული ინტერესები", *ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე,*

1, ქუთაისი, 1993, გვ. 6-24; *ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე,* 2, ქუთაისი, 1993, გვ. 5-25.

მელიქიშვილი 1999ა — მელიქიშვილი დამანა, *ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან,* თბილისი, 1999.

მელიქიშვილი 1999ბ — მელიქიშვილი ნინო, გრიგოლ ნაზიანზელის 16 ჰომილეტიკური სიტყვის ეფრემ მცირისეული თარგმანი, *მაცნე:* ენისა და ლიტერატურის სერია, 1-4, თბ., 1999, გვ. 149-164.

Мерчул 1911 – Мерчул Гиоргий, *Житие святого Григория Хандзтийского* (= Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, 7), Санкт-Петербург, 1911.

მეტრეველი 1996 — მეტრეველი ელენე, *ათონის კულტურულ-საგანმანათლებლო კერის ისტორიიდან,* თბ., 1996.

ოთხმეზური 2005 — ოთხმეზური თამარ, *გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტარები ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში* (სადისერტაციო ნაშრომი), თბ., 2005.

Pallmann 1884 – Pallmann Heinrich, "Des Erzbischofs Berthold von Mainz ältestes Zensuredict", *Archiv für Geschichte des Deutschen Buchhandels,* 9, pp. 238-241, Leiptzig, 1884.

შანიძე 1986 — შანიძე აკაკი, *ქართველთა მონასტერი ბულგარეთში და მისი ტიპიკონი:* ტიპიკონის ქართული რედაქცია (= აკაკი შანიძე, თხზულებანი თორმეტ ტომად, ტ. IX), თბ., 1986.

შანიძე და სხვ. 1996 — იოვანე ოქროპირი, *თარგმანებაჲ მათეს სახარებისაჲ:* ექვთიმე ათონელისეული თარგმანი, ტექსტი უძველესი ხელნაწერების მიხედვით გამოსაცემად მოამზადეს ლელა ალექსიძემ, ლილი ბასილაიამ, ნინო დობორჯგინიძემ, დარეჯან თვალთვაძემ, მანანა მაჩხანელმა, ლელა ნიჟარაძემ, ზურაბ სარჯველაძემ, ნინო შარაშენიძემ, თამარ ცოფურაშვილმა, მზექალა შანიძის რედაქციით, თბ., 1996.

ყაუხჩიშვილი 1940 — იოანე პეტრიწის შრომები, ტომი I: *პროკლე დიადოხოსისა პლატონურისა ფილოსოფიისა კავშირნი,* ქართული ტექსტი გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სიმონ ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1940.

Zuntz 1951 – Zuntz, Günter, "Die Subscriptionen der Syra Harclensis", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft,* 101, 174-196, Wiesbaden, 1951.

ჯავახიშვილი 1946 — გიორგი მთაწმიდელი, *ცხორებაჲ იოვანესი და ეფთჳმესი,* ტექსტი გამოსაცემად დაამზადა ივანე ჯავახიშვილმა (=ძველი ქართული ენის ძეგლები, 3), თბ., 1946.

Hannick 1980 – Hannick Christian, "Bibelübersetzungen. Die Übersetzungen ins Armenische", *Theologische Realenzyklopädie,* In Gemeinschaft mit Horst Balz [...] hrsg. von Gerhard Müller, Band 6, Berlin, 1980, pp. 200-201.

Nino Doborjginidze

The Problems of Functional and Quantitative Legitimation of the Georgian Language in the Middle Ages

The presented article touches upon the problem of the processes of development of local vernacular language as a standard language. The topics of functional and qualitative legitimization of local languages of Eastern Christian World are discussed in the work. The role of convertion of these Eastern people into Christianity on their native language is studied for revealing the wider functional spheres of these languages. The relation of local language to the universal language of religion spread in Eastern Christian world is issued in the article. The old Georgian sources, namely, the commentaries and scholia connected with the translation activities are analyzed. According to these data, on the one hand, we may speak about the idea of equality of the languages spread in this religious sphere; on the other hand we may discuss the relation of the local language, namely, of Georgian language, to the so-called sacred languages, especially, to the Greek language. The concrete problems connected with the process of emancipation of Georgian language are studied in the context of typological parallels of different traditions.

შუქია აფრიდონიძე

პოეტური მიმართვა ქართულ პოეზიაში

I. შესავალი: მიმართვის ცნებისა და კლასიფიკაციისათვის

მიმართვა დიალოგური (ან დიალოგიზებული) მეტყველების ორგანული და აქტიური კომპონენტია. ლინგვისტიკაში იგი ძირითადად სინტაქსის შესწავლის საგნად გვევლინება. ამ ცნების (და, შესაბამისად, ტერმინის) ლინგვისტური განმარტება დიდი მრავალფეროვნებით არ გამოირჩევა: დროითს, სივრცობრივსა თუ ენობრივ სხვაობებს მის დეფინიციაზე ხელშესახები გავლენა არ მოუხდენია. ამიტომ ენციკლოპედიური, წმინდა აკადემიური თუ სასწავლო ხასიათის განმარტებები თითქმის ემთხვევა ერთმანეთს. ეს არის **გრამატიკულად დამოუკიდებელი და ინტონაციურად განკერძოებული სიტყვა** (უფრო ზუსტად — **სახელი.** შ.ა.) **ან სიტყვათა ჯგუფი, რომლითაც აღინიშნება გამონათქვამის ადრესატი — პირი ან საგანი** (ლექსიკონი 1990: 340-1; ახმანოვა 1969: 276).

ამ ზოგად განმარტებას ქართული ენის კონტექსტი ერთი დეტალით განავრცობს: მიგვინიშნებს მიმართვის აღმნიშვნელი სახელის **წოდებით** ფორმას (ქე 2008: 323), რომელიც საქართველოს ყველა სახის სასწავლებელთა ქართული ენის სახელმძღვანელოებში **წოდებითი ბრუნვის** სახელითაა ცნობილი (შანიძე 1973: 45-6; კვაჭაძე 1977: 81-91), თუმცა ნახევარ საუკუნეზე მეტი ხნის წინათ აკადემიურ წრეებში გაჩნდა სხვა მოსაზრებაც და ალტერნატიულ ტერმინად შემოთავაზებულ იქნა **მიმართვის ფორმა** (ჩიქობავა 1950; თოფურია 1956). ამ კვალიფიკაციას იმხანად სპეციალურ ლიტერატურაში მწვავე კამათი მოჰყვა, რაც მოგვიანებით აისახა კიდეც სახელის ბრუნების საკითხებისადმი მიძღვნილ საგანგებო კრებულში (სბიქე 1956: 36-47; 67-68). ამ კონტექსტში საინტერესოა, რომ ბროკჰაუზის ენციკლოპედიაშიც (ბროკჰაუზი 1894) და ზოგიერთ მოგვიანო მონოგრაფიაშიც (პრონიჩევი 1971; ფინკი 1972) გამოთქმულია ეჭვი ამ ბრუნვის (და არა ფორმის) უფლებამოსილების შესახებ[1].

[1] ანალოგიური აზრისაკენ იხრება ამ სტრიქონების ავტორიც (აფრიდონიძე 2001: 19-23).

ხსენებულ კამათს აღარ დავუბრუნდებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ყველა შემთხვევაში სინტაქსურ მიმართვად იგულისხმება განკერძოებით მდგომი სახელი — იმის მიუხედავად, მარკირებულია იგი სპეციალური ბრუნვის ნიშნით (მაგალითად, ძველი ბერძნულისა და ლათინურის მამრობითი სქესის სახელებში შესაბამისად **-ε, -e,** ხოლო ქართულში **-*ო*, -*ვ***), თუ უნიშნო ნომინატივითაა წარმოდგენილი (როგორც ეს გვაქვს ცოცხალ ინდოევროპულ, თურქულ და ა.შ. ენათა უმრავლესობაში).

მაგრამ **მიმართვის** რეალურმა ფუნქციონირებამ სტიმული მისცა ამ ცნებითი შინაარსის რეინტერპრეტაციას მისი გაფართოების მიმართულებით; მეორე მხრივ, მიმართვების დიფერენცირებული ინტენციისა და შესაბამისი მოდალობის გათვალისწინებამ მოითხოვა სათანადო სტრუქტურულ-სემანტიკური კლასიფიკაციაც. ამის საფუძველზე **წოდებითი**, ანუ *სახელადი* მიმართვა ერთ-ერთ (თუმცა ფართოდ გავრცელებულ) სახეობად იქნა მიჩნეული და მას **ვოკატიური** (< vocative) **მიმართვა** ეწოდა; მის გვერდით გამოიყო *ზმნური* მიმართვის ფორმა — **იმპერატიული** (< imperative), ანუ **ბრძანებითი მიმართვა** და აგრეთვე ერთ-ერთი ყველაზე ხშირად ხმარებული **ინტეროგატიული** (< interrogative), ანუ **კითხვითი მიმართვა.** ცალკე ჯგუფი შეადგინა შესიტყვების კონდენსაციის შედეგად მიღებულმა, თითქმის ფორმულებად ქცეულმა **ელიპტირებულმა** (ზმნაჩავარდნილმა) **მიმართვებმა**[2].

მიმართვის ცნებითი მნიშვნელობის გაფართოება იმითაც იყო მოტივირებული, რომ *სახელადი* (ვოკატიური) და *ზმნური* (იმპერატიული) მიმართვები უპირატესად ერთად იხმარება. სანიმუშოდ რამდენიმე ქრესტომათიული მაგალითის ჩამოთვლით დავკმაყოფილდებით. გავიხსენოთ, პირველ ყოვლისა, უნივერსალური ბიბლიური (ლიტურგიკული) ფორმულა: ***უფალო, შეგვიწყალე!*** აგრეთვე ანალოგიური სტრუქტურის პოპულარული ფრაზები ქართული ლიტერატურიდან თუ ფოლკლორიდან:

მზეო, ამოდი, ამოდი, | ნუ ეფარები გორასა (ხალხური);
მო, მთვარეო, შემიბრალე... (რუსთველი)
ისმინე, სწავლის მძებნელო... (გურამიშვილი);
გასწი, მერანო! (ბარათაშვილი);
დედავ! ისმინე ქართვლის ვედრება (ილია);
დამსეტყვე, ცაო, დამსეტყვე! (ვაჟა);
იზარდე, მწვანე ჯეჯილო... (ი. დავითაშვილი);
მეგობრებო, წინ, წინ გასწით! (ირ. ევდოშვილი);
თქვი, არჯაკელო ხვიარა... (ა. კალანდაძე)...

[2] მხედველობაში გვაქვს ისეთი სიტყვები, როგორიცაა ნომინატიური ფორმის სახელები: **ხელი** (აიღე)! **ხმა** (გაკმინდე // არ გამაგონო)!.. ანდა ზმნისართები: **წინ** (წადი, გასწი)! **ჩუმად** (იყავი)! და მისთ.

მიმართვის გაფართოებულმა გაგებამ უფრო თვალსაჩინო გახადა მჭიდრო კავშირი მიმართვებისა ისეთ ელემენტებთან, როგორიცაა:

ა. *მოწოდებითი შორისდებულები:*

ჰე, ღმერთო ერთო! (რუსთველი)
ჰოი, მთაწმინდავ! (ბარათაშვილი)
ეჰეი, მებორნევ! (ა. კალანდაძე)...

ბ. *კითხვითი ხმოვნები:*

არ მოგხვდაუა, რჯულძაღლო? (ვაჟა)
იქავ აოდა ხარა, სამძიმარ ჩემო? (ხალხური)
ის გეგონაა, ქალაო, გუშინ რომ მედიდებოდი? (ხალხური)

იგივე ითქმის მიმართვის კავშირზე ემფატიკურ, სხვათა სიტყვისა და პროსოდიულ ხმოვნებთან. ვოკატიურ მიმართვასთან ამ ელემენტთა კომბინაცია გვხვდება ცნობილი ხალხური ზღაპარის ერთ პასაჟში:

— ჩიტო, ჩიტო, ჩიორაო!
— რაო, ბატონო მელაო?

ამ დიალოგის შემცველი ექვსი სიტყვისაგან შემდგარ ფრაზებში არც ერთი სიტყვა არა დგას მიმართვის ფორმის წარმომქმნელ ელემენტთა გარეშე: ***ჩიტო*** და ***ბატონო*** ფორმებში ***-ო*** ვოკატივის ნიშანია, ***რაო*** ფორმაში — სხვათა სიტყვის ნაწილაკი, ხოლო ***ჩიორაო*** და ***მელაო*** ფორმებში — პროსოდიული და იმავდროულად სხვათა სიტყვის ხმოვანიც.

ამ მარტივი და პოპულარული ილუსტრაციების შედარებითი განხილვა ცხადს ხდის მონათესავე ფუნქციურ კომპონენტებთან ერთად მიმართვების ფართოდ და კომპლექსურად გააზრების პერსპექტიულობას. ამ მიმართულებით შემდგომი კვლევა მოწოდებულია იმ ახალ-ახალი კავშირების გამოსავლენად, რომლებიც არსებობს ერთი შეხედვით სრულიად დაუკავშირებელ მოვლენებს შორის, და მათთვის ენის სისტემაში სათანადო ადგილის მისაჩენად.

თავისი ფორმალურად გამოკვეთილი სახის გამო, პირველ ყოვლისა, განვიხილავთ ტრადიციულ სინტაქსსა და პოეტიკაში ***მიმართვებად*** მიჩნეულ განკერძოებულ სახელად ფორმებს, ანუ ***ვოკატიურ მიმართვებს.*** ამ სახის მიმართვის ფორმები ფართოდ გამოიყენება ყველა ჟანრის მხატვრულ ლიტერატურაში — პოეზიაშიც, პროზაშიც და, ცხადია, მთლიანად დიალოგებზე აგებულ დრამატული ჟანრის ნაწარმოებებში.

და მაინც: მიმართვის სპეციფიკა ხან აშკარად, ხან შეფარვით ავლენს მის გამორჩეულ როლს **პოეზიაში** და ამიტომ მათ პირობითად ***პოეტურ მიმართვებს*** ვუწოდებთ[3]. ეს ცნება შორდება ყოველდღიური პრაგმატიკის სფეროს და ეჯაჭვება პოეტურ მეტყველებას იმის მიუხედავად, ფორმალურად წმინდა პოეზიაზე, რითმა-რიტმის თვალსაზრისით რეგლამენტირებულ ტექსტზეა მსჯელობა, თუ გაცილებით თავისუფალზე, ვთქვათ, პროზაზე, თუმცა ორსავე შემთხვევაში საყრდენია მხატვრული ნაწარმოების როგორც შემოქმედის გამონაგონის სპეციფიკა[4].

პოეტური მიმართვების ნიშან-თვისებათა გამოვლენის წყაროდ და სანიმუშოდ მასალა შეირჩა სხვადასხვა ეპოქის საერო პოეზიის უმნიშვნელოვანეს წარმომადგენელთა ნაწარმოებებიდან, კერძოდ, მე-12 საუკუნიდან დღემდე — რუსთველიდან ვიდრე ანა კალანდაძემდე, შუალედურ მწვერვალთა — გურამიშვილის, ბარათაშვილის, ილიას, აკაკის, ვაჟას, გალაკტიონის — გავლით. მოხმობილია ხალხური პოეზიის ნიმუშებიც.

ჟანრობრივი შეზღუდვა: ანალიზში შეგნებულად არ ჩაგვირთავს ჰიმნოგრაფიული მასალა, რომელშიც, ჟანრის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მიმართვის ფორმები დიდი ალბათობით იქნებოდა მოსალოდნელი, თუმცა ამავე მიზეზით, თავისუფალი არჩევანის უქონლობის პირობებში, ანალიზის შედეგების სანდოობა ეჭვქვეშ დადგებოდა.

II. ტექსტები და ანალიზი

1. *"ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ?"* (შოთა რუსთველი)

მიმართვათა ქვესისტემა *ვეფხისტყაოსანში* ცალკე განხილვის ღირსია, — მით უფრო, რომ პროფესიულ პოეზიაში (და ხალხურშიც) მრავალგვარ ლიტერატურულ ტრადიციას და მათ შორის მიმართვის ფორმათა უზუალური გამოყენების ტრადიციასაც რუსთაველთან მივყავართ, — იქიდან ამოსვლით, რომ მისმა პოემამ დიდად შეუწყო ხელი ამ ტრადიციების დამკვიდრება-განმტკიცებას.

[3] აქვე დგება კანონზომიერი კითხვა: რას ვიკვლევთ — ***პოეტურ მიმართვებს*** თუ ***მიმართვებს პოეზიაში***? კვლევის ***პროცესის*** ასახვის თვალსაზრისით სტატიის სათაურად მეორე ვარიანტის გატანა ალბათ უფრო კორექტული იქნებოდა, მაგრამ ის ნიშნები, რომლებიც კვლევის ***შედეგად*** გამოიკვეთა, ამართლებს ამ ტერმინოლოგიურ არჩევანს.

[4] შემთხვევითი არ არის, რომ საბჭოური ტერმინოლოგიით ნაგულისხმები *მხატვრული ლიტერატურა* დასავლეთში *ფიქციურ* (*fictious* = შეთხზულ, გამონაგონ) *ლიტერატურად* იწოდება. იქნებ ქართული ***თხზულებაც*** ადრინდელი (სწორი!) პოზიციის ამსახველია?!

1) საკუთარი სახელები. პერსონაჟთა სახელების მიმართვებში მონაწილეობის საკითხი გამოკვლეული გვაქვს[5], ამიტომ დაწვრილებით მათზე აღარ შევჩერდებით. აღვნიშნავთ მხოლოდ ზოგიერთ ფაქტს, რომლებიც უკავშირდება აღწერილი ეპოქისა თუ სოციალურ ურთიერთობათა ამსახველ რეალიებს. მიმართვების ფუნქციონირების გარკვეული შეზღუდვებიც სწორედ ამ ურთიერთობებით ნაკარნახები ეტიკეტის გამოვლენად შეიძლება მივიჩნიოთ.

ყურადღებას იქცევს, კერძოდ, ის ფაქტი, რომ ასეთი დიდი მოცულობის პოემაში (1670-მდე სტროფი): **ა.** მთავარ პერსონაჟთა (მაღალი წრის ქალთა თუ ვაჟთა) სახელები წოდებითში თითქმის არ ფიგურირებენ. ***ნესტან-დარეჯანი***, ***თინათინი,*** მეფე ***როსტევანი*** და ***ავთანდილი*** მიმართვის ფორმით არც ერთხელ არ დასტურდება, — და ეს მაშინ, როცა, მაგ., სახელი **ავთანდილი** პოემის ტექსტში სხვადასხვა ფორმით დიდად აჭარბებს ყოველი სხვა პერსონაჟისას — სათაურებითურთ (200-მდე) თუ უიმათოდ (171) — მათ შორის თვით იმ გმირისას, რომლის ზედწოდებით სახელსაც ატარებს პოემა; **ბ.** მხოლოდ თითოჯერ მიმართავს ავთანდილი სახელით ***ფრიდონსა*** და ***ტარიელს*** (როგორც ტოლი ტოლს!), ხოლო თვით ტარიელის მონაყოლიდან ვიგებთ, როგორ მიმართა მანუგეშებელი სიტყვებით მეფე ფარსადანმა მამამკვდარ ტარიელს: ***შვილო, ტარიელ*** (2-ჯერ); **გ.** პოემის მიხედვით, სრულიად გამორიცხულია არისტოკრატ მიჯნურთა არათუ სახელობით მიმართვა ერთმანეთისადმი (ისევე როგორც მამა-შვილისა ურთიერთისადმი), არამედ III პირში ხსენების დროსაც. ამ ფონზე თავისუფლად იხმარება შედარებით დაბალი (ვაჭართა და მსახურთა) წრის ქალთა სახელები წოდებითი ფორმით: ***ასმათ*** (4-ჯერ, ერთხელ დიალექტური ***ასმათო*** ფორმითაც!), ***ფატმან*** (3-ჯერ); სახელით მიმართვის ხარვეზი შევსებულია პატივისცემითი მიმართვით — ***ხათუნით*** (რომელიც დღეს ქალის საკუთარი სახელია ქართულში).

2) აპელატივები. პოემაში მიმართვებისა და მათი მსაზღვრელების დალაგება კლებადი სიხშირის მიხედვით ასეთ სურათს იძლევა:

მზეო — 30 (+ 1 მრ. *მზენო*)
მეფეო — 27 (მის სინონიმად: *ხელმწიფეო* — 6-ჯერ)
ღმერთო — 21
ლომო — 15 (+ 1 მრ. *ლომნო*)
ძმაო/ძმანო — 15 (8 მხ.+7 მრ. *ძმანო*)
დაო — 13 (+ 1 *დავ*).

კიდევ უფრო იშვიათია (6-3-ჯერ): *ყმა(ნ)ო, გულო, საყვარე-*

[5] აფრიდონიძე 1998ა: 81-87.

ლო, სიცოცხლეო, ბოზო, გამზრდელო, დედაო, დიაცო, ვაზირო, ვარდო, პატრონო, საწუთროო, ტურფაო, შმაგო...

მიმართვისას ყველაზე ხშირად ხმარებული ***მზე*** ძირითადად სილამაზისა და კეთილდღეობის მეტაფორადაა გამოყენებული (გარდა იშვიათი გამონაკლისისა, როდესაც იგი ნეიტრალურად, პირდაპირი მნიშვნელობით გამოიყენება), მაგრამ, ამასთანავე, ის გვევლინება *სოციალურ* მარკერადაც: მიუთითებს აღმოსავლური ქვეყნების კულტურისათვის დამახასიათებელ იმ ტრადიციაზე, როდესაც მნათობის სახელის (***მზის***, უფრო იშვიათად ***მთვარის***) ხმარება მიღებულია მხოლოდ სოციალურად მაღალი წრის წარმომადგენელთა მიმართ. სანიმუშოდ მოგვყავს არასრული სია პერსონაჟთა ურთიერთმიმართვებისა.

ავთანდილი **თინათინს**: *...მზეო, ვინ გიშერი აწამწამე:* 134, 1;
აჰა, მზეო, რადგან ღმერთმან მზედ დაგბადა: 135, 1;
ფატმანი **ავთანდილს**: *ჰე, მზეო, ღმერთსა ვინათგან მზედ სწადდი:* 1080, 1;
ფატმანი **ნესტანს**: *აჰა, მნათობო, სოფლისა მზეო ზენაო:* 1266, 1;
ტარიელი **ნესტანს**: *...რათგან, მზეო, ჩემთვის ნათლად აღმოხდები:* 380, 2;
ავთანდილი **ფრიდონს**: *ლომისა მსგავსო..., მზეო შუქ-მოიფეო:* 1313, 2;
ტარიელი **ნესტანს** [ტარიელის ავტოციტირებით]:
პასუხად ვსწერდი: "მთვარეო, შენმცა მზე ვით მოგერია?" 379, 2.

ვაჟთა (რაინდთა) შესამკობად კი, გარდა *მზისა, ლომიც* საკმაოდ ხშირად გვხვდება მეტაფორად და ზოგჯერ ერთადაც გვხვდება (ადრესანტის, ე. ი. მთქმელის სოციალურ სტატუსს მნიშვნელობა არა აქვს):

ნესტანი **ტარიელს**: *ნუ დაიჩენ, **ლომო**, წყლულსა*: 374, 2;
ავთანდილი **ტარიელს**: ***ლომო** და გმირო ტარიელ, ვის თავი გინაზებია:* 282, 2;
როსტევანი **ავთანდილს**: ***ლომო**, არა გჭირს შენ ომთა გამდრეკელობა:* 144, 1;
ვაჭრები ავთანდილს: ***ლომო** და მზეო, ესეა მიზეზი აქა დგომისა*: 1030,1;
თინათინი **ავთანდილს**: *მერმე მოდი, **ლომო**, მზესა შეგეყრები, შემეყარე:* 131, 4.

ცალკეულ შემთხვევებში ორივე ეს სახელი გაორკეცებულია:

ტარიელი **თინათინს**: *მე **ლომი ლომთა** (= ავთანდილი) დაგისვა / გვერდსა შენ (= თინათინს) **მზესა მზეთასა***: 1542, 4.

როგორც აღინიშნა, რუსთაველთან ადრესატებად შეიძლება იყვნენ უშუალოდ ***მზეც*** და სხვა მნათობებიც, რაც თვალსაჩინოდ ჩანს ავთანდილის მოგზაურობისას, როცა ის მიმართავს მნათობებს, კერძოდ, ***მზისა*** და ***მთვარის*** გარდა, ***ოტარიდს, მარიხს, მუშთარს, ასპიროზს...***

აჰა, მზეო, გეაჯები... 957, 1;
*მო, **მთვარეო**, შემიბრალე... 963, 1;*
*ჰე, **მუშთარო**, გეაჯები... 959, 1;*
*მოდი, **ასპიროზ**, მარგე რა... 961, 1.*

პოემის რაინდული წრის წარმომადგენელთა გარეგნობის აღმატებულად დასახასიათებლად პოეტი ადრესატს მიმართავს სხეულისა თუ სახის ნაწილთა ცალკე ან ერთად ვოკატიური მოხსენიებით და, რაც საინტერესოა, უეპითეტოდ: ***გულო, თმანო, ტანო, ბაგე-კბილო, თვალ-წარბო***, რითაც მინიშნებულია სწორედ ამ ნაწილთა სილამაზე; მხოლოდ ***ენა*** გვხვდება ეპითეტის თანხლებით, ისიც 'მეტყველების' მნიშვნელობის გამო (*სიტყვა-მჭევრო და წყლიანო, ტურფაო, **ლამაზ-ენაო***: 1270, 3).

ამასთან, შემამკობელ მეტაფორებად გამოიყენება ტრადიციული ტროპები, კერძოდ, ყვავილების სახელები: ***იანო, ვარდ(ნ)ო***; ძვირფას ქვათა თუ მინერალთა სახელები: ***ლალო, ბროლო***, ანდა აბსტრაქტული სახელები: ***იმედო, ნათელო*** (=სინათლე), ***სინათლეო, (მამისა) სიცოცხლეო***.

რაც შეეხება ეპითეტებს, პოემისათვის უფრო ტიპობრივია დადებითი ემოციების აღმძვრელი შინაარსის მიმღეობები: ***გაზრდილო, გამზრდელო, გამოცდილნო, მარჩენელო, მდგმელო, მისანდონო, მორჭმულო, საყვარელო, მოწყალეო, მჯობო*** და მრავალი სხვა (თუმცა სიუჟეტურად შესაბამის პასაჟებში არის საპირისპირო უარყოფითი სემანტიკის სიტყვებიც: ***რეგვენნო, პირ-ბოზო*** და მისთ.).

მსაზღვრელ ნაცვალსახელთაგან დამახასიათებელია I პირის კუთვნილებითი ნაცვალსახელი ***ჩემო***, რომელსაც ზოგჯერ ახლავს საზღვრული, უმეტესად კი ცალკე იწერება და პაუზით გამოიყოფა. ეს პოემის ერთი სპეციფიკური და ტიპობრივი მსაზღვრელია, უკეთ რომ ვთქვათ, ერთდროულად მსაზღვრელიცაა და საზღვრულიც:

*ჰე, **ჩემო**, ესე უსტარი არს ჩემგან მონაღვაწები: 1293, 1;*
*ხედავმცა, **ჩემო**, სოფელი რათა საქმეთა მქმნელია? 1294, 1;*
*სხვად, **ჩემო**, ჩემი ამბავი ჩემგან არ მოგეწერების: 1298, 1;*
*ბედმა გვიყო ყველაკაი, **ჩემო**, რაცა დაგვემართა: 1299, 4*

(ყველა ეს ნიმუში მოხმობილია ტარიელისადმი ნესტანის წერილიდან).

რაც შეეხება სიტყვა ***ღმერთს***, რომელიც ვოკატივთა სიაში მესამე ადგილზეა, მას სინონიმებად ***ზენაარო*** და ***უფალო*** ენაცვლება (2-2-ჯერ), ხოლო თვით *ღმერთს* ეპითეტებად ახლავს: ***მაღალო, მოწყალეო, უცნაურო, უთქმელო, მფლობელო გულის-თქმათაო...*** ზოგჯერ მთელი კატრენი ღმერთისა და მისი ეპითეტების ვოკატივის ფორმებითაა გამართული: იხ. *ავთანდილის ლოცვა* (809):

ილოცავს, იტყვის: "მაღალო ღმერთო ხმელთა და ცათაო,
ზოგჯერ მომცემო პატიჟთა, ზოგჯერ კეთილთა მზათაო,
უცნაურო და უთქმელო, უფალო უფლებათაო,
მომეც დათმობა სურვილთა, მფლობელო გულისთქმათაო!"

ვოკატივთა მიჯნრით გამოყენების ექსპრესიული მაგალითი გვაქვს მიჯნურის დაკარგვის გამო ტარიელის გოდებიდანაც (309):

მოსთქვამს:... ჰაი, საყვარელო, ჩემო, ჩემთვის დაკარგულო,
იმედო და სიცოცხლეო, გონებაო, სულო, გულო,
ვინ მოგკვეთა, არა ვიცი, ხეო, ედემს დანერგულო,
ცეცხლმან ცხელმან ვით ვერ დაგწვა, გულო, ასჯერ დადაგულო!"

შორისდებულს, რომელსაც სალექსო სტრიქონის რიტმიკული დანაწევრების ერთ-ერთი ფუნქცია აკისრია, რუსთაველთან ხშირად ვოკატიური მიმართვები მოსდევს:

აჰა, მზეო	*ჰე, მეფეო...*
ჰაი, საყვარელო...	*ჰე, ღმერთო...*
ვა, სოფელო...	*ჰე, მუშთარო...*
ვა, საწუთროო...	*ჰე, ჩემო...*[6]

მათგან ***ვა***-ს, ***ვამე*** და ***ვაგლახ*** შორისდებულებს აშკარა უარყოფით-ემოციური დატვირთვა აქვს: იგი გამოყენებულია *სოფლის სამძურავის* კონტექსტში, სხვებს კი რიტმიკულ-ინტონაციური ფუნქცია აქვს.

[6] შორისდებულთა შეხამება ვოკატიურ მიმართვასთან, რომლის ***-ო*** (> ***ჲ***) ნიშანიც ქართულში შორისდებულოვანი წარმოშობისად მიიჩნევა (თოფურია 1956: 36-47), მემკვიდრეობით გადმოჰყვა შუა საუკუნეების პოეზიასა და მე-19 საუკუნის რომანტიკულ ფრთას (ამ უკანასკნელმა მის ხელთ არსებულ წამოძახილთა არსენალს დიფთონგიანი ***ჰოჲ***-ც მიუმატა, რითაც გზა გაუკაფა მოგვიანებით ***ჰ***-დაკარგულ და დედიფთონგიზებულ ცალ ***ო*** ხმოვანს (იქნებ რუსულის გავლით და გავლენითაც?), რომელიც დანერგა ჯერ გალაკტიონ ტაბიძემ, შემდეგ კი განამტკიცა ანა კალანდაძემ.

რაც შეეხება შორისდებულთა სტრუქტურას, მათ შორის უფრო ხშირია თითომარცვლიანები, რომლებიც პაუზის, საერთოდ, რიტმიკული ხარვეზის შემავსებლად გამოიყენება. ამავე ფუნქციას წარმატებით ასრულებს სხვა ნებისმიერი **კლიტიკაც** (ადგილის მიხედვით — ენკლიტიკა ან პროკლიტიკა), ანუ ერთმარცვლიანი სიტყვა, რომელიც (მეტადრე პრეპოზიციაში) "ასასხლეტი" ფუნქციით გამოიყენება. ესენია: "მოძრაობა-წრის" ზმნის ფუნქციით გამოყენებული **ზმნისწინი** (*მო-, წა-*), **ზმნისართი** (*წინ, აწ...*), **ნაცვალსახელი** (*ეს, რა...*), **კავშირი** (*და, თუ...*), **ნაწილაკი** (*არ, ვერ...*). კლიტიკის მეზობელ სიტყვათა მეტრიკის გათვალისწინებით რუსთველი ტონურ მახვილს ვირტუოზულად ანაწილებს და აბალანსებს დაბალი თუ მაღალი შაირის სალექსო სტრიქონებში:

მაღალი შაირი:

წა, შეები ხატაელთა, თავი კარგად გამაჩვენე! 379, 2;
ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა, 951, 1.

დაბალი შაირი:

ვა, საწუთროო, სიცრუვით თავი სატანას ადარე: 1213, 1;
ჰე, ღმერთო ერთო, შენ შეჰქმენ სახე ყოვლისა ტანისა: 2,1.

ამრიგად, რუსთველი იყენებს ყველა სახის განკერძოებას და მათ შორის მიმართვის ყველა სახეობას: **წოდებითს** (სახელადს), **ბრძანებითს** (ზმნურს), **კითხვითს** (კითხვითსიტყვებიანს და მათ გარეშეც) და **ძახილისას** (შორისდებული) და ისინი ყოველ ნაბიჯზე გვხვდება. ამიტომაა, რომ რუსთაველის 16-მარცვლიანი სტრიქონები რიტმულად "სუნთქავს", გამჭვირვალეა და, სულიერთან ერთად, სრულ მუსიკალურ ჰარმონიაში ამყოფებს მკითხველს.

2. *"ისმინე, სწავლის მძებნელო"* (დავით გურამიშვილი)

მიმართვის ფორმათა ინტენსიური და მრავალფეროვანი ხმარების მხრივ *დავითიანი* ყველაზე გამორჩეულ ძეგლად გვესახება. განსხვავებით *ვეფხისტყაოსნისაგან,* რომლის ენამზეობას მაგალითად სახავს გურამიშვილი, მის პოემას მთლიანად მსჭვალავს ღრმა ქრისტიანული განწყობილება სათანადო ვერბალური გამომსახველობითა და ტერმინოლოგიითურთ (იესო ქრისტე, ღვთისმშობელი, ჯვარცმა...). ამასთან, ზოგიერთი თავი მთლიანად მიმართვების ფორმებითაა გაწყობილი, რაც მათ ფსალმუნებისა და ჰიმნოგრაფიულ ელფერს სძენს (იხ. *მოთქმა ქრისტეს ვნებებზე, ღვთისმშობლის ტირილი, დავითის ვედრება, გალობა...*). მაგალითად:

დაურღვეველო ზღუდეო, გოდოლო შეურყეველო,
ცათაგან დაუტევნელთა წიაღთა დამატეველო;
მარიამ ქრისტეს დედაო, ასულო სიონეველო,
შენ მეოხ-მეყავ ცოდვილსა, ქალწულო, ღვთისა მხეველო! (88)

ანდა:

ღმერთო, დავითის მთნეველო, მამაო და ძეო,
ის მტერნი ჩემი მდევნელნი დევნე, განაძეო,
შენ გამირკვიე დავითსა, რაც წინ გზა მიძეო! (90).

ზოგი მიმართვა, კერძოდ, "სოფლის სამდურავის" კომპონენტები ერთგვარ რეფრენად (ლუწ სტრიქონად) შევიდა გარკვეულ თავში (*გოდება დავითისა, საწუთროს სოფლის გამო ტირილი*):

ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო!
რად მშვა დედამან, შავმან ბედამან,
ვაი საწუთრო, ცრუო სოფელო! (161).

მიმართვების მრავალფეროვნების გამო დისპროპორცია განმეორებად სიტყვებს შორის იმდენად ხელშესახები არ არის. მაინც, შეიძლება გამოვყოთ მეტ-ნაკლებად ხშირად განმეორებადი სახელები: ***მზეო, ღმერთო, იესო ქრისტე, უფალო, დედაო/ვ (ღვთისავ)***; ***კაცო, ძეო/ძევ***; ზედსართავები — ***ტკბილო*** (***იესო, სიცოცხლე***) და ***საყვარელო.*** ყველაზე თვალში საცემია მიმღეობების მდიდარი დერივაციული ფორმები (***გამამბჭობელო, მამზევებელო, მეოხარო, მთნობელო, ცვარცხებულო...***).

ჩვენთვის საინტერესო კუთხით (ისევე როგორც მთელი პოეტიკით), *დავითიანის* ძირითად ნაწილს ემიჯნება *მხიარული ზაფხული*[7].

მასში მიმართვის ფორმები გაცილებით იშვიათია. გამონაკლისია ღმრთისადმი მიმართვა სხვადასხვა ლექსემით ან ფორმით (***ღმერთო, ჩემო გამჩენო, მომკვლელო, დამრჩენო...***); სხვა სახელთაგან გვხვდება ***სულო***, ოღონდ სპეციფიკურ ენობრივ ფორმულაში: ***ვამე, თუ სულო***:

*ვამე თუ **სულო**, გისწრას ღამემა...*
*ვამე თუ, **სულო**, გიყარონ წილი...*
*ვამე თუ, **სულო**, არ გაჰქვნდეს მადლი... (222-223).*

[7] ნაწარმოების ძირითადი ნაწილისაგან განსხვავებული პოეტიკისათვის იხ. ღაღანიძე 2002.

მეტ-ნაკლებად ხშირად დადასტურებული სახელები უფრო ნეიტრალური სემანტიკისაა. კერძოდ, მამა-შვილის ვრცელ დიალოგში, ისევე როგორც *სიკვდილისა და კაცის ცილობის* (პოემის წინა ნაწილში), თითქმის ყოველ სტროფში მეორდება დიალოგის მონაწილეთა აღმნიშვნელ აპელატივთა მიმართვის ფორმები: 1. ***კაცო, სიკვდილო;*** **2.** ***მამავ, შვილო***, მსგავსად ამ ჟანრის შუა საუკუნეების პოეზიისა.

3. *"გასწი, მერანო!"* (ნიკოლოზ ბარათაშვილი)

ქართულმა რომანტიზმმა თავისი მასაზრდოებელი მოტივაციებით, კონკრეტული სახეებითა და ახალი ინტონაციებით გაამდიდრა ლირიკული პოეზია. ევროპიდან რუსეთის გზით შემოღწეულ ამ ლიტერატურულ მიმართულებას საქართველოში ლოკალური ნიადაგი დახვდა რუსეთისაგან ნაწვნევი პოლიტიკური იმედგაცრუების შედეგად. საქართველოს დამოუკიდებლობის დაკარგვით გამოწვეული სევდა დამატებითი ფაქტორი გახდა ქართული რომანტიზმის პატრიოტული თემატიკისათვის.

"ძველი დიდების ნაშთისაკენ" მიპყრობილი მზერა **ალექსანდრე ჭავჭავაძისა**, **გრიგოლ ორბელიანის** "სადღეგრძელოს" პატრიოტული პათოსის მომხიბლავი ნაზავი ლირიკული (ხშირად მუხამბაზური) ლექსების დარდიმანდულ ინტონაციურ ნაკადთან ბოლოს ჩამოიქნა **ნიკოლოზ ბარათაშვილის** დახვეწილ ლირიკად, რაც უშუალოდ თუ ირიბად, მიმართვებშიც აისახა. თუ ორბელიანი თავის გრძნობებს უშუალოდ ადრესატებისკენ მიმართავს — ხან კონკრეტულად: *წინანდლის* ***ვარდო,*** *სულითა* ***მტრედო*** (7)*; როს გხედავ,* ***მნათო...***(5)*;* ***ჰე, საყვარელო,*** *იყავ მშვენიერ,* ***ნ[ინა]*** (44), ასევე თვითმიმართვითაც: ***ჩემო თავო უბედო; გლახგულო*** (34), ***ვაი, გრიგოლ, საბრალო!*** (41), ხანაც აბსტრაქტულად: ***ჰე, ივერიავ!..*** (33), **ჰე, მამულო სასურველო** (99, 101), ***სიხარულოვ, შვებავ, ლხინო*** (42), ***ისმინე ჩემი, ჰე, სიყვარულო!*** (33), ***ბედო,*** *ჩემის ლხინის ძაფი რად სწყვიტე!* (41), ბარათაშვილი ისეთ მაშუალებელ მიმართვებს არჩევს, როგორიცაა ***ადგილნი****:* ***ჰოი, ადგილნო, მახსოვს, მახსოვს*** (89), შდრ. "*ბედი ქართლისა*": ***ჰოი, ადგილნო, არაგვის პირნო*** (143), პირველ ყოვლისა კი — ***მთაწმინდა,*** რომელიც ავტორისათვის მხოლოდ ტოპონიმი არ არის: პოეტი ამკაფიოებს მის ეტიმოლოგიურ სემანტიკას კომპონენტებად დაშლის გზით: ***ჰოი, მთაწმიდა, მთაო წმიდავ!*** (88). ამიტომ მიდის *ფიქრთ გასართველად* ლირიკული გმირი ***მოდუდუნე*** და ***მრავალ დროების მოწამე*** მტკვართან: პოეტი ამკვეთრებს ადრესატების იდუმალებას სათანადო ეპითეტებით: ***კლდევ ბუნდოვანო; მთავ ღრუბლიანო; ხან მცინარო, ხან ცრემლიანო*** (89). პოეტი არ მალავს ადრესატისადმი მიმართვის მოტივს: *ღრუბლიან მთას* ***გულდახურულთა მეგობარს*** უწოდებს

(89). შდრ. გადაძახილი *"მერანში": მხოლოდ ვარსკვლავთა, თანამავალთა, ვამცნო გულისა მე საიდუმლო* (120).

პოეტის თვითჩაღრმავების ამსახველი მედიტაციური ლირიკა შემამზადებელი საფეხურია ზღვრამდე მისულ სასოწარკვეთილებასა (*"სულო ბოროტო"*) თუ სულიერ გარღვევას (*"მერანი"*) შორის და განასახიერებს *ბედის სამზღვრის* დამლაშქრავ მეამბოხე სულს.

პოეტი თავისი სიყვარულის საგანს რიდით *სატრფოს* უწოდებს და მიმართავს ამაღლებული ეპითეტებით**:** *ცისიერო, ჰაეროვანო, გულის-სწორო*. სულიერი და ეროტიკული გრძნობები, რომლებიც თავს იყრის პეპელასავით რხეულ, *თავის აჩრდილთან მოთამაშე* და *გრძნებით ამრევ უცხო საყურესთან* (102), ფაქიზადაა ნაძერწი. ექსპრესია აღმავალი ხაზით მიდის ჭვრეტიდან ინტონაციურად ზეაწეული მიმართვისაკენ: საყურის ქვეშ *ბაგის დატკბარუნებიდან* ვიდრე *სულის დაკონებამდე* (102).

ბარათაშვილის შედარებით მცირერიცხოვანი ლირიკული ლექსები უჩვეულოდ მდიდარია ინტონაციურად: წოდებითი, ბრძანებითი და კითხვითი მიმართვების მონაცვლეობით: *გასწი, მერანო...* (120-1); განვედი ჩემგან, *ჰოი, მაცთურო სულო ბოროტო?* (128), *ვინ იცის, მტკვარო, რას ბუტბუტებ, ვისთვის რას იტყვი?* (95) და შორისდებულთა (ხშირად *ჰოის* თანხლებით. ბალანსი პაუზებსა და ვერბალურ მასალას შორის სიმეტრიულადაა დაცული: თითქმის ყველა ეს ლექსი ჰარმონიულად ჟღერს.

რომანტიკოსების პოემებში (*"სადღეგრძელო"*, *"ბედი ქართლისა"*) განსაკუთრებით იჩინა თავი *სამშობლოს* ცნების გამომხატველმა ლექსიკამ. სტატისტიკის მიხედვით, ამ ცნების გამომხატველად გვხვდება პრაქტიკულად მხოლოდ *მამული* გაცილებით აჭარბებს სინონიმურ *სამშობლოს*, მაგრამ მათ გამომხატველად კიდევ უფრო ინტენსიურად გამოიყენება *ქართლი* და *საქართველო,* ხოლო ეთნონიმებად — *ქართველნი* (*ქართველთა*), *ქართველობა* (უპირატესად) და ზოგჯერ — *ივერნი*.

რომანტიკოსთა საყვარელ შორისდებულთაგან ყველაზე ინტენსიურად იხმარება *ჰე* და *ჰოი*. მათგან *ჰე* უფრო მეტად იხმარება რეალური ადრესატების — ადამიანების მიმართ: *ჰე, მეფეო; ჰე, გმირნო* (141), *ჰე, დაღისტნელნო* (131), ხოლო *ჰოი* — დიფთონგის სახით — ყველა სხვა ობიექტის მიმართ, გარდა ადამიანებისა (*ჰოჲ, მთაწმინდავ...*).

4. *"მამულო, საყვარელო..."* (ილია ჭავჭავაძე)

თერგდალეულთა თაობას წინამორბედ რომანტიკოსთაგან მემკვიდრეობად ერგო არა მარტო ეროვნული თემატიკის ლიტერატურული დამუშავება, არამედ ამ საკითხის პოლიტიკური

მოგვარების ამოცანაც. ილია ჭავჭავაძემ ფართოდ და მრავალი მიმართულებით გაშლილ მუშაობაში ჩართო ლიტერატურაც. ამასთან, დიდაქტიკურ ამოცანას მან პუბლიცისტიკასთან ერთად ბელეტრისტიკა და პოეზიაც დაუქვემდებარა. იმის გათვალისწინებით, რომ ექსპრესიისა და ემოციურობის გამოხატვა ტრადიციულად პოეზიას და, კერძოდ, ლირიკას ეკისრება, დიდი მნიშვნელობა აქვს ამ ჟანრის ნაწარმოებთა საკვანძო ლექსიკის შესწავლას, — მით უფრო, რომ ეს ლექსიკა მონაწილეობს პოეტურ მიმართვებში.

საყოველთაო ყურადღების ღირსადაა ქცეული ილიას დიდაქტიკა პოეტის დანიშნულებასთან დაკავშირებით (*მისთვის არ ვმღერ, რომ ვიმღერო, ვით ფრინველმა გარეგანმა...* — 103). მასვე უკავშირდება პოეტის "*ჩემო კალამო*"-ს მთავარი პათოსიც.

მოგვყავს ილიას პოეზიაში დადასტურებული ყველაზე აქტიური ლექსიკა, რომელიც გამოყენებულია მიმართვის ფორმებით (მასალა დალაგებულია კლებადი სიხშირის მიხედვით):

შვილ(ნ)ო	*— 41*	*დედავ/ო, დედი,*	
ჩემ(ნ)ო	*— 32*	*დედი(ლო)*	*— 15*
ღმერთო	*— 31*	*მეფევ/ო*	*— 14*
ძმავ/ო, ძამო		*მამულო*	*— 8*
(ძმებო, ძმანო) — 29			

6-ჯერ და ნაკლებ გვხვდება: *ველო, მამავ/ო, მეგობარ(ნ)ო, ტურფავ; ბედო, მთებო, მონავ/ო; ბატონო, ვაიმე, სატრფოვ, კარგო, ნანა, ტკბილო, უკვდავო, ქვეყანავ, ღრუბელო.*

როგორც ამ მონაცემებიდან ჩანს, ილიას პოეტურ შემოქმედებაში ყველაზე ხშირ ადრესატად დასტურდება ძირითადი ლექსიკური ფონდის უაქტიურესი სიტყვები.

სოციალური უსამართლობის თემის მხატვრულად დამუშავებისას ილიამ მიაგნო ***ლაბა-ხარის*** უაღრესად მეტყველ სიმბოლურ სახეს. მისი უღლის განზოგადებით და *ერთ ბედქვეშ ყოფნის* ასოციაციით პოეტმა სახიერი ხატი შექმნა უთანასწორობით ქედმოდრეკილ პირუტყვს დამსგავსებული ადამიანისა. მათ შორის თვალსაჩინო პარალელის გავლებისას მისი უშუალო და არაერთგზისი მიმართვის ადრესატია ***ლაბა: სამშობლო*** *მთებო*!

ერთ ბედ ქვეშა ვართ, ლაბავ, მე და შენ... (50);
ეგ, ჩემო ***ლაბავ****, ნუ შეგშურდება... (50);*
აქ მენდე, ***ლაბავ****, ჩემი უღელი/შენს უღელზედა უფროა ძნელი (51).*

მამულის სინონიმად ***სამშობლო*** მხოლოდ ორჯერაა ნახმარი, მათ შორის ერთხელ — მსაზღვრელად:

სამშობლო მთებო*! თქვენი შვილი განებებთ თავსა* (35).

სხვაგან ***მამულს*** ეძლევა აშკარა უპირატესობა. აქ მხოლოდ მიმართვის ფორმებს ვეხებით, ეს შენიშვნა ზოგად ვითარებაზედაც ვრცელდება[8], რომლის ილუსტრაციად "გაზაფხულის" ქრესტომათიული მაგალითიც იკმარებს:

აყვავებულა მდელო, | აყვავებულა მთები,
მამულო, საყვარელო, | *შენ როსღა აყვავდები?* (118).

სხვა სახელთა პარალელური ვარიანტები ძირითადად მხოლოდ მორფოლოგიური ვარიანტებით (ალომორფებით) შემოიფარგლება: *ძმავ/ ძმაო/ძამო; დედავ /დედაო /დედი /დედილო; მამავ /მამაო; მეფევ /მეფეო; მონავ /მონაო.* სიტყვაწარმოებით, დერივაციული სიმდიდრით მიმართვის ფორმები არ გამოირჩევა.

ამ ფონზე წინა პლანზე იწევს ინტენციური ღირებულება მიმართვის ადრესატისა: ამის თვალსაჩინო ნიმუშია (***ჩემო) კალამო*** (120)**,** რომელიც ფაქტობრივ ერთადერთხელ დასტურდება, მაგრამ თავისი იდეოლოგიური მიზანდასახულებით (და პოპულარობითაც) წინამავალ მიმართვას *მამულისადმი* არ ჩამოუვარდება.

5. *"ჩემო სამშობლო მხარეო"* (აკაკი წერეთელი)

პოეტის დანიშნულებაზე ილიასა და აკაკის მიერ პარალელური ლექსების შექმნა საერთო "პროექტის" ნაწილებად უნდა მივიჩნიოთ. მგოსნისა თუ მწერლის სამოქმედო "იარაღი" — ჩანგი თუ ქნარი, ჩონგური თუ ფანდური, სალამური თუ სტვირი საქვეყნო სამსახურშია ჩაყენებული. აკი ილიას "*ჩემო კალამოც*" (1861) საამისოდ არის მოწოდებული და, სავარაუდოა, აკაკის თითქმის ამავე სახელწოდების "*ჩემს კალამს*" (1902) ასევე მისი გამოხმაურებაა. მიმართვის ფორმებიც აქ უფრო განვრცობილი და ემოციურია, კალამიც ნამდვილ იარაღთან (მახვილთან, ფართან, კვერთხთან) არის გათანაბრებული:

კალამო, *სანაღვლე-თაფლო, | ჩემო მახვილო და ფარო!..*
ორგულო, მაგრამ ერთგულო, | ***კალამო*** მახვილ-კვერთხოვო! (3, 33).

საერთოდ, აკაკის პოეზიაში დადასტურებულ ლექსემათა მიმართვის ფორმები, თვით პოეტური ნაწარმოებების სიუხვის კვალობაზე, საკმაოდ დიდი რაოდენობითა და მრავალფეროვნებით დასტურდება.

[8] ილიას მამულის შესახებ იხ. კიკნაძე 2005: 28-52.

აკაკის ლირიკისათვის ნიშნეულია, ხალხური პოეზიის ტრადიციისამებრ, ლექსის დაწყება ამა თუ იმ მუსიკალური საკრავისათვის მოწოდებით (შდრ. ილიას "მეფე დიმიტრი თავდადებულის" შესავალი ნაწილი — ბრმა მეფანდურის სიტყვები):

ჩონგურო, *ჩემო დიდებავ,* / *და ძლიერებავ,* ***კალამო...*** (2, 40);
მოდი, ***ჩემო ჩანგურო,***/ *მსურს, ისევ გემსახურო* (1, 130);
სად ხარ, ***ჩემო სალამურო,***/*ხმატკბილო და საამურო?* (1, 87);
ჩემო ჩანგო, *ობოლ-მწირო...* (1, 259).

ამავე კონტექსტშია განსახილველი მიმართვები მუზისა და ღვთიური ნიჭისადმი: *ყარიბო და განწირულო, ნუ შეკრთები,* ***ჩემო მუზავ*** (2, 17); *შენ და მხოლოდ შენ,* ***ციურო ნიჭო*** (2, 69), აგრეთვე — შრომისა და ბრძოლის იარაღისადმი: *გავლესოთ, ძმებო,* ***ნამგალი*** (1, 126) ან: *გლესავ და გლესავ,* ***ხანჯალო*** (2, 99) (კონტამინაციური პარაფრაზი ხალხური სტრიქონისა: გლესავ და გლესავ, ***ნამგალო***).

დამახასიათებელია აგრეთვე პოეტური თვითმიმართვა ამა თუ იმ სხეულის ნაწილის (ძირითადად — ***გულის***) დასახელების მეშვეობით:

გაქვავდი, ***გულო!*** / *დაები,* ***ენა!*** (1, 267);
ჩემო ***თავო,*** *ბედი არ გიწერია!* / *ჩემო* ***გულო,*** *ტკბილად არ გიძგერია!* (1, 210).

ეროვნულ მოძრაობაში ილია ჭავჭავაძის გვერდით დგომამ ერთგვარად განსაზღვრა მისი პოეზიის იდეურ-თემატიკური მსგავსება, რამაც, თავის მხრივ, მეტ-ნაკლებად გამოკვეთა საერთო და განსხვავებული ნიშნები და პოეტის ინდივიდუალური ხელწერა. ამ თვალსაზრისით საინტერესოა პატრიოტულ თემასთან დაკავშირებული საკვანძო სიტყვების საკითხი. კერძოდ, განსხვავებით რომანტიკოსებისა და ილია ჭავჭავაძის მიერ გამოყენებული თითქმის ერთადერთი ***მამულ***ისაგან, აკაკისთან ძირითადად ***სამშობლოა*** ნახმარი. ყველაზე პოპულარული სიტყვები რომ ავიღოთ: *ჩემი ხატია* ***სამშობლო*** (2, 303). ასევეა მიმართვებშიც:

შორი ქვეყნიდან მოშორებულსა, ***სამშობლო*** *ჩემო! გიგ ზავნი გულსა...*
ვეღარ გიხილო, ***სამშობლოვ,*** *მეტი* (1. 69);
აღსდეგ, ***სამშობლო!*** *ბევრი გეძინა* (1, 70);
მშვიდობით, ჩემო დედინაცვალო,/ *ჩემო პირშავო, ჩემო* ***სამშობლო!*** (2, 39);

იტირე, მიწავ, ***სამშობლოვ!*** *ჯვარი აუშვი, ზეცაო* (2, 214);

სამშობლო მსაზღვრელადაც იხმარება: რომ არაფერი ვთქვათ "განთიადის" ცნობილ სიტყვებზე (*ცა — ფირუზ, ხმელეთ — ზურმუხტო, ჩემო* ***სამშობლო*** *მხარეო* — 2, 238), ეს შეხამება სხვაგანაც გვხვდება: *მშვიდობა შენთან, |* ***სამშობლო*** *მხარე* (1, 69).

აქა-იქ შეგვხვდება ***მამული***ც, ოღონდ არა მიმართვის ფორმით. საინტერესოა, რომ ზოგჯერ ეს სინონიმები ერთსა და იმავე სინტაგმების ფარგლებში მონაცვლეობს:

არა, სიკვდილი ვერ შემაშინებს | მომზადებულსა ***მამულის მსხვერპლსა!*** (3, 336);
...იმ წინაპართა გუნდს, | ***სამშობლოს მსხვერპლად*** *რომ შეწირულან* (6, 74);
... და ხინჯად გულში მიმყვება მხოლოდ, | *რომ ვერ გავმხდარვარ* ***სამშობლოს მსხვერპლად*** (3, 129).

სინონიმიასთან დაკავშირებით უნდა ითქვას, რომ ***ქართლი*** და ***საქართველო*** სინონიმებადაა წარმოდგენილი და ზოგჯერ ისინი ერთსა და იმავე კონტექსტში ენაცვლებიან ერთმანეთს. შდრ., მაგალითად:

გაცოცხლდები, ***საქართველო***

და:

ბერო ***ქართლო****, გულს ნუ იტეხ!* (1, 117).

აკაკის ეკუთვნის სამშობლოს ხატად ***სატრფოს*** შექმნის იდეა, ყოველ შემთხვევაში, ამ ხატის დამკვიდრება მას მიეწერება:

სატრფოვ*, ნუ გეშინია! თუმც გაქვს გრძნობა მიხდილი...*
სატრფოვ*, გულს ნუ გაიტეხ!.. არა ხარ სასიკვდილო* (3, 324);
მშვენიერო*, შენ გეტრფი | შენი მონა, ერთგული!* (3, 235).

როგორც ვხედავთ, ალეგორია მხოლოდ არსებით სახელთა დონეზე კი არ არის განხორციელებული, არამედ მისი ეპითეტის მეშვეობითაც.

ორიოდე სიტყვა უნდა ითქვას აკაკის პოეზიის რიტმიკულ-ინტონაციურ მხარეზე, რომელსაც სპეციფიკური მნიშვნელობა აქვს მიმართვის ფორმებისათვის. აკაკის სალექსო ფრაზა ზოგადად შეიძლება დახასიათდეს როგორც უაღრესად მუსიკალური და ჰარმონიული. მარცვალთან დაკავშირებულ კრიზისს მახვილი სმენის მქონე პოეტი ნაკლებ განიცდის. იქნებ ამიტომაც

არის, რომ შორისდებულები, როგორც პაუზის შემავსებელი ერთ-ერთი საშუალება, შეუდარებლად მცირე რაოდენობით გვხვდება და პოეტის არჩევანი რომელიმე ერთზე არ შეჩერებულა:

ჰეი, *სამშობლოვ, სხვებისთვის დედავ* (2, 38); ***ჰოი,*** *სად ხარ, დროვ!* (5, 332); ***აბ,*** *მეზურნევ, დაჰკა! დაჰკა!...* (1, 98); ***ეჰ,*** *ქართველი კაცის ჩერო* (1, 148); ***სუ!*** *ნუღა სძგერ, გულის წყლულო!...* (1, 260); ***ჩუ!*** *ქართველო ბედნიერო!* (1, 148).

6. *"დამსეტყვე, ცაო, დამსეტყვე!"* (ვაჟა-ფშაველა და ხალხური პოეზია)

ამ ორი წყაროს — ხალხურისა და მისი წიაღიდან გამოსული დიდი პოეტის — ლირიკის ერთად განხილვის საფუძველი გასაგები უნდა იყოს: ვაჟას პოეზიას ღრმად გაუდგამს ფესვები ხალხურ შემოქმედებაში[9]. აკი პოეტისავე სიტყვებია: "...ხალხური, ფშაური, ხევსურული ლექსები ბევრი ვიცოდი; ეს კილო მიყვარდა, ჩემს გულში განსაკუთრებული კუთხე ეჭირა"[10]. ვერსიფიკაციის ყველა კომპონენტი — რითმები, რიტმიკა და მეტრი, პროსოდიული და ინტონაციური მოდელები საერთოა; ნაწილობრივ საერთოა პლასტიკური ხატებიც. ცხადია, სრული ტოლობის ნიშანს მათ შორის ვერ დავსვამთ, მით უფრო, როცა საქმე ეხება სამყაროს ვაჟასეულ ფილოსოფიურ გააზრებას და მისეულ მორალურ-ეთიკურ იმპერატივებს, შერწყმულს შთამბეჭდავ პლასტიკურ ხატებთან, რამაც საერთაშორისო სახელი მოუპოვა პოეტს (და ეს განსაკუთრებით ეხება მის პოემებს).

და მაინც, იმ უბანში, რომელსაც ეხება ეს წერილი, თავს იყრის ხალხური პოეზიისა და ვაჟას პოეტური შემოქმედების მრავალი სპეციფიკური მსგავსება. შემთხვევითი არ უნდა იყოს, რომ ვაჟას მრავალ ლირიკულ ლექსს სათაურად აქვს ***სიმღერა***, რადგან ამ ჟანრის ლექსებს ტრადიციულად ფანდურზე ამღერებდნენ. სამგლოვიარო პოეზიის პროსოდიაც ამის დამადასტურებელია (გვრინი, მთიბლურები, ხმით ნატირლები...)[11].

ხსენებულ საერთო ნიშნებს შორის, პირველ ყოვლისა, ყურადღებას იქცევს სხვადასხვა სახის მიმართვების (წოდებითის, თხოვნით-ბრძანებითის, კითხვითის) თავმოყრა სალექსო წინადადებაში. შდრ.:

[9] ხალხურისა და ვაჟას პოეზიის სხვადასხვა სახის ურთიერთგავლენაზე იხ. ჭინჭარაული 1975: 367-78.

[10] ვაჟა-ფშაველა, *თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად*, ტ. IX, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1964, გვ. 180.

[11] თვით ის ლექსიც კი, რომელიც იწყება სიტყვებით: "იას უთხარით ტურფასა..." და რომელიც ცოლის გარდაცვალების გამო შეუქმნია პოეტს, ***სიმღერად*** იწოდება.

ხალხური

დაუკარ, ჩემო ჩონგურო,
ამოიღე ხმაო... (21);
დამეხსენ, დედი, დამეხსენ,
ნუ მოკლავ ქალობასაო... (52);
ქალო, შვენება ვინ მოგცა,
სამოცი ვარსკვლავისაო? (35);

ვაჟა

დაუკარ, სტვირო, დაუკარ,
აჟღერდი, გამახარეო...
დამსეტყვე, ცაო, დამსეტყვე,
აქა ვარ ჩემის თავითა... (I, 311);
რამ გაგაჩინა, ქალაო,
ლერწმად აჭრილო წელშია? (I, 28).

თუ ხალხურ პოეზიაში მიმართვის ფორმათა ფუძეების სემანტიკა ძირითადად დამოკიდებულია ქვეჟანრებზე (საგმირო, სატრფიალო, სამგლოვიარო და მისთ.), ვაჟას ლირიკაში ამ ფორმებით წარმოდგენილი ლექსიკა უფრო მობილურია და ერთმანეთში გადამდინარე. სწორედ აქ იჩენს თავს ამოუწყვავი ლექსიკური სიმდიდრე, რომელიც ახასიათებს ვაჟას ენას ზოგადად და პოეზიისას — კერძოდ.

ვინ ან რა არის პოეტის მიმართვის ადრესატი? წინასწარ უნდა გამოვყოთ ორი ლოგიკური ჯგუფი: 1. კომუნიკაციურად შესაძლო, ანუ მიმართვის რეალურად შესაძლო ადრესატი, რომელიც შეიძლება იყოს მხოლოდ მეტყველი არსება — ადამიანი, და 2. სხვა დანარჩენი.

პირველ ჯგუფში, ცხადია, მოხვდება საკუთარი სახელები (პოემების პერსონაჟები) დიალექტური ფორმებით (ალუდავ, მინდიავ, ბერდიავ, სანდუავ...) ან აპელატივები, რომელთა დენოტატებიც აღნიშნავს ნათესაურ ურთიერთობას (*დედაო, დედილამ; დაო/დობილო, ძმაო/ძმისა/ძმობილო, კაც(ებ)ო /კაცნო, ვაჟ(ებ)ო/ვაჟნო, ბიჭ(ებ)ო, ქალო/ქალავ*) ან წოდება-ხელობას (*მეფევ/ო, ხელმწიფევ, ვეზირ(ნ)ო, სპასპეტო*), ანდა ეთნიკურ წარმომავლობას (*ხევსურნო, ხევსურთშვილებო, ქისტებო, ქისტისშვილებო...*).

ერთი შეხედვით ნეიტრალური სინონიმური აპელატივები მკაფიო სემანტიკურ მადიფერენცირებლებად გამოდიან. ასეთი წყვილია: ***დიაცო*** და ***ქალავ/ქალაო***. ***დიაცო*** იხმარება, როგორც წესი, 'ცოლის' მნიშვნელობით, ხოლო ***ქალავ***, ჩანს, 'ქალიშვილის/ქალწულის' კონოტაციის მატარებელია, რაკი იგი სატრფიალო ხასიათის ლექსებში გვხვდება. მაგ.:

პოემა "**სტუმარ-მასპინძელი**": ჯოყოლა მიმართავს ცოლს (აღაზას)

*როგორც დაგვხვდები, **დიაცო**,*
ეხლა ჰკიდია შენზედა (III,212);
*რა ამბავია, **დიაცო?***
ხმალი მინდა და ხანჯარი! (III, 215);

ქმარმა მოჰხვია ცოლს ხელი
და მიითრია კერაზე.
*— რა დაგემართა, **დიაცო?** —*
ჩაეკითხება მშფოთვარე (III, 226).

შდრ. პოემა "**ეთერი**": უფლისწული გოდერძი მიმართავს გლეხ ეთერს:

*— ნუ მიწყენ, **ქალო**, ვისი ხარ?*
ტყე-ველთ რას დაიარები?... (III, 90);
...გოდერძიმ აღტაცებითა
***ქალს** გადაჰხვია ხელია* (III, 98);

— მითხარი მაინც, გეთაყვა,
*ვინა ხარ, ვისი **ქალიო**?* (III, 90);
მეფის ძე ცხენსა მოახტა,
***ქალიც** შეისო გავასა* (III, 98).

ნიმუშები ლირიკიდან:

*ისევ შენ, ისევ, **ქალაო***
მომწედე, გამიცინია.. (I, 17).
("სიმღერა")

*დაგძინებია, **ქალაო**,*
ლამაზო, ხუჭუჭ-თმიანო... (I, 18)
("მწყემსი ქალი")

იქვე, ქალისადმი მიუმართავად, ვაჟა სინონიმად იყენებს ***გოგოს:***

*შენ გეველდრები ბეჩავი, / ... მა **გოგოს** კალთა აფარო* (I, 18)
*ე **გოგო** — ჩემი სიცოცხლე — / არაფრით დამიზიანო!* (I, 19)

ასევეა ხალხურ პოეზიაში: ერთი მხრივ, გვხვდება ***ქალო // ქალაუ:***

*— **ქალო**, გევხარ ალვის ხესა,*
ბაღჩაშია დანერგულსა (გვ. 39)

***ქალაუ**, მითხარ: შენი ვარ,*
გულს რაღად დამეხურება? (29)

მეორე მხრივ, ერთ ტექსტში ("ერეკლე მეფე და გლეხის გოგო") გვაქვს:

*ნეტავი, **ქალო**, ვიცოდე, / მთიდან მოხვალ თუ ბარათა...*

და:

*ნეტავი, **გოგო**, შენი ხმა ავადმყოფს გამაგონაო...* (53).

ა. ადამიანის აღმნიშვნელ სახელთა მიმართვის ფორმებს ახლავს ფართო სპექტრი ეპითეტებისა და მეტაფორებისა — როგორც მარტივი (***ლამაზო, დიდო, ძლიერო, გრძნეულო, შტერო, თავხედო, უჭკო, უჯიშოვ, ყბედო, თავხედო, ბეჩავო, ქოფაკო, წყეულო, საწყლებო, უნამუსოვო***...), ისე კომპოზიტები და შესიტყვებები (***ჭკვათხელო, ტვინთხელო, ბედმწარევ, ბედკრულო, თვალშურთხო... ზეზერე მგრძნობარევ, ჩემი კაცობის დამქცევნო*** (III,169)**,** ***უცხო კაცისა მოზარევ*** (III,233)**,** ***ცით ჩამოსულო მთვარეო***)) (III, 86).

ბ. მეორე ჯგუფის — არაადამიანთა სახელთა მიმართვის ფორმები. აქ კომუნიკაციურად არარეალურ ადრესატებთან გვაქვს საქმე. ესენია: *ცხოველები (ვაჰმე, შენ ჩემო **ნიკორავ**; სადა ხარ, **შვინდა კამეჩო*** (II, 11)*; **კატავ, შე ამოსაგდებო*** (II,

53), *მთები და კლდენი (ახ,* ***მთებო ამწვანებულო*** (II, 62)*;* ***კლდეო,*** *კლდედ დადეგ სალადა* (I, 13); *მშვიდობით,* ***საჯიხვეებო, გამახარელნო თვალისა*** (III, 74*),* *ჭალები და ტყე-ველები (სადა ხარ,* ***ველო მწვანეო?*** *ამოღაღანდი,* ***ჯეჯილო*** (II, 39)*;* ***სვიით გაბმულო მურყნებო*** *ახ,* ***საჭამანდო შვინდისავ,...*** (II, 62), *აბსტრაქტული სახელები (****ჩემო ნუგეშო*** (III, 111)***; ვაჰ, ჩემო ყოფნავ, სიცოცხლევ*** (III, 115); ***იმედო ხევსურეთისავ*** (III, 173); ***ჩემი კაცობის გვირგვინო,*** */* ***ჩემო სამშობლო მხარეო*** (II,175);***სმენავ,*** *დამეხშე შენაცა* (II, 55); *გამშორდი,* ***სულით სიდაბლე*** (I, 13); *ღმერთი, უფალი: გულს ნუ მომიკლავ,* ***უფალო*** (I, 13).

გ. უარყოფითი ეპითეტის ორმაგი მნიშვნელობა. ზოგიერთი უარყოფითი ეპითეტი დიამეტრალურად განსხვავებული მნიშვნელობითაც იხმარება: გარდა საკუთრივ პირდაპირი, ადეკვატური სემანტიკისა, ისინი საპირისპირო — ინტიმურ, სასიყვარულო დამოკიდებულებას მიგვანიშნებენ. ეს ეხება, კერძოდ, ***წყეულო*** ფორმას, რომელიც ანტონიმური ფუნქციით იხმარება: ერთი მხრივ, გველისმჭამელი მინდია ადანაშაულებს ცოლს იმაში, რომ საოჯახო საზრუნავმა დააკარგვინა მას ცხოველთა და მცენარეთა ენის გაგების უნარი: "*სრულ შენგან გავხდი,* ***წყეულო,*** | *უგერგილოდ და ყროლადა"* (III, 167); ხოლო ლექსში "არაგვს" პოეტი ამავე სიტყვით "ესიყვარულება" მშობლიურ მდინარეს: "*დაწუხებულმან,* ***არაგვო,***| *რომ გნახე, გავიხარეო...*" (I, 30), რასაც იქვე აღტაცების სიტყვები მიჰყვება:

რა ლამაზია, ***წყეულო,*** */* *შენს ზვირთთა ლაღნი ჩქერანი!* (I, 30).

"სიყვარულის გამხელის" ფუნქცია აკისრია ეპითეტ ***ტიალოსაც***[12]**:**

შენ-კი გენაცვლე, ქალაო, / ***...ლაშარს რად მისდევ, ტიალო?!*** (I, 44);
ავაჰმე, ჩემო ქარახსავ,... ამოგაჟღერო, ***ტიალო*** *(I, 32);*
თქვენი ჭირიმე, ჰოი, მთებო,
მუხლს გიყრით, გული ღონობსა...
თქვენ როცა გხედავთ, ***ტივლებო,***
ქედ-აწვდილებო ზეცადა... (I, 21).

აქაც ნეგატიური ეპითეტის ორმაგი, მასთან, ანტონიმური სემანტიკით ფუნქციონირება იგულისხმება.

[12] ანალოგიური სტილისტიკური ნიუანსით ხმაროს ილია თერგის მიმართ მყოფადის მიმღეობას — ***დასალუპავი*** (*"****ეგ დასალუპავი თერგი!****"*). იხ. "მგზავრის წერილები".

7. *"შორს, ჩემს ბედს იქით!"* (გალაკტიონ ტაბიძე)

საყოველთაოდ აღიარებულ სავერსიფიკაციო მიღწევებთან ერთად, ყურადღებას იპყრობს **გალაკტიონ ტაბიძის** ლექსის **ინტონაციური მრავალფეროვნებაც**. პოეტის საუკეთესო ლექსებში ინტონაცია-მელოდიკის განუწყვეტელი მონაცვლეობა (ზოგჯერ თვით მოკლე ლექსის ფარგლებშიც კი) მკითხველს ერთთავად მაღალ ტემპერატურაზე ამყოფებს და აჰიპნოზებს.

მიმართვების ყველა სახე, რომელთა კლასიფიკაციაც მოცემულია ნაშრომის დასაწყისში, ფართოდ არის წარმოდგენილი გალაკტიონის პოეზიაში. ამასთან, თავს იჩენს რამდენიმე დამახასიათებელი ნიშანი:

ა. პოეტის ინტონაციურ მოდელებში მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს **ელიპტირებულ** (რედუცირებულ) **მიმართვებს**, რომლებიც მიღებულია ზმნის ჩავარდნით. ეს ხერხი სხვა პოეტთანაც შეიძლება შეგვხვდეს, მაგრამ გალაკტიონთან მისი ხმარება იმდენად რეგულარული არ არის, რამდენადაც სისტემებრივი: იგი ყველაზე უკეთ (ღრმად!) მიესადაგება გალაკტიონის პოეტურ ენერგეტიკას. ამასთან, უზმნო მიმართვები ინტენციის მიხედვით შეიძლება სრულიად განსხვავებული იყოს. შდრ.: ***დროშები ჩქარა!*** (377); ***აბა, ჩქარა ცხენები!*** ("ცეცხლი ფიქრიანია") და: ***ჩემი სალამი, მძლავრო კავკასიონის მთებო!*** (107, 288). მოულოდნელი ფინალი აქვს "ადრიან გაზაფხულს":

ამოდის მთვარე... / ***ჰეი,*** *ვინ მოდის? /* ***ხელები ზევით!*** (282).

სხვაგანაც: ლექსის ფინალური სიტყვები უფრო შინაგანი დაძაბულობის კავშირით იკვრება, ვიდრე გამოყოფილი ზმნისართების სემანტიკით:

წყნარად, *მსოფლიო! /* ***წინ,*** *მსოფლიო! / მსოფლიო,* ***ჩუმად!..*** (227).

ამავე ტიპის მიმართვით იწყება ცნობილი "გურიის მთები": ***წინ, მეეტლევ!*** (42) და მთავრდება იმავე წელს დაწერილი ლექსი "ბედს იქით": ***ორს, სხვა ედემში! შორს, ჩემს ბედს იქით!*** (43), რომლებიც თითქოს ერთმანეთის გაგრძელებას წარმოადგენს და "*მერანის*" სულისკვეთებას ეხმიანება (***გარდამატარე ბედის სამძღვარი*** — 120)[13].

ბ. პოეტური მიმართვის ტრადიციულ ადრესატებს — **ბუნების მოვლენებს** (ქარს, წვიმას, ქუხილს და მისთ.), **ცას** და **მიწას, მთე-**

[13] სხვა პარალელები: **უკან მომჩხავის შავი ყორანი**; **რად მომიკალ ყმაწვილის ბრმა სარწმუნოება**? (ბარათაშვილი) და: **შავი ყორანი გზაზე მომჩხავის**; **რად მომიკალ სარწმუნოება**? (გალაკტიონი).

ბს და **წყლებს, დღეს და ღამეს, ქვეყნის მხარეებს** (ჩრდილოეთო, სამხრეთო...) და სხვა მრავალ რეალურ თუ ირეალურ, ვირტუალურ ადრესატს, მთელ კოსმოსს მიმართავს პოეტი მიმართვის ყველა შესაძლო ფორმით — წოდებითის, ბრძანებითი და კითხვითი ფორმით (***ქართ,*** *რა გემართება?* / ***ღამევ,*** *რა მოგივიდა?* (346); *დამშვიდდი,* ***ზღვაო,*** *იყავი წყნარად!* (332); *ჩქარა დაეშვი,* ***ბინდო!*** (322)) და შორისდებულებითაც; სინტაგმებიდან ან საზღვრულია არასტანდარტული, ან მსაზღვრელი ეპითეტები (***ღვინისფერო მდინარევ!*** (321); ***მზეო საპყარო!*** (181), ***დღევ ლილიანო, ცავ ლილიანო*** (218); ***გაფითრებულო დილა, გაფითრებულო მთებო*** (181)), ან მათი კომბინაცია: ერთი და იმავე საზღვრულის დახასიათება ანტონიმებით (***სულო უმზეო,*** მაგრამ ***მზიანო!*** (117)).

გ. ადრესატად **სხვადასხვა აბსტრაქტული სახელია** და მასთან შეხამებული სხვა სახის მიმართვები:

ო, ***სიხარულო!*** *იყავ, იდიდე!* (340);
და ამბობს ყველას გასაგონად: მსოფლიო, ***წყნარად!*** (150);
წყნარად, ***წარსულო,*** *წყნარად!* (344);
დაიძინე შენც, ***იმედო*** *ჩემო,*
ჩემო ***რწმენავ, ზეცავ*** *და* ***ედემო!*** (86).

დ. გალაკტიონის პოეზიის ადრესატად ხშირად სრულიად რეალური და კონკრეტული ადრესატია (მაგალითად, **მერი** შერვაშიძე) და მისი სახელი არაერთ ლექსშია მოხსენიებული. მაგრამ იქაც კი, სადაც ის არ მოიხსენიება, ადრეული ეპითეტების ჯაჭვის მიხედვით გამოიცნობა: *მერი,* ***ძვირფასო!*** ("მერი"); ***ნაზო*** *მერი* ("* ო, დღეს შემოდგომაა..."); *ო, ქალო* ***ძვირფასო, ნაზო,*** *ვით ფერია* (283) ("წარწერები").

ე. პოეტს თავის რამდენიმე ლექსში (ადრეულშიც, გვიანდელშიც) საკუთარი თავი სახელდებით გამოჰყავს სცენაზე თუ არენაზე და ყოველგვარი ყალბი თავმდაბლობის გარეშე (სამართლიანი ამბიციით!) თავის სახელს ფარულ რითმად უფარდებს საქართველოს ადგილთა და მდინარეთა სახელებს (***სიონი, კავკასიონი, რიონი, ბახტრიონი...***): ***შოთა, ილია, აკაკი, ვაჟა და...*** (იგულისხმება: ***გალაკტიონი***). სხვაგან კი შინაგან მონოლოგს დიალოგში ასხამს ხორცს: *ვიცან,* ***გალაკტიონ,*** *შენში აკტეონი* (111); *ქარი დამედევნება ძახილით:* ***გალაკტიონ!*** (202); *შენ,* ***გალაკტიონ,*** *იცი, რა დაუდევრად ჩქარა ქრება ქალების ფიცი...* (224).

ვ. შორისდებულთა ხმარებისათვის. გალაკტიონის პოეზიაში წარმოდგენილია პოეტის მიერ საკუთარ განწყობილებებთან მისადაგებით არჩეული შორისდებულები, რომელთაგან ***ო*** არა მარტო ყველაზე ხშირად გვხვდება (100-ს აღემატება), არამედ ქართულ პოეზიაში გალაკტიონის დანერგილად ჩანს; მის ამოსავალ და ტრადიციულ ***ოჰ*** ფორმასაც სხვებთან შედარებით ინ-

ტენსიურად ხმარობს პოეტი (50-ზე მეტი)[14]. მათ საგრძნობლად ჩამორჩება სხვა შორისდებულები: ინტენციური დატვირთვით ერთმანეთისაგან განსხვავებული ***აჰა***, ***ჰე*** და ***ვაშა*** კიდევ უფრო მცირერიცხოვანია დანარჩენი, ზემოხსენებულთა ფუნქციური თუ ბგერობრივი ანალოგები (***აჰ, ახ, ეჰ, ეჰა, ვაჲ(მე), ვაჰ(მე), ჰეი***).

8. *"თქვი, არჯაკელო ხვიარა"* (ანა კალანდაძე)

ვაჟა-ფშაველას შემდეგ არც ერთ ქართველ პოეტს ისე უხვად, ისეთი ღრმა გრძნობითა და სიფაქიზით არ ჩაურთავს ბუნება თავის პოეზიაში, როგორც ანა კალანდაძემ. მაგრამ ეს ჩართვა თვისებრივად გამორჩეულია. პოეტი ნაკლებად აღწერს; უფრო მეტად კი, როგორც ამ დიდი სამყაროს უშინაურესი წევრი, ბუნების შვილებს — ხეებსა და ყვავილებს, ჩიტებსა და პეპლებს — ნდობით და განდობით ესაუბრება: ეკითხება, სთხოვს, მოუწოდებს, *მაგ.*:

ხელს ვინ გახლებს, ***უკადრისავ****?* / *თვალნი აგიტირდებიან...* (153);
შენ რას მპირდები, / ***ვერხვო ახალო****?* (316);
თქვი, ***არჯაკელო ხვიარა,*** / *ქსანზე ვინ ჩამოიარა?..* (149);
იყავ დღეგრძელი, / ***ლურჯთვალა იავ****!..* (82);
იშრიალე, ***დიდი ვერხვო,*** / *იგუგუნე,* ***დედამიწავ!*** (7).

ყოველი მათგანის პასუხს პოეტი ამ უტყვი ადრესატების რეაქციით (ყვავილთა ნაზი რხევითა თუ ძლიერი ხის ფოთოლთა შრიალით) იტყობს, რადგან მათ შორის იდუმალი კავშირი გაბმულა. პოეტის გარესამყაროს, რომელიც მან თვითონ შეიქმნა თავის გარშემო, ლოცვისა და აღსარების, გრძნეული ჩურჩულისა და შრიალის ხმები ავსებს.

პოეტი თავშეკავებულია გრძნობების გამოხატვისას და ბუნების შვილთა სატკივარს მათივე "ამეტყველებით" ამხელს. ყვავილებს, როგორც თავის უმცროს დობილებს, პოეტი უპირატესად ინტიმური ***ჩემო***-თი მიმართავს (*ჩემო მაგნოლია, ჩემო მჟაველავ, ჩემო შალანო, ჩემო ლურჯთვალავ [ენძელას], ჩემო კარგებო [ფოთლებს]...* ისინი ხშირად ზედსართავთა კნინობითი ფორმით მოიხსენიებიან: ***პატარა, პაწია, პაწაწინა, პაწაწკინტელა, თოხიტარა*** და სხვ.

დამიყვავე, ქარო, ნუ ხარ მკაცრი:
პატარა *ვარ, მოფერება მინდა!*
თოხიტარა, პაწაწინა *რტო ვარ!...* (83).

[14] ეს მონაცემები ეყრდნობა პოეტის ლექსების ერთ-ერთ ვრცელ რჩეულს (თბ., 1973).

პოეტის სახეთა სისტემაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს ***ქარი***, რომელიც თავისი მარადიული ქროლვით შორეულ სივრცეთა და გარდასულ დროთა მაგიური გამაერთიანებელია. ანასთან იგი ხან იმავე ფუნქციისაა, რაც ბარათაშვილთან *მრავალ დროების მოწამე*, ბუტბუტით მდინარი მტკვარი, ილიასთან კი — *გიჟი, დამთხვეული* და დაუდგრომელი თერგი. ერთი მხრივ, მას "მსტოვრის" უსახელო როლი აკისრია, მეორე მხრივ კი, იავნანას გრძნეული მომღერალია, ხოლო სტვირისთვის — ისეთივე ძალის მიმცემი, როგორიც მითოსური ანტეოსისათვის — დედამიწა. ამიტომ ***ქარი*** მიმართვის ფორმებშიც აქტიურად ერთვება — სხვადასხვა სახითა და სახელით:

შთამბერე, ***ქარო****, — ნახონ ძალა / ჩემი გრძნობისა!..* (8);
ქარო*, მიუვალს კლდეზე დადგი / ჩემი მიწური...* (115);
მოქუხდი, ***ზენავ****!* (88);
ქარო*, მოიტა ატმის ყვავილი,*
ქარო*, ფოთლებიც შემომაყარე...* (20);
ფაფარაშლილი, მღელვარე / მთას გადმოდიხარ, ***ლემადევ!*** (226).

ქართან ერთად პოეტის ლირიკის ადრესატები არიან:
ცა (*შენ ისე ღრმა ხარ,* ***ქართულო ცაო*** (13)); **მიწა** (***მიწავ,*** *უსასოდ* ***დამცირებულო*** (432)); *იგუგუნე,* ***დედამიწავ****!* (7)); **მთები** (***სამშობლოს მთებო***), შდრ. ილიასეული ***სამშობლო მთებო*** ("ყვარლის მთებს"); **ქედები** (***თვალშეუდგამო ქედებო*** (362))...

ყველა ამ მიმართვაში ავტორის პოეტურ ხმას ღრმა მედიტაციის კვალი ატყვია და ამ პროცესში იგი კრისტალდება და იხვეწება მის გამომცემ გრძნობათა გაფაქიზების კვალობაზე. ანას ლექსების ადრესატთა ნუსხა ძალზე მრავალფეროვანია და შეეფერება, ერთი მხრივ, მსოფლიო ცივილიზაციის წიაღში შობილი, მეორე მხრივ კი — ხანგრძლივი ისტორიისა და კულტურის მქონე ხალხის რჩეული შვილის სულიერ და ზნეობრივ იდეალებს. ეს ადრესატები არიან როგორც საკუთარი სამშობლო და მისი გმირული ისტორიისა თუ კულტურის შემოქმედნი, ისე სხვადასხვა ეპოქის, ქვეყნისა თუ რჯულის ადამიანები, იქნება ის ნინო თუ თამარი, დავითი თუ ერეკლე, შამილი, ხაიამი თუ ნაპოლეონი.

და მაინც, ერთი სრულიად გამორჩეული ნიშანი პოეტის ლირიკისა, რომელიც სულ ახალგაზრდობიდანვე ბუნებრივად დაჰყვა მის პოეზიას, ხოლო სიცოცხლის ბოლო წლებში კიდევ უფრო განივრცო და გაღრმავდა, არის პოეტის რელიგიური, — თუმცა არა აუცილებლად ეკლესიურ-რიტუალური — განწყობა, რომლითაც ერთიანადაა გამსჭვალული პოეტის შემოქმედება. ანას უშუალო აპელირება ღმრთისადმი თუმცა შედარებით ერთფეროვანია (***მეუფევ*** / ***მეუფეო***), მაგრამ ბოლო ხანებში მნიშვნელოვნად იმატა "ზეციური მეუფის" მრავალფეროვანმა

ეპითეტებმა — მიმღეობებმა ან ზედსართაულმა დერივატებმა (***მიუღწეველო, უზენაესო, მაღალო, ძლიერო, დიდებულო, სვემადლიანო*** (528)***, სახიერო, მოუსყიდველო*** (523)***, უსახო...***), ანდა — აბსტრაქტულმა სახელებმა (***მეუფებავ, მშვენიერებავ, სასწაულო სასწაულთ შორის*** (314)***, მოგიზგიზე სიხარულო*** (282)***, იდუმალებავ...***).

დასასრულ, კიდევ ერთი გამორჩეული ნიშანი: ცნობილია, რომ თანამედროვე ეპოქაში ანა კალანდაძის დარად, ამასთან, ბუნებრივად, არავის გამოუყენებია არც ძველი ქართული ენა და არც დიალექტიზმები (განსაკუთრებით — ფხოური კილოებისა). ერთიცა და მეორეც ქმნის ისეთ სინტაგმებსა თუ ძველი ქართულის გარკვეულ ფორმებსა და ფორმულებს, რომლებიც ამა თუ იმ ლექსის ერთგვარ "ბირთვად, საკვანძო სიტყვებად" ქცეულა. ასეთი სიტყვებით — მათ შორის ბიბლიური ციტატებითაც სათაურდება ან იწყება და მთავრდება კიდეც პოეტის ლირიკული ლექსები (ქვემოთ ტირეთია გამიჯნული ლექსის დასაწყისი და ბოლო):

ოსანა! — ***ოსანა! ოსანა!*** (536)
ო, ღმერთო, ო, ღმერთო ***საბაოთ,***
სინათლე, სინათლე, სინათლე! (ეს ორსტრიქონედი თავშიც არის და ბოლოშიც) (262)
ისევ ყვავილობ, ***მაშარისძირო*** —
მთა... ბევრი დამრჩა, ***მაშარისძირო!*** (170)
ო, დედოფალო, ეგ ***წითელი***
შემოდგომურა — *ო, დედოფალო!* (278)
სხივო ნათელო, დეგ ჩემსა ***ეტლსა...*** (თავშიც და ბოლოშიც — 233)
შენ ისე ღრმა ხარ, ქართულო ცაო, შენ ისე ღრმა ხარ —
შენ ისე ღრმა ხარ, ისე ფაქიზი, ქართულო ცაო! (13).

III. პოეტური მიმართვის სემანტიკური ბუნებისათვის

მიმართვის ძირითადი ***საკომუნიკაციო*** ინტენცია-ფუნქციიდან გამომდინარე, ყოფითი, ანუ ***პრაგმატული*** მიმართვა უნდა გაიმიჯნოს ***პოეტური*** მიმართვისაგან, რომელიც ფუნქციონირების თვალსაზრისით განყენებულია, აბსტრაქტულია, რაკი რჩება ადრესატისაგან გამოხმაურების მოლოდინის გარეშე, — ბიბლიური გამოთქმით რომ დავახასიათოთ — *ხმად მღაღადებლისად უდაბნოსა შინა*. სწორედ აქ უნდა ვიგულოთ *პოეტური*, უფრო ზუსტად, ***ლირიკული მიმართვის*** ექსპრესიულობის საწყისიც და საწინდარიც. *აბსტრაქტულობა* კი აქ ***a priori*** გულისხმობს ადრესატამდე მიმართვის მიუღწევლობას (მიუწვდომლობის გაგებით) და გამორიცხავს მისგან ადეკვატური საპასუხო რეაგირების მოლოდინს. ამიტომ უფრო ზუსტი იქნებოდა, თუ ასეთ ადრესატს ***წარმოსახვით ადრესატს*** ვუწოდებდით.

პოეტური მიმართვის აბსტრაქტულ ხასიათს ამკვეთრებს აპელირება ***რა*** ჯგუფს მიკუთვნებული საგნებისადმი — მათ შორის (და მეტადრე), საკუთარი სახელებით, კერძოდ, ტოპონიმებით სახელდებული, რეალურად არსებული გეოგრაფიული ობიექტებისადმი, რომელთაც პოეტის მგზნებარე შთაგონება აცოცხლებს და ასულიერებს (იხ. ბარათაშვილის "***ჰოი, მთაწმინდავ, მთაო წმინდავ***"), ან ილია ჭავჭავაძის გამოსათხოვარი მიმართვა ***ყვარლის მთებს*** (*"**სამშობლო მთებო!** თქვენი შვილი განებებთ თავსა..."*), *ხოლო* წლების შემდეგ — მისალმება ოთხი წლის უნახავი "***შეუპოვარი***" და ***"დაუმონავი" თერგისადმი*** (რომელიც, ავტორის თქმით, *"სახეა ადამიანის გაღვიძებულის ცხოვრებისა"*).

ამ აზრით, უპასუხო პოეტური მიმართვა, გაუგზავნელი წერილის დარად, განყენებული, კომუნიკაციურად განუხორციელებელი და ამაოების პერსპექტივის ამარა რჩება მაშინაც კი, როდესაც გაცხადებული და ვერბალურად გამოხატული ადრესატი სრულიად კონკრეტული და რეალურია (ზოგჯერ — ცოცხალიც!): მას, ვითარცა კონკრეტულ პირს, აქვს საკუთარი სახელი და გვარი, როგორიცაა, მაგალითად, ***მერი*** (***შერვაშიძე***) გალაკტიონ ტაბიძის პოეზიაში — ამავე სახელწოდების პოპულარული ლექსის მთავარი და ერთადერთი ადრესატი, რომლის სახელიც გატანილია ლექსის სათაურად და პირველსავე სტრიქონში (*შენ ჯვარს იწერდი იმ ღამეს, **მერი***), ან სათაურსა და უკანასკნელ სტრიქონში (***მერის თვალებით***), და არა მარტო ამ ლექსებსა და ამ სტრიქონებში.

გაუცხო(ურ)ება. მე-19 საუკუნის ქართულ (ისევე როგორც რუსულ და დასავლურ) პოეზიაში (უფრო მეტად, ცხადია, მაღალი წრიდან გამოსულთა შემოქმედებაში) მიძღვნითი ლექსი ერთგვარი "გაუცხო(ურ)ების"დამაინტრიგებელი ფორმით იყო მოწოდებული, რაც გარეგნულად ადრესატის ვინაობის ინიციალური შენიღბვით გამოიხატებოდა, არცთუ იშვიათად — ლათინური ***N*** ასოთი მიცემითის ნიშნის თანხლებით (***N-ს***) — და ნიშნავდა: ეძღვნება (მავანს). ზოგჯერ ურთიერთობას კიდევ უფრო "აუცხო(ურ)ებდა" ***თქვენობითი*** მიმართვა ტექსტში[15].

ქართველ სიმბოლისტთა არტისტულ წრეში, გარდა მისი წევრების სახელთა "გაიტალიურებისა" (რაც ალბათ "გაპოეტურების" თავისებურ სიმბოლიზაციას წარმოადგენდა: ტიტე ტაბიძე > ტიციანი, პავლე იაშვილი > პაოლო, ნიკოლოზ მიწიშვილი > ნიკოლო, ნიკოლოზ ნადირაძე > კოლაუ), ლექსები ეძღვნებოდა იტალიური მასკარადის პერსონაჟებსაც (და მათ შორის — *კოლომბინას*, რომელიც მოგვიანებით ტიციანის მეუღლე ნინო მა-

[15] ინგლისურში გაუმჟღავნებელ მიძღვნას კიდევ უფრო მარტივად აგვარებს მიცემითის ეკვივალენტური წინდებული (**to**), რომლის ქართული თარგმანია: **ეძღვნება.** იხ. მაგალითად, ედგარ ალან პოს "რჩეული ლირიკა", *დიოგენე*, თბ., 2001.

ყაშვილი აღმოჩნდა); და იქნებ გალაკტიონის ერთადერთი "რევანში" უიღბლო სიყვარულის ობიექტის სახელის საქვეყნოდ გამხელა და შენობითი პოზიციის შენარჩუნება იყო?!

აქ მივადექით **შენობით** მიმართვის საკითხსაც. იგი პოეტური მიმართვების ყველაზე მკაფიო ფორმალურ მახასიათებლად უნდა ვიგულოთ, ვინაიდან ნებისმიერი ადრესატი ***ვინ*** თუ ***რა*** ჯგუფისა — *სატრფო, ღმერთი, ბედი, (წუთი)სოფელი, სამშობლო* და სხვ., როგორც პოეტის თანმდევი სული, გაშინაურებული ჰყავს/აქვს ავტორის ცნობიერებას, რაც ბუნებრივად განაპირობებს ადრესატისადმი **შენობით** მიმართვას.

უფაქიზესი სიყვარული თუ წამლეკავი რისხვა, სრული სასოწარკვეთა თუ თავდავიწყებული რწმენა — ყველა სახის სიმძაფრე წარმოშობს იმ უშუალობას, რომელსაც **თქვენობით** გამოხატული თავაზის თავი არა აქვს; მეორე მხრივ, მიმართვის ეს ფორმა განმტკიცებულია ქრონოლოგიურ პირველადობაზე დაფუძნებული ტრადიციებით: ისინი ისევე ძველია, როგორც თვით ეს გრძნობები. სატრფოსადმი **შენობით** მიმართვა ტიპოლოგიურად, როგორც ინდივიდუალურ და პროფესიულ, ისე — და მეტადრე — ხალხურ პოეზიაში ბუნებრივია ყველა ენაში[16], ოღონდ ფოლკლორში მიჯნურთა სახელები ანონიმურად მოიხსენიება ორივე მხრიდან: ***ქალავ/ქალაუ*** და ***ვაჟაო.*** ამიტომ მიიღო თვით ჟანრმაც შესაფერი სახელი — ***ქალვაჟიანი*** (ხალხურ კილოზე გალექსილ დიალოგში აკი გალაკტიონიც ამ ტრადიციას იცავს:

> ***ვაჟი***: — *დაიცა, ქალავ!*
> ***ქალი***: — *დაგიბრმა თოლი!* (235)).

პოეტური მიმართვის აბსტრაქტულ ხასიათს კიდევ უფრო ამკვეთრებს აპელირება ***რა*** ჯგუფს მიკუთვნებული საგნებისადმი, მათ შორის ადგილთა საკუთარი სახელებით (ტოპონიმებით) სახელდებული, რეალურად არსებული გეოგრაფიული ობიექტებისადმი, რომელთაც პოეტის მგზნებარე შთაგონება აცოცხლებს და ასულიერებს (მაგალითად, ბარათაშვილის "*ჰოი, **მთაწმინდავ, მთაო წმინდავ**"*), ან ილია ჭავჭავაძის გამოსათხოვარი მიმართვა ***ყვარლის მთებს*** *("სამშობლო მთებო! თქვენი შვილი განებებთ თავსა...")* და წლების შემდეგ — მისალმება ოთხი წლის უნახავი ***შეუპოვარი*** და ***დაუმონავი თერგისადმი*** (ავტორის თქმით, *"სახეა ადამიანის გაღვიძებულის ცხოვრებისა"*).

[16] თვით ინგლისურიც კი, ე.ი. ის ენა, რომელშიც დღეს გაუდიფერენცირებელია მეორე პირის ნაცვალსახელი, რომელიც მხოლოდ მრავლობითის ფორმით წარმოდგება თავისი სინტაქსით (ანუ მრავლობითში შეთანხმებული ზმნით), ოდენ ღმერთისადმი მიმართვაში იყენებს **Thou** (= შენ) ნაცვალსახელს, რომელიც დიდი ასოთი იწერება.

წარმოსახვით ადრესატთა არსებობა ყველა კონკრეტულ შემთხვევაში პოეტის იმ რომანტიკულ განწყობილებათა წიაღშია აღმოცენებული, რომლებიც სხვადასხვა მოტივითაა ნასაზრდოები, იქნება ის ღმერთთან დამოკიდებულება, სოფლის სამდურავი, მოშორებული სამშობლოს სევდა (ან სევდა სამშობლოს უნუგეშო აწმყოს გამო) თუ წმინდა პიროვნული განცდები, დაკავშირებული უიღბლო სიყვარულთან, ბიოგრაფიულ თუ სულიერ ობლობასთან. ამის ნიმუშები უხვადაა ქართულ საერო მწერლობაში, რუსთაველიდან მოყოლებული დღევანდელობამდე. განსხვავებას ქმნის ამა თუ იმ ეპოქისათვის დამახასიათებელი ლიტერატურული ტრადიციები. კერძოდ, შუა საუკუნეებისა და აღორძინების ეპოქის ქართულ მწერლობაში *სოფლის სამდურავი* ერთ-ერთი წამყვანი თემაა. რომანტიკოსებთან კი მის ადგილს იჭერს *სევდა სამშობლოს წარსული დიდებისა და უნუგეშო აწმყო გამო*.

რომანტიკოსების ზემოაღნიშნული განწყობილებები მემკვიდრეობად გადმოეცა 60-იანელთა შემოქმედებასაც, — იმ აზრით, რომ იმდროინდელმა ახალმა თაობამ დაიწყო სტაგნაციის მდგომარეობიდან გამოსავლის აქტიური ძიება ეროვნული და სოციალური მიმართულებით.

პოეტური მიმართვის გამომხატველი საშუალებებიდან ერთ-ერთი ყველაზე გავრცელებული და ეფექტურია ხერხია ***რიტორიკული კითხვა***, ანუ კითხვა, პასუხს რომ არ საჭიროებს (როცა კითხვა დაცლილია თავისი ძირითადი ფუნქციისაგან). ამგვარი შინაარსის გამო ეს კითხვები დროთა განმავლობაში გადაიქცა ენობრივ ფორმულებად, როგორიცაა კითხვითსიტყვიანი გამოთქმები: ***რა თქმა უნდა, რასაკვირველია, რა გაეწყობა*** და მისთ.ერთ ამგვარ კონსტრუქციას შეიცავს ქართული ზღაპრების დასაწყისიც: "იყო და არა იყო რა, ***ღვთის უკეთესი რა იქნებოდა***?!"ხოლო, თუ პროფესიულ ლიტერატურას ავიღებთ, აქაც გვაქვს საუკუნეებგამოტარებული პრეცედენტი "შუშანიკის წამების" ერთი ცნობილი პასაჟის სახით: "ოდეს ყოფილ არს აქამომდე, თუმცა მამათა და დედათა ერთად ეჭამა პური?!" — რაც პოზიტიურად ნიშნავს კითხვის ფორმით მოწოდებული ინფორმაციის შინაარსის უარყოფას. აქ რიტორიკული კითხვის თეორიულ განხილვას აღარ შევუდგებით[17]; დავკმაყოფილდებით მხოლოდ რამდენიმე პოპულარული ილუსტრაციის დასახელებით. კერძოდ, მოვიყვანთ იმ შემთხვევის ნიმუშებს, რომლებშიც პასუხის მოლოდინის ამაოებას ამკვეთრებს და ექსპრესიულს ხდის მიჯნრით მიყრილი კითხვები:

[17] იხ. ამ საკითხზე ავტორის სპეციალური სტატია (აფრიდონიძე 1998ბ: 194-206).

ვა, სოფელო, რაშიგან ხარ, რას გვაბრუნებ, რა ზნე გჭირსა? (რუსთველი); ***ფუ, შენ ცრუო საწუთროვო, რად არ მძულდი, რად მიყვარდი?*** (გურამიშვილი); ***მარქვი, რა უყავ, სად წარმიღე სულის მშვიდობა, რისთვის მომიკალ ყმაწვილის ბრმა სარწმუნოება?*** (ბარათაშვილი); ***ვის რა წყალ-ჭალა გვისტუმრებს, სად რა-რა დავილევითა?*** (ვაჟა); ***რაისთვის გაიჭრიალეს შენმა ჭერხოის კარებმა? რაზე გამოხველ ნეტავი, რა გითხრეს იდუმალებმა?*** (ანა).

ხშირად იმის ნიშნად, რომ რიტორიკული კითხვა თქმულის უარყოფას გულისხმობს, პოეტები თვითონ "აჯამებენ" ამ ნეგატიურ მონაცემს. მაგალითად, გალაკტიონის "ლურჯა ცხენების"ერთი ორსტრიქონედი მხოლოდ რიტორიკულ კითხვებს შეიცავს:

რომელი სცნობს შენ სახეს, ან ვინ იტყვის შენს სახელს?
ვინ გაიგებს შენს ძახილს? ძახილს ვინ დაიჯერებს?

და პოეტი თვითონვე იძლევა უარყოფით პასუხს:

ვერავინ განუგეშებს *საოცრების უბეში,*
სძინავთ *ბნელ ხვეულებში გამოუცნობ* ***ქიმერებს.***

ანდა ეს მაგალითი:

რას მომცემს ისეთს ჩემი სამშობლო
და ან რას მისცემს მას ჩემი ქნარი?..

აქაც ანალოგიური "ავტოპასუხია":

ვწუხვარ... ვეძახი სიცოცხლის მიზანს,
მაგრამ ***არავინ იძლევა პასუხს.***

მე-20 საუკუნის ახალმა ლიტერატურულმა მიმდინარეობებმა, რომელთა შორის სიმბოლისტური ფრთის შემოქმედებითი უნარი შედარებით ძლიერი აღმოჩნდა, ილიასეული დღისა და მოძრაობის აპოლოგიას დაუპირისპირა სიმბოლიზმისა და მოდერნიზმისათვის ზოგი სხვა დამახასიათებელი მიდრეკილებები, რომელთა ხორცშესხმამ მნიშვნელოვნად შეცვალა მანამდე არსებული ესთეტიკური და, რაც მთავარია, იდეოლოგიურ-ეთიკური ღირებულებები. შესაბამისად, შეიცვალა პოეტური მიმართვის ადრესატებიც და მათდამი დამოკიდებულებაც.

ლიტერატურა

აფრიდონიძე 1998ა — აფრიდონიძე შ. *“ვეფხისტყაოსნის” პერსონაჟთა სახელები: სტატისტიკა და სტილისტიკა,* ქართველური ონომასტიკა, I, თბ.: თსუ გამ-ბა, 1998.

აფრიდონიძე 1998ბ — აფრიდონიძე შ. *რიტორიკული კითხვები ქართულში:*
სტრუქტურა და გამოყენება, ქართული სიტყვის კულტურის საკითხები, XI, თბ.: მეცნიერება, თბ., 1998.

აფრიდონიძე 2001 — აფრიდონიძე შ. *წოდებითი ბრუნვა თუ მიმართვის ფორმა?* არნ. ჩიქობავას საკითხავები, XII, თბ.: ქართული ენა, 2001.

ახმანოვა 1969 — Ахманова О. С. *Словарь лингвистических терминов* (2-е изд.). М.: Советская энциклопедия, 1969.

ბროკჰაუზი 1894 — Ф. Брокгауз и И. Ефрон, Энциклопедия, С-Пб., 1894, Т. XII **.**

თოფურია 1956 — თოფურია ვ. *წოდებითი ბრუნვისათვის,* სბიქე, I, თბ.: თსუ გამ-ბა, 1956.

კვაჭაძე 1977 — კვაჭაძე ლ. *თანამედროვე ქართული ენის სინტაქსი,* თბ.: განათლება, 1977.

კიკნაძე 2005 — კიკნაძე ზ. *ილიას მამული,* საქართველო ათასწლეულთა გასაყარზე, თბ.: არეტე, 2005.

ლექსიკონი 1990 – Лингвистический энциклопедический словарь, М.: Советская энциклопедия, 1990.

პრონიჩევი 1971 – Проничев В. П. Синтаксис обращения (на материале русского и сербо-хорватского языков), Л.: Наука, 1971.

სბიქე — სახელის ბრუნების ისტორიისათვის ქართველურ ენებში, I, თბ.: თსუ გამ-ბა, თბ., 1956.

ფინკი 1972 – Fink R. O. *Person in nouns: Is the vocative a case?,* American Journal of Philology, No. 43, 1972.

ქე 2008 — ქართული ენა: ენციკლოპედია, თბ.: ეროვნული მწერლობა, 2008.

ღაღანიძე 2002 — ღაღანიძე მ. *სინამდვილე და წარმოსახვა დავით გურამიშვილის “მხიარულ ზაფხულში”.* თბ.: ლომისი, 2002.

შანიძე 1956 — შანიძე ა. *წოდებითი ფორმის ადგილისათვის გრამატიკაში,* სბიქე, I, თბ.: თსუ გამ-ბა, 1956.

შანიძე 1973 —შანიძე ა. *ქართული გრამატიკის საფუძვლები,* I, თბ.: თსუ გამ-ბა, 1973.

ჩიქობავა 1968 — ჩიქობავა ა., *მარტივი წინადადების პრობლემა ქართულში,* I,თბ. მეცნიერება, 1968.

ჩიქობავა 1950 — ჩიქობავა არნ. *ქართული ენის ზოგადი დახასიათება,* ქეგლ, I, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1950.

ჭინჭარაული 1975 — ჭინჭარაული ალ. *ხალხური,* ვაჟა-ფშაველას ხუთი პოემა, თბ.: თსუ გამ-ბა, 1975.

საილუსტრაციო წყაროები

აკაკი — წერეთელი აკაკი, *თხზულებათა სრული კრებული თხუთმეტ ტომად,* ტ. 1-3, 6, თბ.: სახელგამი, 1950-56.

ანა — [კალანდაძე] ანა, *ლექსები*, თბ.: ქართული ენა, 2004.

ბარათაშვილი — ბარათაშვილი ნიკოლოზ, თხზულებანი, თბ.: საბჭოთა საქართველო, თბ., 1968.

გალაკტიონი — ტაბიძე გალაკტიონ, *ლექსები: რჩეული,* თბ.: *საბჭოთა საქართველო*, თბ., 1973.

გურამიშვილი — გურამიშვილი დავით, *თხზულებათა სრული კრებული — დავითიანი,* თბ.: *სახელგამი*, 1955.

ვაჟა — ვაჟა-ფშაველა, *თხზულებათა სრული კრებული ათ ტომად.* ტ. 1-3, *საბჭოთა საქართველო,* თბ., 1964.

ილია — ჭავჭავაძე ილია, *თხზულებათა სრული კრებული ოც ტომად,* ტ. 1, თბ.: მეცნიერება — საბჭოთა საქართველო, 1987.

ორბელიანი — ორბელიანი გრიგოლ, *თხზულებათა სრული კრებული*, თბ.: საბჭოთა მწერალი, 1959.

რუსთველი — რუსთველი შოთა, *ვეფხისტყაოსანი,* თბ.: მეცნიერება, 1988.

ხალხური — კოტეტიშვილი ვახტანგ, *ხალხური პოეზია* (II გამოც.), თბ.: საბჭოთა მწერალი, თბ., 1961.

Shukia Apridonidze

Poetic Address Forms in Georgian Poetry

The paper discusses problems connected with the usage of forms of address in Georgian poetry beginning from the twelvth century up to our times, according to the poetic works of the most significant Georgian authors (beginning from Rustaveli (12th c.) up to the late Anna Kalandadze, including the intermediate 'peaks' of the Georgian poetry: Davit Guramishvili, Nikoloz Baratashvili, Ilia Chavchavadze, Akaki Tsereteli, Vazha-Pshavela and Galaktion Tabidze.

Addressing is an organic and an active component of a dialogue. It is a gramtically independent and intonationally isolated word (especially a noun), or a group of words that denote an addressee (s. o. or sth.). In the languages with well-developed systems of declension such forms are nouns in the vocative case (Ancient Greek, Latin, Georgian, both Old and Modern…). The Georgian vocatives of appellatives with stems ending in a consonant have a special marker (megobar-o 'you, friend!'), cf. nominative: megobar-i 'friend') whereas in many Indo-European or Turkish languages nominative and vocative forms coincide. However, proper names have another distribution: they show no marker in the vocative

whereas their nominative case takes the same marker -i (Davit! cf. nominative: Davit-i).

Sharing the viewpoint that vocative is not a case, but only a form of address, the author of this paper suggests widening of the semantics of the concept of addressing. She presents a new classification of address forms: 1. The nominal (the vocative) addressings; 2. The verbal (the imperative) addressing; 3. The interrogative addressing, and 4. The elliptical addressing (nouns / adverbs with omission of verbs). All of them are united by opposing to the indicative mood and neutral intonation. This classification has been motivated also by the usage of different groups of address in combination (the vocatives with the imperatives, or with the stimulating interjections).

The paper deals with the most frequently used address forms, including the specific features of a certain epoch (e.g. of Rustaveli, 12-th c.), e.g. the most frequently used form of address mze (‘the sun’), is not only a metaphor of a good-looking person, but it also differentiates social relations, characterizing only high class persons, as well as lomi (‘lion’)can be only a knight’s epithet. However, merchants and their wives, servants, persons with lower status are never defined by these metaphors.

The results of the analysis of the Georgian poetic works support well this point of view by showing numerous illustrations with such combinations of expressive word-forms (vocative-imperative-interrogative). Besides the basic parts of speech (nouns and verbs), some interjections with stimulating semantics successfully combine with the vocatives: “hoj, mtacminda!” ‘oh, Mtacminda! lit. ‘Holy Mountain’; “he, ghmerto erto!”Oh, you God the One!”, meaning three hypostases forming one whole.

Apart from the communicative character of address-forms in everyday pragmatic usage of the language, both oral or written, whenever the speaker expects an adequate reaction from the addressee, the character of address-forms in the poetic discourse is rather abstract, as they do not require any answer. Among the means expressing such abstract and ambivalent feelings or thoughts, there should be mentioned rhetoric questions. They serve to express grief, regret, nostalgy etc., and the main motivations for above-mentioned feelings are as follows: nostalgy for the native country (via the images of its rivers and mountains) or the hopeless present, grief for the personal solitude, for the distance existing between the lyrical hero and his beloved person and /or homeland, for the departure of the most beloved persons.

რამაზ ქურდაძე

ზოგი სიტყვის წარმომავლობისათვის ქართულ ჟარგონში

ქართული ჟარგონული ლექსიკა სხვადასხვა ფენისაგან შედგება. მასში გამოიყოფა როგორც საკუთრივ ქართული სიტყვები, ასევე ნასესხები ლექსიკური ერთეულები. ნასესხებ სიტყვათა გამოლენა და აღწერა უაღრესად მნიშვნელოვანია ქართული ჟარგონის ბუნება-თავისებურებათა შესასწავლად. ჩვენი სტატის მიზანია ქართულ ჟარგონში ზოგიერთი რუსული თუ რუსულენოვანი სოციუმიდან მომდინარე სიტყვის გამოვლენა.

ქართულ ჟარგონში მრავლად გვხვდება რუსულენოვანი სოციუმიდან მომდინარე როგორც რუსული, ასევე ეტიმოლოგიურად არარუსული ჟარგონული ლექსიკური ერთეულები. ზოგი ძალზე გამჭვირვალეა და ერთი შეხედვით ბარბარიზმს ჰგავს, თუმცა ხმარების სპეციფიკისა და გავრცელების არეალის მიხედვით ჟარგონს მიეკუთვნება, მაგ.: **ზადნი** — "უკან" და აქედან — **დაზადნა** — "უკან წავიდა"; "მანქანა უკან წაიყვანა"; **კრიშა** — "სახურავი" და აქედან: "მცველი", "მფარველი"; **სტრელკა** — "ისარი" და აქედან: "შეხვედრა", "პაემანი" და სხვ.

ზოგი ჟარგონული ერთეული არაა იმდენად გამჭვირვალე, რომ მათი წარმოშობა რუსულენოვან სოციუმს დავუკავშიროთ, მათი წარმომავლობის დასადგენად სპეციალური კვლევაა საჭირო.

ჟარგონული ლექსიკური ერთეულის წარმომავლობის გარკვევა, სიტყვის წმინდა ენათმეცნიერული წარმომავლობისაგან განსხვავებით, სხვაგვარ მიდგომას მოითხოვს. ჟარგონი სოციალური მოვლენაა, ამიტომ მთავარია რომელი ენის მატარებელი სოციუმიდან ხდება სიტყვის შეთვისება. ამ შემთხვევაში, ე. ი. სიტყვის ჟარგონული მნიშვნელობის ძიებისათვის, ბუნებრივ წარმომავლობას, შეიძლება ითქვას, ნაკლები მნიშვნელობა აქვს. ამისი ნათელი მაგალითია ქართულში სიტყვა **ქეიფი** და ჟარგონული ლექსიკური ერთეული ***კაიფი.***

როგორც ცნობილია, **ქეიფი** არაბული სიტყვაა და ნიშნავს: 1. ლხინს, დროს ტარებას, ნადიმს ღვინის სმით, — ღრეობას...

2. გუნება-განწყობილებას, მხიარულ, კარგ გუნებაზე ყოფნას (ქეგლ).

კაიფი კი ჟარგონია. ლევან ბრეგაძე სამართლიანად უკავშირებს მას არაბულ **ქეიფს,** კერძოდ, კაიფის შესახებ ჟარგონის ლექსიკონში ვკითხულობთ:

"**კაიფი** — ნარკოტიკული ნივთიერების მიხედვით გამოწვეული თრობა; გადატანით: ნეტარება, სიამოვნება (ფონეტიკურად მცირეოდენ სახეცვლილი იგივე სიტყვაა, რაც არაბულიდან შემოსული "ქეიფი"). *"დავიწყე თვალების ტრიალი, მანჭვა-გრეხა, ცმუკვა და სიცილი, ვითომ* ***კაიფში*** *ვარ-მეთქი" (დალი ფანჯიკიძე. თარგმ.); "შენ რა, — მეუბნება მცირე პაუზის შემდეგ, —* ***კაიფში*** *ხარ? —* ***კაიფში არა!*** *— ვბრაზობ, — საიდან მოიგონე" (ზურაბ სამადაშვილი); "მაგას ერთი საქსაფონი ან კლარნეტი ყურის ძირში და წავიდა* ***კაიფი. . .*** *" (მაკა ჯოხაძე)"* (ბრეგაძე 2005).

რუსული ჟარგონის ერთ ლექსიკონში სიტყვა **კაიფი** უფრო მეტი მნიშვნელობითაა წარმოდგენილი:

«**КАИФ**, а, м., мн. каифы**.** 1. *Удовольствие, наслаждение, любые приятные эмоции от чего-л...* 2. *О чём-л. очень хорошем, отличном, заслуживающем высокой оценки....* 3. нарк. *Состояние наркотической эйфории...* 4. нарк. *Наркотик, наркотическое вещество...* 5. *Алкогольное опьянение...*6. *Алкогольные напитки...*». (Никитина 2003).

რუსული ჟარგონის სხვა ლექსიკონში ამ სიტყვას არაბულიდან მომდინარედ მიიჩნევენ და მის შემდეგ მნიშვნელობებს ასახელებენ:

«**КАИФ**, а, *m.* 1. Enjoyment, good time (from Arabic)... 2. *pl., youth.* Pleasure, fun... 3. *pl., youth.* Profit, advantage...''» (Shlyakhov, Adler 1999).

ამრიგად, ქართულში **ქეიფი** არაბულიდანაა ნასესხები, ხოლო იმავე ძირის, მაგრამ უკვე სოციალური, ჟარგონული მნიშვნელობით დატვირთული **კაიფი,** რუსულენოვანი სოციუმიდანაა შემოსული. არ გამოვრიცხავთ, რომ **ქეიფს** თვით არაბულში ან მის რომელიმე დიალექტშიც ჰქონდეს რამე სხვა სოციალური ღირებულების მქონე მნიშვნელობა (შეიძლება ჟარგონულიც), მაგრამ **კაიფის** მნიშვნელობა ქართულ ჟარგონში უთუოდ რუსულენოვანი სოციუმიდანაა შემოსული, რაც ქრონოლოგიურად ე. წ. საბჭოთა პერიოდს ემთხვევა. თვით ფონეტიკური ცვლილებაც ქ → კ შესაძლებელია არაქართულ ნიადაგზე მომხდარიყო, ქართულში ქ-ს კ-დ გადასვლა არ იყო აუცილებელი. ქართულმა ჟარგონმა **კაიფი** უკვე ფონეტიკურად სახეცვლილი ისესხა.

ამ შემთხვევაში ქართულისათვის მხოლოდ სიტყვა **კაიფის** ჟარგონული მნიშვნელობა იყო ახალი, და რადგან ქართულში **ქეიფი** უკვე არსებობდა და თანაც როგორც ზმნური, ასევე სახელური სიტყვაწარმოებითი ფორმებიც მოეპოვებოდა (**ქეიფობს, ექეიფე; საქეიფო, მოქეიფე, ქეიფში** და სხვ.), ჟარგონულმა ლე-

ქსიკურმა ერთეულმა **კაიფმაც** ადვილად აწარმოვა მსგავსი ფორმები: **კაიფობს, ეკაიფე; საკაიფო, მოკაიფე, კაიფში** და სხვ.

მაშასადამე, ჟარგონის გამდიდრების ერთ-ერთი გზა სესხებაა. ამ შემთხვევაში ძალზე აქტუალურია გამსესხებელი ენის სოციუმი და მისი გავლენა მიმღები, მსესხებელი ენის სოციუმზე.

ამ თვალსაზრისით ძალზე საინტერესოა ქართული ჟარგონი, — მან საბჭოთა პერიოდში უხვად მიიღო რუსულენოვანი სოციუმიდან ლექსიკური მასალა, რომელიც ქართულ ყალიბში მოაქცია და ქართულ ჟარგონში დაამკვიდრა. ყოველივე ამის გამო აუცილებელია რუსულენოვანი სოციუმიდან მომდინარე სიტყვა-გამოთქმების აღნუსხვა და მათი შესწავლა, რაც არა მარტო ქართული ჟარგონის თავისებურებებს წარმოაჩენს, არამედ გვიჩვენებს ქართული ენის, მისი ფონეტიკურ-გრამატიკული შესაძლებლობების სიმდიდრესა და მოქნილობას ზოგადად.

ქართული ჟარგონის წარმომავლობას ადრიდანვე ექცეოდა ყურადღება. ჩვეულებრივ, ლექსიკონებში მითითებულია ამა თუ იმ ქართული ჟარგონული სიტყვის წარმომავლობა, თუმცა არა ყოველთვის და ზოგჯერ არათანმიმდევრულად, უსისტემოდ.

ასე, მაგალითად, მხოლოდ "დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონიდან" ვიგებთ, რომ ჟარგონული ლექსიკური ერთეული **პადაგრევი**, რაც საჩუქარს ნიშნავს, რუსულიდან მომდინარეობს, მაგრამ იმავე ლექსიკონში არაფერია ნათქვამი **გრევის** წარმომავლობაზე, რაც ასევე საჩუქარს ნიშნავს, რუსულიდან მომდინარეობს და ფაქტობრივად **პადაგრევის** ვარიანტს წარმოადგენს.

რუსულში კი ამ სიტყვებს ასეთი მნიშვნელობები აქვს: კერძოდ, **პადაგრევს** ფინანსური, ფულადი დახმარების სახით განმარტავს ამერიკაში გამოცემული რუსული ჟარგონის ლექსიკონი და მას უკავშირებს რუსულსავე ზმნურ ფორმებს «**подогревать / подогреть**»:

«**ПОДОГРЕВ**, -а, *m., crim.* Financial support. See **подогревать.**

ПОДОГРЕВАТЬ/ПОДОГРЕТЬ, *crim.* To support with money (lit., to warm up). • *А на эти деньги подогреешь наших.* "Here's a contribution for the support of our boys". **ПОДОГРЕТЬ БРАТВУ,** *idiom. crim.* To support imprisoned fellow criminals from a general fund. • *На то и есть общяк – подогревать братву.* "That's why we keep a general fund, to support our brothers in prison"» (Shlyakhov, Adler 1999).

თვით რუსეთში გამოცემულ ჟარგონის ლექსიკონში ამ სიტყვებს სხვაგვარი მნიშვნელობა აქვს:

«**ПОДОГРЕВ**, а, м., нарк. *Употребление наркотиков....*

ПОДОГРЕТЬ, ею, еет, сов., кого. *Дать ком-л. что-л. (в основном – наркотики) бесплатно*» (Никитина 2003).

ასეთივე განმარტებები აქვს ამავე ლექსიკონში წარმოდგენილ სიტყვა **გრევს:**

«**ГРЕВ**, а, м., 1. *Материальная помощь, оказываемая находящимся в заключении членам группировки, «конторы»...* 2. *Наркотики, алкоголь...»* (Никитина 2003).

მართალია, რუსულ ლექსიკონებში ამ სიტყვათა განმარტებებში ერთგვარი სხვაობა შეინიშნება, მაგრამ მაინც შეიძლება მათი გაერთიანება რამის გაცემის, რამის მიცემის, ჩუქების შინაარსით. სწორედ ამ მნიშვნელობით დამკვიდრდა ეს სიტყვები ქართულში. ეს ორივე ლექსიკური ერთეული იოლად შეითვისა ქართულმა ჟარგონმა და ამათგან ზმნური ფორმებიც განივითარა: **უგრევა, დაუპადაგრევა** — აჩუქა. ამათგან პირველის, **უგრევა-**ს დასახელებისათვის ცოცხალ მეტყველებას ვეყრდნობით, ხოლო **დაუპადაგრევას** განმარტება და ილუსტრაცია ლექსიკონებიდან მოგვყავს:

"**დაუპადაგრევა** — აჩუქა (შდრ. "გრევი" და "პადაგრევი"). *"— ეს რა ჩემოდანი დაგიადებია, სიმონ? — თურქეთიდან "**დაგვიპადაგრევეს**"* (მიხო მოსულიშვილი)" (ბრეგაძე 2005); "**დაუპადაგრევებს** (დაუპადაგრევა, დაუპადაგრევებია) ***Rus c*** *will give sb sth (ingratiating present)*" (დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონი 2006).

ამგვარად, როგორც ირკვევა, ქართულ ჟარგონში დადასტურებული **გრევიც** რუსული წარმოშობისა.

რასაკვირველია, ერთ სტატიაში შეუძლებელია რუსულდან ან სხვა რომელიმე ენიდან მომდინარე ლექსიკის სრული კორპუსის გამოვლენა ქართულ ჟარგონში. ეს მნიშვნელოვანი და შრომატევადი საქმეა, რაც მომავალშიც გაგრძელდება, ისევე როგორც საერთოდ გაგრძელდება ჟარგონული სიტყვების გამოვლენა, აღნუსხვა და შესწავლა.

ამჯერად სწორედ რუსულენოვან სოციუმთან, რუსულ ჟარგონთან მიმართებით განვიხილავთ ზოგიერთი ქართული ჟარგონული სიტყვის წარმომავლობას.

ამბალი

"**ამბალი** — ახმახი. *"თუ ვინმე იარაღიანი **ამბალი** იშოვე და იმასთან ერთად სვამ ჩაის ნაშუაღამევს?"* (აკა მორჩილაძე)" (ბრეგაძე 2005, დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონი 2006).

ამბალი რუსული ჟარგონიდან მომდინარეობს, ამერიკაში გამოცემული რუსული ჟარგონის ლექსიკონის მიხედვით ძლიერს, ღონიერს, ჯმუხს (ჩასხმულ, ჩასკვნილ, ადამიანს), ჩხუბისთავს აღნიშნავს: «**АМБАЛ, -а,** m., neg. A strong, thickset fellow, thug, muscle-man. • *Муж у неё уж больно амбалистый.* "Her husband is awfully brawny"» (Shlyakhov, Adler 1999).

მანდრაჟი, სამანდრაჟო

"**მანდრაჟი** — მღელვარება (სპორტსმენისა); შიში. *"არადა, ჩვენებიც რომ **მანდრაჟით** ეთამაშებიან!"* (ნოდარ დუმბაძე); *"მე მგონი, **მანდრაჟი** მექნებოდა, ჩემს საკუთარ ფილმს არ მოულოდნელთქი ბოლო"* (დალი ფანჯიკიძე. თარგმ.).

სამანდრაჟო — საშიში (იხ. "მანდრაჟი"). *"პიტი კიდე ატანდაზე დადგა გარეთ, თუმცა რა იყო აქ **სამანდრაჟო**"* (გია ჭუმბურიძე. თარგმ.)" (ბრეგაძე 2005).

ეს სიტყვაც რუსული ჟარგონიდან მოდის, შდრ.: «**МАНДРАЖИРОВАТЬ,** ую, ует, несов. *Бояться чего-л. . .*» (Никитина 2003).

რამსები

მრავლობითის ფორმით გვხვდება შემდეგ გამოთქმაში:

"**რამსები არ აგერიოს** — არაფერი შეგეშალოს. *"პირი დავიბანე და მეთქი, მამუკ, არ **აგერიოს რამსები,** ახლა უნდა გაიგო ყველაფერი"* (აკა მორჩილაძე) (ბრეგაძე 2005).

ეს სიტყვაც რუსული ჟარგონიდან მომდინარეობს, სადაც ასევე მრავლობითის ფორმით გვხვდება სხვადასხვა გამოთქმაში:

«**РАМСЫ,** ов, мн. **** Раскидывать рамсы.** *Рассказывать что-л. . .* ****Навести (развести) рамсы.** *Разузна*ть о чём-л., разведать *что-л. . .* ****Попутать рамсы.** Ошибаться» (Никитина 2003).

სტოსი

ეს სიტყვა ქართულში დასტურდება შემდეგ გამოთქმაში:

"**სტოსი მი(ჰ)ყავს** — ლიდეროობს, ავანგარდშია. *". . . ლიტერატურით დაინტერესებულ უნივერსიტეტელთა შორის მათ **მიჰყავთ "სტოსი"*** (შოთა იათაშვილი)" (ბრეგაძე 2005). უნდა მომდინარეობდეს ასევე რუსულ ჟარგონში დადასტურებული სიტყვისაგან **სტოსი**:

«**СТОС**, а, м. *Игральние карты*» (Никитина 2003).

ჩმორი

ამ სიტყვასთან ერთად მისსავე სახელურ და ზმნურ ვარიანტებსაც წარმოვადგენთ:

"**ჩმორი** — უხეირო, ჯაბანი, ბედოვლათი. *"— ძმებო, ახალ სკოლაში გადავედი, ხომ იცით, და ერთი-ორჯერ ამომაკითხეთ, ვინმეს **ჩმორი** არ ვეგონო. იქაურმა "სასტავმა" ნახოს, რომ კაი ტიპი ვარ, რა. . ."* (ბექა მოლაშვილი).

ჩმორიკი — იგივეა, რაც ჩმორი (იხ.), ოღონდ რუსული კნინობითი სუფიქსით (-ик) გაფორმებული. *"ტიპი ლიანდავ ზე იჯდა, მიიწიე, მეც დამსვიო, — ვიღაცა **"ჩმორიკი"** გაეჩითა"* (მიხო მოსულიშვილი).

დააჩმორა — დაჩაგრა; დააბეჩავა, დააგლახაკა. (შდრ. "ჩმორი"). *"არ მაბურთავებ? ნაზად მომექცევი? არ **დამაჩმორებ?**"*

(ოთარ პერტახია);" *"ხოლო თუ* ***დაგაჩმორეს,*** *ალბათ უსიტყვოდ იტანდი შენი გვარის შეურაცხმყოფელ ტრანსფორმაციებს და ბოღმა გულში გისივდებოდა"* (დიანა ვაჩნაძე).

დააჩმორიკა — დააბეჩავა, სულიერად დათრგუნა. (შდრ. "ჩმორი" და "ჩმორიკი"). *"მაგას თუ რამით არ დავუპირისპირდი, მთლად "****დამაჩმორიკებს****"* (მიხო მოსულიშვილი) (ბრეგაძე 2005).

ეს სიტყვაც რუსული ჟარგონიდან მომდინარეობს, მოვიყვანთ მის რუსულ ვარიანტებსაც:

«**ЧМО**, ср. и м., пренебр. 1. *Морально опустившийся человек.* Чмо – плохой человек / возможная этимология – аббревиатура от «человек, морально опустившийся»/... - - - деаббр. Чмо – «Человек из Московской области». Первоначально употреблялось в значении «провинциал»... 2. арм. Деградировавший, опустившийся в условиях дедовщины солдат...» (Никитина 2003; Shlyakhov, Adler 1999).

რუსულში დასტურდება "**ჩმოკიც**": «**ЧМОК**, -а, *m., youth, neg.* A worthless or unpleasant person. • *Отойди отсюда, чмок, видеть тебя не хочу.* "Get out of here, you schmuck! I don't want to use your face» (Shlyakhov, Adler 1999).

გვხვდება ამ სიტყვიდან ნაწარმოები სხვა ფორმებიც:

«**ЧМОРИТЬ**, рю, рит, несов., кого. *Издеваться над кем-л., высмеивать кого-л*». (Никитина 2003).

აშშ-ში გამოცემული რუსული ჟარგონის ლექსიკონის მიხედვით ეს სიტყვა შეშინებას ნიშნავს: «**ЧМОРИТЬ / ЗАЧМОРИТЬ**, *youth.* To frighten, terrify. • *Рекетиры его совсем зачморили, требуют деньги, грозятся избить.* "Those racketeers have got him completely terrorized with their demands for money and their threats of violence"» (Shlyakhov, Adler 1999).

ასეთივე მცირე განსხვავებაა რუსული სიტყვა "**ჩმოშნიკ**"**-ის** განმარტებისას ზემოთ მითითებული ლექსიკონების მიხედვით: «**ЧМОШНИК**, а, м. *То же, что ЧМО 1.* Чмо, чмошник – морально униженный человек...» (Никитина 2003). ხოლო ამერიკაში გამოცემული ლექსიკონის მიხედვით უსიამოვნო, ჭუჭყიან, ბინძურ პიროვნებას ნიშნავს, — კერძოდ, «**ЧМОШНИК**, **-а**, *m., youth, neg.* An unpleasant, dirty person. • *Этот* чмошник загадил всю квартиру. "That slob has messed up the whole apartment"» (Shlyakhov, Adler 1999).

სიტყვა "**ჩმოშნი**" თითქმის ერთნაირადაა განმარტებული აღნიშნულ ლექსიკონებში: «**ЧМОШНЫЙ**, ая, ое. *Неприятный на вид, вызывающий отвращение (о человеке)...*» (Никитина 2003) შდრ.: «**ЧМОШНЫЙ, ая, ое,** *neg.* Unpleasant, dirty. • *Там у вас чмошня компашка, туда не пойду.* "Those friends of yours are such slobs, I wouldn't want to go to their place"» (Shlyakhov, Adler 1999).

ხანიგა

ეს სიტყვაც რუსულიდან მომდინარეობს და ზუსტად იმავე მნიშვნელობით გვხვდება ქართულ ჟარგონშიც, როგორც რუსულში:

“**ხანიგა** — გალოთებული, დაშვებული (ფსკერზე). *“...ორი ოჯახი გაიჩითა. ერთი ბელგიიდან, ეგ ხო გითხარი და მეორე იყო, სიმონ, თბილისის ერთ კაი უბნის სინამდვილიდან: ცოლიი, შვილიი და ქმარიც. ეგ “ც” იმიტო, რო ნი რიბა, ნი მიასა, თან მაგარი ხანიგა, ნირიახა რა და ცოტა ხანში აწიეს კიდევაც”* (მიხო მოსულიშვილი)” (ბრეგაძე 2005).

შდრ.: **«ХАНЫГА, -и,** *m., neg.* A drunkard (cf. **хань**). • *Этот ханыга уже пьян с утра.* “That boozer has been drunk since this morning”» (Shlyakhov, Adler 1999). .

თავის მხრივ რუსულში **ხანიგა** “**ხან**” სიტყვიდან მომდინარეობს, რაც სმას აღნიშნავს: **«ХАНЬ, -и,** *f.* A drink. • *Давай сначала сделаем, а потом будем хань глотать.* “Let’s do the job first, and then we’ll have ourselves a drink” (Shlyakhov, Adler 1999).

მიუხედავად ზემოთ მოყვანილი მაგალითების სიმცირისა, ცხადია, თუ რა გავლენა აქვს რუსულენოვან სოციუმს და მის მეტყველებას ქართულ ჟარგონზე. ყოფილი საჭოთა ერთიანობა (ჯარი, ციხე და ახლო ყოფითი ურთიერთობები) ერთგვარად განაპირობებდა საერთო ჟარგონული ფორმების არსებობას. ვერ ვიტყვით, რომ ასეთი ურთიერთობა ამჟამად მთლიანად შეწყვეტილია. ამის ადასტურებს პოსტსაბჭოურ პერიოდში შემოსული ჟარგონიზმები ქართულში. ამის ნიმუშად დავასახელებთ თანამედროვე ქართული ჟარგონის მაგალითებს ცოცხალი მეტყველებიდან, რომელთაც ასევე ვადასტურებთ რუსულ ჟარგონის ლექსიკონებში. კერძოდ:

მუზონი (მრ. **მუზონები)** — მუსიკა, შდრ.: «**МУЗОН**, а, м. *Музыка*» (Никитина 2003).

ფანატი — უცნაური ადამიანი; ადამიანი, რომელმაც რაიმე საკითხი ძირისძირობამდე იცის, ფანი (სპორტის ან მუსიკის), შდრ.: «**ФАНАТ**, а, м. 1. *Человек со странностями...* 2. одобр. *Умный, сообразительный, эрудированный...*» (Никитина 2003). ამერიკაში გამოცემული რუსული ჟარგონის ლექსიკონში **ფანატის** სხვა მნიშვნელობასაც ვხვდებით, კერძოდ, სპორტის ფანი: «**ФАНАТ**, -а, *m.* A sports fan (from фанатик). • *Вчера фанаты устроили драку после матча.* “The fans got into a fistfight after yesterday’s match”» (Shlyakhov, Adler 1999) და სხვ.

თავის მხრივ, საყურადღებოა ქართული ლექსიკის ანალიზი რუსულ ჟარგონში, მაგრამ ეს ცალკე კვლევის საგანია.

დასკვნის სახით აღვნიშნავთ, რომ ქართული ჟარგონი მრავალფეროვანი და მეტად საინტერესოა, მისი შესწავლისათვის აუცილებელია ლექსიკურ ერთეულთა გამოწვლილვითი ანალიზი მათი წარმომავლობის, სემანტიკური და გრამატიკული თავისებურებების გათვალისწინებით.

ლიტერატურა:

1. ქეგლ — ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტ. I-VIII, პროფ. არნ. ჩიქობავას საერთო რედაქციით, თბ., 1950-1964.
2. ბრეგაძე 2005 — ბრეგაძე ლ. *ქართული ჟარგონის ლექსიკონი,* თბ., 2005.
3. Никитина 2003 – Никитина Т. Г. *Словарь молодежного сленга,* Санкт-Петербург, 2003.
4. Shlyakhov, Adler 1999 – Vladimir Shlyakhov and Eve Adler, *Dictionary of Russian Slang & Colloquial Expressions,* 2nd Edition, 1999.
5. დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონი, 2006 — დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონი, ორ ტომად, მთავარი რედაქტორი დონალდ რეიფილდი, ლონდონი, 2006.

Ramaz Kurdadze

Towards the origin of some words in Georgian slang

The article deals with the analysis of several words from Georgian slang vocabulary which are compared to the data of Russian slang dictionaries published in Russia and USA. As a result of this comparison several words of Russian origin present in Georgian slang are revealed. Such as: ამბალი "ambali" – a strong, thickset fellow, thug, muscle-man; მანდრაჟი "mandraji" – fear; რამსები "ramsebi" – such as in the phrase რამსები არ აგერიოს "ramsebi ar agerios", "do not mix ramsebi", meaning "do not make mistakes, do not confuse, be careful", stosi "stosi" which comes from the name of card game and is present in the phrase "stosi mihyavs", "he is leading the stosi". This phrase means "he is a leader, controls the situation"; ჩმორი "chmori" – a worthless or unpleasant person; dirty person; xaniga "xaniga" – a drunkard.

სალომე ომიაძე

დისკურსის დეფინიციათა ანალიზი

თანამედროვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში დისკურსის გაგება სხვადასხვაგვარია, ამას გარკვეულწილად განაპირობებს კვლევის სფერო, სადაც იგი კვლევის საგანია. მაგალითად, ლინგვისტიკურ და სემიოტიკურ ტერმინთა ინგლისურ-რუსულ ლექსიკონში (ლექსიკონი 2001) მოცემული განმარტებებიდან პირველი, რომელიც ტექსტის ლინგვისტიკასა და დისკურს-ანალიზშია გამოყენებული, დისკურსს განსაზღვრავს როგორც თემატურად, კულტურულად ან კიდევ რამე ნიშნით ურთიერთდაკავშირებული ტექსტების ერთობლიობას, რომლის განვითარება და შევსება შესაძლებელია დამატებითი ტექსტებით. მეორე განმარტებით, რომელიც სოციოლოგიასა და სოციალურ სემიოტიკაშია მიღებული, დისკურსი არის ურთიერთობა, რომელიც განიხილება როგორც გარკვეული დისკურსული "პრაქტიკების" განხორციელება (მ. ფუკო). მესამე დეფინიცია ასევე გამოიყენება სოციოლოგიაში, მაგრამ გამოიყენება ლოგიკასა და ფილოსოფიაშიც: იგი განსაზღვრულია როგორც სამეტყველო კომუნიკაციის სახეობა, რომელიც გულისხმობს სოციალური ცხოვრების ღირებულებათა, ნორმათა და წესთა რაციონალურ კრიტიკულ განხილვას და რომლის ერთადერთი მოტივია ურთიერთგაგების მიღწევა (ი. ჰაბერმასი) (ლექსიკონი 2001: 111).

როგორც ვხედავთ, დისკურსის არც ერთი განმარტება არ არის ნათელი და სრული: ერთგან იგი წარმოდგენილია როგორც **ტექსტების ერთობლიობა**, მეორეგან **დისკურსულ** "**პრაქტიკებში**" **განხორციელებული ურთიერთობა,** მესამეგან — როგორც **სამეტყველო კომუნიკაციის სახეობა,** უნდა გავითვალისწინოთ ისიც, რომ ყველა მითითებულ სფეროში (ტექსტის ლინგვისტიკა, დისკურს-ანალიზი, სოციოლოგია, სოციალური სემიოტიკა, ლოგიკა და ფილოსოფია) "დისკურსის" განსხვავებული დეფინიციებიც არსებობს, რაც იმას ნიშნავს, რომ ამ ცნების განსაზღვრება სხვადასხვა მეცნიერული ცოდნის ფარგლებშიც კი უნიფიცირებული არ არის.

დისკურსის შესახებ სხვადასხვა შეხედულებათა აღწერა ბევრ გამოკვლევაში გვხვდება. ჩვენ შევეცდებით ჩვენი ანალიზი წარ-

ვმართოთ იმ ოპოზიციათა განხილვის გზით, რომლებსაც "დისკურსის" ცნება ქმნის სხვა ცნებასთან მიმართებით.

დავიწყოთ იმით, რომ ლათ. discursus ნიშნავს აქეთ-იქით სირბილს, საუბარს, ლაპარაკს, ფრანგ. discours — მეტყველებას. თვით სიტყვის განსხვავებულ მნიშვნელობათაგან ერთ-ერთის აღება საორიენტაციოდ, ჩვენი აზრით, ხდებოდა საფუძველი ცნების არაერთმნიშვნელოვანი ტერმინოლოგიზაციისათვის.

პირველი ოპოზიცია დიკურსის ცნებასთან მიმართებით იყო, ალბათ, "**დისკურსული — ინტუიციური**", რომელიც გონებასა და აზროვნებას უკავშირდებოდა. როგორც ლიტერატურაშია აღნიშნული (ნერეტინა, ოგურცოვი 2005: 252-255), ჯერ კიდევ პლატონი და არისტოტელე დისკურსულ აზროვნებას უპირისპირებდნენ ინტუიციურ აზროვნებას, როდესაც ჭეშმარიტებებს ყოფდნენ უშუალო ანუ ინტუიციურ ჭეშმარიტებებად და გაშუალებულ ანუ მტკიცებათა საფუძველზე მიღებულ ჭეშმარიტებებად. ამგვარად, კლასიკურ ფილოსოფიაში **დისკურსული აზროვნება**, რომელიც ცნებათა ან მსჯელობათა თანამიმდევრულობით იშლება, უპირისპირდებოდა **ინტუიციურ აზროვნებას**, რომელიც ყოველგვარი თანამიმდევრული გაშლის გარეშე, ერთბაშად მოიხელთებს მთელს; პლოტინე განასხვავებდა **საყოველთაო, მთლიან, არაკერძოსა და არაინდივიდუალურ ერთიან გონებასა** და **დისკურსულ გონებას**, რომელიც სწვდება ყოველ ცალკეულ საზრისსა თუ აზრს; თომა აკვინელი ერთმანეთს უპირისპირებს დისკურსულსა და ინტუიციურ ცოდნას, დისკურსულ აზროვნებას განიხილავს როგორც ინტელექტის მოძრაობას ერთი ობიექტიდან მეორისკენ. XVI-XVII საუკუნეებში წარმოიშვა **ინტუიციური და დისკურსული შემეცნების** სხვადასხვა ინტერპრეტაცია. აღსანიშნავია დეკარტის, სპინოზასა და ლაიბნიცის ის თვალსაზრისები, რომელთა მიხედვით, მეცნიერული შემეცნებისათვის აუცილებელია **ინტუიცია**, რომელიც საფუძვლად უდევს მტკიცებებს და მათ თანამიმდევრულობას უზრუნველყოფს დისკურსულ აზროვნებაში. როგორც ვხედავთ, აქ არც დაპირისპირება გვაქვს და არც იგივეობა, არამედ ამ ორი (ინტუიციური და დისკურსული) შემეცნების ერთიანობა.

შემდეგი ოპოზიციაა "**დისკურსი — აზრი**", სადაც დისკურსი უდრის მეტყველებას, რომელიც შედგება ურთიერთდაკავშირებული სიტყვებისაგან (სახელებისაგან), ხოლო აზროვნება არის მეტყველება გონებაში. აქ აღარ შევჩერდებით დისკურსის გაგებაზე სხვადასხვა ფილოსოფოსთან და ყურადღებას მივაქცევთ აღნიშნული ტერმინის შემოსვლას ენათმეცნიერებაში.

როგორც ცნობილია, XX საუკუნეში ფილოსოფიამ ლინგვისტური მოდელებისა და მეთოდებისაკენ იბრუნა პირი. ენათმეცნიერთა მიერ **ენისა და მეტყველების** გარჩევამ, ენის ფუნქციონირების სემანტიკური და პრაგმატიკული ასპექტებისადმი ინტე-

რესმა, სემიოტიკურმა კვლევებმა აშკარა გახადა, რომ ცალკეულ წინადადებაში კავშირების ტიპთა შესწავლა არ იყო საკმარისი ადამიანთა ურთიერთქმედების ასახსნელად. ამიტომ კვლევა გასცდა წინადადების ფარგლებს, კერძოდ, იგი გადასწვდა მეტყველებას, როგორც სამეტყველო აქტთა ბმულ თანამიმდევრობას, რომელიც გამოხატულია სხვადასხვა ტექსტით და რომლის გაანალიზება სხვადასხვა ასპექტითაა აუცილებელი. ეს ასპექტები შეიძლება იყოს პრაგმატიკული, სემანტიკური, რეფერენტული, ემოციურ-შემფასებლური და სხვ. თავის მხრივ, ენათმეცნიერებმაც ზეფრაზულ ერთიანობებს, ანუ დისკურსს მიმართეს, რომელიც ტექსტის გარდა, არალინგვისტურ ფაქტორებსაც მოიცავს, ისეთებს, როგორიცაა ადრესატის განწყობა, მიზანი, შეხედულებები, თვითშეფასება, სხვათა შეფასება და სხვ. სოსიურის მიერ წარმოდგენილი დიქოტომიის თანახმად, ენა სამეტყველო ქმედების ნაწილია, ნიშანთა სისტემაა, რომლებიც ცნებებს გამოხატავენ, მეტყველება კი ენის მანიფესტაციაა. ენისა და მეტყველების დაპირისპირება სხვადასხვა კონცეფციაში სხვადასხვაგვარადაა ინტერპრეტირებული: ხან როგორც კოდისა და შეტყობინების, ხან პრაგმატიკისა და სემანტიკის, ხან ნორმისა და სტილის და ა. შ. ე. კოსერიუსათვის ენა შესაძლებლობათა ღია სისტემაა, მეტყველება — რეალიზებულ ფორმათა და ნორმათა ერთობლიობა (კოსერიუ 1963: 175). აღნიშნულ ოპოზიციაში, როგორც ვხედავთ, "**მეტყველების**" ადგილი "**დისკურსმა**" დაიკავა.

ე. ბენვენისტმა ერთ-ერთმა პირველმა მიანიშნა ტერმინოლოგიური მნიშვნელობა "დისკურსს", რომელიც ფრანგული ლინგვისტიკური ტრადიციით მეტყველებას, ტექსტს აღნიშნავდა. ბენვენისტი, უპირისპირებდა რა ობიექტურ თხრობას, დისკურსს ახასიათებდა როგორც მეტყველების გარკვეულ ტიპს — "მოლაპარაკის მიერ მითვისებულ მეტყველებას" (ზეპირი ურთიერთობის სხვადასხვა ჟანრი, დღიურები, პირადი წერილები, მოგონებები და მისთ., რომლებიც სუბიექტურობის უფრო მაღალი ხარისხით ხასიათდებიან). მეტყველების ეს ფორმები განსხვავდებიან სხვადასხვა ნიშნით: დროთა სისტემით, ნაცვალსახელებით და სხვ. თხრობითი (récit) დისკურსის გაიგივებამ საერთოდ დისკურსთან არსებითად დაავიწროვა ცნების შინაარსი, მაგრამ შესაძლებელი გახადა კულტურის დისკურსთა ერთი თვალსაზრისით განხილვა, უპირველეს ყოვლისა, ეს ეხება ლიტერატურულ, სცენურ და კინემატოგრაფიულ დისკურსებს, სადაც ყურადღება მახვილდება დროთა სისტემის, თხრობის ხანგრძლივობის ნორმებიდან გადახრისა და სხვ. გააზრებაზე. შემდგომში დისკურსის ეს გაგება გავრცელდა პრაგმატიკულად განპირობებულ მეტყველების ყველა სახეზე.

ოპოზიცია "**დისკურსი — ობიექტური თხრობა**" — ბენვენისტის მოძღვრების ნაწილია, სადაც მეტყველი სუბიექტი გრამა-

ტიკული სტრუქტურის განმსაზღვრელია და ამდენად, ენობრივი სისტემიდან ყურადღება გადატანილია თვით ადამიანზე. ამით, როგორც აღნიშნავენ, ბენვენისტმა სათავე დაუდო ლოკაციის (სივრცული დეიქსისის) თანამედროვე პრაგმატულ კატეგორიას (ლებანიძე 1997: 22).

დისკურსს პრაგმატულ, სოციოკულტურულ ფაქტორებთან აკავშირებს მ. ფუკოც, რომელმაც თავის "ცოდნის არქეოლოგიაში" (ფუკო 1996) დაამუშავა მოძღვრება დისკურსული ფორმაციის, როგორც სპეციფიკური დისკურსული პრაქტიკების, პირობათა შესახებ. ფუკოს წიგნში მთელი ჰუმანიტარული ცოდნა გააზრებულია როგორც იმ დისკურსულ პრაქტიკათა (თავიანთი წესებით, კონცეპტებითა და სტრატეგიებით) არქეოლოგიური ანალიზი, რომლებიც არსებობენ შემეცნების ან ქმედების არა სუბიექტში, არამედ ცოდნის ანონიმურ ნებაში, რომელიც სისტემატურად აყალიბებს ობიექტებს. ამ ობიექტებზე კი ლაპარაკობენ დისკურსის პრაქტიკები. თუ დისკურსი ფუკოსათვის "სიტყვიერი პერფორმანსების ერთობლიობაა", ისაა, რაც იყო წარმოქმნილი — "ნიშანთა ერთობლიობა", "ფორმულირების აქტთა ერთობლიობა", "ფრაზათა თუ პროპოზიციათა რიგი", დისკურსული ფორმაცია წარმოადგენს გამონათქვამთა გაბნევისა და განაწილების პრინციპს. "დისკურსული ფორმაცია არის გამონათქვამთა მთავარი სისტემა, რომელსაც ექვემდებარება სიტყვიერ პერფორმანსთა ჯგუფი" (ფუკო 1996: 116), ამიტომ ხდება შესაძლებელი ლაპარაკი პოლიტიკურ, ეკონომიკურ, ბიოლოგიურ თუ სხვა დისკურსებზე. ადამიანთა ურთიერთქმედებებსა და ცხოვრებისეულ კონტექსტებში ჩაფლვა (ადგილისა და დროის კონკრეტულ პირობებში) ხორციელდება სწორედ "დისკურსული პრაქტიკის" ცნების მეშვეობით. ეს ცნება განსხვავდება ექსპრესიული და რაციონალური ქმედების გრამატიკული კომპეტენციისაგან, იგი დროსა და სივრცეში ყოველთვის განსაზღვრული "იმ ანონიმური ისტორიული წესების ერთობლიობაა, რომლებმაც დაადგინეს მოცემულ ეპოქაში, მოცემული სოციალური, ეკონომიკური, გეოგრაფიული ან ლინგვისტური სივრცისათვის გამონათქვამის ფუნქციის შესრულების პირობები" (ფუკო 1996: 118). ამით ფუკომ ჩამოაყალიბა ახალი ოპოზიცია "**დისკურსი — გამონათქვამი**".

გასული საუკუნის 70-იანი წლებამდე "დისკურსი" და "ტექსტი" ევროპულ ლინგვისტიკაში პარალელურად იხმარებოდა. "დისკურსის ანალიზი" (პირველად ზ. ჰარისმა იხმარა) და ტექსტის "ლინგვისტიკა" (ე. კოსერიუ: Linguistica del texto) გერმანულ ტერმინთან (Tectlinguistik) ერთად, ძალიან ახლოს მდგომ, ხშირად ერთსა და იმავე ენათმეცნიერულ სფეროებს გამოხატავდნენ. პრინციპული განსხვავების დანახვა და დისკურსისა და ტექსტის ცნებების გამიჯვნა დაკავშირებულია ტ. ა. ვან დეიკის დისკურსული ანალიზის სკოლასთან. ტექსტისა და დისკურსის დიფერენ-

ცირება ამ წყვილში სიტუაციის კატეგორიის შემოტანით (დისკურსი = ტექსტს + სიტუაცია; ტექსტი = დისკურსს — სიტუაცია) უკვე ნიშნავდა ენობრივი კომუნიკაციის შესწავლისადმი ფართო მიდგომას: კვლევის ობიექტი ხდებოდა წინადადებაზე უფრო ვრცელი მეტყველების მონაკვეთი, ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ, სოციალურ სიტუაციაზე მახვილდებოდა ყურადღება. ვან დეიკის განმარტებით, "დისკურსის ნამდვილი გაგება დამოკიდებულია ენის მომხმარებელთა ცვალებად მახასიათებლებსა და კონტექსტზე" (ვან დეიკი 1989: 45). ტექსტი კი გაგებული იყო როგორც აბსტრაქტული ფორმალური კონსტრუქცია, რომლის რეალიზაცია და აქტუალიზაცია ხდება დისკურსში გარკვეულ სოციოკულტურულ კონტექსტთან და ექსტრალინგვისტურ ფაქტორებთან (ადრესატის განწყობანი, აზრები, ცოდნები, მიზნები) მჭიდრო კავშირში. დისკურსი გაგებულია როგორც რთული კომუნიკაციური მოვლენა და იმავე დროს როგორც წინადადებათა ბმული მიმდევრობა, რომელთა ანალიზი ხდება ლინგვისტური კოდების, ფრეიმების, სცენარების, კონტექსტის მოდელების, სოციალური რეპრეზენტაციების თვალსაზრისით, რაც აგებს სოციალურ ურთიერთობასა და გაგებას. ამგვარად, ვან დეიკმა სხვანაირად ჩამოაყალიბა ოპოზიცია "ტექსტი — დისკურსი", როცა ტექსტი იმ შესაძლებლობათა აბსტრაქტულ ველად წარმოადგინა, რომლებიც დისკურსის სხვადასხვა ფორმით აქტუალიზდება.

ბევრ გამოკვლევაში, რომელიც ფუნქციონალურად არის ორიენტირებული, დისკურსისა და ტექსტის დაპირისპირება ხდება ისეთი ოპოზიციური კრიტერიუმების მიხედვით, როგორიცაა ფუნქციურობა — სტრუქტურულობა, პროცესი — პროდუქტი, დინამიკურობა — სტატიკურობა, აქტუალურობა — ვირტუალურობა. შესაბამისად, განსხვავდებიან სტრუქტურული ტექსტი, როგორც პროდუქტი და ფუნქციური დისკურსი, როგორც პროცესი. როგორც მ. მაკაროვი აღნიშნავს, ამ თემის ვარიაციაა ტექსტი, როგორც აბსტრაქტული თეორიული კონსტრუქტი, რომელიც დისკურსში ხორციელდება ისევე, როგორც წინადადების აქტუალიზაცია ხდება გამონათქვამში (მაკაროვი 2003: 89).

ამგვარად, ერთ რიგში ექცევა **წინადადება და ტექსტი**, ხოლო მეორეში — **გამონათქვამი და დისკურსი.** ეს ბუნებრივიც არის, რადგან გამონათქვამი წინადადებისაგან განსხვავდება, როგორც მოცულობით, ისე სტრუქტურული, შინა-არსობრივი და ფუნქციური თვალსაზრისით. ანალოგიურია მიმართება დისკურს-სა და ტექსტს შორისაც. თუ გავიზიარებთ, რომ წინადადება და ტექსტი ენის დონეს განეკუთვნება, ხოლო გამონათქვამი და დისკურსი — ენის გამოყენებას, ასეთ გაყოფას შეიძლება ჰქონდეს აზრი და მეთოდოლოგიურად სასარგებლოც აღმოჩნდეს (მაკაროვი 2003: 89).

ტექსტისა და დისკურსის განსხვავებისთვის ზოგ გამოკვლევაში გამოყენებულია ოპოზიცია "**წერილობითი ტექსტი — ზეპირი დისკურსი**", რაც დამახასიათებელია ენისა და მეტყველების კვლევის ფორმალისტური მიდგომისათვის. ამგვარი დაყოფა ავიწროებს ორივე ურთიერთდაპირისპირებული ტერმინის მოცულობას. აღნიშნული დიქოტომიის საფუძველზე ზოგი მკვლევარი გამოყოფს **დისკურს-ანალიზს,** რომლის ობიექტი, მათი აზრით, უნდა იყოს მხოლოდ ზეპირი მეტყველება და (წერილობითი) **ტექსტის ლინგვისტიკას.** მაგრამ, როგორც აღნიშნავენ, ასეთ მიდგომას პრაქტიკული კვლევისას ბევრი დაბრკოლება ხვდება. მაგალითად, მოხსენება შეიძლება ერთდროულად განხილული იყოს როგორც ტექსტი და, ამასთანავე, როგორც საჯარო გამოსვლა, ანუ კომუნიკაციური მოვლენა, თუმცა ფორმით მონოლოგური (ტრადიციული გაგებით), მაგრამ, მიუხედავად ამისა, სავსებით ამსახველი ენობრივი ურთიერთობის იმ სპეციფიკისა, რომელიც მას შეიძლება ჰქონდეს ქმედების მოცემულ ტიპში.

დისკურსის ცნების დაკავშირებას მხოლოდ ზეპირ მეტყველებასთან შეიძლება ის საფუძველიც ჰქონდეს, რომ დისკურსი მეტყველების თანმხლებ, პარა-ლინგვისტურ ელემენტებსაც შეიცავს (სხვადასხვა მიმიკას, ჟესტებს, ფონაციურ საშუალებებს), რომლებიც ტექსტში მხოლოდ აღწერის გზით შეიძლება "გაცოცხლდეს" (ომიაძე 1998).

როგორც ვხედავთ, მრავალგვარია ის ოპოზიციები, რომელთა ფარგლებში და რომელთა მეშვეობით ცდილობენ "დისკურსის" დეფინიციასა და დისკურსის ანალიზის წარმართვას. ბევრი მკვლევრისთვის ნათელია, რომ დისკურსისა და ტექსტის მკვეთრი გამიჯვნა არ არის ადეკვატური. ჩვენი აზრით, თუ ეს რამდენადმე ხერხდება თეორიულ დონეზე, პრაქტიკული კვლევისას აღნიშნული ცნებების აღრევა, ურთიერთჩანაცვლება თითქმის გარდაუვალია. ეს ჩვენ გვაგონებს სოსიურისეული "ენა-მეტყველება" დიქოტომიასთან დაკავშირებულ პრობლემებს, რომლებიც ჩნდება ხოლმე ასევე ემპირიული კვლევების სფეროში.

არსებობს თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით, დისკურსი გაგებულია უფრო ფართოდ — როგორც ყველაფერი, რაც ითქმება და იწერება, ანუ როგორც სამეტყველო ქმედება, რომელიც იმავე დროს წარმოადგენს ენობრივ მასალასაც ბგერითი თუ გრაფიკული გამოხატვით. ტექსტი კი (ვიწრო მნიშვნელობით) გაგებულია როგორც წერის მეშვეობით ფიქსირებული მასალა. ამგვარად, ტერმინები "მეტყველება" და "ტექსტი" იქნება სახეობრივი მათი გამაერთიანებელი გვაროვნული ტერმინის "დისკურსის" მიმართ (ბოგდანოვი 1993: 5-6). ის, რომ აქ ხაზგასმულია დისკურსის ცნების განმაზოგადებელი ბუნება, დაძლეულია ის შეზღუდვები, რომლებსაც უქმნიდა ამ ცნებას ისეთი ნიშნები, როგორიცაა მონოლოგურობა / დიალოგურობა;'

ზეპირი / წერილობითი, მნიშვნელოვნად მიაჩნია მ. მაკაროვს, რომელიც აღნიშნავს, რომ დისკურსის, როგორც გვაროვნული კატეგორიის გამოყენება მეტყველების, ტექსტისა და დიალოგის ცნებებთან მიმართებით, დღეს სულ უფრო ხშირად გვხვდება ენათმეცნიერულ ლიტერატურაში, ხოლო ფილოსოფიურ, სოციოლოგიურსა და ფსიქოლოგიურ ტერმინოლოგიაში იგი უკვე ნორმად იქცა (მაკაროვი 2003: 90).

დისკურსის საყურადღებო კონცეფციას გვთავაზობს ი. პროხოროვი 2004 წელს გამოსულ წიგნში "სინამდვილე. ტექსტი. დისკურსი". იგი არ ფიქრობს, რომ ტექსტი და დისკურსი ერთმანეთთან გვარსახეობით მიმართებაშია — თითოეული მათგანი მეორის ნაწილს არ შეადგენს. დისკურსი მისთვის არ არის შუალედური მოვლენა მეტყველებას, ურთიერთობასა და ენობრივ ქცევას შორის ანუ იგი არ არის სისტემისა და ტექსტის მაკავშირებელი რგოლი; ასევე ის არ არის ტექსტი ექსტრალინგვისტურ პარამეტრებთან ერთად და არც ტექსტი წარმოადგენს მისთვის დისკურსს ამ პარამეტრების გამოკლებით. ი. პროხოროვი ასე მსჯელობს: "თუ ისინი თანაბრადაა განლაგებული, მათი და მათი ურთიერთკავშირის განხილვა შესაძლებელია მხოლოდ 'ზემოდან', განზოგადების უფრო მაღალი დონიდან, სადაც ისინი თანაბარი უფლებით შედიან..." (პროხოროვი 2004: 32). "მაღლა" კი მხოლოდ სინამდვილეა და რეალური კომუნიკაცია მასში. სინამდვილეცა და კომუნიკაციაც დისკურსის ბევრ არსებულ დეფინიციაში შედის, მაგრამ იქ ეს ელემენტები თითქოს "ტექსტიდან და დისკურსიდან" მოდიან, თუმცა, როგორც მკვლევარი ფიქრობს, სწორედ ტექსტი და დისკურსი უნდა "ჩნდებოდნენ მათგან". რადგან ყოველი ტექსტი (წერილობითი თუ ზეპირი, მხატვრული თუ სამეცნიერო და ა.შ.) იქმნება იმ მიზნით, რომ გახდეს ფაქტი არამარტო "თავისთვის", არამედ ფაქტი "სხვებისთვის", გახდეს რაღაც უფრო ფართო ურთიერთქმედების მონაწილე. "ურთიერთქმედების მდგომარეობის" ასეთივე რეალური ელემენტი, მონაწილეა დისკურსიც — იგი ამ ურთიერთქმედებიდან "დაიბადა". რამდენადაც კომუნიკაცია აზრების, ცნობების, იდეებისა და მისთ. გაცვლა-გამოცვლაა, ამა თუ იმ შინაარსის გადაცემაა ერთი ცნობიერებიდან (კოლექტიური თუ ინდივიდუალური) ენობრივი ნიშნების საშუალებით, მაშასადამე, არსებობს ინფორმაციის დამაგრების რაღაც საშუალება და რაღაც საშუალება მისი გადაცემისთვის, ამასთანავე, თუ დამაგრების საშუალება მას უნდა ინახავდეს კომუნიკაციის პროცესის გარეშეც, "ტრანსლაციის საშუალება" მხოლოდ კომუნიკაციის მდგომარეობაში ხორციელდება (პროხოროვი 2004: 33).

ი. პროხოროვს ტექსტისა და დისკურსის აღსანიშნავად შემოაქვს ტერმინი ფიგურა, რომელიც უკვე არსებობს ლინგვისტიკურ ტერმინოლოგიაში ("მეტყველების ფიგურა", "სტილის-

ტიკური ფიგურა" და სხვ.)[1] და ტექსტისა და დისკურსის როლისა და ადგილის გათვალისწინებით კომუნიკაციაში, ტექსტს უწოდებს კომუნიკაციის ინტროვერტულ ფიგურას, დისკურსს — კომუნიკაციის ექსტრავერტულ ფიგურას.

ამგვარად, რეალური კომუნიკაცია შეიცავს სამ შეურწყმელ, მაგრამ განუყოფელ შემადგენელს: თვით სინამდვილის ფიგურას, რომლის სფეროში და რომლის საფუძველზეც არსებობს კომუნიკაცია და ორ ფიგურას: ტექსტს, რომელიც უზრუნველყოფს მის შინაარსობრივ-ენობრივ საფუძველს (რამდენადაც ტექსტი ენისაგან განუყოფელია) და დისკურსს, რომელიც უზრუნველყოფს შინაარსობრივ-მეტყველებით საფუძველს (საკუთრივ ვერბალურს — და, ჩვეულებრივ, არავერბალურ კომპონენტთან ერთად).

ი. პროხოროვი გვთავაზობს აღნიშნული ცნებების განმარტებებს, სადაც ყურადღება გამახვილებულია "ლინგვოკულტურულ ერთობაზე":

"**კომუნიკაციის ექსტრავერტული ფიგურა** — **დისკურსი** არის გარკვეული ლინგვოკულტურული ერთობის წარმომადგენელთა კომუნიკაციის შინაარსის ორგანიზაციისა და გაფორმების პრაქტიკის ენობრივ ფორმათა ერთობლიობა;

კომუნიკაციის ინტროვერტული ფიგურა — **ტექსტი** არის გარკვეული ლინგვოკულტურული ერთობის წარმომადგენელთა კომუნიკაციის შინაარსის ორგანიზაციის ლინგვისტური და ექსტრალინგვისტური ორგანიზაციის წესების ერთობლიობა;

კომუნიკაციის მატერიალური ფიგურა — **სინამდვილე** არის მოცემული ლინგვოკულტურული ერთობის წარმომადგენელთა კომუნიკაციის განხორციელების მატერიალურ პირობათა ერთობლიობა" (პროხოროვი 2004: 34-35). ამგვარად წარმოდგენილ კომუნიკაციის სტრუქტურას ავტორი ადარებს ჰოლოგრამას, რადგან მისი ელემენტების, რომლებიც შეურწყმელი და განუყოფელია ერთდროულად, ურთიერთქმედების საფუძველი ისევეა ინტერფერენცია, როგორც ჰოლოგრამის საფუძველი — ტალღათა ინტერფერენცია. სინამდვილის შეცვლისას ეს ცვლილებები "ედება" ტექსტსაც და დისკურსსაც, აძლიერებს რა ერთის და ასუსტებს რა მეორის როლს კომუნიკაციაში. იმპლიციტური (ტექსტური) ინფორმაციის ხარისხის ან მოცულობის შეცვლა იწვევს დისკურსის ცვლილებასაც; დისკურსის მიზნის შეცვლის საჭიროება აძლიერებს ან ასუსტებს კომუნიკაციის ტექსტობრივ შემადგენელს. ინფორმაციის კოდირებისა და "ობიექტთა ამოც-

[1] "ფიგურა არის ნიშნის ნაწილი, რომელიც არაფერს არ გამოხატავს მთელი ნიშნის მნიშვნელობიდან, მაგრამ გამოიყენება სხვა ნიშანთა სხვა კომბინაციით შექმნისათვის... ფიგურები ახასიათებს ნებისმიერ სისტემურ ნიშნებს. ისინი ნიშნის ფაქტურისგან არის წარმოებული, ანუ იმ მასალისგან, რომლისგანაც ნიშანია შექმნილი... ფიგურათა არსებობა სისტემურობის კონსტრუქციული ნიშანია" (როჟდესტვენსკი 2003: 40-41).

ნობისთვის" ასევე აუცილებელია კომუნიკაციის ამ სამი ელემენტის ურთიერთკავშირი.

თუ შევაჯამებთ დისკურსის განმარტებათა ანალიზის შედეგებს, უნდა ვთქვათ, რომ გამოიკვეთა სამი ძირითადი მიდგომა: სტრუქტურული, ფუნქციური და სტრუქტურულ-ფუნქციური. ეს უკანასკნელი გულისხმობს, რომ დისკურსი ენის გამოყენების ტექსტუალიზებულ (ბმულ) ერთეულთა მთლიანობაა, რომელიც ფუნქციურად არის ორგანიზებული, და არა "წინადადებაზე ვრცელი ენობრივი სტრუქტურის" იზოლირებულ ერთეულთა მარტივი ნაკრები, როგორც სტრუქტურული (ფორმალური) ორიენტაციის განმარტებებშია. როგორც ჩანს, აღნიშნულ მიდგომას უფრო ემყარებიან თანამედროვე ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში, სადაც დისკურსი სულ უფრო ხშირად განიხილება როგორც კონკრეტული კულტურისა და სოციუმისათვის სპეციფიკური რეალიზაცია. არსებითად ენობრივი მონაცემებისა და ენათმეცნიერული მეთოდების გამოყენებით ხდება მაკროდონეზე სოციოლოგიის სხვადასხვა მიმართულებაში საზოგადოებრივ ფენომენთა კატეგორიზაცია ენობრივ კომუნიკაციასთან მიმართებით. მიკროდონეზე კი სწორედ ლინგვისტიკური მიდგომებითაა შესაძლებელი საზოგადოების სოციალურ-კულტურული დინამიკის შესწავლა. მაგალითად, **ეთნოფსიქოლინგვისტიკაში**, რომლის მიზანია ეროვნული ენის, როგორც ეროვნული ენობრივმენტალური კომპლექსის, ფუნქციონირების აღწერა და ახსნა, დისკურსი გაგებულია, როგორც ვერბალიზებული მეტყველებით-აზროვნებითი ქმედება, რომელიც პროცესისა და შედეგის ერთიანობის სახით წარმოგვიდგება და რომელსაც ორი პლანი აქვს: საკუთრივ ენობრივი და ენობრივ-კოგნიტიური. "დისკურსი, როგორც პროცესი, არის გასიტყვებული (ვერბალიზებული) თვით სინამდვილე, ხოლო, როგორც შედეგი — ტექსტების ერთობლიობა. სხვაგვარად რომ ვთქვათ, დისკურსის საკუთრივ ენობრივი პლანი დაკავშირებულია ენასთან, იგი საკუთარ თავს გამოხატავს ენობრივი საშუალებებით და ვლინდება წარმოქმნილი ტექსტების ერთობლიობით (დისკურსი, როგორც შედეგი). ლინგვო-კოგნიტიური პლანი უკავშირდება ენობრივ ცნობიერებას, განაპირობებს ენობრივ საშუალებათა შერჩევას, გავლენას ახდენს ტექსტების წარმოქმნასა და აღქმაზე. ამგვარად, დისკურსი არის ერთიანი ორგანიზმი, რომელშიც ერთდროულად ხორციელდება არა მარტო ენის, არამედ ენობრივი აზროვნების ყველაზე მრავალგვარი ასპექტები" (კრასნიხი 2002: 10-11).

ჩვენ კი ენის კულტუროლოგიური კვლევისთვის მიზანშეწონილად მიგვაჩნია დისკურსის განმარტება, რომლის მიხედვითაც იგი გარკვეული (ქართული) ლინგვოკულტურული ერთობის წარმომადგენელთა შორის კომუნიკაციის შინაარსის ორგანიზაციისა და გაფორმების პრაქტიკას წარმოადგენს, იმის მხედ-

ველობაში მიღებით, რომ თვით დისკურსის სტრუქტურა ორი — ლინგვისტური და ექსტრალინგვისტური — კომპონენტისაგან აიგება. უკანასკნელს შეადგენს სოციოკულტურული, პრაგმატული, ფსიქოლოგიური, კოგნიტიური და სხვა ფაქტორები. გარეენობრივი ფაქტორების გათვალისწინების აუცილებლობას განსაზღვრავს კულტურის თვით არსიც, რომლის გამოვლენის ერთ-ერთი უმაღლესი ფორმა ბუნებრივი ენაა.

ლიტერატურა

ბოგდანოვი 1993 — Богданов В.В. *Текст и текстовое общение.* СПб., 1993.

ვან დეიკი 1989 — Ван Дейк Т. А. *Язык, познание, коммуникация.* М., 1989.

კოსერიუ 1963 — Косериу Э. *Синхрония, диахрония и история* // Новое в лингвистике. Вып. 3. М., 1963.

კრასნიხი 2002 — Красных В. В. *Этнопсихолингвистика и лингвокультурология.* М., 2002.

ლებანიძე 1998 — ლებანიძე გ. *ანთროპოცენტრიზმი და კომუნიკაციური ლინგვისტიკა,* თბ., 1998.

ლექსიკონი 2001 — Баранов А. М., Добровольский Д. О., Михайлов М. Н., Парщин П. Б., Романова О. И. *Англо-русский словарь по лингвистике и семиотике,* М., 2001.

მაკაროვი 2003 — Макаров М. *Основы теории дискурса.* М., 2003.

ნერეტინა, ოგურცოვი 2005 — Неретина С. С., Огурцов А. П. *Концепт как возможность постижения смысла. Дискурс* // Теоретическая культурология. М., 2005.

ომიაძე 1998 — ომიაძე თ. *პარალინგვისტიკა და მეტყველების თანმხლებ საშუალებათა აღწერა ენაში,* საკანდ. დისერტ., 1998.

პროხოროვი 2004 — Прохоров Ю. Е. *Действительность. Текст. Дискурс.* М., 2004.

როჟდესტვენსკი 2003 — Рождественский Ю. В. *Философия языка. Культуроведение и дидактика: Современные проблемы науки о языке.* М., 2003.

ფუკო 1996 — Фуко М. *Археология знания.* Киев, 1996.

Salome Omiadze

Analysis of Discourse Definitions

The notion of discourse is different in the modern humanities, which to a certain extent is due to the sphere of research where it is the object of study. The description of various viewpoints concerning discourse occurs in many studies. The analysis in the present article is based on the consideration of

the oppositions which the concept of "discourse" forms in relation to other concepts (e.g. "discourse – intuitional", "discourse – idea", "discourse – objective narration", "discourse – expression", "discourse – text"…).

Latin discursus denotes "a running about, talk, conversation", French discourse – "speech". Taking for orientation one of the different meanings of the word proper, in my view, served as the basis for the polysemantic terminologization of the concept.

Three main approaches have been identified as a result of the analysis of discourse definitions: structural, functional and structural-functional. The latter implies that discourse is a unity of textualized (coherent) units, which is organized functionally, and not a mere set of isolated units of "a language structure longer than a sentence", as is in definitions of structural (formal) orientation.

In modern humanities discourse is more often considered as the language realization specific for a particular culture and social group. Social phenomena in various directions of sociology with respect to language communication are categorized on the macro-level essentially by means of language data and linguistic methods. On the micro-level it is possible to study the social-cultural dynamics of the society exactly by linguistic approaches.

ირმა რატიანი

ფსევდოკარნავალური ნარატივი რომანში — კულტურათაშორისი დიალოგის ფორმა

ყოფის რიტუალიზაცია და კარნავალიზაცია რომანის ჟანრის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი, მაგრამ სტრუქტურულად რთული ასპექტია. პრობლემის სირთულეს თავად რიტუალიზებისა და კარნავალიზების სპეციფიკური ხასიათი განაპირობებს.

პირველი მკვლევარი, ვინც ღრმად შეისწავლა კარნავალური ტრადიციების გადააქცენტირების საკითხი იმპროვიზებული ფოლკლორული სამყაროდან ლიტერატურული ტექსტის დონეზე, იყო მიხაილ ბახტინი. თავის საპროგრამო ნაშრომში "ფრანსუა რაბლე და შუა საუკუნეებისა და რენესანსის ხალხური კულტურა" (1965) მან მთელი სიმწვავით დასვა მენიპეური სატირისა და კარნავალური კულტურის მაკოორდინირებელი ფუნქციის საკითხი მსოფლიო ლიტერატურათმცოდნეობის წინაშე, შეძლო კარნავალიზაციის, როგორც კულტურული მოვლენის კონცეპტუალური და სტრუქტურული როლის გამოკვეთა ფრანსუა რაბლეს შემოქმედებაში და, რაც არსებითია, პრობლემის დამაჯერებელი განზოგადება. კარნავალური მოტივების რეინკარნაცია შუა საუკუნეებისა და რენესანსი ეპოქის (და მომდევნო ეპოქების) ლიტერატურაში ბახტინმა მჭიდროდ დაუკავშირა რეალისტური ტენდენციების დამკვიდრებას და ოფიციოზის, საეკლესიო დიქტატისა და ფეოდალური კულტურის წინააღმდეგ თამამი მანიფესტაციების გამწვავებას: გროტესკის, იუმორისა და სიცილის ფორმით გამოვლენილი კარნავალი, მისი აზრით, არა მარტო ეწინააღმდეგებოდა არასასურველ რეჟიმს, არამედ, ალტერნატივის სახით, უპირისპირებდა მას სიმართლეს. მკვლევარის სამეცნიერო ინიციატივამ ზედმიწევნით კარგად გამოხატა ევროპული ფილოსოფიური და ლიტერატურული აზრის ტენდენცია, გაერღვია განსაზღვრული, გამყარებული სუბსტანციის ჩარჩოები და დაენერგა ალტერნატიული ტიპის აზროვნება, რომელიც თავის თავში მოიცავდა გლობალური ტრანსფორმირების შესაძლებლობებს.

თეორია წარმატებული აღმოჩნდა არა მხოლოდ შუა საუკუნეებისა და რენესანსული რომანის, არამედ, ზოგადად, რომანის-

ტიკის დონეზე. ხალხური კულტურის წიაღიდან აღმოცენებულმა კარნავალმა და კარნავალურმა ტრადიციამ ტექსტუალიზებული ფორმა მიიღო და იქცა იმ სპეციფიკურ კოსმოგონიად, რომელიც არ ცნობს სუბსტანციასა და მიზეზობრიობას და არსებობს მხოლოდ აქტიური ურთიერთობების სახით. "კარნავალმა არ იცის დაყოფა მაყურებლებად და შემსრულებლებად, — მიუთითებს მ. ბახტინი, — არ ცნობს რამპებს, თუნდაც ჩანასახოვან ფორმაში... კარნავალს არ შეიმეცნებენ, მასში ცხოვრობენ და ცხოვრობენ ყველანი, რადგან კარნავალი თავისი არსით საერთო-სახალხო მოვლენაა. სანამ მიმდინარეობს კარნავალი, მისეული ცხოვრება ცხოვრების ერთადერთ ფორმას წარმოადგენს. მისგან გაქცევა შეუძლებელია, ვინაიდან არ გააჩნია სივრცული საზღვრები. კარნავალის დროს მხოლოდ კარნავალის კანონებითაა ცხოვრება შესაძლებელი, კარნავალური თავისუფლების კანონებით. კარნავალი მსოფლიო მასშტაბის მოვლენაა, რადგან მთელი სამყაროს განსაკუთრებულ მდგომარეობას ასახავს, აღორძინებასა და განახლებას, რაც ყველას ხვედრია... კარნავალის ამგვარი იდეა მკაფიოდ ვლინდებოდა და აღიქმებოდა რომაულ სატურნალიებში, რომლებიც სატურნისეული ოქროს ხანის მიწაზე რეალურ და სრულ (მაგრამ დროებით) დაბრუნებად მოიაზრებოდნენ. სატურნალიების ტრადიციები არ შეწყვეტილა და განაგრძობდა არსებობას შუა საუკუნეების კარნავალში, რომელიც შუა საუკუნეების სხვა დღესასწაულებზე უკეთ და სრულყოფილად ასახავდა სამყაროს განახლების იდეას... კარნავალში თავად ცხოვრება თამაშობს... სხვა, თავისუფალ (ლაღ) ფორმას ცხოვრებისა, თავისსავე აღორძინებასა და განახლებას საუკეთესო საწყისებზე" (ბახტინი 1986: 297-298).

კარნავალური ნარატივი განისაზღვრა ისეთი მკვეთრად ჩამოყალიბებული მახასიათებლებით, როგორიცაა: პაროდირება; თავისუფალი, ფამილარული ურთიერთობების დემონსტრირება; მსოფლმხედველობრივად, ზნეობრივად და ეთიკურად დაპირისპირებული წყვილების — დაბადება/სიკვდილი, სიყრმე/სიბერე, მაღლა/დაბლა, სახე/ზურგი, სიბრძნე/სიცრუე, ქება/ლანძღვა — ამბივალენტური გამთლიანება; არაცნობიერი ინსტინქტების — სექსი, ჭამა-სმა, — აქცენტირება; დაბოლოს, განახლებისა და აღორძინების მაგისტრალური მოტივების დამკვიდრება. აღნიშნული მახასიათებლების კომპოზიციური ფუნქცია ტექსტში, გამოხატავდა რა თანამედროვეობის პოლიტიკურ, სოციალურ, ეთიკურ და სულიერ პრობლემათა სპექტრს, სხვადასხვა ფორმითა და სიმწვავით ვლინდებოდა განსხვავებული ესთეტიკური და ლიტერატურული ეპოქების წიაღში.

ამ თვალსაზრისით, ვფიქრობთ, განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს, ერთი მხრივ, კლასიკური რეალიზმის ეპოქის რომანი (მე-19 საუკუნის 60-70-იანი წლები), რომელიც კრიტიკულად

გაიაზრებდა ყოფას და სრულიად დაუფარავად იყენებდა ლიტერატურას მწვავე საზოგადოებრივ პრობლემათა გახმიანების ტრიბუნად და, მეორე მხრივ, რეალიზმის წიაღიდან ამოზრდილი და მაღალი მოდერნიზმის ჭრილსა და სტილში ფორმირებული მე-20 საუკუნის 20-30-იანი წლების რომანი-ესქატოლოგიური ანტიუტოპია. ესქატოლოგიური ანტიუტოპია წარმოადგენდა ერთგვარ სინთეზს კლასიკური ანტიუტოპიისა (ზამიატინი, ჰაქსლი), რომელიც იმ დროისათვის უკვე დაძლეულ ეტაპს წარმოადგენდა და სუბიექტივისტური რომანისა (პრუსტი, ჯოისი), რომელიც ჯერ კიდევ ბოლომდე არ იყო ფორმირებული: ესქატოლოგიური ანტიუტოპია თანაბრად იყო გაჟღენთილი ანტიუტოპიის მეამბოხე ფილოსოფიითა და ნონკონფორმისტი გმირის ღრმა ინდივიდუალურობით.

როგორც ერთი, ისე მეორე ჟანრის რომანების კონცეპტუალური და სტრუქტურული მოდელები ადასტურებს მათ ღიაობას კარნავალური ნარატივის მიმართ, რადგან კარნავალის ტექსტუალიზება, ბახტინის სამართლიანი მტკიცების თანახმად, გარდაუვალად უკავშირდება რეალიზმის, როგორც მეთოდის, აქცენტირებას. თუმცა არც ერთ და არც მეორე შემთხვევაში კარნავალი არ ვლინდება მისი კლასიკური გაგებით, არამედ მოდიფიცირებულია და, უმეტესწილად, გადაფარულია ფსევდოკარნავალური ნარატივითა და მისთვის ნიშანდობლივი ტექსტუალური ფორმებით, როგორიცაა: ფსევდოპაროდია, ფსევდოსიბრძნე, ფსევდოსიყვარული, ფსევდოოჯახი, ფსევდოღირებულებები და სხვა. ვფიქრობთ, სრულიად ცხადად იკვეთება პრობლემათა რიგი, რომელიც შემდეგი თანამიმდევრობით შეიძლება დალაგდეს: როგორ ხორციელდება ტექსტში კარნავალური ნარატივის ტრანსფორმაცია ფსევდოკარნავალურ ნარატივში? რით არის გამოწვეული კარნავალური ნარატივის ჩანაცვლება ფსევდოკარნავალური ნარატივით? როგორია ფსევდოკარნავალური ნარატივის დამოკიდებულება კონტექსტთან? არის თუ არა მისი კონცეპტუალური და სტრუქტურულ-კომპოზიციური ფუნქცია იდენტური ზემოთ აღნიშნული რომანების დონეზე? პასუხი ამ კითხვებზე უთუოდ შეიძენს მეთოდოლოგიურ მნიშვნელობას.

მიხაილ ბახტინის თეორიის თანახმად, კარნავალური რეალობის ცენტრალური მახასიათებლები — განახლება და აღორძინება — არასოდეს ხორციელდება კონკრეტული კარნავალური სუბიექტის დონეზე, იგი ხალხის, როგორც ერთი მთლიანი, მონოლითური ორგანიზმის თვისებაა და გარდაუვალად უკავშირდება სიკვდილს. კარნავალური ინდივიდის სიკვდილი, ბახტინის აზრით, ხალხის ცხოვრების მხოლოდ პატარა ფრაგმენტია, წამი, რომელიც ამ ხალხისავე განახლებისა და სრულყოფისათვის არის საჭირო. სიკვდილისა და განახლების თემების ამგვარ გააზრებას ბახტინოლოგთა ნაწილმა "ინდივიდუალური სხეულის რეკვიემი"

უწოდა (მ. რილკინი, ნ. გლაზენერი) და აღიქვა, როგორც სტალინური რეჟიმის კოლექტიური პათოსის ინფილტრაცია ბახტინის თეორიულ ნააზრევში. ვფიქრობთ, მსგავსი ვარაუდი მცდარია. ბახტინის ფილოსოფიური თუ ლიტერატურათმცოდნეობითი ხასიათის შრომები ინდივიდუალურობისა და პერსონალურობის პათოსითაა გაჟღენთილი, კარნავალის შემთხვევაში კი ბახტინი პრინციპულად იცავს პოზიციას, რომლის თანახმადაც, კარნავალი გამორჩეულად არაპერსონალურ მოვლენად აღიქმება. მიგვაჩნია, რომ კარნავალის სწორედ არაპერსონალური პარადიგმა, კოლექტიურობა, როგორც თვისება, იქცევა ტექსტში ფსევდოკარნავალური მოტივის დამკვიდრების საფუძვლად, იმ ძირითად მოტივაციურ მოდელად, რომელიც ინერგება ტექსტში და რომლის მიმართაც საკუთარ დამოკიდებულებას აყალიბებს მთავარი პერსონაჟი: ის ან კონფორმისტულ თანხმობაშია ფსევდოკარნავალურ ნარატივთან, ანდა აქტიურად უპირისპირდება მას ნონკონფორმისტის პოზიციიდან.

ფსევდოკარნავალური ნარატივის დაპირისპირება კარნავალურ ნარატივთან ხორციელდება კონცეპტუალური ოპოზიციის "უწყვეტი/დროებითი" ჭრილში. სწორედ "დროებითობა" განასხვავებს კარნავალს "დაუსრულებელი" და "უწყვეტი" ფსევდოკარნავალისგან. კარნავალური დღესასწაულები, რომლებიც ზედმიწევნით კარგად ასახავდნენ კაცობრიობის რეალურ და მსოფლმხედველობრივ ფასეულობებს, მუდამ ჯანსაღ დამოკიდებულებაში იყვნენ დროის ფენომენთან. "საფუძვლად მათ ყოველთვის ედოთ ბუნებრივი (კოსმიური), ბიოლოგიური და ისტორიული დროის გარკვეული და კონკრეტული კონცეფცია, — წერს მიხაილ ბახტინი, — ...დღესასწაული აქ მეორე ცხოვრების ფორმად იქცეოდა ხალხისათვის, რომელიც დროებით აბიჯებდა საყოველთაოობის, თავისუფლების, თანასწორობისა და კეთილდღეობის უტოპიურ სამეფოში" (ბახტინი 1986: 299-300). ფსევდოკარნავალურმა ატმოსფერომ უკუაგდო "დროებითობა", როგორც კარნავალის განმსაზღვრელი მახასიათებელი და ის "განუწყვეტელი მუდმივობის" ამპლუაში გადაწყვიტა. კარნავალის "დროებითობა" "დროებითი იდილიის" რელევანტური ცნებაა, იმ "დროებითი უფლებისა", რომლის მეშვეობითაც ცხოვრების ნორმირებული ჩარჩოებით შეზღუდული ადამიანი დროებით იმეცნებს საკუთარ თავს და იკმაყოფილებს თავისუფლების მარადიულ წყურვილს. ფსევდოკარნავალის "მუდმივობა" კი, პირიქით, არც "მეორე ცხოვრებას" ქმნის და არც არსებული წესრიგის ხუნდებისაგან ათავისუფლებს ადამიანს. ის, როგორც გამყარებული რეალობისა და გაბატონებული იდეოლოგიის შენელებული მოდელი, განამტკიცებს თავსმოხვეული სიმართლის, ანუ რეალურად არსებული მოდელის მუდმივობას. ფსევდოკარნავალური "დაუსრულებლობის" კონტექსტში

აქტიურად რეალიზდება კარნავალური ლიტერატურისათვის ნიშანდობლივი "კოლექტიურობის" პათოსი, რომელიც ტექსტში პერმანენტული ფსევდოსაზეიმო განწყობილების მატარებლად გვევლინება. ფსევდოსაზეიმო განწყობილებას ქმნის კარნავალისათვის ტიპური ისეთი ფსევდორიტუალური მოვლენები, როგორიცაა ფამილარული ურთიერთობების პროვოცირება განსხვავებულ სოციალურ ფენათა წარმომადგენლებს შორის, ჯამა-სმისა და სექსუალური ინსტინქტების უხვი დემონსტრირება და, რასაკვირველია, სიუჟეტის დატვირთვა პაროდიული მოტივებით.

ყოველივე ზემოთქმულიდან გამომდინარე, შეიძლება დავასკვნათ, რომ კარნავალური ნარატივის ჩანაცვლება ფსევდოკარნავალური ნარატივით ტექსტში მოტივირებულია ბრუტალური რეალობის აქცენტირებითა და მასთან პერსონაჟის მიმართების მკვეთრი ფიქსირებით. თავის მხრივ, პერსონაჟის დამოკიდებულება ფსევდოკარნავალურ ნარატივთან მუდმივად არის მართული კონტექსტის მიერ, სხვაგვარად რომ ვთქვათ, განსაზღვრულია იმ ლიტერატურული პრინციპებით, რომლის წიაღშიც ინერგება ფსევდოკარნავალური ნარატივი. გერმანელი ლიტერატურათმცოდნის ბ. ტოიბერის სამართლიანი შენიშვნით, ახალი დროის მიჯნაზე მდგარი ფილოლოგიის უმთავრეს ამოცანას წარმოადგენს გონის ამბივალენტურობის ძიება ყოველ კულტურულ მოდელში, ანუ მითის იმ ტრაგიკული ნიღბის გააზრება, რომლის მეორე მხარესაც "კარნავალის დიონისური ხიბლი" წარმოადგენს. ამ კონცეპტუალური ამბივალენტურობის კონტექსტში განიხილავენ პ. ვაილი და ა. გენისი ლიტერატურის, როგორც კულტურის უმნიშვნელოვანესი ფორმის, განვითარების ზოგად ტენდენციებსაც. ლიტერატურა, მათი აზრით, ორი ნაკადის მთლიანობას წარმოადგენს, "ორი ლიტერატურისა", სადაც "პირველი მომდინარეობდა პრინციპიდან: ადამიანს განაპირობებს საზოგადოება — და ქმნიდა პიროვნების, როგორც ,,Homo socialis''-ის კონცეფციას, მეორე კი — უბრალოდ ,,Homo''-სი" (ლანინი 1993: 108). თუ პირველი ტიპის ლიტერატურისათვის "კონფლიქტი კონკრეტულ-ისტორიული გარემოებითაა განპირობებული და საზოგადოების ანალიზი გარდაუვალად უკავშირდება პიროვნების ანალიზს", მეორე ტიპის ლიტერატურაში "ადამიანი წარმოდგება არსებად, რომელსაც გამოარჩევს გენეტიკური მემკვიდრეობით მიღებული ინდივიდუალური თვისებები (შეიძლება — ღვთისაგან მომადლებულიც. ეს ავტორის შეხედულებაზეა დამოკიდებული). საზოგადოება, ამ შემთხვევაში, ბრძოლის ველია, არენა, სადაც თითოეული ინდივიდის ნება უპირისპირდება სტიქიურად (ან ორგანიზებულად) შემუშავებულ სოციალურ ეტიკეტს. ბუნებრივი არსება და ხელოვნური სტრუქტურა. ვინ ვის დაჯაბნის?" (ლანინი 1993: 108).

ანალიზის სწორედ ამგვარი მიმართულება იძლევა ფსევდოკარნავალური ნარატივის კონცეპტუალური და სტრუქტურულ-კომპოზიციური ფუნქციების თეორიული გამიჯვნის საშუალებას განსხვავებული კულტურული და ლიტერატურული კონტექსტების დონეზე. თუ კლასიკური რეალიზმის ეპოქის რომანი (მე-19 საუკუნის 60-70-იანი წლები) შეიძლება მივაკუთვნოთ ლიტერატურის პირველ ტიპს, მაღალი მოდერნიზმი წიაღში ფორმირებული ესქატოლოგიური ანტიუტოპია მეორე ტიპის ლიტერატურის გამოვლინებაა. მათი კონცეპტუალური მიმართება ფსევდოკარნავალურ ნარატივთან, როგორც ბრუტალური რეალობის მოდელთან, იდენტურად უარყოფითია, პრობლემის გადაჭრის სტრუქტურულ-კომპოზიციური გზები კი — ძირეულად განსხვავებული, რაც, უპირველეს ყოვლისა, პერსონაჟთა სისტემითაა გამოხატული: შესაბამისი ისტორიული, სოციალური და კულტურული კონტექსტიდან გამომდინარე, იქმნება სოციალური იმაგოლოგიის განსხვავებული მოდელები, რომლებიც კონკრეტული კონტექსტისათვის ნიშანდობლივ გამყარებულ სოციალურ სტერეოტიპებად შეიძლება მოვიაზროთ და რომელთა თვისებრივი არაერთგვაროვნებაც ვლინდება ოპოზიციის "კონფორმისტი/ნონკონფორმისტი" ჭრილში.

თუ კლასიკური რეალიზმის ეპოქის რომანის მთავარი პერსონაჟი, რომელიც აქტიურადაა ჩართული ფსევდოკარნავალურ ფსევდოზეიმში, ნებაყოფლობითი კონფორმისტია, რეალური გარემოების ტიპიური ტყვეა და ცდილობს მასთან ჰარმონიული დამოკიდებულების შენარჩუნებას, ესქატოლოგიური ანტიუტოპიის პერსონაჟი ამბოხებული ნონკონფორმისტია, დროსთან დაპირისპირებული ინტელიგენტი, რომელიც საკუთარი ნების წინააღმდეგ არის ჩაკარგული ფსევდოკარნავალის ლაბირინთში და ცდილობს თავის დაღწევას. თუ პირველი ტიპის რომანების პერსონაჟები ძალიან ჰგვანან ბევრ "სხვას", თავის თანამედროვეს, და კომფორტულად არიან განთავსებულნი საკუთარ ფსევდოკარნავალურ ნაჭუჭში, მეორე ტიპის რომანების პერსონაჟები, დამცირებულნი, უარყოფილნი, განსხვავდებიან "სხვებისაგან" როგორც გარეგანი, ასევე შინაგანი მახასიათებლებით და საკუთარ თავშივე ეძიებენ ფსევდოკარნავალისაგან ხსნის გზას. თუ პირველი ტიპის რომანების მთავარი პერსონაჟები წარმოადგენენ რეალობისადმი კრიტიკულად განწყობილი ყოვლისშემძლე და გავლენიანი რეალისტი ავტორების გაკიცხვის საგანს, მეორე ტიპის რომანების მთავარი პერსონაჟები მეამბოხე ავტორების რჩეულნი არიან და მაქსიმალურად გრძნობენ მის მხარდაჭერას. სოციალური იმაგოლოგიის სფეროში მსგავსი ლიტერატურული და ეპოქალური სტერეოტიპების არსებობა დასტურდება ინტერკულტურულ ჭრილში წარმოებული შედარებითი ანალიზის მეშვეობით.

საილუსტრაციოდ მოვიხმობთ ოთხ ტექსტს: ილია ჭავჭავაძის “კაცია-ადამიანი?!”, ივან გონჩაროვის “ობლომოვი”, მიხეილ ჯავახიშვილის “ჯაყოს ხიზნები” და ვლადიმერ ნაბოკოვის “მოპატიჟება სიკვდილზე”. ლიტერატურულ-ესთეტიკური კონტექსტის ნიშნით იკვეთება შემდეგი წყვილები: “კაცია-ადამიანი?!” / “ობლომოვი”; “ჯაყოს ხიზნები” / “მოპატიჟება სიკვდილზე”. თუ პირველი წყვილი განეკუთვნება კლასიკური რეალიზმის ეპოქას, მეორე წყვილის წაკითხვა საშუალებას იძლევა, მივაკუთვნოთ ისინი ესქატოლოგიურ ანტიუტოპიათა რიგს. მიუხედავად იმისა, რომ ტექსტები განეკუთვნება განსხვავებულ კულტურულ მოდელებს, ოთხივე ტექსტი გახსნილია ფსევდოკარნავალური ნარატივის მიმართ, რაც საშუალებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ფსევდოკარნავალური ტექსტი გვევლინება ლიტერატურათაშორისი და კულტურათაშორისი დიალოგის ფორმად. იდენტური ლიტერატურულ-ესთეტიკური კონტექსტის დონეზე დიალოგი ჰარმონიულია, განსხვავებული ლიტერატურულ-ესთეტიკური კონტექსტის დონეზე — წინააღმდეგობრივი, ვინაიდან წყვილების სტრუქტურულ-კომპოზიციური მიმართება ფსევდოკარნავალურ ტექსტთან განსხვავებულია — პირველი წყვილი ექვემდებარება კლასიკური რეალიზმის ეპოქის რომანის პრინციპებს, მეორე წყვილი — მაღალი მოდერნიზმისა: თუ ლუარსაბ თათქარიძე და ილია ობლომოვი განპირობებულნი არიან საზოგადოების მიერ, ანუ, წარმოადგენენ დაავადებული საზოგადოების ორგანულ ნაწილს, ნებაყოფლობით არიან ჩართულნი დაუსრულებელი ფსედოკარნავალის ფსევდოზეიმში და ღრმად სწამთ მისი უწყვეტობისა, თეიმურაზ ხევისთავი და ცინცინატი ც. განხვავდებიან დაავადებული საზოგადოების დანარჩენი წევრებისაგან, საკუთარი ნების წინააღმდეგ არიან მოქცეულნი ფსევდოკარნავალურ ფსევდოზეიმში, გრძნობენ ვითარების აბსურდულობას და სტიქიურად უპირისპირდებიან მას. თუ ილია ჭავჭავაძე და ივან გონჩაროვი იძულებულნი არიან, გაამათრახონ საკუთარი კონფორმისტი პერსონაჟები და თავიანთი მოქალაქეობრივი პოზიციიდან დაუსვან წერტილი მათ ფსევდოკარნავალურ ცხოვრებას, მიხეილ ჯავახიშვილი და ვლადიმერ ნაბოკოვი თავგანწირულად იბრძვიან ნონკონფორმისტი პერსონაჟების ინდივიდუალური ნების გადასარჩენად, ვინაიდან სწამთ, რომ ხსნის გზა სწორედ ინდივიდის გონზე ძევს.

რეალიზმის ეპოქის ფსევდოკარნავალური ნარატივი დომინანტურად არის გამოხატული ჭამა-სმის აქტისა და იდილიური განცხრომის აქცენტირების, აგრეთვე, ურთიერთობათა პაროდირების ფორმით. ჭამა-სმის აქტი კლასიკური რეალიზმის ეპოქის ტექსტში (ლუარსაბ თათქარიძისა და ილია ობლომოვის გადამეტებული ტრფიალი ჭამა-სმისადმი) ცალსახად იცავს რაბლეანურ პრინციპს და არაჯანსაღი საზოგადოებრივი ცნობიერების

ზეობას გამოხატავს: კარგავს ნორმირებულ ფორმას და უსასრულო ღრეობის სახეს იძენს. ის ისეთივე უწყვეტია, როგორც თავად ფსევდოკარნავალი (“დღეს რა ვჭამოთ”, — იტყოდნენ დილით. “ხვალ რა ვჭამოთ”, — იტყოდნენ საღამოზედ”). გასტრონომიული ფსევდოზეიმის პირდაპირ შედეგს პერსონაჟთა გარეგნული დეგრადაცია წარმოადგენს — ხორცისა და ქონის ზეობა, რაც მიუთითებს, ერთი მხრივ, პერსონაჟის სულიერ ღირებულებათა დევალვაციაზე, ხოლო, მეორე მხრივ, ავტორის კრიტიკულ-ცინიკურ პოზიციაზე პერსონაჟის მიმართ. პერსონაჟები ჭამენ, სვამენ, ნებივრობენ: ობლომოვისათვის ყველაზე დიდი ტრაგედია ლოგინიდან წამოდგომაა, ხოლო ლუარსაბის საყვარელი ნივთი მისი საძინებელი ტახტია. ჭამა-სმის აქტიცა და იდილიური ნებივრობაც ორივე ტექსტში პაროდირებულია, ისევე როგორც ნებისმიერი სხვა გამოვლინება ყოფისა.

აღსანიშნავია, რომ კლასიკური რეალიზმის ეპოქაში პაროდირება, ინარჩუნებს რა რაბლეანურ მუხტს, ახდენს ძირითადი სულიერი ფასეულობების დაკარგვის ტენდენციის აქცენტირებას. პაროდია, მისი კლასიკური გაგებით, არის ბაძვა, რომლის წიაღშიც აღინიშნება ბაძვის საგნის დამახინჯება. “დამახინჯება” ამ შემთხვევაში გულისხმობს მისაბაძი საგნის სატირულ-ირონიულ იმიტაციას. პაროდიის ძირები ანტიკური ეპოქის ლიტერატურაშია საძიებელი (არისტოფანე, ლუკიანე, აპულეიუსი), ხოლო ლიტერატურული ასახვის სპეციფიკურ ხერხად მისი ტრანსფორმირება — აღორძინების ეპოქაში (რაბლე, სვიფტი, სერვანტესი). ლიტერატურული პაროდირების განმსაზღვრელ მახასიათებელს ე.წ. მოტივთა დამდაბლება წარმოადგენს, რაც მოტივთა სტრუქტურული ამბივალენტურობითა და გროტესკული მატერიალიზაციითაა აღნიშნული. ამ კონცეფციას ცენტრალური ადგილი უჭირავს მიხაილ ბახტინის თეორიაში კარნავალური ლიტერატურის შესახებ. ბახტინის აზრით, დეგრადაცია, ანუ დამდაბლება გროტესკისათვის ტიპური და მნიშვნელოვანი პროცესია, რომელიც ამბივალენტურ ხასიათს ატარებს და “აბსოლუტურ და მკაცრ ტოპოგრაფიულ მნიშვნელობას იძენს” (ბახტინი 1986: 313): დამდაბლება, ერთი მხრივ, გულისხმობს რადიკალურ “დაღმასვლას”, დაშვებას ციდან მიწაზე, მეორე მხრივ კი — აღმასვლასა და თავიდან დაბადებას. “დაღმასვლა” და “აღმასვლა”, ბახტინის აზრით, ერთმანეთთან გენეტიკურად დაკავშირებული ცნებებია. “დაღმასვლა” და “აღმასვლა” მიწის რელევანტურ კატეგორიებს წარმოადგენს. მხოლოდ, პირველი მოიცავს მიწას როგორც შთანმთქმელს (სამარე ან საშო), მეორე როგორც მშობელს (საშო). მაგრამ რამდენად არის შენარჩუნებული პაროდიის ეს სიღრმისეული დატვირთვა კლასიკური რეალიზმის ჩვენთვის საინტერესო ტექსტებში? “შუა საუკუნეების პაროდია, — წერს ბახტინი, — სრულიადაც არ ჰგავს ახალი დროის

ფორმალურ ლიტერატურულ პაროდიას. ლიტერატურული პაროდია, მსგავსად ნებისმიერი სხვა პაროდიისა, ამდაბლებს, მაგრამ ეს დამდაბლება წმინდად უარყოფით ხასიათს ატარებს და მოკლებულია ამაღორძინებელ ამბივალენტურობას. ამიტომაც, პაროდიას, ისევე როგორც დამდაბლების თვისების მქონე სხვა ჟანრებს, ახალი დროის პირობებში, არ ძალუძს თავისი წინანდელი უდიდესი მნიშვნელობის შენარჩუნება" (ბახტინი 1986: 314). ვფიქრობთ, ბახტინის ეს მოსაზრება იმდენადვე სამართლიანია კლასიკური რეალიზმის ტექსტების — "კაცია-ადამიანი?!" და "ობლომოვი" — მიმართ, რამდენადაც უსამართლოა მაღალი მოდერნიზმის ეპოქის ტექსტების მიმართ.

თუ ლუარსაბისა და ილიუშა ობლომოვის სულიერი (ფსევდორწმენა), ოჯახური (ფსევდოოჯახი, ფსევდოქორწინება, ფსევდოშვილი), საზოგადოებრივი (ფსევდომემამულეობა, ფსევდოთავადობა) და ა.შ. ურთიერთობების პაროდირება პერსონაჟთა, და შესაბამისად საზოგადოებრივი, მანკიერების გამოვლენისა და გამათრახების საუკეთესო საშუალებაა, თეიმურაზ ხევისთავისა და ცინცინცატ ც.-ს პერსონალური მოდელების პაროდირებას გაცილებით ღრმადა აქვს ფესვები გადგმული.

მაღალი მოდერნიზმის კონტექსტში ფორმირებულ ესქატოლოგიურ ანტიუტოპიაში პაროდიის სტილისტური ხერხის დამკვიდრება მჭიდროდ დაუკავშირდა პაროდიის ჟანრისათვის ნიშანდობლივ მოტივთა დამდაბლებას. ანტიუტოპიური დამდაბლების ძირითად სამიზნედ საკრალურის პაროდირება იქცა, რამაც შესაძლებელი გახადა ძირითადი ანტიუტოპიური ოპოზიციის — მოწესრიგებული საზოგადოება/ინდივიდუალური ადამიანი — შემდგომი ტრანსფორმირება თვისებრივად ახალ ოპოზიციაში — საკრალური/დესაკრალური. დესაკრალიზაციის მოტივი, ცხადია, უცხო არ იყო მხატვრული ლიტერატურისათვის (ამას ჯერ კიდევ ბაბილონის გოდოლის ბიბლიური სიუჟეტი ადასტურებს), მაგრამ ანტიუტოპიურმა ჟანრმა, ჩვენი აზრით, აღადგინა და განავითარა შუა საუკუნეებისა და აღორძინების ეპოქის ლიტერატურაში გამოვლენილი მისი არაერთგვაროვანი, ამბივალენტური გააზრება. იძულებულნი ვართ, გავემიჯნოთ მიხაილ ბახტინის ზემოთ აღნიშნულ მოსაზრებას და მივიჩნიოთ, რომ ანტიუტოპიურ თხზულებებში აქტიურად დანერგილმა პარადორების სტილისტურმა ხერხმა შეინარჩუნა თავისი "ამაღორძინებელი ამბივალენტურობა" და "ახალი დროის პირობებში" მოახდინა არა მხოლოდ ძირითადი სულიერი ფასეულობების დაკარგვის ტენდენციის აქცენტირება, არამედ მათი რეინკარნაციისათვის საჭირო ნიადაგის მოსინჯვა და მომზადება. მე-20 საუკუნის დასაწყისში, ანუ რელიგიური ცნობიერების სრული რეგენერაციის ეპოქაში, ოპოზიციამ საკრალური/დესაკრალური უკიდურესი სიმწვავე შეიძინა და თავი იჩინა ისეთ დამდაბლებულ მოტივებ-

ში, როგორიცაა: რელიგიის პროფანაცია, საეკლესიო თემატიკის პაროდირება და დემიურგული ფუნქციის ირონიზირება. პაროდიული სიცილი, ამ შემთხვევაში, გვევლინება იმ უმნიშვნელოვანეს საფეხურად, ფასეულ კარიბჭედ, რომელიც გულისხმობს "იმანენტურ გადასვლას, პერტურბაციას გარკვეული მონობის მდგომარეობიდან გარკვეული თავისუფლების მდგომარეობაში" (ავერინცევი 2001: 470). თავისუფლებაში გადასვლა აღნიშნავს არა ყოფნას თავისუფლებაში, არამედ გათავისუფლების პროცესს, რომლის დადებითი თუ უარყოფითი ღირებულება დამოკიდებულია იმ მოვლენის დადებით თუ უარყოფით ღირებულებაზე, რომლისგანაც თავისუფლდება ადამიანი. "თავისუფლება" ანტიუტოპიის გმირისათვის გულისხმობს გათავისუფლებას, ერთი მხრივ, ოფიციოზის, ოფიციალური რეჟიმისა და კულტურის თავსმოხვეული ნიღბისგან, მეორე მხრივ კი — საკუთარი ადამიანური სისუსტეების ანუ "მე"-ს ჩრდილოვანი მხარეებისგან.

ჩვენთვის საინტერესო ტექსტებში — "ჯაყოს ხიზნები" და "მოპატიჟება სიკვდილზე" — ნარატივის სიმძიმის ცენტრი არის მთავარი პერსონაჟების ლტოლვა ფსევდოკარნავალური ტექსტიდან გარეთ, ფასეული ალტერნატივის, ახალი რეალობის, ახალი კოსმოსისაკენ. ეს პროცესი გულისხმობს არა ოდენ თვალსაჩინო განსხვავების აქცენტირებას რეალურ და წარმოსახულ სამყაროებს შორის, არამედ იმ ლოგიკური და ონტოლოგიური წინააღმდეგობების წარმოჩენას, რომელიც აუცილებლობასა და შესაძლებლობას შორის არსებობს. ალტერნატიული სამყარო მხოლოდ მაშინ იქცევა შესაძლებლობად, როდესაც იგი ავტორის წარმოსახვაში ყალიბდება და თანამიმდევრულად ხორციელდება რჩეული პროტაგონისტის ტრანსფორმაციული სულისკვეთების მეშვეობით. ტრანსფორმაციის პროცესის არსებით მხარეს წარმოადგენს შუალედური, გარდამავალი, ლიმინალური ფაზა, როგორც ალტერნატიულ სამყაროებს შორის განფენილი ტრანზიტული სივრცე, არსებული და წარმოსახული სისტემების წყალგამყოფი, ამბივალენტური ონტოლოგიური ლანდშაფტი, რომელიც უნდა დაძლიოს პერსონაჟმა. ამ თვალსაზრისით, წარმოსახული, ანუ გამონაგონი სამყარო აღიქმება არა როგორც "არარსებული ობიექტი", არამედ როგორც ალტერნატიულ ონტოლოგიურ პრინციპებზე დაფუძნებული "არსებითობა", რომელიც ტრანზიტული ფაზის მიღმა ყალიბდება პერსონაჟის თავისუფალ გონში. ტრანზიტულობის უმთავრეს და განმსაზღვრელ კატეგორიებს, ცხადია, დროისა და სივრცის სპეციფიკური, საკრალური კატეგორიები წარმოადგენს (დაწვრილებით იხ. რატიანი 2005).

დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ორი განსხვავებული ლიტერატურულ-ესთეტიკური ეპოქის ტექსტების ანალიზი ფსევდოკარნავალურ ნარატივთან მათი მიმართების ჭრილში ადასტურებს შემდეგს:

1. ფსევდოკარნავალური ნარატივი, როგორც "განუწყვეტელი მუდმივობა" ყალიბდება კარნავალურ "დროებითობასთან" წინააღმდეგობაში;

2. კარნავალური ნარატივის ჩანაცვლება ფსევდოკარნავალური ნარატივით ტექსტში მოტივირებულია ბრუტალური რეალობის აქცენტირებითა და მასთან პერსონაჟის მიმართების მკვეთრი ფიქსირებით;

3. რეალიზმის მეთოდოლოგიური მოდელის ფარგლებში ფორმირებული ნებისმიერი ლიტერატურული ტექსტი, მიუხედავად მისი ლიტერატურულ-ესთეტიკური თუ კულტურული კუთვნილებისა, გახსნილია ფსევდოკარნავალური ნარატივის მიმართ, რაც საშუალებას გვაძლევს ვივარაუდოთ, რომ ფსევდოკარნავალური ტექსტი გვევლინება ლიტერატურათაშორისი და კულტურათაშორისი დიალოგის ფორმად;

4. იდენტური ლიტერატურულ-ესთეტიკური კონტექსტის დონეზე დიალოგი ჰარმონიულია, განსხვავებული ლიტერატურულ-ესთეტიკური კონტექსტის დონეზე — წინააღმდეგობრივი, ვინაიდან განსხვავებულია სტრუქტურულ-კომპოზიციური მიმართება ფსევდოკარნავალურ ტექსტთან;

5. თუ კლასიკური რეალიზმის ეპოქის უმთავრეს ამოცანას წარმოადგენს ფსევდოკანავალური აბსურდის, როგორც არაჯანსაღი საზოგადოებრივი ცნობიერების ზეობის გამოაშკარავება, პაროდირება და გამათრახება, მაღალი მოდერნიზმის ეპოქაში ფორმირებული ესქატოლოგიური ანტიუტოპია არ კმაყოფილდება პრობლემის მხოლოდ ეგზიბიცირებით, არამედ ააქტიურებს პაროდირების "ამაღორძინებელ ამბივალენტურობას" და "ახალი დროის პირობებში" ახდენს არა მხოლოდ ძირითადი სულიერი ფასეულობების დაკარგვის ტენდენციის აქცენტირებას, არამედ მათი რეინკარნაციისათვის საჭირო ნიადაგის მომზადებასა და რეალიზებას.

განსხვავებული სტრუქტურულ-კომპოზიციური პოზიციის არსებობა ფსევდოკარნავალური ნარატივის მიმართ მიუთითებს კულტურული კონტექსტების არა კონცეპტუალურ დისჰარმონიაზე, არამედ — მეთოდოლოგიურ განსხვავებებზე. მეტიც, იქნებ გამომდინარეობაზეც კი ვისაუბროთ? იქნებ იმოტომ კვდება ლუარსაბი, რომ მოხდეს კულტურული განახლება და იშვას თეიმურაზი? იქნებ ეს კულტურული მემკვიდრეობითობაა?

ვფიქრობთ, კლასიკური ეპოქის რეალიზმისა და მაღალი მოდერნიზმის ეპოქის ტექსტების კომპარატივისტული ანალიზის ესთეტიკური პერსპექტივა შეიძლება განვიხილოთ როგორც ერთმანეთთან დაახლოება. ანალოგიები კონტაქტის გარეშე უზრუნველყოფენ კონკრეტული ლიტერატურული ტექსტების სინთეზირებას სპეციალურ კულტურულ-შემოქმედებით მოდელში. შესაბამისად, კომპარატივისტიკის მეთოდი წარმოად-

გენს ლიტერატურატურულ-ანალიტიკური აზრის გლობალურ მიმართულებას, რომლის საბოლოო მიზანი შემოქმედების ლიტერატურული საფუძვლების გამოვლენა და ნაციონალური ლიტერატურების მსოფლიო ლიტერატურულ პროცესებში ინტენსიური ინტეგრაციის დადასტურებაა.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ავერინცევი 2001: Аверинцев С. С. *Бахтин, смех, христианская культура*, М. М. Бахтин: Pro et contra: Антология, т. 1, СПб., 2001.

ბახტინი 1986: Бахтин М. М. *Литературно-критические статьи.* М.: 1986.

ლანინი 1993: Ланин Б. *Русская литературная антиутопия,* М. :1993.

რატიანი 2005: რატიანი ი. *ქრონოტოპი ანტიუტოპიურ რომანში,* თბ.: 2005.

Irma Ratiani

Pseudo-Carnival Narrative in a Novel – Form of an Intercultural Dialogue

In 20th century, M. Bakhtin was the first scholar to raise the question of the coordinating function of carnival culture in a literary text. The aim of our research is to display that Bakhtin's theory turned out to be a success not only on the level of medieval and Renaissance novel, but of novel in general, though it went through a number of structural and stylistic modifications. The characteristic traits of textual model of carnival were revealed with various conceptual and compositional functions in different aesthetic and literary epochs. From this viewpoint, it is worth to notice the 19th century realistic novel, filled with social pathos and the 20th century modernistic novel, entailing subjective visions. The conceptual and structural models of the above mentioned types of novel serve as a proof to their openness towards the carnival narrative, although in neither cases is carnival revealed in its classic sense, but is modified and is mostly overlapped by the pseudo-carnival narrative, textual forms of which are peculiar for it.

The replacement of the carnival narrative with the pseudo-carnival one is motivated by the fixation of personage's relationship towards it. This process, from the stylistic viewpoint, causes the formation of different models of social stereotypes for one particular context.The usage of comparative analysis, which is the research method of our paper, enables us the search for analogies and oppositions.

ნინო ფირცხალავა

ზრუნვის არაკის რეცეფცია ლიტერატურასა და ფილოსოფიაში

ვენაში 1925 წელს წარმოთქმულ სიტყვაში თომას მანი შეეცადა პასუხი მოეძებნა მისთვის ასე აქტუალურ კითხვაზე, თუ რა იყო მიზეზი იმისა, რომ იგი "ჩრდილოგერმანელი, პროტესტანტი", რომელსაც "ეს თვისებები არანაირად არც ლიტერატურულ ჟღერადობაში, არც უფრო სიღრმისეულ ადამიანურ-ზნეობრივ დონეზე არ უარუყვია", თავს "სამხრეთგერმანულ-კათოლიკურ ვენაში განსაკუთრებით შინაურულად გრძნობს"[1]. გერმანული ქალაქების "გლეხურ-დიდსოფლური" სიჯანსაღის ფონზე მას ეს "მონდენური" ბევრად "უფრო ძველი და აზიზი" (ältere und mürbere) კულტურის ქალაქი სიკვდილის შესახებ ცოდნის მატარებლად წარმოესახება[2]. სწორედ აქაა ვენისადმი თომას მანის სიღრმისეული სიმპათიის გამოცანის გასაღები: სიკვდილის საიდუმლოს მატარებელი ვენა მისთვის "ზრუნვის შვილია" (Sorgenkind des Lebens)[3] ისევე, როგორც "ჯადოსნური მთის" ახალგაზრდა გმირი ჰანს კასტორპი. საქმე ისაა, რომ გამოთქმა "ცხოვრების ზრუნვის შვილი" თომას მანმა პირველად სწორედ "ჯადოსნური მთის" ამ ახალგაზრდა პერსონაჟის მიმართ გამოიყენა. ამავდროულად "ზრუნვის შვილი" არის ის მაგიური სიტყვა, რომელიც შემაკავშირებელ ხიდადაა გადებული სხვადასხვა ეპოქებს შორის.

ოდესღაც, მრავალი ათასწლეულის წინ, არცთუ მაინცდამაინც ცნობილი, ბეჯითი და გამრჯე ლათინი მწერლისა და სწავლულის, ჰიგინუსის, მიერ მოთხრობილმა ზრუნვის არაკმა საუკუნეთა მანძილზე ფრიად უჩვეულო გზა განვლო. მისი რეცეფციის ისტორია გერმანიაში ჰერდერის შემოქმედებით იწყება. ჰერდერის ლექსი "ზრუნვის შვილი" ("Das Kind der Sorge") ამ არაკის პოეტურ სამოსელში გამოწყობის მცდელობაა. აქ მოთხრობილია ამბავი იმის შესახებ, თუ როგორ გამოძერწა ღვთაება "ზრუნვამ" მიწის-

[1] Mann Th., *Aufsätze, Reden, Essays.* Berlin und Weimar, 1986, Bd.3; S. 650.
[2] Ebda, S.651.
[3] ebda.

გან არსება, რომელსაც, მისივე თხოვნით, იუპიტერმა სული შთაბერა. მაგრამ ზრუნვასა და იუპიტერს კამათი მოუვიდათ, რადგან თითოეული მათგანი ქმნილებისათვის საკუთარი სახელის დარქმევას ითხოვდა. ამასობაში მათ შეურთდა ნიადაგიც, რომელმაც ასევე განაცხადა თავისი უფლებების შესახებ, მან ხომ ქმნილებას საკუთარი სხეულის ნაწილი მისცა. მხოლოდ სატურნის ჩარევამ დააცხრო მოკამათეთა ვნებანი. მისი გადაწყვეტილებით, იუპიტერს, როგორც სულის შთამბერავს, ქმნილების სიკვდილის შემდეგ ამ უკანასკნელის სული ერგო, მიწას სხეული, ხოლო მთელი სიცოცხლის მანძილზე მისი ფლობის უფლება კი მის შემქმნელს, "ზრუნვას", ხვდა წილად. სახელად კი ქმნილებას "homo" ეწოდა, რადგანაც ჰუმუსის (მიწისგან) იყო გამოძერწილი.

ასეთია დაახლოებით შინაარსი იმ არაკისა, რომელიც ჰერდერმა მშვენიერ პოეტურ ნაწარმოებად აქცია. მისეული ზრუნვა "ჩაფიქრებული ღვთაებაა"[4], რომელიც მისი ქმნილების, ადამიანის, მფლობელია იმდენად, რამდენადაც მისი დედაა. მათი კავშირი დედაშვილური ურთიერთსიახლოვის ტოლფასია, რომლის გაწყვეტაც მხოლოდ სიკვდილს შეუძლია: "Dir, seiner Mutter, o Sorge, / Wird es im Leben geschenkt . / Du wirst, so lang es nur athmt / Es nie verlassen, dein Kind"[5] (ამ სტრიქონების ბწკარედი კი ასე ჟღერს: შენ, დედამისო, ო, ზრუნვავ, იგი სიცოცხლეში გეძლევა საჩუქრად და, სანამ მას სული უდგას, შენ არ მიატოვებ შენს შვილს). ჰერდერის ამ ლექსმა შთააგონა გოეთე, ზრუნვის არაკი (Cura-Fabel) თავისი "ფაუსტის" მეორე ნაწილისათვის გადაემუშავებინა. ზრუნვის მხატვრული სახე გოეთესთან სრულიად გასაკუთრებულ განუმეორებელ მნიშვნელობას იძენს როგორც ნაწარმოების დრამატული განვითარების, ისე, საზოგადოდ, ტრაგედიის მთელი კონცეფციისათვის. პიესის მეორე ნაწილის V აქტში ფაუსტის სასახლესთან ჩნდება "ოთხი ჭაღარა დედაკაცი". ესენია ზრუნვა და მისი სამი და — ნაკლებობა, ვალი და სიდუხჭირე. ამ ოთხთაგან მხოლოდ ზრუნვა ახერხებს სასახლეში შეღწევას და სიკვდილის კართან მყოფ ღრმად მოხუცებულ ფაუსტს, რომელსაც მისი ძალაუფლების აღიარება არ სურს, თვალის სინათლეს წაართმევს[6], რათა ეს რჩეული "ბრმა მოკვდავთ" გაუთანაბროს.

მართალია, ზრუნვის არაკის გადამუშავების იდეა გოეთეს ჰერდერისეულმა ლექსმა შთააგონა, მაგრამ უფრო ყურადღებით დაკვირვებისას ნათელი გახდება, რომ გოეთესეული ვარიანტი არა მარტო თავისებურ გადამუშავებას და ინტერპრეტაციას, არამედ ამ არაკის ერთგვარ აზრობრივ გაგრძელებასაც კი განასახიერებს. ჰერდერთან ზრუნვა თავისი პირმშოს დაბადების მომენტშია

[4] Herder J.G., *Gedichte,* Herders Werke, Leipzig-Wien, o.J., S.42.
[5] ebda, S.43.
[6] Goethe J.W., *Faust.* Berlin und Weimar, 1983, S. 407.

წარმოდგენილი, როცა მას სატურნმა დედობის ანუ განუყოფელი ფლობის უფლება მიანიჭა მისი ქმნილების მთელი მიწიერი სიცოცხლის ვადით. გოეთესთან კი ზრუნვა "ჩაფიქრებული ღვთაება", მზრუნველი დედა კი არა, არამედ სიცოცხლის დასასრულს მიახლოებული გაურჩებული არსებისათვის სიკვდილის წინ თავისი შეუზღუდავი უფლებებისა და ძლევამოსილების შესახსენებლად მისული გააფთრებული დედაბერია. ამიტომაც, ფაუსტი უბრალოდ ზრუნვის შვილი (das Kind der Sorge) კი არა, არამედ ზრუნვისთვის საზრუნავის გამჩენი შვილია, რაც ასე ზუსტად შენიშნა თომას მანმა, როცა მან გოეთესეულ გმირს "ღვთაების ზრუნვის შვილი" (Sorgenkind der Gottheit)[7] უწოდა. პატარა ეშმაკური ხრიკი, ვირტუოზული ენობრივი ილეთი და სახეზეა მეთვრამეტე საუკუნის ორი გერმანელი მწერლის — ჰერდერისა და გოეთეს — ძირეული პათოსის სიღრმისეული წვდომის საოცარი ნიმუში. ამრიგად ფაუსტი უბრალოდ "ზრუნვის შვილი" კი არა, არამედ ღვთაება "ზრუნვისთვის" საზრუნავის გამჩენი შვილია.

ჰიგინუსის არაკის ჰერდერისა და გოეთესეული ლიტერატურული ინტერპრეტაციები გახდა 1923 წელს ცნობილი გერმანისტის, კონრად ბურდახის, სტატიის — "ფაუსტი და ზრუნვა"— კვლევის საგანი, რაც უდაოდ მნიშვნელოვანი თეორიული საყრდენი აღმოჩნდა ჰაიდეგერისეული მუნყოფიერების, როგორც ექსისტენციალურ-ონტოლოგიური ინტერპრეტაციისათვის, რომელიც 1927 წელს გამოქვეყნებულ მის უმთავრეს ნაშრომში — "ყოფნა და დრო" — ერთ-ერთ ცენტრალურ პრობლემად გვევლინება.

ბურდახის სტატიისა (1923) და ჰაიდეგერის წიგნის (1927) გამოცემის წლების საგანგებოდ ხაზგასმა იმდენადაა აუცილებელი, რათა გამოიკვეთოს ამ დროის შუალედში კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი თარიღი, კერძოდ კი, — 1924 წელი, როდესაც გამოქვეყნდა თომას მანის "ჯადოსნური მთა". სწორედ ამ გერმანულენოვანი შედევრის მთავარი გმირი, ერთი ჰამბურგელი ყმაწვილი, ჰანს კასტორპი, უბრალოდ "ზრუნვის შვილი" კი არა, არამედ, პირველ ყოვლისა, ცხოვრებისათვის საზრუნავის გამჩენი შვილია (Sorgenkind des Lebens). თომას მანთან ენობრივი ფორმების გასაოცარი ოსტატობით გათამაშების გზით ვიღებთ შედეგად იმას, რომ ჰერდერისეულ ნომინაციაზე (Das Kind der Sorge) დაყრდნობით, ამ სახელდების ერთი შეხედვით ირელევანტური, წვრილმანი სახეცვლილების წყალობით, რაღაც უხილავი მაგიური ხერხით, ჰანს კასტორპის, უბრალო ყმაწვილი კაცის მხატვრული სახე ფაუსტის კოსმოსურ ფიგურასთან გათანასწორებული აღმოჩნდება, რის საფუძველზეც როგორც ფაუსტი, ისე

[7] Mann Th., *Adel des Geistes,* Gesammelte Werke; Berlin, 1956, Bd.10, S.595.

ჰანს კასტორპი "საზრუნავის გამჩენ შვილებად" (Sorgenkinder) გვევლინებიან. მსგავსი სიღრმისეულ-სუბსტანციური ცვლილება კი მხოლოდ ზრუნვის ფენომენის ფარულ შრეებში წვდომისა და არსობრივი გააზრების წყალობით მიიღწევა. ზრუნვის როგორც მუნყოფიერების ყოფნის წარმოჩენა კი ერთგვარი ონტოლოგიური საფუძვლის შექმნას ნიშნავს იმ ყოფიერისთვის, რომელსაც ადამიანი ეწოდება[8].

ზრუნვის არაკი, რომელიც მოგვიანებით ამდენი მწერლის ლიტერატურული ქმნილების შთაგონების წყაროდ იქცა, როგორც ონტოლოგიამდელი მოწმობა ჰაიდეგერისთვის განსაკუთრებულ მნიშვნელობას იმიტომ იძენს, რომ მასში "ზრუნვა"(მხოლოდ იმ ფენომენად კი არ განიხილება, რომელიც ადამიანურ მუნყოფიერებას "სიცოცხლის ვადით" (zeitlebens) განკარგავს, არამედ "ზრუნვის" ეს უპირატესობა აქ წინა პლანზე წამოწეულია ადამიანური არსების ცნობილ გაგებასთან კავშირში, რომლის თანახმადაც, ადამიანი "სხეულის (მიწა) და სულის კომპოზიტუმს"[9] წარმოადგენს. ადამიანის როგორც ყოფიერის ყოფნის პირველსაწყისი (Ursprung) სწორედ ზრუნვაშია, ხოლო ეს ზრუნვა ფლობს და მართავს ყოფიერს მანამ სანამ ის "საყაროშია". საქმე ისაა, რომ ჰაიდეგერისეული გაგებით "სამყარო-ში-ყოფნას" მუდამ "ზრუნვის" ბეჭედი აზის[10]. ადამიანად (homo) წოდებული ქმნილების პირველადი ყოფნა კი, სატურნის გადაწყვეტილების თანახმად, "დროშია" საძიებელი. ამრიგად, არაკში გამოკვეთილ ადამიანის არსის ონტოლოგიამდელ განსაზღვრულობას იმთავითვე ყოფიერების იმგვარ ფორმაზე აქვს მზერა დაფიქსირებული, რომელიც სამყაროში ადამიანის დროით ყოფაქცევას (zeitlicher Wandel) გამსჭვალავს[11], ვინაიდან, როგორც ითქვა, ყოფიერის პირველსაწყისი ყოფნა მხოლოდ დროში ავლენს თავს.

გოეთეს ფაუსტის "ღვთაებისათვის საზრუნავის გამჩენ შვილად" (Sorgenkind der Gottheit) თომას მანისეულ ინტერპრეტაციაში აშკარად კონრად ბურდახის სტატიის — "ფაუსტი და ზრუნვა" — სულისკვეთების გავლენის კვალი იკითხება, მიუხედავად იმისა, რომ მწერალი პრაქტიკულად არსად არ მოიხსენიებს იმ თეორიული წყაროს ავტორს, რომელმაც სავარაუდოდ მასზე მნიშვნელოვანი ზეგავლენა იქონია და მისეულ კონცეფციას ერთგვარი ბიძგიც კი მისცა. თომას მანისაგან განსხვავებით, მარტინ ჰაიდეგერი თავის უმთავრეს ნაშრომში "ყოფნა და დრო" არაერთგზის იმოწმებს ბურდახისეულ ნაშრომს[12]. ჰაიდეგერისათვის "ზრუნ-

[8] Heidegger M., *Sein und Zeit.* Tübingen, 1986; S.196.
[9] ebda, S.198.
[10] ebda.
[11] ebda, S.199.
[12] vgl. ebda, S.197, 199.

ვის" ყველაზე დიდ დამსახურებას, უპირველეს "მიღწევას" (Leistung) წარმოადგენს ადამიანის სრულყოფა ლათინური *perfectio*-ს გაგებით ანუ "მისი ქმნადობა იმად, რაც ის მისი უსაკუთრივესი შესაძლებლობისათვის (მოხაზვისათვის — Entwurf) თავისუფლად ყოფნაში შეიძლება იყოს". ადამიანი, ყოფიერი კი საზრუნავიან სამყაროშია (besorgte Welt) ჩაგდებული (Geworfenheit)[13]. სწორედ ჰაიდეგერის ამგვარი მოსაზრებებისათვის წარმოადგენს ბურდახის ხსენებული სტატია მყარ დასაყრდენს და ეს, პირველ რიგში, ვლინდება ზრუნვის (cura) ცნების "ორგვარი მნიშვნელობის" (Doppelsinn) განსაკუთრებით გამოკვეთასა და მასზე აქცენტის გამახვილებისას, რის საფუძველზეც ეს ცნება არა მხოლოდ "შიშნარევ მოწადინებას" (ängstliche Bemühung), არამედ "რუდუნებას" (Sorgfalt) და "თავგადადებასაც" (Hingabe) ნიშნავს[14]. ჰაიდეგერი ახსენებს ბურდახის მხოლოდ ორ ცნებას, "რუდუნება" და "თავგადადება", რომლებიც ზრუნვის ფენომენს ადამიანის არსში სიკეთის წყაროდ განსაზღვრავენ. მაგრამ აქ აკლია ბურდახისეული მესამე უმნიშვნელოვანესი ცნება, რომელიც უთოდ გადამწყვეტი შეიქნა ჰაიდეგერის წიგნის — "ყოფნა და დრო" — ფილოსოფიური კონცეფციისათვის და ჰაიდეგერისეულ ცნებათა სამყაროში მყარი ადგილი დაიმკვიდრა. საუბარია "მზრუნველობის" (Fürsorge) ცნებაზე როგორც მიწიერი ადამიანის ზეამტყორცნელ, ხელშემწყობ და დამაწინაურებელ, ადამიანის სიკეთის სრულმქმნელ ძალაზე *perfectio*-ს გაგებით.

ბურდახისთვის ზრუნვა "ფაუსტში" უბრალოდ "მიზანსწრაფული მოწადინება" კი არა, არამედ უფრო მეტია: "რაღაც უფრო კეთილშობილი, უფრო ამაღლებული. ის მზრუნველობაა"[15]. XX საუკუნის პირველი ნახევრის ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი გერმანისტის სწორედ ამ მოსაზრებებშია მარტინ ჰაიდეგერის იმ დებულებასთან დამაკავშირებელი ძაფები საძიებელი, რომ "ზრუნვის" (cura) "ორმაგი მნიშვნელობა" გულისხმობს "ჩაგდებული განახაზის (des geworfenen Entwurfs) საფუძველმდებარე კონსტიტუციას მის არსებითად ორმაგ სტრუქტურაში"[16].

"ზრუნვის" განმსაზღვრელ ბურდახისა და ჰაიდეგერისეულ ცნებათა კომბინირების მცდელობას მივყავართ იმ დასკვნამდე, რომ ზრუნვის აზრი და დანიშნულება მდგომარეობს ხელშეწყობაში სულის სრულყოფილების მისაღწევად. ზრუნვის ამგვარი დახასიათების გზით ჯერ მხოლოდ ფენომენალური ჰორიზონტია მოხაზული მისი ეგზისტენციალური სტრუქტურის ანალიზისთ-

[13] ebda. S.199.

[14] ebda.

[15] Burdach K., *Faust und die Sorge*, Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Halle (Saale) 1 Jahrg., 1923 I.Bd. S. 50.

[16] Heidegger M., *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 199.

ვის. ოღონდ ყოფიერის ანუ ადამიანის შესატყვისი ონტოლოგიური საფუძვლების დასამკვიდრებლად მუნყოფიერების როგორც ზრუნვის მხოლოდ ეგზისტენციალურ- ონტოლოგიური ინტერპრეტაცია არასგზით არაა საკმარისი. ზრუნვის ფენომენი დამატებით საჭიროებს კიდევ ერთ სავალდებულო ცნებას; ცხადია, აქ საქმე ეხება სინდისის ცნებას (Gewissen), რადგანაც ჰაიდეგერთან სინდისი "ზრუნვის ძახილადაა" (Ruf der Sorge) დახასიათებული[17]. ჰაიდეგერისეული გაგებით ზრუნვისა და სინდისის აბსოლუტური ურთიერთდაკავშირებულობის ამგვარ ფენომენალურ მოცემულობას თავის მხრივ კვლავ გოეთეს იდეებისა და მხატვრული სახეების სამყაროსაკენ მივყავართ. ბურდახის სტატია ამ შემთხვევაშიც ერთგვარ შუამავლად და ბიძგის მიმცემად გვევლინება. ბურდახი განიხილავს "ფაუსტის" ბოლო მოქმედებაში წარმოდგენილი ოთხი დედაბრის მხატვრულ სახეთა სიმბოლურ მნიშვნელობას. "ნაკლებობისა" და "სიდუხჭირის" — ცხოვრების ამ ბოროტი ძალების არსის გარკვევა მას პრობლემატურად არ მიაჩნია. ისინი ფაუსტის წინაშე უკან იხევენ, რადგან მასზე, ბუნებრივია, მათი ძალაუფლება არ ვრცელდება. ბურდახისთვის საეჭვო რჩება "ვალის" (Schuld) ფუნქცია. იგი მიუთითებს "ვალის" ფენომენის ინტერპრეტაციის გაორებულ შესაძლებლობაზე. ეს, ერთი მხრივ, წარმოადგენს ზნეობრივ ვალს, მეორე მხრივ კი, მატერიალურ ვალს, უფრო ზუსტად კი "ვალებს" (Schulden)[18]. ცოტა მოგვიანებით ბურდახი სვამს საკითხს გოეთესთან სინდისისა და ზრუნვის ნათესაობის გაცნობიერებულობის შესახებ. მას მოჰყავს გოეთეს სიტყვები იმის შესახებ, რომ სინდისი "ზრუნვის ძალზე ახლო ნათესავია". "ზრუნვა" გოეთესთვის არა მხოლოდ სინდისთან, არამედ სინანულთანაცაა (Reue) დანათესავებული. ამასთან დაკავშირებით ბურდახის ხსენებულ სტატიაში კიდევ ერთი უაღრესად მნიშვნელოვანი ციტატის პოვნა შეიძლება: "ნამოქმედარი (Tat) სინანულთან, ქმედება (Handeln) კი ერთთავად ზრუნვასთანაა დაკავშირებული"[19].

ვალი, სინდისი, სინანული, ზრუნვა — ზნეობრივ ღირებულებათა სისტემის, ზნეობის მეტაფიზიკის ეს ფენომენები გოეთეს პოეტურ მითოლოგიაში დემონურ ძალთა სამოსელში გამოწყობილ ღამის მოჩვენებათა, "ღამის სევდიან ფრინველთა" სახით ჩნდებიან და აღვივებენ მეოცე საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე დიდი ფილოსოფოსის, მარტინ ჰაიდეგერის, შემოქმედებით წარმოსახვას.

ფილოსოფიის ისტორიის ტრადიციის თვალსაზრისით, ამ ორი სახელის — გოეთესა და ჰაიდეგერის — ერთმანეთთან დაკავშირება საკმაოდ უჩვეულო და შეიძლება საეჭვოდაც კი გამოი-

[17] ebda, S. 274.
[18] Burdach K., *Faust und die Sorge,* a.a.O., S. 26.
[19] vgl. ebda, S. 28.

ყურებოდეს, ვინაიდან ჰაიდეგერი, რომელიც ასე სიღრმისეულად ფიქრობდა მოაზროვნისა და პოეტის როგორც ენის, ამ "ყოფიერების სახლის", მცველის არსზე, ჰოლდერლინში და არა გოეთეში ხედავდა თავის დიდ წინამორბედსა და მისთვის მისაბაძ ნიმუშს. სწორედ ჰოლდერლინი და არა გოეთე მიაჩნდა მას წმინდა იდუმალებით მოსილი პოეტობისა და მოაზროვნეობის უმაღლეს გამოვლინებად. მისთვის ჰოლდერლინისეული "უსამშობლობა" (Heimatlosigkeit) "ყოფიერების მივიწყებულობის" (Seinsvergessenheit) გაგებით ბევრად უფრო "დასაბამისეული" (anfänglicher) და ამდენად ბევრად უფრო "მომავლისეულიცაა" (zukünftiger)[20], ვიდრე გოეთეს მსოფლიო მოქალაქეობის, ველტბიურგერობის პათოსი, რაც ჰუმანიზმის სწორედ მისეულ იდეალთანაა უშუალოდ დაკავშირებული. "ჰუმანიზმი" კი, სხვა "იზმებთან" ერთად, ჰაიდეგერისათვის იმ ავბედით ცნებათა სფეროს განეკუთვნება, რომლებიც დასაბამობრივ-პირველსაწყისისეული (anfänglich-ursprünglich) აზროვნების აღსასრულს მოასწავებენ[21].

ეს ორივე სახელი — გოეთე და ჰოლდერლინი — ჰაიდეგერისათვის შეურიგებელ ოპოზიციას წარმოადგენს და ამ ორ სამყაროს შორის გადაულახავი უფსკრულია გადაჭიმული. შესაბამისად, ასევე უსაზღვროა განსხვავება ამ ორი ურთიერთსაპირისპირო სულიერი სამყაროს "აღზრდილს", თომას მანსა და მარტინ ჰაიდეგერს, შორისაც. ჰოლდერლინის სულიერი ჩამომავალის, ჰაიდეგერისათვის, გოეთეს იდეათა სამყაროს მიმართ დაპირისპირებულობა სრულიად გაცნობიერებული და ინტენციონალურია; თუმცაღა, ამის მიუხედავად, აქა-იქ მაინც ვაწყდებით გოეთესეული პოეტური მეტაფორიკის გავლენის კვალს ჰაიდეგერის მეტაფიზიკურ მეტაფორიკაზე. ამგვარად აღმოჩნდება ჰაიდეგერის შემოქმედებაში გოეთესეული პოეტურ სახეთა სამყარო და მხატვრული სიტყვა ფილოსოფიურ ცნებებად გარდაქმნილი. ზრუნვისა და სინდისის გოეთეს მიერ ოდესღაც შეცნობილი და აღიარებული ნათესაობა იქცა ჰაიდეგერისთვის გადამწყვეტ დებულებად, რადგან "სინდისი ზრუნვის ძახილად" მოიაზრება.

ბურდახის მიერ მატერიალურ და ზნეობრივ ვალს შორის გამოკვეთილი დიფერენცირება ჰაიდეგერის ნაშრომში, "ყოფნა და დრო", "ბრალეულობის" (Schuldigsein) დასაბამობრივ-ეგზისტენციალური აზრის კრიტერიუმის ძიებისას ერთი მხრივ, "ვულგარული ბრალეულობის ფენომენის", ხოლო მეორე მხრივ კი, "ეგზისტენციალურის" სახელს იძენს[22]. იგივე შეიძლება ითქვას სინდისის "ვულგარული" და "ეგზისტენციალური" ინტერპრეტაციის

[20] Heidegger M., *Wegmarken;* Fr./M., 1967; S. 170.
[21] ebda, S. 147.
[22] Heidegger M., *Sein und Zeit,* a.a.O., S. 283.

ურთიერთგამიჯვნის შემთხვევაშიც[23]. ვინაიდან "მუნყოფიერება თავისი ყოფნის საფუძველში ბრალეულია", ამიტომაც "ყოფიერს, რომლის ყოფნა ზრუნვაა, მხოლოდ ფაქტობრივი ბრალეულობა კი არ შეუძლია იტვირთოს, არამედ ის თავისი ყოფნის საფუძველშივე ბრალეულია"[24], ხოლო სინდისი შესაძლებელია, თუკი გაგონილი იქნება ბრალეულად ყოფნის ძახილი. ეს ძახილი კი "ზრუნვის ძახილია. ბრალეულად ყოფნა ახდენს იმ ყოფნის კონსტიტუირებას, რასაც ჩვენ ზრუნვას ვუწოდებთ"[25]. ზრუნვასთან კი ადამიანის სრულქმნის, პერფექციის იდეაა უშუალოდ დაკავშირებული. ჰიგინუსისეული ზრუნვის არაკი (Cura-Fabel) როგორც ონტოლოგიამდელი მოწმობა ჰაიდეგერისთვის სწორედ იმიტომ იძენს განსაკუთრებულ დატვირთვას, რადგან ის "ზრუნვას" არა მხოლოდ ადამიანური მუნყოფიერების "სიცოცხლის ვადით" მფლობელობის კუთხით განიხილავს, არამედ რადგან აქ "ზრუნვის" უპირატესობა აქცენტირებულია ადამიანური არსების ცნობიერ გაგებასთან განუყოფელ კავშირში, რომლის თანახმადაც, ადამიანი სხეულის (მიწა) და სულის ნაერთს წარმოადგენს. ანტიკური მეტაფიზიკიდან და მორალის ფილოსოფიიდან გადმოყოლილ და ძველაღთქმისეულ თეისტურ ანთროპოგონიასთან შეჯვარებულ იდეებზე დაფუძნებული ჰაიდეგერისეული მსჯელობის წესი აშკარა სიახლოვეს ავლენს ბურდახის ზემოხსენებული სტატიის დებულებებსა და ხედვასთან. ბურდახის თანახმად სწორედ "ადამიანის ბედისწერის ამ ანტიკური, ნახევრად წარმართული, ნახევრად ქრისტიანული გააზრების" ერთგვარი "საპირწონე და ამავდროულად განმამტკიცებელი" დოკუმენტის "შემოთავაზება სურდა გოეთეს თავის *ფაუსტ ში*"[26].

ზრუნვა გოეთესთანაც მოკვდავი ადამიანის სრულქმნის განსახიერებად გვევლინება, რადგან თავის აბსოლუტურ სრულყოფილებას ფაუსტი ზრუნვასთან ჭიდილის გზით აღწევს, რომელიც მას აბრმავებს. საქმე ისაა, რომ ფაუსტის სრულქმნადობის გზა მხოლოდ წყვდიადთან ბრძოლასა და ჭეშმარიტი შინაგანი შუქის მოპოვებაში მდგომარეობს. მართალია, გააფთრებულმა ზრუნვამ მას თვალის სინათლე წაართვა და უკუნ ღამეში მოაქცია, სამაგიეროდ, ფაუსტმა იგრძნო მოძალებული შინაგანი შუქის ელვარება და კაშკაში: "Die Nacht scheint tiefer tief hereinzudringen, / Allein im Innern leuchtet helles Licht" [27] (ღამე სულ უფრო ღრმად და ღრმად შემოიჭრება, მხოლოდ შიგნით ანათებს კაშკაშა შუქი). სწორედ "ჭეშმარიტი შუქის" თითქმის პლატონისეული განც-

[23] vgl. ebda, S. 289 ff.
[24] Heidegger M., *Sein und Zeit*, a.a.O., S. 286.
[25] ebda.
[26] Burdach K., *Faust und die Sorge,* a.a.O., S. 44.
[27] Goethe J.W., *Faust*, Berlin und Weimar, 1983, S. 407.

და აკავშირებს თომას მანის ჰანს კასტორპს, ამ "შუქის მძებნელ ჭაბუკს", ფაუსტის კოსმოსური მასშტაბის ფიგურასთან, რადგან მათ ორივეს სულიერი დაბრმავებულობის წყვდიადისაგან გათავისუფლებისაკენ ლტოლვა აერთიანებს. საქმე ისაა, რომ პლატონისეული გაგებით "ჭეშმარიტი შუქის" ხილვა შესაძლებელს ხდის "ყოფიერთან" და "სიკეთის იდეასთან" მიახლოებას[28]. ჭეშმარიტი შინაგანი შუქის არსის ძიება, როგორც სრულქმნის გზა, იქცა იმ კარდინალურ პრობლემად, რომელმაც ცენტრალური ადგილი დაიკავა მთელ ევროპულ სააზროვნო სივრცეში.

სწორედ სრულყოფილებისაკენ სწრაფვის პათოსის წყალობით მოგვევლინებიან ჭეშმარიტი შინაგანი შუქის მაძიებელი ფაუსტი და ჰანს კასტორპი "ზრუნვის შვილებად" ან ამ ღვთაების, ამ დემონური ფენომენისთვის თავსატეხის, "საზრუნავის გამჩენ შვილებად". ამის მიზეზი კი, როგორც არაერთგზის აღინიშნა, თვით ზრუნვის არსის სრულმქმნელ, სრულმყოფელ ბუნებაშია საძიებელი. უდავოდ ეს გარემოება აქცევს მას დასავლური კულტურის განუყოფელ ეგზისტენციალურ ატრიბუტად. მასთანაა, კერძოდ, პლატონისეული ჭეშმარიტი შუქის ძიების იდეა დაკავშირებული, რომელსაც თავის მხრივ, παιδεία-ს ძველბერძნული აღზრდის იდეალი უდევს საფუძვლად. ზუსტად ამიტომ მოგვევლინება თანამედროვე გერმანულენოვანი აღზრდის რომანის (Bildungsroman) შუქის მაძიებელი გმირი, ჰანს კასტორპი, "ცხოვრების ზრუნვის შვილად". ნაშრომის დასაწყისში უკვე აღვნიშნეთ, რომ ეს გამოთქმა — Sorgenkind des Lebens — თომას მანმა თავის დროზე ვენასთან მიმართებით გამოიყენა სწორედ ამ ქალაქში წარმოთქმულ სიტყვაში. ოღონდ ნიშანდობლივია, რომ ამ მოხსენებაში კიდევ ერთი, მესამე "ცხოვრების ზრუნვის შვილი" ჩნდება და ესაა "ჩვენი ძველი, კეთილშობილი, მაგრამ დღეს მეტად დაშავებული და დაცემული სამყაროს ნაწილი — ევროპა"[29].

ამრიგად, შეიკრა წრე და ჰანს კასტორპის, ამ სამყაროს ერთგვარი ანთროპომორფული ცენტრის ასლად და ხატად ევროპაც ცხოვრებისთვის საზრუნავის გამჩენ შვილად იქცევა; ევროპა, პოლ ვალერის თქმით, "საუკუნეთა მანძილზე ნებისმიერი კლასიფიკაციის სათავეშია მოქცეული"[30]. მისი მდგომარეობა XX საუკუნის დასაწყისში ორ ძირეულ კითხვას ბადებდა: "გახდება თუ არა ევროპა სინამდვილეში ის, რასაც იგი წარმოადგენს ანუ აზიის კონტინენტის პატარა კონცხი ? თუ ევროპა დარჩება იმად, რადაც იგი ჩანს ანუ ძვირფასი ნაწილი დედამიწის ზურგზე, სფეროს მარგალიტი, უზარმაზარი სხეულის ტვინი"[31]. პოლ ვალერის ამ ორ

[28] შდრ. პლატონი, *სახელმწიფო*, თბ., 2003, წიგნი მეშვიდე, გვ. 252-286.
[29] Mann Th., *Aufsätze, Reden, Essays.* Berlin und Weimar, 1986, Bd.3; S. 653.
[30] Valéry P., *La crise de l'esprit*, Œuvres ; Paris, 1957, p. 996.
[31] ibid, p.995.

კითხვას ჰაიდეგერმა მესამე დაუმატა: "უნდა იქცეს თუ არა ევროპა, როგორც ამგვარი კონცხი და ტვინი პირველ რიგში საღამოს ქვეყნად, რომლის წიაღშიც მსოფლიო ბედისწერის სხვა დილა მოიმზადებს თავის დასაბამს?"[32]. ეს კითხვები აწუხებს იმ ევროპული ტიპის ინტელექტუალს, რომელსაც პოლ ვალერი "ევროპელ ჰამლეტს" ან სხვაგვარად "ინტელექტუალ ჰამლეტს"[33] უწოდებს. აი, კიდევ ერთი "ცხოვრებისათვის ზრუნვის გამჩენი შვილი" ანუ სხვა ენაზე ესოდენ ძნელად გადასათარგმნი Sorgenkind des Lebens.

საქმე ისაა, რომ თომას მანისეული გამოთქმა Sorgenkind des Lebens, როგორც უკვე მეტ-ნაკლებად გარკვევით იქნა ნაჩვენები, უზარმაზარ წინამორბედ შინაარსსა და ისტორიას შეიცავს და ამ მრავალსაუკუნოვან კავშირს პრობლემის თითქმის უხილავ არსთან ნაწილობრივ მოხერხებული მინიშნების გზით შეგნებულად კიდეც ამჟღავნებს, მაგრამ, ამავდროულად, მეტად ოსტატურად კიდეც ჩქმალავს. მწერლის ეს გამოთქმა ვირტუოზული ენობრივი თამაშისა და სიტყვათწყობის მარჯვე გადაჯგუფების გზით, ამ ერთი შეხედვით უმნიშვნელო და ნაკლებად თვალში საცემი სიტყვიერი საფარველის ქვეშ აქცევს უზარმაზარ მითო-პოეტურ სიღრმისეულ შრეს. თანაც ეს შრე მრავალფენოვანია და თავის წიაღში ლათინი მწერლის ჰიგინუსის ზრუნვის არაკიდან მოყოლებული ამ იგავის გადამუშავების ჰერდერისა და გოეთესეულ ვარიანტებს მოიქვევს, რომლებიც სიტყვის საბურველის მეშვეობით თომას მანთან, ერთი მხრივ, დაფარულია, მაგრამ, მეორე მხრივ, სიტყვიერი გარსი მაინც მეტად გამჭვირვალე რჩება და მრავალფენოვან შრეებში უფრო ღრმად ჩახედვის შესაძლებლობას იძლევა. აქ კოდიფიცირებული მეტაფორიკის გამშიფრავ-უკუდამშიფრავი მექანიზმის პრინციპი მოქმედებს. კავშირი მითოსთან კიდევ უფრო უხილავი და ამოუცნობი ხდება "ჯადოსნური მთის" სხვადასხვა ენებზე თარგმანისას. Sorgenkind des Lebens რუსულ ტექსტში იკითხება როგორც "трудное дитя жизни", ხოლო დალი ფანჯიკიძის თავისთავად მშვენიერ ქართულ თარგმანში როგორც "ძნელი აღსაზრდელი ბავშვი". აქ ყოველი სხვა ენისთვის გარკვეული შესაძლებლობების ზღვარია დასმული. ცოცხალი მითოსის მატარებელი სიტყვა მეორე ენაში უკვე მკვდრადშობილი იბადება. ასე იკარგება ზრუნვის არაკი ზემოთმოხმობილ ქართულ-რუსულ ვარიანტებში. მითოსურ ფონთან უწყვეტი ჯაჭვებით დაკავშირებული ეს ყოვლისმომცველი სიმბოლიკის მატარებელი მოხდენილი სიტყვა-კომპოზიტი Sorgenkind, სხვა ენაზე თარგმანისას მოითხოვს უხვსიტყვიერ განმარტებასა და პერიფრაზირებას. ამასობაში კი სადღაც თვალსა და ხელს შუა ქრება, იკარგება, უჩინარდება ის ძირითადი მითოსური არსი, უმთავრესი ტვირთი, რომლის მატა-

[32] Heidegger M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Fr./M., 1980, S. 177.
[33] Valéry P., *La crise de l'esprit*, p. 933.

რებლად ეს კომპოზიტი გვევლინება და რომლის პირველსამშობლო გოეთეს "ფაუსტშია" საძიებელი.

უკვე არაერთხელ აღინიშნა, რომ ზრუნვის ფენომენი როგორც გოეთეს, ისე თომას მანის პოეტური კოსმოლოგიის განუყოფელ შემადგენელ ნაწილს წარმოადგენს. ზრუნვა როგორც მხატვრული პერსონაჟი "ფაუსტში" საკვანძო ფიგურად იქცევა. ითქვა უკვე ისიც, რომ ამ მხატვრული სახის განსაკუთრებული მნიშვნელობის ჯეროვნად ბოლომდე გააზრების შემთხვევაში, ნაწარმოების მთელი პრობლემატიკა სრულიად ახალი კუთხით გაიხსნება. ჰერდერისა და გოეთესაგან ნასესხები ზრუნვის მოტივი თომას მანთან გენიალური ყოვლისმომცველი ესოდენ ძნელად გადასათარგმნი სიტყვათშემოქმედების წყალობით, ენას სრულიად აუხსნელი, იდუმალი გზით მისტიკურ-საბედისწერო ხდომილებად აქცევს, ვინაიდან ეს სიტყვიერი წარმონაქმნი Sorgenkind des Lebens სხვადასხვა ეპოქებისა და კულტურულ სამყაროთა ურთიერთშეხვედრის ნიადაგად მოგვევლინება.

ამრიგად, თავის წიაღში ზრუნვის არაკის ჩანასახის მატარებელი ჰერდერ-გოეთესეული სიტყვიერი ხატი XX საუკუნეში არა მხოლოდ ლიტერატურული ნაყოფის ანუ თომას მანისეული ახლებური მხატვრულ-სიტყვიერი წარმონაქმნის პირველმიზეზი გახდა, არამედ ის, ამავდროულად, XX საუკუნის ერთერთი უდიდესი ფილოსოფოსის, მარტინ ჰაიდეგერისთვისაც იმპულსის მიმცემი გამოდგა. მის უმთავრეს ნაშრომში, "ყოფნა და დრო", ჩვენ ამ სიტყვის ცნებადქმნადობის მოწმენი ვხდებით. პოეტურ-მითოლოგიური ხატების სამყაროდან აღებული სიტყვა ჰაიდეგერისეული ფილოსოფიური მოძღვრების ერთ-ერთ ცენტრალურ ცნებად იქცა. ყველა ლიტერატურული ნაწარმოები, რომელიც ზრუნვის არაკს შეეხება, ჰიგინუსიდან მოყოლებული ვიდრე ჰერდერ-გოეთესეულ მხატვრულ ვერსიებამდე, ჰაიდეგერის საფუძველმდებარე ფილოსოფიური დებულებებისთვის სრულიად თავისებურ განუმეორებელ პარადიგმად გვევლინება.

ზრუნვის არაკის რეცეფციის ისტორია ფილოსოფიური პოეზიის ან პოეტური ფილოსოფიის გათვალსაჩინოების გამორჩეულ ნიმუშს წარმოადგენს იმ პოეტ-ფილოსოფოსთათვის, რომელთა შემოქმედებაშიც უკიდურესად ძნელია მკვეთრი გამმიჯნავი ხაზის გატარება მათი მხატვრულ-შემოქმედებითი წარმოსახვის ძალასა და გონებაჭვრეტით-შემოქმედებითი წვდომის სიღრმეს შორის. ესაა ტრანსცენდენტალური პოეზიის ტრიუმფის ის იშვიათი შემთხვევა, როცა ძალზე რთულია იმ იდუმალი წამის დაფიქსირება, რომლის გაელვებაშიც დასრულდება პოეზიის ფილოსოფია და იწყება ფილოსოფიის პოეზია. ამ მთხზველ მოაზროვნეთა პოეტურ-ფილოსოფიურ კოსმოგონიაში მთელი სულიერი ენერგიის ძალისხმევა მხოლოდ ყოფნის ჭეშმარიტების წვდომის, შეცნობისკენ კი არ არის მიმართული, არა-

მედ მათი მიზნისაკენ სწრაფვა გაცილებით მეტს გულისხმობს: აქ საქმე ეხება ამ ჭეშმარიტების თქმასა და თხზვას მხატვრულ-შემოქმედებითი თვალსაზრისით სრულყოფილი, უჩვეულოდ ახლებური, ენობრივ თამაშებში გართული ენით.

აქ შლაიერმახერის სიტყვები რომ მოვიშველიოთ, "აზროვნების ხელოვნება" და "საუბრის ხელოვნება" იდეალურ ჰარმონიას ქმნიან, ვინაიდან "საუბარი მხოლოდ ქმნილ აზრს წარმოადგენს" ("die Rede nur der gewordene Gedanke ist")[34]. აქედან გამომდინარე, აზროვნება უკვე მხოლოდ წმინდა ფილოსოფიურ საქმედ კი აღარ წარმოჩნდება, არამედ ხელოვნების სფეროში გადადის.

ამგვარად, დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ჰერდერისა და გოეთესგან ნასესხები "ზრუნვის" სიმბოლიკა თომას მანის "ჯადოსნურ მთაში" სინტაგმატურ დონეზე რომანის ენობრივ ქარგაში ოსტატურად ჩაქსოვილ, დამოუკიდებლად მოქმედ, მითოსური ფონის მატარებელ ურთიერთშეწყობილ სიტყვათა ჯგუფად ანუ სინტაგმად, ხოლო ჰაიდეგერის ნაშრომში კი პარადიგმატულ დონეზე ცნებად ქცეულ პარადიგმად მოგვევლინება.

Nino Pirtskhalava

The history of reception of the Cura fable in literature and philosophy

The analysis of the function of different myths, legends, symbols in the work of Herder and Goethe, who later had an exeptionally strong influence on the poetical and philosophical work of such Occidental artists and thinkers of the 20th century, as Thomas Mann ("The Magic Mountain") and Martin Heidegger ("Being and Time"), allows us to gain a totally new prospect of modern literature and philosophy.

As the definite example of this circumstance could serve the motive of anxiety (Sorge), which is an eminent example for the illustration of the history of reception of the Cura fable in European literature and philosophy.

The examination of the phenomenon of anxiety as of a deeply symbolical mythological figure has a quite long tradition in poetry, goes back to antiquity. Goethe became acquainted with the Cura fable of the Latin poet Hyginus through the adaptation of this fable by Herder in his poem "The child of Anxiety" and used it in his "Faust", thus becoming one of the main sources of influence for the conceptions of Heidegger and Thomas Mann.

[34] Schleiermacher Fr., *Werke in 4 Bdn.,* 1981, Bd.4, S. 138.

მაკა ელბაქიძე

სივრცული დიქოტომია შუასაუკუნეების რაინდულ რომანში

შუასაუკუნეების რაინდული რომანის მთავარი სივრცული დიქოტომია — *სასახლის კარი/ტყე* — გამომხატველია იმ მხატვრულ-სტრუქტურული ოპოზიციისა, რომელიც არსებობს საკარო ცივილიზაციას (*ციხესიმაგრე*) და ეგრეთ წოდებულ ველურ ბუნებას (*ციხესიმაგრის მიღმა არსებული სამყარო*) შორის. რასაკვირველია, როგორც ერთი სივრცული არეალის (ბუნების პეიზაჟი), ისე მეორის (სასახლე, კოშკი) აღწერისას მკითხველი არ უნდა ელოდოს რეალისტურობას ან ნატურალიზმს. კონკრეტული ინტერიერ-ექსტერიერის თუ გეოგრაფიული არეალის დეტალებიც არ არის მიმეტური. ისინი განსაზღვრულია როგორც საკუთრივ ნარატივის შინაგანი ლოგიკით, ისე პეიზაჟის აღწერის ხანგრძლივი ლიტერატურული ტრადიციით. რომანში, რომლის მთავარი პერსონაჟი — *მოხეტიალე რაინდი* — მიეშურება თავგადასავლის საძიებლად, ანუ შეუცნობლის პირისპირ შესაყრელად, კარგად ნაცნობი ტერიტორიის დეფამილიარიზაციას შედეგად მოჰყვება ის, რისთვისაც, საერთოდ, იწერება ეს რომანი: ეგრეთ წოდებული *თავგადასავლის სამეფოს* აღმოჩენა (პუტერი 1995: 12), რომლის წიაღშიც უნდა დასრულდეს იმ მორალურ ფასეულობათა წვდომის პროცესი, რომელიც იდეალური პიროვნების ფორმირების საფუძველია.

შუასაუკუნეების დასავლეთმა თავისი კულტურული მოდელები აიღო ბიბლიიდან, სადაც ველური ბუნება — *უდაბნო* — როგორც სიმბოლო და როგორც ისტორიულ-გეოგრაფიული რეალობა — ამბივალენტური ცნებებია და ცივილიზაციის — *ქალაქის* — ოპოზიციად მოიაზრება. *განმარტოების ადგილის* აღმნიშვნელი *უდაბნოს* სახე-ხატი შუასაუკუნეებში *ტყედ* ტრანსფორმირდა (კელტურ და სკანდინავიურ ტრადიციაში *უდაბნო* შეცვალა *ზღვამ*), თანდათან დაკარგა კონკრეტული გეოგრაფიული დეფინიცია და შეინარჩუნა მხოლოდ ადრინდელი, ბიბლიური სიმბოლიკა — ასოცირდა რა *ველურ*, ცივილიზაციის საპირისპირო გარემოსთან (ლე გოფი 1992: 49-54).

ის უკაცრიელი ადგილები, რომლებიც აღწერილია შუასაუკუნეების რომანებში, რასაკვირველია, ავტორთა ფანტაზიის ნაყოფია და არა ობიექტური რეალობა. 1250 წელს ინგლისში გაქრა უკანასკნელი *ველური ტყე* — the Forest of Dean, რათა ადგილი დაეთმო ისეთი მოვლილი, მკაცრად ორგანიზებული ტყის მასივებისთვის, რომლებსაც კარგად იცნობს გვიანდელი შუასაუკუნეების ინგლისი და რომლებზეც ვრცელდებოდა საკუთრების მკაცრი კონტროლი. ფრანგულ სინამდვილეშიც *Gaste foret*-ის (უკაცრიელი, უდაბური ტყე) მოტივი სწორედ იმ დროს გაჩნდა, როდესაც ნამდვილი ველური ტყეები თანდათანობით ქრებოდა და დავიწყებას ეძლეოდა (ზმნები *gast* და *gastine*, რაც დაუმუშავებელ, უდაბურ ადგილს ნიშნავს, სინონიმებია სიტყვისა *foret* — ტყე). შამპანელი გრაფები, რომელთა კარზეც "მრგვალი მაგიდის" რომანთა უმრავლესობა იწერებოდა, მნიშვნელოვან ეკონომიკურ მოგებას იღებდნენ ლიცენზიების გაყიდვით იმ პირებზე, რომელთაც აუთვისებელი ადგილების სახნავ-სათეს მინდვრებად გადაქცევა ეწადათ. ამ დროს ძალზე პარადოქსულად ჟღერს კრეტიენ დე ტრუას მიერ *ველური ტყის* მოტივის შემოღება. თუმცა მწერლის შემოქმედების ერთ-ერთმა პირველმა მკვლევარმა, ჰარტმან ფონ აუემ, მიანიშნა, რომ ტყის მოტივის გამოყენებას კრეტიენის ნარატივში ძალზე მკაფიო და საგანგებოდ განსაზღვრული ფუნქცია ჰქონდა — *ტყე*, ცივილიზაციისგან მოშორებით მდებარე უკიდეგანო და უსასრულო სივრცე, საოცარ შიშსა და ძრწოლას იწვევდა მეფე არტურის თავგადასავლების მაძიებელ რაინდებში, რომელთაც, გაუვალ ტევრში ჩაკარგულთ, წარმოდგენა არ ჰქონდათ, სად იმყოფებოდნენ, საით მიემართებოდნენ, ან როდემდე გასტანდა მათი მოგზაურობა. გარდა ამისა, უკაცრიელი ტყეები დასახლებული იყო გარეული ცხოველებითა და საკმაოდ უცნაური ადამიანებით, ძირითადად, წარმართებით ან ურწმუნოებით (იხ. კრეტიენ დე ტრუა 1974: 37-38), შესაბამისად, შუასაუკუნეების აზროვნებაში ერთმანეთს მჭიდროდ დაუკავშირდა ორი ცნება — ველური გარემო და სულიერი სიცარიელე, რასაც, უდავოდ, წინარე ეპოქის აზროვნებაშიც ღრმად ჰქონდა გადგმული ფესვები (პუტერი 1995: 22).

ველურ ტყეს შუასაუკუნეების ფასეულობათა სისტემაში უპირისპირდებოდა *სასახლე* (ციხესიმაგრე), ცივილიზებული, ორგანიზებული გარემო. კურტუაზულ რომანებში ეს არის მეფე არტურის კარი (შდრ. *ვეფხისტყაოსნის* არაბეთის, ინდოეთისა თუ მულღაზანზარის საკარო იდილია) — ელეგანტურობის, სინატიფის, კურტუაზულობის სიმბოლო. მაგრამ ანტითეზა *სასახლე/ტყე* უფრო კომპლექსურია, ვიდრე ეს ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს, რადგან შუასაუკუნეების რაინდულ რომანებში არსებობს კიდევ ერთი ბინარული ოპოზიცია — *სანადირო და სათავგადასავლო ტყე*, შესაბამისად, ერთმანეთისგან მკვეთრად

განსხვავდება ტყე, რომელშიც რაინდები თავგადასავლებს დაეძებენ, და ტყე, სადაც ისინი ნადირობენ. სასახლის მახლობლად მდებარე ტყეებში რაინდები დროებით ივიწყებენ თავიანთ ყოველდღიურ პრობლემებს და საკარო ცხოვრების ტვირთისგან გათავისუფლებულნი ბუნების წიაღში სრულ ნეტარებას ეძლევიან (შდრ. "მოვინადირეთ მინდორი, ძირი მთისა და გორისა; / იყო სიმრავლე ძაღლისა, შავარდნისა და ქორისა, / ადრე დავბრუნდით, ვიაჯეთ არ ეჯი გზისა შორისა. / აღარ იბურთეს, დაშლა ქმნეს თამაშობისა ორისა"; რუსთაველი 1966: 470). რა თქმა უნდა,ამ შემთხვევაშიც *სანადირო ტყე* ისეთივე წარმოსახვით-გამოგონილი პეიზაჟია, როგორიც *ველური ტყე*, მათი დაპირისპირება კი იმავე ბინარული ოპოზიციის პრინციპზეა აგებული, რომელიც არსებობს ციხესიმაგრესა და ტყეს, სასახლის კარსა და ველურ ბუნებას შორის (ლე გოფი 1992: 58). შესაბამისად, მეფეც და მისი რაინდებიც, შესაძლოა, ეგრეთ წოდებულ *ტყის ადამიანებად* მოვიაზროთ, რომელნიც პერიოდულად სტუმრობენ *სანადირო ტყეს* იმავე კომფორტსა თუ განცხრომაში ჩასაძირად, რომელსაც მათ სასახლის კარი სთავაზობს (მაგ. თეთრ ირემზე ნადირობა კრეტიენ დე ტრუას *ერეკში*, არტურის გაქცეული შევარდნის ეპიზოდი ვოლფრამ ფონ ეშენბახის *პარციფალში*, ნადირობათა ციკლი *სერ გოვენსა* და *მწვანე რაინდში*, ავთანდილისა და როსტევან მეფის ნადირობა *ვეფხისტყაოსანში*).

სანადირო ტყის საპირისპიროდ *ველური ტყე* მოიაზრება, როგორც *სასახლის კარი/ციხესიმაგრის* ნეგატიური გამოხატულება (ციხესიმაგრეები — ელეგანტურობის, სინატიფის სიმბოლო; ტყე — მათი სრული ანტიპოდი). *ველურ ტყეში* მოხეტიალე რაინდი თავს მარტოსულად, ეულად გრძნობს. სასახლის კარის ცერემონიებს მოშორებული, იგი გარემოცულია ინდიფერენტული, პირქუში დეკორით, რომელიც ანტითეტურია იმ დახვეწილი კულტურისა, რომლის მიმდევრადაც იგი გვევლინება. ტყის პეიზაჟის ყოველი დეტალი (მაგ. ბროსელანდის უღრანი ტყე ერთმანეთში გადახლართული კუნელის, მაყვლისა და კვირინჩხის ბუჩქებით (კრეტიენ დე ტრუა 1974:35; ბნელ ტევრში ჩასაფრებული მგლები, გარეული ტახები, დათვები თუ დრაკონები — სერ გოვენი და მწვანე რაინდი: 1998: 27), ერთი მხრივ, ასრულებს ანტურაჟის ფუნქციას რომანის სიუჟეტის მთავარი მოტივის — *ძიების (ავანტიურის)* — გასაშლელად, მეორე მხრივ კი, თავგადასვლის მაძიებლის ემოციური მდგომარეობის ხაზგასასმელად (ლოგრის მიწაზე მოხვედრილ სერ გოვენს გაუსაძლისი მარტოობა შეიპყრობს; გაუვალ ტყეებსა და კლდე-ღრეში მოხეტიალეს თანამგზავრად და კეთილ მეგობრად მხოლოდ თავისი ცხენი ეგულება, შიმშილს ნანადირევით იკლავს და უფალს შესთხოვს, გზად ადამიანიშვილი შეახვედროს (სერ გოვენი და მწვანე რაინდი: 1998: 27; შდრ. "მიხვდა რასმე ქვეყანასა უგემურსა მეტად

მქისსა; / თვე ერთ კაცსა ვერა ნახავს, ვერსა შვილსა ადამისსა" — რუსთაველი 1966: 181; "მას მინდორსა დაემართა, გზა თვალითა გამოსახა; / თვესა ერთსა სულიერი კაცი არსად არ ენახა, / მხეცნი იყვნეს საშინელნი, მაგრა არა შეუზახა" — რუსთაველი 1966: 191)). ამ შემთხვევაში განსაკუთრებით მძაფრად იგრძნობა ოპოზიცია ეგრეთ წოდებულ *საკუთარ* და *სხვის* მიწას შორის. სამეფო კარი, სადაც გამეფებულია კურტუაზული მორალი და სამართლიანობა, კეთილგანწყობილია გმირისადმი. თუკი აქაიქ მაინც გვხვდებიან ვერაგი და ავისმოსურნე ადამიანები, რომანის ბოლოს ისინი აუცილებლად ისჯებიან ან მეფის უზენაესი ძალაუფლების, ან გარემოებათა დამთხვევის წყალობით. ასე რომ, *საკუთარი სივრცე* არა მარტო ტოპოგრაფიული, არამედ ზნეობრივი ცნებაცაა.

სხვისი სივრცე, ტყის გაუვალი გზა, რომელსაც გმირი თავგადასავლების ძიებისას დაადგება, თავის წიაღში არაერთ საფრთხეს მალავს; ის ნეიტრალურია და გმირის მიმართ ყოველთვის მტრულად განწყობილი. მორალური თვალსაზრისითაც ეს "ნეგატიური", "მიუსაფარი" სივრცეა. ბუნებრივი პირობები აქ თანხვდება და შეესაბამება მორალურს, ვინაიდან *სხვის სივრცეში* გამეფებულია უკანონობა, უსამართლობა, მოტყუება და ღალატი. აღსანიშნავია, რომ *სხვისი სივრცის* აღწერისას ყოველთვის (თუნდაც იმპლიციტურად) მყოფობს *საკუთარი სივრცის* შეფასება. *სხვისი* შეფასებულია *თავისის* მეშვეობით, როგორც სრული ანტიპოდი *საკუთარისა* (კარგი-ცუდი, მადლიანი-მადლმოკლებული, ლამაზი-მახინჯი, კეთილგანწყობილი-მტრული, მშვიდი-სახიფათო, საიმედო-არასაიმედო, უსაფრთხო-სახიფათო და ა.შ. მიხაილოვი 1976: 181-182). ასე რომ, კურტუაზული რომანების ტყის სცენების გადმოსაცემად ავტორები მიმართავენ იმავე მოტივებს, რომლებსაც სასახლის კარის სცენების აღსაწერად, ოღონდ ნეგატიური მოდულაციით. ტყის მნიშვნელობა აქ განმარტებულია ფუფუნებისა და სადღესასწაულო განწყობის აღმნიშვნელი ტერმინების საშუალებით, ოღონდ იმთავითვე ხაზგასმულია, რომ, სასახლის კარისაგან განსხვავებით, ტყე თავის სტუმრებს ამ სიამეთ ვერ შესთავაზებს. ასე რომ, სასახლის კარი ამ რომანებში ფუნქციონირებს, როგორც თავისთავად ნაგულისხმევი ნორმა, რომელსაც ტყე ვერ შეესაბამება (პუტერი 1995: 16-22). შესაბამისად,კურტუაზული სამყაროს კომფორტსა და სასახლის კარის ბინადართა საზეიმო განწყობას მოკლებული რაინდების ცხოვრება ველურ გარემოში მიედინება, რომელიც ინდიფერენტული და ანტითეტურია იმ დახვეწილი კულტურისა, რომლის მიმდევრადაც ისინი გვევლინებიან.

ზემოთქმულს, ბუნებრივია, უკავშირდება ეგრეთ წოდებული *ველური*, ან *ტყის კაცის* თემა, რომელიც ჩვეული ტოპოსი იყო შუასაუკუნეების ლიტერატურაში და რომლის პროტოტიპის

ძიებასაც ჟოფრეი მონმოუტელის *მერლინის ცხოვრების* ძალზე ცნობილ ეპიზოდთან მივყავართ. მერლინი, რომელიც თავს დამნაშავედ მიიჩნევს ძმების სიკვდილში, გაიჭრება ტყეში და იტანს უკიდურესად შეჭირვებულ ყოფას, თუმცა, ამავე დროს, მას ენიჭება წინასწარმეტყველების მადლი. ეს თემა მოგვიანებით გადაინაცვლებს კურტუაზულ რომანში, კერძოდ, კრეტიენ დე ტრუას *ივენში*. ივენის სიგიჟე მას შემდეგ, რაც იგი გადაკვეთს დამუშავებულ მინდვრებს და არტურის სამფლობელოს საზღვრებს გასცდება, ლოკალიზდება ტყეში, რომელიც გაცილებით უფრო "კომპლექსური" არეალია (თავშესაფარი, თავგადასავლების ძიების, სინანულის ადგილი და ა.შ), ვიდრე ეს ერთი შეხედვით ჩანს. გახელებული ივენის რაინდობა აქ დროებით უკან იხევს და ასპარეზს "ველურ კაცს", მონადირეს უთმობს. ტანსაცმელშემოძარცვული გმირი კარგავს მეხსიერებას, ღამეს შიშველ მიწაზე ათევს, უმი ნანადირევით იკვებება და ცხოველთა ტყავით იმოსება. თითქოს აქ იკვრება ერთგვარი წრე *ადამიანთა სამყაროსა* და *ცხოველთა სამყაროს* შორის (ლე გოფი 1992: 110-111). ტყეში გაჭრილ ივენს "კაცრიელთა თემთან" მხოლოდ განდეგილი აკავშირებს, რომელიც, მიუხედავად იმისა, რომ გარკვეული კონტაქტი აქვს *ქალაქთან* (ცივილიზაციასთან) — ყიდის ცხოველის ტყავს და ყიდულობს პურს — არ შეიძლება *ადამიანთა სამყაროს* ტიპურ წარმომადგენლად მივიჩნიოთ, ვინაიდან არც მისი ქოხმახია ადამიანის ხელით აშენებული და არც ხორცი — სათანადოდ შემწვარი. ივენიც, მიუხედავად იმისა, რომ *ველური კაცია*, მაინც გარკვეულ დისკომფორტს განიცდის იმის გამო, რომ იძულებულია, შიმშილი უმი ნანადირევით მოიკლას და იმ ფაქტს შეეგუოს, რომ ტყეში გაჭრილს არ ექნება არც საფუარით გამომცხვარი პური (განდეგილი მას მხოლოდ ქერისა და ჭვავის ფქვილს სთავაზობს), არც ღვინო, არც მარილი თუ სანელებლები, არც მაგიდის ხელსახოცი და ა.შ. (კრეტიენ დე ტრუა 1974: 92-93), ანუ "მომზადებულ" საკვებზე, დანა-ჩანგალზე, ღვინოზე, ხელსახოცებსა და საკარო, ანუ ცივილიზებული ცხოვრების სხვადასხვა ატრიბუტებზე ტყის სცენებშიცაა საუბარი, ოღონდ აქ საგანგებოდაა ხაზგასმული, რომ მათ ტყეში ვერ შეხვდებით (შდრ. "ვჭამ, გლახ, მარტო ნადირისა მისგან ხორცსა მონატანსა" — რუსთაველი 1966: 258). შესაბამისად, სტუმარმასპინძლობის სცენები — რაინდული რომანების ერთ-ერთი უმთავრესი კონვენციური მოტივი — მასპინძლის მიერ გამოჩენილი გულითადობის მიუხედავად, *სხვის სივრცეში* მოკლებულია იმ კომფორტს (რაც, თუნდაც, საზეიმო განწყობაში გამოიხატება), რომელსაც სასახლის კარზე უხვად ვხვდებით.

რაინდული რომანების მსგავსად, *ვეფხისტყაოსანში* ტყეში განსვლას და "ველურ" გარემოსთან შერწყმას სამგვარი ფუნქციური დატვირთვა აქვს: 1. **ის მიჯნურობას უკავშირდება და**

“**ველად გაჭრასთან**” **არის გაიგივებული** (უდავოა, რომ ეს კონვენცია როგორც რუსთველის თხზულებაში, ისე ევროპულ რაინდულ რომანში აღმოსავლური სამყაროდან არის გადასული) — “თუ მოყვარე მოყვრისათვის ტირს, ტირილსა ემართლების, სიარული მარტოობა შვენის, გაჭრად დაეთვლების” (რუსთაველი 1966: 31); “თუ მიჯნური ვარ, ერთი ვხამ ხელი მინდორთა მერებად, / არ მარტო უნდა გაჭრილი ცრემლისა სისხლსა ფერებად? / გაჭრა ხელია მიჯნურთა, რად სცალს თავისა ბერებად!” (რუსთაველი 1966: 775); შესაბამისად, ტყე, ველური გარემო სასოწარკვეთილი, გახელებული მიჯნურისთვის ერთგვარი თავშესაფრის ფუნქციასაც ასრულებს, სადაც მას, “კაცრიელთა თემთაგან” განშორებულს, შეუძლია განმარტოება და საკუთარ ფიქრებში ჩაძირვა — “ხელი მინდორს გავიჭრები, ზოგჯერ ვტირ და ზოგჯერ ვბნდები” (რუსთაველი 1966: 647). 2. რაინდული რომანების მსგავსად, **ტყე** (სასახლის კარის ანტითეტური გარემო) **გვევლინება იმ ლინეარულ სივრცედ, რომელზეც გადის თავგადასავლის მაძიებელი რაინდის** “**გზა**” და რომლის წიაღშიც ამ უკანასკნელის სრულყოფილ პიროვნებად ფორმირების პროცესი უნდა დასრულდეს. “ხეტიალის” ცნება, რომელსაც *ვეფხისტყაოსანში* სიტყვა “გაჭრა” შეესაბამება, ან სამიჯნურო დავალების შესრულებას უკავშირდება: “რა მიჯნური ველთა რბოდეს, მარტო უნდა გასაჭრელად” (რუსთაველი 1966: 160), ან “ფათერაკს”: “გოჯობს გაჭრა ძებნად მისად, გავარდნა და ველთა რბოლა” (რუსთაველი 1966: 577). როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში, *სხვის სივრცეს*, რომელიც ნეიტრალურია, უდაბური და მიუსაფარი მნიშვნელოვანი სიმბოლური დატვირთვა ენიჭება, რადგან სწორედ აქ უნდა განვითარდეს რაინდული სათავგადასავლო მოთხრობა.

უნდა ითქვას, რომ დიქოტომია ტყესა და სასახლის კარს შორის საგრძნობია როგორც ერთ, ისე მეორე შემთხვევაში. ველად გაჭრილი, გაშმაგებული ტარიელი, მას შემდეგ, რაც საბოლოოდ “დააგდებს” “კაცრიელთა თემს” და ბინას უკაცრიელ გამოქვაბულში დაიდებს, ისევე ერწყმის ბუნებას, როგორც ივნი — “სახლად საყოფნი მიმაჩნდეს თხათა და მათ ირემთანი” (რუსთაველი 1966: 645), “მას აქათ ვახლავ ნადირთა, თავსა მათებრვე მხსენები” (რუსთაველი 1966: 648). მისი რაინდული სიქველეც ამ *ახალ სივრცეში* მხოლოდ მონადირის ფუნქციამდეა დაყვანილი — იგი შიმშილს ნანადირევით იკლავს და ნადირის (ვეფხის) ტყავით იმოსება (თუმცა ვეფხის ტყავს რომანში ძალზე ღრმა სიმბოლური დატვირთვა აქვს. იხ. ელბაქიძე 2005: 93-100). საყურადღებოა, რომ ტარიელის “ცივილიზებულ სივრცეში” დასაბრუნებლად ავთანდილიცა და ასმათიც თავიანთ არგუმენტაციას სწორედ აღნიშნულ დიქოტომიაზე — *ადამიანთა სამყარო/ცხოველთა სამყარო* — აფუძნებენ: “...მხეცთა თანა იარები მარ-

ტო ტევრად,/ არას კაცსა არ იახლებ საუბრად და შემაქცევრად" (რუსთაველი 1966: 269); "ბრძენი ხარ და გამორჩევა არა იცი ბრძენთა თქმულებ, / მინდორს სტირ და მხეცთა ახლავ, რას წადილსა აისრულებ?" (რუსთაველი 1966: 866). 3. ისევე როგორც ევროპულ რაინდულ რომანებში, **ტყე არის სივრცე ცივილიზაციის ცენტრებს (სასახლის კარი/ციხესიმაგრე) შორის** და მისი ფუნქციაა თვალნათლივ აჩვენოს ის კონტრასტი, რომელიც აუცილებელია "ძიების", ანუ თავგადასავლის, ავანტიურის სტრუქტურული ერთეულის დიფერენცირებისათვის იმ სტრუქტურული ერთეულისაგან, როგორიცაა, ვთქვათ, ნადიმი, სტუმართმოყვარეობა და ა.შ. ("ცოტასა ხანსა ვარჩიე გაჭრა სმასა და მღერასა" — რუსთაველი 1966: 164). ივენისთვის განდეგილის ქოხი მხოლოდ დროებითი თავშესაფარია. მას შემდეგ, რაც ჯადოსნური ბალზამის მეშვეობით გმირი დაიბრუნებს უწინდელ იერს, იგი მიილტვის თავისი ჩვეული სამყაროსკენ, სადაც დაკარგულ სიყვარულთან ერთად ეგულება ის კომფორტი, რომელიც ტყეში გაჭრილს ასე აკლდა. იგივე შეიძლება ითქვას დევთა გამოქვაბულზეც, რომელიც, ასმათის ძალისხმევის მიუხედავად, არც არის და არც შეიძლება გახდეს ტარიელისთვის *საკუთარი სივრცე*, შესაბამისად, მისი მასპინძლობაც მოკლებულია სასახლის კარისთვის დამახასიათებელ ცერემონიულობასა და საზეიმო განწყობას: "წვადი შეიწვეს, შეიქმნა პუროობა მსგავსი ჟამისა, მუნ უპუროობა პუროობა, არ სიდიადე ჯამისა" (რუსთაველი 1966: 912)[1]. ტარიელისა და ავთანდილის თანამეინახეობაც განსხვავდება ჩვეული, რაინდულ მოლხენისგან და "ჟამის მგავსად", ანუ სიტუაციის შესაფერისად მიმდინარეობს. აქ, როგორც, საზოგადოდ, რაინდული ნადიმისას, მრავალი ჯამი არ ისმება: "მას შეეხვეწნეს: "ჭამეო", ძალი არ ჰქონდა ჭამისა, / გასცოხნის, ლუკმა გასტყორცის, წონა ძლივ ჩანთქის დრამისა" (რუსთაველი 1966: 932) (შდრ. "შეიქნა სმა და პუროობა, მსგავსი მათისა ძალისა... / ჯამი და ჭიქა — ყველაი ფეროზისა და ლალისა./ არვისი ბრძანა მეფემან არცა გაშვება მთვრალისა" — რუსთაველი 1966: 476).

სამაგიეროდ, პეიზაჟი (ისევე როგორც პერსონაჟის განწყობა) რადიკალურად იცვლება, როდესაც ხეტიალით გატანჯული რაინდები ქალაქს/ციხესიმაგრეს მიადგებიან. აღარც გარემომცველი სივრცე და აღარც ბუნების ძალები აღარ არიან მათ მიმართ სასტიკნი და მტრულად განწყობილნი. რომანის ავტორებიც, რომლებიც საკმაო სიტყვაძუნწობას იჩენენ ტყის პეიზაჟის აღწერისას, არ იშურებენ ნათელ ფერებს *საკუთარი სივრცის* მიმზიდ-

[1] საყურადღებოა აღნიშნულ სტროფთან დაკავშირებით ალექსი ჭინჭარაულის მიერ გამოთქმული მოსაზრება, რომლის მიხედვითაც, "უპუროობა პუროობა" უპუროდ პურის ჭამას აღნიშნავს (შდრ. ნოდარ ნათაძის თვალსაზრისი — პუროობა, რომელიც პურობას არ ჰგავდა. იხ. რუსთაველი 1986: 305)

ველობის წარმოსაჩენად (სერ გოვენმა სამჯერ გადაისახა ჯვარი და უეცრად ტყის სიღრმიდან თვალი მოჰკრა თხრილით გარშემორტყმულ და უმშვენიერეს ბაღებში ჩაძირულ ციხესიმაგრეს, რომლის მოჩუქურთმებული შპილები ცას სწვდებოდა; ჩამუქებული წყალი ირეკლავდა კოშკების მაღალ, ნატიფად მოხატულ კედლებს, ქათქათა თეთრ საკვამურებს, ასაწევ ხიდს და მასიურ კარებს — სერ გოვენი და მწვანე რაინდი 1998: 29-30; შდრ. "ღამით მევლო, მოვიდოდი, ზღვისა პირსა აჩნდეს ბაღნი, ჰგვანდა, ქალაქს ვეახლენით, ცალ-კერძ იყვნეს კლდეთა ნაღნი" — რუსთაველი 1966: 583; "ქალაქს შევიდეს, მუნ დახვდა სრა მოკაზმული სრულითა, / სახელმწიფოთა ყოვლითა გასაგებლითა სრულითა; მონანი ტურფად მოსილნი წესითა იყვნეს რულითა! / შეჰფრფვინვიდიან ავთანდილს გულითა სულ-წასრულითა" — რუსთაველი 1966: 998). შუასაუკუნეების ნარატივის მნიშვნელოვან სიახლედ უნდა მივიჩნიოთ ის ფაქტიც, რომ ეს "ახალი" პეიზაჟი დანახულია რაინდის, ანუ პერსონაჟის თვალთახედვით, თანაც სიახლე გამოიხატება არა მხოლოდ იმ ზმნებით, რომლებიც ჭვრეტის აქტს აღწერენ (შდრ. "მივედით, ვნახეთ"), არამედ იმ დეტალებით, რომლებიც მკითხველის გონებისთვისაც ადვილად მისაწვდომია (შდრ. "ნახეს ქალაქი, მოცული გარე ბაღისა ტევრითა, / გვარად უცხონი ყვავილნი ფერითა ბევრის ბევრითა. / მის ქვეყანისა სიტურფე რა გაგაგონო მევ, რითა" — რუსთაველი 1966: 1049).

შუასაუკუნეების რომანთა უმრავლესობაში პერსონაჟები ხედავენ ციხესიმაგრეს ჯერ შორი მანძილიდან, საიდანაც ყველა დეტალის გარჩევა ჭირს (ტყის სიღრმე, დაბურული ბუჩქნარი), ანუ ხედავენ გარემოს, სადაც აღმართულია ეს ციხესიმაგრე. ნათელი, რომელიც ამ ახალი პეიზაჟიდან გამოსჭვივის, აბსოლუტურად კორელატურია იმ სიუხვისა და ბარაქისა, რომელსაც ასე მოკლებულია პერსონაჟი სიბნელით მოცულ უღრან ტყეში.

ციხესიმაგრის დანახვისას გმირი რწმუნდება, რომ ყველა სირთულე, რომლის გადალახვაც მას ხეტიალისას მოუხდა, უკან დარჩა და ახლა ის გულითადი მასპინძლის წინაშე დგას, რომლის სახლიც მასში *საკუთარი სივრცის* ასოციაციას აღძრავს (ხეტიალით მოღლილმა კალოგრენანმა ციხესიმაგრის ასაწევ ხიდზე წარმოსადეგი აზნაური შენიშნა, რომელმაც იგი თავაზიანად შინ მიიპატიჟა. ეზოში რაინდს აზნაურის ჯალაბობა გამოეგება. მას იარაღ-საჭურველი ჩამოართვეს, სუფრასთან მიიპატიჟეს, სასიამოვნო საუბრით შეაქციეს და ყუათიანი ვახშმით გაუმასპინძლდნენ — კრეტიენ დე ტრუა 1974: 35-36; "დასხდეს, შეიქმნა პურობა, გაამრავლებდეს მახალსა, / უმასპინძლებდეს ავთანდილს, ვითა მძახალი მძახალსა, / მოიღებდიან საჭურჭლეს ტურფასა, ახალ-ახალსა" — რუსთაველი 1966: 1000).

მიუხედავად იმისა, რომ ციხესიმაგრის ხედს შუასაუკუნეების რაინდულ რომანში აქვს *სხვა სამყაროს* აურა, რომელიც

რადიკალურად განსხვავდება *ტყისგან* და ხეტიალით მოღლილი გმირიც დროებით კვლავ ცივილიზებულ სამყაროს უბრუნდება, ხშირ შემთხვევაში გულითადი მასპინძლობა და ნანატრი კომფორტის შეგრძნება, რომელსაც ის ამ ციხესიმაგრეში განიცდის, თვალს უხვევს მას, დაინახოს მკაცრი რეალობა — რომ მთავარი თავგადასავლები სწორედ აქ, ამ ციხესიმაგრეში, უნდა შეემთხვეს (პუტერი 1995: 41). კრეტიენ დე ტრუას რომანებში, ისევე როგორც *სერ გოვენის* ანონიმ ავტორთან თუ *ვეფხისტყაოსანში* სივრცის ლინეარულობის დარღვევა გმირისთვის დიდ ხიფათს მოასწავებს. *ავანტიურული სივრციდან* გმირი *ყოფით სივრცეში* გადაინაცვლებს, თუმცა ხშირად იმ ლოკალში, სადაც იგი ხეტიალისას დროებით შეჩერდება, ერთმანეთს ერწყმის ყოფითი და ავანტიურული სივრცე — რაინდული ტურნირი, ახალი ფათერაკი, ჩასაფრებული საფრთხე და სხვ. (ენიდას ციხე-კოშკი *ერეკში,* გურნემანცისა და გრაალის ციხესიმაგრეები *პარციფალში,* ბერტილაკის კოშკი *სერ გოვენში,* მულღაზანზარის სამეფო *ვეფხისტყაოსანში და ა.შ).* თუმცა ზოგიერთი პროტაგონისტი წინასწარვეა შემზადებული იმ ფათერაკისთვის, რასაც მას გზიდან გადახვევა და ციხესიმაგრის ზღუდესთან პირისპირ შეყრა უქადის (ფენისას კოშკი და ფათერაკთა ციხე *ივენში,* Joe de la Court *ერეკში,* მწვანე სამლოცველო *სერ გოვენში* და ქაჯეთის ციხე *ვეფხისტყაოსანში).* შესაბამისად, რომანის ეგრეთ წოდებულ ავანტიურულ სტრუქტურაში ახალი სივრცის — ციხესიმაგრის — შემოტანა ნარატივის განვითარების ერთ-ერთი ხერხია, რომელიც ხორციელდება ან რომანტიკული, ან ჰეროიკული ელემენტის ჩართვით (ფრიდონის ბიძაშვილებთან ბრძოლა, ფატმანისგან ავთანდილის გამიჯნურება და ჭაშნაგირის მოკვლა, ივენის ქორწინება ტყის რაინდის ქვრივზე, ერეკისა და იდერის ტურნირი, ბერტილაკის მეუღლის მიერ სერ გოვენის ცდუნება, პარციფალის მიერ პელრაპერის გათავისუფლება და დედოფალზე დაქორწინება და ა.შ), რაც რომანის სიუჟეტის მნიშვნელოვანი სტრუქტურული რგოლია და რასაც თხრობა, ფაქტობრივად, კვანძის გახსნისკენ მიჰყავს.

მართალია, შუასაუკუნეების სასახლის კარი შესანიშნავი ლოკალია კურტუაზულ ფასეულობათა საკვლევად, მაგრამ როცა საქმე ტყეს ეხება, სტანდარტებისა თუ ცალკეულ მოტივთა გადამუშავების საკითხი უკვე საკუთრივ ნარატივს უკავშირდება, რადგან ამჯერად ეს უკანასკნელი გვევლინება "გადაბრუნებულ გამოსახულებად", რომელშიც, როგორც სარკეში, აირეკლება *ტყე* ან *სასახლე* (პუტერი 1995: 27). შედეგად ვიღებთ დეკორაციას, რომელსაც შეუძლია კონტრასტების იმგვარად წარმოჩენა, რომ არ "დაანაწევროს" ამ რომანების ფიქტიური სამყაროდან ნასესხები მსოფლმხედველობა. ასე რომ, შუასაუკუნეების რაინდებიცა და რომანთა ავტორებიც არა მარტო უხიფათოდ

აღწევენ თავს ტყეს, მტრულ და მიუსაფარ გარემოს, რომელიც "ცდილობს", დააცილოს ისინი თავიანთ ფესვებს, არამედ ინარჩუნებენ თავიანთ იდენტობას და კიდევ უფრო სრულყოფენ იმ ღირსებებს, რომელთაც რაინდული კეთილშობილების კოდექსი კარნახობთ.

დამოწმებანი:

ელბაქიძე 2005: ელბაქიძე მ. *ვეფხისტყაოსნის პოეტიკის ზოგიერთი საკითხი შუასაუკუნეების ფრანგულ რაინდულ რომანთან ტიპოლოგიურ მიმართებაში,* თბილისი: უნივერსალი, 2005.

კრეტიენ დე ტრუა 1974: Кретьен Де Труа. *Ивейн или рыцарь со львом*, Средневековый роман и повесть (Библиотека всемирной литературы), Москва: Художественная литература, 1974.

ლე გოფი, 1992: Le Goff J. *The Medieval Imagination,* Chicago and London:The University of Chicago Press, 1992.

მიხაილოვი 1976: Михайлов А. *Французский рыцарский роман и вопросы типологии жанра в средневековой литературе,* Москва: Наука, 1976.

პუტერი 1995: Putter A. *Sir Gawain and the Green Knight and French Arthurian Romance,* Oxford: Clarendon Press, 1995.

რუსთაველი 1966: რუსთაველი შოთა. *ვეფხისტყაოსანი*, სარედაქციო კოლეგია: ირაკლი აბაშიძე, ალექსანდრე ბარამიძე, პავლე ინგოროყვა, აკაკი შანიძე, გიორგი წერეთელი, თბილისი: საბჭოთა საქართველო, 1966.

რუსთაველი 1986: რუსთაველი შოთა. *ვეფხისტყაოსანი,* მესამე სასკოლო გამოცემა, ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, განმარტებანი, კომენტარი და ბოლოსიტყვაობა დაურთო ნ. ნათაძემ, თბილისი: განათლება, 1986.

სერ გოვენი და მწვანე რაინდი 1998: Sir Gawain and the Green Knight, A verse translation by Keith Harrison (Oxford World's Classics), Oxford: Oxford University Press, 1998.

Maka Elbakidze

Spatial Dichotomy in the Medieval Chivalry Romance

The principle spatial dichotomy of the medieval chivalry romance – court/forest – reveals an artistic and structural opposition between courtly civilization (castle) and so-called "wild nature" – forest (the world outside the court/castle). Of course, the reader would not expect realistic or naturalistic depiction of spatial units of romance, such as landscape or an interior of a castle. The descriptive and geographical details are not mimetic also. They

are determined both by the internal logic of narrative itself, and long literary tradition of representation of nature. The main character of the romance, the errant knight, begins his quest to confront the unknown, thus the defamiliarization of a well-charted territory produces just what romance calls for: a realm of adventure.

The Middle Age west has borrowed its cultural models from the Bible, where the "wild nature" – desert – as the symbol and as the historical and a geographical reality are ambivalent and is considered as an opposition of the civilized world – the city. The Biblical interpretation of desert as a "place of seclusion" has been transformed in the medieval romances to the forest; however it maintained the original, Biblical meaning of the wild area that is contrasting to the civilized habitat.

The forest also had its own contrasting element, which in the Middle Age system of values was taken on by the court/castle, as the civilized, organized environment. In chivalry romances it is the court of King Arthur (compare with Arabic, Indian and Mulghazanzar court idylls depicted in The Knight in the Panther's Skin) – the embodiment of elegance, delicacy and courtesy. But the antithesis court/forest is more complex than it may at first appear, because in this case a reader can observe another binary opposition – hunting/adventure forest. Thus, the king and his knights could be regarded as the people of the forest, who periodically, in order to diminish the strain of court responsibilities, visit the hunting forest; there they delve into the same level of comfort and elation which they are used to at the castle (compare with the hunt of king Rostevan and Avtandil in the Knight in the Panther's Skin). On the other hand, in the wild forest the errant knight is feeling abandoned and lonely. Away from the ceremonies of the court, he is surrounded with indifferent, austere décor, the one in many ways antithetic to the exquisite culture and manners that the knights used to. Thus, for the depiction of forest scenes the authors use same motives as they do to depict the court life, but in the negative module. The court is an ideal locus,where the courtly values can be explored, but in the accounts of the forest a concern for standards or refinement can continue to be a preoccupation of the narrative, precisely because it is cast as the inverted mirror image of the court or castle. The result is a setting capable of providing contrast without fragmenting the outlook which these romances offer on their fictive world.

ნინო საყვარელიძე

არის თუ არა გრიგოლ ნოსელისეული "პური არსობისაჲ" ოდენ ხორციელი?

გრიგოლ ნოსელი (335-394), კაპადოკიელი მამა, ალექსანდრიული ტრადიციის უდიდესი წარმომადგენელი, კაპადოკიური ტრადიციის ერთ-ერთი ფუძემდებელი, დიდი მისტიკოსი.

გრიგოლ ნოსელის თხზულება De oratione dominica, 5 orationes[1], ეგზეგეტიკური ჟანრისა, დაწერილია 385 წ. და შედგება 5 ჰომილიისგან. მეოთხე სიტყვა (Oratio IV) ეხება საუფლო ლოცვის მეოთხე თხოვნას[2]. ესაა ქადაგება მრევლის წინაშე, ამიტომაა ასე სადა და მარტივი თავისი ფორმით. დიბელიუსს მიაჩნია, რომ აქ საქმე გვაქვს ხალხურ ეგზეგეტთან, რომელიც თავისი სისადავითა და ხალხურობით არ ჩამოუვარდება იოანე ოქროპირს[3]. მიჩნეულია, რომ ამ სადა და უბრალო ფორმის შესატყვისად გრიგოლისეული განმარტება პურის თხოვნის საკვანძო ტერმინისა — "τὸν ἐπιούσιον" — ერთმნიშვნელოვნად მატერიალურია, ხორციელი და სრულიად გამორიცხავს სულიერ გაგებას. მართლაც, ერთი შეხედვით, "არსობისა" თუ "მდღევრ" პურთან მიმართებაში ჭარბობს ისეთი გამოთქმები, როგორიცაა "ჴორციელი", "ჴორციელი საჭმარი"[4], "ჴორციელი არსება"[5].

[1] Gregorios Nyssenus, *S. Gregorii Nysseni De Oratione Dominica, 5 Orationes: PG* 44, S. P. N. Gregorii Episcopi Nysseni opera quae reperiri potuerunt omnia, ed. Morell. 1638, Accurante J. P. Migne, Turnholti, 1120-1193/= J. F. Callahan (Hg.), *Gregorii Nysseni De Oratione Dominica.* De Beatitudinibus (Gregorii Nysseni opera VII, 2), Leiden - NY-Köln, 1992, 5-74 (Oratio IV, გვ. 44-58).

[2] Τὸν ἄρτον γὰρ, φησί, τὸν επιούσιον δὸς ἡμιν σήμερον.

[3] O. Dibelius, *Das Vaterunser. Umrisse zu einer Geschichte des Gebetes in der alten und mittleren Kirche,* Giessen, 1903, გვ. 62: `Die Bitte um das tägliche Brot findet an ihm einen volkstümlichen Erklärer, der einem Chrysostomos nicht nachsteht."

[4] "პურსა ოდენ ვეძიებდეთ... ჴორციელთა საჭმართაგან" / τὰς σωματικὰς χρείας, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV: PG* 44, 1165 /=Callahan, *Oratio IV,* c. 24, გვ. 50), წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* ძველი ქართული თარგმანის ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა და გამოკვლევა დაურთო *ეკატერინე ქირიამ,* თბილისი, 2006, თავი დ, გვ. 40.

[5] წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 41 /τὸ πρὸς τὴν συντήρησιν ἐξαρκοῦν τῆς σωματικῆς οὐσίας, Gregorios Nysse-

სწორედ ამ ტიპის განსაზღვრებებს ეფუძნება მკვლევართა უმრავლესობის დასკვნა, რომ წმიდა გრიგოლს "არსობის პური" მარტოდენ ხორციელ, მატერიალურ პურად ესმის[6]. შესაძლოა, ეს მტკიცება ნაწილობრივ არც თუ უსაფუძვლო ჩანდეს (ერთი მხრივ, კაპადოკიელ მამასთან მართლაც შეინიშნება სიტყვა-სიტყვითი თუ მატერიალური ახსნის ტენდენცია), მაგრამ, ვფიქრობ, მაინც გვმართებს სიფრთხილე, როცა, ზოგადად, გრიგოლისეული განმარტების ტიპზე ვსაუბრობთ. გასათვალისწინებელია მთლიანი კონტექსტი თხოვნის ინტერპრეტაციისა, ისევე როგორც "პური არსობისაჲ"-ს პატრისტიკული ეგზეგეზის ერთიანი ფონი[7] და სხვა. წინამდებარე პუბლიკაციის მიზანსაც წმ.

nus, *De Oratione Dominica, Oratio IV: PG* 44, 1169 1165 /=Callahan, *Oratio IV,* c. 12, გვ. 51.

[6.] `Der einzige patristische Text, der klar und bestimmt den geistig-eucharistischen Sinn der Brotbitte in positiver Weise ausschliesst", J. P. Bock, *Die Brotbitte des Vaterunsers. Ein Beitrag zum Verständnis dieses Universalgebetes und einschlägiger patristisch-liturgischer Fragen,* Paderborn, 1911, გვ. 100. რაითი კი ნოსელის რიტორიკულ სპეკულაციაში ხაზს უსვამს თხოვნის ზომიერებასა და სისადავეს ("frugality and modesty of the request") და აღნიშნავს, რომ ეს მდღეგრი პური მას მარტოდენ ჩვენი სხეულისათვის, ჩვენი ხორციელი ცხოვრებისათვის საჭიროდ მიაჩნია, D. Wright, *What Kind of "Bread"? The Fourth Petition of the Lord's Prayer from the Fathers to the Reformers,* Das Gebet in patristischer und reformatorischer Sicht, Bd. 76, hrsg. von Campi, Grane, Ritter, Göttingen, 1999, გვ. 154. დიბელიუსის აზრით, "წმ. გრიგოლის ლოცვის შესახებ ჰომილიები ნათელი დასტურია იმისა, თუ როგორ იჭრებოდა ქრისტიანობის "განათლებულ" წარმომადგენელთა მსოფლხედვაში ხალხური წარმოდგენები" / "Die Reden Gregors über das Gebet können uns zeigen, wie vulgäre volkstümliche Vorstellungen in die Gedankenwelt der literarisch gebildeten Vertreter des Christentums eindringen" O. Dibelius, *დასახ. ნაშრ.,* გვ. 49.

[7.] საგულისხმოა, რომ მთლიან პატრისტიკულ ტრადიციაში, ბერძნულსა თუ ლათინურში, სირიულსა თუ სომხურ არეალში "არსობის პურის" სულიერი და სულიერ-ევქარისტული განმარტება დომინირებს. ამას ნათლად ადასტურებენ ჯერ კიდევ აფრიკელი მამები, Tertullianus, *Libri Dogmatici. De Oratione: PL* 1, 1143A -1196D/ = Tertullianus, *Opera catholica ad Marcionem. De Oratione: CCL* 1, ed. Dekkers, pars I, Brepols, 257-274. მართალია, ტერტულიანეც "epiousios" ზოგჯერ "საჭიროსა" და "აუცილებელ" საზრდელად მოიაზრებს ("necessarium", "necessitatibus", Tertullianus, *De Oratione, 6*: PL 1, 1160A /= CCL 1, VI, 3, c. 14-15, გვ. 261), მაგრამ ხორციელი ახსნის პარალელურად ("carnaliter" — "ხორციელად", Tertullianus, *De Oratione, 6:* PL 1, 1161A /= CCL 1, VI, 3, c. 13, გვ. 261) და მეტიც, მასზე აღმატებულად, სწორედ მისი სულიერი არსი მიაჩნია ("spiritaliter" — "სულიერად", Tertullianus, *De Oratione, 6:* PL 1, 1160A /= CCL 1, VI, 3, c. 14, გვ. 261; VI, 2, c. 6-7, გვ. 261); მიუხედავად იმისა, რომ კვიპრიანე პურის ხორციელ გაგებას არამც და არამც არ გამორიცხავს, მისთვის განმსაზღვრელი სწორედ სულიერი, სულიერ-ევქარისტული შინაარსია, Cyprianus, *De Dominica Oratione 18:* CCL 3 A, pars II, ed. M. Simonetti et C. Moreschini, Brepols Turnholt 1976, 325. ორიგენე ერთმნიშვნელოვნად სულიერ განმარტებას ანიჭებს უპირატესობას, კერძოდ, სულიერ-ჭვრეტითს, მისტიკურს და სრულიად გამორიცხავს "არსობის პურის" მატერიალურ გაგებას, Origenes, *De Oratione,* 27, 2: BEP 10, Athen, 1957, 280f. მის უკიდურესად სულიერ ინტერპრეტაციას epiousios-ის მისეული ეტიმოლოგიური ანალიზიც (ousia-დან მომდინარეობა) — ამყარებს: …ἡ μὲν τὸν εἰς τὴν οὐσίαν συμβαλλόμενον ἄρτον δηλοῦσα, იქვე, 282. სულიერ-ალეგორიულსა და მარტომყოფობითს განმარტებას გვთავაზობს სპარსი ბრძენი აფრაატი, Aphraate, *Le Sage Persian, Exposés I-X, Exposé IV (dalat -h) de la Prière:* SC 349, ed., traduction du syriaque, introduction et notes par Marie-Jo-

გრიგოლის კომენტარის სწორედ კონტექსტით განპირობებული წაკითხვა წარმოადგენს.

საინტერესოა, რომ წმ. გრიგოლ ნოსელის De oratione dominica-ს მე-4 სიტყვა-ჰომილია საუფლო ლოცვის მესამესა და მეოთხე თხოვნის განმარტებას აერთიანებს.ეს იმის მიმანიშნებელია, რომ წმიდა გრიგოლი ამ ორ თხოვნას შორის უშუალო შინაგან კავშირს ხედავს[8]. მთლიან საუფლო ლოცვას წმიდა მამა "ღრმასა რასმე და ღმრთივშუენიერ(სა) სწავლასა"[9] და "სამკურნალოჲ(სა) სიტყუაჲ"-

seph Pierre, Paris, 1988, 292-312. სულიერ-ევქარისტული ხასიათისაა ძველი ეკლესიის მისტაგოგიურ კატეხიზისებში დაცული განმარტებები, მაგ. წმ. კირილე იერუსალემელისათვის "ჩვენი ლიტონი პური არაა epiousios, ეს წმიდა პური კი epiousios, ვინაიდან ჩვენი სულის არსებას განსაზღვრავს", Kyrillos Hierosolymitanus, *Myst. Kat. V, 5*: FC 7, გვ. 154; წმ. ამბროსი მედიოლანელიც "მდღევრ პურს" "საუკუნო ცხორების პურს" უწოდებს, "რომელი განამტკიცებს ჩვენი სულის არსებას" ("Panem quidem dixit, sed epiousios dixit, hoc est substantialem. Non iste panis est, qui vadit in corpus, sed ille panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit"), Ambrosius Mediolanus, *De Sacr. V, 24,* ed. *Dom Botte:* SC 25, Paris, 1949-1961-1980, გვ. 95. ასევე სულიერ საზრდელად (τροφή πνευματική) განმარტავს მას თეოდორე მოფსუესტელი, Theodoros Mopsuestenus, *Katechetische Homilien Hom. 15,7:* FC 17/ 2, გვ. 392. წმ. მაქსიმე აღმსარებლისთვისაც "პური არსობისაჲ" უპირველესად, სულიერი, საღმრთო საზრდელია (...τῆς θείας τροφῆς), Maximos Confessor, *Exp. Orationis Dominicae:* PG 90, 872-910, 897 B /= Maximi Confessoris Expositio Orationis Dominicae: CChr SG 23, c. 570-571, Maximi Confessoris Opuscula Exegetica Duo, Maximi Confessoris opera Expositio in Psalmum LIX, Expositio Orationis Dominicae, ed. P. van Deun, Brepols Turnhout, 1991, 27-73, 60.

არსობის პურის სულიერ-ევქარისტულ არსზე საუბრობს რავენის მთავარეპისკოპოსი პეტრე ქრისოლოღიც: "Ipse ist panis, qui satus in Virgine, fermentatus in carne, in passione confectus, in furnace coctus sepulchri, in Ecclesiis conditus, illatus altaribus coelestam cibum quotidie fidelibus subministrat", Petrus Chrysologus, *Comm. in Mt., Sermones in Orationem Dominica:* Sancti Petri Chrysologi Archiepiscopi Ravenanatis, opera omnia : PL 52, ed. J. P. Migne, P., 1859, Reprint by Brepols, Turnhout 1978, *Sermo 67, 68, 70, 71, 72:* PL 52, col. 390-406; 666-678, *Sermo 67,* c. 392 B /=Sancti Petri Chrysologi Collectio Sermonum: CCL 24 A, pars II, ed. A. Olivar, Turnholti Brepols 1981, Sermo 67, 7: CCL 24 A, c. 56ff., გვ. 404 – c. 60-61, გვ. 405. აქ აშკარაა ზეციური პურის ევქარისტულთან იგივეობა. პატრისტიკულ მოწმობათა ეს სია შეიძლება უსასრულოდ გაგრძელდეს. ჩვენთვის საინტერესო ისაა, რომ მთლიან პატრისტიკულ ტრადიციაში განმარტებათა მრავალფეროვნების მიუხედავად არსობის პურის სწორედ სულიერსა და სულიერ-ევქარისტულ გაგებას ენიჭება უპირატესობა.

[8] Gregorios Nyssenus, De Oratione Dominica, Oratio IV: *PG* 44, 1161 ff / = *Callahan*, Oratio IV, გვ. 44ff. ცხადია, საუფლო ლოცვის ყველა თხოვნა ერთ მთლიანობას ქმნის და შინაგანი კავშირი ყველა თხოვნას შორის არსებობს. მაგრამ აქ წმიდა გრიგოლი კიდევ უფრო უსვამს ხაზს სწორედ ამ ორი თხოვნის ურთიერთმიმართებასა და კავშირს. მესამე და მეოთხე თხოვნა ერთ მთელს წარმოადგენს ასევე წმიდა იოანე ოქროპირისთვის, Johannes Chrysostomos, *Homiliae In Matthaeum, Homilia XIX:* PG 57, 13-472; PG 58, 471-794, Fascimile of the 1860 Paris First Edition, Athen 1996, 280 / მათეს თავის ძველი ქართული თარგმანი: წმიდისა და ნეტარისა მამისა ჩუენისა იოანე ოქროპირისაჲ კონსტანტინეპოლელ მთავარეპისკოპოსისაჲ თარგმანებაჲ წმიდისა სახარებისაჲ მათეს თავისაჲ, წიგნი II, თბილისი, 1996, გვ. 20.

[9] წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 38 /...τῶν βαθυτέρων τι δογμάτων ὑποσημαίνειν ὁ λόγος καί τινα ποεῖεσθαι διδασκαλίαν θεοπρεποῦς διανοίας, Callahan, *Oratio IV,* c. 15-16, გვ. 48.

სა[10] უწოდებს, ლოცვის მასწავლელს ჩვენსას კი — "ჭეშმარიტს მკურნალს სულთასა"[11]. ლოცვის სიტყვანი, როგორც "წამალი სულიერი"[12] "სიმრთელისა მომყვანებელად"[13] მოგვანიჭა უფალმა. "ხოლო სიმრთელე სულისაჲ არს ნებისა ღმრთისა აღსრულებაჲ"[14].

ანგელოზები არ ითხოვენ პურს, ვინაიდან მათ არ ესაჭიროებათ ხორციელი საზრდელი[15]. იმ სხვაობის გამო, რაც ერთი მხრივ, ზეციურ, ნოეტურ, უხილავ, უხორცოსა და მეორე მხრივ, მიწიერ, გრძნობად, ხილულსა და ხორციელ სამყაროთა შორის არსებობს, ზეციური სამყაროს უხორცო მკვიდრნი არ საჭიროებენ ხორციელ საზრდელს. შესაბამისად, ზეცის მკვიდრნი თავისუფალნი არიან ყოველივე ბოროტისაგან, ყოველივე ვნებისაგან[16]. ამდენად, ზეციური ცხორება ღმრთის ნების აღსრულებაა[17].

ჩვენი, ვნებული და ცოდვილი ადამიანების მიზანიც ანგელოზთა მიმბაძველობაა, ანგელოზთა სწორპატივობა[18], ზეცის მოქალაქობის დამკვიდრება, ანუ ყოველივე ვნებისაგან, ყოველივე ბოროტისაგან გათავისუფლება და ღმრთის ნების აღსრულება მიწაზეც, ისევე

[10] წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 37/ τοῦ κατὰ τὴν ἰατρικὴν θεωρήματος, Callahan, *Oratio IV,* c. 15-16, გვ. 45.

[11] წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 37 /ὁ ἀληθινὸς ἰατρὸς, Callahan, *Oratio IV,* c. 8, გვ. 46. ქრისტე როგორც მკურნალი საკმაოდ გავრცელებული ხატია ჯერ კიდევ ძველ სამოციქულო ხანის ეკლესიაში, მაგ, წმ. ეგნატე ანტიოქელი, Ignatios Antiochenus*, Eph 7, 2,* Die Apostolischen Väter, eingeleitet, hrsg., übertragen und erläutert von J. A. Fischer, 8. Aufl., München, 1981, გვ. 146-149.

[12] წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 37.

[13] ὀφὲλ / θεραπεία ἐστὶ, Callahan, *Oratio* IV, c. 13, გვ. 46.

[14] θέλημα δὲ θεοῦ ἡ σωτηρία τῶν ἀνθρώπων ἐστίν, Callahan, *Oratio IV*, c. 13, გვ. 46. ბერძნულშია ἡ σωτηρία — "ხსნა". ამდენად, ღმრთის ნების აღსრულება სულის სიმრთელისა, და მაშასადამე, სულიერი ხსნის საწინდარია.

[15] Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV*: PG 44, 1168D-1169A /= Callahan, *Oratio IV,* c. 19-20, გვ. 48. შდრ. ზეციურ ძალთა სულიერი საზრდელი ორიგენესთან, Origenes, *De Oratione, 27, 2:* BEP 10, 284.

[16] … Διὰ τοῦτο τὴν ἐν οὐρανοῖς τῶν ἁγίων δυνάμεων πολιτείαν ἀμιγῆ τε κακίας, Gregorios Nyssenus, De Oratione Dominica, Oratio IV: PG 44, 1168 A /= Callahan, *Oratio IV,* c. 20-21/24-25, გვ. 49: / "ხოლო ზეცისა იგი მკჳდრნი წმიდა არიან ყოვლისავე ვნებისაგან... ზეცისა მოქალაქობაჲ შეურევნელ არს ბოროტისაგან...", წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 39.

[17] δῆλον ἄν εἴη ὅτι ἄνω πολιτεία ἅτε παντὸς κακοῦ καθαρεύσα ἐν τῷ ἀγαθῷ θελήματι τοῦ Θεοῦ καθαρθοῦται, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1168 B /= Callahan*, Oratio IV,* c. 4-8, გვ. 50. / "და ვინაჲთგან ზეცისა იგი ცხორებაჲ წმიდა არს ყოვლისავე ბიწისაგან, საცნაურ არს ფრიად, ვითარმედ ნებაჲ ღმრთისაჲ განისუენებს მას ზედა", წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 39.

[18] შდრ. მაქსიმე აღმსარებელი, *ლოცვისათჳს მამაო ჩუენოჲსა,* K 14, 162 v / Maximos Confessor, *Exp. Orationis Dominicae*: PG 90, 876 C/ =CChr SG 23, c. 81-82, 31: ἰσοτιμίαν τὴν πρὸς ἀγγέλους / Maximos Confessor, *Exp. Orationis Dominicae:* PG 90, 875 C: "cum angelis honoris sortem".

როგორც ზეცაში[19]. მესამე თხოვნის ასეთი განმარტების შემდეგ წმიდა მამა უშუალოდ მეოთხე თხოვნის ეგზეგეზაზე გადადის.

თავიდანვე თითქოს აშკარაა, რომ წმიდა გრიგოლი პურის ხორციელ განმარტებას გვთავაზობს. მართლაც, არსობის პურს იგი "ჯორციელ საჭმარს"[20] უწოდებს, მაგრამ ვფიქრობ, საინტერესოა, როგორ "ჯორციელ საჭმრად" მიიჩნევს მას წმიდა მამა და როგორ გამიჯნავს მას სხვა ჯორციელ საჭმართაგან:

"...არცა დიდებასა, და არცა შუებასა, არცა სიმდიდრესა, არცა სხუათა მათ ამაოთა საქმეთა ანგაჰრებისათა"[21].

περιουσία-ს ("ანგაჰრებასა" და სიჭარბეს) წმიდა მამა τὸ μέτριον-ს ("ზომა", "ზომიერება"[22], "კმაყოფა") და μεῖνον ἐπὶ τῆς χρείας[23] ("ოდენ საჭმარი") უპირისპირებს[24].

ჩვენ უნდა ვითხოვოთ ის, რაც აუცილებელია ჩვენი ყოველდღიური ყოფისათვის; ჩვენ უნდა ვითხოვოთ არა სიმდიდრე და მისთანანი, რაც ჩვენს სულს ღმრთისა და მისი სასუფევლისგან აშორებს, არამედ პური არსობისა, ვინაიდან ჩვენ მხოლოდ მას ვსაჭიროებთ[25].

[19] τοῦ κακοῦ τὴν ζωὴν ἐκκαθαρθῆναι ὡς καθ᾽ ὁμοιότητα τῆς οὐρανίου διαγωγῆς καὶ ἐν ἡμῖν ἀνεμποδίστως τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ πολιτεύσασθαι, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1168 B /= Callahan, *Oratio IV,* c. 12-14, გვ. 50/ "განწმედად ცხორებისა ჩუენისა ბოროტთაგან, ვიდრეცა მსგავსად ცათა შინა მყოფთაჲსა განისუენებდეს ჩუენ ზედაცა ნებაჲ ღმრთისაჲ და აღსრულებოდეს დაუყენებლად", წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 39-40.

[20] იხ. ზემოთ, გვ. 1, სქოილო 4. შდრ. ἡ τροφὴ τῆς ἀναγκαίας, Johannes Chrysostomos, *Homiliae In Matthaeum, Homilia XIX, 6/10:* PG 57, 280 / "საჭიროჲ საზრდელი", იოანე ოქროპირი, *თარგმანებაჲ მათეს თავისაჲ,* გვ. 19: ესაა ჩვენთვის აუცილებელი, საჭირო საკვები. Τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον, τουτ ἐστι, τὸν ἐφήμερον, Johannes Chrysostomos, *Homiliae In Matthaeum, Homilia XIX, 6/10:* PG 57, 280 /"პური არსობისაჲ... მდღევრი პური", იქვე. აქ სრულიად აშკარაა არსობის პურის მდღევრ პურთან გაიგივება.

[21] წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 40 / οὐ τροφὴν οὐδὲ πλοῦτον, οὐκ εὐανθεῖς ἀλοργίδας, οὐ τὸν ἐκ χρυσοῦ κόσμιον, οὐ τὰς τῶν λίθων αὐγάς... οὐ γῆς περιουσίαν, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1169 A/= Callahan, *Oratio IV,* c. 13-16, გვ. 51.

[22] საინტერესოა, რომ ზომიერებასა და "აღწონით წესის-ყოფას" არაერთხელ შეგვახსენებს ნეტარი აგვუსტინეც: "ვინც ამბობს: "სიმდიდრესა და უპოვარებასა ნუ მომცემ მე, არამედ აღწონით ყავ წესი" (იგ. 30:8), სხვას არარას ამბობს, თუ არა: "პური ჩუენი არსობისაჲ მომეც ჩუენ დღეს", Augustinus, *Epistula ad Probam:* PL 33, 502.

[23] Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1172 C / = Callahan, *Oratio IV,* c. 5, გვ. 54 / ან კიდევ: ...ἀρκεῖ σοι τὸ μέχρι τῆς χρείας ταύτης ἀσχολεῖν τὴν διάνοιαν μᾶλλον δὲ μηδὲ τούτου τὴν ψυχὴν ταῖς περὶ ἄρτου μερίμναις ἐνδήσῃς, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1173 / = Callahan, *Oratio IV,* c. 14-16, გვ. 55 / "დაადგერ საჭმარსა მას ზედა ბუნებითსა და ნუ მეტსა ეძიებ, არამედ პურსა ოდენ გონებითა კეთილითა", წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 42.

[24] Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1168 D / = Callahan, *Oratio IV,* c. 29, გვ. 50.

[25] τὸν ἐφήμερον ἄρτον, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1168D / = Callahan, *Oratio IV,* c. 28, გვ. 50. საინტერესოა, რომ წმიდა გრიგოლი ყველგან ἐφήμερον

ადამიანთათვის ზომიერი და "ოდენ საჭმარი" არ აღმოჩნდა საკმარისი, ამიტომაც მუდამდღე სანოვაგეთა ზრუნვით არიან შექცეულნი[26]. სწორედ აქ მიმართავს წმიდა მამა ევასა და გველის შესახებ ძველაღთქმისეულ იგავს (დაბად. 3:15)[27].

გრიგოლ ნოსელი ამ იგავით შეგვახსენებს ბოროტებისაგან სულის დაცვის, უკეთურებისაგან ჩვენი ნებსითი უკუმიქცევის აუცილებლობას, სულის სიფხიზლისაკენ მოგვიწოდებს.

გველი ანუ "თავი ბოროტისა გულისთქუმისა", "უკეთურებისა", სათავე ყოველივე ბოროტისა, არაწმიდისა, უკეთურისა "არა შემოვიდეს სულსა ჩუენსა", "არა დაიბუდოს სულსა შინა გუელმან მან გულისთქუმათამან"[28], — ამას ნიშნავს სულის ფხიზლობა.

ამდენად, თხოვნის ძირეულ ტერმინს "epiousios" იგი განმარტავს როგორც "აუცილებელს", "საჭიროს", "არაჭარბს". ადამიანი უნდა გაისარჯოს იმდენად, რომ თავისთვის აუცი-

ἄρτον-ს ხმარობს, მხოლოდ სიტყვის დასასრულს იჩენს თავს ἐπιούσιον-ი, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1176 / = Callahan, *Oratio IV,* c. 23-24, გვ. 56. აქვე უნდა აღვნიშნო, რომ წმ. ეფვთიმე, ნოსელისეული კომენტარის ქართულად მთარგმნელი, τὸν ἐφήμερον-ს აქ თარგმნის როგორც "არსობისაჲ" და არა როგორც "მდღევრი", რაც ქართულში ბერძნული ტერმინის მყარ შესატყვისს წარმოადგენს, წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 40.

[26]. ...ἀλλ᾽ ἀφέντες οἱ ἄνθρωποι διὰ τῶν ἀναγκαίων λειτουργίαν τῇ φύσει ὀντως συμπίγονται, καθώς φησί που ὁ Λόγος, ταῖς περὶ τὰ μάταια σπουδαῖς, καὶ ατελεσφόρηται μένουσι, πρὸς ταυτατῆς ψυχῆς ἑαυτὴν εἰς τὸ διηνεκὲς ἀσχολούσης, *Gregorios Nyssenus, De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1169 D / = Callahan, *Oratio IV,* c. 24-26, გვ. 52 - c. 1-2, გვ. 53. "რამეთუ დაუტევეს კაცთა საჭმარი ბუნებითი და მოიშთვებიან სანოვაგეთა ზრუნვითა და მარადის მუნ შექცეულ არს სული მათი", წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 41.

[27]. არსობის პურის თხოვნის გრიგოლისეული განმარტების თავისებურებას სწორედ ევასა და გველის შესახებ იგავი წარმოადგენს.

[28]. ...τοῦ λόγου ὅτι τὴν ἡδονὴν εἰσιοῦσαν καὶ παραδυομένην τῇ τῆς ψυχῆς ῥαχίᾳ φυλάσσεσθαι χρὴ καὶ ἀποφράσσειν ὡς ἥνι μάλιστα τὰς ἁρμονίας βίου. Οὕτω γὰρ ἂν καθαρὰ φυλαχθείητης τῶν θερίων ἐπιμιξίας ἡ ἀνθρωπίνη βίου, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1172 AB / = *Callahan*, Oratio IV, c. 13-16, გვ. 53 / "ხოლო გამოაჩინებს სიტყუაჲ ესე, ვითარმედ ჯერ არს კრძალვაჲ, რაჲთა თავი ბოროტისა გულისთქუმისაჲ არა შემოვიდეს სულსა ჩუენსა და ესრეთ წმიდა ვიქმნეთ მჴეცთა გესლისაგან", წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 41. ან კიდევ: ...εἰ οὖν φεύγεις τὴν τοῦ θηρίου συνοίκεσιν, φύλαξαι τὴν κεφαλὴν, τούτεστι, τὴν πρώτην τοῦ κακοῦ προσβολὴν εἰς τοῦτο γὰρ φέρει τῆς ἐντολῆς τοῦ Κυρίου τὸ αἴνιγμα· Αὐτός σου τηρήσει πτέρναν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ κεφαλὴν, καὶ σὺ τηρήσεις αὐτοῦ πτέρναν, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1172 B / = Callahan, *Oratio IV,* c. 26-27, გვ. 53-c. 1-2, გვ. 54 /"აწ უკუეთუ ივლტოდი გუელისა მის თანა ყოფისაგან, ეკრძალე თავსა მისსა! ესე იგი არს: პირველი შემოსლვაჲ უკეთურებისაჲ განიოტ©, ვითარცა ეტყჳს უფალი გუელსა, ვითარმედ: "იგი უმზირდეს თავსა შენსა და შენ უმზირდე ბრჭალსა მისსა", წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 41. შდრ. აფრაატის მეექვსე ჰომილია: "მოვიღოთ უფლისაგან ჴელმწიფებაჲ, რაჲთა კადნიერ ვიქმნეთ დატკებნად გუელთა და იქედნეთა", G. Garitte, *La Version Georgienne de l'Entretien VI d'Aphraate, I, 8:* Le Museon LXXVII, 3-4, გვ. 312.

ლებელი, სიცოცხლისათვის აუცილებელი საკვები (ἡ τροφὴ τῆς ἀναγκαίας)[29], "საჭიროჲ საზრდელი" მოიპოვოს, ამასთან მოიპოვოს მართალი შრომით[30] (აქ ეთიკური ელემენტი იჩენს თავს[31]). ვინც სიმართლეს ეძიებს, მას ეძლევა პური ღმრთისაგან[32]. პური ღმრთისა კი არის ნაყოფი სიმართლისა და მშვიდობისა[33]. ცხადია, მდღევრი პურის თხოვნით ჩვენ ვითხოვთ პურს ღმრთისას. კაპადოკიელი მამა ასხვავებს პურს სიმართლისას და ნაყოფს უსამართლობისას[34]. მხოლოდ ღმრთის პურისაგან, მართალი შრომით მოპოვებული პურისაგან შეგიძლია შესწირო ღმერთს შესაწირავი[35].

ზნდიზედა "დღეს"/"დღითი-დღედ" განმარტებისას წმიდა გრიგოლი კიდევ ერთხელ შეგვახსენებს საღმრთო სიბრძნის სიღრმესა და უსასრულობას. იგი განასხვავებს აწმყოსა და მერმისს, წარმავალსა და საუკუნოს. ადამიანის სიცოცხლე ერთი დღით შემოიფარგლება[36] და "კმა არს დღისაჲ მის სიბოროტე

[29] Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1172 C /= Callahan, *Oratio IV,* c.13-14, გვ. 54.

[30] ἐκ δικαίων πόνων, *Gregorios Nyssenus*, De Oratione Dominica, Oratio IV: *PG* 44, 1173 B /= Callahan, *Oratio IV,* c. 20-21, გვ. 55 / "პური სიმართლისაჲ", წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 42.

[31] შდრ. რწმენითა და მართალი ცხორებით (...πιστεύοντες καὶ βιοῦντες δεξιώτερον...) შევსთხოვთ უფალს ცხოველ პურს, Origenes, *De Oratione, 27, 6:* BEP 10, 281. მართალი ცხორება განუყოფელია რწმენისაგან. ეთიკური ელემენტის წინა პლანზე წამოწევა ნიშანდობლივია, ზოგადად, ანტიოქიური სკოლისათვის, ასე მაგალითად, ამ სკოლის ერთ-ერთი უდიდესი წარმომადგენელი, თეოდორე მოფსუესტელი, მთლიან საუფლო ლოცვა ეთიკის კომპენდიუმად მიიჩნევს, Theodorus Mopsuestenus, *Homiliae catecheticae, Homilia 11, 1:* FC 17, 1, გვ. 300.

[32] Θεοῦ ἄρτος, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1173 B / = Callahan, Oratio IV, c. 20, გვ. 55. შდრ. Ignatios Antiochenus, *An die Epheser, Eph 5,2,146:* τοῦ ἄρτου τοῦ Θεοῦ/ "პური ღმრთისა".

[33] Δικαιοσύνης καρπὸς εἰρήνης ὁ στάχυς, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1173 BC / = Callahan, *Oratio IV,* c. 1-2, გვ. 56 / "ხოლო პური სიმართლისაჲ, რამეთუ, უკუეთუ უკეთურებით და ტაცებით მოგებული იყოს პური იგი, არა ღმრთისა მოცემული არს, რამეთუ ღმრთისა მოცემული ყოველი სიმართლე არს და სიმართლით მოგებული", წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 42 (შდრ. მათე 6:33: "ხოლო თქუენ ეძიებდით პირველად სასუფეველსა ღმრთისასა და სიმართლესა მისსა, და ესე შეგეძინოს თქუენ"). იხ. ასევე = Callahan, *Oratio IV,* c. 23, გვ. 56.

[34] ἐξ ἀδικίας καρπὸν, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1173C / = Callahan, *Oratio IV*, c. 6-7, გვ. 56.

[35] ὁ σπουδάζων τὴν διακαιοσύνην, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV*: PG 44, 1173C / = Callahan, *Oratio IV,* c. 7-8, გვ. 56.

[36] ὅτι ἐφήμερός ἐστι ἡ ἀνθρωπίνη ζωή, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1176 A /= Callahan, *Oratio IV,* c. 25, გვ. 56-c. 1, გვ. 55/ "ვითარმედ მდღევრი არს ცხორებაჲ კაცობრივი", წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 42.

თჳსი”[37]. ამიტომ გვეკრძალება ხვალინდელ დღეზე ზრუნვა[38]. ვინც ერთ დღეს გვაძლევს, იმასაც გვაძლევს, რაც ამ დღისათვის საჭიროა. საღმრთო ნებით ყველას საჭიროებისამებრ ეძლევა. სხეულის სიცოცხლე აწმყოს ეკუთვნის, სულისა — კი მერმისს. მომავალი სულის სიცოცხლეა. თუკი მდღევრი პური დღევანდელ დღეს, აწმყოს ეკუთვნის, სასუფეველი ღმრთისა — ესაა საუკუნო ნეტარების სამეუფო[39]. მდღევრი პურისა და ღმრთის სასუფევლის ეს დაპირისპირება ისე არ უნდა იქნას გაგებული, თითქოს წმიდა გრიგოლი ამითაც მდღევრ, არსობის პურს მხოლოდ ხორციელ-მატერიალურად განმარტავს. დღევანდელი დღე, აწმყო, ჩვენი ამქვეყნიური ცხოვრება არა მხოლოდ ხორციელს, არამედ სულიერსაც მოიცავს. მხოლოდ წარუვალი, სულიერი სიკეთენია ჭეშმარიტად თხოვნის ღირსი. ჩვენც ჩვენი მზერა სწორედ წარუვალსა და სულიერს უნდა მივაპყროთ, რათა მასთან ერთად სხვა დანარჩენიც, რაც გვესაჭიროება, მოგვეცეს[40]. ლოცვა კი, გრიგო-

[37] მათე 6, 34: “ნუ ჰზრუნავთ ხვალისათჳს, რამეთუ ხვალემ იზრუნოს თავისა თჳსისა. კმა არს დღისაჲ მის სიბოროტე თჳსი”.

[38] Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1176 A /= Callahan, *Oratio IV,* c. 5-6, გვ. 57/ “ამისთჳს იტყჳს, ვითარმედ: “მომეც ჩუენ დღეს”, რაჲთა გასწავოს შენ არა ზრუნვაჲ ხვალისაჲ. ვითარმცა გეტყოდა შენ სიტყჳსა ამის მიერ, ვითარმედ ხვალე, რომელმან დღჱ მოგცეს, მანვე დღისაცა მის საზრდელი მოგანიჭოს”, წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 42. მათესეულ ციტატზე დაყრდნობით ხვალინდელ დღეზე ზრუნვის აკრძალვას პურის თხოვნის მრავალ კომენტარში ვხვდებით, საკმარისია, თუ გავიხსენებთ მაგ.: “Nolite de crastino cogitare”, Tertullianus, *De Oratione, 6:* PL 1, 1161A / = CCL 1, VI, 4, c. 22f, გვ. 261 ან კიდევ Johannes Chrysostomos, *Homiliae In Matthaeum, Homilia XIX:* PG 57, 280 და სხვა.

[39] ὁ ἄρτος τῆς σημερινῆς χρείας ἐστίν, ἡ βασιλεία τῆς ἐλπιζομένης μακαριότητος, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1176 D/= Callahan, *Oratio IV,* c. 12-13, გვ. 58.

[40] Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1176 A -1177 A / = Callahan, *Oratio IV,* გვ. 57-58 / “ვინ აღმოაბრწყინვებს მზესა, ვინ განაქარვებს ბნელსა, ვინ აღმოაბრწყინვებს ნათელსა? რომელი ამას ყოველსა იქმს, მას საკმარისა შენისათჳს შეწ(ე)ვნაჲ უჯმსა? ვერ ხედავა, ვითარ ზრდის იგი მფრინველთა და ყოველთა იძრვისთა, და რად არა გულისჯმისყოფად მოვალთ მრავალთა მათ სახეთაგან? ვისწავოთ უკუჱ მრავალთა მათ სახეთაგან, ვითარმედ სულიერისაჲ ჯერ არს ძიებაჲ და საუკუნოჲსა მის ნეტარებისაჲ” (τῶν τῆς ψυχῆς αγαθῶν, Gregorios Nyssenus, *De Oratione Dominica, Oratio IV:* PG 44, 1176 D /= Callahan, *Oratio IV,* c. 16, გვ. 58); “ვითარცა იტყჳს, ვითარმედ: ,,ითხოვდით სასუფეველსა ცათასა და სიმართლესა და ესე ყოველი შეგეძინოს თქუენ ქრისტჱს იესუჲს (იჳსჲს) მიერ უფლისა ჩუენისა, რომლისაჲ არს დიდებაჲ და სიმტკიცჱ თანა მამით და სულით წმიდითურთ აწ და მარადის და უკუნითი უკუნისამდჱ, ამინ!”, წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 42-43. შდრ. მსგავსი პასაჟი წმ. იოანე ოქროპირთან: “რამეთუ რომელმან მოგუაწინეს ხვალისა დღესა, გინა მომავალთა დღეთა, მან საზრდელიცა გჳზრუნოს. რომელმან აღმოაბრწყინვის მზე დღითი-დღე, რომელმან განაქარვის სიბნელე ღამისაჲ, რომელი მოჰფენს ჰაერსა სამშჳნველად ჩუენდა, რომელსა უპყრიან ყოველნი არსნი წამისყოფითა ძლიერებისა მისისაჲთა, რომელი ზრდის ყოველთა მცენარეთა ქუეყანისათა, მფრინველთა ცისათა და თევზთა ზღჳსათა, რომელსა ყოველივე ძალ-უც და ყოველთა განაგებს, მისა საკმარ

ლის ღრმა რწმენით, ყველა სახის სიკეთეთა მოპოვების საუკეთესო საშუალებაა[41].

ამდენად, მართალია, წმიდა გრიგოლ ნოსელი განმარტების სწორედ სიტყვასიტყვითსა და ზნეობრივ-"ჩუეულებითს" (მორალურ-ეთიკურ) ტიპს ირჩევს, მაგრამ ისიც აშკარაა, რომ მისთვის ოდენ საჭმარი, ხორციელი პური მარტოდენ მატერიალური სულაც არაა[42]. ჯერ ერთი, წმიდა გრიგოლი ხაზს უსვამს, რომ პური, რომელსაც ვითხოვთ ღმრთისაგან, ღმერთსავე ეკუთვნის, ესაა პური ღმრთისა[43] და არა ღმრთის მეტოქისა, ესაა ის პური, რომელიც აუცილებელია ჩვენი არსებობისათვის. ჩვენი არსებობა კი მხოლოდ ხორციელით არ შემოიფარგლება. არსობის პურს, მდღევრ პურს იგი თუმც უპირველესად როგორც საჭმარს ბუნებითს, ოდენ ჯორცთასა, როგორც აუცილებელ ხორციელს საზრდელს გაიაზრებს. მაგრამ არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ყოველივე

არსა ჩუენი ზრუნვაჲ, საზრდელისა ჩუენისათჳს? ნუ იყოფინ. ამისთჳს გუბრძანა, ვითარმედ: "ნუ ჰზრუნავთ ხვალისა", ნუცა ითხოვთ ღმრთისაგან საშუებელთა და სიმდიდრეთა, არამედ პურისათვის ოდენ მდღევრისა შეწირეთ თხოვაჲ უძლურებისა თქუენისათჳს, და ნურარას უმეტეს ამისასა ჰზრუნავთ, ნუცა ითხოვთ, რამეთუ იცის მამამან თქუენმან ზეცათამან, რაჲ გიჯმს და მან გიზრუნოს, ვითარცა ჰნებავს", იოანე ოქროპირი, *თარგმანებაჲ მათეს თავისაჲ,* გვ. 20 / Johannes Chrysostomos, *Homiliae In Matthaeum, Homilia XIX:* PG 57, 280. აქ არა მხოლოდ შინაარსობრივად, არამედ ლექსიკურ-ფრაზეოლოგიურადაც დიდი მსგავსებაა. ორივე განმარტების ქართულ თარგმანთა შედარება კი ცხადყოფს, რომ თარგმანი ერთსა და იმავე ავტორს, კერძოდ, წმ. ეფვთიმე ათონელს ეკუთვნის.

41. იქვე.

42. ამასვე მოწმობს წმ. იოანე ოქროპირის თარგმანებაც. მიუხედავად პურის თითქოს ცალსახად სიტყვასიტყვითი, ხორციელი გაგებისა, ნოსელის მსგავსად ანტიოქელ მამასთანაც შეინიშნება ყოველივე ხორციელის მიღმა უპირველესად სულიერი შინაარსის დანახვის მცდელობა. იმავე ქადაგებაში წმიდა იოანე გვეუბნება, რომ ხორციელშიც კი უფრო მეტი სულიერი უნდა შევიცნოთ და დავინახოთ: Πῶς καὶ ἐν τοῖς σωματικοῖς πολὺ τὸ πνευματικόν, Johannes Chrysostomos, *Homiliae In Matthaeum, Homilia XIX:* PG 57, 280. ამ ფრაზიდან გამომდინარე შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ იგი ხორციელ პურშიც გაცილებით მეტს ხედავს, ვიდრე მარტოდენ ხორციელია. მითუმეტეს, რომ ქადაგების მთლიანი კონტექსტი სულიერ საუნჯეთა მეტობისა და უპირატესობის საკმაოდ თვალსაჩინო ჩვენებაა. იმას, რომ წმიდა იოანესთვის უფლის ლოცვისა და მისი მეოთხე თხოვნის არც ლიტურგიულ-ევქარისტული ასპექტი იყო უცხო, მოწმობს მისი ნათლობის კატეხიზისები, Johannes Chrysostomus, *Catecheses Baptismales.* Taufkatechesen. Griechisch-Deutsch, übersetzt und eingeleitet von R. Kaczynski : FC 6/1, Freiburg – Basel – Wien – Barcelona – Rom – NY, Teilbd. 1, 1991. მაშასადამე, მიუხედავად იმისა, რომ ოქროპირი პურის შესახებ თავის განმარტებაში "არსობის პურის" სულიერსა თუ კერძოდ, ევქარისტულ ახსნას კონკრეტულად არსად გვთავაზობს, მისი ინტერპრეტაციიდან სულიერი შინაარსის სრული გამორიცხვა მაინც არ უნდა იყოს მართებული. ამას ადასტურებს როგორც უშუალოდ მე-19 ჰომილიის საერთო კონტექსტი, ასევე, ზოგადად, მათეს ქადაგებების ერთიანი ფონი. ამასვე მოწმობენ მისი სხვა თხზულებებიც. ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ კონსტანტინოპოლის მთავარეპისკოპოსის არსობის პურის თარგმანება ძალზე ახლოა გრიგოლ ნოსელისეულ განმარტებასთან, მათი კომენტარები ჟანრითაც ერთია — ორივე ქადაგებაა, მრევლისადმი მიმართული, თუმც ერთი ლოცვის თხზულებაა, მეორე კი — სახარების კომენტარი. ხშირად ერთსა და იმავე სახარებისეულ ციტატებს მიმართავენ.

43. ამიტომაც ძნელად წარმოსადგენია, რომ იგი მარტოდენ ხორციელი იყოს.

ხორციელი მისთვის განუყოფელია სულიერისაგან — მთლიანი ადამიანიც, ისევე როგორც ადამიანური ყოფა ხომ ორივეს — ხორციელისა და სულიერის, მიწისა და ზეცის შეზავებულებაა[44].

[44] “რაჲთა არცა ქუეყანისანი სრულიად უცხო იყვნენ ზეცისათაგან და არცა ზეცისანი სრულიად უცნაურ იყვნენ ქუეყანისათა. და რაჲთა იქმნეს კაცისა მიერ ორთავე მათ ბუნებათა შეზავებულებაჲ — უხილავისა მის სულისაჲ, რომელი თჳს ეყვის ზეცისა ძალთა ჯორცთა შინა მკჳდრობითა და ხილულთა ამათ ჯორცთა აღდგომასა მას ყოველთასა ზეცად მიცვალებითა სულისა თანა, რომელნიცა წმიდა იყვნენ ცოდვისაგან,” წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ღოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 39 / Callahan, c. 12ff, გვ. 49: διπλῆ. ამ აზრს უფრო მეტად ავითარებს წმიდა იოანე დამასკელი, რომელიც ასევე საზრდელის “მრჩობლობითიბაზეც” (ხორციელ-სულიერი) საუბრობს, იხ. Johannes Damaskenos, S.P.N. Johannis Damasceni, Monachi et presbyteri Hierosolymitani opera omnia quae exstant, et ejus nomine circumferuntur, opera et studio P. Michaelis Lequien, Acc. J. P. Migne, *Expositio accurata fidei orthodoxae:* PG 94, 789-1228, 1152/=B. Kotter, *Die Schriften des Johannes von Damaskos,* II: PTS 12, Berlin 1973. საინტერესოა, რომ წმ. იოანე დამასკელი წმ. გრიგოლ ნოსელის მსგავსად მეოთხე თხოვნის პურს ზოგადად ჩვენს არსებობაზე (τῆς οὐσίας ἡμῶν) ავრცობს, ანუ არა მარტო ხორციელ (τῆς σωματικῆς οὐσίας), არამედ სულიერ, ერთიან ხორციელ-სულიერ არსებობას (τῆς σωματικῆς οὐσίας καὶ πνευματικῆς) გულისხმობს: Ψυχικῆ καὶ σωματικῆ διπλοῦν γὰρ ἐστι), Johannes Damaskenos, *Expositio fidei,* IV, 13: PG 94, 1149A /= B. Kotter: PTS 12, c. 123-124, გვ. 196. ამას იგი, კვლავ წმიდა გრიგოლის კვალდაკვალ, ადამიანის ბუნების “მრჩობლობით” (ხორციელი და სულიერი, შდრ. წმიდა გრიგოლ ნოსელიც თავის კატეხეტიკურ სიტყვაში საუბრობს ადამიანის ბუნების “მრჩობლობაზე” (διττά): ადამიანი სხეულისა და სულისგან შედგება, ამიტომ ორივე — სხეულიცა და სულიც უნდა განიკურნოს, Gregorius Nyssenus, *Orat. Catech.,* 37: PG 45, 93ff), შესაბამისად, შობისა და საზრდელის “მრჩობლობით‘‘ ხსნის (ეს გავრცობა კი უკვე წმიდა იოანეს ეკუთვნის). “ხოლო ვინაჲთგან სულიერი არს ადამ, ჯერ არს, რაჲთა შობაჲცა სულიერი იყოს, ეგრეთვე და საზრდელიცა. და კუალად, ვინაჲთგან მრჩობლნი რაჲმე ვართ და შეზავებულნი, ჯერ-არს შობათაცა მრჩობლთა ყოფაჲ, ეგრეთვე და საზრდელთა შეზავებულთაჲ. ვინაჲცა შობაჲ ვიდრემე წყლისა მიერ და სულისა მოგუეცა ჩუენ, ვიტყჳ უკუე წმიდისა ნათლისღებისასა. ხოლო საზრდელი — თჳთ იგი ზეცით გარდამოსრული პური ცხორებისაჲ, უფალი ჩუენი იესუ ქრისტე”, წმ. იოანე დამასკელი, *მართლმადიდებლური სარწმუნოების ზედმიწევნითი გადმოცემა,* ე. ჭელიძის გამოცემა, იქვე (იოანეს სახ. 6, 48), 86 IV, 13, (არსენი), დასახ. ნაშრ., გვ. 246-247; “ჯერ-იყო ჩუენდა სულიერიცა ოდენ შობაჲ და სულიერი ოდენ საჭმელი. არამედ ვინაჲთგან მრჩობლ შეზავებულ ვართ ადამეანნი: ჯორცთაგან და სულისა”, (ეფრემი), გვ. 249. “მრჩობლობითად” განმარტავს “მდღევრ პურს” ნეტარი ავგუსტინეც: “Panis quotidianus duplex est, corporalis et spiritualis”, Augustinus, *Sermo 57, VII:* PL 38, 389. (შდრ. “Sane duobus modis intelligenda est ista petition de pane quotidiano: sive pro necessitate carnalis victus, sive etiam pro necessitate spiritualis alimoniae”, იქვე). ამდენად, წმ. ავგუსტინე საუბრობს ხორციელსა და სულიერ საზრდელზე. “არსობის” პური მოიცავს ყველაფერს, რასაც ჩვენი სული და სხეული ამ ცხოვრებაში საჭიროებს” / “Et quidquid animae nostrae et carni necessarium est, quotidiano pane concluditur”, Augustinus, *Sermo 58 ad Competentes:* PL 38, 395. ნეტარი ავგუსტინე აქ ხმარობს “necessarium” (შდრ. Augustinus, *Sermo 57, VII:* PL 38, 389: “Panis erit et ipse quotidianus, huic vitae necessarius”). მთელი სამყოფი, როგორც ჩანს, სულსა და სხეულს გულისხმობს. თავის ცნობილ თხზულებაში “Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate” ნეტარი ავგუსტინე კიდევ ერთხელ შეეგახსენებს “მდღევრი პური”-ს ორმაგ შინაარსსა და ორმაგ საჭიროებას: “Panis vero cotidianus ideo dictus est quia hic est necessarius quantus animae carnique tribunedus est, sive spiritualiter (“ან სულიერად”), sive carnaliter (“ან ხორციელად”), sive utroque intelligatur modo (“ან ორივენაირად” — ანუ სულიერ-ხორციელად)‘‘, Augustinus, *Enchiridion ad Laurentium sive de fide, spe et caritate,* XXX, 115: *CCL* 46, pars XIII, 2, ed. Evans, Turnholti 1979, c. 29-31, გვ. 111. “აუცილებელია მისი “მრჩობლობითად” გააზრება, ვინაიდან იგი ერთნაირად

მართალია, პური არსობისა, პური მდღევრი არის აუცილებელი ჩვენი ხორციელი ყოფისათვის, მაგრამ ჩვენი ხორციელი ყოფა განუყოფელია ჩვენი სულიერი არსებობისაგან. ამდენად, "პური არსობისაჲ" არის საფუძველი ჩვენი მთლიანი, ხორციელ-სულიერი არსებობისა. ამიტომაცაა სწორედ მდღევრი პურის თხოვნა ჩვენი უპირველესი სათხოვარი, და არა სიმდიდრენი ამა სოფლისა თუ სხვა ხორციელი საცთურნი. პური, თუნდ ხორციელიც, არის ღირსი თხოვნისა. ძალზე საგულისხმოა წმიდა გრიგოლის შეგონება, "საჯმართათჳს ჴორციელთა მრავალთა ზრუნვათაგან" დავიცვათ სული[45], ანუ ვითხოვოთ ის, რისი თხოვნაც ეგების ღმრთისაგან, ანუ პური არსობისა, მეტიც, "ხოლო ნუცა პურისა ზრუნვასა შეექცევი სრულიად, არამედ არქუ მას, რომელი ზრდის ყოველსა ჴორციელსა, ვითარმედ: შენ მიერ არს ცხორებაჲ ჩემი და შენ მომეც პური"[46].

მართალია, წმიდა გრიგოლ ნოსელი "არსობის პურს" უპირველესად საჭირო ხორციელ საზრდელად განმარტავს, ვფიქრობთ, რომ კაპადოკიელი მამა არც სულიერ გაგებას უნდა გამორიცხავდეს.

გრიგოლისეული განმარტების უშუალო და უბრალო ფორმა მისი თხზულების ჟანრითა და კონტექსტით შეიძლება აიხსნას: ესაა მრევლის მიმართ ქადაგება, ცოცხალი სიტყვა უბრალო მრევლისადმი, რომელიც სულიერად და ინტელექტუალურად სხვადასხვანაირად მომზადებულ მსმენელს აერთიანებს. მქადაგებლის ცოცხალმა სიტყვამ უშუალოდ უნდა იმოქმედოს მსმენელზე.

ამდენად, გრიგოლ ნოსელის მიზანიც აქ ქადაგების მეშვეობით მრევლის ეთიკურ-მორალური აღზრდაა, მრევლის დამო-

საჭიროა სულისა და ხორცისათვის. ასე რომ, ერთია ხილული და ხელშესახები პური, ჩვენი არსებობისთვის აუცილებელი (პური, რომელიც სხეულს განაძლებს და ხორცს განაძლიერებს). მაგრამ უფრო მნიშვნელოვანია მეორე, უხილავი, განსაკუთრებული, არა-ჩვეულებრივი, "არა-ლიტონი" პური, რომელსაც ძენი ღმრთისა შესთხოვენ უფალს ("მამაო ჩვენო" ხომ ღმრთის ძეთა ლოცვაა). ესაა სიტყვა ღმრთისა, რომელიც ყოველდღე გვეძლევა ჩვენი ლოცვის საპასუხოდ. ესაა ჩვენი არსობის პური, ჩვენი მდღევრი პური. მისით ცხოვნდება არა სხეული, არამედ სული. ეს საზრდელი აუცილებელია ჩვენთვის ახლაც, ვიდრე ვენახის მუშაკნი ვართ... ჩვენი მდღევრი საზრდელი კი არის სიტყვა ღმრთისა... მდღევრი პური მორწმუნეთ ხელმეორედ შობის, სულიერი შობის ანუ ნათლობის შემდგომ ეძლევა — ეძლევათ განსამტკიცებლად სხეულისა და სულისა", Augustinus, *Sermo 58:* PL 38, 395, *Sermo 59:* PL 38, 401.

45. "ეგრეთვე ჩუენ შორის სრულ იქმენინ სათნოებაჲ, რაჲთა რაჟამს ყოველი ბოროტი უჩინო იქმნეს ყოველითურთ, იყოს ნებაჲ შენი სულთა შინა ჩუენთა წარმართებულ, არამედ, რაჲთა ვერვინ თქუას-თუ და ვითარ ეგების უჯორცოთა ძალთა სიწმიდისა ჯორცითა ამით წარმართებაჲ, ვინაჲთგან საჯმართათჳს ჯორციელთა მრავალთა ზრუნვათა შინა შთავარდების სული, ამისთჳს უფალმან შესძინა შემდგომი იგი სიტყუაჲ, რაჲთა დაჰჴსნეს ესევითარი იგი ზრახვაჲ," წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 40 / Callahan, გვ. 50.

46. წმიდა გრიგოლ ნოსელი, *სწავლაჲ ლოცვისაჲ და თარგმანებაჲ მამაო ჩუენოჲსაჲ,* თავი დ, გვ. 42 / Callahan, c. 19, გვ. 55.

ძღვრაა. ამიტომაც ჭარბობს ასე თვალნათლივ ეთიკური ელემენტებიც. ჩვენთვის საგულისხმო კი ისაა, რომ მარტივი ფორმისა და სიტყვასიტყვითი შინაარსის მიღმა შესაძლებელია შინაგანი და სულიერი არსის ამოკითხვა.

Nino Sakvarelidze

Is the "Daily Bread" in the Interpretation of Gregory of Nissa Just Corporal?

The Cappadocian Gregory of Nyssa seems to present just a corporal and ethic interpretation of the "daily bread", almost excluding its spiritual and mystical sense. But if we try to understand the exposition of the fourth petition by St. Gregory in the light of his twofold concept of body and soul, as well as in connection with the third petition, it becomes obvious that this "necessary nutrition"is necessary not for the body only, but also for the soul.

მაია რაფავა

იოანე მთავარაისძე, შავი მთის ქართველი მოღვაწე

შავი მთის ქართულ მონასტრებში არსებულმა სამწიგნობრო კერამ (XI-XII სს.) განუზომელი როლი შეასრულა ქართული ლიტერატურული და, ზოგადად, კულტურის განვითარების საქმეში. ათონის ლიტერატურული სკოლის შემდეგ იგი გახდა ახალი ლიტერატურული პროცესების და კულტურული ორიენტაციის საფუძველდამდები, ქართულ მწერლობაში ელინოფილური მიმდინარეობის გამტარებელი. ამის გამო ცხოველი ინტერესი სდევს შავი მთის ქართულ მონასტრებში მოღვაწე პიროვნებების გამოვლენისა და მათი შემოქმედებითი საქმიანობის შეფასების მიზნით წარმოებულ კვლევა-ძიებას.

შავი მთის ქართული სამწიგნობრო ცენტრის ერთ-ერთი თვალსაჩინო მკვლევარი ელენე მეტრეველი ერთ თავის წერილში, რომელიც მან ეფრემ მცირის ავტოგრაფ ხელნაწერ კრებულს მიუძღვნა, წერდა: "კორნელი კეკელიძემ თავს იდვა დიდი შრომა და შეადგინა უცხო ავტორებისა და მათი მთარგმნელების კატალოგი ძველ ქართულ მწერლობაში... ეს სამუშაო დღესაც დამთავრებული არ არის, როგორც მოწმობს "უცხო ავტორების" ყოველი ახალი გამოცემა, რომელიც წინა გამოცემასთან შედარებით შევსებულია როგორც ახალი ავტორებით, ასევე მთარგმნელებითაც"[1].

იგივე შეიძლება ითქვას ელენე მეტრეველის მიერ შავი მთისა და სამხრეთ საქართველოს ქართული სამწერლობო კერებისადმი მიძღვნილი უაღრესად საყურადღებო გამოკვლევების შესახებ. როგორც ცნობილია, მან შავი მთის მწიგნობრული კერის ლიტერატურული საქმიანობის კვლევას უძღვნა საგანგებო გამოკვლევები, სადაც მრავალრიცხოვან წყაროებზე დაყრდნობით, გააშუქა შავი მთის კერის ისტორია XI საუკუნის პირველ ნახევარში.

[1] მეტრეველი ე. *ეფრემ მცირის ავტოგრაფი,* ხელნაწერთა ინსტიტუტეს მოამბე, I, თბ., 1959, 1. ხელმეორედ გამოიცა წიგნში: მეტრეველი ე. *ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი,* თბ., I, 2007, 117.

მიუხედავად იმისა, რომ ელენე მეტრეველმა ამ კერასთან დაკავშირებული მრავალი საყურადღებო ფაქტი გამოიკვლია, გამოავლინა მთელი რიგი ახალი პერსონალიებისა, დააზუსტა მათი გენელოგია და, რაც მთავარია, ნათელი მოჰფინა მათი ლიტერატურული საქმიანობის რაობასა და ხასიათს, ეს სამუშაო დღესაც დამთავრებული არ არის.

წინამდებარე წერილის მიზანიც ეს არის: გარკვეული ცნობებით შეავსოს შავი მთის მწიგნობრული კერის ისტორია უკვე XI საუკუნის მეორე ნახევარში, თავი მოუყაროს ბიო-ბიბლიოგრაფიულ ცნობებს შავი მთის ერთი ქართველი მოღვაწის შესახებ და მათი ურთიერთშევსების საფუძველზე გამოავლინოს ამ პიროვნების მოღვაწეობის ხასიათი და მასშტაბები.

ეს პიროვნება არ არის ქართული მწერლობისათვის სრულიად უცნობი პერსონა. ქართული ხელნაწერების ანდერძ-მინაწერებიდან ცნობილია მისი სახელი: სხვადასხვა ანდერძ-მინაწერებში მიმოფანტულად არის ცნობები მის შესახებ. ისინი ცალკე აღებული, მათ შორის გარკვეული კავშირების გააზრების გარეშე, არ იძლევიან სრულ სურათს, თუ სინამდვილეში ვინ დგას მათ უკან, არ ჩანს, თუ რა როლს ასრულებდა იგი შავი მთის ლიტერატურული სკოლის საქმიანობაში.

ეს პიროვნება არის წერილობითი წყაროებით, ასევე სამეცნიერო ლიტერატურაში შავი მთის ქართული სამწერლობო კერის მოღვაწედ ცნობილი იოანე მთავარაისძე[2].

რა ვიცით იოანე მთავარაისძის შესახებ?

იოანე მთავარაისძე მოხსენებულია ეფრემ მცირის ნათარგმნ თუ ორიგინალურ შრომებზე დართულ მრავალ ანდერძ-მინაწერში[3].

1) 1090 წელს გადაწერილ "ფსალმუნთა თარგმანების" ხელნაწერში წერია:

"ეფრემ თარგმანისა მიერ ზემოჴსენებულმან და პირველისა წიგნისა მისთჳს დამწერელმან იოვანე ხუცესმან მთავარაჲსძემან

[2] იოანე მთავარაისძის პიროვნებას მე შევეხე ეფრემ მცირის ორიგინალური საისტორიო თხზულების "უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისაჲ"-სთან დაკავშირებით და გამოვთქვი გარკვეული მოსაზრებები მისი მოღვაწეობის შესახებ. ამჟამად ჩემი მიზანია, ახალი მონაცემების გათვალისწინებით ცალკე გამოვყო იოანე მთავარაისძის, როგორც ფართო ხასიათის მოღვაწის, პიროვნება და ვაჩვენო მისი როლი როგორც შავი მთის სამწიგნობრო სკოლის საქმიანობაში, ისე, ზოგადად, ქართული მწერლობისა და კულტურის ისტორიაში.

[3] ეს ანდერძ-მინაწერები კარგად არის ცნობილი მკვლევართათვის: კ. კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია,* თბ., I, 1980; ე. მეტრეველი, *შავი მთის მწიგნობრული კერის ისტორიისათვის XI ს.-ის პირველ ნახევარში,* აკად. ს. ჯანაშიას სახ. საქართველოს სახელმწიფო მუზეუმის მოამბე, ტ. XX—B, 1959, 87; ლ. მენაბდე, *ძველი ქართული მწერლობის კერები,* II, თბ., 1980, 152-167; ეფრემ მცირის ანდერძ-მინაწერები საგანგებოდ შეისწავლა დარეჯან თვალთვაძემ თავის სადისერტაციო ნაშრომში და ძალზე საფუძვლიანი და საყურადღებო გამოკვლევა უძღვნა მათ.

ესე აწ ჩემთჳს გარდამოვიწერე... დაიწერა კასტანას ეფრემის მამობასა”[4].

2) იმავე ანთროპონიმით (იოვანე მთავარაისძე) ეს პიროვნება ჩანს გრიგოლ ნაზიანზელის 16 ლიტურგიკული ჰომილიის ეფრემ მცირისეული თარგმანების შემცველ ხელნაწერში (Jer. 13) არსებულ ეფრემისეულ ანდერძში: “ლოცვა ყავთ იოვანესთჳს ხუცისა მთავარაჲსძისა, რომელმან არა დაგჳშურვა თჳსი ქაღალდი საწერელად და პური საზრდელად თანადგომითურთ თჳსით, რაჲთა ესრეთ სრულ იქმნეს... ბრძანებაჲ სულიერისა მამისა ჩუენისა ბერისა კჳრიკე ალექსანდრიელისაჲ”[5].

ამ ანდერძ-მინაწერის ცნობა იოანე მთავარაისძესთან მიმართებაში იმით არის საყურადღებო, რომ, როგორც ვიგებთ, ამ ანდერძის დაწერის დროისთვის ჩვენთვის საინტერესო იოვანე ხუცესია და მთავარაისძედ იწოდება. იგი მატერიალურად ეხმარება ეფრემ მცირეს გრიგოლ ნაზიანზელის 16-სიტყვედის თარგმნაში. ანდერძ-მინაწერი კი უთუოდ იმ დროისაა, როცა ეფრემ მცირემ თარგმნა გრიგოლ ნაზიანზელის 16-სიტყვედი, რასაც, მკვლევართა აღიარებით, ადგილი უნდა ჰქონოდა ეფრემის მოღვაწეობის გვიანდელ ეტაპზე, დაახლოებით 1090 წლებში[6].

ამ ანდერძ-მინაწერების მიხედვით, ჩვენთვის საინტერესო იოვანე 1080-1090 წლებში მთავარაისძედ არის მოხსენებული. მას გადაუწერია “ფსალმუნთა თარგმანება” 1080 წელს, ხოლო იგივე ტექსტი თავისთვის გადაუწერია 1090 წ. ან ცოტა მოგვიანებით, იმავე ხანებშივე უთარგმნია გრიგოლის 16-სიტყვედი.

იოანე, როგორც მთავარაჲსძე, კიდევ ერთ ანდერძ-მინაწერში არის მოხსენებული. ეს ანდერძი ერთგვარ გასაღებს წარმოადგენს მისი პიროვნებისა და მოღვაწეობის დასახასიათებლად, რადგან ის გარკვეულ საფუძველს ქმნის იოანე მთავარაისძის იდენტიფიკაციისათვის შავ მთაზე მოღვაწე და სხვადასხვა ანდერძებში მოხსენიებულ სხვა იოანეებთან მიმართებაში.

ანდერძ-მინაწერი დაცულია A 24 (XII ს.) ხელნაწერში[7]. ხელნაწერის მე-3 თხზულების, “უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თუ რომელთა წიგნთა შინა მოიჴსენების”, სათაურის

[4] Q 37, 317r.

[5] Jer. 13, 250r.

[6] ქ. ბეზარაშვილი, *გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიის კომენტარების ქართული ვერსიებიდან: ეფრემ მცირის თარგმანი*, გულანი, თბ., 1989, 121; ე. ჭელიძე, *ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია*, I, თბ., 1996, 545-558; ნ. მელიქიშვილი, *ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი მეთოდი წმ. გრიგოლ ნაზიანზელის არალიტურგიკული სიტყვების მიხედვით*, მრავალთავი, XIX, 2001, 225.

[7] ხელნაწერი შეიცავს ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილ იოანე დამასკელის ‘‘დიალექტიკასა‘‘ და ‘‘გარდამოცემას‘‘, ‘‘იოანე დამასკელის ცხოვრებას‘‘, ასევე ეფრემის ორიგინალურ თხზულებას ‘‘უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისას‘‘. იხ. ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ყოფილი საეკლესიო მუზეუმის (A) კოლექციისა, I, თბ.,, 1974, 81-86.

გასწვრივ, აშიაზე (145v) არის ანდერძ-მინაწერი ასეთი შინაარსისა: "უწყოდე, რამეთუ ამის [სა]კითხავისა [მიზეზია] იოანე. და იოანე რაჲ გესმეს, მთავარაჲსძე, რამეთუ ნეტარისა ეფრემისა თარგმნობისა ჟამთა შავსა მთასა დახუდა და ესრე შეუდგა თარგმნობისათჳს, რომელ თჳნიერ მცირედთა წიგნთაჲსა, ყოველნივე მან ათარგმნინა მისითა საჴმრითა და წარსაგებელითა, ვითარცა ყოველთა საკითხავთა ბოლოსა თჳთ აღიარებს სანატრელი ეფრემ, ხოლო მე ესე სადღესასწაულოჲსაგან გარდავწერე"[8].

როგორც ვხედავთ, ანდერძი იუწყება, რომ 1) იოანე მთავარაისძე ეფრემის შავ მთაზე მისვლისას უკვე იქ იმყოფებოდა, 2) იგი აქტიურად ეხმარებოდა ეფრემ მცირეს მთარგმნელობით საქმიანობაში "საჴმრითა და წარსაგებელით", 3) ყველა თხზულება, მცირე გამონაკლისის გარდა, მან ათარგმნინა ეფრემ მცირეს.

ანდერძ-მინაწერის ცნობის უტყუარობა, მისი სანდოობა სრულიად სარწმუნოა, რადგან იგი ეკუთვნის პიროვნებას, რომელსაც "უწყებაჲ" უშუალოდ ეფრემის დედნისაგან გადაუწერია. ამის შესახებ გადამწერი იუწყება "უწყებაჲს" ბოლოს დართულ ანდერძ-მინაწერში: "სრულ იქმნა ესეცა ქართველთა მოქცევისა მოსაჴსენებელი თჳთ ღირსისა ეფრემის ნუსხისაგან"[9].

ანდერძ-მინაწერის ავტორი ეფრემ მცირისა და იოანე მთავარაისძის თანამედროვე თუ არაა, მცირე დროით არის დაშორებული მათი მოღვაწეობის ხანას, იგი მათ მწიგნობრულ-სამოღვაწეო გარემოში ტრიალებს, რაც ზრდის ამ ანდერძ-მინაწერის მნიშვნელობას.

ანდერძ-მინაწერის სიტყვებმა "თჳნიერ მცირედთა წიგნთაჲსა, ყოველნივე მან ათარგმნინა" ეფრემ მცირეს, საფუძველი მომცა იოანე მთავარაისძე მეძებნა ეფრემ მცირის თარგმანებზე დართულ სხვა ანდერძ-მინაწერებში.

უპირველეს ყოვლისა, შესაძლებლად ჩავთვალე იოანე მთავარაისძის გაიგივება იმავე "უწყებაჲს" შესავალში მოხსენიებულ იოანე კვირიკესთან. შესავალში წერია: "სულიერსა მამასა ჩუენსა და პატიოსანსა ეკლესიარხსა ჩუენ ქართველთასა, მღდელსა უფლისასა იოანეს კჳრიკესსა ყოვლად მცირე და უღირსი სახისა და სახელისაჲ ეფრემ მონაზონი თაყუანისცემით მოგიკითხავ"[10]. ანთროპონიმში "იოანე კჳრიკესი" იოანე სახელია, ხოლო კჳრიკესი მიუთითებს ორ რამეზე: იგი ან კვირიკეს მოწაფეა, ან კვირიკეს მონასტრის ხუცესია. თუ დავუშვებთ, რომ კვირიკესი მოწაფეს აღნიშნავს, მაშინ შეიძლება გაჩნდეს აზრი, ხომ არ იყო ეს პიროვნება ცნობილი მოღვაწის, კვირიკე ალექსანდრიელის, მოწაფე. ხოლო თუ კვირიკესი მონასტრის ხუცობას გულისხმობს, მაშინ გამორიცხული არაა, რომ შავ მთაზე ცნობილი ქართული

[8] A 24, 145v.

[9] უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, თ. ბრეგაძის გამოცემა, თბ., 1959, 12.

[10] უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა, 3.

მონასტრების რიგს ერთი ახალი, კვირიკეს მონასტერიც შეემატოს. შესაძლოა მომავალმა კვლევამ ესეც დაადასტუროს.

ამრიგად, იოანე კვირიკესი არის მეორე ზედწოდება, რომლითაც ხელნაწერებში იხსენიება იოანე მთავარაისძე.

იოანე კვრიკესი, "უწყებაჲს" გარდა, იხსენიება ერთი იერუსალიმური ხელნაწერის (Jer. 38 მეტაფრასული კრებული) ანდერძ-მინაწერში (ეს ხელნაწერი თავისი შედგენილობით, ყველაზე ახლოა S 1276 ხელნაწერთან). ანდერძ-მინაწერი ასეთი შინაარსისაა: "ლოცვა ყავთ, ქრისტეს მოყუარენო, იოანესთჳს, კვრიკეს ხუცისა, რომლისა ბრძანებითა და წარსაგებელითა ითარგმნა საკითხავი ესე ეფრემისაგან მცირისა"[11]. ამ ხელნაწერის იოანე კვირიკეს ხუცესი (საკითხავის მბრძანებელი და წარსაგებელის გამცემი), ყოველგვარ ეჭვს გარეშე, ის პიროვნებაა, ვინც არის "უწყებაჲს" შესავალში მოხსენიებული მღდელი იოანე კვირიკესი ("უწყებაჲს" მბრძანებელი და მომგებელი). ამავე დროს, თუ გავითვალისწინებთ "უწყებაჲს" შემცველი ხელნაწერის (A 24) მინაწერის ცნობასაც, ეს პიროვნება არის იოანე მთავარაისძე (საკითხავის მიზეზი და "საჯმრითა და წარსაგებელით" დამხმარე).

"იოანე კვირიკეს ხუცესი" ზუსტად ამგვარი ფორმულირებით კიდევ ერთ ხელნაწერში გვხვდება. ეს არის ეფრემ მცირის ჰომილეტიკური კრებული S 1276. როგორც ელენე მეტრეველმა გაარკვია, ამ ხელნაწერის პირველი ნაწილის (ჰომილეტიკური საკითხავების) მთარგმნელ-რედაქტორი არის ეფრემ მცირე, ეს ავტოგრაფული ხელნაწერი მას გამიზნული ჰქონდა როგორც საკუთარ თარგმანთა კრებული[12]. კრებულის შედგენილობისა და რამდენიმე ისტორიულ-ბიბლიოგრაფიული მონაცემის გათავალისწინების შედეგად შესაძლებლად ჩავთვალე, რომ სწორედ ეს ავტოგრაფული ნუსხა (S 1276) წარმოადგენს "უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისაჲში" მოხსენებულ "სადღესასწაულო წიგნს"[13].

სანამ იოანე მთავარაჲსძის შესახებ ჩვენს მოსაზრებებს გავაგრძელებდე, ორიოდე სიტყვით მინდა გამოვეხმაურო დარეჯან თვალთავაძის მოსაზრებას იმის შესახებ, რომ გამორიცხული არაა, "სადღესასწაულოს" სახელით გრიგოლ ნაზიანზელის 16 ლიტურგიკული საკითხავის კრებული იხსენიებოდეს[14].

ჩემი აზრით, "სადღესასწაულო წიგნის" გრიგოლ ნაზიანზელის 16 ლიტურგიკული საკითხავის კრებულთან გაიგივება

[11] Jer. 38, 12r.

[12] მეტრეველი ე. *ეფრემ მცირის ავტოგრაფი,* 115 -125.

[13] რაფავა მ. *ეფრემ მცირის ,,უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასა'' და ,,სადღესასწაულო წიგნი'',* მაცნე, № 4, 1990.

[14] თვალთავაძე დ. *შავ მთაზე მოღვაწე იოანეთა ვინაობისათვის,* თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 31, 2004, 128.

სავსებით დასაშვები იქნებოდა, რომ არა რამდენიმე გარემოება, რომელიც ხელს უშლის ასეთ გაიგივებას.

1. საქმე ისაა, რომ "სადღესასწაულო წიგნის" მბრძანებელი და ხელის გამმართავი არის იოანე კჳრიკესი, ხოლო ნაზიანზელის 16-სიტყვედის თარგმნის ინიციატორი და მბრძანებელი, კრებულის შესავლისა და ყველა ანდერძ-მინაწერის მიხედვით, არის კვირიკე ალექსანდრიელი. იოანე მთავარაჲსძე მატერიალურად ეხმარება ეფრემ მცირეს. 16-სიტყვედის შემცველი ერთი ხელნაწერის ანდერძ-მინაწერში წერია: იოანე მთავარაჲსძე ეფრემს დაეხმარა, "რაჲთა ესრეთ სრულ იქმნეს მრავალჟამეული იძულებით ბრძანებაჲ სულიერისა მამისა ჩუენისა კჳრიკე ალექსანდრიელისაჲ"[15]. კვირიკე ალექსანდრიელი ეფრემს გრიგოლ ნაზიანზელის 16-სიტყვედის სხვა ანდერძ-მინაწერებშიც ისეთი ზეაწეული ეპითეტებით ჰყავს მოხსენიებული, რომ ვფიქრობთ, "უწყებაჲშიც" ასევე მოიხსენიებდა მას, იქ რომ ნამდვილად ნაზიანზელის 16-სიტყვედს გულისხმობდეს.

2. გრიგოლ ნაზიანზელის 16-სიტყვედის შემცველ ხელნაწერებში კრებული არსად არ იხსენიება, როგორც "სადღესასწაულო წიგნი". ცალკეულ საკითხავებს კი ეწოდებათ სადღესასწაულო საკითხავები[16], მაგრამ მთლიანად წიგნი მოიხსენიება, როგორც "ღმრთისმეტყველი", ან "წიგნი ღმრთისმეტყველი"[17].

3. "უწყებაჲს" შესავლიდან ირკვევა, რომ "სადღესასწაულო წიგნის" მომგებელი და "უწყებაჲს" შექმნის მბრძანებელი ერთი და იგივე პიროვნება, სვიმეონ საკვირველთმოქმედის მონასტრის მოღვაწე ბერია. ეფრემის მიმართვის ტონი მხოლოდ ქრისტიანული თვითდაკნინების გამოხატულება არ ჩანს, მისი სიტყვები ადრესატის უფრო მაღალ იერარქიულ მდგომარეობაზე მიუთითებს. საფიქრებელია, რომ ეფრემის ასეთი თავმდაბლური მიმართვა მისი მოღვაწეობის ადრეულ ხანაშია სავარაუდებელი, როცა ის შავ მთაზე ახალი მისული იყო. "უწყებაჲს" და "სადღესასწაულო წიგნის" შექმნაც ამ პერიოდშია სავარაუდო. გრიგოლ ნაზიანზელის 16-სიტყვედი კი, როგორც აღვნიშნეთ, ეფრემს შესრულებული აქვს თავისი მოღვაწეობის გვიანდელ პერიოდში.

ყოველივე ამის გათვალისწინებით, მიმაჩნია, რომ "სადღესასწაულო წიგნში" უნდა იგულისხმებოდეს ეფრემის ჰომილეტიკური კრებული (S 1276) და არა გრიგოლ ნაზიანზელის 16-სიტყვედი.

მივუბრუნდეთ ისევ იოანე მთავარაისძის პიროვნებას.

აღნიშნულ ხელნაწერში (S 1276) სამი ანდერძ-მინაწერია. ორ მათგანში ეფრემი მადლობას უხდის იოანე მღვდელს: "უფალო,

[15] Jer. 13, 250r.

[16] გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ქართული თარგმანების შემცველ ხელნაწერთა აღწერილობა, თბ., 1988.

[17] იქვე.

შეიწყალე მღდელი იოვანე, მბრძანებელი ჩუენდა ამათ საკითხავთა თარგმანისაჲ”[18]; “უფალო, მიეც მადლი მამასა იოვანეს მღდელსა, მბრძანებელსა ამისისა თარგმანებისასა”[19]; მე-3 ანდერძმინაწერში კი იოვანე მღვდელი “კჳრიკეს ხუცად შესწავებულად” არის მოხსენიებული: “ლოცვა ყავთ... იოანესთჳს მღდელისა და მონაზონისა, რომლისა ბრძანებითა მე უღირსმან ეფრემ მცირემან ვთარგმნე... ესე ცხოვრებაჲ... რომელი-ესე აწ ქართულადცა ითარგმნა... ბრძანებითა და საჯმრითა იოანე ზემოჴსენებულისა და კჳრიკეს ხუცად შესწავებულისაჲთა, უფალმან მიეცინ მადლი შრომისა და წარსაგებელისაჲ”[20].

როგორც ვხედავთ, ამ ანდერძების მიხედვით, S1276 კრებულის თარგმნის მბრძანებელი არის იოვანე მამა, მღდელი და, რაც მთავარია, “კჳრიკეს ხუცად შესწავებული”, რომლისა საჴმრითა და წარსაგებელითა ითარგმნა საკითხავები.

მსგავსება “კჳრიკეს ხუცად შესწავებულსა” (S 1276 კრებული) და “იოანე კჳრიკეს ხუცესს” შორის (“უწყებაჲ”) სრულიად თვალსაჩინოა. როგორც “უწყებაჲს” შესავალში იუწყება ეფრემ მცირე, იოანე კვირიკესი არის “სადღესასწაულო წიგნის” ეფრემისთვის დამკვეთი. ამავე დროს, ის არის ‘‘უწყებაჲს” შექმნის ინიციატორიც: “ჳჳერ იყო ამასცა ზედა ჩემგან სრულ-ყოფად ბრძანებაჲ შენი, რაჲთა წერით დაიდვას მას შინა მოსაჴსენებელი ოდეს მოქცევისა ჩუენისაჲ და თუ რომელთა წიგნთა შინა ბერძენთასა ჴსენებულ არს იგი, უჴმდეს თუ ვისმე გამომეძიებელთაგანსა ცნობად”[21]. ორივე კრებულის შექმნის მბრძანებელი და ხელისშემწყობი არის ერთი და იგივე პიროვნება და ეს პიროვნება არის იოანე მთავარაისძე.

მივყვეთ ტექსტებს. ,,უწყებაჲს‘‘ მიხედვით, იოანე კჳრიკესი შავ მთაზე ქართველთა ეკლესიარხია. ეკლესიარხი საეკლესიო სამონასტრო იერარქიაში მაღალი თანამდებობაა, რომელიც ეკლესიის, მონასტრის ქონება-კუთვნილებას განაგებს[22]. სწორედ ეს ფაქტი — ეკლესიარხობა — ვფიქრობთ, იძლევა საფუძველს იოანე კვირიკესის//იოვანე კჳრიკეს ხუცესის იოანე მთავარაის-

[18] Jer. 38, 80v.

[19] Jer. 38, 115v.

[20] Jer. 38, 56r.

[21] უწყებაჲ მიზეზსა..., 3.

[22] A Patristic Greek Lexicon, ed. G.V.H. lampe, Oxford, 1961. Greek Lexicon of the roman and Bezantine periodes, by E.A. Sophocles, New Jork, 1900. ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მიხედვით, ძველ ქართულ წერილობით წყაროებში დაფიქსირებულია ეკლესიარხის ქართული შესატყვისი: “დეკანოზი”. იხ. ბერძნულ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონი, ტ. II, ლ. კვირიკაშვილის რედაქციით, თბ., 2003. ‘‘უწყებაჲს” გამომცემლის, თ. ბრეგაძის, განმარტებით, ეკლესიარხი ის პირია, რომელიც ხელმძღვანელობდა უცხოეთში ქართველების ლიტერატურულ მოღვაწეობას, აძლევდა დავალებებს და ეხმარებოდა საფასურით. იხ. უწყებაჲ მიზეზსა...,3.

ძესთან იდენტიფიკაციისათვის. ამ ფაქტთან დაკავშირებით სრულიად გასაგები ხდება ანდერძ-მინაწერებში არაერთგზის მოხსენიება იმისა, რომ იგი "საკმრითა და წარსაგებელით" ეხმარება ეფრემ მცირეს. მონასტრის სალაროსა და მეურნეობის გამგებელს, ალბათ, ხელეწიფებოდა გაეღო "ქაღალდი საწერელად და პური საზრდელად".

მაგრამ, როგორც ირკვევა, იოანე კვირიკესის, იმავე იოანე მთავარაისძის როლი შავი მთის სამწიგნობრო კერაზე მხოლოდ მატერიალური დახმარების გაწევით არ ამოიწურებოდა. იოანე მთავარაისძე განსწავლული და განათლებული პიროვნება ჩანს, რადგან იგი არის ეფრემ მცირის მთარგმნელობითი საქმიანობის წარმმართველი ("თჳნიერ მცირედთა წიგნთაჲსა, მან ათარგმნინა"), მისი ბრძანებით შეუდგენია ეფრემს თავისი ავტოგრაფული ნუსხა, ჰომილეტიკური კრებული (S1276), მისივე ბრძანებით შეუქმნია ეფრემს თავისი ორიგინალური ნაწარმოები "უწყებაჲ". ამავე დროს, საყურადღებოა ისიც, რომ, გარდა ინიციატივის გამოჩენისა და მატერიალური დახმარებისა, იოანე მთავარაისძე, როგორც ჩანს, ეფრემის მთარგმნელობით საქმიანობაშიც იყო ჩართული, რასაც უნდა მოწმობდეს ეფრემის სიტყვები იოანეს შესახებ: "უფალმან მიეცინ მადლი შრომისა და წარსაგებელისა". წარსაგებელი მატერიალურ საფასურს ნიშნავს, მის გვერდით "შრომაზე" ხაზგასმა იოანეს მიერ უშუალოდ ეფრემის შემოქმედებით პროცესში მონაწილეობას უნდა ნიშნავდეს. შესაძლებელია, "შრომა" გადაწერის პროცესს გულისხმობდეს. როგორც ადრე აღვნიშნეთ, იოანე ხუცესი მთავარაჲსძე მართლაც არის ხელნაწერთა გადამწერი.

გარდა იმ ცნობისა, რომ იოანე მთავარაისძე არის შავი მთის ქართველთა ეკლესიარხი, ამ პიროვნების შესახებ სხვა მნიშვნელოვანი ცნობების მოპოვებაც გახდა შესაძლებელი. როგორც ჩანს, მას სხვა უფრო მაღალი თანამდებობაც სჭერია. ამას მოწმობს ბერთის სახარებაში (Q 906, XII ს.)[23] დაცული შემწირველის, იოანე ოპიზარის, სამი ანდერძ-მინაწერი. ამ სახარების გადამწერი იოანე ოპიზარი იოანე მთავარაისძის დისწული და გაზრდილი ყოფილა. ამდენად, მისი ანდერძ-მინაწერების სანდოობა სრულიად უეჭველია.

პირველი მინაწერი ასეთია: "მე, იოანე ოპიზისა მოძღუარმან, დავწერე, გაზრდილმან და დისწულმან, ბერისა იოანე მთავარაჲსძისამან". მეორე მინაწერია: "სულკურთხეულსა ბერსა მთავარაჲსძესა სახარებაჲ ებოძა ძმისა ჩემისა". მესამე: "მას ბერსა ებოძა ჯუარი ოქროჲსაჲ ჭეშმარიტითა ნაწილითა"[24].

[23] ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა ახალი (Q) კოლექციისა, თბ., 1958, 317-322.

[24] Q 906, 319.

ამ მინაწერებიდან ჩანს, რომ იოანე მთავარაისძეს თავისი დისწულებისთვის უბოძებია ხელნაწერი სახარება და ოქროს ჯვარი წმინდა ნაწილებით. ასეთი საბოძარი აშკარად მეტყველებს იოანეს მაღალ მდგომარეობასა და შესაძლებლობაზე. როგორი უნდა ყოფილიყო ეს მდგომარეობა, ამას ისევ ბერთის სახარების ხელნაწერის მიხედვით ვიგებთ. ამ ხელნაწერის ყდაზე, რომელიც ბეშქენ ოპიზარის მიერ არის მოჭედილი, არის ამოტვიფრული წარწერა: "...ობასა იოანე მთავარაჲსძისასა, მ~ გიორგისსა, დეკანოზობასა მიქელ კჳრკაიძისასა, ვინცა რაჲ შეგვაწია წმჳდისა ამის სახარებისა მოჭედას, ყო[ვ]ელთა შეგჳგჳნ ღმერთმან". წარწერაში სამი ტიტულია დასახელებული: ...ობა (ბოლო ორი მარცვალია), მ~ (დასაწყისი ასოა მხოლოდ) და დეკანოზობა (სრულადაა). ნაკლული სახით წარმოდგენილ ტიტულებში, როგორც იმავე ბერთის სახარების ანდერძებსა და სხვა წერილობით წყაროებზე დაყრდნობით ადრე ვაჩვენე, მოცემულია საეკლესიო-სამონასტრო იერარქიის სამი ტიტული: წინამძღუარი, მოძღუარი და დეკანოზი[25]. ბერთის სახარების ყდის დაზიანებული წარწერა შემდეგნაირად უნდა აღდგეს: "...[წინამძღურ]ობასა იოანე მთავარაისძისსა, მ[ოძღურობასა] გიორგისსა და დეკანოზობასა მიქელ კჳრკაიძისასა". როგორც ვხედავთ, ამ წარწერის მიხედვით, იოანე მთავარაისძე მონასტრის წინამძღვარიც ყოფილა.

ამავე დროს, გამორიცხული არაა სხვაგვარი ვარაუდიც: ეფრემ მცირის "უწყებაჲს" სათაურში მითითებული "ეკლესიარხობა" და ბერთის სახარების "წინამძღურობა" — ხომ არ ნიშნავს ორივე ეს იოანე მთავარაისძის ერთსა და იმავე თანამდებობას? მართალია, ბერძნული ტერმინი "ეკლესიარხი" თავისი პირდაპირი მნიშვნელობით ეკლესიის სალაროს გამგებელს ნიშნავს, მაგრამ შესაძლებელია, რომ იგი ეფრემ მცირეს ნახმარი ჰქონდეს უფრო ფართო მნიშვნელობით, როგორც მონასტრის გამგებელი. კომპოზიტის — ეკლეს + არხე — პირდაპირი თარგმანი — ეკლესიის მოთავე ანუ წინამძღვარი — ამის დაშვების შესაძლებლობას იძლევა. გამართლდება თუ არა ეს ვარაუდი, მომავალი კვლევა გამოაჩენს. როგორადაც არ უნდა გადაწყდეს ეს საკითხი, ერთი რამ, ყოველგვარი ეჭვის გარეშე, ცხადია: იოანე მთავარაისძეს მაღალი სასულიერო-სამონასტრო თანამდებობა ეკავა შავი მთის ქართველთა სავანეში. შესაძლებელია, იგი საქართველოში მობრუნდა მე-12 საუკუნის დასაწყის წლებში და აქაც იგივე მაღალი პატივი ეპყრა (ამის ეჭვს ბადებს ბერთის სახარების მოჭედილ ყდაზე მისი სახელის ამოტვიფრვა).

[25] მ. რაფავა, *ეფრემ მცირის "უწყებაჲ"...*, 110.

ყოველივე ზემოთქმულის გათვალისწინებით, ვფიქრობ, სრულად იკვეთება იოანე მთავარაისძის XI საუკუნის ბოლო მეოთხედში შავ მთაზე და მოგვიანებით, შესაძლოა, საქართველოში მოღვაწეობის ხასიათი და მასშტაბები.

დასკვნის სახით შეიძლება დავაჯამო:

1. იოანე მთავარაისძე შავ მთაზე იმყოფებოდა ეფრემ მცირის იქ ჩასვლამდე, ანუ XI საუკუნის ბოლო მეოთხედში.

2. იოანე მთავარაისძემ, როგორც გამოცდილმა კალიგრაფმა, 2-ჯერ გადაწერა ეფრემ მცირის მიერ თარგმნილი "დავითნის თარგმანება".

3. იოანე მთავარაისძე მატერიალურად ეხმარება ეფრემ მცირეს გრიგოლ ნაზიანზელის 16 ლიტურგიკული სიტყვის თარგმნაში.

4. იოანე მთავარაისძე, იგივე იოანე კვრიკეს ხუცად შესწავებული, იგივე იოანე კვრიკესი, არის ეფრემის ავტოგრაფული ნუსხის (S 1276) და "უწყებაჲ მიზეზსა ქართველთა მოქცევისასაჲ"-ს შექმნის ინიციატორი და ხელის გამმართავი.

5. იოანე მთავარაისძე, იგივე იოანე კვირიკესი, შავ მთაზე სვიმეონწმიდის მონასტრის ეკლესიარხია.

6. იოანე მთავარაისძე მონასტრის წინამძღვარია.

მწიგნობრული მოღვაწეობისა თუ სამონასტრო საქმიანობის ასეთი მასშტაბები საფუძველს იძლევა იოანე მთავარაისძე ვაღიაროთ შავი მთის სამონასტრო-სამწიგნობრო კერის ერთ-ერთ აქტიურ მოღვაწედ, რომელიც თავისი ინტელექტუალური და მატერიალური თანადგომით დახმარებას უწევდა ეფრემ მცირეს მთარგმნელობით-შემოქმედებით მოღვაწეობაში და, სავარაუდოდ, ქართველთა სამონასტრო საქმეებთან ერთად ასევე წარმართავდა სხვა ქართველი მოღვაწეების მწიგნობრულ საქმიანობასაც. თავისი ღვაწლისა და დამსახურებების გამო იოანე მთავარაისძეს, ვფიქრობთ, უფრო თვალსაჩინო ადგილი უნდა დაეთმოს ძველი ქართული მწერლობის ისტორიაში, ვიდრე მას აქამდე ეკავა.

Maia Rapava

Ioane Mtavaraisdze, a Georgian intellectual on the Black Mountain

The present papar aims at enriching, with certain sources, the history of the Georgian literary centre on the Black Mountain at the second half of the eleventh century, gathering biographical and bibliographical data about a certain Georgian intellectual from the Black Mountain, Ioane Mtavaraisdze, and revealing character and scope of his activities.

The information about Iaone Mtavaraisdze is preserved in the written sources. He is mentioned in various colophons attached to the original or translated works of Ephrem Mtsire (XI c.). Comparison and juxtaposition of these colophons made possible to identify Ioane Mtavaraisdze with persons named Ioane in the same colophons, that is to say, Ioane of Kvirike (for the moment it is impossible to ascertain whether it is a person's name or monastery's); Ioane, known as a priest of Khirike; and Ioane, a priest of Kvirike.

It was possible to clarify that Ioane of Kvirike was not only a donor for the Georgian intellectuals from the Black Mountain, but also commanded their translation activities. The colophons also helped to reveal the position occupied by Ioane Mtavaraisdze. First he had been the ecclesiarch of the Georgian monastery of St. Symeon, and later became its head. Therefore, Ioane Mtavaraisdze, for his deeds and activities, deserves a more important place in the history of Georgian litearture than hitherto had been ascribed to him.

თამარ ოთხმეზური

ეფრემ მცირე და "ბერძულად სასწავლელი" სიტყვები

ელინოფილური თარგმანების ერთ-ერთი მახასიათებელი ბერძნულიდან ნათარგმნ ტექსტში უთარგმნელად, ტრანსლიტერაციით გადმოსული სიტყვების არსებობაა. ლექსიკური ერთეულის ეტიმოლოგიურ თარგმანთან[1] ერთად, ტრანსლიტერაციით გადმოტანილი სიტყვა ლექსიკური კალკის, ლექსიკური ბერძნიზმის ერთ-ერთი სახეობაა. ამ ტიპის კალკები, მართალია, უკვე ადრეულ ქართულ თარგმანებში დასტურდება, მაგრამ განსაკუთრებულად დიდი რაოდენობით მათ ქართველ ელინოფილთა თარგმანებში ვხდებით. ქართულ ელინოფილურ ტექსტებში მათ სპეციფიკური ფუნქცია შეიძინეს, რაც ყველაზე კარგად პირველი ქართველი ელინოფილის, XI საუკუნის II ნახევრის შავი მთის ქართველი მოღვაწის, ეფრემ მცირის თარგმანებსა და მის ანდერძ-მინაწერებში გამოთქმულ თეორიულ მოსაზრებებში იჩენს თავს.

ეფრემ მცირეს თავის ცნობილ კოლოფონებში — საკუთარ თარგმანებზე დართულ ისტორიულ-ლიტერატურული ხასიათის წინათქმებსა თუ მარგინალურ შენიშვნებში — გამოთქმული აქვს არაერთი თეორიული მოსაზრება ბერძნულ-ქართული ლექსიკისა და ლექსიკური მიმართებების შესახებ. ბერძნულ ლექსიკურ კალკებს (როგორც უთარგმნელად გადმოტანილ სიტყვებს, ისე ლექსიკურ ერთეულთა ეტიმოლოგიურ თარგმანებს) ეფრემი "ბერძულად სასწავლელს"[2] უწოდებს, რითაც მია-

[1] ტერმინს "ეტიმოლოგია" ვხმარობთ შუასაუკუნეობრივი გაგებით: *სიტყვის დაშლა/თარგმნა შემადგენელი ნაწილების მიხედვით მისი ჭეშმარიტი* მნიშვნელობის შესაცნობად (დიონისე თრაკიელის "გრამატიკის ხელოვნების" კომენტატორის განმარტება, Scholia in Dionysii Thracis Artem grammaticum, I, pars III, recensuit et apparatum criticum indicesque adiecit Al. Hilgard, Lipsiae, 1901, p. 14. ტერმინთა ეტიმოლოგიური თარგმანის შესახებ იხ. S. Brock, *Aspects of Translation Technique in Antiquity,* Greek, Roman and Byzantine Studies 20 (1979), p. 84-86.

[2] *,,შეისწავე, ვითარმედ არს ბერძულად სასწავლელი, რომელსა ეტჳმოლოგია უწოდიან, ესე ივი არს მზასიტყუაობად*" (Cod. Jer. 8, XII ს., გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული საკითხავის ეფრემ მცირისეული თარგმანის შემცველი კრებული).

ნიშნებს, რომ მათი გააზრება და გაგება ბერძნულის გზითაა შესაძლებელი.

თავის თარგმანებზე დართულ მარგინალურ შენიშვნებში ეფრემი ნათლად განმარტავს, თუ რა შემთხვევაში შეიძლება გადმოიტანოს მთარგმნელმა დედნიდან ლექსიკური ერთეული უთარგმნელად. მაგალითად, ეფრემს ვერ უპოვია ბერძნული ლექსიკური ერთეულის hnioco~ (*მეეტლე*) შესატყვისი ქართულში, "ამისთჳს ბერძულივე დავწერე — ინიოხი"[3]; ეფრემმა ქართულში ასევე ვერ მოიძია სხვადასხვა ხელობის აღმნიშვნელი ბერძნული ლექსემების შესატყვისი ქართული სიტყვები, "ამისთჳს დაგდებასა, ანუ ტყუვილით დაწერასა, ბერძულადვე დაწერაჲ ვირჩიე",[4] — შენიშნავს მთარგმნელი. ამ მხრივ მისაბაძი ეფრემისთვის, როგორც ყოველთვის, ბერძნები არიან, რომლებსაც ასეთ შემთხვევაში უცხო საგანთა აღმნიშვნელი ლექსიკური ერთეულები პირდაპირ, ტრანსლიტერაციით გადმოაქვთ უცხოური ენიდან, მაგალითად, არაბულიდან *შაქარი — სახარად, ყულყასი — კულკასად, ზაფრანა — ზაფარად*. ეფრემმა ვერც ბერძნული sfaira-სა და hmisfaira-ს შესატყვისი მოიძია ქართულში — ,,ხოლო მე, ვინაჲთგან ძუელითგანი სახელი ქართულად ვერაჲ ვპოე ვისგან, იგივე ბერძული სფერი დავდევ,"[5] — აღნიშნავს მთარგმნელი.

მართლაც, ეფრემის თარგმანებში დიდი რაოდენობით ვხვდებით ლექსიკურ ბერძნიზმებს, რომლებიც ამ სიტყვათა ქართული ეკვივალენტების არარსებობის გამო ბერძნულიდან უთარგმნელად არის გადმოტანილი. ეს განსაკუთრებით ითქმის ისეთ ტექსტებზე, რომლებიც სპეციფიკური თემატიკით, და, შესაბამისად, სპეციფიკური ტერმინოლოგიით გამოირჩევა. მაგალითად, ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტართა ეფრემისეულ თარგმანში, საშუალო მოცულობის ტექსტში ანტიკურ სამყაროსა და მისი გმირების, წარმართული რიტუალებისა და წეს-ჩვეულებათა შესახებ, ორმოცდაათზე მეტი უთარგმნელი ბერძნული სიტყვა დასტურდება. მართალია, ამ სიტყვათა ერთი ნაწილი ეფრემამდეა შემოსული და დამკვიდრებული ქართულ ენაში ზეპირი თუ მწიგნობრული გზით (მაგალითად: *ანდრიანტე, პომონი, პარპაროზი, თეატრონი, ორღანო, პორფირი, სირა, ქარტა*[6]), მაგრამ

[3] Cod. A-689, XII ს., 238v; ზ. სარჯველაძე, *ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი,* თბილისი, 1984, გვ. 203 (= სარჯველაძე, *ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი*).

[4] Cod. *A*-1115, XII ს., 223r; სარჯველაძე, *ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი,* გვ. 203-204.

[5] Cods. *A*-109, 61r, *Jer. Iber.* 15, 66v, *Jer. Iber.* 43, 65v, *Jer. Iber.* 13, 319r — გრიგოლ ღვთისმეტყველის 16 ლიტურგიკული საკითხავის კრებულები.

[6] ეს ლექსიკური ერთეულები ძველი, XI საუკუნემდელი თარგმანებიდან მოყვანილი აქვს ი. აბულაძეს ძველი ქართული ენის ლექსიკონში, იხ. ი. აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი,* თბილისი, 1973 (= აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი).

უცხოურ სიტყვათა უმეტესობა სწორედ ამ თხზულების ეფრემისეული თარგმანის საშუალებით არის პირველად შემოტანილი ქართულში. ნიშანდობლივია, რომ ეს ლექსიკური ერთეულები, ძირითადად, სპეციფიკური ტერმინებია. აშკარაა, რომ სათარგმნი მასალის თემატიკამ მოითხოვა ქართულ ენაში წარმართულ რიტუალთა თუ ჩვეულებათა აღმნიშვნელი ტერმინების, ასევე ანტიკურ პერსონაჟთა ზედწოდებების შემოტანა. ბუნებრივია, ამ სიტყვებს არ ჰქონდა ეკვივალენტი ქართულში, რამაც განაპირობა სწორედ მათი ტრანსლიტერაციით გადმოტანა: *დილაკრიონ* (deilakriwn — *ხორცის მოყვარული*, ჰერმესის ეპითეტი), *ვუთჳნოს* (bouqoina — *ხარის მჭამელი*, ჰერაკლეს ეპითეტი), *იდოლიან* (eidwliano~ — *კერპთმსახური*, ივლიანე განდგომილის ეპითეტი), *პირაჰი* (purrich — რიტუალური ცეკვა), *პროპინო* (propinwn — *სახალხოდ შესმული სასმელი*, ხალხური რიტუალი), *ტრიესპეროს* (triespero~ — *სამღამიანი*, ჰერაკლეს ეპითეტი) და სხვ.[7] უთარგმნელად არის გადმოტანილი ისეთი სიტყვაც, როგორიცაა hrw~ — *იროელ*, რომლის ლექსიკურ ადეკვატს *გმირი* ხშირად ვხვდებით ძველ ქართულ ტექსტებში. მაგრამ როგორც კონტექსტიდან ირკვევა, პასაჟში, რომელშიც ეს სიტყვაა გამოყენებული, საუბარია ანტიკური მითოლოგიის ე. წ. ნახევარგმირებზე ("იროელ უწოდდეს, ესე იგი არს კერძოღმერთ, ვითარმედ ნახევარი მათი ღმერთთაგან არს და ნახევარი — კაცთაგან"[8]). სწორედ ანტიკურმა კონტექსტმა განაპირობა ამ სიტყვის ელინური ფორმის გამოყენება მოცემულ პასაჟში.

აქვე შევნიშნავთ, რომ ფსევდონონეს კომენტართა ეფრემისეულ თარგმანში დასტურდება ისეთი სიტყვების ბერძნულიდან უთარგმნელად გადმოტანის შემთხვევები, რომლებსაც ძველ ქართულენაშიმკვიდრიშესატყვისებიაქვს.მაგ.: rodon — როდო — *ვარდი*, kumindi~ — კჳმინდი — ქორი, krokodeilo~ — კროკოდილო — *ნიანგი*, რომლის შესატყვისი ძველ ქართულში არის *ხჳთქი*. გიორგი ათონელი ამ სიტყვასთან დაკავშირებით აღნიშნავს: "მეგჳპტურად მეფუთ ეწოდების, ხოლო ბერძულად კროკოდილო და ქართულად ხჳთქი".[9] ამ ლექსიკურ ერთეულს ეფრემიც იცნობს, ის მას სალამანდრას განმარტებისას იყენებს ფსევდონონეს მითოლოგიურ კომენტარებში ("სალამანდრა ცხოველი არს სწორი ისავრაჲსაჲ სიდიდითა, გინათუ მცირი-

[7] Th. Otkhmezuri, *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii* (Corpus Christianorum. Series Graeca, 50, Corpus Nazianzenum, 16), Turnhout-Leuven, 2002, p. 292-293, ბერძნულ სიტყვათა ინდექსი (= Otkhmezuri, *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii*).

[8] გრიგოლ ნაზიანზელის 43-ე საკითხავის ბასილი მინიმუსის კომენტარიდან, განმ. 16.

[9] სარჯველაძე, *ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი*, გვ. 213.

სა კროკოდილოჲსაჲ, რომელ არს ხუთქი ჴმელისაჲ"[10]), თუმცა ამავე ტექსტში ის უპირატესობას ელინიზებულ ფორმას — *კროკოდილო*-ს ანიჭებს. როგორც ჩანს, საზოგადოდ, ფლორასა და ფაუნასთან დაკავშირებული ტერმინოლოგიის ტრანსლიტერაციით გადმოტანის ტენდენცია ადრეული პერიოდიდან იჩენს თავს (მაგალითად, *ივი* — ibi~ — *იბისი, კოხლიო* — kogculion — *მოლუსკი, კროკო* — kroko~ — *ზაფრანა, კუკნო* — kukno~ — *გედი*[11]) და განსაკუთრებით აქტუალური ეფრემ მცირესთან, ელინოფილურ თარგმანებში ხდება.

ამ თვალსაზრისით საინტერესოა ლექსიკური ერთეული pitu~ და მისი განმარტება ეფრემის თარგმანებში. როგორც ცნობილია, ამ ბერძნული ლექსიკური ერთეულის ქართული შესატყვისი *ფიჭუ* ბერძნულიდან საკმაოდ ადრეულ ეპოქაში, ეგეოსური მიგრაციების დროს, ზეპირი გზით უთარგმნელად შემოსული სიტყვაა[12]. ადრეულ მთარგმნელობით ტრადიციაში, კერძოდ, *ბიბლიის* წიგნთა ძველ ქართულ თარგმანებში ლექსიკური ერთეულით *ფიჭუ* გადმოტანილია როგორც pitu~, ისე სხვა წიწვოვანი მცენარის სახელწოდებები: kuparisso~, peukh, arkeuqina[13]. ასეთივე ვითარებაა შედარებით გვიანდელ, წინაელინოფილურ — ათონურ თარგმანებშიც[14]. რაც შეეხება ეფრემს, მას ხელახლა, ამჯერად უკვე წერილობითი გზით შემოაქვს ლექსიკური ერთეული pitu~ ფორმით *პიტუ*. გრიგოლ ნაზიანზელის 42-ე ჰომილიის ეფრემისეულ თარგმანში ვკითხულობთ[15]: "გოდებდინ პიტუ, რამეთუ დაეცა ნაძუ" (*ზაქარია*, 11, 2), რასაც ერთვის ეფრემის მარგინალური შენიშვნა: "შეისწავე, რამეთუ ბერძული არს ესე სიტყუაჲ. პიტუ არს არა დიდი ხე, არამედ მცირე კიცუ ფიჭუსაჲ

[10] Otkhmezuri, *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii,* p. 260.

[11] აბულაძე, *ძველი ქართული ენის ლექსიკონი,* გვ. 118, 201, 202, 206.

[12] რ. გორდეზიანი, *წინაბერძნული და ქართველური,* თბილისი, 1985, გვ. 150; E. J. Furnee, *Vorgriechisch-Kartvelisches. Studien zum ostmediterranen Substrat nebst einem Versuch zu einer neuen pelasgischen Theorie*, Leuven-Louvain, 1979, p. 28.

[13] kai kuparissoi toiautai en tw paradeisw tou Qeou, kai ai **πίτυες** ouc omoiai tai~ parafuasin autou kai elatai ouk egenonto — "სარონი არა ეგევითარ იყვნეს სამოთხესა ღმრთისასა და **ფიჭუნი** არა მსგავს იყვნეს მორჩთა მისთა", ეზეკიელი, 31, 8 (ოშკის ბიბლია); kai ekoya to megeqo~ th~ kedrou autou, ta eklekta **κυπαρίσσων** ,,მოვკაფე სიმაღლე საროთაჲ, რჩეულ-რჩეული **ფიჭუთაჲ**", მეფეთა IV, 19, 23 (ოშკის ბიბლია); xula kedrina kai **ἀρκεύθινα** kai peukana ek tou Libanou — "ძელი ნაძუსაჲ, **ფიჭუსაჲ** და საროჲსა ლიბანით'' (II ნეშტთა, 2, 8). ek kuparissw kai **πεύκῃ** kai kedrw — "საროჲთა და **ფიჭუთა** და ნაძუთა", ესაია, 60, 13.

[14] ბასილი დიდი, *ექუსთა დღეთაჲ,* მ. კახაძის გამოც., მასალები საქართველოსა და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკვ. II (25), თბილისი, 1946, გვ. 170.

[15] Ololazetw pitu~, oti peptwke kedro~, (PG 36, col. 465, B9-10).

უზარდი”[16]. მსგავსი ვითარებაა გვიანელინოფილურ ტრადიციაშიც[17].

ეფრემის თარგმანებში ბერძნულიდან ტრანსლიტერაციით სიტყვების გადმოტანის მიზეზი მხოლოდ ქართულში მათი შესაბამისი ლექსიკური ერთეულების არარსებობა არ უნდა იყოს. ეფრემის ერთ-ერთ მარგინალურ შენიშვნაში, რომელშიც ტრანსლიტერაციით გადმოტანილი სიტყვის, “ეპიტაფიის” მნიშვნელობაა განმარტებული, ვკითხულობთ: “შეისწავე, რამეთუ ეპიტაფია ბერძულისაგან ქართულად საფლავსა-ზედად გამოითარგმანების, ხოლო მე, ვინაჲთგან სხუაჲ, თჳსაგან განკუთნვილი ძალი აქუნდა, ამისთვის ბერძულიცა სიტყუა დავჰწერე და ძალიცა მისი”[18]. სქოლიოს მიხედვით, ეფრემს ლექსიკური ერთეული epitafio~ (საკითხავის სახეობა — გარდაცვლილის საპატივცემულოდ საფლავთან წარმოთქმული სიტყვა) ბერძნულად იმიტომ დაუწერია (ანუ ტრანსლიტერაციით — *ეპიტაფია* — გადმოუტანია), რომ ამ სიტყვისთვის “სხუა‘‘ — უცხო, მისთვის დამახასიათებელი, თავისებური “ძალი‘‘ შეენარჩუნებინა. თვალსაზრისი სიტყვათა “ძალის‘‘ შესახებ საკმაოდ აქტუალური ჩანს ჯერ კიდევ გვიანანტიკურ ეპოქაში, ხოლო შემდგომ — ბიზანტიის მწიგნობართა წრეებში. ის უშუალოდ უკავშირდება “წმიდა ტექსტების‘‘ თარგმნის ტექნიკას, თავისუფალი და ლიტერალური მთარგმნელობითი მეთოდების საკითხს, sensus de sensu და verbum e verbo თარგმნის პრობლემატიკას. “*ყველა ენას აქვს ისეთი თავისებურებები, რომელთა გადატანა სხვა ენაზე შეუძლებელია. სიტყვები შეიძლება ითარგმნოს, მაგრამ ისინი თარგმნისას თავიანთ ძალას კარგავენ*” (იამბლიხოსი, თეურგ., 7,5). ამგვარი მიდგომა მთარგმნელობითი საქმიანობის და, ზოგადად, თარგმანის ფენომენის მიმართ ყოველთვის იჩენდა თავს ბიზანტიურ აზროვნებაში. სიტყვის — “ლექსის” შესახებ მსჯელობისას ეფრემი კიდევ უფრო შორს მიდის. ის საუბრობს “ღრმა წიგნური სიტყვების” შესახებ, რომლებიც, როგორც მისი კოლოფონების კვლევის

[16] Cods. Jer. 15, 151 v., Jer. 43, 152 v., A-109, 143 v.; v. l. ,,შეისწავე, ბერძულ — პიტჳ, ხოლო ქართულ — კიცუ ფიჭჳსაჲ‘‘ Jer. 13, 119 r., Jer. 8, 163 v., A-292, 120 r., K-9. პიტჳ-ის ამ სპეციფიკურ განმარტებასთან დაკავშირებით დეტალურად იხ. თ. ოთხმეზური, *ფიჭვი / პიტჳ ძველ ქართულ მთარგმნელობით ტრადიციაში,* ლოგოსი. წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში, 3, 2005, გვ. 303-310.

[17] მაგალითად, გელათურ ბიბლიაში ზემოთ მოტანილი (სქ. 13) ბიბლიური პასაჟი ეზეკიელის წიგნიდან შემდეგნაირადაა ნათარგმნი: — ,,კჳპაროზნი ესევითარებ სამოთხესა შინა ღმრთისაჲსა, და **პიტუნი** არა მსგავს იყვნეს ბაბილოთა მისთა‘‘ (ეზეკიელი, 31, 8).

[18] Cod. A-292, 180, 1800 წ., გრიგოლ ღვთისმეტყველის საკითხავთა ეფრემისეული თარგმანების კრებული. სქოლიოში ასევე განმარტებულია ეპიტაფიის ჟანრის საკითხავთა სახეობანი. ამ კუთხით სქოლიოს ლიტერატურული წყაროს შესახებ იხ. დ. თვალთვაძე, *ეფრემ მცირის ლიტერატურულ-თეორიული ნააზრევიდან,* ზ. ჭუმბურიძე — 70, თბ., 1997, გვ. 78-83.

შედეგად ირკვევა, ორი სახისაა: ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინები და ტექსტის მხატვრული ორნამენტები, რიტორიკული ფიგურები[19]. "ეპიტაფიის" უთარგმნელად გადმოტანასა და ამ სიტყვის "ძალაზე" საუბრისას ეფრემი სწორედ ამ უკანასკნელს უნდა გულისხმობდეს. კლასიკური რიტორიკის თეორიის მიხედვით, "ძალი" — dunami~ — რიტორიკული ტერმინია, რომელიც კლასიკური რიტორიკული ფორმის მშვენიერებას აღნიშნავს[20]. ეფრემი სიტყვას "ეპიტაფია" თავისი თარგმანის, ამ შემთხვევაში ჰომილიის სათაურის დასამშვენებლად უნდა იყენებდეს, ანუ ბერძნულ სიტყვას ტექსტში რიტორიკული ორნამენტის დანიშნულება, მხატვრული ფუნქცია უნდა ჰქონდეს. დღეს ძველ ქართულ ტექსტებში ბერძნულად უთარგმნელად გადმოტანილი ლექსიკური ერთეულები ძნელად თუ აღიქმება მხატვრულ სახედ, მაგრამ, როგორც ჩანს, ეს სიტყვები — ელინური განათლებულობის სიმბოლოები — ტექსტს განსაკუთრებულ ელფერს, უცხოურ ჟღერადობას, ამაღლებულობის, მწიგნობრულობის ეფექტს ანიჭებდა.

მაგალითისთვის: ეფრემს ბერძნულთან განსაკუთრებული სიახლოვით აქვს ნათარგმნი გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა ბასილი მინიმუსის კომენტრების წინათქმა — ბასილის წერილი კონსტანტინე პორფიროგენეტისადმი. ბასილი მინიმუსი, გრიგოლ ნაზიანზელის სტილის, სინტაქსის, მხატვრული სამყაროს შესახებ ფილოლოგიურ-რიტორიკული კომენტარების ავტორი, ლიტერატურისა და ორატორული ხელოვნების თეორიაში საკმაოდ განსწავლული და რიტორიკულ ხელოვნებაში თავად გაწაფული ავტორია. შესაბამისად, მისი ეპისტოლე შესრულებულია ამ ჟანრის განვითარების ე. წ. საშუალო ბიზანტიურ პერიოდისათვის (X—XIV სს.) დამახასიათებელი წესების დაცვით, რაც ეპისტოლეებში რიტორიკის ელემენტების ფართო შეღწევას გულისხმობს. ამაღლებული, მაღალფარდოვანი ეფექტის მისაღწევად ბასილის ტექსტში ამოქმედებულია ბერძნული ენის როგორც მორფოლოგიური, ისე სინტაქსური შესაძლებლობები. ეფრემის თარგმანში ბასილის ამ მხატვრული ტექსტის ყველა დეტალი და ნიუანსია ასახული. ამ რიტორიკული ორნამენტებით დატვირთულ ქართულ ტექსტში ვხვდებით დედნიდან უთარგმნელად გადმოტანილ ერთადერთ სიტყვას *უეპაფროდიტო* (anepafrodito~) — *მშვენიერებამოკლებული, უშნო*. ასე თავმდაბლურად იხსენიებს ბასილი თავის ნაშრომს, რაც ასევე ეპისტოლოგრაფიული რიტორიკის ერთ-ერთი ხერხია. ზედსარ-

[19] ქ. ბეზარაშვილი, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა: გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით*, თბ., 2004, გვ. 379 (= ბეზარაშვილი, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა*).

[20] ბეზარაშვილი, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა*, გვ. 379.

თავის anepafrodito~ ადეკვატური ქართული შესატყვისის მოძიება ქართულში, რა თქმა უნდა, არ უნდა ყოფილიყო რთული, მაგრამ ტექსტის რიტორიკული ეფექტის გასაძლიერებლად, მისი ელინიზებული სახის გამოსაკვეთად, ეფრემმა სიტყვის უთარგმნელად გადმოტანის ხერხს მიმართა. "ფილოთეონ ისტორიის" კოლოფონში მხატვრული სახის, რიტორიკული ორნამენტის ნიმუშად ეფრემს მოჰყავს ანტიკური მწერლობიდან ნასესხები მხატვრული სახე "სტადიონი" — ათლეტთა წვრთნის ადგილი — გამარჯვებათა მოპოვების ასპარეზი. ქრისტიან ავტორთა ტექსტებში, ეფრემის მიხედვით, მას ახალი შინაარი აქვს შეძენილი (მონასტერი — სულიერი წვრთნის ადგილი)[21]. ეფრემი ამ მხატვრულ სახეზე საუბრისას სიტყვის ელინურ ფორმას იყენებს, რითაც, ვფიქრობთ, ხაზგასმულია მისი ანტიკური წარმომავლობა[22]. მსგავსი ვითარებაა ბერძნული იდიომატური გამოთქმების ქართულად გადმოტანისას. მაგალითად, კერდოობა — *ცბიერება, მზაკვრობა* (მომდინერობს არსებითი სახელიდან kerdwo~ — *მელა*), ასევე ევრიპოობა — *მერყეობა, ცვალებადობა* (არსებითი სახელიდან — euripo~ — *ზღვის მიქცევა*) უთარგმნელად არის გადმოტანილი ქართულში. აღსანიშნავია, რომ ამ გამოთქმათა მნიშვნელობა და წარმომავლობა თავად ბერძნულ კომენტარებშია განმარტებული[23].

ეფრემის თარგმანებში ბერძნულიდან ტრანსლიტერაციით გადმოტანილი სიტყვის გამოყენების კიდევ ერთი სპეციფიკური ფუნქცია დასტურდება. ეს არის ბერძნული პოლისემიური სიტყვის ("ღრმა წიგნური სიტყვის") თარგმნისას და შესაბამისი ლექსიკური ერთეულების შერჩევისას, მისი სხვადასხვა მნიშვნელობის გამოკვეთის მიზნით, ტრანსლიტერაციის მეთოდის

[21] ფსალმუნთა თარგმანების შესავალი და ,,ფილოთეონ ისტორიის'' კოლოფონი, იხ. მ. შანიძე, *შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა*, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, მიძღვნილი თბილისის უნივერსიტეტის 50 წლისთავს, 1968, გვ. 117; სარჯველაძე, *ქართული სალიტერატურო ენის ისტორიის შესავალი*, გვ. 204-205; ბეზარაშვილი, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა*, გვ. 548-549.

[22] ელინოფილური თარგმანების შემცველ ქართულ ხელნაწერებში ბერძნულიდან გადმოტანილ სიტყვებს ზოგჯერ ბერძნულის ანალოგიით დასმული აქვს მახვილი, რომელსაც ქართულ ენაში არანაირი დატვირთვა არა აქვს და რომლის ფუნქცია ქართულ ტექსტებში გაურკვეველია. ვფიქრობთ, ბერძნულ სიტყვათა გამოთქმისათვის მახასიათებელი მახვილი ამ სიტყვათა ბერძნულ წარმომავლობაზე ფორმალური მიმანიშნებელი უნდა იყოს და სხვა არაფერი.

[23] "*კერდო ეწოდების მელსა, რომლისა მსგავსებითა მელებრ მცბიერსა კაცსა სახელ-ედვა კერდოოს... კერდოობა... მელისა მზაკუარება*" — Otkhmezuri, *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii*, p. 50; "*ესე საკუთრებით ზღუსა მიმომქცეობისათჳს ითქუმის **ევრიპოობაჲ**, რომელი გადმოიარგმანების ადგილმოქცეობად, რამეთუ არს ადგილები ზღუსაჲ, რომელი დღესა შინა მრავალგზის იცვლის ოდესმე განჴმობასა და ოდესმე მწყურნებობასადა ამათგან მოღებითა შეეტყუებიან რქუმად ესე ადგილ მიმომქცევთა კაცთა*" — იხ. გრიგოლ ნაზიანზელის 42-ე სიტყვის ბასილი მინიმუსის კომენტარი (№118).

მოშველიება. როგორც ცნობილია, filosofia-ს პარტისტიკულ ლიტერატურაში სხვადასხვა მნიშვნელობა აქვს, რომელთაგან ჩვენთვის საყურადღებოა ორი: filosofia როგორც "საღვთო სიბრძნე" და filosofia როგორც "წარმართული სიბრძნე". გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა და მათი კომენტარების ეფრემისეულ თარგმანებზე დაკვირვება ცხადყოფს, რომ ეფრემი ცდილობს ლექსიკურ დონეზე განასხვაოს ეს ორი მნიშვნელობა — იქ, სადაც გრიგოლი საუბრობს საღვთისმეტყველო სიბრძნეზე, ეფრემი იძლევა ამ სიტყვის ეტიმოლოგიურ თარგმანს — *სიბრძნისმოყუარება*, ხოლო იქ, სადაც საუბარი წარმართულ სიბრძნეზეა, ეფრემს ტრანსლიტერაციით გადმოაქვს ეს სიტყვა — *ფილოსოფია*[24]. ნიშანდობლივია, რომ ამ ლექსიკურ "ხრიკზე"[25] ეფრემი მიანიშნებს კიდეც გრიგოლ ნაზიანზელის 22-ე სიტყვის თარგმანში, რომელიც მისი მთარგმნელობითი მოღვაწეობის ადრეულ ეტაპზეა შესრულებული შედარებით თავისუფალი მთარგმნელობითი მეთოდით[26]. ტექსტში საუბარია ანტიკური სამყაროს სამ სასწავლო დისციპლინაზე: გრამატიკაზე, სოფისტიკასა და ფილოსოფიაზე (ცხადია, წარმართულზე). ქართულში filosofia გადმოტანილია ტრანსლიტერაციით *ფილოსოფოსობა*, რასაც ერთვის ეფრემისეული ჩანართი: "რამეთუ ახალმან ამან და ჩუენმან სიბრძნისმოყუარებამან მიუღო მას სახელი ესე" — ანუ ჩუენ, ახალი (ქრისტიანი) სიბრძნისმოყვარენი ამ სახელით/ტერმინით (იგულისხმება *ფილოსოფოსობა*) ვიხსენიებთ წარმართულ სიბრძნისმეტყველებას[27].

საზოგადოდ, თარგმანში უცხოური ლექსიკური ერთეულების არსებობა მთარგმნელის ბილინგვურობის მაჩვენებელია[28]. ორენოვანია ეფრემი და შავი მთის მწიგნობართა ის წრეც, სადაც ეფრემი მოღვაწეობს (თავისი ერთ-ერთი მასწავლებლისა და მოძღვრის, შავი მთის მოღვაწის, კვირიკე ალექსანდრიელის შესახებ ეფრემი აღნიშნავს, რომ მან "კარგად უწყის რაბამობაჲ ქართველთა და ბერძულთა ენებისაჲ"[29]). მართალია, ეფრემი

[24] ბეზარაშვილი, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა, გვ. 179.

[25] ტერმინი ,,ხრიკი'' რიტორიკული ხერხის აღსანიშნავად გამოყენებული აქვს თავად ეფრემ მცირეს გრიგოლ ნაზიანზელის 39-ე სიტყვის ბასილი მინიმუსის კომენტარის თარგმანში, სადაც რიტორიკული პაექრობა მორკინალთა შეჯიდებასთან არის შედარებული (№ 13).

[26] ე. ჭელიძე, ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია I, თბილისი, 1996, გვ. 544-554; K. Bezarashvili, *The Problem of the so-called "Aporeta" in the Georgian Corpus of the Works of Gregory the Theologian,* Le Muséon, Revue d'Etudes Orientales, t. 108 (1995), p. 131-142.

[27] თ. ოთხმეზური, *გრიგოლ ნაზიანზელის დასამშვიდებელ სიტყვათა ეფრემ მცირისეული თარგმანი,* მრავალთავი 20 (2003), გვ. 132-145.

[28] S. Brock, *Greek into Syriac and Syriac into Greek,* S. Brock, *Syriac Perspectives on Late Antiquity* (Collected Studies Series 199), 1977, p. II, 1-17.

[29] Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, *Versio iberica* I, Orationes, I, XLV, XLIV, XLI, ed. a H. Metreveli et K. Bezarachvili, Ts. Kourtsikidze, N. Melikichvili, Th. Othkhmezouri, M. Raphava,

თავის თარგმანებს განსწავლული, განათლებული მკითხველისათვის ქმნის (გრიგოლ ნაზიანზელის ლიტურგიკული საკითხავების ეფრემისეული თარგმანი, მისივე სიტყვებით, "*იშჯთ ვიეთთჳსმე გულისჴმისმყოფელთათჳს*" არის გამიზნული, ხოლო "*ფსალმუნთა კომენტარის* ეფრემისეული თარგმანის მკითხველი *სწავლისმოყუარეა*"[30]), მაგრამ ეფრემი იმასაც არ ივიწყებს, რომ მისი მკითხველები ქართველები არიან. ამიტომ უცხოურ, "გარეშეთა" სიტყვებს უმეტეს შემთხვევაში ურთავს განმარტებებს — ექსპოზიციური ხასიათის კომენტარებს.

ეფრემის, როგორც ელინოფილი მწიგნობრის მთარგმნელობითი პრინციპია: "სიტყუაჲ შედარებული ბერძულისა და მართებითი არა აკლს"; მაგრამ მან, როგორც პრაქტიკოსმა მთარგმნელმა, ისიც კარგად იცის, რომ "ყოველსა თარგმანსა უჴმს შემატებაჲ სიტყჳსაჲ რეცა განმაცხადებელად ძალისა". ამიტომაც ეფრემი იქცევა ისე, როგორც ბერძენი მწიგნობრები — სვიმეონწმიდის სამონასტრო ბიბლიოთეკების ბერძნული ხელნაწერების ანალოგიით, ის განმარტებითი ხასიათის შენიშვნებს — ფაქტობრივად, ტექსტის სამეცნიერო აპარატს — ხელნაწერის აშიებზე ათავსებს, თანაც მომავალი გადამწერების საყურადღებოდ აღნიშნავს: "ყოვლად უჯერო არს ვისგანმე კიდესა წარწერილისა მის თარგმანისაჲ შიგან გარევით დაწერაჲ" — არ შეიძლება აშიაზე მოთავსებული განმარტებითი შენიშვნის ტექსტში ჩართვა[31].

მაგრამ ეფრემისთვის არ არის უცხო მის მიერვე საკმაოდ მკაცრად ჩამოყალიბებული წესებიდან გადახვევა. არის შემთხვევები, როდესაც ის საკუთარ შენიშვნებს — უცხოურ სიტყვათა განმარტებებს — თვითონვე ურთავს ხოლმე თარგმანში. ამასაც თავისი ახსნა აქვს — გამონაკლისს ეფრემი მხოლოდ კომენტარულ ტექსტებში უშვებს, რომლებიც თავისთავად ექსპოზიციური ხასიათისაა და, თავიანთი ფუნქციიდან გამომდინარე, კანონიკური ტექსტებისაგან განსხვავებით, ადვილად იტანენ და ორგანულად ითვისებენ ჩანართებს.

ეფრემის შენიშვნები ძირითადად ერთი ავებულებისაა. ტრანსლიტერაციით გადმოტანილ ბერძნულ სიტყვას მოსდევს განმარტება, უმეტეს შემთხვევაში — სიტყვის ეტიმოლოგიური თარგმანი[32]:

- *ეწოდების არტემის ღმერთი ელაფივოლოჲ, ესე იგი არს ღმერ-*

M. Chanidze (*Corpus Christianorum. Series Graeca,* 36. *Corpus Nazianzenum,* 5), Turnhout-Leuven, 1998, p. xxxii (= Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, *Versio iberica* I).

30. Sancti Gregorii Nazianzeni Opera, *Versio iberica* I, p. xxxiv; შანიძე, *შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა,* გვ. 77.

31. იოანე დამასკელი, *დიალექტიკა,* მ. რაფავას გამოც., თბ., 1976, გვ. 67.

32. მსგავსი ტიპის განმარტებები დასტურდება ე. წ. ,,ფსალმუნთა გამოკრებილი თარგმანების'' ანონიმურ ელინოფილურ თარგმანში, იხ. *ნ. დობორჯგინიძე, ეტიმოლოგიურ-ლექსიკოლოგიური ხასიათის კომენტარები ,,ფსალმუნთა გამოკრებილი თარგმანებიდან'',* თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 30, 2001, გვ. 188-194.

თი ირმის მოისარი (elafhbolo~: elafo~ — *ირემი,* bolh — *ტყორცნა*);

- *ამისთჳს ტრიესპეროს ეწოდა, რომელი-ესე სამ ღამედ გამოითარგმანებიs*[33] (triespero~: trei~ — *სამი,* espero~ — *ღამე*);
- *გენეთლია შობისა დღე, ეპიტაფია საფლავს-ზედა*[34] (gennhsi~, epitafio~).
- ზოგ შემთხვევაში ეფრემი განმარტების სახით იძლევა სიტყვის პერიფრაზირებულ თარგმანს ან მის კულტურული ეკვივალენტს:
- *არი, რომელ არს გაზაფხული*[35] (ear).
- *,,მოქალაქე'' უწოდიან სამეუფოელთა, რომელ არიან პოლიტნი*[36] (polith~).
- *შეისწავე, ვითარმედ გარეშეთანი არიან გამომეტყუელებანი ესე, რამეთუ ტრაგიკოელნი გოდებათა მეტყუელ, ხოლო კომიკოელნი მოკიცხაობათა მწერალ არიან*[37] (tragwdiografoi, kwmwdiografoi).

დიაქრონულად რომ გავადევნოთ თვალი ამ ორი ტერმინის — tragwdiografoi, kwmwdiografoi — გადმოტანის პროცესს ეფრემის სხვადასხვა დროს ნათარგმნ ტექსტებში, დავინახავთ, რომ ერთერთ ადრეულ თარმანში, გრიგოლის 22-ე არალიტურგიკულ საკითხავში (§ 8), ისინი შინაარსობრივად, აღწერითად არის ნათარგმი: kwmwdia თარგმნილია როგორც *სასაცილო,* ხოლო tragwdia როგორც *სალმობაჲ ესე გულისა ჩემისაჲ.* გვიანდელ თარგმანში კი, ბასილი მინიმუსის კომენტარებში, ეს სიტყვები უკვე ტრანსლიტერაციით არის გადმოტანილი, მაგრამ განმარტების გარეშე არ არის დატოვებული. ნიშანდობლია, რომ ამ ერთი მაგალითითაც კარგად ჩანს ეფრემ მცირის თანმიმდევრული, მიზანდასახული გადასვლა თავისუფალი, მკითხველზე ორიენტირებული მთარგმნელობითი მეთოდიდან ზუსტ, დედანზე ორიენტირებულ მთარგმნელობით ტექნიკაზე.

უცხოური ენიდან გადმოტანილი სიტყვების ეფრემისეულ განმარტებებს ზოგ შემთხვევაში სასწავლო-საგანმანათლებლო დანიშნულებაც აქვს. ეფრემი ყოველთვის მიუთითებს, თუ რომელი ენიდან არის გადმოტანილი ლექსიკური ერთეული (ბერძნულთან ერთად მის თარგმანებში ვხვდებით ებრაულიდან გად-

[33] მაგალითებისთვის იხ. Otkhmezuri, *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii,* p. 244, 48; შენიშვნები ჩართულია ტექსტში.

[34] Cod. A-292, 89v; შენიშვნა მოთავსებულია აშიაზე.

[35] გრიგოლ ნაზიანზელის 44-ე საკითხავის ბასილი მინიმუსის კომენტარიდან, განმ. 65.

[36] გრიგოლ ნაზიანზელის მე-19 საკითხავის ბასილი მინიმუსის კომენტარიდან, განმ. 64

[37] გრიგოლ ნაზიანზელის *Or.* 21-ის მარგინალური შენიშვნა (cod. *Jer.* 43, 140v; Jer. 13, 344v).

მოტანილ სიტყვებსაც); მის შენიშვნებში ზოგჯერ მოცემულია ისეთი ინფორმაცია, რომელიც მოცემული სიტყვისა თუ კონტექსტის გასაგებად არც უნდა ყოფილიყო აუცილებელი, თუმცა შუა საუკუნეების ქართველი მკითხველის თვალსაწიერის გაფართოებში ის გარკვეულ როლს შეასრულებდა; საინტერესოა, რომ ზოგჯერ ბერძნულიდან უთარგმნელად გადმოტანილი სიტყვა ეფრემის ლექსიკოლოგიურ შენიშვნაში ჩნდება ძირითად ტექსტში ამ სიტყვის შესაბამისი ქართული თარგმანის ეკვივალენტის სახით. მაგალითად, გრიგოლ ხუცესის "*გრიგოლ ღვთისმეტყველის ცხოვრებაში*", ფრაზას — "*ზოგ-არიანოზ უწოდა... სიტყვთა მზით*" (ou~ hmiareiou~ ekeino~ etumw~ (*v. l.* etoimw~) wnomaze (*PG* 35, col. 276 A 4; 275, n. 89) — "რომლებსაც მან ნახევარარიანელები უწოდა" — ერთვის ეფრემის განმარტება: "შეისწავე, ვითარმედ არს ბერძულად სასწავლელი, რომელსა ეტჳმოლოგია უწოდიან, ესე იგი არს მზასიტყუაობაჲ" (Jer. 8). ეფრემი ამ შენიშვნით ცდილობს განუმარტოს ქართველ მკითხველს შუა საუკუნეების ბიზანტურ გრამატიკულ ტრაქტატებში საკმაოდ გავრცელებული ტერმინი etumologia და ქართველ ინტელექტუალთა წრეებში მიმოქცევაში შემოიტანოს ეს ცნება[38].

ბერძნულიდან ტრანსლიტერაციით გადმოტანილ სიტყვებში ასახულია X-XI საუკუნეების ბიზანტიური ბერძნულის წარმოთქმის თავისებურებები[39]. ზოგ შემთხვევაში ბერძნული კომპოზიტის გადმოტანისას მისი ერთ-ერთი შემადგენელი ნაწილი (ძირითადად, პირველი) ქართულად არის ნათარგმნი, ბოლო მეორე ნაწილი ტრანსლიტერაციით არის გადმოტანილი, მაგალითად: hmis fairion — *კერძოსფერი*; upodiakonwn — *კერძოდიაკონი*[40].

უთარგმნელად გადმოტანილი სიტყვები, ძირითადად, არსებითი სახელებია, იშვიათ შემთხვევაში — ხელობის აღმნიშვნელი ტერმინები ან აბსტრაქტული სახელები, აგრეთვე, საწყისები. ეს სიტყვები ძირითადად დენომინატივებია, რომლებიც ძველი ქართული ენის გრამატიკული ნორმების მიხედვით არიან

[38] ქართულ აზროვნებაში ამ ცნების შემოტანის მცდელობად უნდა ჩაითვალოს ეფრემის კიდევ ერთი განმარტებითი შენიშვნა, რომელშიც "ეტჳმოლოგიობა" განმარტებულია, როგორც ,,მზაპასუხობა''; დაბოლოს, "ეტჳმოლოგიის" იოანე პეტრიწისეული თარგმანი — "მზამეტყუელება", რომელიც დასტურდება მის ე. წ. "ბოლოსიტყვაობაში". ს. ყაუხჩიშვილი, *მასალები იოანე პეტრიწის ,,განმარტების'' წყაროთა შესწავლისათვის,* საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მოამბე, ტ. II, 8, 1941, გვ. 758; Н. Махарадзе, *Термин etumologia (этимология) и его древнегрузинские эквиваленты,* Византиноведческие этюды, 1991, с. 90-95 (= Махарадзе, Термин etumologia); თ. ოთხმეზური, *გრიგოლ ნაზიანზელის ქართული თარგმანების შემცველი კრებულების მარგინალიები,* კორნელი კეკელიძე — 125, 2004, გვ. 194-206.

[39] ნ. მახარაძე, *ბიზანტიური ბერძნულის წარმოთქმის საკითხები,* თბილისი, 1978.

[40] გრიგოლ ნაზიანზელის საკითხავების ბასილი მინიმუსის კომენტარებიდან: მე-19 (განმ. 42) და 24-ე (განმ. 33).

ნაწარმოები. მაგალითად, *ავლ, მეავლე, მეავლეობა* (aulo~ – სალამური), *ევრიპოობა* (euripo~ – ზღვის მიქცევა), *ენკენიობა* (Egkainia — განახლების დღესასწაული), *ელენ-ყოფა* (ellhnizein — გაელინურება)[41] და სხვ.[42]

ბერძნულიდან ტრანსლიტერაციით გადმოტანილი სიტყვით საკმაოდ თამამი ოპერირების ერთ შემთხვევას ვხვდებით ფსევდონონეს კომენტართა თარგმანში, ოღონდ არა ეფრემისეულში, როგორც ეს იყო მოსალოდნელი, არამედ ამ თხზულების ადრეულ, ექვთიმე ათონელის თარგმანში. ტრანსლიტერაციით გადმოტანილია წარმართულ რიტუალთან დაკავშირებული სიტყვა enqousiazw — განსაკუთრებული სულიერი განწყობა, რომელიც ეუფლება ღვთისმსახურს წარმართული რიტუალის შესრულების დროს. დედანში ეს სიტყვა მიმღეობის ფორმით არის წარმოდგენილი — enqousiwnte~ (Part. act., pl.). ექვთიმეს ის ტრანსლიტერაციით, ქართული ზმნისა და საწყისის ფორმით (*ენთჳსი-ობ-დეს, ენთჳსი-ობა-ჲ*[43]) გადმოაქვს — შესაბამისი ქართული დაბოლოებების დართვით აქცევს ამ სიტყვას ქართულ გრამატიკულ და სიტყვაწარმოებით ყალიბში[44].

ერთი რამ ცხადია — ქართველ მწიგნობართათვის თავიანთი ტექსტების "ელენ-ყოფა" მხოლოდ ენობრივ-სტილისტური მოვლენა არ ყოფილა. ეს იყო ამავე დროს გარკვეული პოზიციის — განსაკუთრებული მოწიწების გამოხატვა, პატივის მიგება მთელს მწიგნობრულ სამყაროში უდიდესი პრესტიჟის მქონე ბერძნული ენისა და დახვეწილი, მაღალი ელინური კულტურისადმი.

Thamar Otkhmezuri

Ephrem Mtsire and the Greek Words

The presence of Greek transliterated words and lexical etymological calques is one of the main features of Georgian literal translations. According the Georgian hellenophile scholar Ephrem Mtsire (XIth century, Black Mountain, the Antioch region), the Greek word can be used in the translated text when finding the exact equivalent in Georgian is impossible (*Cod. A*-1115,

41. დეტალურად ამ ტერმინის შესახებ და მისი მნიშვნელობისათვის ელინოფილურ მწიგნობრულ ტრადიციაში იხ. ბეზარაშვილი, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა*, გვ. 389.

42. გრიგოლ ნაზიანზელის საკითხავების ბასილი მინიმუსის კომენტარებიდან: მე-14 (განმ. 37), 42-ე (განმ. 118), 21-ე (განმ. 82), 43-ე (განმ. 70).

43. ნიშანდობლივია, რომ ექვთიმესეული *"ენთჳსიობაჲ"* გვიან საუკუნეებში ევროპული ენებიდან შემოსული *ენთუზია ზმის* პირველსახეა.

44. Otkhmezuri, *Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii*, p.158.

XII c., 223r). The abundance of Greek words in Ephrem Mtsire's translation of the *Pseudo-Nonnos Mythological Commentaries* is determined by the topic of the writing where specific names and nicknames of pagan gods and heroes are mentioned, also terms denoting pagan rituals and cusoms are used. E. g., deilakriwn — *დილაკრიონ* [dilakrion] — *a lover of meat* (Hermes' nickname), eidwliano~ — *იდოლიან* [idolian] — *worshipper* (Julian the Apostate's nickname), purrich — *პირაჰი* [pirahi] — *Pyrrhic* (the pagan ritual dance).

In some cases the Greek words, though they have lexical equivalents in Old Georgian, are rendered into Georgian hellenophile texts without translation. It particularly concerns the botanical and zoological terms in Old Georgian translations: ῥόδον — *როდო* [rodo] — *a rose*, κροκόδειλος — *კროკოდილო* [k'rok'odilo] — *crocodile*, ibi~ — *ივი* [ivi] — *ibis*, kogculion — *კოხლიო* [k'oxlio] — *mollusc*, kukno~ — *კკნო* [k'wk'no] — *a swan*.

In special contexts the transliterated Greek words play the role of rhetorical figures. In one of his colophons Ephrem mentions that he had rendered the Greek word epitafio~ into his translation without translation, as it has special *force* (dunami~ — *ძალი* – rhetorical term denoting the beauty of the rhetorical form). While rendering into Georgian artistic images and ideomatic expressions of Greek Antiquity, also motives borrowed from a pure pagan context, Ephrem often employed the transliterate forms of Greek words: *კერდოობა* [k'erdooba] — *wickedness* (kerdwo~ — *a fox*), *ევრიპოობა* [evripooba] — *hesitation* (euripo~ — *the flow and the ebb of the sea*).

Ephrem also makes particular use of the Greek words in rendering polysemantic lexical unites. filosofia as *pagan philosophy*, is direcly removed by Ephrem from Greek text into Georgian translation — *ფილოსოფია* [pilosopia], while the same lexical unite, when it has meaning of a *Christian wisdom*, is rendered by etymological translation – *სიბრძნისმოყუარება* (*love of the wisdom*).

The vast majority of Greek words in Georgian are taken over as nouns, only in rare cases the verb is rendered into Georgian by transliteration. The Greek words often are followed by the expositional notes composed by Ephrem. Most of them have educational function and are aimed at the common Georgian reader.

The fact that the Greek words were taken over for use in the eleventh century Georgian translations in different contexts and various functions, reflects the increasing prestige of Greek as a cultural language in the Christian East of this period.

ქეთევან ბეზარაშვილი

რიტორიკისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების ლიტერატურულ-თეორიული ასპექტი ქართველ ელინოფილთა ნააზრევში (ეფრემ მცირე, იოანე პეტრიწი)

საკითხის ისტორია ბიზანტიურ ლიტერატურაში

XI საუკუნის ბიზანტიაში კვლავ აქტუალური გახდა რიტორიკისა და ფილოსოფიის კავშირის პრობლემა ღვთისმეტყველებისათვის. გრიგოლ ღვთისმეტყველის ფორმულირება შუა საუკუნეებში გავრცელებულ საზოგადო გამონათქვამად იქცა, სადაც ერთმანეთს უპირისპირდება "მეთევზურებრი" და "არისტოტელური" (Or. 23, c. 12), ანუ სამონასტრო, ასკეტური, დოგმატური, არადისკურსიული, გამოცდილებითი თეოლოგია და ფილოსოფიური, დისკურსიული, ლოგიკური აზროვნება, სქოლასტიკური თეოლოგიის ინტელექტუალური მეთოდი[1].

სიტყვა "არისტოტელური"/"არისტოტელურად" ტერმინის მნიშვნელობით ერთ-ერთმა პირველმა გრიგოლ ღვთისმეტყველმა გამოიყენა. XXIII ჰომილიაში ("ერთობისათჳს, რომელი ვყავთ შემდგომად განწვალებისა ჩუენ მართლმადიდებელთა") იგი საუბრობს მის მიერ წარმოთქმული სიტყვის არარიტორიკული და არაფილოსოფიური ხასიათის შესახებ და უპირისპირებს კლასიკური რიტორიკა-ფილოსოფიის გარეგნულ მიღწევებს "მეთევზურთა", ანუ მოციქულთა და პირველქრისტიან მამათა, სიტყვის (ქადაგების) ღვთივშთაგონებულ უბრალოებას, ეკლესიურობას და სულისათვის სარგებლიანობას. გრიგოლი მეორე სოფისტიკიდან შეთვისებული რიტორიკული ხერხებით — ასონანსიანი ჰომოიოტელევტონებით შთამბეჭდავად წარმოადგენს აღნიშნულ დაპირისპირებას ანტითეტურ კოლონებში, რისი საშუალებითაც

[1] *H. Hunger*, Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, Bd. I, Münich, 1978, S. 42-43. *D.T. Runia*, Festugière revisited: Aristotle in the Greek Patres, in: Vigiliae Christianae, 43, 1989, p. 1-34, spec. 9, 11, 25-26.

იგი უფრო დასამახსოვრებელი ხდება. ეფრემ მცირისეულ თარგმანში უცვლელად არის შენარჩუნებული ბერძნული პერიოდების რიტმული სტრუქტურა:

(ταῦτα ὡς ἐν βραχέσι πεφιλοσόφηται πρὸς ὑμᾶς)
δογματικῶς, ἀλλ᾽ οὐκ ἀντιλογικῶς·
ἁλιευτικῶς, ἀλλ᾽ οὐκ ᾽Αριστοτελικῶς·
πνευματικῶς, ἀλλ᾽ οὐκ κακοπραγμονικῶς·
ἐκκλησιαστικῶς, ἀλλ᾽ οὐκ ἀγοραίως·
ὠφελίμως, ἀλλ᾽ οὐκ ἐπιδεικτικῶς

(Gr.Naz. Or.23, c.12. PG 35, 1164C12-D1).

,,(ესე უკუე მცირედი წარმოვთქვ)
სჯულისდებით, არა წინააღმდგომებით,
მეთევზურებრ, არა არისტოტელებრ,
სულიერებით, არა ბოროტად გამოძიებით,
საეკლესიოდ, არა საუბნოდ,
სარგებელად და არა საჩუენებელად...‘‘

(cod.Tbilis. A292, a. 1800, f. 254r).

როგორც დაპირისპირებიდან ვხედავთ, ერთმანეთთანაა დაკავშირებული, ერთი მხრივ, დოგმატიკა (სჯულისდება), მეთევზურობა (ანუ მოციქულთა მიერ ქადაგებული რწმენა), სულიერება (პნევმატიკურობა, იგულისხმება სულიერი გამოძიება ქრისტიანული ჭეშმარიტებისა), საეკლესიო და სარგებელი (იგულისხმება სულის მარგებელი რამ). მეორე მხრივ, გაერთიანებულია წინააღმდგომება (ანტილოგიკურობა, ანუ დისპუტი, კამათი), არისტოტელურობა (ანუ ფილოსოფიური განსჯა), ბოროტად გამოძიება (ასეა შეფასებული ანტიკური ფილოსოფია და როტორიკა, როგორც სიცრუე, ქრისტიანულთან შედარებით; ეს უკანასკნელი, იგულისხმება, რომ ჭეშმარიტებას ემსახურება),[2] უბნობა (აგორის[3], ანუ საერო თავშეყრის ადგილებში სახალხო

[2] ანტიკური ფილოსოფიისა და რიტორიკის ქრისტიანთა მიერ უარყოფითი შეფასების ისტორიისა და მაგალითებისათვის იხ. *თ. ოთხმეზური, ქ. ბეზარაშვილი*, იოანე პეტრიწის ე.წ. ბოლოსიტყვაობის ერთი ფრაგმენტის ბერძნული დედანი, MNHMH. ეძღვნება ალ. ალექსიძის ხსოვნას, თბ., 2000, გვ. 213-217.

[3] ἀγοραίως/ἀγοραῖος, ჩვეულებრივ, ანტიკური რიტორიკის და პოეტიკის თეორიებში ნიშნავს უბრალო/მდაბიო მეტყველებას და სტილს — ἀγοραίως λέγειν (Arist. Rhet.10,11 etc.), მაგრამ ზოგჯერ იგი ნიშნავს სამოსამართლო/სამართლებრივ სიტყვას — ἀγοραῖοι λόγοι და არის შესატყვისი δικανικός-ისა (Philostr. V.Sophist.II, p.570). *L. Hook*, The Metaphorical Terminology of Greek Rhetoric and Literary Criticism,

კრებებზე ქადაგება/მჭევრმეტყველება, რიტორიკულ-ფილოსოფიური განსჯა ეკლესიაში ქადაგების ნაცვლად, გამოცხადების სიბრძნის, ჭეშმარიტი სულიერი ხედვის ნაცვლად) და საჩვენებელი სიტყვა (იგივე ეპიდეიქტიკური, როგორც რიტორიკის ერთ-ერთი სახეობა[4]).

აქედან, ქრისტიანული დოგმების რწმენით მიღება დაპირისპირებულია კამათის სოფისტურ ხელოვნებასთან, ანუ ცოდნასთან, რომელიც კლასიკურ რიტორიკა-ფილოსოფიას ახასიათებდა; მეთევზურობა დაპირისპირებულია არისტოტელურობასთან, ანუ ისევ რწმენა დაპირისპირებულია ცოდნასთან/მეცნიერებასთან; რელიგიური ჭეშმარიტების სულიერი გამოძიება დაპირისპირებულია ანტიკური ფილოსოფიის ბოროტად გამოძიებასთან, ანუ სიცრუესთან; საეკლესიო ქადაგება დაპირისპირებულია აგორის, ანუ საერო ქადაგებასთან; სულისათვის სარგებელი ქრისტიანული სიტყვა, ანუ ქრისტიანული ქადაგება/რიტორიკა, დაპირისპირებულია ანტიკური რიტორიკის სადღესასწაულო სახეობასთან — ეპიდეიქტიკურ, ანუ საჩვენებელ, სადღესასწაულო სიტყვასთან, რომელიც, იგულისხმება, რომ სულისათვის მარგებელ შინაარსს არ შეიცავს და მხოლოდ გარეგნული საჩვენებელი რიტორიკული სამკაულებით იმოსება. აქ ტერმინი "აპოდეიკტიკური" რომ ყოფილიყო (ἀποδεικτικός), მაშინ ლოგიკის დარგი უნდა გვეგულისხმა[5]. ტერმინი ἐπιδεικτικός კი რიტორიკას განეკუთვნება (შდრ.

Chicago, 1905, p. 27. *I.C.T. Ernesti*, Lexicon Technologiae Graecorum Rhetoricae, Darmstadt, 1962, s.v. ἀγοραῖον. შდრ. ქვემოთ არისტოტელეს მიერ ორატორული სიტყვის სახეობებად დაყოფა.

[4] ეპიდეიქტიკური სიტყვა რიტორიკის სამ სახეობათაგან ერთ-ერთია, რომელიც არისტოტელესეული დაყოფიდან მოყოლებული (Arist. Ars Rhetorica, I,3,1358b) გავრცელებული იყო რიტორიკის ელინისტურ და ბიზანტიურ თეორიებში: γένος ἐπιδεικτικόν (genus demonstrativum) — სადღესასწაულო, საჩვენებელი, საზეიმო სიტყვა (იგივე პანეგირიკული, შდრ. ἐπιδεικτικός .. ἤτοι πανηγυρικός. Basilii Minimi in Gregorii Nazianzeni orationem XXXVIII commentarii, editi a Th. Schmidt, in: Corpus Christianorum, Series Graeca, 46; Corpus Nazianzenum, 13, Turnhout, Leuven, 2001, p. $8_{7,}$ 9, n. 9); γένος συμβουλευτικόν (genus deliberativum) — სათათბირო, ბჭობითი სიტყვა; γένος δικανικόν (genus iudiciale) — სამართლებრივი, საპაექრო სიტყვა. იხ. *H. Hommel*, Rhetorik, in: Der kleine Pauly Lexicon der Antike, Bd.4, 1911, col. 1397. *H. Hunger,* Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner, I, S. 99.

[5] ფილოსოფიის სამ სახეობად დაყოფის (θεωρητική — "ხედვითი", πρακτική — "საქმითი", λογική — "სიტყვერებითი") კლასიკური და ბიზანტიური ტრადიციებისა და აპოდიქტიკის, როგორც ლოგიკური მეთოდის სახეობის შესახებ (ἀποδεικτική — "განჩინებითი", διαλεκτική — "გამოთქუმითი", σοφιστική — "მესიბრძნეობითი". Or. 43, com. 73. *R. Cantarella*, Basilio Minimo, II, in: Byzantinische Zeitschrift, 26, 1926, p. 28_{6-9}. Cod. Iber. Tbilis. A109, s. XII-XIII, 29r. შდრ. Arist. Anal. Post. 71 b 18) იხ. *C. Cavarnos*, The Hellenic-Christian Philosophical Tradition, Belmont, Massachusetts, 1989, 92, 103. *Т.И. Долидзе*, Вопрос о функции λογικὴ πραγματεία в комментаиях школы Аммония, თსუ შრომები, 249 (არქეოლოგია, კლასიკური ფილოლოგია, ბიზანტინისტიკა), 1984, გვ. 325. შდრ. შდრ. ἀποδείξεις — "გამოსაჩინებელნი" (*თ. ოთხმეზური, ქ. ბეზარაშ-*

ἐπιδεικτικῶς — "მაჩუენებლობაჲ" სანახაობის: θεατρικῶς — "მეთეატრონეობის" სინონიმად. Gr. Naz. Or. 43, c. 25. PG 35, 529C4)[6].

აღნიშნულ პასაჟში დაპირისპირებანი წარიმართება სწორედ მეთევზურობისა და არისტოტელურობის ანტითეზის პრინციპით. დაპირისპირებათა დანარჩენი წყვილები კი მთლიანად დასახელებულ პირველ ანტითეზას ემორჩილება.

ეს ფორმულირება ორგვარ გააზრებას გვთავაზობს. ერთია მსოფლმხედველობრივი დაპირისპირება ცოდნასა და რწმენას, მეთევზურთა, ანუ მოციქულთა, გამოცხადებით სიბრძნესა და ცოდნით მიღებულ მეცნიერულ სიბრძნეს, ანუ კლასიკურ ფილოსოფიას, შორის. მეორეა საკითხის ლიტერატურულ-თეორიული ასპექტი, რომელიც გულისხმობს საღვთო წერილის ენის კეთილშობილური უბრალოების[7], მოციქულთა და პირველქრისტიანულ თხზულებათა ენისა და სტილის, ე.წ. ევანგელური გამოცხადებითი სისადავის (ἁπλότης, ἀφέλεια) დაპირისპირებას მაღალფარდოვან ატიკურთან, რიტორიკულ-ფილოსოფიურ სტილთან, აგრეთვე შემდგომ შექმნილ იმ საღვთისმეტყველო თხზულებათა სტილთან, რომლებიც ელინური ფილოსოფიის ცნებით-ტერმინოლოგიურ აპარატს ეფუძნებოდა (შდრ. I კორ. 13, 12)[8]. ამ დროისათვის ἀττικός, ῥητορικός, ἀριστοτελικός ერთმანეთის სინონიმებია.[9]

ამგვარად, ტერმინებით "მეთევზურებრი", გალილეველთა თუ მეთევზურთა თხზულება, ე.წ. sermo piscatorius ან ἁλιευτικός[10] და,

ვილი, იოანე პეტრიწის ე. წ. ბოლოსიტყვაობის ერთი ფრაგმენტის ბერძნული დედანი, გვ. 220, 232-233).

[6] იხ. S. Gregorii Nazianzeni Opera. Versio Iberica, IV. Oratio XLIII, edita a B. Coulie, H. Metreveli et K. Bezarachvili, T. Kourtsikidze, N. Melikichvili, T. Otkhmezuri, M. Rapava (Corpus Christianorum, Series Graeca, 52; Corpus Nazianzeum, 17), Turnhout, Leuven, 2004, p. 119.

[7] *H.A. Wolfson*, The Philosophy of the Church Fathers, I, Cambridge (Mas.), 1956, p. 19. *E. Norden*, Die antike Kunstprosa vom VI Jahrhundert V.Chr. bis die Zeir der Renaissance, Bd. II, Leipzig, Berlin, 1918, S. 523.

[8] წმ. წერილის არაექსპლიკაციური ენისა და საღვთისმეტყველო თხზულებათა ფილოსოფიური ენის განსხვავებათა შესახებ იხ. *T. Dolidze*, The Logic of Language in Gregory of Nyssa's Treatise "Against Eunomius", in: Phasis. Greek and Roman Studies, 4, Tbilisi, 2001, p. 15-25.

[9] როგორც აღნიშნავენ, გრიგოლ ღვთისმეტყველის ფორმულირება οὐκ ἀριστοτελικῶς, ἀλλ' ἁλιευτικῶς იგივეა, რაც οὐ ῥητορικῶς, ἀλλ' ἁλιευτικῶς და ფორმა-შინაარსის ურთიერთმიმართების პრობლემას ეხება ბიზანტიურ თეოლოგიურ ლიტერატურაში (*H. Beck*, Antike Beredsamkeit und Byzantinische Kallilogia, in: Antike und Abendland, 14, Berlin, 1969, S. 93).

[10] მეთევზურები მეტაფორულად ეწოდება მოციქულებს, ადამიანთა სულების მებადურებს (შდრ. ἁλιευταὶ ψυχῶν ἀνθρωπίνων. *G.W. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, Oxford, 1968, s.v. ἁλιεύς, ἁλιευτής). იგულისხმება, რომ მოციქულები არიან "მესათხევლე კაცთა" (მთ. 4, 18-19. მრკ. 1, 17. შდრ. იერ. 16, 16), რომელთაც თავიანთი სიტყვის, ანუ ღვთის სიტყვის, სახარების ბადეში უნდა მოაქციონ მთელი სამყარო (Gr. Naz. Or. 41, c. 14. PG 36, 448C5). ტერმინი "მეთევზურობა" აღნიშნავს აგრეთვე მოციქულთა სტილის სისადავეს (τῇ ἁλιευτικῇ ἁπλότητι. *G.W. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, s.v. ἁλιευτικός). იხ. *E. Norden*, Die

მეორე მხრივ, ფილოსოფოს-რიტორთა (ან სოფისტთა) ენა, იგივე ἀττικός, ῥητορικός, რასაც არისტოტელურსაც (ἀριστοτελικός) უწოდებდნენ,[11] გამოიხატებოდა მათ შორის არსებული განმასხვავებელი ძირითადი მეთოდოლოგიური და სტილისტური ნიშნები. მაშასადამე, საკითხს ჰქონდა არა მხოლოდ ფილოსოფიური, არამედ რიტორიკული მხარეც.

გრიგოლ ღვთისმეტყველის ეს ფორმულირება (მეთევზურთა ყაიდაზე თუ არისტოტელეს ყაიდაზე), რომელიც, როგორც ვთქვით, საზოგადო გამონათქვამადაც იქცა და გავრცელებული იყო შუა საუკუნეებში, აისახა იოანე პეტრიწთანაც (იხ. ქვემოთ).

მაღალი, ღრმა ქრისტიანული შინაარსის გამოხატვა ასევე მაღალი კლასიკური ფორმით (ახალი შინაარსით დატვირთული ანტიკური ლიტერატურული ხერხებით თუ ფილოსოფიური მზა ტექნიკური ლოგიკური აპარატით) განსაკუთრებით მისაბაძი გახდა ბიზანტიური მწერლობისათვის კაპადოკიელთა მოღვაწეობის შემდეგ, რომლებმაც საუკეთესოდ განახორციელეს თავიანთ თხზულებებში ქრისტიანული შინაარსისა და ელინური ფორმის ეს კავშირი[12].

როგორც ვთქვით, XI საუკუნეში განახლდა რიტორიკა-ფილოსოფიის კავშირის მნიშვნელობა. მიქაელ ფსელოსი სვიმეონ მეტაფრასტისადმი მიძღვნილ ენკომიაში და ტრაქტატში გრიგოლ ღვთისმეტყველის სტილზე საუბრობს ფილოსოფიის, ანუ საღვთო აზრის, რიტორიკის მშვენიერი სამკაულებით გადმოცემაზე, ანუ ფორმა-შინაარსის ურთიერთმიმართებაზე ახალი, ქრისტიანული შინაარსის გადმოსაცემად (PG 114, 188A11; Psellos, Ad Pothum, c. $13_{243\text{-}245}$; $17_{317\text{-}318}$)[13]. მიქაელ ფსელოსი აღნიშნავს, რომ ამ ავტორებმა ფილოსოფიით ააამაღლეს რიტორიკული ხელოვნება და პირიქით.

antike Kunsprosa, II, S. 512-516. შდრ. რომ. 9, 28; I კორ. 3, 19; 1, 22; 2, 6. შდრ. Gr. Naz. Or. 27, c. 1. PG 36, 12. Gr. Naz. Or. 16, c. 2. PG 35, 936C; Ταῦτα τῶν Γαλιλαιῶν ἡμῶν ... ταῦτα οἱ τῶν ἁλιέων μαθηταὶ καὶ τῶν ἀπαιδεύτων. "ესე არიან თხრობანი ჩუენ გალილეველთანი... ამას აღწერთ ჩუენ მეთევზურთა და უსწავლელთა მოწაფენი" (Greg. Naz. Or. 5, c. 25. PG 35, 693B9; შდრ. οἱ ἁλιεῖς καὶ ἄγροικοι. "უსწავლელნი და მეთევზურნი". Gr. Naz. Or. 5, c. 30. PG 35, 701C8-10. Cod. Iber. Tbilis. A292, 208r).

[11] ἁλιευτικός და ἀττικός — მეთევზური და ატიკური დაპირისპირებულია ერთმანეთთან, როგორც ბარბაროსული — ელინურ მჭევრმეტყველებასთან (*G.W. Lampe*, A Patristic Greek Lexicon, s.v. ἁλιευτικός. *E. Norden*, Die antike Kunstprosa, II, 1918, S. 522-523. *U.v. Wilamowitz-Möllendorff*, Asianismus und Atticismus. Hermes. Zeitschrift für klassische Philologie, 35, Berlin, 1900, S. 4, 44). მეორე მხრივ, ქრისტიანულ ლიტერატურაში, მეთევზურთა სიბრძნე აღემატება ფილოსოფოსთა და რიტორთა მაღალფარდოვან მჭევრმეტყველებას (*C.A.Trypanis*, Fourteen Early Byzantine Cantica, Wien, 1968, p. 37).

[12] *E. Norden*, Die antike Kunstprosa, II, S. 460-464. *G.A. Kennedy*, Greek Rhetoric under Christian Emperors, Princeton, New Jersey, 1983, p. 50, 185.

[13] *A. Mayer*, Psellos' Rede über den rhetorischen Character des Gregorios von Nazianz, in: Byzantinische Zeitschrift, 20, 1911, S. 27-100; spec. 48-60.

ამავე პერიოდში არსდება სამი იერარქის (გრიგოლ ღვთისმეტყველის, ბასილი დიდისა და იოანე ოქროპირის) ერთად ხსენების დღესასწაული, რომელზედაც პასუხისმგებელია იოანე მავროპუსი — კონსტანტინოპოლის უნივერსიტეტის დამაარსებელი, ფილოლოგი და მჭევრმეტყველი (საუბარია მის ხილვაზე 1084 წ. სამი იერარქის თანასწორი პატივის შესახებ). მისი აზრით, სამი იერარქის შემოქმედების საშუალებით აღდგა ჰარმონია სიტყვასა და სულს, ფილოსოფია-თეოლოგიასა და რიტორიკას შორის (Λόγος-λόγος-ს შორის), რაც აკლდა სახარებას[14]. სამი იერარქი არა მხოლოდ თეოლოგიური მოდელებია ბიზანტიისათვის, არამედ — რიტორიკული.

საკითხის გააზრება ქართველი ელინოფილების მიერ

ქართველი ელინოფილები — ეფრემ მცირე და იოანე პეტრიწი თავიანთი თანამედროვე ბიზანტიური აზროვნების სიმაღლეზე დგანან.

ეფრემ მცირე ეხმაურება რიტორიკა-ფილოსოფიის ერთიანობის პრობლემას თავისი მოსახსენებლით სვიმეონ ლოღოთეტის სახელზე, სადაც საუბრობს სხვა ხილვის შესახებ, რომელსაც სვიმეონი თავისი რიტორიკა-ფილოსოფიით სამი იერარქის თანაბარ დონეზე აჰყავს[15]. იგი მართებულად იაზრებს რიტორიკა-ფილოსოფიის და მათი თეოლოგიისადმი დამოკიდებულების საკითხს, ითვალისწინებს რა ბერძნული ლიტერატურის პროცესებს აღნიშნულ საკითხებზე. სვიმეონის სიტყვას ეფრემი ახასიათებს როგორც "რიტორებრივთა მათ განგრძობათა და ფილოსოფოსებრივთა მათ შემკობილებათა".

იოანე დამასკელის "დიალექტიკაზე" დართულ კოლოფონშიც ეფრემი, შეიძლება ითქვას, რომ თავისი თანამედროვე აზროვნების დონეზე დგას. იგი საუბრობს "გარეშე" სიბრძნისადმი, კერძოდ, ანტიკური ფილოსოფიისადმი, დამოკიდებულების შესახებ. აღსანიშნავია, რომ ამავე დროს, ეფრემი იმავე კოლოფონში საკითხის ლიტერატურულ-თეორიულ მოაზრებასაც გვთავაზობს და ამ პრობლემას იგი უკავშირებს სტილის საკითხებზე მსჯელობას. იგი საუბრობს "საფილოსოფოსო" თხზულებასთან დაკავშირებულ სტილთა დონეებზე, კერძოდ, მეტაფრასტიკის თეორიაზე. ერთი

[14] *H.G. Beck*, Antike Beredsamkeit und Byzantinische Kallilogia, S. 95-96. *G.L. Kustas*, Studies in Byzantine Rhetoric (Analecta Blatadōn,17), Thessalonike, 1973, p. 124-125. გავიხსენოთ, რომ კაპადოკიელმა მამებმა და იოანე ოქროპირმა განავითარეს ფილოსოფიური საფუძველი ქრისტიანული დოქტრინისათვის და რიტორიკული ფორმა — საკითხავისათვის. იხ. *G.A.Kennedy*, Greek Rhetoric, p. 50, 185.

[15] ეფრემ მცირე, "მოსაჯსენებელი მცირე სჳმეონისათჳს ლოღოთეტისა". *К. Кекелидзе*, Симеон Метафраст по грузинским источникам, ეტიუდები, V, თბ., 1957, გვ. 219, 224-225.

შეხედვით, თითქოს უცნაური უნდა იყოს ლოგიკურ თხზულებასთან მიმართებით მეტაფრასტიკაზე მსჯელობა (მით უმეტეს, რომ მეტაფრასტიკაზე ეფრემი საგანგებოდ მსჯელობს ცალკე კოლოფონში — სვიმეონ მეტაფრასტის მოსახსენებელში). მაგრამ გავიხსენოთ, თუ რა კონტექსტში გადადის ეფრემი ერთი საკითხიდან მეორეზე. იგი აფრთხილებს თავის თანამემამულეებს, რომლებიც აქამდე მიჩვეულნი არ ყოფილან საფილოსოფოსო წიგნებს, რომ სხვის მიერ "შეკაზმულად", ანუ გადამეტაფრასებულად, არ მიიჩნიონ ეს წიგნი — იოანე დამასკელის "დიალექტიკა": "კუალად ესეცა საცნაურ იყავნ, ვითარმედ *არა ჯერ-არს, რაჲთა სხჳსა ვისგანმე შეკაზმულად ვჰგონებდეთ წიგნსა ამას*, ვითარ-იგი გუასმიეს სჯმეონ ლოღოთეტისა და სხუათა მეცნიერთა ბერძენთაგან კაზმვაჲ წიგნებისაჲ..." (Cod. Iber. Tbilis. A24, s. XII, 3v);[16] შემდეგ ეფრემი ხსნის სტილთა დონეებს, თუ რა არის მდაბიური, "უშუერი" სტილი და რა — მაღალი, მეტაფრასული, გარდაკაზმული, გამშვენებული; როგორი თხზულების გადამეტაფრასება შეიძლება და როგორის — არა და ა.შ. ასე რომ, იგი მიჯნავს მეტაფრასტიკის რიტორიკულ სტილს მდაბიური სტილისაგან (რასაც ბერძნული ტერმინოლოგიით tapeino" შეესაბამება). ამავე დროს, აქვე იგი ერთმანეთისაგან განასხვავებს მდაბიური სტილის თხზულებათა სიმარტივეს წმ. წერილისა და სხვა წმ. მამათა თხზულებების "ლიტონობისაგან" (რასაც შეესაბამება სწორედ ზემოხსენებული ბერძნული ტერმინები: aploth" და alieutiko"), რომელიც სულ სხვა რამ არის თავისი საღვთო წარმომავლობის გამო და ხელშეუხებელია[17].

ეს ახსნა-განმარტება ეფრემს, ცხადია, იმისთვის დასჭირდა, რომ იოანე დამასკელის თხზულებას იგი სწორედ მაღალი სტილით შექმნილად მიიჩნევდა (მხოლოდ არა შემდგომ გადამეტაფრასებულად სხვის მიერ, არამედ თავიდანვე თავად ავტორის მიერვე ღრმად და მაღლად შექმნილად), ანუ "არისტოტელურად", რომელიც განსხვავებულია "მეთევზურისაგან", ლიტონისაგან. მაშასადამე, ეფრემმა შესანიშნავად იცის რწმენისა და ცოდნის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხის ორივე მხარე — ფილოსოფიურიც და რიტორიკულიც.

ეს მოვლენა უცნაურად არ მოგვეჩვენება, თუ გავიხსენებთ, რომ რიტორიკული და ფილოსოფიური, მიუხედავად მათ შორის

[16] კოლოფონის დასაწყისში იგი ასევე აფრთხილებს გადამწერთ, რომ არ გამოტოვონ "დიალექტიკა" გადაწერისას და არ მიიჩნიონ იგი გამოუსადეგარად მისი სიღრმის გამო: "არა დაუტეოთ ამათი დაწერაჲ რეცა სიღრმისათჳს უჴმარ საგონებელობისათჳს" (A24, XII ს., 1v). იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, მ. რაფავას გამოცემა, თბ., 1976, გვ. 66.

[17] იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ., 2004, გვ. 385-387. *ქ. ბეზარაშვილი*, "გარეშე" სიბრძნისადმი დამოკიდებულებისათვის ეფრემ მცირის კოლოფონებში, მაცნე, ელს, 1-4, 2001, გვ. 155-157.

წინააღმდეგობისა, განუყოფელი იყო ერთმანეთისაგან ანტიკურობიდან მოყოლებული. ეს პრობლემა, როგორც ზემოთ ვთქვით, აქტუალური იყო XI საუკუნეში და შემდგომაც; ისიც აღვნიშნეთ, რომ მას ეხმაურება იოანე პეტრიწი.

ფსალმუნის განმარტებათა წინასიტყვის ბოლოს იოანე პეტრიწი საუბრობს საკუთარი თავის შესახებ[18] და გულისტკივილით აღნიშნავს თანამემამულეთა სივერაგეს, გონებით ხედვებში დაბრძენებული კაცის ხელშეწყობის ნაცვლად. მისი თქმით, თანამემამულეთა სიყვარული და შეწევნა რომ ჩვენებოდა, ღვთის განგების თანადგომას მიჰყვებოდა და ამ საღვთო ხედვათა სურვილს ფიცავს, რომ [ქართულ] ენასაც [ბერძნულ] ენისად გააწყობდა, ფილოსოფიური განცდის ხედვებშიც იარისტოტელურებდა და ნივთისაგან მიუხებელ ღვთისმეტყველებასაც წარმოაყენებდა: "ვინაჲ, თუმცა მე რაჲვე თანსიყუარული და შეწევნაჲ მჩუენებოდა მათგან, თანა ვხდე დგომასა ღმრთისა განგებათასა. და თჳთ მათ ხედვათა ვფუცავ სურვილსა, რომელ ენაჲმცა ენისა და გამეწყო და ხედვაჲმცა ფილოსოფოსთა განცდისაჲ *მეარისტოტელურა* და ღმრთისმეტყუელებაჲ ნივთისაგან მიუხებელი წარმომეყენა"[19]. "ხედვა" და "განცდა" სინონიმური მნიშვნელობის ტერმინებია და ნიშნავს მისტიკურ ან გონებით ჭვრეტას, შემმეცნებლის ხედვას, გაგებას[20]. ასე რომ, "ხედვაჲ ფილოსოფოსთა განცდისაჲ" ნიშნავს ფილოსოფიური ჭვრეტის თეორიას (qewria – ხედვა). "ხედვაჲმცა ფილოსოფოსთა განცდისაჲ მეარისტოტელურაო" კი ნიშნავს: ფილოსოფიური თეორია მეარისტოტელურა, ანუ მისთვის არისტოტელესეული ფილოსოფიური განსჯის, ანუ დისკურსიული ხასიათი მიმენიჭებინაო.

როგორც ვთქვით, გრიგოლ ღვთისმეტყველის ფორმულირებიდან მომდინარე ტერმინი "არისტოტელური" საზოგადო გამონათქვამი იყო შუა საუკუნეებში და ნიშნავდა ღვთისმეტყველებისათვის არისტოტელესეული დისკურსიული ხასიათის მინიჭებას, ლოგიკური დასაბუთების მეთოდის შექმნას წმინდა ჭვრეტითი თეოლოგიისათვის[21]. ამ სიტყვებით იოანე პეტრიწი ავითარებს

[18] დამანა მელიქიშვილის თარგმანში ამ ნაწილს ეწოდება Pro domo sua. იოანე პეტრიწის ტექსტის პერიფრაზირებისას ყველგან ვეყრდნობით დ. მელიქიშვილის მიერ თანამედროვე ქართულზე გადმოღებულ ტექსტს: იოანე პეტრიწი, განმარტება პროკლე დიადოხოსის "ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა", თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო დ. *მელიქიშვილმა*, თბ., 1999.

[19] იოანე პეტრიწი, შრომები II, შ. ნუცუბიძის და ს. ყაუხჩიშვილის გამოცემა, ტფ., 1937, გვ. 222_{17-22}.

[20] დ. *მელიქიშვილი*, ძველი ქართული ფილოსოფიურ-თეოლოგიური ტერმინოლოგიის ისტორიიდან, თბ., 1999, გვ. 131-132. იხ. "ხედვისა განცდა-ჭურეტანი" (იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 107_{12}) და სხვ.

[21] ასევე იყო ეს გამონათქვამი ინტერპრეტირებული სამეცნიერო ლიტერატურაში (*გ. თევზაძე*, ფილოსოფიის ისტორიის ზოგიერთი საკითხი, ისტორიულ-ფილო-

მისი წინამორბედის — ეფრემ მცირის მოღვაწეობის მიზანდასახულობას. იოანე დამასკელის "დიალექტიკის" მისეული თარგმანის წინასიტყვაში (რომელიც წარმოადგენს არისტოტელეს ლოგიკურ მეთოდს ქრისტიანული თეოლოგიის სამსახურისათვის) ეფრემ მცირე ამბობს, რომ "სხუაჲ არარაჲ ოდეს თარგმნილა *საფილოსოფოსთა* წიგნთაგანი"[22]. იოანე პეტრიწს კი სურს, რომ ქართული აზროვნება მიიყვანოს სქოლასტიკური თეოლოგიისაკენ მას შემდეგ, რაც ამ აზროვნებამ უკვე გაიარა ასკეტიკის, სამონასტრო თეოლოგიის გზა. რწმენისა და ცოდნის ურთიერთმიმართების საკითხში იოანე პეტრიწი და მთელი ქართული ელინოფილური სკოლა (ანუ გელათის სკოლა) ეფუძნება ალექსანდრიელი და კაპადოკიელი მამების ნააზრევს. ამდენად, სრულიად ბუნებრივია იმის დაშვება, რომ ფსალმუნთა განმარტების მისეულ წინასიტყვაში იოანე პეტრიწი ტოპოს "არისტოტელობას" გრიგოლ ღვთისმეტყველისეული ანტითეტური ფორმულირების სქემით უნდა წარმოადგენდეს ცოდნისა და რწმენის ზემოთ განხილული ურთიერთმიმართების წარმოსაჩენად[23].

ლოგიური ძიებანი, II, თბ., 1984, გვ. 85). ტერმინის Aristoteliko" გაგებისათვის შუა საუკუნეებში იხ. შენ. 1-ში დასახ. ლიტერატურა. არისტოტელეს ტერმინის "ნივთისაგან მიუხებელი" (aneu ulh", cwrista th" ulh") გაგებისათვის იხ. *C. Cavarnos*, The Hellenic-Christian Philosophical Tradition, Balmont, Massachusetts, 1989, p. 40-42; ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში, *მ. რაფავას* გამოცემა, თბ., 1983, 12_{30-35}. Ammonius in Aristotelis Categorias Commentarius, ed. *A. Busse* [Commentaria in Aristotelem graeca, IV, 4], Berolini, 1895, p. 11_{27-28}. ამ საკითხის ინტერპრეტაციისათვის იოანე პეტრიწის შრომის მიხედვით იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, იოანე პეტრიწის ე. წ. ბოლოსიტყვაობის ზოგიერთი ადგილის გაგებისათვის: "მეარისტოტელურა", წელიწდეული ელინოლოგიასა და ლათინისტიკაში, 3, თბ., 2005, გვ. 17-44.

[22] Cod. A 24, XIIს., 1v. იოანე დამასკელი, დიალექტიკა, *მ. რაფავას* გამოცემა, გვ. 66.

[23] წინამდებარე სტატიის მიზანია იოანე პეტრიწის ფორმულირების წყაროს გამოვლენა და მისი სტილისტური ღირებულების ჩვენება, რაც მას აქვს ფილოსოფიურთან ერთად. როგორც ცნობილია, აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს იოანე პეტრიწის "არისტოტელურობის" გაგებასთან დაკავშირებით და ამ დისკუსიაში ჩართვა ჩვენს მიზნებს სცილდება. ლელა ალექსიძის აზრით, განსახილველი ტოპოსი ერთგვარი შეჯამებაა პეტრიწის არისტოტელესადმი დამოკიდებულებისა. იგი უნდა გულისხმობდეს იმას, რომ პეტრიწი ქართულენოვანი ფილოსოფიის გატოლებას ცდილობდა ბერძნულენოვანთან ადეკვატური ტერმინოლოგიის შემუშავებით და "თეორეტიკოსობით", ოღონდ ქართველი არისტოტელე — პეტრიწი თავად არისტოტელეს იმით "აჯობებდა", რომ თეოლოგიას — მეტაფიზიკას, ანუ ღვთისმეტყველებას, ფიზიკის კანონებისაგან დამოუკიდებლად ჩამოაყალიბებდა (*L. Alexidze*, Zum verhältnis zwischen neuplatonischem und Christlichem im Prokloskommentar des Ioane Petrizi, in: Metaphysik und Religion. Zur Signatur des spätantiken Denkens. Akten des Internationalen Kongresses vom 13-17 März 2001 in Würzburg, herausgegeben von T. Kobusch und M. Erler, München, 2002, S. 438-439, n. 24). დამანა მელიქიშვილის აზრით, ტოპოსი გულისხმობს, რომ იოანე პეტრიწი დოგმატური ღვთისმეტყველების სფეროში სილოგისტური გზის ნაცვლად, ჩვენების, ნიმუშების (ხატებისა და იკავების) ანალოგიის გზის გამოყენებას მიმართავს ელინურ ფილოსოფიაში დამუშავებული ცნებითი აპარატის მეშვეობით (*დ. მელიქიშვილი*, იოანე პეტრიწი და იოანე იტალოსი ორი საწყისის შესახებ, ქუთაისის უნივერსიტეტის მოამბე, 4, 1995, 169-176) და სხვ. ვფიქრობ, რომ იოანე პეტრიწი ამ ფორმულირებით გამოხატავს იმას, თუ რის გაკეთებას აპირებდა და არა იმას, თუ რა

“ნივთისაგან მიუხებელი” ფილოსოფიის მსოფლმხედველობრივი გააზრების შემდეგ იოანე პეტრიწი იქვე საუბრობს სტილთა სხვადასხვა დონეზე — ადვილ და ჩუეულებით თარგმანებზე და უპირისპირებს მათ რთულ ფილოსოფიურ თხზულებებს: ჩვენში ჩვეულებადაა ენის თხზვა და მორთვა ადვილ და ჩვეულებითს თარგმანებში, მაგრამ რთულ აზროვნებითსა და ფილოსოფიურ თხზულებებში ენის მარტივად მიყოლას ვცდილობ მანამდის, სანამ მეტი სილიტონით აზრს დაშლა და ვნება არ შეემთხვევაო (“ჩუეულებაჲ არს ჩუენდა ადვილთა და ჩუეულთა სათარგმანოთა შორის თხზვად და მორთვად ენისად, არამედ ძნელთა შორის გონებითა და ფილოსოფოსთასა ყოველსა სილიტონესა და თანმიყოლასა ენისაებრ ვემხარკები დადებად ვიდრე სადამდის მეტითა სილიტონითა დაშლაჲ და ვნებაჲ გონებასა არ შეემთხუეოდის” - იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 222_{26-31}).

მაშასადამე, ტერმინი “არისტოტელურობა” იოანე პეტრიწთან, გრიგოლ ღვთისმეტყველისათვის დამახასიათებელი ანტითეტურობის მიხედვით წარმოდგენილი, სტილთა დონეების — ლიტონი საღვთო სტილისა და მაღალფარდოვანი რიტორიკულ-ფილოსოფიური სტილის დაპირისპირებასაც გულისხმობს; თუმცა საკუთრივ “მეთევზურობას”, როგორც “არისტოტელურობის” საპირისპირო სტილისტურ ცნებას, იოანე პეტრიწი აქ არ ახსენებს.

ნიშანდობლივია აგრეთვე, რომ ამავე პასაჟში და კონტექსტში იოანე პეტრიწი ყურადღებას ამახვილებს ფილოსოფიური ენის შექმნაზე (იხ. “ენაჲ ენისადა გამეწყო” — იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 222_{20}); განსახილველი პასაჟის (საკუთარ თავზე საუბრის) ზემოთ ბიბლიური წიგნების თარგმანის ხელოვნების განსჯისას იოანე პეტრიწი საუბრობს ენის სრულყოფილებაზე ზრუნვის შესახებ. მისი სიტყვით, რაც უფრო მაღალგანვითაებულია ერი, მით უფრო წარმატებულია მისი ენა. ვინც არ ფლობს ენას და მისი გადმოცემის წესებს სრულყოფილად — მეტყველების ნაწილებს და შეწყობის, მორთვის, სინარნარის და ა. შ. ხელოვნებას (ანუ გრამატიკისა და რიტორიკის ხელოვნებას)[24], ის ვერ მისწვდება ღვთისმეტყველე-

გააკეთა. ამასთან, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ცნებები სხვადასხვა დონეზე სხვადასხვა შინაარსს იძენენ, როგორც თვითონ პეტრიწი განმარტავდა ამას (იოანე პეტრიწი, შრომები, II, 17-18).

[24] ამ პასაჟში ჩანს გრამატიკის ხელოვნების ცოდნის აუცილობლობაზე მინიშნება: იოანე პეტრიწს მეტად საჭიროდ მიაჩნია მეტყველების ნაწილთა (“ნაწილნი თქუმისანი”) ცოდნა, სახელისა და ზმნის (“სახელი და სიტყუა”) ერთმანეთისაგან გარჩევა და მათი ერთმანეთთან შეწყობის (ე. ი. სინტაქსის) ცოდნით, “პირთა შეცვალებით” ენის “მორთვისა” და გადმოცემის სინარნარის მიღწევა (*დ. მელიქიშვილი*, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი, თბ., 1975, 65-66). შდრ. σύνταξις ἀκολουθίας — “შეწყობილებაჲ სიტყუათაჲ” (ბასილი მინიმუსის ეპისტოლე — Basilii Minimi... commentarii, ed. *Th. Schmidt*, p. 6_{43}; *თ. ოთხმეზური*, გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებათა კომენტირების ისტორიიდან. მრავალთავი, XV, 1989,

ბით ხედვებს და გონების მაუკვდავებელ ნათელს ("არ მოიგოს და ამათ ყოველთა სანთლად დღე ღმრთისმეტყუელებითთა ხედვისაჲ და მაუკუდავებელი ნათელი გონებისაჲ" — II, 220_{5-10}). ამიტომ იგი თავს არ ზოგავდა, რათა თავისი თანამემამულეებისათვის შეექმნა მეცნიერული ენა: აღვიშურვე მე ჩემი გვარ-ტომისათვის შემექმნა ენა სიტყვამდიდარი და განსხვავებული მდაბიოთაგანო ("და აღვიშურვე ტომისათჳს გუართა ჩემთასა მე მიდმოობაჲ ენისაჲ გალექსებული და მესხუეჲ მდაბრიონთაგან" — II, 220_{24-25}).

იოანე პეტრიწი ეკლესიასტეს იმოწმებს იმის დასამტკიცებლად, რომ სიტყვიერი ხელოვნება[25] გამოცხადებულია სიბრძნის ნაწილად ("კერძოდ სიბრძნისად" — II, 220_{26}, ანუ ჩვენთვის

28_{49}). ტერმინი ἡ σύνταξις, გარდა სიტყვათა წყობის აღმნიშვნელი გრამატიკული ტერმინისა, ნიშნავს საზოგადოდ ორგანიზებას, რიტმულ შეწყობას, ასოთა და ხმოვანთა, სიტყვათა კომბინაციას რიტორიკაში, ბგერებისა და კილოს შეწყობას მუსიკაში (*H.G. Liddel, R. Scott*, A Greek-English Lexicon, 1961; *E.A. Sophocles*, A Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods, Boston, 1970, s.v. σύνταξις).

[25] აქაც "ენის ქცევაში" და სიტყვათა ახსნასა და დაშლაში გრამატიკა იგულისხმება (*დ. მელიქიშვილი*, იოანე პეტრიწის ფილოსოფიურ შრომათა ენა და სტილი, გვ. 65-66). თუმცა, აღსანიშნავია, რომ სიტყვათა ახსნა (λύσις) და დაშლა (διαιρῶ) — შენაწევრება-გაერთიანება-გავრცობა და დაშლა-დარღვევა-შემოკლება რიტორიკული ხელოვნების ნაწილიცაა (Psellos, Ad Pothum, c. 20). ამას ადასტურებს ისიც, რომ პეტრიწთან იქვე ქვემოთ საუბარია სიტყვის გარეგნულ მოკაზმვასა და მორთვაზე, შეწყობასა და სინარნარეზე, რასაც, ჩვეულებრივ, რიტორიკულ სიტყვაზე ამბობდნენ ხოლმე, მაგ., κόσμος, κατασκεύη — მორთულობა, მოკაზმულობა; σύνθεσις τῶν ὀνομάτων — სიტყვათა შეწყობა; ἐπιμέλεια καὶ κάλλος (ὀνομάτων), χάρις, γλυκύτης — მშვენიერება, მომხიბვლელობა, იგივე სინარნარე და ა. შ. (ამ ტერმინებისათვის იხ. *J. Martin*, Antike Rhetorik. Technik und Methode, Münich, 1974. *H. Lausberg*, Handbuch der literarischen Rhetorik, Münich, 1960. Античные теории языка и стиля, под ред. *О. М. Фрейденберг*, М. -Л.,1936. ამ ტერმინების მიმოხილვისა და კლასიკური წყაროებისათვის იხ. *ქ. ბეზარაშვილი*, რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ქართული თარგმანების მიხედვით, თბ., 2004, გვ. 530-588). ამიტომ, შესაძლებელია, აქ მარტო გრამატიკაზე არ იყოს საუბარი, არამედ მასთან ერთად რიტორიკაზეც, ანუ ზოგადად სიტყვის ხელოვნებაზე. მართალია, განსახილველ პასაჟში საუბარია ენის ქცევაზე და მას უშუალოდ მოსდევს კითხვის წესებზე და პროსოდიის ნიშნებზე მსჯელობა, რაც გრამატიკის სფეროში შედიოდა (იხ. Dionysii Thracis Ars Grammatica et Scholia in Dionysii Thracis Artem Grammaticam. Grammatici Graeci, I, ed. G. Uhlig, Lipsiae, 1883, 105-114), მაგრამ საყურადღებოა, რომ ჰერმენევტიკული გრამატიკისა და რიტორიკის თეორიის ფუნქციები ხშირად ფარავდნენ ერთმანეთს შუა საუკუნეების თეორიულ აზროვნებაში (იხ. *R. Browning*, Byzantinische Schulen und Schulmeister, in: Das Altertum, 9, 1963, S. 105-118. *T. Conley*, Byzantine Teaching of Figures and Tropes: An Introduction, in: Rhetorica. A Journal of the History of Rhetoric, Berkley, California, 4, 1986, 337, 349-355. *R.A. Kaster*, Guardians of Language: The Grammarian and Society in Late Antiquity, Berkley, Los Angeles, London, 1988, 35-50, 71-94. The Cambridge History of Literary Criticism, vol. 2. The Middle Ages by *A. Minnis, I. Johnson*, Cambridge, 2005, p. 285-290). კითხვის წესი, რომელსაც პროსოდიის სისტემა ემსახურებოდა, სწორედ რიტორიკული ხელოვნების წესი იყო და მას ემსახურებოდა. იგი მიანიშნებდა, თუ როგორ უნდა შეწყობილიყო რიტმული პერიოდები და გაერთიანებულიყო თხრობის ნაწილები, რაზე უნდა ყოფილიყო გაკეთებული ინტონაციური აქცენტი ტექსტის სწორად გასაგებად.

ნაცნობ რუსთველისეულ “სიბრძნის დარგად” — “ვითარ დასდებს ეკლესიასტე *კერძოდ სირძნისად* ქცევასა ენისასა და აღვსნასა და დარღუევასა სიტყუათასა” — II, $220_{25\text{-}27}$)[26]. ეკლესიასტეს სიტყვიდან გამომდინარედ მიიჩნევს პეტრიწი იმას, რომ მორთულად და მოკაზმულად უნდა გვქონდეს ენის არსების (“აობის”) აღმნიშვნელი გარემოსილი [სიტყვა] და მისი საშუალებით შევაღწიოთ შინაგანი სულიერი ლოგოსის (სიტყვის) საზღვრებში, ანუ ჩავწვდეთ სულითი სიტყვის არსს (რომლის გამოც გვეწოდება სწორედ მეტყველი [არსებები]), რათა ეს შინაგანი სიტყვა (ლოგოსი) წარგვიძღვეს ზესთაარსის შეცნობისაკენ და ა.შ. (“რაჲთა მორთულად და აღკაზმულად გუაქუნდის გარემოსილი და მენიშნე აობათა ენისათა და მის მიერ ნაზიუანთა შევიმალოთ შორის მდებარისა და სულითისა სიტყჳსად, რომლისა მექონეობითა გუერქუას სიტყჳერ...” — II, 220-221). მაშასადამე, სიტყვის გარეგნული ხელოვნების ფლობა აუცილებელია შინაგანი სიტყვის, ანუ საღვთო ლოგოსის შესაცნობად. Logo” — logo”-ის, ანუ რიტორიკული და საღვთო სიტყვის ანტითეზა, მეტად გავრცელებული იყო ბიზანტიურ მწერლობაში. როგორც ვთქვით, რიტორიკისა და ღვთისმეტყველების თანაარსებობა აქტუალურია ადრებიზანტიური პატრისტიკიდან, მაგ., კაპადოკიელებიდან მოყოლებული სქოლასტიკოსთა, მაგ., მიქაელ ფსელოსის ჩათვლით[27].

ასე რომ, იოანე პეტრიწი გულისხმობს მეთევზურობისა და არისტოტელურობის დაპირისპირებას არა მხოლოდ საღვთო გა-

[26] გამოსაკვლევია, თუ ეკლესიასტეს წიგნის რომელი მუხლი იგულისხმება აქ. შესაძლოა, ეს იყოს შემდეგი: “ფრიად იძია ეკლესიასტე *სიტყუანი ნებისანი*” - καὶ οὗς ἐξιχνιάζεσθαι *κόσμον παραβολῶν*. πολλὰ ἐζήτησεν Ἐκκλησιαστὴς τοῦ εὑρεῖν *λόγους θελήματος* καὶ γεγραμμένων εὐθύτητος, λόγους ἀληθείας (ეკლ. 12, 9-10). გნომური, აფორისტული, იგავური გამონათქვამები ებრაელ ბრძენთ ახასიათებდათ, განსხვავებით ბერძენთაგან (*А.П. Лопухин*, Толковая Библия, V, Петербург], 1908-1910). Θέλημα - voluntas ნებას, სურვილს ნიშნავს და ქართულადაც შესაბამისად არის ნათარგმნი, მაგრამ საყურადღებოა, რომ კლასიკური რიტორიკის თეორიების მიხედვით, (ἐ)θέλειν დაკავშირებულია სიტყვათა გამოთქმასთან (*H. Lausberg*, Handbuch der literarischen Rhetorik, S. 920); რუსული თარგმანიც გადმოსცემს ამ ნიუანსს: И составил *много притчей*. Старался Екклесиаст приискивать *изящные изречения*, и *слова истины* написаны им *верно*. მაშასადამე, ეკლესიასტეს სიტყვის გარეგნული მშვენიერება, აფორისტულობა და იგავურობა, მართებულად და სწორად გამოხატავს საღვთო ჭეშმარიტებას. იხ. ეკლესიასტეს განმარტება: “გამოკულევად შემკობასა იგავთასა ხატოვნებითთა მათ მაგალითთა” (τῶν εἰκονικῶν αὐτοῦ παραδειγμάτων) მიერ წარმოაჩენს სახარების ჭეშმარიტებასო (τῆς εὐαγγελικῆς ἀληθείας). *ჯ. კეკელიძე*, თარგმანებაჲ ეკლესიასტესი მიტროფანე ზმჳრნელისაჲ, ტფილისი, 1920, გვ. 175. ეს თხზულება აღმოჩნდა გრიგოლ აკრაკანტელის განმარტება: PG 98, 1168A7-15. ამის შესახებ იხ. *ე. ჭელიძე*, იოანე პეტრიწის ცხოვრება და მოღვაწეობა, წერილი I, “რელიგია”, 3-5, 1994, გვ. 122.

[27] იხ. მაგ., გრიგოლ ღვთისმეტყველთან. *M. Guignet*, St.Grégoire de Nazinaze et la rhétorique, Paris, 1911. *ქ. ბეზარაშვილი*, Λόγος-λόγος პატრისტიკაში და გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების მიხედვით, კრებ. ხანძთა — სულიერად მშობელი ქართველთა, თბ., 2002, გვ. 65-74.

მოცხადებითი ლიტონობისა და ლოგიკურ-ფილოსოფიური მეთოდის დაპირისპირების თვალსაზრისით, არამედ გულისხმობს აგრეთვე მეთევზურობისა და ატიკურობის (იგივე ელინურობის) დაპირისპირებას ენობრივ-სტილისტური ლიტონობისა და სირთულე-სიმაღლის დაპირისპირების თვალსაზრისითაც. ორივე ეს კი მჭიდროდაა გადაჯაჭვული ერთმანეთთან. ფილოსოფიისა და რიტორიკის, აზრისა და სტილის ერთად წარმოდგენით კიდევ ერთხელ გამოიკვეთება იოანე პეტრიწის ფორმულირების კავშირი გრიგოლ ღვთისმეტყველისა და ბიზანტიელი მოაზროვნეების სხვა ზემოთ წარმოდგენილ ფორმულირებებთან.

იოანე პეტრიწი ეხმაურება ელინისტურ და ბიზანტიურ სტილთა თეორიებს მაღალ საღვთისმეტყველო და სამეცნიერო სტილზე თეორიული მსჯელობით და, მეორე მხრივ, "ელინთა ენამზეობის" მიბაძვისა და მდაბიური ენისაგან განსხვავებული მაღალი სტილის სამეცნიერო ენის პრაქტიკულად შექმნით.

Ketevan Bezarashvili

Literary-theoretical Aspect of the Interrelation of Rhetoric and Philosophy in the Writings of Georgian Hellenophiles (Ephrem Mtsire, Ioane Petritsi)

The interrelation of faith and reason was formulated in the Middle Ages from the wide-spread assertion of Gregory the Theologian: "Like fishers and not in an Aristotelian way" (ἁλιευτικῶς, οὐκ ἀριστοτελικῶς. Gr.Naz. or.23, c.12. PG 35, 1164C). The assertion distinguishes the monastic, ascetic, experiential, dogmatic theology from philosophical, discursive, logical thinking and proof, from the intellectual method of scholastic theology. The interrelation of faith and reason expressed as interrelation of philosophy and rhetoric was still actual in the 11th century, e.g., in the treatises of Michael Psellos, etc. The problem has also stylistical value along with philosophical aspect. It means the difference between "sermo piscatorius" as evangelic plainness and high rhetorical-philosophical style. The Georgian scholars – Ephrem Mtsire and Ioane Petritsi are on the level of the thinking processes taking place in Byzantium. They discuss the literary-theoretical aspect of the interrelation of rhetoric and philosophy (expressed in the analysis of the levels of style) along with the philosophical aspect of this problem.

ნესტან სულავა

შოთა რუსთველის პოემის სათაურის გააზრების საღვთისმეტყველო-თეორიული საფუძვლები

საღვთისმეტყველო ლიტერატურაში, მხატვრულ სააზროვნო სისტემაში სახელდება, ადამიანის ზედწოდება პერსონაჟის, პიროვნების შინაგანი ბუნების სულიერ-ინტელექტუალური სამყაროს გამოხატვისა და შეცნობის ერთ-ერთი უძირითადესი საშუალებაა, რომელიც მის არსსა და ცნობიერებას განსაზღვრავს, მისი ზნეობრივი სახის ჩამოყალიბების ურთულეს პროცესს წარმოაჩენს. სახელი საგნის არსს გამოხატავს[1]. შესაბამისად, მხატვრული ნაწარმოების სათაური თხზულების არსს გამოხატავს.

ქრისტიანული მსოფლმხედველობის მიხედვით, სახელდება ბიბლიური შესაქმისეული პროცესის შემადგენელი ნაწილია, რაც შესაქმის წიგნის პირველსავე თავებშია ასახული: "და-ვეჰბადა უფალმან ღმერთმან ყოველი მჴეცი ველისაჲ, ყოველი მფრინველი ცისაჲ და მოიყვანნა იგინი ადამისა ხილვად და ყოველთა მშჳნვიერთა ცხოველთა, რომელიცა უწოდა ადამ, იგი არს სახელი მათი, რაჲძი უწოდოს მათ. და ყოველი, რომელი უწოდა მათ ადამ სახელები ყოველთა საცხოვართა და ყოველთა მფრინველთა ცისათა და ყოველთა მჴეცთა ქვეყანისათა, ხოლო ადამისი არა ეპოვა შემწე მსგავსი მისი" (შეს. 2, 19-20). სწორედ ბიბლიური სახელდება და სახელის წოდება არის საფუძველი ყოველი საგნისა თუ მოვლენისათვის სახელის დარქმევისა.

ბიბლიური სწავლებით, ადამი, ვითარცა ღვთის ნებით სახელმდებელი ყოველი არსისა, ღმერთის შემოქმედებითი, ანუ შესაქმური საქმიანობის გამგრძელებელია. სახელი ყოველ არსს, ყოველ არსებას სხვათაგან გამორჩეულობას, ინდივიდუალობას ანიჭებს, ხოლო სახელმდებელი, ანუ ადამი, ღვთის ქმნილებათაგან იერარქიულად უმაღლეს საფეხურზე აჰყავს თავად ღმერთს.

[1] სახელში მოიაზრება როგორც საკუთარი სახელი, ისე ზედწოდება და ის სახელები, რომლებიც საგნის სიმბოლურ სახეებს წარმოაჩენს. ეს ორი უკანასკნელი, ცხადია, საკუთარი სახელი არ არის, ისინი დამატებით ინფორმაციას იძლევა ამა თუ იმ საგნის შესახებ და საგნის შინაარსზე, მის შინაგან მდგომარეობაზე მიუთითებს.

ადამის მიერ ყოველი საგნისთვის სახელის დარქმევა თვით საგნის ბუნების, მისი თვისებრიობის გამოცნობას უტოლდება. ზურაბ კიკნაძემ მოსეს ხუთწიგნეულის კომენტარებში აღნიშნა: "ის, ვისაც სახელს არქმევ, შენი გაჩენილია... სახელი მას არსობას ანიჭებს, გა-მო-ა-ჩენ-ს. ასეთი აქტი კი მხოლოდ შინაგანად თავისუფალი მოქმედისაგან არის მოსალოდნელი. და სწორედ "ღვთისხატობა" ადამიანის თავისუფლებას, მისი, როგორც შემოქმედის, თავისუფალი შემოქმედების უნარს გულისხმობს. ამავე დროს, ღვთისხატობა ადამს ანიჭებს უფლებას ყველა ქმილებაზე, ხოლო სახელდება, როგორც იოანე ოქროპირი წერს, არის ნიშანი (სიმბოლო) უფლობისა" (კიკნაძე 2004: 24).

როდესაც ადამმა ყოველ არსს, ყოველ საგანს თავისი სახელი დაარქვა, ეს არ იყო უბრალო სახელდება, საგნისთვის რამე სახელის უბრალოდ წოდება. საგნის არსის, ბუნების, თვისებრიობის გამოცნობა, ზურაბ კიკნაძის განმარტებით, "წინ უძღვის სახელდებას, რათა სახელი შესატყვისი იყოს სახელის მატარებლის არსებისა, ადეკვატურად გამოხატავდეს მას. სწორედ ამიტომ არის, რომ ადამის მიერ თავისი შესაფერისის მიგნება და ამორჩევა ცხოველთა შორის მათი სახელდების პროცესში ხდება. სახელი არ არის უბრალოდ საგნის აღმნიშვნელი სიტყვა; სახელი იმიტომ არის ის, რაც არის, რომ სახელდებული გამოეპასუხოს ამ სახელს. სახელის სისწორე იმით შემოწმდება, რომ ვიღაც გამოეხმაურება მას. ამრიგად, ყოველი ცოცხალი არსება ეხმაურება იმ სახელს, რომელიც ადამმა დაარქვა მას. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ ადამს (სახელმდებელს) და ცხოველებს (სახელდებულთ) შორის სიტყვიერი ურთიერთობა დამყარდა" (კიკნაძე 2004: 24).

ამრიგად, ადამი საგანს სახელს არქმევს მათი შეცნობისა და წვდომის მიზნით, ვინაიდან აღსანიშნსა და აღნიშნულს შორის კავშირი არსისეულია; ადამის მიერ გაკეთებული პირველი საქმე შემოქმედებითი ხასიათისაა, რაც საქმისა და სიტყვის ერთიანობის (πραξις και θεορια) დადასტურებაა. ადამის მიერ ღვთის ნებით საგნის სახელდება იპოდიგმურია ბიბლიის, ლიტერატურის, საზოგადოდ, ხელოვნებისა და მეცნიერების ყოველი დარგისათვის, საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა სფეროსათვის.

საყურადღებოა ბიბლიური მოვლენა სახელთა გამოცვლისა, კერძოდ, აბრამ — აბრაამ (აბრაჰამ), რაც მრავალთა მამას ნიშნავს; იაკობს ეწოდა ისრაელ, რაც, წმიდა იოანე ოქროპირის განმარტებით, "ღვთის მორკინალს" ან "ღვთისმხილველს" ნიშნავს. ეს კი იმას მოასწავებს, რომ "ამიერიდან ისაკის ძე "გაიხდის" ძველს და "იმოსება" ახლით. მან ძველი უნდა დატოვოს იაბოკის გაღმა ნაპირზე. ახალი სახელით იწყება ახალი ხანა მისი, როგორც პატრიარქის, ცხოვრებაში. სიკოჭლე ამ გარდამტეხი გამოცდილების ხილული ნიშანია და, შესაძლოა, სასჯელიც იმისათვის, რასაც ის, როგორც იაკობი, სჩადიოდა... მისი ძველი ბუნებითი სახელი,

რომელიც ნიშნავს “ქუსლს მოჭიდებულს”, აღარ შეესატყვისება მის მოწოდებას. ამიერიდან, რასაც ის გააკეთებს, გააკეთებს არა მოტყუებით და ხრიკებით, არამედ სულიერი ძალისხმევით. იაკობი კვლავ იბრძოლებს, მაგრამ იცვლება ბრძოლის სახე. ნეტარი ავგუსტინე წერს, რომ სახელის გამოცვლა იყო სწორედ კურთხევა და რომ ერთმა და იმავე იაკობმა მიიღო კურთხევაც და სიკოჭლეც: კურთხევა იმათთვის, ვინც მისი მოდგმიდან აღიარებს ქრისტეს, სიკოჭლე კი — ურწმუნოთათვის (“ღვთის ქალაქისათვის”, 16, XXXIX)” (კიკნაძე 2004: 83). მაგრამ მთავარი ისაა, რომ იაკობი, აწ უკვე ისრაელად სახელდებული, მაინც არაა მზად უფლის სახელის შესაცნობად, ვინაიდან იგი კითხვას უსვამს მორკინალს, ანუ უფლის ანგელოზს, ვინ არის იგი. უფლის ანგელოზის პასუხი, შეკითხვის სახით მოცემული, მიუთითებს, რომ იაკობი//ისრაელი ღვთის, მისი სახელის შემცნობი და შემმეცნებელი არ არის; უფალი მხოლოდ მოსე წინასწარმეტყველს უნდა გამოცხადებოდა სინას მთაზე და მას მიეცემოდა შესაძლებლობა ღვთის შეცნობისა.

სახელს, მის საღვთისმეტყველო და ფილოსოფიურ არსს თეორიულად განმარტავენ წმიდა მამები, ღვთისმეტყველები და ფილოსოფოსები. კერძოდ, არისტოტელეს შეხედულებით, “ზოგადი, რომელიც პოეზიას თავისი გმირებისათვის სახელების მიცემის დროსაც კი უკვე მიზნად აქვს, ის არის, რომ წარმოადგინო, თუ რომელ კაცს როგორი სიტყვა ან ქცევა შეეფერება ალბათობისა ან აუცილებლობის კანონის მიხედვით” (პოეტიკა, თავი 9).

წმიდა კლემენტი ალექსანდრიელის შეხედულებით, “ყველა სახელი ემსახურება უპირველესად ცნების გამოხატვას, ანუ სიმბოლოებს, და შემდეგ საგნის არსისა” (Clem. Alex. Str. VIII, 8; 23,1).

არეოპაგიტული თხზულების “საღმრთოთა სახელთათვის” პახიმერისეულ კომენტარებში სახელი შემდეგნაირად არის განმარტებული: “სახელი არის არსებული სახელდებული საგნის ჭეშმარიტი გამოხატვა” (Το δε ονομα ετυμολογια τις εστιν εκ των προσοντων τω ονομαζομενω πραγματι – P.G., T. 3, col. 608B); აქვე ნათქვამია: “სახელები არის საგნის არსში ნაგულისხმევის განცხადება” (Τα γαρ ονοματα δηλοτικα εισι πραγματων υποκειμενων – P. G., T. 3. col. 623B-D) (ფლორენსკი 1990: 435).

იოანე პეტრიწი სახელთა და სახელდების შესახებ აღნიშნავს: “რამეთუ სახელები განმკარგველისა მათდა ღმრთისაგან დაბუნებებული არს, არს ექმნების მათდა მყოფთა მათთაჲსა” (პეტრიწი 1937: 211); ხოლო “ბოლოსიტყვაობაში” სახელთა ალეგორია გრამატიკის ერთ-ერთ სფეროდ, ხოლო სიტყვა ცნობიერი არსებობისა და ყოფიერების ღირებულებად, საზრისად, არსად არის მიჩნეული: “რამეთუ ღრამატიკოსობაჲ არს გამომცდელი მოქმედთაჲ ანუ აღმწერელთაჲ, ვითარცა მრავალთა რათმე ზედა გამომთქუმელობისაჲ და გამოაჩინებს მოქმედებითთა სახეთა, თუ ვითარ ჯერ არს გამოთქუმა და ენათ-მეტყუელებათა, ესე იგი

არს სახელისაგან თარგმანებათა მოიპოვებს და შესატყვისობათა გადმოსცემს და უმჯობესი არს ნაქმართა განმრჩეველობაჲ" (პეტრიწი 1937: 225)[2].

საღვთისმეტყველო სწავლებით, სახელი ორ შრეს მოიცავს, მასში მოიაზრება საგნის ღვთაებრივი არსი და საგნის მარტივი აღქმის შედეგად მიღებული შთაბეჭდილება. აქედან გამომდინარე, საგანი სახელში კი არ არის მოქცეული, არამედ საგანთა ბუნება ქმნის სახელს მისი, საკუთარი არსის შესაბამისად.

პაველ ფლორენსკიმ რამდენიმე ნაშრომში განიხილა სახელის არსის პრობლემა. მისი აზრით: "სახელი არის ის საიდუმლო, რომელიც სახელდებულია. რომ არა საიდუმლო, ის არა მხოლოდ უსიცოცხლოა, არამედ სულაც არაა სახელი — მხოლოდ ცარიელი ბგერაა... სახელი, აი, რა უხსნის სამყაროს საიდუმლოს" (ფლორენსკი 1990: 316), ანუ სახელი გაცხადებული საიდუმლოა. სახელმა საგნის არსი უნდა წარმოაჩინოს და საგნის გარეგნული სახე მის შინა-არსს უნდა შეესაბამებოდეს. პაველ ფლორენსკის სიტყვით: "გარეგნული სახე არის თვალით ხილული, ხოლო სახელი — მოსმენილი სახე (გარეგნობა)" (ფლორენსკი 1990: 319).

ალექსი ლოსევის აზრით, სახელი საგნის ფენომენალური არსის არსობრივი გამოხატვაა (ლოსევი 1990: 135). "სახელის გარეშე ადამიანი საკუთარი თავის მარადიული ტყვეა, არსობრივად და პრინციპულად ანტისოციალურია, არაკომუნიკაბელურია, არატაძრულია და, აქედან გამომდინარე, არაინდივიდუალურია, არაარსობრივია, ის მხოლოდ ცოცხალი ორგანიზმია; ხოლო თუ კიდევაა ადამიანი, გონებისაგან დაცლილი ადამიანია" (ლოსევი 1990: 38). მან ახსნა სახელში აკუმულირებული საგნის ფიზიკური, ფიზიოლოგიური, ონტოლოგიური, ფსიქიკური, ფენომენოლოგიური, ლოგიკური სფეროები (ლოსევი 1990: 25), აქ ერთმანეთს ხვდებიან აღმქმელი და აღსაქმელი, შემცნობი და შესაცნობი, ყოფიერების რეალური და შესაძლებელი გააზრებები. სახელი საგნის არსის აზრობრივი ენერგიაა, სიმბოლურ-აზრობრივი, გონებრივ-სიმბოლური ენერგია (ლოსევი 1990: 135). იური ლოტმანისა და ბორის უსპენსკის აზრით, "სახელწოდებისა და სახელდებულის გაიგივება განსაზღვრავს მათ ონტოლოგიურ არსს, წარმოდგენას საკუთარ სახელთა არაკონვენციურ ხასიათზე" (ლოტმანი, უსპენსკი 1973: 282).

სახელი (აგრეთვე, ზედწოდება და სიმბოლური სახელი) საუკუნეთა მანძილზე დაგროვილი ცოდნის ანარეკლია, იგი სამყაროსა და ცხოვრების შეცნობის შედეგად წარმოიქმნება და სხ-

[2] აქვე დავიმოწმებთ დამანა მელიქიშვილის კომენტარს: "გრამატიკოსობა პოეტებისა თუ მწერლების გამომცდელია, როგორც მრავალი რამის გამომთქმელებისა. და იგი გამოაჩენს პოეტურ სახეებს, თუ როგორაა საჭირო გამოთქმა, მსჯელობს ენათმეტყველებაზე, მატიანეთა გადმოცემაზე, მზამეტყველებაზე, ე. ი. სახელისაგან განმარტება გამოჰყავს და შესატყვისობებს გადმოსცემს. და შემოქმედების საუკეთესო გამრჩევია" (პეტრიწი 1999: 217).

ვადასხვაგვარი ფუნქციით გამოიყენება, ძირითადად, სახელდებითი, გრამატიკული, მხატვრული. საგნის სახელის ცოდნა მის არსთან წვდომის საშუალებაა, რაც ურთიერთობის, აზრთა ურთიერთგაზიარების საფუძველს ქმნის (ლოსევი 1990: 155).

ამრიგად, სახელი სიტყვიერად გამოხატავს საგნის არსს, ბგერებით ხორცშესხმული სახელის, მისი სულიერი არსის წვდომა შესაძლებელია მისი ბგერითი სამოსლის შეგრძნების საშუალებით. ასევეა სათაურიც. ის გამოხატავს თხზულების ძირითად არსს, მასშია აკუმულირებული მწერლის ძირითადი სათქმელი ფილოსოფიური, ფენომენოლოგიური, ფიზიკური, რელიგიური, ესთეტიკური თვალსაზრისით.

ყოველივე ამის გათვალისწინება აუცილებელია საზოგადოდ მხატვრული ნაწარმოების, კერძოდ, ამ კონკრეტულ შემთხვევაში, — შოთა რუსთველის მხატვრული აზროვნების შესასწავლად, მისი პოემის სახელწოდების რაობის განსასაზღვრად, ვინაიდან მთელი ნაწარმოების ძირითად არსს სწორედ სათაური გამოხატავს. შოთა რუსთველის პოემის სახელწოდება — "ვეფხისტყაოსანი" — ღრმააზროვანი და მრავალშრიანია, იგი, როგორც ხატოვანი და სახისმეტყველებითი არსის მქონე, მთელ პოემას მსჭვალავს.

რუსთველოლოგიურ სამეცნიერო ლიტერატურაში რუსთველის პოემის სახელწოდება — "ვეფხისტყაოსანი" და მის პერსონაჟთა სახელების მეტაფორული, სიმბოლური, ალეგორიული ასპექტები ყოველთვის იწვევდა ცხოველ ინტერესს. ახსნილია "ვეფხისტყაოსნის" პერსონაჟთა სახელების ეტიმოლოგია, სიმბოლიკა, ალეგორია (იუსტინე აბულაძე, ზვიად გამსახურდია), აგრეთვე, გამოითქვა შეხედულებები ტარიელის ვეფხისტყაოსნობისა და მისი არსის შესახებ. თუმცა, ვფიქრობთ, პრობლემა კვლავ მოითხოვს კვლევას, ვინაიდან ყოველი წინარელიტერატურული მოვლენა ახალ კულტურულ კონტექსტში, ახალ პოლიტიკურ-სოციალურ ვითარებაში, ახალ ფილოსოფიურ, ლიტერატურულ, მხატვრულ-ესთეტიკურ კატეგორიათა და მიმართულებათა გათვალისწინებით ახლებურად იკითხება და აიხსნება. აქედან გამომდინარე, ტარიელი, როგორც ვეფხისტყაოსანი მოყმე, პირველი გამოჩენიდანვე, უკვე ტექსტია, რომელიც მიმღებმა უნდა აღიქვას და ახსნას.

შოთა რუსთველის პოემის სათაური მრავალმხრივ საინტერესო, მნიშვნელოვანი მხატვრული სახეა, რომელშიც ერთდროულად წარმოჩნდება მითოსური, რელიგიური, ზნეობრივი, მხატვრულ-ესთეტიკური შრეები და პრობლემები; რუსთველის პოემის სახელწოდებად "ვეფხისტყაოსნის" შერჩევა კონცეპტუალურია, იგი გლობალური მნიშვნელობის მეტაფორაა, სიმბოლოა, ალეგორიაა, ალუზიაა, ენიგმაა, რომელიც თხზულების მხატვრულ-ესთეტიკურ ფენომენს, მის სიღრმეს განსაზღვრავს და მისი ძირითადი კონცეფციის გამომხატველ მხატვრულ საშუალებად გვევლინება; სათაური ნაწარმოებში გადმოცემულ

მხატვრულ ფაქტებსა და მოვლენებს უფრო მეტ მასშტაბურობას ანიჭებს, რაც თვით პოემის ზოგადკაცობრიულ არსზე მიუთითებს; იგი მთავარ პერსონაჟთა ხასიათს, თვისებებს, სულიერებას, ცხოვრების ურთულეს და წინააღმდეგობებით აღსავსე გზას წარმოგვიდგენს. "ვეფხისტყაოსანი", როგორც პოემის სახელწოდება, მრავალშრიანია, ქარაგმულად კულტურის ისტორიის მრავალ ფაქტს მიანიშნებს, რომელიც მასში განსხვავებულ დონეზე აისახება და ვლინდება. მათგან წამყვანი, ცხადია, მხოლოდ რუსთველურია, საკუთრივ ვეფხისტყაოსნურია, ხოლო დანარჩენი შრეები — მითოსური, ფოლკლორული, ლიტერატურული, რელიგიური, საღვთისმეტყველო, ზნეობრივ-ეთიკური, პოლიტიკურ-იდეოლოგიური — ფარულია, შენიღბულია, თუმცა იმპლიციტურად ნაგულისხმები. პოემის სათაურის ყოველმხრივი გააზრება მწერლის თანამედროვე ცოდნის უღრმესი შრეებისა და განათლების მაღალი დონის გათვალისწინებას მოითხოვს.

შოთა რუსთველის პოემის სათაური გასაღებია რუსთველური მხატვრული სამყაროს გამომსახველობითი საშუალებებისა და ენობრივ-სტილისტური ფენომენის აღსაქმელად, ხოლო მისი სწორი გააზრება მოითხოვს მასში ჩაქსოვილ და ჩაკირულ სხვადასხვა რიგის ინფორმაციათა სინქრონიულ-დიაქრონიულ ასპექტებში წაკითხვას, პოემის მიკრო და მაკროკონტექსტების სიღრმისეულ აღქმას.

უნდა აღინიშნოს, რომ რუსთველოლოგიურ ლიტერატურაში არაერთგზის გამოითქვა მოსაზრება ვეფხისტყაოსნობის არსის შესახებ, ითქვა, რომ ვეფხისტყაოსნობა ტარიელისათვის ტრაგედიაა, ტარიელს არ უნდა, რომ იყოს ვეფხისტყაოსანი მოყმე (რევაზ სირაძე, ნანა გონჯილაშვილი, ხვთისო ზარიძე). დაიწერა საგანგებო ნაშრომი რუსთველის პოემის სახელწოდების სახისმეტყველებითი ასპექტის შესახებ, კერძოდ, სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული შეხედულებანი თანმიმდევრულად განიხილა ნანა გონჯილაშვილმა (გონჯილაშვილი 2000: 30-52). მიუხედავად ამისა, მაინც არის რამდენიმე პრობლემა, რომელიც პოემის სათაურთან დაკავშირებით კვლავ მოითხოვს კვლევას.

დაისმის მრავალი კითხვა, რომელთაგან რამდენიმე განსაკუთრებით მნიშვნელოვნად გვესახება, ვინაიდან მათი გარკვევა ხელს შეუწყობს რუსთველის მხატვრული აზროვნებისა და მსოფლმხედველობის შესწავლას. უპირველეს ყოვლისა, უნდა განისაზღვროს რუსთველის პოემის სათაურის რაობა და არსი. რა არის ტარიელის ვეფხისტყაოსნობა არსობრივად — დადებითი თუ უარყოფითი ღირებულებითი მნიშვნელობის მქონე მეტაფორა, სიმბოლო, ალეგორია, ენიგმა თუ ალუზია? გამოიტანდა თუ არა შოთა რუსთველი თავისი პოემის სათაურში ნეგატიური ღირებულებითი მნიშვნელობის მქონე სახელდებას? ხომ არ არის იგი ორგვარი მნიშვნელობისა, ანუ ბინარული ოპოზიციის

მომცველი და ამ თვალსაზრისით განსახილველი? ამ მიმართულებით გვმართებს იმის გათვალისწინება, რომ სახელში, ზოგადად სიტყვაში, ჩადებულია არსობრივი და არაარსობრივი ანტინომია, რომელში ჩაღრმავებაც ენობრივ ანტინომიაში ჩაღრმავებას ნიშნავს. ანტინომიურობა ესთეტიკური ფენომენის ერთ-ერთი მყარი საფუძველია, ვინაიდან მასში ორი ურთიერთსაპირისპირო არსობრივი ნიშანი მოიაზრება, ხოლო რამდენიმე საგნისა თუ მოვლენის შედარება უკვეა ესთეტიკურობის საფუძველი და ესთეტიკური ფენომენის მომცველი.

"ვეფხისტყაოსანში", როგორც სათაურში, მოქცეულია ავტორისეული მხატვრული კონცეფციის უღრმესი შრეები, კერძოდ, მითოსური, ფოლკლორული, რელიგიური, ლიტერატურული, ესთეტიკური შრეები. მას აქვს დროსივრცული განზომილება; ვეფხისტყაოსნობა წარსულის შედეგია, რომელიც არსებობს აწმყოში და მომავალში აუცილებელია მისგან გათავისუფლება. მასში ვლინდება ტრადიცია, კულტურა, გამოცდილება. იგი უძველესი მითოლოგემის ლიტერატურული გარდასახვაა, რომელიც შორეული წარსულიდან იღებს სათავეს; იგი ბიბლიური სიმბოლიკითაა გაჯერებული და მთავარ პერსონაჟთა — ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის შინაგანი ბუნების, სულიერი სამყაროს, მათი ინტელექტის სრულყოფილებისაკენ სწრაფვის გამოხატულებაა. უკვე აღვნიშნეთ, ტარიელის ვეფხისტყაოსნობა მრავალმხრივ მნიშვნელოვანი მხატვრული სახეა, რომელშიც ერთდროულად წარმოჩნდება ავტორის მხატვრული კონცეფციის სხვადასხვა განზომილება. მართალია, პოემის სახელწოდება გულისხმობს ტარიელს და მის მიჯნურს ნესტან-დარეჯანს, მაგრამ ვეფხისტყაოსნობა, როგორც პიროვნების ცხოვრების, მისი არსებობის ტრაგიკული პერიოდის გამოვლინება, სულიერი თვითჩაღრმავების, საღვთო გზისაკენ სვლის სიმბოლო, ალეგორია, ენიგმა, ალუზია, პოემის ყველა პერსონაჟისათვის არსებითია.

ვიქტორ ნოზაძის გამოუქვეყნებელ ნაშრომში "ვეფხისტყაოსანის ფსიქოლოგიისმეტყველება" აღნიშნულია, რომ ტარიელში ნესტან-დარეჯანი ასოციაციურად ვეფხვზე წარმოდგენას დაუკავშირდა და აპერცეპციით ვეფხვისა და ნესტანის მსგავსება თითქმის ნამდვილად დასახა. "და როცა ნესტანი ტარიელს დაეკარგა, ნესტანის ეს მსგავსება ვეფხთან მას გარდაექცა განუყრელ წარმოდგენად, რაც ვეფხისა და ნესტანის მსგავსებაში გამოიხატა არა მარტო პირგამეხებით, არამედ შვენიერი სახითაც. ეს ასოციაცია უკვე ტარიელის შემეცნებაში აპპერცეპციად გარდაიქცა... ასმათსაც კი ტარიელის გავლენით ნესტანი ვეფხად წარმოუდგენია და ისეთ პირობას უქმნის, რაც განუყრელად ვეფხის მსგავსებასთან არის დაკავშირებული. ასმათი მას ვეფხის ტყავის სამოსელს უკერავს... ტარიელისთვის ვეფხი არის ნამდვილი ფსიქოლოგიური აპპერცეპცია და ეს ურთიერთობითი წარმოდგენა იქამდე მიდის,

რომ ასმათი ამისათვის მას შესაფერის პირობებსაც უქმნის" (ნოზაძე, არქივი). ტარიელი არა მხოლოდ ჩაცმულობითაა ვეფხისტყაოსანი მოყმე, არამედ მთელი თავისი არსებით მყოფობს ვეფხვის გარემოში, ვეფხვივით "წავარნაში" ცხოვრობს:

ვითა ვეფხსა წავარნა და ქვაბი აქვსო სახლად, მენად (702/700).

საჯდომ-წამოსაწოლიც ვეფხვის ტყავისა აქვს; ავთანდილიც მონაწილე ხდება ამ ტყავისა, გამოქვაბულში ისიც ვეფხვის ტყავის ნატეხზე ჯდება. როგორც ტარიელი ხოცავს ვეფხვს, — ამიტომაც აქვს სამოსელი, თავსაბურავი, თავისი და სტუმრის მისაღები საჯდომ-წამოსაწოლი ვეფხვისა, — ასევე, ავთანდილიც ხოცავს ლომ-ვეფხვს, თუმცა ამას აკისრია არა სიმბოლური, არამედ მეტაფორული ფუნქცია. ავთანდილის შემთხვევაში იგი პერსონაჟის ფიზიკური შესაძლებლობების, ძლიერებისა და ვაჟკაცობის გამოხატვის მხატვრული წამოსახვაა:

სადაცა ნახნის, დახოცნის ლომ-ვეფხნი მოშამბნარენი (1330).

ნანა გონჯილაშვილმა აღნიშნა, რომ ტარიელის ვეფხისტყაოსნობას სათავე ედება მაშინ, როდესაც ფარსადან მეფის მიერ თავისი ერთადერთი ასულის გასათხოვებლად მოწვეულ დიდებულთა თათბირზე ტარიელი, გაერთიანებული ინდოეთის სამეფოს სახელოვანი ამირბარი, ტახტის მემკვიდრის — ნესტან-დარეჯანის მიჯნური, თავისი და ნესტანის სიყვარულის დასაცავად სიტყვას ვერ ამბობს, დროს მიანდობს სამართლიანი გზისა და გამოსავლის ძიებას (გონჯილაშვილი 2000: 35-36). მიჯნურის სიყვარულში დაეჭვებულმა ნესტან-დარეჯანმა თავისთან იხმო ტარიელი, რომელსაც ვეფხვივით განრისხებული დაუხვდა. ტარიელმა ავთანდილთან საუბრისას, რაც ტარიელის მხრიდან აღსარების თქმას უტოლდება, ნესტან-დარეჯანი პირგამეხებულ ვეფხვს შეადარა:

ქვე წვა, ვით კლდისა ნაპრალსა ვეფხი პირ-გამეხებული (525/522),

ხოლო თხრობის დასასრულს აღნიშნა, რომ ვეფხვის ტყავისაგან შეკერილი სამოსელი თავისი მიჯნურის მოსაგონებლად აცვია:

რომე ვეფხი შვენიერი სახედ მისად დამისახავს,
ამად მიყვარს ტყავი მისი, კაბად ჩემად მომინახავს (659/657).

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის ითქვა, რომ შოთა რუსთველის მიერ პოემის სახელწოდებად "ვეფხისტყაოსნის" შერჩევის საფუძველი ტარიელის მიერ განრისხებული ნესტან-დარე-

ჯანის პირგამეხებულ ვეფხვად აღქმა გახდა. შოთა რუსთველმა, როგორც ღრმა სახისმეტყველებითად მოაზროვნე უდიდესმა შემოქმედმა, ნესტან-დარეჯანის რთული შინაგანი სამყარო, სულიერება და ინტელექტი მისი ხასიათის შესატყვისი მხატვრული სახე-სიმბოლოთი გადმოგვცა, გმირის სულიერი მდგომარეობა კი გარეგნობაშიც გამოვლინდა: "ვეფხი პირგამეხებული" არის ნესტანის შინაგანი მდგომარეობის გარეგნული გამოხატულება, რომელიც მისი სულიერი და ინტელექტუალური, შინაგანი სამყაროს სილამაზეში გადაიზარდა და საბოლოოდ მოგვევლინა ვითარცა "ვეფხი შვენიერი". ასეთად შემორჩა იგი ტარიელის მეხსიერებას. ტარიელის გონებაში ნესტან-დარეჯანი, ვითარცა "ვეფხი პირგამეხებული", მაშინვე იქნა აღქმული მშვენიერად, რაც თვით ტარიელს უდიდეს ესთეტად წარმოგვადგენინებს, და ასეთადვე დარჩა, რასაც ადასტურებს ტარიელისეული შეფასება, რომელშიც ნესტანის პირგამეხებულობა და მშვენიერება შერწყმულ-შეხამებულია. ტარიელის მიერ ნესტან-დარეჯანის შედარება ვეფხვთან მარიამ კარბელაშვილმა ტარიელის ესთეტიკური აღქმის საფუძვლად მიიჩნია და განაცხადა, რომ ტარიელი უდიდესი ესთეტია, "შედარება და მეტაფორა ტარიელის აზროვნებისა და მეტყველების მუდმივი ელემენტებია" (კარბელაშვილი 1997: 31-32). ამრიგად, ზემოთქმულის საფუძველზე შეიძლება ითქვას, რომ პოემის სახელწოდება, უპირველეს ყოვლისა, ესთეტიკური ფენომენის გამოხატულებაა, რომელშიც მითოსური, ფოლკლორული, ლიტერატურული, რელიგიური ასპექტები იკვეთება და მას ზნეობრივ-ეთიკური სამყარო მართავს.

"ვეფხისტყაოსანი", როგორც შოთა რუსთველის პოემის სათაური, არის სათაური-მეტაფორა, რომელიც ასოციაციურ, კონტრასტულ მხატვრულ აზროვნებას ემყარება და რომელიც ღრმა ესთეტიკური ფუნქციისა და დროსივრცული პოეტიკის მომცველია. "ვეფხისტყაოსანში", როგორც სათაურში, გრძნობად-კონკრეტული საგნიდან, მისი თვისებებიდან მომდინარე აზრი ცნობიერდება, რაც მეტაფორულობის საფუძველს ქმნის. ფერთა-მეტყველების თვალსაზრისით, კონტრასტულობა თვით ვეფხის თვისებათა წინააღმდეგობრივობას, აქედან გამომდინარე, მთავარი პერსონაჟების წინააღმდეგობრივ ხასიათს მიუთითებს, რაც სათაური-მეტაფორის შინაარსს გამოსაცნობს ხდის. გამოსაცნობია სათაური, როგორც ერთი მთლიანობა, ასევე მასში ჩაქსოვილი ცალკეული მხატვრულ-ესთეტიკური სახე, რომელთა გათვალისწინების გარეშე ადამიანის დასაზღვრული გონებისათვის შეუძლებელია მისი სრულყოფილი გააზრება და ინტერპრეტაცია. პოემის სათაური გამჭვირვალე არ არის, იგი ღრმაა და სწორედ ეს სიღრმე, ანუ მხატვრულ-ესთეტიკური ინფორმაციის სიდიდე, განუსაზღვრელობა ანიჭებს მას მომხიბვლელობას. შოთა რუსთაველმა სიტყვაში დაფარული იდუმალება გაამჟღავნა და

ახალი სიცოცხლე მიანიჭა, სათაური პოემისა მრავალწახნაგოვანი და მრავალმნიშვნელობიანი გახადა. აგრეთვე, პოემის სათაური პერსონიფიცირებულია, მასში ორი პერსონაჟი იგულისხმება, ორივეს ხვედრი ვეფხვის ფერებივით მონაცვლეობს, რაც სათაურს იშვიათი მეტაფორული აზროვნების გამოხატულებად წარმოგვადგენინებს.

"ვეფხისტყაოსანი" არის სათაური-ენიგმა და იგი გამოსაცნობია. არისტოტელეს შეხედულებით, როცა სათქმელი მეტაფორისგან შედგება, იგი გამოცანაცაა, ენიგმაცაა. ენიგმური აზროვნების მიზანია არა-ჩვეულებრივი, გასაიდუმლოებული სახეებით ჭეშმარიტების წარმოჩენა. ვეფხისტყაოსნობა ენიგმაა, რომელიც არა მხოლოდ მკითხველმა, თვით რუსთველის პოემის ყველა პერსონაჟმა უნდა ამოხსნას, იგი მითითებაა, ენიგმური თქმაა ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ცხოვრების წუთისოფლური ცვალებადობის შესახებ.

"ვეფხისტყაოსანი", როგორც სათაური-სიმბოლო, მიმანიშნებელია, მაუწყებელია ტარიელის სულიერი მდგომარეობისა, აგრეთვე, ნესტან-დარეჯანის მძიმე ხვედრისა და სულიერი მდგომარეობისა; ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის ცხოვრება ხომ ურთიერთგადაჯაჭვულია. ტარიელის ვეფხისტყაოსნობა, შესაბამისად, ტარიელის ვეფხისტყაოსნობისას ნესტან-დარეჯანის ყოფა სამოთხიდან დევნილი ადამისა და ევას ყოფას, ნათლის სამოსლისგან განძარცვული და ედემის ბაღიდან დევნილი პირველი ადამიანების ყოფას მოგვაგონებს, იმ ადამიანებისა, რომელნიც ღმერთმა სამოსლის ნაცვლად ტყავის სამოსლით შემოსა: "უქმნა... სამოსელნი ტყავისანი და შეჰმოსნა მათ" (შეს. 3,21), რაც იშვიათი საღვთისმეტყველო სიღრმით წარმოაჩინა წმიდა ანდრია კრიტელმა "დიდ კანონში". მისი სიტყვით, თვით პირველმა ადამიანებმა განბძარეს "სამოსელი პირველი, რომელი პირველითგან მიქსოვა ღმერთმან, და ვძე მე შიშველი... მმოსიეს მე ხენეში კუართი, რომელი მიქსოვა გუელმან ედემს განზრახვითა და კლებულ ვარ შენგან... შემიკერნა ტყავისა სამოსელნი ცოდვამან ჩემმან და ღვთივქსოვილი სამოსელი განმძარცუა" (ანდრია კრიტელი 2002: 34-35). ტარიელიც, ნათლის სამოსლისაგან განძარცვული, ვეფხვის ჭრელი, შავ-ყვითლით დაფერილი ტყავის სამოსლით შეიმოსა, რაც მისი სულიერი მდგომარეობის ცვლის მაუწყებელია; სიმბოლურად იგი ტარიელის თვითჩაღრმავების, მღვიმეში ცხოვრების, განმარტოების ნიშანია, რაც უთუოდ უნდა დასრულდეს პერსონაჟის სულიერი აღმასვლითა და სრულყოფით.

"ვეფხისტყაოსანი", როგორც სათაური-ალეგორია, ვეფხისტყაოსნობის, როგორც ზოგადი მოვლენის კონკრეტულ სახეებზე შენიღბულად მიუთითებს, ანუ ვეფხვისა და ვეფხვის ტყავის თვისებებით ტარიელისა და ნესტან-დარეჯანის თვისებებისა და

მდგომარეობის ფონზე კაცობრიობის ისტორიას, აწმყოსა და მომავალს გადმოგვცემს.

“ვეფხისტყაოსანი” არის სათაური-ალუზია. ზოგადად, ალუზია ავტორის სუბიექტურ თვალთახედვას მოიცავს და მკითხველის განათლებულობაზეა ორიენტირებული, ვინაიდან აღმქმელისათვის იგი მხატვრულ ნაწარმოებში სამყაროს ავტორისეული ხატის ამოკითხვის ენობრივი საშუალებაა. მისი მიხვედრა საკმაოდ რთული ინტელექტუალური და სულიერი პროცესია, რაც მკითხველისაგან მოითხოვს მწერლის ჩანაფიქრის თხზულებაში ასახვის წვდომას. “ვეფხისტყაოსნის”, როგორც პოემის სათაურის, ალუზიურობა მთელ ნაწარმოებში ვლინდება, დაწყებული სათაურიდან — დამთავრებული ბოლოთქმით. “ვეფხისტყაოსანი”, როგორც სათაური, ერთდროულადაა ალუზიაც, ენიგმაც, მეტაფორაც, სიმბოლოც, ალეგორიაც, ვინაიდან ალუზირებულია ვეფხვი თავისი ფერადოვნებით და ვეფხვის ტყავი, რაც მინიშნებაა მთავარ პერსონაჟებზე, მათ ხასიათზე, თვისებებზე, ცხოვრებულისეულ სირთულეებზე. იგი პოემის ზოგადკაცობრიულ არსზე მიგვითითებს, ქარაგმულად იგი კულტურის ისტორიის მრავალ ფაქტს წარმოგვიდგენს. შეიძლება ისიც ითქვას, რომ იგი კულტურათა შორის ამყარებს კავშირსა და დიალოგს, რაც, თავის მხრივ, ეპოქის მოთხოვნებითაა ნაკარნახები.

ამრიგად, “ვეფხისტყაოსანი”, როგორც რუსთველის პოემის სათაური, არის მეტაფორაც, სიმბოლოც, ალეგორიაც, ენიგმაც, ალუზიაც, ვინაიდან ვეფხვი, მისი ტყავი, მისი ფერები, მისი სიჭრელე სამყაროსა და ადამიანის მრავალფეროვნებას მიანიშნებს, ზოგადად ადამიანის, კონკრეტულად რუსთველის პოემაში მთავარ პერსონაჟთა სულიერ მდგომარეობას გამოხატავს. ვეფხვისა და ვეფხისტყაოსნობის მხატვრულ სახეში რამდენიმე კულტურული ფენომენი წარმოგვიდგება, ოღონდ ისე, რომ რუსთველური, ვიკტორ ნოზაძის სიტყვით — ვეფხისტყაოსნური, სრულიად განსხვავებულია წინარეკულტურულისაგან, რაც პოემის პერსონაჟთა სულიერი განახლების საწყისად, შესაბამისად მთელი სამყაროს განახლებად მოიაზრება.

დამოწმებული ლიტერატურა:

ანდრია კრიტელი 2002: ანდრია კრიტელი, *დიდი კანონი,* ნეკრესის ეპარქია, 2002.

არისტოტელე 1893: Аристотель. *Об искусстве поэзии.* Греческий текст с переводом. М., 1893.

გონჯილაშვილი 2000: გონჯილაშვილი ნ. *შოთა რუსთველის პოემის სათაურის სახისმეტყველება,* მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 2000, №1-4.

კარბელაშვილი 1997: კარბელაშვილი მ. *ვეფხისტყაოსნის ‘‘დღე აღვსებისა” ბიბლიური პარალელით და რამდენიმე შენიშვნით (რუსთაველის პოეტური ენის საკითხისათვის),* მაცნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1997, № 1-4.

კიკნაძე 2004: კიკნაძე ზ. *ხუთწიგნეულის თარგმანება,* თბ., 2004.

ლოსევი 1990: Лосев А.Ф. *Философия имени.* В кн.: Из ранних произведений, М., 1990.

ლოტმანი, უსპენსკი 1973: Лотман Ю. М. , Успенский Б. А. *Миф – Имя – Культура,* Труды по знаковым системам, IV, Тарту, 1973.

ნოზაძე, არქივი: ნოზაძე ვ. *‘‘ვეფხისტყაოსანის” ფსიქოლოგიისმეტყველება,* ხელნაწერი შრომა საარქივო მასალის მიხედვით გამოსაცემად მოამზადა მანანა კვატაიამ (შრომა ინახება მანანა კვატაიასთან).

პეტრიწი 1937: იოანე პეტრიწი, *შრომები,* II, თბ., 1937.

პეტრიწი 1999: იოანე პეტრიწი, *განმარტება პროკლე დიადოხოსის ,,ღმრთისმეტყველების საფუძვლებისა‘‘,* თანამედროვე ქართულ ენაზე გადმოიღო, გამოკვლევა, ლექსიკონი და შენიშვნები დაურთო დამანა მელიქიშვილმა, თბ., 1999.

რუსთველი 1966: შოთა რუსთველი, *ვეფხისტყაოსანი,* I, აკაკი შანიძისა და ალექსანდრე ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1966.

ფლორენსკი 1990: Флоренский П. А. *У водоразделов мысли*, т.II, М., 1990.

Nestan Sulava

Theological-Theoretical Basic of Shota Rustveli's Poem Title

In theology, in poetic system person's pseudonym is the main item how to express his spiritual-intellectual world. Name is the contain of thing, so the title is the contain of composition.

In article is shown the meaning of Shota Rustveli's poem title with connection to methology, folklore, philosophy, theology, literature and is said it was an enigma, symbol, allegory.It is said the title of the poem is the poetric face in the space and time. It is the name history, which contains variety of information.

Tiger and its skin, its colour, its colourfull shows us the variety of the world and person, esspecialy the nature of the poem's characters. In the poetic face of the tiger is shown variety of cultural phenomenon. To say by the words of V. Nozadze –`very different from earlier culture`. Poem's heroes' character is the face of renewal world.

ზურაბ კიკნაძე

გურამიშვილის *იგავი*

I. "დავითიანის" დასასრული ლექსები

"დავითიანი" შედგება ოთხი წიგნისგან. ბოლო წიგნი "წიგნი ესე მხიარული ზაფხული'' კრებულის ბოლო ნაწარმოებია, ხოლო ის შვიდი ლექსი (*იე-კა*), რომელიც მას მოსდევს, აღარ ეკუთვნის "დავითიანს", — ისინი შეიცავს ინფორმაციას "დავითიანსა" და მის ავტორზე, რასაც თავად მათი სათაურები მოწმობს:

1. *იდ. ადამის საჩივარი.* აქ პოეტი ადამის სახით იმასვე მოთქვამს, რასაც თავად მთელს "დავითიანში" მოთქვამდა. არაფერი ყოფილა მის ცხოვრებაში ისეთი, რაც ზოგად ადამიანს, ადამს, არ გარდახდომოდა თავს, გარდა იმისა, რაც ლექსის დასასრულისკენ გვეცნობა:

დავით, გალად დანერგული,
ვარ უშრტო და მე უფესო.

2. *იე. მეოთხე დავითის შესხმა და "დავითნის" ქების იგავი.* ეს არის დავითის შემაჯამებელი შესხმა იმ სამი *შესხმის* შემდეგ, რომლებიც დავით მეფსალმუნის და ქრისტეს "მამის" სხვადასხვა ასპექტებს აჩენდნენ (წიგნი ბ: მდ, ნდ, ნვ). ეს *შესხმა* მთლიანად აგებულია "იგავთ ხის" თემაზე. აქ ერთხელ კიდევ და საბოლოოდ გვიცხადებს მკითხველებს, რომ მისი "დავითიანი" აღმოცენდა დავითის ბაღში (წალკოტში), სხვანაირად, "დავითიანი" არის იმ დავითის ხეზე მობმული ნაყოფი; კიდევ სხვანაირად, ამ დავითმა თავის ბაღში ამყნო იმ დავითის "ცხოვრების ხენი"| და, ამდენად, ის უკვდავების ხის ნაყოფთან და სასმელთან არის ნაზიარები. და თუმცა ეს დავითი იმ დავითის ცუდი (ავი) "მოსახეა", მაინც საბოლოოდ, "დავითიანი" ამართლებს თავის ამოცანას, როგორც "ხე კაციანი და ღვთიანი", ანუ როგორც სხვაგან აქვს ნათქვამი, "ორგზითვე ნაყოფს მისცემდა, ვისგანაც მოირხეოდა".

დავითის ეს შესხმა, მისი არქიტექტონიკა, გვარწმუნებს, რომ მიუხედავად იმისა, რომ ‘‘დავითიანში‘‘ ავტორის სახელი იკითხება, წიგნი მაინც იმ დავითის სახელზეა მონათლული:

ამად ამ წიგნსა სახელად უწოდე ,,დავითიანი‘‘,
დავით შევაწყევ, შევკონე, ვით ვარდნი და ვით იანი (იე, 8).

ეს “ამად” აჯამებს ზემო სტროფებში ნათქვამებს: “დავით მოგვითხრობს”, “დავით იშენა წალკოტი”, “დავითის ბაღის ხილი სჯობს”, “ბაღი დავითის ბაღისებრ”, “მან დავით თავის ბაღშია”. ამრიგად, “დავითიანს” სხვას ვერაფერს ვუწოდებთ, თუ არა დავითის ბაღს, სადაც ერთი დავითი დამრგველია, მეორე — დამყნობი და გამხარებელი.

3. *ივ. ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება*, სადაც ავტორი მთელი “დავითიანის” მანძილზე პირველად თავისი პირით ახსენებს თავის სახელსა და გვარს (ამ 18-სტროფიან ლექსს საგანგებოდ ქვემოთ შევეხები: II-VI).

4. *იზ. ანდერძი დავით გურამიშვილისა*. ეს 15-სტროფიანი ლექსი ამ სათაურითვე გვაუწყებს, რომ მისი ავტორი ცოცხალი აღარაა, აღარ ეკუთვნის არც ამ სოფელს, არც “დავითიანს”, რომლის მუდმივი მთავარი პერსონაჟი იყო. ის “მცხედრად მდებარე, გულ-ხელ-კრეფულია”; და საბოლოოდ გვახსენებს: “უმკვიდრო ვიქმენ, არ დამრჩა შვილი”, რაც მისი უდიდესი სატკივარი აღმოჩნდა ამ სოფელში, თუმცა ამ უშვილობამ “დავითიანს” დაუვიწყარი იგავი შეუქმნა.

5. *იტ. მღრდელთ ვედრება დავით გურამისშვილისა*, სადაც სხვა განზომილებიდან (მიწიერ და ციურ სამყაროებს შორის მყოფი) ამუნათებს მღვდელს, ახსენებს რა მისთვის მინიჭებული მადლის უსასყიდლობას: “ასე გიბრძანა: ვით შენ მოგეცა, უსასყიდლოდა სხვათ მიეც შენცა”.

6. *ით. საფლავის ქვაზედ დასაწერი*. ამ “ეპიტაფიაში” მოცემული ინფორმაცია ერთგვარად აზუსტებს “დავითიანის” ძირითად ნაწილში თქმულს “მე ვიყავ ერთი თავადი, მოსახლე გორისუბანსა”, რომელიც კონკრეტულს არაფერს გვეუბნება პოეტის წარმომავლობის შესახებ. თუ ამ სახელწოდების სოფელი, რომელიც პოეტის შობის ადგილად უნდა მივიჩნიოთ, საქართველოს ყოველ კუთხეშია მოსალოდნელი, ზედაზენი კახეთში და შიომღვიმე ქართლში — ერთადერთია.

7. *კ. სულის ამბავი*. თუ ეპიტაფია, როგორც ხორცი, მატერია, ამ სოფელს ეკუთვნის, გაშიშვლებულ სულს თავისი გზა აქვს გასავლელი საბოლოო განკითხვის დღემდე. ხორცისა და სულის თემას, რომელიც მსჭვალავს მთელს “დავითიანს”, ეს 34-სტროფიანი თავი ახალ რაკურსში წარმოგვიდგენს: სული ხორცს ადანაშაულებს ადამიანის ჰუბრისში: იგი არ დასჯერ-

და მიწის ხელმწიფებას, რისთვისაც შეიქმნა, და ცის მიტაცება მოინდომა.

8. და ბოლოს, უკანასკნელი — *კა. ამ წიგნის გამლექსავის სულის მოხსენება* — შეიცავს აღსარებას და ვედრებას ღვთისადმი ცოდვების შესამსუბუქებლად. აღსანიშნავია, რომ ამ ბოლო თავში სამგზის არის ნახსენები "დავითიანის" ავტორის სახელით და გვარით. აქ "დავითიანი", როგორც ავტორის მხოლოდშობილი ძე, შეიძლება მისი სულის მეოხე იყოს განკითხვის დღეს:

ეს წიგნი, ლექსად თქმული, არის სულ იმისი,
ღმერთმან იხსნას წარწყმენდისაგან სული მისი.

და კვლავ და უკანასკნელად, საბოლოო აკორდად, შემოდის ორი დავითის თემა და თავი თავდება უჩვეულო მეტაფორით:

ამად ქაჩალმან მის თმის ნავარცხნი
ქოჩრად მოვისხი, თავზედა ვითმე.

ამგვარი სითამამით გამოხატა პოეტმა თავისი მემკვიდრეობა დავით მეფსალმუნიდან. თუ თავისი "დავითიანით" იგი რუსთველთან შედარებით "ჩალის ძირია", თავად "დავითიანი" იმ დავითის "თმის ნავარცხნია"[1].

II. ვინაობის გამოცხადება

შევჩერდეთ 18-სტროფიან ტირადა-მონოლოგზე *ივ. ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება*[2]. ამ თავს

[1] ეს "თმის ნავარცხნი" mutatis mutandis იმის ანალოგიურია, რაც ეგნატე ანტიოქიელმა თქვა თავის თავზე, რომ იგი მტვერია, ჯვარცმიდან ჩამოყრილი.

[2] ავტორის ნების საწინააღმდეგოდ, "დავითიანის" ყველა ბოლოდროინდელ გამოცემაში ეს ტექსტი პროლოგად არის ქცეული იმ მოტივით, თითქოს (როგორც "საბჭოთა საქართველოს'' 1980 წლის გამოცემის წინასიტყვაობაშია ნათქვამი) "იგი ფაქტიურად კრებულის შესავალს წარმოადგენს". თუმცა არსაიდან არ ჩანს, რომ ეს მონაკვეთი მაინც და მაინც შესავალი უნდა იყოს. "დავითიანი" ერთადერთი წიგნია, რომლის ავტორი, ამავე დროს, მისი შემდგენელ-რედაქტორიც არის. ინტუიციამ მას უკარნახა, სწორედ ასე და არა სხვანაირად განელაგებინა სხვადასხვა დროს, როგორც თავად ამბობს ერთგან, "ობლად" დაწერილი ლექსები. წიგნის აგებულებაც ხომ მისი შემოქმედების ნაყოფია, შემოქმედება კი — პიროვნების გამომხატველი. ამას კი შესწავლა ესაჭიროება და არა კორექტირება. შემჩნეულია, რომ "დავითიანის" კომპოზიცია მყიფედ გაუწონასწორებელია" [ლაღანიძე 2002: 134], რაც სავსებით შეესატყვისება მისი ავტორის სულიერ მდგომარეობას იმ ხანად, როცა კრებულს ადგენდა. მეორე მხრივ, ასეთმა პიროვნებამ შექმნა ,,დავითიანის'' ლექსების პოლიფონიური მუსიკალობა.

''დავითიანის" აბსოლუტური დასაწყისი ღმერთია: "ღმერთო, რომელსა გხადიან...", რასაც მეორე შაირში მოსდევს "შევამკო ერთი უფალი, ღვთივ ზეცით ქვეყნად მკობილი". სქემა და ტრადიცია რუსთველურია: "რომელმა შექმნა სამყარო" — "მისგან არს ყოვლი ხელმწიფე სახითა მის მიერითა".

ასე ეწოდება, თუმცა ავტორის გვარი და სახელი წიგნის სათაურთან ერთად უკვე მთელი ,,დავითიანის'' აბსოლუტურ დასაწყისშივეა გაცხადებული: "*ქ. წიგნი ესე, რომელსა ეწოდების სახელად დავითიანი, თქმული გურამისშვილის დავითისაგან*" (იხ. ავტოგრაფი S-1598). მაგრამ ამ ტექსტს სხვა მიზანიც აქვს, გარდა ვინაობის განმეორებითი გაცხადებისა: აქ, ამ დამასრულებელ მონოლოგში, ჩამოთვლილია ყველა ის თემა და პრობლემა, რასაც მისი პოემები და ცალკეული ლექსები ეძღვნება. ყველაზე ნაკლებად აქ ავტორის ვინაობაზეა ლაპარაკი. ვინაობაზე არც იქ გვეცნობება ბევრი, სადაც ეს მოსალოდნელია. იშვიათია, თითქმის არ იპოვება, მის ნაწერებში რამე ყოფითი ნიშანი, რომელიც ცოცხლად წარმოგვიდგენდა საქართველოში მის ყოფნას. წიგნის იმ ადგილას, სადაც პოეტი თავისი თავგადასავლის თხრობას იწყებს, თითქოს დასახელებულია მისი "ქვეყნის" ზუსტი მისამართი:

მე ვიყავ ერთი თავადი, მოსახლე გორისუბანსა,
ჯვარობას ჩვენი ქალ-რძალნი იცვემდენ არ ავს ჯუბანსა.

მაგრამ ეს არის და ეს. ჩანს, მშობლიური გორისუბანი, გურამიანთკარის ერთი უბანი, ჯვარობით და კოხტა ჯუბებში გამოწყობილი ქალ-რძალით დაამახსოვრდა. ჩანს, ჯვარობები და მისი ფერადოვანი სამოსელი ღრმად ჩაბეჭდილა მის მეხსიერებაში. მაგრამ სიჭაბუკის ეს გამოცდილება (სოფლის დღესასწაულებში მონაწილეობა) გაკვრით არის ნახსენები. სხვაგან ლექსის სათაურმაც ასახა ეს მოგონება[3]. სურათს ნახევრად პაგანისტური ჯვარობებისა, სადაც გაისმოდა კოპალეს სახელი, უპირისპირდება ზედაზნისა და შიომღვიმის საკრალიზმი. ტექსტის ეს ადგილი მნიშვნელოვანია, როგორც ამ ორი სავანის სასწაულმოქმედი სიწმიდის დადასტურება იმ ადამიანის პირით, რომლის საგვარეულო სამარხებიც ისინი იყო:

წმინდა იონე კახეთს ზედაზენს
სასწაულობით ქვიტკირს ცრემლს ადენს;
ქართლს წმინდა შიო ღვიმეს ძვლებს ავლენს,
ორნივ შვრებიან სასწაულს ამდენს.

საფლავის ქვაზე დასაწერი ეს სიტყვები ჩაფიქრებულია იმ კონტრასტის საჩვენებლად, თუ რაოდენ დიდია გზა ამ სიწმიდეებსა და მისთვის მადლსმოკლებულ იმ მიწას შორის, სადაც

[3] იხ. წიგნი ბ: მვ. ხარებობის დღის შესხმა: "ახა, წმიდა კოპალეს" სანაცლოდ ნათქვამი"; ნ. "სიმღერა ქა[რთ]ლ-კახეთის ჯვარობას სანაცლოდ სათქმელი".

დამარხვა მოელოდა. “აქ ხორცით ვლპები”, თითქოს იქ, საგვარეული სამარხში, წმიდათა მეზობლობაში, მისი ხორცი უხრწნელად უნდა შენახულიყო.

საზოგადოდ, უნდა ითქვას, რომ “დავითიანი”, მიუხედავად იმისა, რომ მასში განსაკუთრებით ძლიერად ჩანს ავტორის მეობა, ღარიბია თავისი “წამხდარი” და დაკარგული ქვეყნის კონკრეტული სურათებით. იგი ყველაფერს თავის თავგადასავალში დიდი სისწრაფით, თითქოს სულმოუთქმელად, გვიამბობს, თითქოს წერის პროცესშიც ისევ ის გაქცეული ტყვე იყოს და საამბობლად დრო არ ჰქონდეს. და რასაც იხსენებს, ნაკლებად არსებითია, შეიძლება ითქვას, კურიოზული იმ “იგავთ ხის” ფონზე, რომელიც ეკრანად გასდევს “დავითიანს”. მაგრამ ეს არარსებითი დეტალები, როგორც ხდება ხშირად, მისი მეხსიერების თანამდევი გახდა, ერთხელვე ისე ღრმად ჩაიბეჭდა მის ცნობიერებაში, როგორიც იყო თუნდაც ორი კიტრი და დამჭკნარი საზამთროს ნახევარი, რომლებიც მან ღვთისგან გამოგზავნილ საზრდოდ მიიჩნია, მაგრამ სულმოკლეობის მიზეზით დაკარგა (წიგნი ა: თ., ლზ). ამ მეტისმეტად ყოფით, თუმცა მის დღეში ადამიანისთვის, შესაძლოა, სიმბოლურ ეპიზოდს ცხრა სტროფი აქვს დათმობილი, რომელიც სინანულის ლოცვაში გადადის. რას ინანიებს?

კიტრი მომეც და წამართვი, ვერ მოვითმინე თმენითა;
შევსწუხდი, მაზე გაყვედრე, გცოდე პირითა, ენითა.
შენ, ღმერთმან, იგი დამითმე სულგრძელებითა შენითა.

— ერთი მხრივ, ღვთისადმი საყვედურს (“კიტრი მომეც და წამართვი”), მეორე მხრივ, დაუდევრობას (“ვერ მოვითმინე თმენითა”), რომელმაც აქ მშიერი დატოვა იგი, მაგრამ სხვაგან რადიკალურად შეუცვალა ცხოვრება. იმ საბედისწერო დილით წყალზე პირის საბანად ჩასულმა დამშვიდებით აიხსნა თოფი და ხმალი, და მუხის ძირას მიაყუდა, რომ როგორც წესი და რიგია (მაგრამ არა “ქვეყნის წახდენის” დროს), შეესვა წყალი. ნაცვლად იმისა, რომ იარაღი ხელში ჩაებღუჯა იმ სამასი მსვლეპელივით, რომლებიც ღმერთმა აირჩია მიდიამელებზე გასამარჯვებლად[4].

[4] “და უთხრა უფალმა გედეონს: მაინც ბევრია ხალხი. წყალზე ჩაიყვანე და იქ გამიგირჩევ მათ. ვისზეც გეტყვი, გამოგყვეს-მეთქი, გამოგყვეს. ვისზეც გეტყვი, ნუ გამოგყვება-მეთქი, ნუ გამოგყვება. და ჩაიყვანა მან ხალხი წყალზე. და უთხრა უფალმა გედეონს: ვინც ენით შესვლეპს წყალს, როგორც ძაღლები სვლეპენ, ცალკე დააყენე, აგრეთვე ისინიც, ვინ ჩაიმუხლებს და ისე დალევს. ენით მსვლეპელთა რიცხვი სამასი იყო. და ნარჩენმა ჩაიმუხლა და ისე დალია წყალი. და უთხრა უფალმა გედეონს: სამასი მსვლეპელით გიხსნით და ხელში ჩაგაგდებინებთ მიდიანს, დანარჩენი ხალხი შინ წავიდეს” (მსაჯ. 7: 4-7).

III. "იგავთ ხე"

ყველა ქმედებას და საქციელს თავისი იგავი აქვს. დავით მეფის ცოდვას მისი ერთგული ურია ხეთელის მიმართ (რაც საბოლოოდ ღვთის წინაშე შეცოდება აღმოჩნდა, იხ. ფსალმ. 50: 4) ნათან წინასწარმეტყველის მიერ მოთხრობილი იგავი (ღარიბი კაცისა და მისი ერთადერთი ბატკნის შესახებ — 2მეფ. 14:1-4), როგორც ამგვარი ცოდვის პირველსახე, განმარტავს. მაგრამ თავის მხრივ, ამიერიდან დავითის ცოდვა თავისთავად ამ ტიპის ცოდვათა იგავის ძალას იძენს. თუ იმ დავითმა ნათანის იგავში საკუთარი თავი შეიცნო, ეს დავითი თავის ქმედებებში, მთელს თავის გზაში ერთ მთლიან იგავს ხედავს.

"იგავთ ხე" ერთი მნიშვნელოვანი, მეტიც, არსებითი ტოპოსია ჯერ, თავად "დავითიანში" და მერე მასზე დაწერილ სამეცნიერო ტექსტებში. საკუთარი გზის იგავური ხედვა მსჭვალავს "დავითიანს". თუ ვახტანგ მეფე "ვეფხისტყაოსანს" განმარტავს იგავურად, რადგან დარწმუნებულია, რომ იგავურობა მისი ავტორის ჩანაფიქრია, გურამიშვილი, რომელიც "იგავთ ხის" დასაბამად რუსთველის პოემას მიიჩნევს, თავისი ცხოვრების მონაკვეთს — მოტაცებას, ტყვეობაში ყოფნას და ტყვეობიდან გაქცევას — იგავის ნიშნით ხედავს და, რაკი ეს გაცნობიერებული აქვს, თავადვე კისრულობს თავისი გამოცდილება-განსაცდელის ეგზეგეზისს[5]. ცხოვრება *ამოცანაა*, ამიტომაც ამოსაცნობი. ამიტომაც თავგადასავლის აღწერაში ნაკლებად იპოვება ისეთი მომენტები, რომლებიც, შესაძლოა, თავისთავად საინტერესო იყოს მკითხველისთვის თუ ისტორიკოსისთვის, მაგრამ ეგზეგეტიკა მასში ფეხის მოსაკიდებლად სიღრმეს ვერ პოულობს. სამაგიეროდ, განსაკუთრებულ წონას იძენს ერთი, თავისთავად უმნიშვნელო შემთხვევა, რომელიც მისი ტყვედ ჩავარდნის საბაბი შეიქმნა. "ოდეს დავით გურამისშვილი კისტრინის ომში ცხენითურთ ლიაში დაეფლა, იმის მონასიბად ღვთისმშობლის შესხმა" (წიგნი ბ: მე). არ გვაქვს მიზეზი, არ ვერწმუნოთ ავტორს, რომ ის მართლაც ჭაობში ცხენიანად ჩაეფლო, რომ ეს შემთხვევა რეალურად მოხდა, რომ ჩაეფლო და ამოტომაც ჩავარდა ტყვედ, თუმცა ტყვეობის პერიპეტიებს ის არ აღადგენს ლექსში.

[5] ვინ იყო "ვეფხისტყაოსნის" იგავურად განმარტების თაოსანი — მეფე ვახტანგი თუ ვინმე უჩინო ინტელექტუალი (ესეც შესაძლებელია!), გურამიშვილმა ის იმდენად გაითავისა, რომ ქვეყნის ხედვის ერთადერთ პრინციპად აქცია, საკუთარი თავიც კი იგავური ხედვის ობიექტად წარმოადგინა. ლექსთწერის ამ მეთოდით ის ამაყობდა კიდეც. გავიხსენოთ, როგორ უწუნებს იგი ვინმე მელექსე თომას ბრტყელ, უიგავო ლექსებს: "შენს ქალთამზეს ბევრითა სჯობს ჩემი მზეთამზეო" (ქალთამზე ყოფითი, ერთგანზომილებიანი ლამაზმანია; მზეთამზე რაც არის, ამას თავად დავითი განმარტავს, წიგნი ა: კ, 349-350). პირდაპირია, ცოტა არ იყოს, შეურაცხმყოფელიც, რასაც დავითი თომას ეუბნება: "გამოვარჩიე მე იფქლი, შენ სახვეტე ბზეო" (წიგნი ა: ლ, 396).

ღვთისმშობლის ამ *შესხმაში* "კისტრინის ლია" "ცოდვის ლიად" არის გარდაქმნილი:

ცოდვის ლიად უკუვარდი, ღრმად შიგ დავეფალო,
და თუ შენ არ აღმომიყვან, ძნელად აღმოვალო.

აქ აშკარაა იმ პირველი ტყვეობის, ხაროში ჯდომის, გამოცდილების გამოძახილი, საბოლოოდ, კი ეს ორივე შემთხვევა ერთ გამოცდილებად არის აღქმულ-გააზრებული. აქაც თავს იჩენს ღვთისმშობლის სახე, როგორც იქ, პირველ ტყვეობაში. მაშინ ღვთისმშობელი იყო მისი მხსნელი, ჭეშმარიტი გზის მაჩვენებელი. ის ხმა, რომელიც ძილში ჩაესმა მას და აღვიძებდა ხვრინვისგან[6] "შინ წასასვლელად" (წიგნი ა: ლა), ღვთისმშობლის ხმაა; და ის ვინც "ჯოხით დააშინა", ასევე ღვთისმშობელია, რომელიც სხვა ლექსში ისევ და ისევ ჯოხს ("დიდ კეტს") სცემს თავში სწორ გზაზე დასაყენებლად (წიგნი ბ: ნთ. სიმღერა დავითისა ზუბოვკა).

თუ "დავითიანი" ღარიბია არაიგავური ემპირიულ-ყოფითი ფაქტებით (ნიშანდობლივია, რომ "დავითიანში" არც ერთი სტრიქონი არ ეძღვნება მის უკრაინულ ყოფას), ამას ვერ ვიტყვით "ქართლის ჭირზე", რომელიც კონკრეტულ ისტორიულ ფაქტებს და ვითარების გადმოგვცემს. ისტორიული ნაწილი "დავითიანისა" სრულიად მოკლებულია იგავურობას, იგი არ არის დამყნობილი "იგავთ ხეზე", ის არ ხარობდა "დავითის ბაღში". იგავს ისტორიულ ნაწილში ანალიზი ცვლის[7]. თუმცა გურამიშვილი მაინც თავის იგავურ განსაცდელს უშუალოდ ქვეყნის ბედთან, "ქვეყნის წახდენასთან" აკავშირებს, რითაც იგი ამკვიდრებს თავს, როგორც homo historicus, რომელიც არის თავისი ქვეყნის ისტორიის მონაწილეც და შედეგიც. "დავითიანის" კომპოზიცია ასახავს ამას. ქართლ-კახეთის ისტორიის თხრობა დროებით წყდება, როცა "ერთი თავადი, მოსახლე გორისუბნისა" შემოდის ასპარეზზე თავისი თავგადასავლით, და განახლდება, როცა ტყვეობიდან თავდახსნილი კაცი შეუერთდება გადახვეწილ მეფეს და მის კარს, რათა კვლავ გაგრძელდეს ისტორიის თხრობა ერთი პერიოდის საბოლოო დასასრულამდე, როცა ქართული ემიგრაცია არჩევანის წინაშე დგება — სამშობლოში

6. "*ხმა მესმა ძილსა შინაო: რას ხვრინავ, რასა ფშვინაო!*
აქ რას უწევხარ სამილოდ, რატომ არ წახვალ შინაო!"

აქ "ხვრინვა", "ძილი" სცილდება ტყვეობის გამოცდილებას და უქმი ცხოვრების სიმბოლოებად იქცევა, "შინ წასვლა" მისგან თავის დაღწევად.

7. ანალიზის სფეროს უნდა მივაკუთვნოთ ცნობილი "ვით მამალი სხვის მამალსა" — ფრაზა, თუმცა ფიგურალური, რომელსაც "ქართლის ჭირის" ავტორი ქართლ-კახეთის უერთიერთშუღლს უსადაგებს; ან კვლავ ფიგურალური "კახელების აღმა ხნული ქართველებმა დაღმა ფარცხეს", ასევე, უნდა გავიგოთ, როგორც უკუღმართობა, რომელიც ამოძრავებს ისტორიას.

დაბრუნება თუ "რუსთ ხელმწიფის სამსახურში განწესება" (წიგნი ა: თ. მგ). ქვეყნის თავგადასავლის ასეთი დასასრული პროვიდენციულია, აქ თხრობა რამდენიმე ათეული წლით წინ უსწრებს ისტორიულ ფაქტს. ამიერიდან "დავითიანის" ავტორი ამ დასასრულში იპოვებს ახალ იდენტობას — ის აღარ ლაპარაკობს გორისუბნელი თავადის, ქვეყნის შვილის სახელით, არამედ მასში ლაპარაკს ადამი იწყებს. ამ გაიგივებით გურამიშვილი თითქოს თავის თავს, როგორც პიროვნებას, უბრუნდება.

III-ა. წისქვილის იგავი

გურამიშვილის ხედვას (სულიერ თვალს) არ უნდა გამოპარვოდა წისქვილის, როგორც ასეთის, იგავურობა. ყოველ შემთხვევაში, მთესველის სახარებისეული იგავი მისთვის ხომ ცნობილი იქნებოდა (მათე 13:3). მესმის, რომ ვერბალურად მას გაუძნელდებოდა წისქვილზე იმგვარი ლაპარაკი, როგორც მზეზე, როგორც მზეთამზის ხატზე ლაპარაკობდა. შესაძლოა, ნაძალადევი იყოს იმ სიტყვებში იგავური აზრის ამოკითხვა, რომლებიც მან წისქვილის სქემას წაუმძღვანა:

ღმერთო, მაჩვენე ყანები,
ამ სარწყავთ მონაყვანები;
ღმერთო, დამასწარ ზაფხულსა,
ფქვილს ამ, წისქვილზე დაფქულსა.

მაინც არ შეიძლება არ მონაწილეობდეს მის ამ პროექტში იგავურობა იმ ნაყოფის სახით, რომელიც ეგზეგეტური განმარტების სიმბოლოდ არის მიჩნეული "დავითიანში":

სცან ამ ლექსთა იგავი, თარგმნე, თუ გიყვარდეო!
ქრთილის პურის ქერქშია შიგ თათუხო ჩავდეო!
ქერქი გაფრცვენ, განაგდე, შიგნით კი გულს სჭამდეო (წიგნი ა: კე).

იგავურობის გარეშე რომ არ ტოვებს დავითი თავის გამოგონებას, რომლის აღწერილობა მან "დავითიანის" ყდაში მოათავსა, ამას შემდეგი მინაწერი მოწმობს:

ქ. ახსირკის მღთისშობლის ხატისა და იმის წინ სანთლისა და კოლოფის იგავი ის არის: კაცი რომ დგას და ილოცავს, მაგი ზგან შეთქმულობა ასე არის: ამ წისქვილმან რომ ფქვა შექმნას, მის დროს იმის პირველად მნახავს კაცსა თუ დედაკაცსა თვითო დენიშკა სთხოს, მაგ კოლოფში თავისის სულისათვის ჩააგდოს სანთლისათვის. მაგ რიგი ხატი უნდა იმ წისქვილში ესვენოს და ღამით გაუქრობლად სანთელი ენთოს.

თუ "დავითიანში" ჭამა, შიმშილი, საზრდელი, იფქლი და თავთუხი ფიზიკურ მნიშვნელობასთან ერთად (უპირატესადაც კი!) სულიერ მნიშვნელობასაც შეიცავს[8], წისქვილი ამ სიმბოლიკის მისაღებად გამზადებულია.

IV. კარავი[9]

ადამის სახელით ლაპარაკს (მოთქმას) ან ადამის ალაპარაკებას ისტორიულად დასაზღვრული კაცის პირით, როგორც ამას ვკითხულობთ ეპილოგური ლექსის *ივ. ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადების* მე-16 სტროფში:

მამაო, თავსა მფარავი, დაგედგა კარგი კარავი,
განიარი და მაღალი, ხელთაგან მიუკარავი,
შიგ ვიყავ, სადღაც გამაგდე, პაღური ამამკარ ავი,
მით ცრემლი ჩემი ზღვად გახდა, თვალთაგან ნაწანწკარავი —

აქვს თავისი პირველსახე "იგავთ ხის" ინიციატორის შაირებში, მათ შორის მკაფიოდ:

ვინ უწინ ედემს ნაზარდი ალვა მრგო, მომრწყო, მახია,
დღეს საწუთრომან ლახვარსა მიმცა, დანასა მახია,
დღეს გული ცეცხლსა უშრეტსა დაბმით დამიბა, მახია,
აწყა ვცან, საქმე სოფლისა ზღაპარია და ჩმახია.

ავთანდილი, რომელსაც ეკუთვნის ეს სიტყვები, არც მოტაცებულია, არც ქვეყნიდან მარადსახეტიალოდ გაგდებული ტყვეა (ტყვის მეორე მნიშვნელობით[10]), არ შეხებია მას საწუთროს

[8] იხ. თუნდაც იამბიკოდ წოდებული ლოცვის სათაური "ლოცვა, ოდეს დავითს ტყვეობასა შინა მოშივდა და ღმერთს პური სთხოვა" (წიგნი ა: კზ), ან ეს გალობა მამაღმერთისადმი:

მჭმელო, მსმელო, ჩემო ტანთა მცმელო!
ვერ მოგეშვები ცოცხალი, თუნდა მაწამელო,
მიბოძე საზდო სულისა, მშიან, მაჭამელო..." (წიგნი ა: ლვ. 448).

[9] ძირს 'hl სიტყვისა, რომელიც ებრაულ, უგარიტულ, ფინიკიურ და არამეულ ენებში "კარავს", როგორც მატერიალურ შენობას ნიშნავს, სხვა სემიტური ენები — აქადური და არაბული "კრებულის" მნიშვნელობას ანიჭებენ. არაბულად ahlu ეს არის ხალხი, აქადურად alu ქალაქი, როგორც თემი, მოსახლეობითურთ. თუკი აქადურად დაიწერებოდა ავგუსტინეს "ღვთის ქალაქის" (Civitas dei) მსგავსი წიგნი, მისი სახელწოდება იქნებოდა alu ilim. წიგნი არა, მაგრამ ამგვარი სინტაგმა არსებობს აშურულ-ბაბილონურ ენაზე და აღნიშნავს ზეციურ ქალაქს — კარავს, რომლის ყაიდაზე აგებულია ყოველი მიწიერი ქალაქი.

[10] "*შვიდ წელიწადს ტყვედ იარა*" (არსენას ლექსიდან).

მსახვრალი ხელი, რადგან ეს საწუთრო მისთვის არც არსებობდა. მაგრამ მას სურს ადამივით მოთქვამდეს, რადგან ქვეყნიდან თუნდაც ნებაყოფლობით გასვლის წინ წინასწარვე a priori შეიცნო წარმავალი და უხანო წუთისოფლის მთელი არსება. უნდა დამდგარიყო განშორების წუთი, რომ მას, აქამდე გალაღებულს, "საროსა მჯობსა ნაზარდს", ეს განეცადა. მისთვის ამ წამებში არაბეთი, როსტევანის კარი, სამოთხეა[11], სადაც იგი იზრდებოდა როგორც ედემში დარგული ალვა. და ეს უნდა ყოფილიყო მისი ერთადერთი სამყოფელი, რომელიც არ ექვემდებარება დროის გამანადგურებელ ძალას. მაგრამ აღმოჩნდა, რომ ამ სამოთხეს გარს აკრავს უკიდეგანო ქვეყანა, სადაც იღვრება ცრემლი. და იგი უნდა გავიდეს იმ სივრცეში, სადაც ადამიანი ცის მფარველობის გარეშეა. მაგრამ მაინც უნდა ითქვას, რომ ავთანდილს არაფერი აქვს ცრემლის საღვრელი, მისი პირით თავად პოემის ავტორი მოთქვამს თავის ბედზე, რაც იმაზე მიგვანიშნებს, რომ პოემა ქვეყნის გარეთ, ექსორიობაშია, დაწერილი. ავტორის უკან კი მარადიული ადამი დგას.

დავუბრუნდეთ გურამიშვილის შაირს "მამაო, თავსა მფარავი", რომელიც ძველი აღთქმიდან საზრდოობს. კარვის, როგორც საფარველის[12], მეტაფორა ძველი აღთქმიდან მოდის[13]. რომ იგი ,,განიარი და მაღალია'' და ,,ხელთაგან მიკარავია'', თითქოს ცაზე უნდა მიუთითებდეს. გურამიშვილი ამ მეტაფორასაც იცნობს: ,,რომელმან ცანი ვითარცა კარავნი შეგვიმზადისა''[14]. მაგრამ ამ შაირში კარავი არც მხოლოდ საფარველია და არც ცა. ამ შაირის ტრაგიკული გმირის სიტყვები მოწმობს, რომ აქაც აშკარად ისმის ადამის ხმა, ეს ადამის სიტყვებია. ადამის სიტყვებში კარავი სამოთხეა, იმთავითვე მისთვის სამყოფელად, სამშობლოდ შექმნილი. ''მიგ ვიყავ, გარეთ გამაგდე''[15] — ასეთი ლაკონიზმით არის გადმოცემული ადამისგან სამოთხის დაკარგვა. შინ და გარეთ — ადამის ორი მდგომარეობაა. გარეთ მიმდინარეობს ისტორიის პროცესი:

[11] თამარის ისტორია — "ისტორიანი და აზმანი", რომელიც ლექსიკურად დიდ მსგავსებას იჩენს "ვეფხისტყაოსანთან", სწორედ ასეთად წარმოადგენს თამარის სამეფოს: "ვითარცა სამოთხე, დასხმული ჴელითა ღმრთისათა". ამ სამოთხიდან არის განდევნილი გიორგი რუსი: "ვითარცა ესე ხილულისა ამის სამოთხისა და უბრწყინვალესისა ედემისადა შეუმზადებია ექსორია-ქმნა".

[12] ''დავითიანში'' კარავი და მფარავი (ფარვა) სარითმო წყვილია: მფარავი/კარავი, კარავსა/მფარავსა, კარვად/ფარვად.

[13] "რამეთუ დამფარა მე კარავსა მისსა დღესა ბოროტსა, შემივედრა საფარველსა კარვისა მისისა" (ფსალმ. 26: 5-6).

[14] "გარდათხენ ცანი ვითარცა კარავნი" (ფსალმ. 103: 2). შდრ. "იტყვიან უფლის აკვანსა შუნ და აბრაჰამის კარავსა, მდგომს უსუეტოდ, უსაბლოდ" [ვახუშტი 1973: 357-8]. "აბრაჰამის კარავი" აქ აშკარად ცის მეტაფორაა.

[15] შდრ. "მოიკვეთება კარვიდან, თავისი საესავიდან, და შეიყვანს სიკვდილი საშინელ მეუფესთან... ნათლიდან ბნელში გადაისვრიან და ამ სოფლიდან გარიყავენ" (იობ. 18:14).

კაცობრიობა გარეთ არის, როგორც თითოეული ადამიანი, ბედის უკუღმართობისგან უსახლკაროდ დარჩენილი. ეპილოგის ლექსში (წიგნი დ: იდ) სამოთხე მკვიდრად ნაშენი სახლია, რომელიც მტერმა დაუნგრია ადამს. ადამი ჯერ უფლის მცნებიდან გამოვიდა, მერეღა სამოთხე-სახლიდან, რომელიც მისთვის დანგრეულია:

მტერმან ასე წამახდინა,
მამატყუა, მამაღორა;
ღვთის მცნებასა გარდმახდინა,
დიდს პატივსა მამაშორა.
სახლი მკვიდრად აგებული
დამიქცია, მამიშალა.

ამიერიდან უსახლკარო ადამი გარეთ არის დარჩენილი. და ოცნებობს სახლზე, *შინა ზე* და მასპინძელზე:

ვინც რომე სახლში შემიშვა, გამათბო, გამომშუშაო,
დამიდგა კარგი სადილი, წინ ღვინით სავსე შუშაო (წიგნი ბ: მდ).

გარეთ ყოფნა "დავითიანის" ერთ-ერთი ტოპოსია, რომლის საშუალებითაც ადამთან ერთად თავად პოეტის ტრაგიკული ხვედრია გამოხატული. მის გამოცდილებაში ამოსავალია *გარეთ ყოფნა. გარეთ ყოფნა* არის სამკვიდრო ქვეყნიდან გაძევება, გარეთ დგომა და რეკვა შინ შესასვლელად, ბნელი ღამით დაკარგვა, ფარეხის გარეთ დარჩენა მგლის კერძად, მარცხენა ადგილად, სადაც თიკნები დგებიან უკანასკნელ სამსჯავროზე, კარვის გარეთ არის "ეშმაკეულთა ახო", უღრანი ტყე, სადაც სახიფათო გზა ელის უსაგზლოდ გაშვებულ სატრფოს (ადამიანის სულს); კარვის გარეთ წუთისოფელია, სადაც ტყვევდება და იკარგება ადამიანის სული; კარვის გარეთ არის "სხვისი ბაღი", სადაც "მგელნი ჯდებიან" (საპირისპიროდ დავითის ბაღისა, სადაც კრავი ზის); კარვის გარეთ არის "ორმო", "ხარო", "ცოდვის ფლატო", "ცოდვის ხნარცვი", "ცოდვის ლია", "ცოდვის მუხრუჭი", მახე და ბადე — ეს ყველაფერი წინ ხვდება ადამიანს კარვიდან გასვლისას; იქ ელის მას უკეთური გზა, კაცებრივი სახის დაკარგვის საფრთხე ("ნუ ხვალ გზასა უკეთურსა, ნუ გარდიქაჯეო"); იქ არის ურჯულოთა ქვეყანა, ,,ქრისტიანთ მტერთ სამძღვარი'', რომლის იქით ჭეშმარიტი რჯულისთვის იკარგება ადამიანი ("აწ მომძებნოს დაკარგული..."); კარვის გარეთ არის ბნელი ღამე (,,ვიკარგვი ბნელის ღამითა, დღევ, რად არ მომიძიებო'')...

"დავითიანი" მრავალმხრივად ამუშავებს ამ თემას.

"გარეთ ყოფნის" სევდა და შიში ნაცვლად "შიგ ყოფნის" ნეტარებისა და უზრუნველობისა, რაც ადამის ბუნებრივი მდგომარეობა უნდა ყოფილიყო, ადამის განუშორებელი თანამდევია.

ცხადში თუ სიზმრად მის თვალწინ არის სამოთხის დახშული კარი. "დავითიანში" ეს ტოპოსი მრავალგზის, დაჟინებით და მრავალსახად არის გამოთქმული. ერთ-ერთი გამოხატულება ასეთია:

სიზმრად ვიხილე, კარს გარეთ ვრეკდი,
ქორწილში შესვლად შიგნით ვიწევდი (წიგნი ბ: ნგ, 4).

პოეტი გრძნობს ქორწილის გარეშე დარჩენის პერსპექტივას, მას ესიზმრება ათი ქალწულის იგავი, სიძის მოლოდინში ის ძრწის, ვაი თუ, ვერ იფხიზლოს და ლამპარი ჩაუქრეს. სულის ძილი ცოდვაა, სულის სიფხიზლე — სიქველე. ეს ჭეშმარიტება მან ტყვეობაში მყოფმა შეიცნო, როცა ძილში ჩაესმა მხსნელის ხმა, რომელიც აღვიძებდა:

ხმა მესმა ძილსა შინაო: რას ხვრინავ, რასა ფშვინაო!
აქ რას უწევხარ საძილოდ, რატომ არ წახვალ შინაო?
. . . .
დამაწვენელმან აქ შენმან აქ აღარ დაგაწვინაო,
მასთან გიბრძანა დაწოლა, ვისთანაც გაქორწინაო (წიგნი ა: ლა).

დაღესტნის ტყვეს სძინავს, ის ხვრინავს უდარდელად, თითქოს გათავისუფლების ყოველი ნება დაუკარგავს. თუმცა სხვა ლექსში მას გაქცევის გადაწყვეტილება თავად აქვს მიღებული ზებუნებრივი ძალის ჩაურევლად ("გულმან მითხრა: ადეო, რაღად მაიცადეო!", წიგნი ა: კე). აშკარაა, ზემოთმოყვანილი სტრიქონები ("ხმა მესმა...") იმაზე მეტს გვეუბნება, რაც შეიძლება დაღესტნის ტყვეზე თქმულიყო: ეს მძინარე სული წუთისოფლის ტყვეა, "ძილი" და "ხვრინვა" წუთისოფლის ნიშნებია, რომლებიც აბრკოლებენ ადამიანის სულს სიძესთან შესახვედრად, კარვის უფალთან, იობის სიტყვისამებრ: "როცა ღმერთი იჯდა ჩემი კარვის თავზე" (29: 4).

V. "მოვკვდი, დამრჩა უნათლავი"

კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი, სრულიად ორიგინალური, ტოპოსი "დავითიანში" უშვილო ავტორის მიერ თავისი წიგნის შვილებაა. ამ თემას "ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადებაში" ოთხი შაირი ეძღვნება. *შვილება* მეორე შემოქმედებაა იმ პირველის შემდეგ, რომელიც წლების მანძილზეა გაშლილი. ეს კი, შეიძლება ითქვას, მყისიერია. მან, როგორც კრუხმა, მოუყარა თავი "თითო ობლად" ნათქვამ ლექსებს და ერთ წიგნად შეკრა მირიან უფლისწულის მოლოდინში.

მე უშვილომ ეს ობოლი მძლივ გავზარდე დიდის ჭირით:
რაც ვიცოდი საცოდნელი, მას ვასწავლე სიბრძნემცირით.
მოვკვდი, დამრჩა უნათლავი, ვერ შევიძელ მე სიმწირით.
ვინც მონათლავს, მე მას ვლოცავ ცოდვილისა ჩემის პირით
(წიგნი დ: ივ, 9).

მაგრამ წიგნი თითქოს არ არის ზრდადასრულებული (“რაც მე ვშობე, შვილად ვსჯერვარ, თუ ეს მზრდელმან გამიზარდა”, “აწ რომ მე იქ წამიყვანონ, ვინ გამიზრდის ამ ობოლსა?”) და მოუნათლავიც არის, — მშობელი ისე მოკვდა, რომ ვერ მოასწრო მისი მონათვლა. მშობელი ანუ ავტორი უკვე მკვდარია, როცა მკითხველი ამ სიტყვებს წაიკითხავს:

ბრძენსა კაცსა ვეხვეწები, ეს ობოლი მამინათლოს;
თუ რამ იყოს სხვის რჯულისა, მომიქციოს, გამიქართლოს,
ან თუ იყოს მატყუარა, ეცადოს, რომ განმიმართლოს,
სხვასი ნურას მოინდომებს მაზედ მეტსა უსამართლოს (სტრ. 11)

თუ ბოლომდე მივყევით წიგნის *შვილებოს* მეტაფორას თუ ალეგორიას, ძნელია წარმოვიდგინოთ უკვე დაწერილის, თუ ის სხვა “რჯულისაა”, მოქცევა-მონათვლა. ან ვინ შეეცდება “თუ იყოს მატყუარა”, გაამართლოს? ან როგორ უნდა შეჰმატოს სხვამ, რაც უნდა ბრძენი იყოს, ის, რაც ავტორმა დააკლო? ვინ უნდა იყოს ეს “ბრძენი” და “მზრდელი” ან, უფრო სწორად, *ბრძენი გამზრდელი*, რომელზეც ამყარებს ავტორი ცხონების იმედს? რას უნდა ნიშნავდეს წიგნის გაზრდა, თუ არა მომავალი ბრძენი მკითხველის ხელში მოხვედრას, როცა ნამდვილად იზრდება წიგნი, უფრო მეტი ემატება, ვიდრე ავტორს ჰქონდა ჩაფიქრებული. მშობელი თუ მშვილებელი უთუოდ გულისხმობს “იგავთ ხის” სწორ ჰერმენევტიკას, თუმცა ის გზადაგზა ახორციელებდა ამ ამოცანას, რაც სხვა უნდა განეხორციელებინა.

მიუხედავად იმისა, რომ მან გასცა “იგავთ ხის” *ამოცანას* გასაღები, ვხედავთ, რომ მამა-ავტორი მუდმივად შეშფოთებულია, რა ბედი ელის მის ნაშვილებს და მის ობოლს, მის ერთადერთს. “დავითიანის” მომავალ ბედზე ავტორის ამგვარი კვეთება “მხიარული ზაფხულის” იმ ყმაწვილის სინანულის ანალოგიურია, რომელმაც უსაგზლოდ გაისტუმრა უდაბურ ტყეში არსება, თავისი სატრფო, რომელიც საბოლოოდ მისი სული აღმოჩნდა. სხვა ანალოგიურ სტროფებში ამოვარჩიოთ ეს სტროფი:

ვამე თუ, სულო, შენა გციოდეს,
ანუ გწყუროდეს, ანუ გშიოდეს,
ან რამე გტკიოდეს,
მით ცრემლი გდიოდეს,
ჩემგნით გულს გაკლდეს! (წიგნი დ, 301)

ავტორის ნაშვილები მოუნათლავი წიგნი და მისი სული, ბედის ანაბარა გაშვებული წუთისოფლის ტყეში და ღამეში, მშივრად და უსაგძლოდ (300), ერთი ბედისანი არიან. რაღა განუკითხავი ობოლი და რაღა განუმარტავი (დახურული) წიგნი! როგორც თავის სულზე ადამიანია პასუხისმგებელი, ისე — თავის წიგნზე ავტორი. რა დასკვნა შეიძლება გამოვიტანოთ ამ განტოლებიდან? — "დავითიანი" პოეტის სულის ორეულია, მისი გამოხატულებაა. პოეტს იმედი აქვს, რომ "დავითიანი" მის სანაცვლოდ დარჩება სოფელში. ეს წიგნი მისი სულის ობიექტივაციაა. და ის გაიზიარებს ავტორის სულთან ერთად უკვდავებას.

პოეტის ძველაღთქმისეული დათრგუნულობა უშვილობის გამო, სიბერწის პერსპექტივა, რომელიც დიდი ტკივილით მსჭვალავს "დავითიანს", თითქოს დაამებულია სულიერი *შვილობის* უპირატესობით ფიზიკურ შთამომავლობაზე, რაც, ეს იცის, ავტორმა, წარმავალია, "დავითის წალკოტი" კი, სადაც მან, თუმცა "მოსახედ ავით", მაინც საკუთარიც დარგო, მარადიულია. და, რაც მთავარია, ამ ნაშვილებით მოიგერია ყველა მტერი, რომელიც ბერწობის დაყვედრებით ამცირებდა მას.

> *იმას შვილად ვერვინა სჯობს, დავით ვინც ძედ მოიგერა,*
> *ვინც გამოთქვა, ის იშვილა, მტერი იმით მოიგერა (წიგნი ა: მბ, 565).*

გამოთქმულის *შვილება* აძლიერებს მის რწმენას, რამდენადაც ეს წარმოსახვითი აქტი ძის განხორციელებაში პოულობს ანალოგს. როგორც ძე არის მამის სიტყვა, "სიტყვა — ძედ ღვთისად თხრობილი" (წიგნი ბ: ნზ, 4), "სიტყვა გაქვს ძედ მოთხრობილი" (წიგნი ა: კგ, 414), — ამის კვალზე დავითმაც, "ვინც გამოთქვა, ის იშვილა", რომლის უკეთესი შვილი არც შეეძლო მას ენატრა.

VI. "რაც დამრჩა, ვერ ვთქვი". ცდის ცდა

"*ივ. ამ წიგნთა გამლექსავის გვარისა და სახელის გამოცხადება*" შეიცავს შაირს (14), რომლის თემას ,,დავითიანში'' სხვაგან ვერსად შევხვდებით:

> *რაც დამრჩა, ვერ ვთქვი, მეწადა მეთქვა გრძლად, თავი მეცადა.*
> *ვერა ვსთქვი, მოცლას უცდიდი, ნეტამცა არა მეცადა!*
> *მესწრაფა სევდის ლახვარი, საკვდავად გულსა მეცა და*
> *აწ ამას ვღონობ, არ ვიცი, ქვესკნად წავალ თუ მე ცადა.*

აქ პოეტი უკანასკნელი განკითხვის მოლოდინშია: ჯერ კიდევ არ არის გადაწყვეტილი, სად იქნება მისი საბოლოო სამყოფელი, რა მოელის მას *ცხოვრების* ჯილდოდ თუ სასჯელად. ამავე დროს, მას ნაწვნევი აქვს ამ სოფლის წარმავალობა და უხანობა.

ადამიანმა ცხოვრება თითქოს მოასწრო, მაგრამ შემოქმედება — ვერა. Vita brevis, ars longa. *ცდა* (შემოქმედება) და *ცდა* (მოცდა) შეუთავსებელი აღმოჩნდა. აქ დასახელებულია ის მდგომარეობა, რუსთველმა მიჯნურობის ერთ-ერთ აუცილებელ პირობად რომ ჩათვალა — *მოცალეობა*: "ვერა ვსთქვი, მოცლას უცდიდი". "დავითიანის" ავტორი *მოცლას* (=მოცალეობას) შემოქმედების პირობად სახავს.

ეს მაჯამური სტროფი ვირტუოზულად შეათამაშებს ერთი და იმავე ძირიდან აღმოცენებულ ფონეტიკურად იდენტურ (*ცდ*), მაგრამ განსხვავებული, მეტიც, ურთიერთსაწინააღმდეგო ეკსისტენციალური შინაარსის სიტყვა-ცნებებს. იშვიათია მაჯამა, რომელიც, გარდა ევფონიისა, კონცეპტუალურ საზრისსაც ყოველგვარი ხელოვნურობის გარეშე გადმოსცემდეს, როგორც აქ ვხედავთ. "მეთქვა გრძლად, თავი მეცადა" — რუსთველური "გრძლად თქმის" ესთეტიკის რემინისცენციაა, როგორც სასინჯი ქვა, რომელსაც უნდა გამოეცადა პოეტის შესაძლებლობები. "თავის გამოცდა" შემოქმედებას გულისხმობს, რაც, პოეტის აზრით, მოცალეობის ჟამს ჰპოვებს განხორციელებას. როგორც მიჯნურობის შემოქმედება ("ვარ მზრდელი სიყვარულისა..."), ასევე ინტელექტუალური შემოქმედება მხოლოდ და მხოლოდ მოცლილობის ჟამს არის შესაძლებელი. აი, პოეტიც უცდიდა, რომ მოვიდოდა *მოცლა*, როგორც შემოქმედების ასპარეზი, როცა (სადაც) გრძლად თქმულში გაიშლებოდა ყოველივე განცდილი. ამრიგად, პოეტის ცხოვრება სამი პერიოდისგან შედგება: ერთია, რომელიც გამოიხატება სიტყვით "ცდა" (გამოცდილების მნიშვნელობით) და მეორეა, ამავე ,,ცდა'' სიტყვით გამოხატული, როცა იმ პირველ ცდაში მოპოვებულის გააზრება-გარდაქმნა ხდება. ეს არის შემოქმედებითი აქტივობა. ამ ორ ცდას შორის პერიოდიც არის ცდა (მოცდა), მოლოდინი, რომ დადგება ცდის (მეორე მნიშვნელობით) ჟამი. ეს პერიოდი თითქოს უქმად ყოფნაა, თითქოს ჟამის გაცდენაა. მაგრამ შემოქმედება სწორედ მაშინ იწყება, როცა შეწყდება ან ამოიწურება ცხოვრებისეული ცდა (გამოცდილება) და ადგილს უთმობს მოცლას. მხოლოდ ცდისგან გათავისუფლების შემთხვევაშია შესაძლებელი შემოქმედება, როცა ადამიანი უკან მოხედავს ყოველივე გან-ცდ-ილს. მოცლილობის, ცხოვრებისეული ცდისგან დაცლილობის, პერიოდში ხდება წარსული ცდის აქტუალიზება. მხოლოდ ამ ნიადაგზე ამოიზრდება "იგავთ ხე". ეს იმას ნიშნავს, რომ მის ნაწერში არაფერი იქნება ისეთი, რაც მის ცდაში არ იყო მოცემული.

შენიშვნა. მოცლა, მოცალეობა — ამ სიტყვების ძირი ამოსავალში *ცალ/სი-ცალ*-იერის იდეას შეიცავს. ფიზიკურ სამყაროში გასაგებია, რისგან შეიძლება იყოს რაიმე ცარიელი. მაგრამ როცა საქმე

გვაქვს ადამიანის სულიერ-ფსიქიკურ მდგომარეობასთან, როგორ უნდა გავიგოთ სიცარიელე? სულხან-საბა ორბელიანის "სიტყვის კონა" ორივე მნიშვნელობას აცნობიერებს: "დაცლა — სავსეს წარმოცლა", "მოცლა — საქმისგან მოცალება". იდეა ერთია, ხოლო *მო-* და *და-* პრეფიქსები სპეციფიკას ანიჭებს ერთსა და იმავე ძირს (*ცალ/ცლ*). მო-ცლა, რომლის დროული განზომილება აშკარაა, კვლავ *ცად* ძირთან პოულობს საერთოს სწორედ დროჟამული ნიშნით. "სიტყვის კონა" ამასაც აცნობიერებს: "მაცალე — მოცდა მომეც", ან "მაცალე — მომიცადე", "დააცალა — ადროვა", "დამაცალა — მაცადა", "ცლევინება — საქმე ადროოს".

რა ხდება იმ დროს, როცა ადამიანი მოცლილია ან, მაშინ, რაც იგივეა, როცა ის იცდის, როცა მოლოდინშია? მოცლილობა და ცდა (მოლოდინი) სხვადასხვა მდგომარეობაა, მაგრამ მათ საერთო ნიშანი აქვთ: მოცლილობისას და მოცდისას დრო გადის ადამიანის გარეშე, მის გარეთ. დრო ადამიანს არ ეკუთვნის, დრო მოცდენილია. ადამიანმა გააცდინა დრო, დრომ მის გარეშე ჩაიარა, ადამიანმა დაკარგა კონტროლი დროზე, დრო გაუუცხოვდა ადამიანს. ხოლო ცდისას, განსაცდელისას, გამოცდილებისას, განცდისას დრო ადამიანთან არის, მასთან "ერთად" გადის ისე, რომ ადამიანი ვერ ამჩნევს მას. დრო და ადამიანი ერთიანობაშია. ეს არის ის მდგომარეობა, რომელსაც *ზრუნვას* უწოდებს ეკსისტენციალური ფილოსოფია. პარადოქსია თითქოს: როცა დრო გაუცხოებულია მოლოდინში, მას ვხედავთ, განვიცდით, თუმცა ის *ცარიელია*. მაგრამ განსაცდელში, ცდაში, როცა დრო მოცულია ზრუნვით, მე მას ვერ ვამჩნევ, ვერ ვხედავ, ის *სავსეა*.

დამატება I

გავიმეოროთ მე-16 შაირის ბოლო ორი სტრიქონი:

შიგ ვიყავ, სადღაც გამაგდე, პაღური ამამკარ ავი,
მით ცრემლი ჩემი ზღვად გახდა, თვალთაგან ნაწვანწკარავი.

ადამის განდევნა სამოთხიდან გროტესკულია: წარმოვიდგინოთ გაპაღურებული ადამი. პაღურის ამოკვრა "დავითიანში" კიდევ ორგზის შეგვხვდება: "თუ ამას ავად ვამბობდე, პაღური ამამკარია"; "გავეპარე, დამიჭირეს, რად წახველო, დამპაღურეს". კურიოზულია ადამის გაპაღურება, როცა გაქცეული ტყვესაც ასე ექცევიან. თუმცა ადამის "ავი" პაღური ამ კურიოზულობას სხვა თვალით დაგვანახებს. ეს უკვე აღარ არის დამცირების, აგდებული, თუნდაც, ირონიული დამოკიდებულების პაღური. ეპითეტი "ავი" იმ რისხვის გამომხატველია, რომელიც ადამმა სავსებით დაიმსახურა. თუმცა კარვის შაირში ადამი არაფერს ამბობს იმ მიზეზზე, რომელმაც მისი გაგდება გამოიწვია. მამამ მოათავსა

კარავში და მამამვე გააგდო გარეთ, “სადღაც”. ეს განადგურებული იობის ამოძახილს ჰგავს: “უფალმა მომცა და უფალმა წაიღო” (იობ. 1: 21).

XIX საუკუნის პირველი მეოთხედის გამოცანების ხელნაწერ კრებულში [ათანელიშვილი 1975: 39] ერთი ასეთი ამოცანაა:

მამამან სახლი ამიგო კეკლუცი ბანის ბანითა,
გძელი და ცამდინ მაღალი სიგძე და მისის განითა,
შევალ, გამოვალ სიცილით, სიმღერით ბანი ბანითა,
ის დამიქცია სატანამ, ვარ მას უკანით ნანითა.[16]

ამოცანას კრიპტოგრამულად (საიდუმლო ანბანით) მიწერილი აქვს პასუხი: სამოთხე. “დავითიანის” შაირის და ამ გამოცანის სტრუქტურისა და შინაარსის იგივეობა ეჭვს არ უნდა იწვევდეს. ისიც უეჭველია, გურამიშვილის “კარავიც” ამოცანაა და მის ავტორს შეეძლო მისი ამგვარი დასათაურება: “ამიცანად იგავი, ასახსნელად ადვილი”, როგორც ერთგან ასათაურებს ძველი და ახალი დღის იგავს (იხ. წიგნი ბ: ჲზ). ამ ორ ტექსტს შორის განსხვავება ის არის, რომ გამოცანაში სამოთხე ხალხურად გაგებული უზრუნველობის — სიცილისა და სიმღერის ადგილია და ადამი პირდაპირ ასახელებს საბედისწერო მაცდუნებელს — სატანას, რაც გურამიშვილისთვისაც არ არის უცხო:

მტერმან ასე წამახდინა,
მამატყუა, მამაღორა;
ღვთის მცნებასა გარდმახდინა,
დიდს პატივსა მამაშორა.
სახლი მკვიდრად აგებული
დამიქცივა, მამიშალა (წიგნი დ: იდ, 5-6).

ცხადია, ეს “სახლი მკვიდრად აგებული” იგივე “განიარი და მაღალი” კარავია. გამოცანის ადამი გაგდებული კი არ არის, არამედ დაქცეული სახლის (გაუჩინარებული სამოთხის) წინაშე დგას სინანულით სავსე. სამოთხის გარეთ ყოფნის პერიოდი სინანულის პერიოდია, მაგრამ არ ჩანს სინანულის ნაყოფი (მათე 3:8). გურამიშვილის ადამის ცრემლი ზღვად არის ქცეული და ეს ზღვა ცრემლისა ადამისგან ნაბარტყ მთელ კაცობრიობას ეკუთვნის. ეს არის ცრემლის პერიოდი.

[16] ამ გამოცანის იდენტური ტექსტი ჩაწერილია პეტრე უმიკაშვილის მიერ 1871 წელს კახეთში, არსებობს მისი ასევე იდენტური ქართლური ვარიანტი. ინფორმატორმა ჩამწერს ტექსტი ასევე გამოცანად მიაწოდა [უმიკაშვილი 1937: №1965].

დამატება II

თუ "დავითიანი", ავტორისავე განსაზღვრებით, თავის მთლიანობაში ერთი იგავია, მეტაფორულად "იგავთა ხეა", ეს შაირი ამ ხის ისეთი შტო და, თუნდაც ისეთი ნაყოფია, რომელშიც უნაკლოდ, მთელი სისავსით არის გამოხატული მისი იგავურობის განზოგადებული შინაარსი. ეს სტროფი თითქოს შემოჭრილია *პროლოგში* რომელიღაც, *სხვა* "გრძლად სათქმელი" სიმღერიდან, რაც *დარჩა და ვერ თქვა* პოეტმა *მოცლის* (*მოცალეობის*) ამაო მოლოდინში, ან ის არის უკიდურესად დაწნეხილი იგავი თუ დასკვნა კაცობრიობის რელიგიური ისტორიისა, სადაც ავტორისგან დალოცვილი მკითხველი მისი თითოეული სტრიქონის განშლილად ამოკითხვას შეძლებდა.

ზემოთ თქმული — "მის ნაწერში არაფერი იქნება ისეთი, რაც მის ცდაში არ იყო მოცემული" — "დავითიანის" ავტობიოგრაფიულობაზე ლაპარაკობს. ეს იმასაც ნიშნავს, რომ ქვეყნის ისტორიაც მისი ბიოგრაფიაა; ქვეყნის ისტორიამ განუმზადა მას ის განსაცდელი, რომელმაც მის ცხოვრებას იგავურობა (ალეგორიულობა) შესძინა.

"დავითიანში" არის ორი პლანი: ერთი — განსაცდელის ყოფითი აღწერა დაწყებული ლამისყანის წყაროდან ვახტანგ მეფის კარამდე მოსკოვს, სწორედ ის მონაკვეთი, რომლის თქმა ეწადა მას გრძლად. აქ არის სავსებით რეალური კურიოზული სამი კიტრი და საზამთროს ნამუსრევი, "დაი ხლება ლაზარი" და "ფხოვლელი იანვარა", და მეორე — ფიზიკური თავგადასავლის თანმხლები ეგზეგეტიკა. მაგალითისთვის, სტრიქონში

დამედვა დიდი იმედი, ვთქვი, თურმე ღმერთი მფარავსა
თუ ჩემთვის კარგი არ სწადდეს, არ დამიდგემდეს კარავსა

კარავი აშკარად ალეგორიულია, სიმბოლურიც კი, რადგან "გამოქობული", რომელიც გაქცეულ ტყვეს ელვამ აპოვნინა, ფიზიკური თვალით თუ შევხედავთ, გამოქვაბულიც კი არ იყო, არამედ კლდიდან "ლოდ-გაძრობილი" ვიწრო სათავსი, რომელიც პოეტის განმარტებით უფრო ხვრელია, ვიდრე გამოქვაბული. მაგრამ პოეტს ჰქონდა მეორე თვალი მომარჯვებული, რამაც მას დაანახა ამ "ლოდ-გაძრობილი" ხვრელის ნამდვილი სახე. ეს "ხვრელი", რომელიც ერთ ადამიანს თუ დაიტევდა, ალეგორიულობის მაღალ ხარისხს აღწევს, იმის გათვალისწინებით, თუ რა სურდა ეთქვა პოეტს ამ სიტყვებით: "ავდექ, იელა, მივადექ კარს მთა-ხვრელს ლოდ-გაძრობილსა". ეს ლოდი სხვა არაფერია, თუ არა მაცხოვრის პრეფიგურატივი, რომელიც დასაბამს დანიელის წიგნიდან (დან. 2: 34, 44) იღებს, მისი ეგზეგეზისი ასეთია: მთა ღვთისმშობელია ("მთად გამოსჩნდი საცნაურად, დანიელის

სიტყვისამებრ" [იადგარი 1980: 286]), მისგან გამოსროლილი ლოდი — ქრისტე. და, ამრიგად, "დავითიანის" ეს სახე, რომელსაც ფიზიკურ-რეალური წარმოშობა აქვს, თავის მთლიანობაში სოტერიოლოგიურ სახეთა მარაგს ეკუთვნის.

შენიშვნა. აქ უკუპროცესია: სიმბოლური პრეფიგურატივი, რომლის წყარო წინასწარმეტყველური ხილვაა (თუნდაც ის ნაბუქოდონოსორს ეკუთვნოდეს), დაკარგული ტყვის გამოცდილებაში ნივთიერ გამოხატულებას იძენს. მას გზაზე ხვდება რეალური გამოქვაბული: პრეფიგურატივი უბრუნდება თავის ნივთიერ სახეს და სოტერიოლოგიურ განზომილებასთან ერთად ფიზიკური ხსნის განზომილებას იძენს. გადარჩენილი ამგვარად მიმართავს ღმერთს: "ჩვენად ხსნად, შენად საქებრად მის მთით მის ლოდის მძრობელო".

გამოქვაბულის გამოცდილება იმდენად მნიშვნელოვანია ავტორისთვის, რომ ამ თემას სამი თავი ეძღვნება. თავები ამგვარად არის დასათაურებული: "ოდეს დავით ავის დრისაგან შეწუხებული სვინდისის მხილებით ელვისაგან გამოქობილი კლდე იპოვა და იმას შაეფარა, იქიდამ გამოსულმან ილოცა", "ვედრება ღვთის-მშობლისა დავითისაგან, ოდეს იმ ზეით თქმულს ლოდ-გამოკვეთილს კლდეს შააფარა ავის დრის მიზეზით", "ოდეს ზეით ხსენებულის კლდიდამ წამოსულს დავით გურამისშვილს უცხონი შეხვდნენ და მათის შიშით მუხლი მოეჭრა".

ტყვისთვის ეს *ლოდ-გამოკვეთილი* ხვრელი, რომელიც გამოტყორცნილი ლოდის ადგილას წარმოიქმნა, სწორედ *კარავია*, რომელიც ღმერთმა აღმოუჩინა (დაუდგა) მას გაჭირვების ჟამს. *კარავი* აქ ხსნის სიმბოლოა. ღვთისმშობლისადმი მიმართულ ვედრებაში ღვთისმშობლის სხვა პრეფიგურატივების გვერდით "აბრამის კარავიც" იხსენება:

სახით აბრამის კარაო, ღვთის ტევნით გულთა მყრდნობელო.

ლიტერატურა

ათანელიშვილი 1975: ლილი ათანელიშვილი, *ქართული კრიპტოგრამებიანი გამოცანები,* მრავალთავი, IV, თბ.: მეცნიერება, 1975.

ვახუშტი 1973: ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა,* ქართლის ცხოვრება IV, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1973.

იადგარი 1980: უძველესი იადგარი, თბ.: მეცნიერება, 1980.

უმიკაშვილი 1937: პეტრე უმიკაშვილი, *ხალხური სიტყვიერება,* თბ.: ფედერაცია, 1937.

ღაღანიძე 2002: მერაბ ღაღანიძე, *სინამდვილე და წარმოსახვა დავით გურამიშვილის ,,მხიარულ ზაფხულში'',* თბ.: ლომისი, 2002.

Zurab Kiknadze

Guramishvili's Parable

1. The allegorical standpoint of his own life imbues the poetry of Davit Guramishvili. The poet *reads* one period of his life – the kidnapping, the captivity and the escaping – as a parable of human history in general. And since it becomes fully conscious for him, he himself undertakes the task of exegesis of his own experience and trial.

2. One of the main (central) parables is a parable of *Tent* (Eden, Home). To be in the Tent and out of it – are two historical and existential situations of the man. To be outside represents together with Adam's trial the tragic lot of the poet himself.

3. The book as the son. The depression caused by perspective of hearlessness is solved by adopting his own book, named by his own name Davit – *Davitiani*. But there is an allusion of David, Psalmist in whose garden he has planted his own tree laden with fruit.

იუზა ევგენიძე

ვაჟა-ფშაველას ბიოგრაფიის ერთი საკითხი

ვაჟა-ფშაველას ფენომენისადმი ქართველი საზოგადოების მიმართების შესწავლა დიდი მგოსნის სიცოცხლეში და დღესაც უაღრესად საინტერესო სოციალურ-ლიტერატურული პრობლემაა. მძაფრად აღიქმება ამ პრობლემის ღირებულება იმიტომაც, რომ ჩვენი ეროვნული ცხოვრების წიაღში ურთულესი საზოგადოებრივ-პოლიტიკური და კულტურული პროცესების პირობებში მოვლენილი ეს მართლაც საკაცობრიო ფიქრთა მპყრობელი პოეტი სწორედ რომ "ქართული ხელოვნების სულის განმასახიერებელი გენიოსი" (არტურ ლაისტი) აღმოჩნდა. ასეთი მოვლენა ყველა დროსა და სივრცეში გამოკვეთილად ინახავს და ასხივებს უნიკალური ეროვნული კოლორით აღბეჭდილ ზოგადკაცობრიულ სულიერ ფასეულობებს. ალბათ, ამიტომაცაა, რომ ერის რჩეულთა შორის ვაჟას მიმართ თავჩენილი სითბო-სიყვარულის ამოუწურავი გრძნობის გვერდით, თვალშისაცემია ტოტალიტარიზმისა და ნეოტოტალიტარიზმის ეპოქაში XIX და XX საუკუნის საქართველოს ტრაგიკული ხვედრის გამო, თავის დროზე რუსული ბიუროკრატიული ოფიციოზის მიერ დანერგილი, კანონიზირებულ დოკუმენტთა გაფეტიშების კომპლექსი. აქედან იღებს სათავეს ის გაორებული მიმართება ვაჟა-ფშაველას ფენომენისადმი, რომლის დანალექებმა ნიჰილიზმის, ზედაპირულობის, ინდიფერენტიზმის ფორმით არაერთხელ იჩინა თავი XIX, და განსაკუთრებით, XX-XXI საუკუნის საქართველოში.

სხვა დროსაც არაერთგზის თქმულა და ამჯერადაც შეიძლება გავიხსენოთ, რომ ეს ეხება არა მხოლოდ ვაჟა-ფშაველას მხატვრული სამყაროს შეფასების ჟამს წარმოშობილ გაუგებრობებს, არამედ ამ ჭეშმარიტად დიადი შემოქმედის ყოფითი ცხოვრების, მისი ბიოგრაფიის მიმართ აგორებულ "ჭორის ჭურებსაც", სიცოცხლეშიც რომ უწამლავდნენ გენიალურ მგოსანს წუთისოფელს და სიკვდილის შემდეგაც არ ასვენებენ მის ნათელ სულს. მაგრამ უნდა ითქვას, რომ ეს მოვლენა არაა ოდენ ქართული მენტალობის შტრიხი. ის გლობალური მოვლენაა და სათანადო ინტერესის გამომჟღავნებისას მას შეიძლება მრავალი ანალოგია-პარალელი

დაეძებნოს სხვადასხვა ქვეყნის საზოგადოებრივ-ლიტერატურულ ცხოვრებაში. ასე, რომ ამ მხრივ არც ვაჟა-ფშაველაა გამონაკლისი. ამით კიდევ ერთხელ დასტურდება გოეთეს ცნობილი მაქსიმის — "ძლიერი შუქი ძლიერ ჩრდილს გამოსცემს" — ფსიქოლოგიური საფუძვლის ჭეშმარიტება; მით უფრო, რომ ვაჟა-ფშაველა მხოლოდ შუქი კი არა, ქართული პოეზიის და ერთიანად ჩვენი ეროვნული კულტურის მზეცაა, — მზე, რომელსაც, ქართველთათვის მაინც, ჩასვლა არ უწერია. ასეთ ვითარებაში ყურადღებას იქცევს ერთი ფაქტი ვაჟა-ფშაველას ბიოგრაფიიდან.

ვფიქრობთ, საგანგებო ახსნა არ სჭირდება იმას, თუ რამდენად დიდი მნიშვნელობა აქვს მწერალთა და, საზოგადოდ, ხელოვანთა შემოქმედებით სამყაროსთან დასაახლოებლად მათს პიროვნულ ცხოვრებას. თუმცაღა მაინც გავიხსენებთ ზოგიერთ რჩევას. იყო ხანა, როცა ხელოვანთა ბიოგრაფიის მათსავე შემოქმედებასთან კორეგირებისას ცალკეული რომანტიკულად განწყობილი მოაზროვნე და მწერალი დაჟინებით იმასაც კი ამტკიცებდა, რომ "შექსპირის ერთადერთი ბიოგრაფი თავად შექსპირია"[1], მისივე ნაწარმოებებიაო. მაგრამ არც თუ დიდი ხნის შემდეგ ისიც გაირკვა, რომ "ლიტერატურის ისტორიის და კრიტიკის სფეროში, შეიძლება ითქვას, არ არის უფრო საყურადღებო, უფრო სასიამოვნო და ამასთან კიდევ უფრო დიდად სამოძღვრო საკითხავი, ვიდრე დიდ ადამიანთა შესახებ დაწერილი ბიოგრაფიებია"[2]. უფრო მეტიც: სახელოვან მწერალთა და ხელოვანთა საქვეყნოდ ცნობილი ბიოგრაფი, თავად შესანიშნავი მწერალი ანდრე მორუა კი ასე გვმოძღვრავს: "ბიოგრაფია შესანიშნავი ლიტერატურული ჟანრია," მაგრამ "ლიტერატურის ისტორიკოსები მას სათანადო ადგილს არ უთმობენ"[3].

ლიტერატურისმცოდნეობის განვითარების თანამედროვე დონეზე ასევე ფიქრობენ, რომ "ბიოგრაფია მწერლის ფენომენოლოგიის შთამბეჭდავი რეალიზებაა"[4]. მისი ღირებულება და სპეციფიკა კი ,,სახელდობრ იმაში მდგომარეობს, რომ მასში ჯეროვნად ვლინდება მწერლის ადამიანური ნატურის დასრულებული მთლიანობანაირფეროვნება და იმაშიც, რომ ლიტერატურულ ნაწარმოებთა შემწეობით ის გვაბრუნებს მისი ავტორის ცხოვრების სფეროში"[5]. ამ კონტექსტში ხშირად იმარჯვებენ კარლ გუსტავ იუნგის გამონათქვამს, რომ "გოეთეს კი არ შეუქმნია 'ფაუსტი', არამედ 'ფაუსტის'

[1] Р. Эмерсон, *Представители человечества (Шекспир или поэт),* Собр. соч. Т. 3. Перевод с английского, 1903, с. 78.

[2] Ш. Сент-Бев, *Литературние портреты: Критичесие очерки.* Перевод с французского. М., 1970, с. 47.

[3] ა. მორუა, *ჩემი ლიტერატურული ცხოვრების სამოცი წელი. ლიტერატურული ეტიუდები.* ფრანგულიდან თარგმნა თ. ქიქოძემ. თბ., 1988, გვ. 25.

[4] М. Верли, *Общее литературоведение.* Перевод с немецкого. М., 1957, с. 165.

[5] მ. ვერლი, იქვე, გვ. 162.

სულიერმა კომპონენტებმა შექმნა გოეთეს პიროვნება”[6]. ამიტომაცაა, რომ, პოლ ვალერის თქმისამებრ, მწერალთა ბიოგრაფიებში მოქცეული ,,აუხსნელი პატარა ფაქტები ყოველთვის შეიცავს რაღაც ისეთს, რასაც შეუძლია თავდაყირა დააყენოს დიდი ფაქტების ნებისმიერი ინტერპრეტაცია”[7]; ხოლო სხვა შემთხვევაში, ანდრე მორუას სიტყვით, ამ ფაქტთაგან “საჭიროა დავიმახსოვროთ მხოლოდ ის, რაც მისი ავტორის გაგებაში დაგვეხმარება”[8].

სახელგანთქმული მოაზროვნე და მწერალი, ექსისტენციალიზმის ერთ-ერთი მთავარი წარმომადგენელი ჟან პოლ სარტრი ხელოვანთა ბიოგრაფიული მონაცემების შემოქმედებითი ღირებულებების გასაცნობიერებლად, საკუთარ თვითდაკვირვებებზე დამყარებით, ასეთ რჩევას გვთავაზობს: “მე ვცდილობ, გავიგო ადამიანი მისი წიგნების საშუალებით და ჩემი ამოცანაა, ადამიანისაგან მიღებული შთაბეჭდილებების ნიადაგზე გავიაზრო მისი წიგნები... ეს ერთიანი დიალექტიკური პროცესია”[9].

ასეთია ევროპულ ლიტერატურულ სივრცეში სახელოვან მწერალთა და სწავლულთა მიერ ხელოვანთა შემოქმედებითი ცხოვრების შესასწავლად ბიოგრაფიის ღირებულების შესახებ მოწოდებული ზოგიერთი მოთხოვნა.

ამ თვალსაზრისით, ქართულ სინამდვილეში, თუკი ვინმეს მთელი სიგრძე-სიგანით ჰქონდა გაცნობიერებული მწერალთა შემოქმედებითი ბიოგრაფიების განსაკუთრებული მნიშვნელობა, ეს, პირველ ყოვლისა, თვით ვაჟა-ფშაველას მიერ ,,ერის მამად” წოდებული ილია ჭავჭავაძე იყო. მან კარგად უწყოდა, რომ ,,პოეზია მადლია, ნიჭია, რომელიც ეძლევა მხოლოდ კაცთა ღვთივრჩეულთა”[10]. მისი არსის ახსნას და პოეზიის, ხელოვნების საიდუმლოებათა წვდომას ანუ ჭეშმარიტი შემოქმედებითი ბიოგრაფიის აგებას მხოლოდ მაშინ მოახერხებს მკვლევარი, თუკი ის მწერლის გარე და შინა სამყაროს ურთიერთკავშირს დაადგენს. ილიას აზრით, ამ შემთხვევაში ლიტერატურის ისტორიკოსის მიზანი სათავეს იღებს “ადამიანის ბუნების წყურვილში”, წვდეს, “წაიკითხოს და თვალწინ გაგვიტაროს” ამა თუ იმ მწერლის პიროვნული და შემოქმედებითი ცხოვრება, რადგან “ამისთანა კაცის ისტორია ხომ ჩვენი საკუთარი ისტორიაა”[11]. საკუთრივ ლიტერატუ-

[6] მ. ვერლი, იქვე, გვ. 160.

[7] პ. ვალერი, *აზრები, მხატვრული პროზა*. ფრანგულიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ, თბ., 1983, გვ. 77.

[8] ა. მორუა, იქვე, 255.

[9] Ж.-П. Сартр, *Самое главное для меня – это деистви*е, Иностранная литература, 1966, № 9, с. 244.

[10] ი. ჭავჭავაძე, *სიტყვა ნიკოლოზ ბარათაშვილის ნეშტის გადმოსვენებაზე*, ილია ჭავჭავაძე ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ, ტ. II, თბ., 1998, გვ. 257.

[11] ი. ჭავჭავაძე, *იონა მეუნარგიას მომავალი ლექციები გრიგოლ ორბელიანზე*, იქვე, გვ. 149.

რის ისტორიკოსის ერთ-ერთ ამოცანად ილია იმას მიიჩნევს, რომ მწერლის ,,სულში და გულში ჩაგვახედოს". ეს დამყარებული უნდა იყოს საბუთიანობაზე, რომლის ერთი პირველწყაროთაგანი, სხვა მასალათა შორის, მწერლის ბიოგრაფიაა. მისი აზრით, ეროვნული ცნობიერების გამოსაფხიზლებლად და "რამდენიმე საფეხურით მაღლა ასწევად" ლიტერატურის ისტორიკოსის ღვაწლს ილია ჭავჭავაძე "თვალსაჩინო და თავმოსაწონებელ" საქმიანობად სახავს.ამიტომაცაა. რომ იგი "სიამოვნებით და მადლობით"[12] ეგებება ხოლმე ამ მიმართულებით გაშლილ მუშაობას.

ვფიქრობთ, ესაა მაინც ადამიანის შესაძლებლობებისადმი რწმენით აღვსილ და ჯანსაღი სულიერი ღირებულებებისადმი ერთგულ მწერალ-მოაზროვნეთა პოზიცია, ხედვა იმ ტიპის მოაზროვნისა, რომელიც საფუძველშივე უცხადებს ომს XIX საუკუნის დასასრულისა და XX საუკუნის, — ამ ყველაზე ,,სასტიკი და სისხლიანი საუკუნის"[13], — უარყოფითი ნიშნით დაღდასმულ "ცრუარისტოკრატიას", "ცრუინტელიგენტს", ათეიზმით, კოსმოპოლიტიზმით, ნიჰილიზმით დაშხამული ჯანყისა და რევოლუციის მოლოდინსა თუ მის წიაღში შობილ "განებივრებულ ბავშვს" ანუ "ამბოხებულ ველურს"[14]. ამ ფონზე, როცა იგორ სტრავინსკის თქმით, "ადამიანი კარგავს ღირსების გრძნობას", აბსურდის განცდა ბატონდება სამყაროში და, ღირებულებათა გაუფასურების პირობებში, ბუნებრივია, ნიჰილისტური მიდგომა ფეხს იკიდებს არა მხოლოდ ყოფაში, არამედ სულიერი შემოქმედების სფეროში და მათ შორის მწერალთა ინდივიდუალების, თვით ბიოგრაფიების, შეფასებაშიც. მაგრამ ესაა არა სენტ ბიოვის ან ილია ჭავჭავაძისნაირ გაუბზარავი სულის მწერალ-მოაზროვნეთა თავში შობილი აზრი, არამედ ისეთ ადამიანთა პოზიცია, რომლებისთვისაც მიუღებელია "ღვთაებრივი სამყაროს პარამეტრები"[15].

ვაჟა-ფშაველა კი თავისი მრწამსით, აღზრდით, ყოველდღიური ცხოვრების წესით სწორედ რომ გაუბზარავი, მთლიანი, ჯანსაღი სულიერების მატარებელი ადამიანის მეხოტბეა და, როგორც მოაზროვნე და ინტელექტუალი, თანამედროვეთაგან ილია ჭავჭავაძის ღირსეული სულიერი მემკვიდრე. თუმცა, ტიციან ტაბიძის თქმით, მან "გაიარა თანამედროვე პოეზიის შხამიანი გზა; მან იცოდა XIX საუკუნის ყველა საწამლავი"[16], მაგრამ სადღეისო გადასახედიდან საგულისხმო მაინც ისაა, რომ "კულ-

[12] ი. ჭავჭავაძე, იქვე, გვ. 149-151.

[13] თ. ფაჩულია, *ნეოტოტალიტარიზმი,* თბ., 2003, გვ. 63.

[14] ხოსე ორტეგა ი გასეტი, *მასების ამბოხი,* ესპანურიდან თარგმნა ბაჩანა ბრეგვაძემ. თბ. 1993, გვ. 99.

[15] თ. ფაჩულია, დასახ. წიგნი, გვ. 67.

[16] ტ. ტაბიძე, *ვაჟა-ფშაველა,* ქართველი მწერლები ვაჟა-ფშაველას შესახებ, კრებული შეადგინეს იუზა ევგენიძემ, ლადო მინაშვილმა და ჯუმბერ ჯუმბურიძემ, თბ., 2003, გვ. 350.

ტურის კრიზისის" ფაზაში მყოფ გლობალურ სივრცეშიც იგი ადამიანთა შორის სიყვარულის, სიცოცხლის ღირებულებების მოუღლელ ქადაგად დარჩა.

ამიტომ არაფერია მოულოდნელი იმაში, რომ თავისი ცხოვრების გარკვეულ ეტაპზე იგი ასრულებს გულშემატკივარ მეგობართა თხოვნას და იწყებს საკუთარი ბიოგრაფიის წერას, სათაურით — "ჩემი წუთისოფელი", სადაც მგოსანი მკითხველს აუწყებს: "რასაც ვწერ, რაც კი შემიძლიან ვეცდები სიმართლე დავიცვა, ვსთქვა ისე, როგორც იყო, უფერადოდ, გადაუჭარბებლად. ვგონებ ასეთ ავტობიოგრაფიას უფრო დიდი მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს კრიტიკისთვისა და მკითხველისთვისაც, ვიდრე მოგონილსა და ნაკეთებს"[17]. უკანასკნელად, 1912 წელს, საკუთარ ბიოგრაფიაში გაპარულ უზუსტობათა გამო, ვაჟა კვლავ დაუბრუნდა ამ საკითხს და პრესის საშუალებით (გაზ. "სახალხო ფურცელი", 1912, № 584) მთელი საქართველოს გასაგონად განაცხადა: "თუ ბიოგრაფია იწერება, უნდა დაიწეროს სიმართლით, ნამეტნავად სიყალბე უნდა შესწორდეს ჩემს სიცოცხლეშივე, რადგან იგი ჩემი სიკვდილის შემდეგაც იბარტყებს საკმაოდ"[18]. აქ წარმოდგენილი პროგნოზი — "სიყალბე ჩემი სიკვდილის შემდეგაც იბარტყებს საკმაოდ" — დიდი მგოსნის მრავალ წინასწარმეტყველურ პროგნოზთა შორის გამართლდა, და მერე როგორ? "სიყალბემ" სწორედაც რომ "იბარტყა" ვაჟას სახელის გარშემო მრავალგზის, მაგრამ მერე რა?!. "ცუდას რად უნდა მტერობა, კარგია მუდამ მტრიანი!" რა დააკლდა ამით ვაჟას? გამჟღავნდა მხოლოდ ქართული საზოგადოების ინდიფერენტიზმი დიდ პიროვნებათა მიმართ, ჩვენი ცხოვრების სოციალურ-კულტურულ დინამიკას რომ აფერხებდა ყოველ დროში და გარკვეულწილად დღესაც თავის შინაგან მოუმწიფებლობას რომ ადასტურებს.

აღნიშნულის ერთი გამოვლენაა პოეტის ბიოგრაფიის, კერძოდ, მისი დაბადების თარიღის დადგენასთან გაპარული ის ერთი შეხედვით, "მცირე" უზუსტობა, რომელიც ვაჟას "მცირე შენიშვნის" სახელწოდებით ცნობილი რეპლიკის პრესაში გამოქვეყნების საბაბი გამხდარა. როგორც ირკვევა, პოეტს "მცირედ" კი არა, მეტად მნიშვნელოვან მოვლენად მიუჩნევია ის გარემოება, რომ მის თხზულებათა გამომცემლები ფაქტობრივ შეცდომებს უშვებდნენ ბიოგრაფიის შედგენისას.

თავის დროზე ეს საკითხი საგანგებოდ შეისწავლა სოლომონ ყუბანეიშვილმა და თავის წიგნში "ვაჟა-ფშაველა (დოკუმენტე-

[17] ვაჟა-ფშაველა, *ჩემი წუთისოფელი*, ვაჟა-ფშაველა ლიტერატურისა და ხელოვნების შესახებ, კრებული შეადგინეს, კომენტარები და საძიებელი დაურთეს გრიგოლ კიკნაძემ, ნიკო ყიასაშვილმა, ვანო შადურმა, ჯუმბერ ჯუმბურიძემ და სოლომონ ხუციშვილმა, თბ., 1967,გვ. 27.

[18] ვაჟა-ფშაველა, *მცირე შენიშვნა*, იქვე, გვ. 206-207.

ბი და მასალები)", — რომელიც ორჯერ გამოიცა 1937 და 1961 წლებში, — ცალკე თავადაც გამოყო ეს პრობლემა. მან მისთვის ჩვეული კეთილსინდისიერებით საყურადღებო დოკუმენტური მასალა მიაწოდა მკითხველ საზოგადოებას. ამ თვალსაზრისით არსებული ვითარების ცხადსაყოფად, თუ რამდენად ღირებულია ეს მასალა და უფრო მეტად — მასზე დართული კომენტარი, პუბლიკაციას მოვიხმობთ სრულად.

აქ კი შემდეგს ვკითხულობთ:

ვაჟას დაბადების თარიღი

ვაჟას დაბადების თარიღში აზრთა სხვადასხვაობა არსებობს, ზოგი მის დაბადებას 1861 წელს მიაწერს, ზოგი 1862 წ., ამიტომ საჭიროდ მიგვაჩნია სპეციალურად შევეხოთ ამ საკითხს, რომ ერთხელ და საბოლოოდ გამოირკვეს პოეტის დაბადების ნამდვილი თარიღი, მით უმეტეს, რომ, როგორც სჩანს, თვით ვაჟასაც კი არ სცოდნია, თუ რომელ წელსა და თვეში დაიბადა ის.

1911 წლის მიწურულში ქართველთა შორის წ. კ. გამ. საზოგადოების ჭიათურის განყოფილებამ გამოსცა ვაჟა-ფშაველას სამი საყმაწვილო მოთხრობა, რომელსაც ივ.გომელაურმა ვაჟას მოკლე ბიოგრაფია დაურთო. აღნიშნულ ბიოგრაფიაში ივ. გომელაურს ვაჟას დაბადების თარიღი 1861 წ. აქვს ნაჩვენები და ამასთან ერთად მოთხრობილი აქვს, თითქოს ვაჟას პირველდაწყებითი სწავლა ტფილისის სასულიერო სასწავლებელში მიეღოს, შემდეგ გორის საოსტატო სემინარიაში, ხოლო კურსდამთავრებული ახალგაზრდა ვაჟა თითქოს სოფ. ჩარგალში დაენიშნოთ მასწავლებლად და სხვა, რაც, რა თქმა უნდა, სიმართლეს არ შეეფერება. როგორც სჩანს, ვაჟა ამ ყალბ ცნობებს აუღელვებია და 1912 წლის "სახალხო გაზეთის" 584 ნომერში "მცირე შენიშვნის" სათაურით ათავსებს შემდეგ წერილს:

"ჩემი ნაწერების გამომცემლების საყურადღებოდ ვწერ ამ შენიშვნას, რომ დღევანდელი შეცდომა არ გამეორდეს: ბ. ივ. გომელაურმა დაბეჭდა ცალკე წიგნაკად ჩემი სამი საყმაწვილო მოთხრობა სათაურით: 'სამი საყმაწვილო ამბავი". აქვე ჩაურთავს ჩემი ბიოგრაფია, სადაც ბლომად შეცდომები შეჰპარვია პატივცემულ გამომცემელს. საჭიროა ამ შეცდომების შესწორება: თუ ბიოგრაფია იწერება, უნდა დაიწეროს სიმართლით, ნამეტნავად სიყალბე უნდა შესწორდეს ჩემ სიცოცხლეშივე, რადგან იგი ჩემი სიკვდილის შემდეგაც იბარტყებს საკმაოდ.

მე დავიბადე სოფ. ჩარგალში 1862 წ. 15 მაისს, არა დროს მე ჩემ სოფელში სასწავლებელში არ მისწავლია და არც მასწავლებლად ვყოფილვარ. პირველად მამაჩემმა მიმაბარა თელავის სასულიერო სასწავლებელში. ამ სასწავლებლის მე-

სამე კლასიდან მე შევედი ტფილისის სამოქალაქო სკოლაში, რომელიც ინსტიტუტთან არსებობს. სამოქალაქო სკოლაში რომ დავასრულე კურსი, შემდეგ გორის სემინარიაში შევედი. როცა იქაც სწავლა დავამთავრე, დამნიშნეს მასწავლებლად ტოლადსოფელში (ერწოში), სადაც ერთი წელიწადი დავყავი და შემდეგ პეტერბურგში წავედი უნივერსიტეტში ლექციების მოსასმენად... დანარჩენ ცნობებზე, რაც ბ. ივ. გომელაურსა აქვს მოყვანილი ჩემს ბიოგრაფიაში, არაფერი მეთქმის".

ამ საყურადღებო დოკუმენტიდან სჩანს, რომ ვაჟა 1862 წ. მაისს 15 დაბადებულა და ერთის შეხედვით თითქოს საკითხი ამოწურულიდ უნდა ჩაითვალოს, მაგრამ ოფიციალური დოკუმენტები ამ საკითხის შესახებ საწინააღმდეგო ცნობებს გვაწვდიან.

ჩვენ ხელთ არის ვაჟა-ფშაველას ნაქონი შემდეგი მეტრიკული ამონაწერი, რომელიც მას ტფ. ალექსანდრეს სახ. სამასწავლებლო ინსტიტუტთან არსებულ ორკლასიან სამოქალაქო სასწავლებელში შესვლის დროს აუღია.

Свидетельство

Дано сие священническому сыну Луке Разикову в том, что он, Разиков, в метрической книге Чаргальской Святогеоргиевской церкви, за тысяча восемьсот шестьдесят первый год в графе мужескаго пола под №8 записана статья, родился четырнадцатого июля, а двадцтать второго того же ме месяца крещен (Лука). Родители его: житель селения Чаргали, причетник Чаргальской Святогеоргиевской церкви Павел Разиков и законная жена его Варвара, оба православного вероисповедания. Восприемником был благочинный и Кавалер Тионетского Округа Иов Цискаров, а таинство крещения совершил Священник Чаргальскаго прихода Йоссей Давидов сын Геладзе с причетником Василием Цоцкораули.

В чем подписью моею и приложением церковной печати удостоверяю Священник Чаргальской Святогеоргиевской церкви Георгий Геладзе.

1877 года 17 сентября.*

[დოკუმენტები ინახება ყაზბეგის მუზეუმში]*

როგორც სჩანს, ამ მეტრიკული ამონაწერით, ვაჟა დაბადებულა 1861 წ. 14 ივლისს. ასე რომ არც წელი და არც თვე დაბადებისა ვაჟას მოცემულ ცნობებს არ ეთანხმება.

აღსანიშნავია შემდეგი გარემოებაც: გორის სემინარიის ყოფ. მასწავლებელმა სუდაკოვმა, რომელიც დაახლოებით იცნობდა ვაჟას, წერილობით გვაცნობა და პირად საუბრის დროსაც დაჟინებით გამიმეორა შემდეგი: "სემინარიაში მისაღებად ვაჟამ კანცელარიაში გადმომცა თავისი საბუთები, მაგრამ მიღებას ხელს უშლიდა მისი წლოვანების სიდიდე. მაშინ ვაჟა მეტრიკით უკვე 20 წლისა იყო, ამიტომ ვურჩიე წასულიყო სოფელში და წლოვანება დაკლებული მეტრიკა მოეტანა. ასეც მოიქცა. წავიდა თავის სოფელში და მოიტანა ახალი მეტრიკა, რომელშიაც ნამდვილ წლოვანებას სამი წელი ჰქონდა დაკლებული".

ასე რომ სუდაკოვის ცნობით, ვაჟა 1859 წელს ყოფილა დაბადებული.

ისმება კითხვა, ამ სამ თარიღს შორის (1859, 1861, 1862) რომელია სწორი? ჩვენი აზრით, ზედმეტია ლაპარაკი სუდაკოვის მიერ მოცემული ცნობის სინამდვილეზე. აღნიშნული ცნობის გამოსარკვევად, ჩვენ მივმართეთ საქ. მმაჩის სამმართველოს, სადაც 1861 წლის მეტრიკულ ჩანაწერ წიგნში ვაჟას დაბადების თარიღი აღმოჩნდა ისე, როგორც ზემოთ მოყვანილ მეტრიკულ ამონაწერშია აღნიშნული. თანაც არავითარ გადასწორებებს იქ ადგილი არ აქვს. ვაჟა აღნიშნულ წიგნში ჩაწერილია შემდეგი სახით:

ა) სათვალავი დაბადებულთა: მ ა მ ა თ ა ს ქ ე ს ი : 8.
ბ) თვე და დღე: დაბადება — ი ვ ლ ი ს ი ს იდ.
ნათლისღება — ,, კბ.
გ) სახელები დაბადებულთა: ლუკა.
დ) წოდება, სახელი, მამის სახელი და გვარი მშობელთა და რომლისა სარწმუნოებისა არიან: ჩარგლის წ-ის გიორგის ეკლესიის პრიჩეტნიკი პავლე რაზიკოვი და სჯულიერი ცოლი ამისი ბარბალე ფხიკლესშვილის დავითის ასული. ორივენი მართმადიდებელის სარწმუნოების აღსარებისანი.
ე) წოდება, სახელი, მამის სახელი და გვარი მიმრქმელთა: მიმრქმელი თიანეთის ოკრუღის ბლაღოჩინი და კავალერი ივობი ცისკაროვი.
ვ) ვინ აღასრულა საიდუმლო ნათლის ღება: ჩარგლის წ-ის გიორგის ეკლესიის მღვდელმა იასე გელაძემ (ამავე ეკლესიის პრიჩეტნიკის პავლე რაზიკოვისათა).**

*[**ფრჩხილებში მოთავსებული სიტყვები დედანში წაშლილია. დოკუმენტი ამოწერილია საქ. მმაჩის სამმართველოს არქივიდან]*

არც თვით ვაჟა-ფშაველას ცნობა არის სწორი, რომ თითქოს ის 1862 წ. 15 მაისს იყო დაბადებული. 1862 წლის ჩარგლის ეკლესიის მეტრიკულ წიგნში არცერთი რაზიკაშვილთაგანი არ არის დაბადებულად აღნიშნული.

ჩვენს მოსაზრებას მხარს უჭერს შემდეგი ფაქტიც: 1879 წ. ვაჟამ დაამთავრა ტფილისის სამოქალაქო სასწავლებელი და იმავე წლის სექტემბერში გორის საოსტატო სემინარიაში შევიდა. სემინარიაში მისაღებ საგამოცდო ჟურნალში ვაჟა 18 წლისად არის აღნიშნული და სწორიცაა, რადგანაც კურსის დამთავრებისას, 5 ივნისს, ის სრული 17 წლისა იყო და მე-18-ში იმყოფებოდა, ხოლო 14 ივლისს შეუსრულდებოდა 18 წელი და მე-19-ში გადადგებოდა; ეს ფაქტიც იმას ადასტურებს, რომ ვაჟა მართლაც 1861 წ. ივლისის თვეში ყოფილა დაბადებული.

ასე რომ, არსებული საბუთების მიხედვით, ვაჟა-ფშაველას დაბადების თარიღი 1861 წ. 14 ივლისი უნდა იქნეს მიჩნეული.[19]

როგორც ვხედავთ, ს. ყუბანეიშვილის მიერ დაწვრილებითაა აღნუსხული ვაჟა-ფშაველას დაბადების თარიღთან დაკავშირებული თითქმის ყველა დეტალი: ოღონდაც, ავტორი — ოფიციალურად დადასტურებულ დოკუმენტებზე დამყარებით თავის სიმართლეში დარწმუნებული — კატეგორიულად ასკვნის: "როგორც სჩანს, თვით ვაჟასაც კი არ სცოდნია, თუ რომელ წელსა და თვეში დაიბადა ის" (დასახ. წიგნი, გვ. 46), რითაც უკვე იმთავითვე გამორიცხავს პოეტის სტატიის — "მცირე შენიშვნა" — შექმნის მიზეზს. მით უფრო, რომ რატომღაც თავის ამ უაპელაციო განაცხადს ურთავს კომენტარს, რომლის თანახმად, "არსებული საბუთების მიხედვით, ვაჟა-ფშაველას დაბადების თარიღი 1861 წ. 14 ივლისი უნდა იქნეს მიჩნეული" (დასახ. წიგნი, გვ. 49). აშკარაა, რომ მკვლევარი საბუთის ძალას არ ანიჭებდა მგოსნის დაჟინებულ მოთხოვნას და სრულ უნდობლობას უცხადებდა მას. ეს მეორდება აღნიშნული წიგნის მეორე გამოცემაშიც (1961).

ვაჟა-ფშაველას დაბადების თარიღის ამგვარ კანონიზაციას, ალბათ, ხელი იმანაც შეუწყო, რომ პოეტის დაბადების 100 წლისთავის საიუბილეო მზადებასთან დაკავშირებით გამოქვეყნდა ვაჟას მიერ ჯერ კიდევ სიყმაწვილეშივე პოეზიაში გზადალოცვილი სახელოვანი პოეტის, გიორგი ლეონიძის მიერ მოძიებული მეტრიკული ჩანაწერი, სადაც ვაჟა-ფშაველას დაბადების თარიღად სწორედ 1861 წლის 14 (26) ივლისია მითითებული.

უნდა აღინიშნოს, რომ ქართული ლიტერატურის ისტორიის მკვლევართა უმეტესობაც ვაჟა-ფშაველას დაბადების თარიღად 1861 წლის 14 (26) ივლისს მიიჩნევს.

[19] სოლ. ყუბანეიშვილი. *ვაჟა-ფშაველა,* თბ., 1937, გვ. 46-49.

ამ მხრივ, ერთადერთი გამონაკლისია გერონტი ქიქოძე, რომელმაც 1935 წელს, ვაჟას გარდაცვალებიდან 20 წლისთავის და მის მთაწმინდაზე გადასვენებასთან დაკავშირებით გამოქვეყნებულ სტატიაში "ვაჟა-ფშაველა" აღნიშნა: "ვაჟა მოკვდა ისე სტოიკურად, როგორც თავისი სიცოცხლის 53 წელი გაატარა"[20]. სხვა დროსაც გამოჩენილი მოაზროვნე და მკვლევარი რუსულ ენაზე ბეჭდავს ნარკვევს, სადაც ვაჟას დაბადების თარიღად 1862 წელს აფიქსირებს.

ჩვენ რამდენჯერმე მოგვეცა შესაძლებლობა, პოეტისადმი მიძღვნილ მონოგრაფიებსა და ნარკვევებში (1. *ვაჟა-ფშაველა: ცხოვრებისა და შემოქმედებითი ისტორიის საკითხები,* თბ. 1989, გვ. 56; 2. *ვაჟა-ფშაველა,* ქართული მწერლობა, ტ. 17, თბ. 2000, გვ. 528; 3. *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან,* ტ. II, თბ., 20003, გვ. 349), შენიშვნის ფორმით, მაგრამ მაინც შეგვეხსენებინა მკითხველთათვის ვაჟას საწუხარი: "შეცდომა არ განმეორდეს", "სიყალბე უნდა შესწორდეს", თუმცაღა დღემდე არავინ ისმინა პოეტის ვედრება...

ერთი შეხედვით, მართლაც, რა მნიშვნელობა აქვს 1861 თუ 1862 წელს დაიბადა მწერალი, მაგრამ თავად ვაჟა ხომ ანიჭებდა მას არსებით ხასიათს? ერთის მხრივ, შეიძლება პრაგმატულად მომართულმა პედანტურმა გონებამ სკეპტიკური თვალით შეხედოს ვაჟას ბიოგრაფიისადმი ამგვარ მიდგომას, "ჭიქა წყალში ქარიშხლად" მიიჩნიოს ერთი წლისთვის ესოდენ გაზვიადებული მსჯელობა, მაგრამ, მეორე მხრივ, მხედველობაშია მისაღები, რომ ერთ წელს დიაღაც აქვს დიდი შემოქმედებითი ღირებულება ყოველი ხელოვანისათვის და მათ შორის ისეთი შემოქმედისათვის, როგორიც ვაჟა-ფშაველა იყო. მართლაც, პოეტის ცხოვრებაში, თავისი სიცოცხლის მიმწუხრის ჟამს, სულ ექვსიოდე თვის მანძილზე, მძიმე ავადმყოფობის მიუხედავად, ვაჟა-ფშაველას შექმნილი აქვს 14 ნაწარმოები, მათ შორის ისეთი პოეტური და პუბლიცისტურ-ფილოსოფიური შედევრები, როგორიცაა: "დიდი თამარი", "სიმღერა" ("მე შენი ტრფობით ვერ გავძეღ"), "ჩემი ანგელოზები", "სიმღერა" ("ბალღი რასაცა ვხედავდი"), "ზოგი რამ ფიქრებიდამ", "საგაზაფხულო ფიქრები" და სხვა. ბევრ შესანიშნავ პოეტს, მწერალსა და მოაზროვნეს ვერ შეუქმნია ერთი წლის მანძილზე ასეთი თხზულებები. ეს მხოლოდ ვაჟა-ფშაველას შესაძლებლობის მქონე შემოქმედის ხვედრია. ნაწარმოებთა ამ სტატისტიკასაც აქვს გარკვეული მნიშვნელობა ლიტერატურის ისტორიისთვის.

გენიალური ვაჟა პროფეტურად ჭვრეტს მოვლენათა არსს და წუხილის მიზეზიც არაა უმნიშვნელო, რადგან მისი ფიქრით, თუ მცირე "შეცდომა" არ გასწორდა, რომელიც არაა თურმე "მცირე",

[20] გ. ქიქოძე, *ვაჟა-ფშაველა,* გ. ქიქოძე, რჩეული თხზულებანი სამ ტომად, ტ. I, თბ; 1963, გვ. 246.

მან შეიძლება ისეთ "სიყალბედ" "იბარტყოს", რომ ცხოვრების წესად იქცეს და დაღი დაასვას თაობათა აზროვნებას. ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით, უნდობლობა ვაჟასადმი, რომ უცხოელთაგანაც "გენიოსად" აღიარებულ პოეტს (არტურ ლაისტი) ისეთი ელემენტალური ფაქტის უცოდინარობა დავაბრალოთ, როგორიც საკუთარი დაბადების თარიღის ცოდნაა, სხვა არაფერია, თუ არა კურიოზი. ნდობას ვუცხადებთ ვაჟა-ფშაველას უშრეტი ფანტაზიის წყალობით უკვდავყოფილ მხატვრულ სამყაროს, მის წინასწარმეტყველურ ხედვას, ხოლო არ ვენდოთ მას საკუთარი ბიოგრაფიის დადგენაში, ვფიქრობთ, გაუგებრობაა. სოლომონ ყუბანეიშვილის მიერ მოხმობილი დოკუმენტებიდანაც ჩანს და სხვა მონაცემებითაც ირკვევა, რომ ნათლობის მოწმობაში, პრაქტიკული მიზნებისათვის დაბადების თარიღის შეცვლა XIX საუკუნეში ჩვეულებრივი მოვლენა ყოფილა. ამის თვალსაჩინო ნიმუშად მეორე, ასევე დიდი ქართველი მგოსნის აკაკი წერეთლის მიერ, უკვდავ "ჩემ თავგადასავალში", საკუთარი ბიოგრაფიის გადმოცემისას, ანალოგიურ საკითხთან დაკავშირებით მოწოდებული ცნობის გახსენებაც კმარა: "დავბადებულვარ მე 9 ივნისს, განთიადისას 1840-ში, თუმცა ნათლობის მოწმობაში კი 1841 მიწერია"-ო, — ბრძანებს პოეტი და ქართული ლიტერატურის უკლებლივ ყველა მკვლევარი ურყევ ჭეშმარიტებად სახავს აკაკის აზრს. ისმის კითხვა: თუკი ერთ შემთხვევაში უყოყმანოდ ვუჯერებთ აკაკი წერეთელს მსგავს საკითხთან დაკავშირებით, რატომ ვუცხადებთ უნდობლობას ვაჟა-ფშაველას, როცა მას კორექტივი შეაქვს სხვის შეცდომაში? როგორც ჩანს, ამ უნდობლობამ მართლაც "იბარტყა" და ამის წყალობითაა, რომ ქართული ლიტერატურის ისტორიკოსთა ნაწერებში ვაჟა-ფშველას ბიოგრაფიასთან დაკავშირებით არაა გათვალისწინებული თვით პოეტის თხოვნა და ცნობა.

ალექსანდრე ხახანაშვილი, ჯერ კიდევ 1913 წელს, ვაჟას დაბადების თარიღად 1859 წელს აცხადებს[21], ხოლო ყველა სხვა ავტორი: კიტა აბაშიძე[22], ვახტანგ კოტეტიშვილი[23], მიხეილ ზანდუკელი[24], შალვა რადიანი[25], დიმიტრი ბენაშვილი[26], აკაკი გაწერელია[27], აპოლონ მახარაძე[28], გრიგოლ კიკნაძე[29] 1861 წლის 14

[21] ა. ხახანაშვილი, *ქართული სიტყვიერების ისტორია,* ტფ., 1913.

[22] კ. აბაშიძე, *ეტიუდები XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან,* თბ., 1962.

[23] ვ. კოტეტიშვილი, *ქართული ლიტერატურის ისტორია (XIX ს.),* თბ., 1959.

[24] მ. ზანდუკელი, *ვაჟა-ფშაველა,* თბ., 1953.

[25] შ. რადიანი, *ახალი ქართული ლიტერატურა,* თბ., 1954.

[26] დ. ბენაშვილი, *ვაჟა-ფშაველა: შემოქმედი და მოაზროვნე,* თბ., 1961.

[27] ა. გაწერელია, *ვაჟა-ფშაველა,* ქართული ლიტერატურის ისტორია, IV, თბ., 1974.

[28] ა. მახარაძე, *რა ზიკა შვილების პოეზია,* თბ., 1987.

[29] გ. კიკნაძე, *ვაჟა-ფშაველას შემოქმედება,* გ. კიკნაძე, თხზულებანი ხუთ ტომად, ტ. I. თბ., 2005.

(26) ივლისს მიიჩნევს. ძირითადად ასეთია ვაჟა-ფშაველას ბიოგრაფიის ერთ დეტალის — დაბადების თარიღის — შესახებ არსებული ფაქტობრივი მხარე.

ჩვეული პატიოსნებით, პოეტი დამარწმუნებლად აღწერს თავის ბიოგრაფიას დაუმთავრებელ, მაგრამ ბრწყინვალე, ავტობიოგრაფიული ხასიათის ნაწარმოებში "ჩემი წუთისოფელი", მოთხრობაში "მოგონება", ხოლო ბოლოს "მცირე შენიშვნაში" (1912) ნათლად გვიდგენს თავისი ცხოვრების ფაქტობრივ მხარეს. "ჩემს წუთისოფელში" პოეტი შთამბეჭდავად აცოცხლებს მკითხველის თვალში თავის ყრმობას, როცა წერს: "რვა წლამდე ვიზრდებოდი ძველ წიგნებზე: "ვეფხისტყაოსანი", "მზეჭაბუკისა და ჯიმშედის ამბავი" (ჩუბინაშვილის ქრესტომათია), გრიბული ჟორჟ ზანდისა შეიქმნა ჩემს საყვარელ წიგნებად". მამამისის, მღვდელ პავლე რაზიკაშვილის მიერ ჩანერგილი სიყვარული ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებისადმი ლაღი წარმოსახვის, გამორჩეული ნიჭიერების ყმაწვილის ფანტაზიას აღვიძებდა: "ჩემს ყურადღებას იზიდავდა დავითისაგან გოლიათის დამარცხება, სამსონ ძლიერის მოქმედებანი, ძმათა მაკაბელთა თავდადება და სხვ." "უნდა მოგახსენოთ, რომ ჩემი თავი სამსონ ძლიერად მყავდა წარმოდგენილი," წერს პოეტი და იქვე მიუთითებს: "რვა წლისა თელავის სასულიერო სასწავლებელში მიმაბარეს" ("ჩემი წუთისოფელი"), ხოლო მოთხრობაში "მოგონება" ვაჟა აღნიშნავს, რომ თელავში კლასში ასაკით ყველაზე პატარა ყოფილა; ამიტომაც პატარა ლუკას უადგილობის გამო ბუხარში სვამდნენ: "ბუხარი იყო ჩემი სკამი მთელი ორი წელი, რადგან ადგილი აღარ იყო შეგირდისათვის და ერთთავად ნაცარში ამოგანგლული დავდიოდი"-ო ("მოგონება", 1888). მისი თქმით, "ამ სასწავლებელში ყოფნამ ჩემს გულსა და გონებას ვერაფერი შეჰმატა, ჩემს ფანტასიას, გონების მოთხოვნილებას ვერ აკმაყოფილებდა ლათინური და ბერძნული ფრაზების ზეპირობა" ("ჩემი წუთისოფელი").

ჩვენ ვვარაუდობთ, რომ თუ შემდგომში მეტრიკული ჩანაწერის — ნათლობის მოწმობის გადასწორებაზეა საუბარი, ვაჟას კი არ დააკლეს დაბადების წელი, არამედ მოუმატეს, იმიტომ, რომ იმ დროს, რვა წლის ასაკის ბავშვს სასწავლებელში არ იღებდნენ. ოჯახში მდიდარ სულიერ საზრდოს დაწაფებული, არაჩვეულებრივი მონაცემების ლუკა რაზიკაშვილის სასწავლებელში ადრე შეყვანა, როგორც ჩანს, თავად მაძიებელი სულის, მკვირცხლი გონების, განათლებისა და წიგნის ტრფიალ პავლე რაზიკაშვილისათვის გარდაუალ აუცილებლობად იქცა. ძნელი იყო ბიბლიას, ქართულ და ევროპული კლასიკის ნიმუშებს ნაზიარები ყმაწვილის თვითდინებაზე მიშვება და უსისტემო გარემოცვაში ყოფნა სახლში. მით უფრო, ამ პირობებში დაბადების მოწმობის შედგენა, ფშავში თავისი მდგომარეობით ცნობილ ისეთი სასუ-

ლიერო მოღვაწისათვის, როგორიც პავლე რაზიკაშვილი იყო, პრობლემას არ წარმოადგენდა, რაც მან, როგორც ჩანს, განახორციელა კიდეც. ამიტომაცაა ვაჟა, როცა შესაძლებლობა ეძლევა, დაჟინებით შეახსენებს მკითხველს, რომ ის 8 წლისა მიაბარეს სასწავლებელში...

ამრიგად, პოეტი დაბადებული არის არა 1861 წლის 14 (26) ივლისს, არამედ 1862 წლის 15 მაისს.

ბოლოს და ბოლოს, ვისაც სურს ნდობა გამოუცხადოს გენიალურ ვაჟას, უნდა ირწმუნოს სხვადასხვა კონტექსტში წარმოდგენილი ნაამბობი და რეპლიკა, რომელიც ცხრა ათეულზე მეტი ხნის წინ, 1912 წელს, გამოაქვეყნა დიდმა პოეტმა.

ყველა ქვეყანაში მეტ-ნაკლებად ძნელია გენიოსის ბედი, მაგრამ ჩვენში კი უფრო მეტად, რაც ვაჟას ბიოგრაფიის გარშემო არსებული ამ მცირე დეტალის გახსენებამაც ცხადყო. არაერთგზისი მინიშნება-განცხადების მიუხედავად, ერთიანად ქართულმა საზოგადოებამ (იშვიათი გამონაკლისის გარდა), თავი დაიყრუა გენიალური პოეტის ნაწერებში გაცხადებული ფაქტებისა და თვით მისი კატეგორიული თხოვნის მიმართ, რაც, სამწუხაროდ, კიდევ ერთხელ დასტურყოფს მწარე რეალობას: საქართველოში თურმე დღემდე უფრო მეტად ენდობიან და პატივს მიაგებენ ცარისტულ ბიუროკრატიულ სამყაროში კანცელარისტთა მიერ გაცემულ ბეჭდიან ქაღალდს, როგორც სიმართლის უმაღლეს ინსტანციას, ვიდრე გენიოსის სიტყვას...

რასაკვირველია, ესეც, ტოტალიტარიზმისა და ნეოტოტალიტარიზმის ხანაში, ქართველთა ცხოვრების ძნელბედობის პირობებში, სანიმუშოდ გახედნილი, ანუ როგორც ერთგან პოლ ვალერი ბრძანებს, "მოთვინიერებული პუბლიკის" ფსიქოლოგიას წარმოაჩენს და დაგვაფიქრებს, რათა მომავალში მაინც ასეთი რამ აღარ უნდა განმეორდეს.

თუმცა ბიუროკრატიულად მომართული პედანტური გონება ყოველთვის იმაზეა ორიენტირებული, თუნდაც ამ მცირე ფაქტის შესწორებამ რა სირთულეები შეიძლება წარმოშვას სხვადასხვა ინსტანციებში. შეიძლება ბევრმა დაგვამუნათოს: ღირს კი ყველაფერი ეს ამად? უნდა ჩასწორდეს სასკოლო და უმაღლეს სასწავლებელთა სახელმძღვანელოებში, სხვადასხვა კულტურულ დაწესებულებებსა (მუზეუმები, არქივები, მწერალთა კავშირი და სხვ.) და თვით საერთაშორისო ორგანიზაციებშიც ვაჟა-ფშაველას დაბადების თარიღთან დაკავშირებული დოკუმენტაცია და ა. შ.

რასაკვირველია, ყველაფერი ეს ასეა — სირთულეები არსებობს და ზოგიერთი უხერხულობანიც, მაგრამ ფაქტი ერთია: ყველაფერ ამაში ხომ დიდი პოეტი არაა დამნაშავე?

ნუთუ არ დადგა ჟამი, ყურად ვიღოთ გენიოსი ვაჟა-ფშაველას მინიშნებანი და ვედრების ხარისხში აყვანილი თხოვნა?!

Iuza Evgenidze

One issue from the Biography of Vazha-Pshavela

The essay describes creative values of the writers' biographies taking into consideration the literary-theoretical observations made in the Euro-American space (R. Emerson, Saint-Beuve, A. Maurois, P. Valéry, J.-P. Sartre, K. G. Jung, etc.) and Georgian reality (I. Chavchavadze, Vazha-Pshavela and others).

In this context based on the corrections of the literary-documentary materials concerning Vazha-Pshavela's life and the information supplied by the writer himself, against the traditional estimation that Vazha-Pshavela was born on the 14th (26th) July of 1861 it has been determined that the writer was born on the 15th (27th) May of 1862.

ქეთევან ბეზარაშვილი
თამარ ლომიძე

ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნებები ძველ ლიტერატურულ-თეორიულ ნააზრევში და გალაკტიონ ტაბიძესთან

წინამდებარე სტატიაში განვიხილავთ რამდენიმე ნაწარმოებს, რომლებშიც აისახა ანტიკური ხელოვნებისა და ქრისტიანული კულტურის გალაკტიონისეული აღქმა. შევნიშნავთ, რომ ეს ნაწარმოებები შევარჩიეთ არა მარტო იმის გამო, რომ ისინი შთაგონებულია ანტიკური მითოლოგიითა და ხელოვნებით, არამედ იმიტომაც, რომ მათში, ჩვენი აზრით, შეინიშნება **ანტიკური და შუა საუკუნეების ესთეტიკის** ზეგავლენა პოეტის მსოფლაღქმაზე. ამიტომ საჭიროდ მივიჩნიეთ, გაგვეანალიზებინა ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნებები (რომელთაც ანტიკური ეპოქის მოაზროვნეები ხელოვნების ძირითად პრინციპებად მიიჩნევდნენ) ისე, როგორც ისინი განიხილებოდა ანტიკურ და ქრისტიანულ ესთეტიკაში და ისე, როგორც ისინი, ჩვენი აზრით, ხორცშესხმულია გალაკტიონის ქმნილებებში.

ყოველთვის, როდესაც ანალიზის საგანია ისეთი მხატვრული ტექსტები, რომლებიც შთაგონებულია ანტიკური (ან, საერთოდ, ნებისმიერი უცხო) კულტურით, დასაშვებია შესაძლებლობა, რომ უცხო კულტურის ავტორისეული ინტერპრეტაცია ერთგვარად მოდერნიზებულია და არ ემთხვევა ანტიკური ხელოვნების გააზრებას თვით ანტიკურ ესთეტიკაში. რა თქმა უნდა, კვლევის დასაწყისში ჩვენც a priori **არ მივიჩნევდით,** რომ განსაცვიფრებლისა და ამაღლებულის კატეგორიები **აუცილებლად** მონაწილეობს გალაკტიონის ნაწარმოებებში. ჩვენი მიზანი იყო იმის დადგენა, საფუძვლად უდევს თუ არა ეს კატეგორიები განსახილველ ტექსტებს, იქცნენ თუ არა ისინი გალაკტიონის ესთეტიკის ორგანულ ნაწილად. ამასთან, ეს პრობლემა ზოგადად უკავშირდება ანტიკური და ქრისტიანული ესთეტიკის აღქმის საკითხს სიმბოლისტების მიერ, ისევე როგორც კონკრეტულად ეროვნული და ევროპული პოეტური ტრადიციების რეცეფციის საკითხს გალაკტიონთან (რაც, თავად გალაკტიონის დეფინიციის მიხედ-

ვით, არის ევროპული ახალი პოეზიის ფორმისა და ქართული სულის სინთეზი — გალაკტიონ ტაბიძის ჟურნალი, 1922)[1].

ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნება ლიტერატურის ანტიკურ თეორიებში

რიტორიკისა და პოეტიკის ანტიკურ თეორიებში, სადაც უპირატესად ფორმობრივი მშვენიერების კანონები განიხილებოდა, ახალ სიტყვას წარმოადგენდა შემოქმედების მუსიური წარმოშობის პლატონისეული იდეა, პოეზიისა და, ზოგადად, ხელოვნების ფილოსოფიურობის არისტოტელესეული იდეა და მის მიერვე შემუშავებული კათარზისის ცნება, ასევე — მოქმედების ერთიანობის იდეა. ამ ფონზე ლიტერატურის თეორიაში შემოდის ლონგინოსის კონცეფცია ამაღლებულის შესახებ. მიიჩნევენ, რომ ლონგინოსის ტრაქტატმა ამაღლებულის შესახებ ახალი ენა დაამკვიდრა ლიტერატურის კრიტიკაში, სადაც მანამდე არისტოტელეს პოეტიკას გაბატონებული პოზიცია ეკავა. არისტოტელეს თეორიის კვალობაზე, რომლის მიხედვით, ლიტერატურის საბოლოო მიზანი სიამოვნებაა, ლონგინოსი ამაღლებულობას და დიდებულებას დიადი სულის გამოძახილად განიხილავს. მისი აზრით, მხატვრული სტილიც პიროვნულობის ნიშნით არის აღბეჭდილი, და ეს არა მხოლოდ მშვენიერი სიტყვიერი ქსოვილით მიიღწევა, არამედ — უფრო მეტად — ამაღლებული შინაარსით. სწორედ ამაღლებულის არსებობა ფარავს შესაძლო ტექნიკურ ლაფსუსებს და არის საწინდარი იმისა, რომ სიცოცხლე ღირებულია[2].

ამგვარად, ამაღლებულის ცნება ესთეტიკური კატეგორიის მნიშვნელობით პირველად განიხილა ახ. წ. I საუკუნეში ფსევდო-ლონგინოსად წოდებულმა უცნობმა ლიტერატორმა და თეორეტიკოსმა (ამ ტერმინის ტრადიციულ მნიშვნელობასთან — მაღალი სტილის აღნიშვნასთან ერთად). მიჩნეულია, რომ ამაღლებულის ცნება ფსევდო-ლონგინოსს საბოლოოდ არა აქვს ჩამოყალიბებული და მის ზუსტ და ამომწურავ დეფინიციას არ იძლევა (იხ. *ამაღლებულისათვის,* თ. 6)[3]. ამის დასტურად მიიჩნევენ იმას, რომ იგი

[1] ევროპულ პოეზიასთან გალაკტიონის პოეზიის კონცეპტუალური სიახლოვის შესახებ იხ. თ. დოიაშვილი, *"არტისტული ყვავილების" პროლოგი,* გალაკტიონოლოგია, II, 2003, გვ. 41-61. ქრისტიანული აზროვნებისა და სახეობრიობის, სიმბოლისტური და ქრისტიანული კოდების, როგორც გალაკტიონის შემოქმედების ბუნებრივი კონტექსტის შესახებ (რაც ახსნილია ეროვნული და მოდერნისტული კულტურული ტრადიციებით), იხ. ბ. წიფურია, *გალაკტიონის ტექსტი სწორ/მცდარ კონტექსტში*, გალაკტიონოლოგია, III, 2004, გვ. 218.

[2] Aristotle, *The Poetics;* Longinus, *On the Sublime,* with an English Translation and Introduction by W. H. Fyfe, London, 1960, p. IX-XX.

[3] იხ. ფსევდო-ლონგინე, *ამაღლებულისათვის,* ძველი ბერძნულიდან თარგმნა, წინასიტყვაობა და კომენტარები დაურთო ბ. ბრეგვაძემ, თბ., 1975, გვ. 39-40.

სინონიმებად ხმარობს ისეთ სიტყვებს, როგორიცაა: ამაღლებული, მაღალი, განსაცვიფრებელი, დიადი, დიდებული; ამას შეიძლება დავუმატოთ: სიდიადე, სიმაღლე, მშვენიერი და სხვ. ლონგინოსის მიხედვით, "*ამაღლებული* კი არ არწმუნებს მსმენელს, არამედ აღელვებს და აღაფრთოვანებს მას, ვინაიდან *განსაცვიფრებელი* ყოველთვის უფრო მძაფრ ზემოქმედებას ახდენს, ვიდრე სარწმუნო და სასიამოვნო. მართლაც, სარწმუნოს დავჯერება ან არდავჯერება ჩვენი ნებაა, ხოლო *განსაცვიფრებელი* იმდენად ძლიერია და წინააღუდგომელი, რომ მისი ზემოქმედება სავსებით დამოუკიდებელია ჩვენი ნება-სურვილისგან" (თ. 1); "მაშ, დაე, შენთვის *მშვენიერი და ჭეშმარიტად ამაღლებული* იყოს მხოლოდ ის, რაც ყველასთვის და ყოველთვის *მშვენიერია* და *ამაღლებული*" (თ. 7); "რაც უფრო მეტ გულგრილობას იჩენენ კაცნი ყოველივე ჩვეულებრივის, ყოველდღიურისა და, ასე გასინჯე, თვით მათთვის აუცილებელის მიმართ, მით უფრო მეტად *აცვიფრებს* მათ ყოველივე *უჩვეულო და მოულოდნელი*" (თ. 35). ამდენად, ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნებებს ერთად განვიხილავთ.

ცნობილია, რომ ამაღლებულის (და შესაბამისად, განსაცვიფრებლის) ცნებას ფსევდო-ლონგინოსი სამ ასპექტში წარმოადგენს: ბუნებაში, ადამიანის (კერძოდ, შემოქმედის) სულსა და მხატვრულ შემოქმედებაში.

ბუნებასთან მიმართებაში ამაღლებულის ცნება მან ღვთაებრივთან, მშვენიერებასთან და სიდიადესთან დააკავშირა, რაც, მისივე აზრით, ადამიანის არსებობის გამართლებაა. ამაღლებულს უკავშირდება განსაცვიფრებლის ცნება: "დედაბუნება... გვინერგავს სულში უძლეველსა და შეუმუსრველ სიყვარულს ყოველივე *დიადის* მიმართ, ვინაიდან მისი ბუნება ათასწილად უფრო *ღვთაებრივია*, ვიდრე ჩვენი; მასში ყველაფერს სჭარბობს *მშვენიერება* და *სიდიადე*; ის მთლიანად გვიცხადებს ჩვენი ამქვეყნიური არსებობის მიზანს" (თ. 35).

შემოქმედის სულთან მიმართებაში ამაღლებულის ცნება აერთიანებს ესთეტიკურ და ეთიკურ მომენტებს, რადგან "*ამაღლებული სულიერი სიმაღლის გამოძახილია*". მხოლოდ შემოქმედის განწმენდილი სული წვდება და გამოხატავს მას: "ამაღლებული *მაღალი აზრის* ნაყოფია, ხოლო მისი შემოქმედი თავადაც *მაღალია და მაღლად მხედი*" (თ. 9). რადგან ბაძვის ანტიკური ცნება წინამორბედ შემოქმედთა მიღწევების ბაძვასაც გულისხმობს (მის პლატონისეულ და არისტოტელისეულ საყოველთაოდ ცნობილ გაგებასთან ერთად), ბუნებრივია, რომ ეს ცნება ფსევდო-ლონგინოსსაც აქვს წარმოდგენილი, ოღონდ სხვისი შთაგონების საფუძველზე საკუთარი შთაგონების წარმოქმნის მნიშვნელობით: "ჩვენი სულები ხარბად უნდა ეწაფებოდნენ *ამაღლებულს* და, ამრიგად, გამუდმებით ნაყოფიერდებოდნენ სხვისი თანდაყოლილი *შთაგონებით*" (თ. 9); "პლატონი ამაღლებულთან თა-

ნაზიარების კიდევ ერთ გზას გვთავაზობს. მაინც რა გზაა ეს? წარსულის დიდი მწერლებისა თუ პოეტების მიბაძვა და მათ კვალდაკვალ სვლა; ძველი მწერლების დიად ქმნილებათა სული *ცხოველმყოფელი ძალით* ავსებს მათ მიმბაძველებს... ამ *ღვთაებრივი ძალის* წყალობით თვით საშუალო ნიჭის მწერალიც კი ეზიარება ხოლმე *ამაღლებულს*" (თ. 13). შემოქმედის ამაღლებულობა მკითხველზეც ახდენს ზეგავლენას. ამიტომ ბუნებრივია, რომ ფსევდო-ლონგინოსი საუბრობს მკითხველის თანაგანცდისა და ამაღლების შესახებ, რის საფუძველსაც ხელოვნების ქმნილებისაგან მოგვრილი სიხარული და სიამოვნება წარმოადგენს: "ჩვენი სული თავისი ბუნებით ექოსავით ეხმიანება *ჭეშმარიტად ამაღლებულს*, რომელიც ისეთი სიხარულითა და ზვიადი თვითრწმენით აღავსებს მას, თითქოს თვით იყოს მისივე აღმვსების შემოქმედი და შემქმნელი" (თ. 7).

მხატვრულ შემოქმედებასთან დაკავშირებით ფსევდო-ლონგინოსი განიხილავს ამაღლებულის ხუთ არსებით ნიშანს, რომელთაგან ზოგი შემოქმედის სულის სიმაღლესა და სითამამეს, აგრეთვე პათოსს (ვნებას) გამოხატავს, ზოგი კი — მჭევრმეტყველების ნასწავლ ხელოვნებას (აზრობრივი და სიტყვიერი ფიგურების მწყობრ ერთობლიობას და სიტყვაკაზმულობას); დაბოლოს, მათი ორგანული მთლიანობის ამაღლებულის ხარისხში აყვანილ ერთობლიობას (თ. 8, 40). ფსევდო-ლონგინოსმა სტილის განმსაზღვრელი ნორმატული კანონების პარალელურად შემოქმედის ინდივიდუალური მსოფლშეგრძნება, მისი ვნებები, მოვლენების მისეული აღქმისა და ინტერპრეტაციის მანერა გამოაცხადა მხატვრული სტილისა და ამაღლებულის, როგორც ჰარმონიული სტრუქტურის, გამსაზღვრელ ფაქტორად: "სიტყვიერი ჰარმონია, თავისი ბუნებით, არა მარტო არწმუნებს და *სიამოვნებას* ანიჭებს მსმენელს, არამედ *ამაღლებულისა* და ჭეშმარიტ ვნებათა გამოვლენის *განსაცვიფრებელ* საშუალებადაც გვევლინება ... განა აზრებისა და სიტყვების ურთიერთშერწყმით ეს სიტყვიერი სიმფონია ჰარმონიულად არ ეხმიანება *ამაღლებულს*? განა ის მეყვსეულად არ ეუფლება ჩვენს ნებას და ყოველწამიერად არ მიგვაქცევს *სიდიადის, სიწმინდის* თუ *სიმაღლის* მიმართ?" (თ. 39)[4].

ამაღლებულის ცნებასთან დაკავშირებულია, როგორც ვთქვით, განსაცვიფრებელი. საგულისხმოა, რომ გაოცება, არისტოტელედან მოყოლებული, ხელოვნებასთან მიახლების საშუალებაა. ხელოვნების საგანი განსაცვიფრებელი უნდა იყოს. არისტოტელე არ იცნობდა ამაღლებულის ცნებას, მაგრამ ამ ცნების

[4] ფსევდო-ლონგინოსის ტრაქტატის ინტერპრეტაციისათვის და სამეცნიერო ლიტერატურისათვის აღნიშნულ საკითხთან დაკავშირებით იხ. ფსევდო-ლონგინე, *ამაღლებულისათვის*, ბ. ბრეგვაძის წინასიტყვით, გვ. 20, 23, 33, 53, 59, 89-90.

ფუნქციას დიდი ფილოსოფოსის ტრაქტატებში მეტ-ნაკლებად ასრულებდა განსაცვიფრებლის ცნება, როგორც ესთეტიკური სიამოვნების მიმნიჭებელი ფაქტორი. არისტოტელეს მიხედვით, ეპოსშიც და ტრაგედიაშიც *საოცარი* უნდა გამოისახოს, სწორედ ის არის *საამო* (Poet. 24, 1460a15-17). მეორე მხრივ, გაკვირვებას იწვევს უცხო, ხოლო საკვირველი — სასიამოვნოა (Rhet. III, 2,1404b3).

საგულისხმოა, რომ, განსაცვიფრებლის ესთეტიკური გაგების გარდა, არისტოტელეს თავის "მეტაფიზიკაში" წარმოდგენილი აქვს ამ ცნების ფილოსოფიური გაგებაც; უფრო სწორად, მიჩნეულია, რომ *განცვიფრება* ყოველთვის არის ფილოსოფოსობის საწინდარი; მითიც განსაცვიფრებლის საფუძველზე იქმნება, ამიტომ მითების მოყვარული რაღაც გაგებით ფილოსოფოსია (Metaph. II, 982b10-15). ამ თვალსაზრისით, არისტოტელე უახლოვდება ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის შინაარსობრივ გაგებას, რომელიც მეტაფიზიკაში უმაღლეს ჭეშმარიტებას გამოხატავს.

აღსანიშნავია ერთი გარემოებაც: მიუხედავად იმისა, რომ ფსევდო-ლონგინოსი აშკარა პლატონისტია (რასაც მისი მკვლევარნი აღნიშნავენ), ვფიქრობთ, რომ იგი არ იზიარებს შემოქმედებითი აქტივობის პლატონისეული მუსიური, ანუ ღვთაებრივი, წარმოშობის იდეას (Plat. Ion. 533d-535a; Apolog. Sokr. 22a-c; Phaedr. 245a; Leg. IV, 719c) და ზებუნებრივი საწყისის ნაცვლად შთაგონების წყაროდ აღიარებს შემოქმედის ბუნებრივ ნიჭს (შერწყმულს, იმდროინდელი თეორიების მიხედვით, პროფესიონალიზმთან, ანუ ტექნეში, ოსტატობაში განსწავლულობასთან). ამაღლებული მაღალ აზრთან და, ამავე დროს, სრულყოფილ სტილთან მიმართებაში განიხილება ფსევდო-ლონგინოსის ტრაქტატში (თ. 5, 40), მაგრამ ტრანსცენდენტურთან იგი არ უნდა ყოფილიყო დაკავშირებული. საგულისხმოა, რომ ფსევდო-ლონგინოსი სიტყვა "ღვთაებრივს" ინტუიციურად არაერთხელ ახსენებს შემოქმედებითი აქტივობის კონტექსტში (თ. 34; 35; 36). მართალია, კრიტიკოსი გვთავაზობს ზეადამიანურისა და ზებუნებრივის გამომხატველ ამაღლებულ პასაჟებს ჰომეროსის ქმნლებებიდან და ბიბლიური შესაქმის წიგნიდან, მაგრამ ეს განხილულია შემოქმედის ბუნებრივი ნიჭის წყალობით ამაღლებულის წვდომისა და გამოხატვის ნიმუშად (თ. 9). ამდენად, ამაღლებული, მისი აზრით, უმეტესად ბუნებრივ ნიჭად გვევლინება (იხ. თ. 2, 36). ამ თვალსაზრისით იგი არისტოტელესა და სხვათა მიმდევარია (არისტოტელედან დაწყებული, წარმოდგენას შემოქმედების საღვთო წარმოშობის თაობაზე შეენაცვლა თვალსაზრისი ხელოვანის ბუნებრივი ნიჭის შესახებ (Arist. Poet. I, 1447a18). ეს არც არის გასაკვირი. ფსევდო-ლონგინოსის დროისათვის ლიტერატურის თეორიაში უკვე არისტოტელეს თვალსაზრისი იყო გაბატონებული.

ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნება ლიტერატურის ქრისტიანულ თეორიებში

საგულისხმოა, თუ როგორ იქნა გააზრებული ამაღლებული და განსაცვიფრებელი ქრისტიანულ ლიტერატურაში. ცნობილია, რომ მშვენიერების ცნებამ ქრისტიანულ თეორიებში ესთეტიკური სფეროდან ონტოლოგიურ, გნოსეოლოგიურ, ეთიკურ სფეროებში გადაინაცვლა (ღვთაებრივი მშვენიერება — გრიგოლ ნოსელი; ზენაარი მშვენიერება — დიონისე არეოპაგელი და სხვ.), რასაც წინ უძღვოდა მეტაფიზიკური სილამაზის პლატონური და ნეოპლატონური გააზრება (Plat. Sympos. 210E-211D. Plotin. Ennead. I,6,1-2)[5]. საყოველთაოდ ცნობილია, რომ ნეოპლატონიზმს უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ესთეტიკური კატეგორიების ტრანსცენდენტურთან მიახლოების საქმეში. პლოტინი ხელოვნების ქმნილების მშვენიერებას, მის ფორმალურ დახვეწილობას, მისი იდეური შინაარსის სიღრმეს და სიმდიდრეს ხელოვანის შინაგანი მაფორმებელი საწყისის — "ეიდოსის" გარეგნულ თვითგამოვლენად მიიჩნევდა (Plot. Ennead. V, 8). მაგრამ, როგორც აღნიშნავენ, ანტიკურმა ბერძნულმა კულტურამ შემოქმედებითად ვეღარ აითვისა ეს უმნიშვნელოვანესი მონაპოვარი[6]; თუმცა, როგორც ვნახავთ, ეს აზრი შემდგომ განვითარდა რიტორიკის ქრისტიანულ თეორიებში.

ლიტერატურის თვალსაჩინო ბიზანტიელი თეორეტიკოსის, მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატში "საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ" ამაღლებული ტრადიციულად მაღალფარდოვან სტილს გამოხატავს (Psellos, Ad Pothum, *Mayer* ed., c. 13; c. 20; c. 15); ამაღლებულის ლონგინოსისეული ესთეტიკური გაგება კი მიქაელ ფსელოსთან არ ჩანს, მაგრამ საყურადღებოა, რომ შინაარსობრივად ფსელოსის ტრაქტატი მრავალ სიახლეს შეიცავს. მშვენიერების, სიდიადის ცნებები აქ ტრანსცენდენტურს უკავშირდება და მას საღვთისმეტყველო მშვენიერება ან ზეციური მშვენიერება და სიდიადე ეწოდება (Psellos, Ad Pothum, c. 12; c.12 და სხვ.). ასეთივე გააზრება ჰქონდა ამ ცნებებს ზოგადად ქრისტიანულ ლიტერატურაში. "მშვენიერება ჩვენთვის, ანუ ქრისტიანთათვის, ჭვრეტაშია"; "აწ განიცადენ მუნ მყოფნი იგი შუენიერებანი", — ამბობდა გრიგოლ ღვთისმეტყველი; მშვენიერების ქრისტიანული ცნება იწოდება მისტიკურ მშვენიერებად, საღვთო მშვენიე-

[5] W. Tatarkiewicz, *The Great Theory of Beauty and its Decline,* The Journal of Aesthetics and Art Criticism, Winter, 1972, p. 165-180; В. В. Бычков, *Эстетика поздней античности,* М., 1981, с. 231-232; В. В. Бычков, *Малая история византийской эстетики,* киев, 1991, с. 9, 26, 29-30, 69, 221, 236-238; ქ. ბეზარაშვილი, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა,* თბ., 2004, გვ. 530-546.

[6] ფსევდო-ლონგინე, *ამაღლებულისათვის,* ბ. ბრეგვაძის წინასიტყვა, გვ. 86-87.

რებად, ზეციურ მშვენიერებად და სხვ. (გრიგოლ ღვთისმეტყველი, ფოტიოსი).

ასევე ახალი შინაარსით უნდა იტვირთებოდეს მიქაელ ფსელოსთან განსაცვიფრებლის ცნება. იგი ფსელოსთან გვხვდება იმ კონტექსტში, სადაც საუბარია გრიგოლ ღვთისმეტყველის ღვთაებრიობაზე, მისი სიტყვის ცხოველმყოფელობაზე (ცოცხალი საღვთო სიტყვის მნიშვნელობით), მისი თხზულებების მშვენიერებისა და სიდიადის ზეციურ, საღვთო წარმომავლობაზე, რომელიც აღემატება სტილისტურ მშვენიერებას და თავისი ტრანსცენდენტურობის გამო იწვევს განცვიფრებას: "ზეციური მშვენიერება და სიდიადე თავისთავად საკმარისია ყოველი სულის შესაძვრელად და ქებათა გარეშეც *განსაცვიფრებელია*" (Psellos, Ad Pothum, c. 6). თავად გრიგოლ ღვთისმეტყველი სწორედ მისი შთაგონების ზეციური წარმომავლობის გამო არაერთგზის მოიხსენიება ფსელოსის მიერ, როგორც "*განსაცვიფრებელი და საკვირველი კაცი*" (c. 2; c. 7) და იგი თავისი შემოქმედებით "ბუნებაზე აღმატებული" ჩანს (c. 2)[7]. განსაცვიფრებელს უწოდებს ფსელოსი გრიგოლის სტილის თავისებურებას, რადგან იგი **ცხადია და ბუნდოვანი ერთსა და იმავე დროს.** განსაცვიფრებელი აქ ეხება საღვთო შინაარსის მიფარულების გადმოცემას სტილისტური სისადავით: "*განსაცვიფრებელი* ის არის, რომ სიტყვებში იგი ნათელია, როგორც ნებისმიერი სხვა, თუმცა თითქმის ყველასათვის გაუგებარია ამავე დროს" (c. 21)[8].

ასე რომ, თუ განსაცვიფრებლის ცნება ლონგინოსთან ამაღლებულ შინაარსთან, უჩვეულოსა და მოულოდნელთან იყო დაკავშირებული, იგივე ცნება ფსელოსთან მთლიანად საღვთო შინაარსს ექვემდებარება. ამ ტრანსფორმაციისათვის მნიშვნელოვანი უნდა ყოფილიყო სწორედ ლონგინოსის ტრაქტატი ამაღლებულის შესახებ, რადგან თხზულების ამაღლებული შინაარსიდან ერთი ნაბიჯიღა რჩებოდა საღვთო აზრის დიდებულებისა და ამაღლებულობის მოაზრებამდე. გასათვალისწინებელია განსაცვიფრებლის ცნების ფილოსოფიასთან დაკავშირების ზემოთ წარმოდგენილი არისტოტელესეული დებულებაც.

საყურადღებოა, რომ ასეთივე საღვთო გააზრება უნდა ჰქონოდა ამ ცნებას ზოგადად ქრისტიანულ ლიტერატურაში. მაგალითად, გრიგოლ ღვთისმეტყველი ადვილად საცნობელ საგნებ-

[7] ცნების "ბუნებაზე აღმატებული" ღვთის განგებასთან დაკავშირების შესახებ ქრისტიანულ ლიტერატურაში და სულიწმიდის შთამაგონებელი ძალიდან წარმომავლობის შესახებ იხ. C. Cavarnos, *The Hellenic Christian Philosophical Tradition,* Belmont, Massachusetts, 1989, p. 28-29, 52.

[8] A. Mayer, *Psellos' Rede über den rhetorischen Character des Gregorios von Nazianz,* Byzantinische Zeitschrift, 20, 1911, S. 27-100; 48-60. ქ. ბეზარაშვილი, *მიქაელ ფსელოსის ეპისტოლე-ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ (გამოკვლევა, თარგმანი, კომენტარები),* ბიზანტიური მწერლობის ქრესტომათია (X-XII სს.), III, თბ., 1996, გვ. 108-156.

ზე უმაღლესად, მისი ღვთაებრივი ბუნების გამო, მიიჩნევს იმას, რაც ძნელად მისაწვდომია და ადამიანურ ცნობიერებაზე აღმატებული, რაც განსაცვიფრებელია და საკვირველი: "ამისთჳს უცნაურ არიან ჩუენ მიერ სიღრმენი განგებულებათა მისთანი (=ღმრთისანი), რაჲთა ძნიად სახილველობითა მათითა უმეტესად *განკჳრვებულ* ვიყვნეთ და უაღრეს ცნობისა დიდებისა მისისათჳს; *რამეთუ ადვილად საცნობელი ყოველი საწუნელად ჩანს*, ხოლო რომელი უაღრეს ცნობათა ჩუენთა იყოს, რაოდენცა ძნიად მისაწთომელ არს, ეგოდენცა *უსაკჳრველეს* არს" (გრიგოლ ღვთისმეტყველი, or. 14, c. 33). იგულისხმება, რომ ადვილად მისაწვდომი თავის სიდიადეს კარგავს.

მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატის მიხედვით, შემოქმედის სულიერი სიმაღლე განაპირობებს არა მარტო ქმნილების ამაღლებულ შინაარსს, არამედ მის ფორმალურ სრულყოფილებასაც, როგორც ეს ფსევდო-ლონგინოსს ესმოდა[9], იმ განსხვავებით, რომ ფსელოსთან შემოქმედის სულიერი სიმაღლე ღვთაებრივი წარმოშობისაა[10].

მაღალი აზრი მთლიანად ტრანცენდენტური და, კონკრეტულად, ქრისტიანული შინაარსით შეიმოსა მიქაელ ფსელოსთან. საგულისხმოა ისიც, რომ განსაცვიფრებელისა და მშვენიერის ღვთაებრივ წყაროებს გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებებში ფსელოსი ლონგინოსისეული აღტაცებით განიხილავს.

ჩვენ დაწვრილებით ვეღარ განვიხილავთ ამ ცნებებს შემდგომ ეპოქებში. მოკლედ აღვნიშნავთ, რომ კანტმა განაცალკევა მშვენიერების ცნება ამაღლებულისაგან. პირველი მასთან საზღვრული და მიწიერია, ხოლო მეორე — ტრანსცენდენტური და უსაზღვრო (Kritik der Urteilskraft, 1790). ჰეგელის "ესთეტიკაშიც" (1835) ამაღლებული ტრანცენდენტურია და საღვთო[11]. საღვთო ამაღლებულობის ცნება გავრცელებული იყო "ვერცხლის საუკუნის" და "მეორე კულტურის" პერიოდის რუსულ პოეზიაშიც[12].

[9] შდრ. ფსევდო-ლონგინე, *ამაღლებულისათვის*, ბ. ბრეგვაძის წინასიტყვა, გვ. 90.

[10] დაწვრილებით იხ. ქ. ბეზარაშვილი, *მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატი საღვთისმეტყველო სტილის შესახებ;* იხ. აგრეთვე ზემოთ, შენ. 6.

[11] საგულისხმოა, რომ ტერმინულად ნიკოლოზ ბარათაშვილიც განასხვავებს ერთმანეთისაგან მიწიერ და ზეციურ მშვენიერებას, ანუ ესთეტიკურსა და რელიგიურს, რასაც გამოხატავს ხიაზმის რიტორიკული ხერხით (ხორციელის გამომხატველი ტერმინი *სილამაზე* რიტმული პერიოდის შემადგენილი კოლონის დასაწყისშია გამოკვეთილი, ხოლო უკვდავებისა და სულიერების გამომხატველი ტერმინი *მშვენიერი* მომდევნო რიტმული ერთეულის დასასრულისკენ არის წარმოდგენილი): *სილამაზეა ნიჭი მხოლოდ ხორციელების, // თვით უკვდავება მშვენიერსა სულში მდგომარებს.*

[12] P. Couvée, *Aspects of Sublime and Istinnost' in Contemporary Russian Poetry: The Mystic Sublime in the Poetry of Leonid Aronzon and Olga Sedakova, Eastern Chrsitian Studies*, 6, 2005, p. 81-100.

ამაღლებული და განსაცვიფრებელი გალაკტიონ ტაბიძესთან

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნული იყო, რომ გალაკტიონის სახეები "ბინდი", "ბურუსი", "აჩრდილი", "მთვრალი", "სიშორე", "სიღრმე", "დაფარული", "უჩინარი" იდუმალების მისტიკას და ესთეტიკას გამოხატავს, რითაც პოეტი საკუთარ პოეზიას ახასიათებს. ლიტერატურაში მისტიკის გარდატეხის თვალსაზრისით გალაკტიონის ეროვნულ წინამორბედად რუსთაველის "უცხო და საკვირველია" მოხსენიებული, ხოლო უცხოურ და ევროპულ ინტერტექსტად მიჩნეულია გაურკვეველის, ცხადისა და არაცნობიერის ედგარ პოსეული კავშირი, ასევე მისი უცხო ქვეყნის, ელდორადოს სახე. ინტერტექსტუალურ პარალელად მოტანილია აგრეთვე პოლ ვერლენის მიერ პოეზიის არსის განსაზღვრისას პირბადით დაბურული (ანუ დახუჭული) თვალების ხსენება[13]. აღსანიშნავია, რომ *კონცეპტუალურ* სიბრტყეზე, დასახელებული სახეების მიხედვით, შეიძლება ვიმსჯელოთ *ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის* კლასიკური და შუასაუკუნეობრივი გაგების შესახებ გალაკტიონთან. იგივე ცნებები უკვე განვიხილეთ რუსთაველთან[14]. ქვემოთ წარმოვადგენთ გალაკტიონის რამდენიმე ლექსის ანალიზს "არტისტული ყვავილებიდან", როგორც ამ ცნებათა ახალ პოეზიაში დამკვიდრების ნიმუშებს.

გალაკტიონის ადრეულ პოეზიაში (1915 წ.) ყურადღება მიიქცია, უპირველეს ყოვლისა, ორმა ნაწარმოებმა — "მარმარილო" და "შიშველი", რომლებიც კლასიკური ხელოვნების ორი განსაკუთრებული და ტიპური ძეგლითაა შთაგონებული: პრაქსიტელეს (გვიანკლასიკური პერიოდი) ჰერმესითა და ჩვილი დიონისეთი და ელინისტური პერიოდის ვენერა მილოსელით.

სამსტროფიან ლექსში "მარმარილო'' საგანგებო მნიშვნელობის მქონე ვიზუალური ხატები დანაწილებულია სხვადასხვა სტროფში: *სფინქსი*, რომელიც *ქვებს ეფერება* (პირველი სტროფი), *ყრმა დიონისე* (მეორე სტროფი), *პრაქსიტელის თვალები* (მესამე სტროფი).

პირველ სტროფში **ქვები** (მარმარილო) და **სფინქსი** (იდუმალება) ერთ მთლიან ხატს წარმოქმნის. საგულისხმოა, რომ ზმნა *ეფერება* შეიძლება ორგვარად განვმარტოთ — როგორც ენიგმური პოეტური ხატი მარმარილოს მოალერსე სფინქსისა და, მეორე მხრივ, როგორც სფინქსისა და მარმარილოს (ხელოვნების) იდენტურობა (ეფერება, შეეფერება = შეესაბამება), რაც

[13] გ. კვარაცხელია, *იდუმალება, სიცრუე-თამაში თუ უფრო ღრმა ჭეშმარიტება*, გალაკტიონოლოგია, II, 2003, გვ. 62-82.

[14] ქ. ბეზარაშვილი, *ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნება ძველ ლიტერატურულ-თეორიულ აზროვნებაში და რუსთაველთან*, რუსთველოლოგია, IV, თბ., 2006, გვ. 74-90.

გასაკვირი არაა გალაკტიონთან, მისი ლტოლვით პოლისემანტიკური გამოთქმებისკენ. ცხადია, ორივენაირი ინტერპრეტაცია — მეორე მათგანი უფრო აშკარად — მიგვანიშნებს ხელოვნების იდუმალებაზე, კლასიკური პერიოდის ქმნილებების შინაგანი სიმშვიდისა და ფარული მოძრაობის თანაფარდობის პრინციპებზე, უმაღლესი სამყაროული წესრიგისა და ჰარმონიის გამოვლენაზე.

მეორე სტროფში გამოკრთება სხივზე მდგარი ყრმა დიონისეს ლანდი, რომელთანაც ლირიკულ გმირს *უკვდავი მსგავსება* აკავშირებს, (*ერთნაირ სულებში ერთნაირი მზე* ბრწყინავს), ანუ პოეტი ანტიკური შემოქმედის სულის თანაგანმცდელია, და, ვინაიდან მესამე სტროფი იწყება და მთავრდება სტრიქონებით — *ცა სიყვარულის და სიცოცხლის ძვირფასი თასი... რომ შენს გვირგვინზე წაშლილია შავი ნაპრალი, ოჰ! რამდენია, რამდენია ამგვარად მთვრალი*; ამდენად, შეიძლება ვივარაუდოთ, რომ ხელოვნება, შთაგონება და მისით მოგვრილი ღვთაებრივი ამაღლებულობა და ექსტაზი ამ შემთხვევაში ერთდროულად უკავშირდება დიონისურ თრობას და აპოლონურ სინათლეს (რომელსაც ტანჯვის ჩრდილი, ანუ ტრაგედიის შავი ნაღველი არ ახლავს; მოცემული მხატვრული სახეების მიხედვით, პათოსის, ვნების ხთონური *შავი ნაპრალი* ზეციური ღმერთის ოლიმპიურ გვირგვინზე *წაშლილია*). ეს ასეც იყო მოსალოდნელი, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ლექსში ხელოვნებით მოგვრილ შემოქმედებით სიხარულზეა საუბარი, ხელოვნება კი მისი მფარველი აპოლონის გარეშე წარმოუდგენელია. გარდა ამისა, ლექსში მოცემული ეს ორგვარი ატრიბუტიკა, ვფიქრობთ, ცხადად წარმოაჩენს გალაკტიონის მიერ ეპოქალური მოვლენების, სიმბოლისტურ-მოდერნისტული ესთეტიკის ღრმა ცოდნას (სიმბოლისტების ესთეტიკაში აპოლონის ნიცშესეულ წარმოსახულობას უპირისპირდება სამყაროს მშვენიერების ჭეშმარიტად ელინური, ბავშვური, ნათელი და გულუბრყვილო აპოლონურ-ჰომეროსული გააზრება; იმავე ესთეტიკაში დიონისე აპოლონის დელფური მისტერიების განუყოფელ ხთონურ ნაწილად არის მიჩნეული). აშკარაა, რომ გალაკტიონის ამ ლექსის სახეები აპოლონისა და დიონისეს სახეებს ასევე განუყოფლად წარმოსახავს: ყრმა დიონისე, როგორც ძეობის გამოვლენა, აპოლონურ სხივზე მდგარად არის წარმოდგენილი[15]. ამ თვალსაზრისით, *სხივზე მდგარი ყრმა დიონისეს*

[15] ვგულისხმობთ იმას, რომ ფ. ნიცშეს მიერ აპოლონურსა და დიონისურს შორის გამოვლენილი წინააღმდეგობის საპირისპიროდ მეცნიერებაში ეს ცნებები განხილულია, როგორც ბერძნულ ესთეტიკაში არსებული ორგანული ურთიერთკავშირი, ანტინომიური ჰარმონია, ერთიანი ღვთაებრივი ძალის ორი მხარე და ვნებათა კათარზისის მიზეზი დელფური და ორფიკული მისტერიების მიხედვით, სადაც სინათლის და მზის კულტი აპოლონურს უკავშირდება, თრობა — დიონისურს, ხოლო ძის ჰიპოსტასობას დიონისეს ყრმობა გამოხატავს (В. Иванов, *Дионис и Прадионисийство,*

ხსენება გალაკტიონის მიერ პრაქსიტელეს ქანდაკებაზე უფრო მეტად (ჰერმესი და ჩვილი დიონისე) აპოლონ-დიონისეს დასახელებულ კავშირზე უნდა მიანიშნებდეს.

მესამე სტროფში ლირიკულ გმირს, რომელიც ოცნებაში მიჰყვება მარმარილოს კიბეებს, *ყოველ მხრით* ელანდება *პრაქსიტელის თვალები.* პრაქსიტელეს ქანდაკებათა მშვენიერება განაპირობა მათი შემოქმედის *თვალებმა,* "შინაგანმა ჭვრეტამ" (Cicer. Orator, II, 8), ანუ პრაქსიტელეს ლტოლვამ, ვიზუალურად შეესხა ხორცი მშვენიერებისა და ამაღლებულის იდეალისთვის. აქ *პრაქსიტელის თვალები,* ისევე, როგორც ლექსის სახელწოდება "მარმარილო" მეტონიმიურად აღნიშნავს ხელოვნებას.

ლექსის ძირითადი მოტივია ზეაღსვლა მარმარილოს (როგორც უკვე ვიცით, ამ შემთხვევაში — ხელოვნების) კიბეებზე — ზეაღსვლა ანტიკური ხელოვნებისკენ, ხელოვნების იდეალურ სამყაროსთან მიახლოება. შემთხვევითი არაა, რომ პოეტი მიმართავს სტროფული პარალელიზმის ხერხს — სამივე სტროფი იწყება ზმნით *აჰყვე* (I სტროფი: *აჰყვე კიბეებს, სადაც სფინქსი ქვებს ეფერება...*; II სტროფი: *აჰყვე ვარდისფერ საფეხურებს და აჰყვე ისე...*; III სტროფი: *აჰყვე ოცნებით მარმარილოს თლილ საფეხურებს...*). ამდენად, თუ გავითვალისწინებთ მარმარილოს კონცეპტის მნიშვნელობას ამ ლექსში, ზეაღსვლა მარმარილოს კიბეებზე უნდა გავიაზროთ, როგორც გაცოცხლება — ოცნებაში, ფანტაზიაში — ანტიკური სამყაროსი და ანტიკური ხელოვნებისა, სადაც აწმყო და ანტიკურობა, სუბიექტური (ოცნების) დრო და ობიექტური დრო ერთმანეთს ერწყმის. ამაღლებულის განცდით დროისა და სივრცის სამანი გადალახულია, კლასიკური მარადიულობა შეჩერებულია. შემოქმედის მიერ შემოქმედის თანაგანცდა უეჭველს ხდის პოეზიისა და ზოგადად ხელოვნების საშუალებით უკვდავებასთან და ჭეშმარიტებასთან ზიარების შესაძლებლობას.

ასეთივე სტროფული პარალელიზმით და თანაბრად არის წარმოდგენილი ლექსის სამსავე სტროფში შემოქმედებითი თანაგანცდისა და თანასწორობის იდეაც (გავიხსენოთ ამ იდეის ინტერპრეტაცია ლონგინოსთან). ხელოვნებით მოგვრილი ბედნიე-

Баку, 1923, с. 19, 40, 180, 188, 211; В. Вересаев, *Аполлон и Дионис* /О Ницше/, Москва, 1924, с. 17, 27, 31, 36, 56-60, 71). საკითხისადმი ამგვარი დამოკიდებულება, რომელიც რუსი სიმბოლისტის ვიაჩესლავ ივანოვის დამსახურებაა, ზოგადად სიმბოლისტების ესთეტიკაშიც აისახა (О. кириллова, *Дмитрий Мережковский: Русский символист между религиозным и эстетическим,* Eastern Christian Studies, 6, Leuven, Paris, 2005, p. 115-123). დიონისურთან გალაკტიონის სულიერი ნათესაობის შესახებ, დიონისეს, როგორც გალაკტიონის საკუთარი "მეს" ორეულის შესახებ იხ. აგრეთვე ქ. გარდაფხაძე, *ანტიკურობა და გალაკტიონი,* გალაკტიონოლოგია, I, 2002, გვ. 179-185. გალაკტიონთან თრობის მნიშვნელობის შესახებ იხ. აგრეთვე ზ. შათირიშვილი, *გალაკტიონის პოეტიკა და რიტორიკა,* თბ., 2004, გვ. 179.

რების განცდა ღვთაებრივ ძრწოლას იწვევს (*და შიშში გრძნობდე, რომ ახლოა ბედნიერება ... სულში გენიით ატეხილი რეკავს ლერწამი* — I სტროფი). ეს გრძნობა არა მხოლოდ ანტიკური ქანდაკების, არამედ ზოგადად მაღალი ხელოვნების გაცნობიერებით მოგვრილი ნეტარებაა (*აჰყვე კიბეებს, სადაც სფინქსი ქვებს ეფერება... და ვან დეიკის ლანდებივით მწვანდება ღამე* — I სტროფი). გალაკტიონი არა მხოლოდ წინამორბედ დიდებულ ხელოვანთა გენიის უბრალოდ თანაგანმცდელია, არამედ იგი გრძნობს მათ თანაბარ შემოქმედებით ძალას და ამაღლებულობას, მარადიული ხელოვნებით შთაგონებას: *გრძნობდე, რომ ისევ უკვდავია თქვენი მსგავსება: ერთნაირ სულში ერთნაირი მზის მოთავსება, ერთგვარი სახე, ერთი ცეცხლი და სითამამე* (II სტროფი). შემოქმედ სულთა მსგავსება და სიახლოვე ამ ნეტარების მარადიულობასა და სიცხოველეს გამოხატავს, რაც წარმოდგენილია აგრეთვე მრავალჯერადობისა და განმეორებადობის ნიშნით: *და ყოფნა ასე, მოლანდება ასი ათასი* (III სტროფი; შესაძლებელია, ეს ფრაზა დიონისეს ცნობილ მრავალსახეობრიობასაც მიანიშნებდეს).

სტროფული პარალელიზმის ზეგავლენით ლექსის ტექსტი უფრო მკვეთრადაა დანაწევრებული, ვიდრე ამ ხერხის გამოუყენებლობის შემთხვევაში იქნებოდა — *აჰყვე...აჰყვე...აჰყვე...* წარმოგვიდგენს ლექსის სტრუქტურას, როგორც საფეხურებრივს. ამ შთაბეჭდილებას კიდევ უფრო აძლიერებს სტროფების ბოლო სტრიქონთა პარალელიზმი (I—II სტროფები: *ოჰ! რამდენია, რამდენია ასეთი რამე!* III სტროფი: ოჰ! *რამდენია, რამდენია ამგვარად მთვრალი!*). ამიტომ თითოეული სტროფი წარმოგვიდგება, როგორც თვითკმარი, დასრულებული მთლიანობა, ცალკე "საფეხური". სიტყვები *რამდენი, რამდენი...* მიემართება თლილი მარმარილოს საფეხურების უსასრულო რაოდენობას (ანუ ანაწევრებს დროს უსასრულო რაოდენობის მომენტებად და სამი მათგანი — ამ საოცნებო კიბის სამი საფეხური — ობიექტივირებულია თვით "მარმარილოს" სტრუქტურაში), გზას ხელოვნების იდეალისკენ — ანტიკური სამყაროსკენ, რომელიც, ამგვარად, იმდენად **მაღალია**, რომ მასთან მიახლოება უსასრულოდ გრძელდება.

ნაწარმოების მიხედვით, ანტიკური ხელოვნება ამაღლებულია — თანამედროვე ხელოვნებასთან შედარებით თვისებრივად უფრო მაღალია (მასთან მიახლოების მცდელობა ლირიკულ გმირს წარმოუდგება, როგორც ოცნებაში მოლანდებულ მარმარილოს კიბეზე **ზეაღსვლა**) და განსაცვიფრებელი (**იდუმალი, უჩვეულო**). ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ განსაცვიფრებლისა და ამაღლებულის კატეგორიები გალაკტიონთან წარმოგვიდგება, როგორც თვით ანტიკური ეპოქის, ანტიკური ხელოვნების იდეალური (წამოსახვითი) ხატის ატრიბუტები.

გალაკტიონის ლტოლვა მშვენიერებისაკენ, დახვეწილი ფორმისკენ და შინაარსის ამაღლებულობისკენ, აგრეთვე —

ფორმა-შინაარსის იდეალური კავშირისკენ მისი შემოქმედების დასაწყისიდანვე აშკარაა. *სიხარულით* და *შუქით შემობურვილი* პოეზიის საკრალურობისა და პირველქმნილობის იდეაც, დაკავშირებული შემოქმედის განწმენდილ სულთან (ანუ შემოქმედებითი სულის ამაღლებულობასთან ეთიკურისა და ესთეტიკურის ლონგინოსთან წარმოდგენილი კავშირით) გალაკტიონმა ასევე თავისი შემოქმედების დასაწყის პერიოდში (1920 წ.) გამოთქვა: *სული გვქონდეს უსპეტაკეს თოვლისა... სიკვდილამდის მექნება მხოლოდ ერთი სიხარულის შეგნება: პოეზია უპირველეს ყოვლისა*. გალაკტიონი აგრძელებს პოეტის დანიშნულების — ამაღლებულთან წილნაწყარობის იდეას, რომელიც საზოგადოდ ახალმა პოეზიამ, ხოლო კონკრეტულად ახალმა ქართულმა პოეზიამ გამოიმუშავა (ილია, აკაკი, ვაჟა). როგორც აღნიშნავენ, ბიბლიური წინასწარმეტყველის პოეტით ჩანაცვლებამ გამოიწვია საკრალური ტექსტების პოეზიით შეცვლა ან ზოგადად სეკულარიზებული კულტურით ჩანაცვლება[16]. ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ გალაკტიონი ეხმიანება აგრეთვე მისი ეპოქისათვის დამახასიათებელ იმ ახალ კულტურულ კოდს, რომელმაც პოეტის დანიშნულებისა და პოეტურობის გაგების საკითხშიც იჩინა თავი და კონკრეტულად სიმბოლიზმისათვის გახდა დამახასიათებელი: პოეზიისა და მუსიკის უზენაესობის იდეა ვერლენის შემოქმედებიდან მომდინარედ მიიჩნევა, რომელსაც გალაკტიონი არაერთგზის მოიხსენიებს, როგორც თავის წინამორბედს. გალაკტიონის *მხოლოდ ერთი სიხარულის შეგრძნება* და *პოეზია უპირველეს ყოვლისა* ეხმიანება სწორედ იმ კონცეპტუალურ ცვლილებას, რომელიც ახალმა დრომ მოიტანა და რომლის მიხედვით, ხელოვნება ფილოსოფიას აღემატება, ხოლო ესთეტიკა — ეთიკას[17]. რამდენადაც *პოეზია უპირველეს ყოვლისა* გულისხმობს ესთეტიკურისა და ეთიკურის ლონგინესეულ კავშირს, ანუ შემოქმედის სულის განწმენდას, სრულყოფილებისაკენ და მშვენიერებისაკენ წარმართვას, რითაც იგი თავის თავში იტევს მთელს სამყაროს, ამდენად იგი უნდა ნიშნავდეს საღვთო მშვენიერების, ჭეშმარიტებისა და ჰარმონიის შემეცნების სიხარულს და ამაღლებულობას. ამ თვალსაზრისითაც პოეზიის უზენაესობის იდეა ამაღლებულის ანტიკურ გაგებასთან არის ახლოს.

იმავე პერიოდში (1915 წ.) შექმნილი ლექსის — "შიშველი" — სახელწოდება შეიძლება განმარტებულ იქნას ბოლო სტროფიდან გამომდინარე:

[16] Ю.М. Лотман, *История русской культуры, IV, (XVIII- начало XIX века),* Москва, 1996, с. 88-89; P. Couvée, *Aspects of Sublime and Istinnost' in Contemporary Russian Poetry,* p. 88.

[17] იხ. O. Tabachnikova, *Treatment of Aesthetics in Lev Shestov's Search for God,* Eastern Christian Studies, 6, 2005, p. 188-189.

ელადა, ელადა!
აქ სული ატარებს თვის მსუბუქ სამოსელს,—
ასეთი სინათლით შუბლი უელავდა
ვენერა მილოსელს!

ანუ ელინური სული გამჭვირვალეა ("მსუბუქი სამოსელი" აქვს, ზეციური პირველქმნილი სიშიშვლით, სილამაზით და ნათლით არის შემოსილი) და უშუალოდ გამოიხატება ადამიანის გარეგნობაში (სხეულსაც სიმსუბუქეს და სილამაზეს ანიჭებს). სწორედ ამ ნიშნით ადარებს ლირიკული გმირი სატრფოს მშვენიერებას ანტიკური სილამაზის იდეალს — იმას, რაც სრულყოფილია და, ამდენად, უჩვეულო, განსაცვიფრებელი.

მეორე მხრივ, ლექსის პირველსავე სტრიქონებში განსაზღვრულია სიმაღლის ცნება. ესაა *სიმაღლე ლაჟვარდთა, ვარსკვლავთა სიმაღლე, სიმაღლე ზამბახის!*

აშკარაა, რომ აქ მოცემულია *სიმაღლის* სამგვარი ატრიბუცია: მრავლობითი რიცხვის ფორმა სიმბოლისტთა მხატვრული ენისთვის დამახასიათებელ პოლისემანტიკურობას ანიჭებს სიტყვას *ლაჟვარდთა* — ის წარმოგვიდგება არა როგორც ფერის სახელი, არამედ — როგორც ზერეალური სამყაროს აღმნიშვნელი სიტყვა (შდრ. ბიბლ. "*ცათა*"). მისი ზეგავლენით *სიმაღლეც* საგანგებო სემანტიკით აღიჭურვება და ამაღლებულის მნიშვნელობით გვევლინება; *ვარსკვლავთა სიმაღლე* ფიზიკური სიმაღლის, ვარსკვლავთა სიშორის აღსანიშნავადაა მოხმობილი და, ბოლოს, *სიმაღლე ზამბახის,* პოეზიაში გავრცელებული უბიწოების, სევდის, მიუწვდომლობის მეტაფორით, რა თქმა უნდა, მშვენიერებას და ამაღლებულობას აღნიშნავს. ამგვარად, მსაზღვრელ-საზღვრულის ჩვეულებრივი წყობა სიმაღლის ჩვეულ მნიშვნელობას შეესაბამება, ინვერსიული წყობისას კი ეს სიტყვა გადატანითი მნიშვნელობით გამოიყენება. *ვარსკვლავთა სიმაღლე* (II სტრიქონი), ხიაზმის რიტორიკული ხერხით გამოხატული, ხაზს უსვამს სიმაღლის, როგორც *ამაღლებულის* (პირველი და მესამე სტრიქონები) სემანტიკას.

მაშასადამე, ნაწარმოებში ამაღლებული და განსაცვიფრებელი მოიცავს ქანდაკებას, ლაჟვარდთ, აგრეთვე — ზამბახის, ქალის გედისებრი *მაღალი* ყელისა და დაფნით შემოსილი თმების, სინათლით მოელვარე შუბლის მშვენიერებას. ეს არის ელინური სული, დახვეწილად გამოხატული ქვის ნატიფი სამოსლით. მთლიანად ხორციელდება "კალოკაგათიას" ანტიკური პრინციპი — ლამაზი სხეულისა და ლამაზი სულის ჰარმონია.

იმავე პერიოდში (1915 წ.), როცა შეიქმნა ანტიკური ხელოვნებით აღტაცების გამოხატველი ზემოთ განხილული ორი ლექსი, გალაკტიონი ქმნის კიდევ ერთ ნაწარმოებს (*საღამოვ, ვიცი, ბაღში შეხვალ ეკლესიიდან და გაოცების მწუხარებას მასთან მიიტან*), სადაც განსაცვიფრებელი და ამაღლებული სრულიად სხვა-

გვარადაა წარმოდგენილი. ეს არც არის გასაკვირი. გალაკტიონი ძიების პროცესშია. შემოქმედის წინაშეა კაცობრიობის სულიერი გამოცდილების ყველა საფეხური. მას არჩევანის საშუალება აქვს. თეორია, ანუ ჭვრეტა, აქ მეტაფიზიკურ საწყისებთან არის დაკავშირებული. *გაოცების მწუხარება* რელიგიური განცდაა და არა ესთეტიკური (საღამო, მწუხრი ბაღში შედის ეკლესიიდან და არა ბაღიდან ეკლესიაში). ამიტომაც არის ეს განცდა მწუხარება და არა სიხარული. მაგრამ ეს მწუხარება ღვთაებრივი სიხარულის დასაწყისია, რომელიც არ არის ლექსში ცხადად გამოთქმული, მაგრამ იგულისხმება "სურნელებით ავსებული ლოცვანის", "მხევალთა გალობის", "ღამით ნაგრძნობი სამების", "ვარდების ცვარის" სახეებში, თუნდაც მათ საფუძველს კონკრეტული ლიტერატურული ინფორმაცია წარმოადგენდეს[18].

გალაკტიონისეული *გაოცების მწუხარება* მხოლოდ თეოლოგიური ინტერპრეტაციით თუ აიხსნება, რადგან ანტიკურ თეორიაში გაოცებას სიხარული მოაქვს უშუალოდ და არა მწუხარების გზით[19]. იგი თეოლოგიაში განიმარტება, როგორც ღვთაებრივი სიბრძნით გაოცება. სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია აზრი, რომ *გაოცების მწუხარება* ტკივილია ამ სიბრძნის წვდომისა, ტკივილია საცნაური სახედველის ფართოდ გახელისა, რადგან თვალთა დაწუხვა (დახუჭვა) დაფარულის ხედვის საწინდარია. ამასთანავე მიიჩნევენ, რომ ღვთაებრივი სიბრძნე პოეტისათვის უდრის დიდ ხელოვნებას[20]. შეიძლება განვსაზღვროთ, რომ ეს არის ამაღლებული მწუხარება, ღვთაებრივი სიხარულის მომტანი მწუხარება, რომელსაც, პატრისტიკის მიხედვით, ნათლისღების ძალა აქვს. იმავე პატრისტიკაში განსხვავებულია საღვთო მწუხარება და ცოდვის მწუხარება. ლექსში გამოთქმული ლირიკული გმირის მწუხარებაც არაამქვეყნიურია, უფრო სწორად, წარმავალ ამქვეყნიურ მწუხარებაზე მაღლამდგომია, რადგან ღმერთის გულისათვის დანაღვლიანება წარმოშობს მონანიებას გადასარჩენად, ხოლო ამქვეყნიური ნაღველი სიკვდილის მშობელია, პავლე მოციქულის მიხედვით ("რამეთუ ღმრთისამიერი იგი მწუხარებაჲ სინანულსა ცხორებისასა შეუნანებელ-

[18] გამოთქმულია მოსაზრება, რომ გალაკტიონის ლექსი ეხმაურება მიხაილ ლერმონტოვის პოემა "დემონის" და ანტონ რუბინშტეინის ოპერა "დემონის" მოტივებს: მონასტერში მლოცველ თამართან მიმავალი დემონის შეეჭვებას თავისი გადაწყვეტილების სისწორეში, მხევალთა გალობა-ლოცვას ღმერთისათვის თამარის მფარველობისათვის, თამარის სიკვდილს შეცოდების გამოსასყიდად და სხვ. (რ. ბურჭულაძე, *მხოლოდ ინტეგრალები,* თბ., 1980, გვ. 94-100).

[19] ბიოგრაფები გალაკტიონის განათლების მაღალ დონეს უკავშირებენ მის სასულიერო წარმომავლობას (როგორც მამის, ისე დედის მხრიდან), სასულიერო სემინარიაში მიღებულ ღრმა განსწავლულობას, საღვთო წერილის, ღვთისმეტყველების, ფილოსოფიის, ლოგიკის, ფსიქოლოგიის გულმოდგინე შტუდირებას და ა.შ.

[20] ლ. კვირიკაშვილი, *"მწუხარების" სემანტიკისათვის,* მაცნე, ელს, 3, 1983, გვ. 128, 131.

სა შეიქმს; ხოლო სოფლისა ამის მწუხარებაჲ სიკუდილსა შეიქმს" — II კორ. 7, 10). ამის მაგალითად პატრისტიკიდან დამოწმებულია იოვანე ოქროპირის ჰომილიები: "საღმრთოჲ მწუხარებაჲ განსდევნის ცოდვისა მწუხარებასა"; "სინანულისა ცრემლთა ძალი ნათლისღებისაჲ აქუს" (იოვანე ოქროპირი, *შიშისათჳს ღმრთისა და სინანულისა*).

მწუხარების თეოლოგიური გაგება შეიძლება დავახასიათოთ, როგორც ცოდვის მწუხარებისაგან გათავისუფლება უფრო მაღალ საფეხურზე ასვლისას, როგორც ჭეშმარიტების, უმაღლესი სიბრძნის ძიებით, მიღმურის, მარადიულის, დაფარულის ჭვრეტით გამოწვეული ღრმა შინაგანი მწუხარება; საკუთარი თავისა და ღვთის შეუცნობლობით მიღებული საღვთო მწუხარება, რომელიც საკუთარი ნების ღვთის ნებისადმი დამორჩილებით და გონების მოკრებით მიიღწევა. მაშასადამე, ბრძენი, მაღლად მხედველი ამსოფლიური მწუხარებისაგან თავისუფლდება საღვთო მწუხარებისათვის. ეს არის სულის მწუხარება, რომელიც სრულყოფილებისას უფრო და უფრო ივსება უკმარისობის გრძნობით, ისევე როგორც მეტის ცოდნა-შემეცნებით კიდევ უფრო აშკარავდება ჩვენი უცოდინრობა[21]. ამისი მაგალითი ისევ პატრისტიკიდანაა მოყვანილი: "ოდეს მოიკუეთოს კაცმან ნებაჲ თჳსი და არა ჰხედვიდეს კაცთა ცოდვასა, მაშინ შეიკრიბნეს გულისსიტყუანი თჳსნი, და ოდეს შეჰკრიბნე გულისსიტყუანი, შვან მათ მწუხარებაჲ საღმრთოჲ, და მწუხარებამან შვნეს ცრემლნი და გლოვაჲ"[22].

გალაკტიონის "გაოცების მწუხარებას", როგორც ვთქვით, აკავშირებენ ხელოვნებით მოგვრილ არისტოტელესეულ განსაცვიფრებლის ცნებასთან[23]. ვფიქრობთ, რომ შესაძლებელია

[21] საგულისხმოა, რომ ახალ ქართულ პოეზიაში არსებობდა ტრადიცია ამ ორგვარი მწუხარების ცნობისა და გამიჯვნისა. ნიკოლოზ ბარათაშვილისათვის უცხო არ არის ცოდნა ამგვარი მდგომარეობისა, როცა იგი ამბობს: "მაგრამ, სულო, იგი ცრემლი არ სტიროდა ამ სოფელსა, // სახე შენი მოწყენილი არ ჰგავდა ხორციელსა". აქაც ამქვეყნიური ცრემლის ნაცვლად არახორციელზე, არამიწიერზეა მინიშნება, მაგრამ ეს უფრო ესთეტიკური განცდაა, ვიდრე პირადი სულიერი რელიგიური გამოცდილება; უფრო სწორად, სულიერი განცდა და სასულიერო ლიტერატურიდან მიღებული ცოდნა ესთეტიზებულია.

[22] მამათა სწავლანი (X-XI სს. ხელნაწერების მიხედვით), გამოსცა ი. აბულაძემ, თბ., 1955, გვ. 5, 316 (ლ. კვირიკაშვილის დასახელებული ნაშრომიდან).

[23] ლ. კვირიკაშვილი, დასახ. შრომა, გვ. 131. აღსანიშნავია, რომ მკვლევარი ღრმად აანალიზებს საკითხს გალაკტიონისეული *მწუხარების* სემანტიკის პატრისტიკული წარმომავლობის შესახებ. მან მიაკვლია მწუხარების თეოლოგიური გაგების საინტერესო განმარტებებს პატერიკებში, რასაც გალაკტიონისეული გაგება უახლოვდება. მას შემდეგ, რაც შესწავლილ იქნა განსაცვიფრებლის ცნების არსი ქრისტიანული ლიტერატურის მიხედვითაც (იხ. ზემოთ), ცხადი გახდა, რომ გალაკტიონი საკმაოდ კარგად იცნობდა აგრეთვე შუა საუკუნეების ლიტერატურის ესთეტიკას და მის აზროვნებრივ და ენობრივ-მხატვრულ ასპექტებს, თუმცა ოდენ ლექსიკურ დონეზე განსაცვიფრებლის ცნება, ისევე როგორც რიტორიკის და პოეტიკის სხვა ცნებები, კლასიკური წარმომავლობისაა.

ეკლესიიდან ბაღში შესული *გაოცების მწუხარების* დაკავშირება განსაცვიფრებლის ცნების ზემოთ წარმოდგენილ თეოლოგიურ გაგებასთან (რომელიც საღვთისმეტყველო თხზულების ზეციური, ტრანცენდენტური წარმოშობით არის განპირობებული და მიქაელ ფსელოსის ტრაქტატში არის განმარტებული). გალაკტიონის ლექსის შემთხვევაში ჭირგამოვლილი სულის შინაგანი სახედველის ფართოდ გახელა და მიღმურისა და უჩვეულოს ხილვა არის გაოცების მწუხარების მაუწყებელი.

დაბოლოს, შეიძლება ვიფიქროთ, რომ გალაკტიონმა განსაცვიფრებლის საკუთარი წყარო და გზა იპოვა. ეს არ არის არც ხელოვნებით მოგვრილი ბედნიერება და არც, ზოგადად, რელიგიური მწუხარება, რომელიც ღვთაებრივი სიხარულის დასაწყისია. ამაღლებული და განსაცვიფრებელი აქ (ლექსში ,,ჭარხალი‘‘, 1916 წ.) კოლორიტული ბუნების პეიზაჟის ბავშვისეულ განცდაშია წარმოჩენილი.

შეიძლება ითქვას, რომ ამ ნაწარმოების თემა არის **ენა** — ბავშვობის, სიყმაწვილის ენა, რომელიც ისევე სპეციფიკურია, როგორც სამყაროს ძალზე **კონკრეტული** და **დანაწევრებული** სურათი (ვგულისხმობთ იმას, რომ ლექსში ასახულია სინამდვილის ურთიერთდაუკავშირებელი ფრაგმენტები, რომელთაც აერთიანებს მხოლოდ მათი "ბავშვური" ხედვა, ტექსტობრივ დონეზე კი — დიალექტიზმები და ევფონიური კავშირები). ის ზუსტად შეესაბამება გარესინამდვილის აღქმას ბავშვის მიერ, რომელსაც არ ძალუძს გრძნობადი შთაბეჭდილებების განზოგადება (*ცა წამოიწყებს მსხვილ წვიმის სროლას და აბლაბუდას კრებს ბობორიკა... უცებ მოჰყვება ჭარხალი ხარხარს და ქალი კივის იმ "დოი-დოის"*). ეს ენა დიალექტიზმებითაა გაჯერებული, შესაბამისად, ლექსის შინაარსი ,,გაბუნდოვანებულია‘‘[24].

ბობორიკას, ანუ ობობას ქსელი შეიძლება მიწიერი ცოდვის სიმბოლოდ გავიაზროთ სასულიერო ტექსტების ანალოგიით (ეს მნიშვნელობა აქვს "დედაზარდალს" ძველ ქართულში, გალაკტიონი კი, როგორც აღვნიშნეთ, კარგად იცნობდა სასულიერო მწერლობას). ყმაწვილის *ბობორიკას აბლაბუდასაგან* დაუბინდავი, ე.ი. უცოდველი თვალებით აღქმული სამყარო კი არამიწიერს ჰგავს (ეს თემა — ყრმობის სამყაროს ამაღლებულობა, ხშირად გამოხატული მისტიკური ბუნდოვანების ამსახველი სახეებით, კიდევ უფრო ხაზგასმულია იმავე პერიოდში შექმნილ

[24] გამოთქმულია აზრი, რომ ამ ლექსის მოწესრიგებული ბგერითი ფორმა, დიალექტიზმებში გამოხატული განმეორებადი ბგერების ევფონია მის შინაარსობრივ სტრუქტურას ასახავს. ერთი მხრივ, უცნობი დიალექტიზმების ეს ბგერწერა თითქოს აბუნდოვანებს შინაარსს, მაგრამ მეორე მხრივ, ეს არის ბავშვობის ხმების გახსენება, ვიზუალური შთაბეჭდილების ბგერითი რეპროდუცირება. ეს არის ცდა ბავშვობის განუმეორებელი სამყაროს ხმიერი გადმოცემისა, ბგერებში "ამეტყველებული" სიყმაწვილე (თ. დოიაშვილი, *ლექსის ევფონია*, თბ., 1981, გვ. 113-115).

მომდევნო ლექსში, ისევე როგორც სხვა ლექსებში: *შემოსილნო გამჭვირვალე ბლონდებით, ყრმობის ქარნო, ნეტა, რად მაგონდებით?*). ამიტომ ყმაწვილი დიდი სიმარტივიდან, სისადავიდან ჭვრეტს ამაღლებულობას და უცოდველობას. ზემოთქმული შინაარსი გამოკვეთილი უნდა იყოს მხატვრული ხერხებითაც — ანაფორებით (*ეზოში ყეფდა ბამბურა მურა, // ეზოში მწვანე ჰყვაოდა ბაო*), რითაც იწყება მიწიერიდან (ეზოს მწვანე მოლიდან)[25] ზეციურისაკენ ამაღლება. ზეციური ამაღლებულობა კი შემდგომ სტრიქონებში *ბურული ცის* ბუნდოვანებით უნდა იყოს გამოხატული. *ბურული* გურულ-იმერულ დიალექტში ისლის სახურავს ან ისლით დახურულ ნაგებობას ნიშნავს და აშკარად არსებითი სახელია[26]. საგულისხმოა, რომ სინტაგმაში *ბურული ცა* პოეტი ამ ლექსემას ზედსართავის მნიშვნელობით იყენებს. ამით იგი ახალ შინაარსს დებს მასში და ქმნის კიდევ ერთ ენიგმურ პოეტურ ხატს, რომელიც შინაარსით უახლოვდება ლექსემას *დაბურული/ბურუსი* (ისევე როგორც ბგერწერულად *ნისლის* ანალოგიურია *ისლი*, ანუ *ბურულის* თავდაპირველი მნიშვნელობა). ეს სახეები არაერთგზისაა გამოყენებული გალაკტიონის მიერ ამავე პერიოდის სხვა ლექსებში[27]. ამავე დროს, ეს ბგერწერული ანალოგია უნდა ეხმაურებოდეს პოეტის ლტოლვას პოლისემანტიკური გამოთქმებისკენ, რაც ზემოთაც აღვნიშნეთ. შეუცნობელ მისტიკურ სამყაროზე გადასვლა ხდება შუამავალი სტრიქონის საშუალებით, სადაც *ვაზებში მოცურავე სურის* მხატვრული სახეა წარმოდგენილი. ყოველივე ეს გაძლიერებულია ალიტერაციებითაც, რითაც ხაზგასმულია მოცურავე სურისა და ბურული ცის მოძრაობის პარალელიზმი: *ვაზის ბარდებში სცურავდა სურა, // შენ ბანცალებდი ბურულო ცაო* (*ბანცალი ბურულისა,* როგორც ისლის სახურავიანი სახლისა, ასევე მოასწავებს სიმყურდოვისა

[25] *ბაო* მოლს ნიშნავს რაჭულად, ხოლო ჩვილს, ძუძუთა ბავშვს ქიზიყურად. ამ სიტყვის დიალექტური პოლისემანტიკურობა კიდევ ერთხელ უსვამს ხაზს ბავშვის მიერ აღქმულ სამყაროს, როგორც ლექსის თემას, და წარმოაჩენს პოეტის შეგნებულ არჩევანს (ყვაოდა მწვანე მოლი და ყვაოდა სიყმაწვილე ერთდროულად). ლექსემას *ბაო* ეხმიანება დიალექტიზმებით გამოხატული სხვა ალიტერაციული სიტყვები: *ბარდები, ბობრი, ბირკვილი.* ვაზის ბარდების, ბობრის (ქერა ყმაწვილის) და ბირკვილის (სახლის რიკულის, გურულ-იმერულად) ბავშვურ იდილიას და სიმყუდროვეს უპირისპირდება უეცრად ამოვარდნილი *ქარის კვეთება* და მის მიერ მოგვრილი (*მორეკილი*) დაბნეულობა.

[26] იხ. ა. ღლონტი, *ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა*, I, თბ., 1974, s.v. ბაო, ბურული.

[27] ბურუსის სახის მეტაფიზიკურ და იგავურ მნიშვნელობაზე გალაკტიონის პოეზიაში და მის კავშირზე ადრექრისტიანულ აპოფატიკასთან, სუფიურ მისტიკასთან და პოლ ვერლენის Ars poetique-ში დასმულ პრობლემებთან იხ. ზ. კიკნაძე, *გალაკტიონის ცეცხლი და ბურუსი,* გალაკტიონოლოგია, I, თბ., 2002, გვ. 79-85. დაფარულისა და ზეციური საფარველის, მისტიკურისა და გამოუთქმელის ჭვრეტის შესახებ ქრისტიანულ ეგზეგეტიკაში და არისტოტელეს ალექსანდრიელ კომენტატორებთან იხ. ქ. ბეზარაშვილი, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა,* თბ., 2004, გვ. 260-275.

და სიმყარის გამოხატულების გადასვლას მოულოდნელი მოვლენებისაკენ). ალიტერაციებით წარმართულია შემდგომი სტრიქონებიც (*წამოიწყებს მსხვილ წვიმის სროლას // აბლაბუდას კრებს ბობორიკა*), რაც სტროფების დასაწყისში გადადის ალიტერაციებით გამდიდრებულ კვაზიანაფორებში (*ცა*... II სტროფი // *უცებ*... III სტროფი // *უცებ*... IV სტროფი)[28]. ამ უკანასკნელი ხერხით დაფიქსირებულია გაწყვეტილი კავშირი ყრმობისდროინდელ აღქმასა (*ცა*) და ზრდასრულ სამყაროს შორის (*უცებ*), გამოხატულია ტრადიციული ბინარული ოპოზიციები: ჰარმონია და დისჰარმონია, ზეციური და მიწიერი (აღსანიშნავია, რომ სახელს *ცა* უპირისპირდება ზმნიზედით *უცებ* გამოხატული ეპოქალური მოვლენების მოულოდნელობა).

მკითხველს ბუნებრივად ებადება კითხვა: რატომ უწოდა გალაკტიონმა თავის ამ ნაწარმოებს ,,ჭარხალი‘‘? სავარაუდოდ, ამის მიზეზი შეიძლება იყოს ის, რომ სტრიქონში, სადაც ნახსენებია სიტყვა *ჭარხალი*, გვხვდება ერთ-ერთი (ამასთან, **ერთა-დერთი** — ლექსის მთელ ტექსტში) განუმარტავი ენიგმური სახე (*უცებ დაიწყებს ჭარხალი ხარხარს*) იმ გალაკტიონისეულ სახეთაგან, რომელთა რაციონალური ახსნა, სიმბოლისტური პოეტიკის თანახმად, შეუძლებელია. თუმცა ლექსის სტრუქტურა, შესაძლოა, იძლეოდეს განმარტების გასაღებს: III და IV სტროფების ლექსემა *უცებ* ერთმანეთთან აზრობრივად აკავშირებს *ჭარხალის ხარხარს, ქალის კივილსა* და *ქარის კვეთებით*[29] ბავშვობასთან ასოცირებული *ბირკვილის, ბარდების, ისლისა* და *ჩელტების აშფოთებას*, ანუ გამოკვეთს დროის უკუღმართობას, დისჰარმონიას და ტრაგედიას, შესაძლოა, სისხლიან ეპოქასაც[30]

[28] პარონომასიისა და ალიტერაციის შესახებ ამ ლექსში იხ. აგრეთვე ზ. შათირიშვილი, *გალაკტიონის პოეტიკა და რიტორიკა*, თბ., 2004, გვ. 179. ეს ხერხები, კლასიკური რიტორიკიდან მოყოლებული, ცნობილი საბჭოთა მოდელების გამოკვეთას ემსახურება და შემთხვევით არასოდეს ყოფილა მოხმობილი (იხ. ქ. ბეზარაშვილი, *რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა*, თბ., 2004). საგულისხმოა, რომ სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია გალაკტიონის მიერ გამოყენებული ბგერწერის ხერხების არა თავისთავადი მნიშვნელობა, არამედ მათი საშუალებით შინაარსის, აზრის ადეკვატურობის მიღწევა. იხ. თ. დოიაშვილი, *ლექსის ევფონია*, თბ., 1981, გვ. 23-34. დ. წერედიანი, *“მუსიკა უპირველეს ყოვლისა”*, გალაკტიონოლოგია, I, თბ., 2002, გვ. 107-116.

[29] ქარის სახე ცალკე პრობლემაა პოეზიაში. იგი ხშირად ნისლთან, ჩამავალ მზესთან და მწუხრთან ერთად არის წარმოდგენილი გალაკტიონის ლექსებში. ქართან დაკავშირებული მოტივების შესახებ “არტისტულ ყვავილებში”, რომლებიც სისხლისფერი ჭრილობის, სიკვდილის, დაკარგვის, ობლობის, ძველი სამყაროს ნგრევისა და განადგურების გამოხატულებაა, იხ. ზ. შათირიშვილი, *“არტისტული ყვავილების” ერთი ინვარიანტული მოტივი*, გალაკტიონოლოგია, I, 2002, გვ. 151-161.

[30] მადლობას ვუხდით რუსუდან ცანავას, მითორიტუალური მოდელებისა და სიმბოლოების მკვლევარს, რომელმაც მიგვითითა *ჭარხალის ხარხარის* ანალოგიაზე ცხოველის დაღებულ ხახასთან. ამ ანალოგიიდან ასოციაციით ერთი საფეხურიღა რჩება აპოკალიფსური *წითელი მკეცის* სახემდე (გამოცხ. 17, 3), “რომელი აღმოვალს უფსკრულით” (გამოცხ. 11, 7). ეგზეგეტიკური განმარტების მიხედვით, “მკეცი

(*უცებ მოჰყვება ჭარხალი ხარხარს და ქალი ჰკივის ... // უცებ აშფოთდა ისლი, ჩელტები*), რომელიც თავის მხრივ, ასამარებს და აბოლოებს სიყმაწვილის ამაღლებულობას (ბავშვობის დაისს ცხადყოფს *სამხარისა* და *საღამო დროის* ხაზგასმა ლექსის პოეტურ ენაში). ეს გამოხატულია აგრეთვე ხიაზმითა და ალიტერაციებით გამდიდრებული დისტანციური სიმეტრიული პარალელიზმით (*ქარმა მორეკა... // ეკვეთა ქარი...*). ამ შინაარსს უნდა ცხადყოფდეს აგრეთვე იმავე პერიოდის მომდევნო ლექსში წარმოდგენილი სახეები, რომლებიც ასევე უკუღმართი დროის სისასტიკეს და სულიერ პრობლემებს გამოხატავს: *ტყდება გული, ერთხელ გაიბზარა რა, // სასტიკია სული უამინდოთა* და სტრიქონი: *არარა ბედს ჩემთვის არ აქვს არარა.*

ამგვარად, ლექსში "ჭარხალი" ერთმანეთს უპირისპირდება ორგვარი "ბუნდოვანება", ორგვარი *განსაცვიფრებელი* — ის, რომელიც ბავშვობისდროინდელი შთაბეჭდილებების გადმოსაცემადაა მოხმობილი და ის, რომელიც სიმბოლიზმის პოეტიკის კანონებითაა ნაკარნახევი. ასევე, ერთმანეთს უპირისპირდება ორი სამყარო — ბავშვობა (წარსული) და ზრდასრულობა (აწმყო).

იბადება კიდევ ერთი კითხვა: რა უნდა იყოს ლექსში ანტიკური ესთეტიკის გამომხატველი? ვფიქრობთ, რომ ასეთია აღქმის ყმაწვილური სიცხადე და სიცოცხლის სიხალისის ელინურად გულუბრყვილო განცდა[31]. ბავშვობის წლების განცდა მოიცავს ყრმობის, სულიერი სიჩვილის სიხარულს (როგორც კაცობრიობის ელინური პერიოდის ბავშვობას, ოდენ ესთეტიკურ ხედვას პლატონისეული განმარტებით)[32], რაც გარდაიქნება მოწიფულობის პერიოდის სევდაში პირველქმნილი ჰარმონიის დაკარგვის გამო (ანუ კაცობრიობის და კაცთა სულიერი სისრულის მიღწევა და საღვთო ჭეშმარიტების წვდომა სულიერი გზაა, რომელიც მიიღწევა ცხოვრებისეულ ტანჯვათა გადალახვის გზით; შდრ. ებრ. 5, 12-14; I კორ. 3, 1-2). ამ თვალსაზრისით, ლექსში "ჭარხალი" ორივე ეს გზა — სეკულარული და სულიერი თავისებურად გაერთიანებულია. ლექსის დასასრულს ცხოვრებისეული გამოცდილებით და ტანჯვით მიღებული ცოდნის გაცხადება, რომ *სიყ-*

და მეწამული ფერი მისი მძუნვარებისა და კაცისმკლველობისა სახჱ არს" (ანდრია კესარია-კაბადუკიელი, *თარგმანებად იოვანეს გამოცხადებისად,* ი. იმნაიშვილის გამოცემა, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 7, 1961, გვ. 55). მიუხედავად ამ ვარაუდისა, ჭარხალის ენიგმური სახე ბოლომდე განუმარტავი რჩება.

[31] В. Иванов, *Дионис и Прадионисийство,* Баку, 1923, с. 188.

[32] შდრ. პლატონის მიხედვით, ოდენ ესთეტიკური ხედვა ბერძნული საზოგადოების ბავშვობას მოასწავებს. თავის ''სახელმწიფოში'' პლატონი პოეზიას, მითოლოგიას, ხელოვნებას ბალღურ გართობად, თამაშობად მიიჩნევს, ფილოსოფიას კი — გონებრივად მომწიფებულ კაცთა საქმედ (Respubl. II. 377ac, 378c; X 602 b), ხოლო ფილოსოფოსს — მშვენიერის, ჭეშმარიტების შემმეცნებლად სახავს (Resp. V 474cd, 476e; VI, 485 c, 487 c).

მაწვილე აწი არასდროს იმგვარად აღარ ამეტყველდება, ცხადყოფს ზემოთქმულს: ყრმის სიწრფელით დანახულ ჰარმონიას და მოწიფული ადამიანის ცხოვრებისეულ სევდას, რომელსაც უბიწო თვალით აღარ შეუძლია პირველქმნილი ჰარმონიის და მშვენიერების დანახვა. პოეტის ბავშვობის წლები კაცობრიობის სულიერი ცხოვრების ბავშვობის გამოხატულებაა, ელინური აღტაცებაა ყოველივე მშვენიერის მიმართ (*ეზოში მწვანე ჰყვაოდა ბაო, ვაზის ბარდებში ცურავდა სურა, შენ ბანცალებდი, ბურულო ცაო*). პოეტის მოწიფულობა კი ტანჯვის გზაა (*ეკვეთა ქარი ბარდებსა და რტოს, უცებ აშფოთდა ისლი, ჩელტები*); და ამ განსაცდელით მიღწეული და სულიერი სისრულით გამოწვეული გაცნობიერებაა ცოდვით დაცემული ბუნებისა, რომელიც იგულისხმება სინანულით ნათქვამში: *ო, სიყმაწვილე! აწი არასდროს იმგვარად აღარ ამეტყველდები.*

მაშასადამე, შეიძლება ითქვას, რომ ამ ბოლო განსახილველ ლექსში ანტიკური და ქრისტიანული ესთეტიკის ერთგვარი სინთეზია წარმოდგენილი.

გალაკტიონის კიდევ არაერთი ლექსი შეიძლება იქნეს განხილული განსაცვიფრებლისა და ამაღლებულის თვალსაზრისით (მაგ., "*ამაღლდი,* სულო, თეთრ აკლდამებზე // *მშვენიერების* ლექსით მქებელი" და მისთ.). ზემოთ წარმოდგენილი ლექსები მშვენიერებასთან წილნაყარი პოეტური სამყაროს მხოლოდ ერთი ნაწილია და მისი სხვადასხვა კუთხით წარმოჩენის საშუალებაა.

ამგვარად, ამაღლებულისა და განსაცვიფრებლის ცნებები გალაკტიონთან წარმოდგენილია ლონგინესეული სამივე ასპექტით და ჰორიზონტალური პრინციპით: მხატვრული შემოქმედების, შემოქმედის სულისა და ბუნების პეიზაჟის თვალსაზრისით; მეორე მხრივ, ეს ცნებები მასთან წარმოდგენილია ვერტიკალური პრინციპითაც: ტრადიციული ანტიკური და ქრისტიანული გაგებით და მათი სინთეზით. შეიძლება დავასკვნათ, რომ ეს კატეგორიები ნამდვილად უდევს საფუძვლად განსახილველ ტექსტებს და წარმოადგენენ გალაკტიონის ესთეტიკის ორგანულ ნაწილს, როგორც ისტორიულად განცდილნი.

საბოლოოდ შეიძლება ვთქვათ, რომ გალაკტიონის შემოქმედებაში გვხვდება არა მარტო ანტიკური ხელოვნებით და ქრისტიანული კულტურით შთაგონებული სახეები, ანტიკური პოეტიკის კვალი[33], არამედ შეიმჩნევა ანტიკური და ქრისტიანული ესთეტიკის ერთგვარი გამოძახილი. ცალკე კვლევის საკითხია, ერთი მხრივ, შესწავლილი ცნებების ანტიკური და ქრისტიანუ-

[33] მაგ., "ქებათა ქება ნიკორწმინდას" განხილულია როგორც ანტიკური ეკფრასისის პოეტიკით შექმნილი. იხ. თ. დოიაშვილი, *ფრთები და დიადემა,* გალაკტიონოლოგია, III, 2004, გვ. 48.

ლი გააზრების გავლენა სიმბოლიზმის მსოფლმხედველობრივ-ესთეტიკურ სისტემაზე, ზოგადად ახალ პოეტიკასა და სტილისტიკაზე, ხოლო მეორე მხრივ, გალაკტიონის განხილულ ლექსთა ინტერტექსტუალური კავშირები (თუკი ასეთი არსებობს) სიმბოლისტ პოეტთა ტექსტებთან. საგულისხმოა, რომ სიმბოლიზმის თემატიკა, ესთეტიკური სისტემა და სივრცე, ფრაზეოლოგია, ტროპული მეტყველება განმარტებულია როგორც სხვადასხვა გარდასული მსოფლმხედველობისა და მხატვრული საშუალების რეცეფცია (А. Белый, Символизм). ამიტომ გალაკტიონის აღნიშნული ლექსების ანალიზი ამ ამოცანის შესრულების ერთ-ერთ მოსამზადებელ საფეხურად მიგვაჩნია.

Ketevan Bezarashvili
Tamar Lomidze

On the Concepts of Sublime and Wonder in Ancient Literary-theoretical Thought and Galaktion Tabidze's Poems

The paper touches upon the problem of the concepts of sublime and wonder deeply related to each other in Ancient literary-theoretical thought and considered by Classical philosophers as the main characteristic features of art. In Christian esthetics the concept of wonder is related to the concept of religious divine sublimity. The both aspects of the concepts are revealed and studied according to some poems of Galaktion Tabidze. It becomes obvious that Galaktion Tabidze, the most prominent Georgian poet of the 20th century, uses not only the images of Classical mythology and art, but he is influenced by the Classical and Medieval esthetics, as well. The unity of the characteristic features of Classical and Medieval aesthetics in Galaktion Tabidze's poetry and its relation to the aesthetics of symbolists is a topic of further study.

გურამ ლებანიძე

ფილოლოგიის შესავალი
(ლექციების კურსი)
ლექციები 1-4

ლექცია 1

წინამდებარე სალექციო კურსის მიზანი გამომდინარეობს მისი სახელწოდებიდან — "ფილოლოგიის შესავალი": გვსურს გავერკვეთ იმაში, თუ რას წარმოადგენს (ან რას *უნდა* წარმოადგენდეს) აზროვნებისა და ცოდნის ის სფერო, რომელსაც "*ფილოლოგია*" ეწოდება. დავრწმუნდებით, ალბათ, რომ ამ მიზნის მისაღწევად აუცილებელია გარკვეული *გზის* გავლა, ხსენებულ გზაზე კი მოგვიხდება ისეთ ცნებათა და თვალსაზრისთა გათავისება, რომელთა გარეშე ვერ იარსებებდა ფილოლოგია როგორც ჰუმანიტარული (ანუ ადამიანის არსთან და არსებობასთან დაკავშირებულ მოვლენათა მწვდომი) აზროვნების უმნიშვნელოვანესი მიმართულება.

თუმცა, სანამ ზემოთ ხსენებულ გზას დავადგებოდით, გავიხსენოთ, რომ თვით სიტყვა "ფილოლოგია" ჩვენთვის მეტ-ნაკლებად ნაცნობია — ნაცნობია იმდენად, რამდენადაც მას შეიძლება შევხვდეთ სიტყვათხმარების *ყოველდღიურ*, ესე იგი, მეცნიერებისგან საკმარისად დაშორებულ სფეროში. მაგრამ საკითხავია: რისთვის დაგვჭირდა ყოველდღიურობის გახსენება სწორედ მაშინ, როცა გვსურს გადავდგათ პირველი ნაბიჯი მეცნიერული აზროვნების ერთ-ერთი მიმართულებისკენ? ამ კითხვაზე პასუხს გავცემთ თანამედროვე აზროვნების ორ განსხვავებულ (თუმცა, რა თქმა უნდა, შინაგანად ურთიერთდაკავშირებულ) სფეროზე დაყრდნობით: ა) პირველ ასეთ სფეროდ უნდა ვიგულისხმოთ სოციალური ფსიქოლოგია (ან იქნებ თვით სოციალური ფილოსოფიაც კი), რომელიც ბევრ სხვა კითხვასთან ერთად სვამს კითხვას იმის თაობაზეც, თუ რა წარმოშობისაა (საიდან "მოდის") მეცნიერული აზროვნება, ანუ კითხვას ამ აზროვნების *გენეზისის* შესახებ. მიიჩნევა, რომ მეცნიერული აზროვნების, ისე როგორც მხატვრული შემოქმედების ერთიან წყაროს და წარმომშობ წიაღს წარმოადგენს "*სასიცო-*

ცხლო სივრცედ" აღიარებული ყოველდღიურობა. ჩვენ კიდევ მოგვიხდება ლაპარაკი იმის შესახებაც, თუ რა კავშირია აზროვნების ისეთ ორ განსხვავებულ ტიპსა თუ დონეს შორის, როგორიცაა ყოველდღიური და მეცნიერული აზროვნება (ამ ეტაპზე კი საკმარისად მიგვაჩნია ხაზი გავუსვათ ყოველდღიურობის როგორც "სასიცოცხლო სივრცის" შემდეგ ნიშან-თვისებას: მის ფარგლებში, ესე იგი, ერთი და იმავე სასიცოცხლო სივრცის ფარგლებში ადამიანები ხასიათდებიან სინამდვილეზე ძირეულ წარმოდგენათა ისეთი თანხვედრით, რომლის გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა მათი თანაცხოვრება და, რაც მთავარია, ამ თანაცხოვრების საფუძველთა საფუძველი — ურთიერთკომუნიკაცია); ბ) მეორე სფეროდ კი უნდა ვიგულისხმოთ თვით ფილოლოგია, ანუ ჰუმანიტარული აზროვნების ის მიმართულება, რომლის შესწავლასაც ვიწყებთ. ფილოლოგია ადასტურებს იმას, რაც ზემოთ ითქვა აზროვნების ყოველდღიურ და მეცნიერულ დონეთა ურთიერთმიმართების შესახებ, ესე იგი, ადასტურებს აზრს იმის შესახებ, რომ მეცნიერული აზროვნება, მიუხედავად ყოველდღიური აზროვნებისგან მისი თვისობრივი განსხვავებისა, მაინც "იბადება" ამ უკანასკნელის წიაღში და შეუძლებელი იქნებოდა მის გარეშე. ამ ზოგადი შინაარსის თეზისს (მტკიცებას) ფილოლოგია აკონკრეტებს სიტყვასა და ტერმინის ურთიერთმიმართების შემდეგნაირი ხედვით: არ არსებობს მეცნიერული აზროვნება ტერმინების გარეშე, ყოველი ტერმინი კი წარმოადგენს სიტყვას, "ნასესხებს" ყოველდღიურობის (ანუ "სასიცოცხლო სივრცის") წიაღიდან. ამიტომ, თუ გვსურს გავერკვეთ ტერმინთა მნიშვნელობაში (მათ სემანტიკაში), გარკვევის ეს პროცესი უნდა დავიწყოთ იმის დადგენით, თუ რა მნიშვნელობით იხმარებოდა ჩვენთვის საინტერესო სიტყვა ყოველდღიურობის ფარგლებში მანამ, სანამ მოხდებოდა მისი ტერმინად ქცევა (ანუ მისი ტერმინოლოგიზაცია). წინასწარ ვიტყვით, რომ "ჩვეულებრივ", ანუ ყოველდღიურობის ფარგლებში ხმარებულ სიტყვასა და ტერმინს შორის ამ მიმართების დადგენას განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს ფილოლოგიისთვის თუნდაც იმიტომ, რომ აზროვნების ამ მიმართულების კვლევის საგანს წარმოადგენს სწორედ სიტყვიერება მთელი მისი შესაძლო მოცულობით. და რას გვეუბნება ტერმინ "ფილოლოგიის" ყოველდღიური ხმარების პრაქტიკა? იმას, რომ *ფილოლოგად*, ესე იგი, ფილოლოგიის როგორც ცოდნისა და აზროვნების სფეროს წარმომადგენლად, როგორც წესი, იწოდება ხოლმე: ა) *ენათმეცნიერი*, ანუ ის, ვინც იკვლევს ენას (ამ სიტყვის ზოგადი თუ კონკრეტული მნიშვნელობით); ბ) *ლიტერატურისმცოდნე*, ანუ ის, ვინც იკვლევს ლიტერატურას (ამ სიტყვის ასევე ზოგადი თუ კონკრეტული მნიშვნელობით); და გ) *კულტურის ისტორიის მკვლევარი* — იმდენად, რამდენადაც მიიჩნევა, რომ კვლევა ამ შემთხვევაში ეყრდნობა კულტურის ისტორიის ამსახველ *ტექსტებს.*

რა შეიძლება დავასკვნათ ტერმინ "ფილოლოგიის" (და შესაბამისად — "ფილოლოგის") ხმარების ამ პრაქტიკაზე დაყრდნობით? რას გვეუბნება ჩვენი ყოველდღიურობა ფილოლოგიის შესახებ? რა თქმა უნდა, ის, რასაც ამ შემთხვევაში ყოველდღიურობა გვეუბნება, შემდგომში მრავალგზის *დასაკონკრეტებელი* იქნება (და სწორედ დაკონკრეტების ეს პროცესი უნდა მივიჩნიოთ ფილოლოგიის არსში გარკვევის იმ *გზად*, რომელიც ზემოთ იქნა ნახსენები). მაგრამ კვლავ გვსურს ხაზგასმით ვთქვათ: როგორიც უნდა იყოს ჩვენი გზა მეცნიერებისკენ, ის უნდა იწყებოდეს იმ *შინაგანი კავშირის* აღნიშვნით და განმარტებით, რომელიც მუდამ და გარდუვალად არსებობს მეცნიერებასა და ყოველდღიურობას შორის, თუმცა, ბუნებრივია, ამ კავშირის არსი და მნიშვნელობა ვერ იქნება ყველა შემთხვევაში ერთნაირი (და რას ნიშნავს ეს კავშირი იმ შემთხვევაში, როცა საქმე ეხება ფილოლოგიას? ვნახავთ, რომ ამ კითხვაზე პასუხს განსაკუთრებული მნიშვნელობა ექნება აზროვნების ამ მიმართულების გააზრებისა და გაგებისთვის).

გავითვალისწინოთ ზემოთ ნათქვამი და გადავდგათ პირველი ნაბიჯი ფილოლოგიის იმ გაგების დასაკონკრეტებლად, რომელზეც მიგვანიშნებს ყოველდღიურობა: ყოველდღიური სიტყვათხმარების თანახმად, *ფილოლოგია* უნდა გავიგოთ როგორც ცოდნის ისეთი სფერო (ან აზროვნების ისეთი მიმართულება), რომელიც მოწოდებულია განსხვავებული სახეობის *ტექსტთა* კვლევის გზით დაინახოს, დაადგინოს და გასაგები გახადოს შინაგანი *კავშირი* ადამიანური სინამდვილისთვის დამახასიათებელ ისეთ ფენომენებს (მოვლენებს) შორის, როგორიცაა *ენა, ლიტერატურა* და *კულტურა* (სხვანაირად რომ ვთქვათ: ფილოლოგია არის აზროვნების ის მიმართულება, რომელიც ტექსტობრივი სინამდვილის კვლევის საფუძველზე ერთი საზრისობრივი *მთლიანის* (სახელდობრ სწორედ *ფილოლოგიის*) "წევრებად" აქცევს ზემოთ ხსენებულ ფენომენთა შემსწავლელ მეცნიერებებს (ანუ ენათმეცნიერებას, ლიტერატურისმცოდნეობასა და კულტურის ისტორიას). ფილოლოგიის ასეთი განსაზღვრა, რა თქმა უნდა, ჯერ კიდევ მრავალგზის დაკონკრეტებას (და დაზუსტებას) მოითხოვს, მაგრამ შეგვიძლია, ალბათ, თავიდანვე აღვნიშნოთ ამ განსაზღვრის თანმხლები შემდეგი სამი ურთიერთდაკავშირებული მომენტი:

ა) ფილოლოგია ზემოთ მოცემული განსაზღვრის (დეფინიციის) მიხედვით, ვერ იქნება ვერც ცალკე აღებული ენათმეცნიერება, ლიტერატურისმცოდნეობა ან კულტურის ისტორია და ვერც ამ მეცნიერულ დისციპლინათა უბრალო ("მექანიკური") გაერთიანება, რადგან ნებისმიერ ასეთ შემთხვევაში თვით ცნება-ტერმინი "ფილოლოგია" დაკარგავდა იმ უაღრესად სერიოზულ მნიშვნელობას (იმ ფუნქციურ "დატვირთვას"), რომლის მატარე-

ბელი ის ტრადიციულად იყო (და კვლავაც არის): ფილოლოგია უნდა გავიგოთ სწორედ ისე, როგორც უკვე ითქვა — როგორც ხსენებულ ფენომენთა შორის იმ *შინაგანი* კავშირის კვლევა და წვდომა, რომელიც ვლინდება ისეთი ფენომენის ფარგლებში (ისეთ ფენომენზე დაყრდნობით), როგორიცაა *ტექსტი*;

ბ) როგორც ვხედავთ, პირველ რიგში სწორედ *ტექსტი* უნდა მივიჩნიოთ ფილოლოგიისთვის ცენტრალურ, მისთვის "სასიცოცხლო მნიშვნელობის მქონე" ფენომენად (მოვლენად), რაც სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება ზემოთ გამოთქმულ აზრს იმის თაობაზე, რომ ფილოლოგიის კვლევის საგანს წარმოადგენს სიტყვიერების სფერო: ფილოლოგია იკვლევს სწორედ *ვერბალურ*, ანუ *სიტყვიერ* ტექსტს (ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ფილოლოგიის საკვლევი სფეროს ეს ორი განსაზღვრა — სიტყვიერება და/ან ტექსტობრიობა — ერთმანეთს გულისხმობს და ერთმანეთს ავსებს).

ყოველი მეცნიერება, რა თქმა უნდა, იკვლევს სინამდვილის ამა თუ იმ ასპექტს (განსხვავებით ღმრთისმეტყველებისგან ან ფილოსოფიისგან, რომლებიც ცდილობენ სწვდნენ სინამდვილეს მის მთლიანობაში) და, ამ თვალსაზრისით, თითქოს ფილოლოგიაც ვერ უნდა იყოს გამონაკლისი. მაგრამ გავიხსენოთ ფილოლოგიის განსაზღვრასთან დაკავშირებული და ზემოთ ჩვენს მიერ უკვე ხაზგასმული ორი მომენტი და დავინახავთ, რომ ძნელია ფილოლოგიაც არ მიაკუთვნო (ფილოსოფიასთან და ღმრთისმეტყველებასთან ერთად) აზროვნების იმ მიმართულებებს, რომელთა მიზანია — როგორც უკვე ითქვა — სინამდვილის წვდომა მის *მთლიანობაში*. როგორც უკვე ვიცით, ეს ორი მომენტია: ა) ფილოლოგია ცდილობს დაადგინოს შინაგანი კავშირი ენას, ლიტერატურასა და კულტურის ისტორიას შორის. მაგრამ საქმე ისაა, რომ საყოველთაო აღიარების თანახმად, სამივე ამ დასახელებულ ფენომენთაგან, ესე იგი, ენაც, ლიტერატურაც და კულტურაც, ასახავს და არეკლავს, — ერთმანეთისგან განსხვავებულად, რა თქმა უნდა, — სინამდვილეს სწორედ მის *მთლიანობაში*; ამიტომ უნდა ვიფიქროთ: შეუძლებელია ფილოლოგიაც არ იყოს დაკავშირებული სინამდვილესთან როგორც *მთლიანთან*, თუმცა ეს კავშირი ნაკლებად პირდაპირი, უფრო გაშუალებული და, შესაბამისად, ნაკლებად გამჭვირვალე ხასიათისაა (ნაკლებად გამჭვირვალე კი შეიძლება ნიშნავდეს უფრო მნიშვნელოვანს და უფრო სიღრმისეულსაც კი); ბ) და არა ნაკლებ მნიშვნელოვანია მეორე მომენტიც: სინამდვილე ფილოლოგიისთვის არსებობს და საინტერესოა მხოლოდ იმდენად, რამდენადაც ის ვლინდება *ტექსტის* სახით. სხვანაირად რომ ვთქვათ: ფილოლოგიის საგანს წარმოადგენს *ტექსტად* ქცეული ("გატექსტებული") სინამდვილე. დავრწმუნდებით იმაში, რომ პირველ რიგში სწორედ ამ "გატექსტებული" სინამდვილის (და საერთოდ ტექსტის როგორც

ფენომენის) გაღრმავებული გაგება მოგვცემს თვით ფილოლოგიის გაღრმავებული გაგების საშუალებას. მაგრამ სინამდვილის ის "გატექსტება", რომლითაც ინტერესდება ფილოლოგია, ხდება სწორედ ზემოთ დასახელებულ სფეროებში — ენაში, ლიტერატურაში და კულტურის ისტორიაში. და თუ ეს ასეა, შეგვიძლია, ალბათ, შემდეგნაირადაც გამოვთქვათ ფილოლოგიის ჩვენეული ხედვა: ფილოლოგია არის აზროვნების მიმართულება, რომელიც იკვლევს გატექსტებულ (ტექსტად ქცეულ) სინამდვილეს გატექსტების განსხვავებულ მოდუსთა (ნაირსახეობათა) შეპირისპირებისა და სიღრმისეულად ურთიერთდაკავშირების გზით;

გ) დაბოლოს: თუ აქამდე ვცდილობდით ფილოლოგიის არსის გაგებას მისი *საგნის* განსაზღვრის საშუალებით (*რას* იკვლევს ფილოლოგია? — ასეთი იყო კითხვა, რომელსაც ვუპასუხებდით), ახლა შეგვიძლია — კვლავ ყოველდღიურობაზე დაყრდნობით და მის მიერ ნაკარნახევის დაკონკრეტების გზით — მიახლოებით მაინც განვსაზღვროთ ის *მიზანი*, რომელსაც საკუთარი თავის წინაშე ისახავს ფილოლოგია და რომელსაც ის უნდა "ემსახურებოდეს".

ჩვენ ვარსებობთ ტექსტობრიობით "გაჯერებულ" სინამდვილეში და სხვანაირად ვერც იქნებოდა, რადგან ტექსტს (ნებისმიერ ტექსტს!) "ბადებს" *მეტყველება* (სხვანაირად — *დისკურსი*: ლათინურად მეტყველებას "დისკურსი" ეწოდება და დღეისთვის სწორედ ეს ტერმინია ფართოდ გამოყენებული არა მხოლოდ ენათმეცნიერებაში, არამედ მთელ ჰუმანიტარულ აზროვნებაშიც კი), მეტყველების გარეშე კი ადამიანური სინამდვილე წარმოუდგენელია: ფილოსოფოსიც და პოეტიც მეტყველებენ, როცა ისინი ქმნიან თავიანთ ტექსტებს და, აქედან გამომდინარე, საჭიროა, რომ ამ სიტყვას (ანუ "მეტყველებას", ესე იგი, "დისკურსს") თავიდანვე მივაწეროთ მაქსიმალურად ფართო მნიშვნელობა. ტექსტი კი, ესე იგი, ამგვარი სინამდვილის ძირითადი "მოქმედი პირი", მრავალნაირი შეიძლება იყოს. ჩვენი კურსის ფარგლებში, რა თქმა უნდა, შევეცდებით იმის უფრო საფუძვლიანად განმარტებას, თუ რას უნდა ნიშნავდეს ეს მრავალნაირობა. ამ ეტაპზე კი, ალბათ, საკმარისი იქნება იმის თქმა, რომ ტექსტი შეიძლება იყოს როგორც ზეპირი, ისე დაწერილი (ან დაბეჭდილი) და რომ ის, გარდა ამისა, შეიძლება ეკუთვნოდეს ჩვენი ადამიანური სინამდვილის სხვადასხვა სფეროს (ლიტერატურული, ანუ მხატვრული ტექსტი, ჟურნალისტური ტექსტი, მეცნიერული ტექსტი და ა.შ.). თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ თანამედროვე აზროვნებაში ტექსტის როგორც ფენომენის გაგების სიფართოვე მეტყველების (*დისკურსის*) ფართოდ გაგებასთან ერთად კიდევ უფრო "შორს" მიდის: დღეს ლაპარაკობენ არა მხოლოდ სიტყვიერ, ანუ ვერბალურ (verbum ლათინურად "სიტყვას" ნიშნავს), არამედ არასიტყვიერ, ანუ არავერბალურ ტექსტზეც, რასაც იქამდე მივყავართ,

რომ ტექსტად მიიჩნევა ადამიანთა შორის ურთიერთობის, ესე იგი, კომუნიკაციის მიზნით წარმოქმნილი და რაღაც მნიშვნელობის (სხვანაირად — სემანტიკის) მატარებელი ნებისმიერი ფენომენი; და თუ ამ თვალსაზრისს გავიზიარებთ, მაშინ ესა თუ ის მუსიკალური მელოდია ისევე უნდა მივიჩნიოთ ტექსტად, როგორც ჩვენს ურთიერთობაში რაღაცის მიმნიშნებელი ჟესტი. მაგრამ ფილოლოგიას როგორც აზროვნების მიმართულებას საქმე აქვს — ასეთია მისი მყარი ტრადიცია — მხოლოდ და მხოლოდ *სიტყვიერ, ანუ ვერბალურ ტექსტთან.* და ასევე უნდა ითქვას, რომ ტექსტი ასეთი ფართო გაგებით, ესე იგი, როგორც ვერბალური, ისე არავერბალური ტექსტი (და ზოგადად ტექსტობრიობა როგორც მოვლენა) არსებობს არა მხოლოდ ჩვენს გარშემო (ჩვენს "გარეთ"), არამედ ჩვენშიც (იგულისხმება შინაგანი ტექსტი, ანუ ტექსტი, რომელსაც "ბადებს" შინაგანი მეტყველება — შინაგანად კი შეიძლება ველაპარაკებოდეთ როგორც საკუთარ თავს, ისე სხვა ადამიანსაც და, როგორც ვიცით, თვით ღმერთსაც კი). მაგრამ, როგორიც არ უნდა იყოს ტექსტი, ჩვენი *მიმართება* მასთან — თუ, რა თქმა უნდა, ის, ამა თუ იმ გაგებით, ჩვენი ხედვისა და სმენის თვალსაწიერში მოექცა — შეიძლება განისაზღვროს შემდეგნაირად: ტექსტი უნდა აღვიქვათ — *წავიკითხოთ* ამ სიტყვის როგორც პირდაპირი (თუ ჩვენს წინაშეა ვერბალური ტექსტი), ისე გადატანითი, ანუ მეტაფორული, გაგებით და *გავიგოთ*, ესე იგი, ჩვენთვის ხელმისაწვდომად გავხადოთ ის, რასაც ის თავისი მნიშვნელობით (სემანტიკით) "გვამცნობს". ზოგჯერ ეს ადვილად ხდება — ან, იქნებ, მხოლოდ გვეჩვენება, რომ ხდება — ზოგჯერ კი, შეიძლება, ამისთვის ღრმა ფილოლოგიური და ისტორიული განათლებაც არ იყოს საკმარისი.

როგორც ვხედავთ, ორივე ეს სიტყვა "წაკითხვაც" და "გაგებაც" უნდა ვიხმაროთ მაქსიმალურად ფართო მნიშვნელობით: ტექსტს — სულერთია, ზეპირს თუ დაწერილს, ვერბალურს თუ არავერბალურს — *წავიკითხავთ*, თუ ვფლობთ ენას, რომლის საფუძველზეც (რომლის "გამოყენებით") ის იქნა "აგებული" და ტექსტს *გავიგებთ*, თუ ვიცნობთ მისი წარმოშობის წყაროს და იმ სიტუაციას (ან სიტუაციათა ერთობლიობას), რომელსაც ის შინაარსობრივად უკავშირდება და ასახავს. მაგრამ რამდენად ვფლობთ ამ ენას და რამდენად ვიცნობთ ამ სიტუაციას? საკმარისია, ალბათ, ამ კითხვის დასმა, რომ დავინახოთ ის უსასრულოდ დიდი განსხვავება, რომელიც შეიძლება არსებობდეს ტექსტებს შორის "კითხვადობისა" და "გაგებადობის" თვალსაზრისით. კურსის დასაწყისში, ბუნებრივია, ჯერ ვერ შევძლებთ ამ საკითხზე უფრო საფუძვლიანად მსჯელობას, მაგრამ, სამაგიეროდ, უკვე შეგვიძლია ვთქვათ: ფილოლოგიის მიზანია შექმნას (ააგოს) ცნებათა და მეთოდთა ისეთი სისტემა, რომელიც შესაძლებელს გახდიდა ტექსტთა (უფრო) ადეკვატურ წაკითხვასა და (უფრო) გაღრმავე-

ბულ გაგებას. (თუმცა აქვე უნდა აღინიშნოს არა მხოლოდ ფილოლოგიისთვის, არამედ მთელი ჰუმანიტარული აზროვნებისთვის უაღრესად მნიშვნელოვანი ფაქტი: ისეთი სიტყვების მნიშვნელობათა ფართო გაგება, როგორიცაა "მეტყველება", "ტექსტი", "წაკითხვა" და "გაგება", ბადებს თვით "ენის", როგორც სიტყვის მნიშვნელობის, ასევე ფართო გაგების აუცილებლობასა და გარდუვალობას. და მართლაც: თანამედროვე აზროვნების ფარგლებში განასხვავებენ ვერბალურ და არავერბალურ ენებს, ლაპარაკობენ "ჟესტების ენაზე", სახვითი და მისიკალური ხელოვნების "ენებზე" და ა.შ. ამით იგულისხმება, რომ ნებისმიერი *ტექსტი* (არ დაგვავიწყდეს ამ სიტყვა-ტერმინის მაქსიმალურად ფართო გაგების აუცილებლობა!) მუდამ არის ამა თუ იმ სახის დისკურსისთვის განკუთვნილი საკომუნიკაციო სისტემის, ესე იგი, ენის (თუ ამ სიტყვა-ტერმინსაც მაქსიმალურად ფართოდ გავიგებთ) "მოქმედებაში მოყვანა", ანუ "*აქტუალიზაცია*". მაგრამ, როგორც უკვე ითქვა, ფილოლოგიას "საქმე აქვს" ვერბალურ ტექსტებთან და, შესაბამისად, ვერბალურ ენასთან (ან ენებთან), რადგან ამა თუ იმ კულტურასთან დაკავშირებული ყოველი ეროვნული ენა — მაგალითად, ქართული ენა — ამავე დროს არის პირველ რიგში ვერბალური ენაც; ვამბობთ: "პირველ რიგში", რადგან ნებისმიერი ამგვარი ენის აქტუალიზაციის შედეგად მიღებული დისკურსი გარდუვალად შეიცავს არა მხოლოდ ვერბალურ ტექსტს ამ სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობით, არამედ მის თანმხლებ ისეთ არავერბალურ ელემენტებსაც, როგორიცაა, მაგალითად, სამეტყველო ინტონაცია, მეტყველი პირის (ანუ დისკურსის სუბიექტის) მიმიკა, პოზა და ჟესტიკულაცია. მაგრამ, ამავე დროს, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ დისკურსის ამ არავერბალურ ელემენტებსაც აქვთ თავისი საკუთარი სემანტიკა, რაც იმის მიმნიშნებელია, რომ ერთობლიობაში ისინიც — ეს ელემენტებიც — ქმნიან ტექსტს, თანაც ისეთს, რომლის სემანტიკა გარკვეულ შემთხვევებში იქნებ არც ემთხვეოდეს მასთან შერწყმული ვერბალური ტექსტის სემანტიკას (ასე, მაგალითად, ვერბალურად იქნებ ვინმეს სიმპატიას ვუცხადებდეთ, ჩვენი მიმიკა კი ამ დროს — თუნდაც ჩვენივე სურვილის საწინააღმდეგოდ — საპირისპირო გრძნობას გამოხატავდეს). ვფიქრობთ, ნათქვამიც საკმარისია იმის დასანახავად, რომ ტექსტობრიობა, როგორც ფენომენი, გულისხმობს არა მხოლოდ ტექსტთა მთელი შესაძლო სიმრავლის უბრალო დაყოფას ვერბალურ და არავერბალურ ტექსტებად, ანუ ამ სიმრავლის *დიქოტომიას* (ტერმინად ქცეული ეს სიტყვა ბერძნულად სწორედ რამე მთლიანის ორ ნაწილად "დაყოფას", უფრო ზუსტად კი — "კვეთას" — ნიშნავს), არამედ იმის პრინციპულ შესაძლებლობასაც, რომ რეალობაში ტექსტობრიობის ეს ორი ვარიანტი — ვერბალურობა და არავერბალურობა — შერწყმული სახით გვხდებოდეს.

ის, რაც ითქვა, მნიშვნელოვანია არა მხოლოდ ზოგადად ტექსტობრიობის, როგორც ფენომენის, უკეთ შეცნობის თვალსაზრისით: ტერმინი "ფილოლოგია" ნომინაციურად *სიტყვას* უკავშირდება (ბერძნული "logos" და ლათინური "verbum" სინონიმებია) და თავისი პირდაპირი სემანტიკით ნიშნავს "სიტყვის სიყვარულს" (რა არის *სიტყვა* როგორც ფენომენი და რას უნდა ნიშნავდეს "სიტყვის სიყვარული"? ფილოლოგიისთვის მნიშვნელოვან ამ კითხვებზე პასუხის გაცემას შემდგომ ლექციებში შევეცდებით). სწორედ ამ ნომინაციის შესაბამისად ფილოლოგიას როგორც აზროვნების მიმართულებას მუდამ ჰქონდა და აქვს კიდეც საქმე, პირველ რიგში, *ვერბალურ* (სიტყვიერ) ტექსტებთან. მაგრამ, როგორც ვხედავთ, სინამდვილეში არ არსებობს "წმინდა" სახით და სრული თანმიმდევრობით განხორციელებული ვერბალურობა: ნებისმიერ ტექსტს წარმოშობს ესა თუ ის დისკურსი, დისკურსს კი მუდამ თან ახლავს მისი არავერბალური (არასიტყვიერი) ასპექტი. ამიტომ ბუნებრივია მივიჩნიოთ: ტექსტის სრული "წაკითხვა" უნდა ნიშნავდეს იმ დისკურსის არავერბალური ასპექტის ამა თუ იმ გზით გათვალისწინებასაც, რომელმაც წარმოშო ჩვენთვის საინტერესო ტექსტი. ამით, რა თქმა უნდა, არ უქმდება ის ფაქტი, რომ ფილოლოგიის ყურადღების ცენტრში არის და იქნება *ვერბალური ტექსტი,* მაგრამ, ამავე დროს, იმასაც ვხედავთ, თუ რაოდენ რთული შეიძლება იყოს ტექსტობრიობის, როგორც შინაგანად ერთიანი ფენომენის, ფარგლებში ვერბალურობისა და არავერბალურობის ურთიერთმიმართება.

ახლა კი მივაქციოთ ყურადღება ფილოლოგიის ზემოთ მოცემული განსაზღვრის მეორე მხარეს: ვამბობთ, რომ *ფილოლოგია არის აზროვნების მიმართულება.* მაგრამ რომელ აზროვნებას (აზროვნების რომელ ტიპს) ვგულისხმობთ ამ შემთხვევაში? ადამიანი აზროვნების გარეშე არ არსებობს. ჩვენ გვიხდება აზროვნება ყოველ წუთს, ყოველ ნაბიჯზე რაღაც პრობლემასთან, რაღაც სიტუაციასთან დაკავშირებით. ეს კი იმას ნიშნავს, რომ არსებობს ეგრეთ წოდებული "*ყოველდღიური აზროვნება*". მაგრამ, გარდა ყოველდღიური აზროვნებისა, არსებობს კიდევ აზროვნება, რომელიც, რა თქმა უნდა, ეფუძნება ყოველდღიურობის ფაქტებს და მონაცემებს, მაგრამ, ამავე დროს, დგამს გადამწყვეტ ნაბიჯს სწორედ აზროვნებისადმი სრულიად ახალი ფორმისა და შინაარსის მინიჭების მიზნით. ზოგადად, შეიძლება ვთქვათ, რომ ყოველდღიურობას დაფუძნებული და, ამავე დროს, მისგან განსხვავებული ეს აზროვნება არის *მეცნიერული აზროვნება* (თუმცა არსებობს, ამავე დროს, აზრიც, რომ ყოველდღიურისგან განსხვავებული აზროვნება შეიძლება იყოს ესთეტიკურიც, ანუ ისეთიც, რომლის საფუძველზე — ან რომლის საშუალებით — იქმნება მხატვრული ტექსტი. მაგრამ არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ მსგავს შემთხვევებში მუდამ საქმე გვაქვს

შემოქმედებასთან, ანუ, გარკვეული გაგებით, ახალი, ჯერ არარსებული რეალობის შექმნასთან; და ამიტომ ისმის კითხვა: საკმარისი კია აზროვნების ცნება იმისთვის, რომ განმარტებულ იქნას შემოქმედების არსი და ბუნება? ამიტომ სწორედ მოვიქცევით, ალბათ, თუ ამ შემთხვევაში — ან ამ ეტაპზე — არ შევეხებით "ესთეტიკური აზროვნების" პრობლემას და არაყოველდღიური აზროვნების როგორც ფენომენის ტიპიურ "წარმომადგენლად" მივიჩნევთ სწორედ *მეცნიერულ აზროვნებას*).

მაგრამ როგორ, რის საშუალებით ხდება ასეთი, ანუ ყოველდღიურობას დაყრდნობილი, მაგრამ უკვე პრინციპულად *არაყოველდღიური* აზროვნების განხორციელება? როგორ, რა გზით მიიღწევა ასეთი აზროვნება? გადასვლა ყოველდღიური აზროვნებიდან მეცნიერულ აზროვნებაზე ხდება ადამიანური აზროვნებისათვის ზოგადად დამახასიათებელი ისეთი ფენომენის თვისობრივი გარდაქმნის (ტრანსფორმაციის) გზით, რომელსაც "*რეფლექსია*" ეწოდება ("რეფლექსია" არის პირველი ზოგადმეცნიერული მნიშვნელობის ტერმინი, რომელიც შემოვიდა ჩვენს ურთიერთობაში. შეიძლება ითქვას: ეს ტერმინი, მისით ნაგულისხმევი ცნება იქნება ჩვენი პირველი ნაბიჯი არა მხოლოდ ფილოლოგიაში, არამედ, ალბათ, ზოგადად მეცნიერულ აზროვნებაშიც). წინასწარ შეგვიძლია ვთქვათ: მთელი ჩვენი კურსის მანძილზე საქმე გვექნება სწორედ *ფილოლოგიურ რეფლექსიასთან* და ამ რეფლექსიის სხვადასხვა დონეებთან).

მაგრამ რას ნიშნავს ზოგადად ტერმინი "*რეფლექსია*"?

ბუნებრივია, გავცემთ პასუხს ზემოთ დასმულ კითხვაზე, მაგრამ ჯერ შევეცადოთ გვქონდეს თუნდაც ძალიან ზოგადი წარმოდგენა იმაზე, თუ რას წარმოადგენს საერთოდ *ტერმინი* (შეიძლება ითქვას: ტერმინი როგორც ფენომენი). როცა საკუთრივ ფილოლოგიაზე დავიწყებთ ლაპარაკს, ვიტყვით, რომ, რა თქმა უნდა, აზროვნების მთელი იმ მიმართულების აღმნიშვნელი სიტყვაც ("ფილოლოგია") ტერმინია. ყოველდღიურად ჩვენ, როგორც წესი, ტერმინებით არ ვლაპარაკობთ, მაგრამ მეცნიერება (რომელი მეცნიერებაც უნდა იყოს) ტერმინების გარეშე შეუძლებელია (თუნდაც იმიტომ, რომ სწორედ ტერმინოლოგია თავისი მეტად თუ ნაკლებად "მკაცრად" განსაზღვრული სემანტიკით ინახავს და "აფიქსირებს" მეცნიერული კვლევის შედეგად მიღებულ გამოცდილებას). როცა გვსურს გავიგოთ რომელიმე ტერმინის შინაარსი, პირველ რიგში, არ უნდა დავივიწყოთ, რომ ტერმინიც *სიტყვაა* (თუმცა კი სიტყვა, რომლის მნიშვნელობამაც განიცადა გარკვეული ტრანსფორმაცია, ანუ გარდაქმნა), ნებისმიერი სიტყვისთვის კი დამახასიათებელია და არსებითად აუცილებელია ორი ძირითადი ფუნქცია (ამის თქმით ვდგამთ კიდევ ერთ ნაბიჯს ფილოლოგიის წიაღში). რომელია ეს ფუნქციები? პირველ რიგში, სიტყვას უნდა ჰქონდეს *მნიშვნელობა*:

ის რაღაცას უნდა *ნიშნავდეს* და ეს "რაღაცა" უნდა ეკუთვნოდეს სინამდვილეს (ხილულს თუ უხილავს? კონკრეტულს და "ხელშესახებს" თუ მხოლოდ წარმოსახვითს? ეს უკვე სხვა საკითხია — ის საკითხი, რომელიც მუდამ ბადებდა და ბადებს აზრთა სხვადასხვაობას ენის პრობლემებით დაინტერესებულ მკლევარებს შორის). ის, რაც სიტყვის მნიშვნელობად მიიჩნევა, მუდამ არის ამგვარად, ანუ ფართოდ გაგებული სინამდვილის ამა თუ იმ მონაკვეთის (სხვანაირად, ანუ ტერმინოლოგიურად — *სეგმენტის*) ამსახველი, ამ მონაკვეთის მინიშნების ფუნქციით ჩვენს მეხსიერებაში არსებული *წარმოდგენა-ხატი*. ენათმეცნიერებაში და არა მარტო ენათმეცნიერებაში, როცა ლაპარაკია სიტყვის მნიშვნელობაზე (და არა მარტო სიტყვის, არამედ წინადადების და ტექსტის მნიშვნელობაზეც, ან როდესაც ლაპარაკია რომელიმე კულტურისთვის დამახასიათებელი ფაქტის მნიშვნელობაზეც კი), იხმარება ტერმინი "*სემანტიკა*". მაგრამ სიტყვები და, მათ შორის, ტერმინებიც თავისი აღნაგობით შეიძლება იყვნენ როგორც მარტივი, ისე რთულიც, ესე იგი, შეიძლება სიტყვა არ შეიცავდეს თავის თავში, თავის ჟღერად ფორმაში, საკუთარი მნიშვნელობის მქონე ერთ ელემენტზე მეტს — მაგალითად, *table*: ჩვენ ვერ შევძლებთ გავყოთ ეს სიტყვა ორ თავისი მნიშვნელობით ერთმანეთისგან განსხვავებულ ელემენტად. მაგრამ ჩვენთვის ამ შემთხვევაში საინტერესო ტერმინი "რეფლექსია" არ არის თავისი ფორმით და, შესაბამისად, შინაარსითაც მარტივი. ის შედგება ორი გარკვეულად დამოუკიდებელი მნიშვნელობის მქონე ელემენტისაგან: "*რე-*" და "*-ფლექსია*". პირველი ელემენტი, რომელსაც ლინგვისტიკაში "აფიქსი" ეწოდება, ჩვენთვის კარგად ცნობილია თუნდაც ისეთი სიტყვებიდან, როგორიცაა, მაგალითად, "რეანიმაცია", "რეორგანიზაცია" და ა.შ. მაგრამ რას ნიშნავს ზოგად ეს "*რე-*"? აფიქსი "*რე-*" მის შემცველ სიტყვათა ფარგლებში ნიშნავს იმის გამეორებას — ან იმასთან დაბრუნებას — რაზეც მიუთითებს ამ სიტყვის ის ნაწილი, რომელიც მოსდევს ამ აფიქსს და სწორედ ესაა მისი სემანტიკა (მაგალითად, "რეორგანიზაცია" ნიშნავს რაღაც ისეთის ხელახლა ორგანიზებას, რაც აქამდეც როგორღაც — კარგად თუ ცუდად — *უკვე* იყო ორგანიზებული). "რეფლექსიის" შემთხვევაში კი აფიქსი "*რე-*" ნიშნავს შემდეგს: შენი აზრით და ფიქრით უნდა დაუბრუნდე რაღაც ისეთს, რაც რეალობის შენეულ აღქმაში (თუ განცდაში) რეფლექსიის გარეშეც იყო მოცემული, *უკვე* არსებობდა (რაც შეეხება ელემენტ "ფლექსიას": ის ნაწარმოებია ლათინური ზმნისგან flecto: "რაიმეს მოხრა" ან "რამესთვის მიმართულების შეცვლა").

იმისთვის, რომ ბოლომდე გავიგოთ ტერმინ "რეფლექსიის" მნიშვნელობა, აუცილებელია ჩვენს აზროვნებაში შემოვიტანოთ კიდევ ერთი ტერმინი — სახელდობრ, ტერმინი "*ფენომენი*". როგორც უკვე ითქვა, "*reflexio*" ნიშნავს დაბრუნებას; *რასთან* დაბრუ-

ნებას? იმ ფენომენთან დაბრუნებას, რომელიც მის გარეშეც (ესე იგი, რეფლექსიის გარეშეც) არსებობდა, მაგრამ რომელზე ჩვენი ყურადღების კონცენტრირებასაც გულისხმობს რეფლექსია; და რას ნიშნავს სიტყვა (ან სიტყვა-ტერმინი) "ფენომენი"? ეს სიტყვა (ბერძნულად "phainomenon") ნაწარმოებია ზმნისგან "phainomai", რომელიც ნიშნავს "მოვლენილი ვარ". აქედან გამომდინარე: ფენომენი არის ის (ის მოვლენა, ის ფაქტი), რასაც ჩვენ აღვიქვამთ *უშუალოდ* — იმისგან დამოუკიდებლად, ვაქცევთ თუ არა ჩვენ ამ ფაქტს თუ მოვლენას რეფლექსიის საგნად. როგორც ითქვა, ყოველ სიტყვას აქვს ორი ფუნქცია: პირველზე უკვე გვქონდა საუბარი — ეს არის სემანტიკა და, გარდა ამისა, ყოველი სიტყვა სწორედ ამ თავისი სემანტიკით (მისი მეშვეობით) რაღაცას *ასახელებს*. სიტყვის ამ ფუნქციის, ანუ დასახელების ფუნქციის აღსანიშნავად იხმარება ლათინური წარმოშობის ტერმინი "*ნომინაცია*" (nomen "სახელია", nominatio კი — "დასახელება"). აქედან გამომდინარე, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ყოველ სიტყვას და მათ შორის ტერმინსაც (რითი განსხვავდება ტერმინი "ჩვეულებრივი" სიტყვისგან? — ამაზეც გვექნება საუბარი) აქვს ორი ფუნქცია: 1. *სემანტიკური* და 2. *ნომინაციური* (ამიტომ, როდესაც მოგვიხდება ლაპარაკი "ფილოლოგიაზე", როგორც ტერმინზე, ვილაპარაკებთ მის სემანტიკაზე და მის ნომინაციურ ფუნქციაზეც, ესე იგი, იმაზე, რასაც ის ასახელებს).

დავუბრუნდებით, რა თქმა უნდა, სიტყვათა (ტერმინთა) ნომინაციური ფუნქციის საკითხს; მაგრამ მსჯელობის ამ ეტაპზე გვსურს დავაზუსტოთ ის, რასაც გულისხმობს ტერმინი "სემანტიკა". უკვე ვიცით, რომ სიტყვა თავისი აღნაგობით შეიძლება იყოს მარტივიც და რთულიც; და როცა სიტყვა მარტივია, საკმარისია ვილაპარაკოთ "უბრალოდ" მის სემანტიკაზე. მაგრამ როგორ მოვიქცეთ მაშინ, როცა საქმე გვაქვს სემანტიკური (ანუ მნიშვნელობითი) თვალსაზრისით უკვე ისეთ რთულ სიტყვასთან, როგორიცაა, მაგალითად, "რეფლექსია" (ან თუნდაც თვით "ფილოლოგია", რომელიც, რა თქმა უნდა, ჩვენ განსაკუთრებით გვაინტერესებს)? როცა ლაპარაკობენ რთული შემადგენლობის მქონე რამე ფენომენზე, საგანზე ან სიტყვაზე (ჩავთვალოთ, თუნდაც პირობითად, რომ ერთზე მეტი ელემენტის არსებობა უკვე გარკვეულ სირთულეს ნიშნავს), ხმარობენ ტერმინს "*სტრუქტურა*". ასე რომ, შეიძლება ვილაპარაკოთ ნებისმიერი ფენომენის — თუნდაც სიტყვის, ქვეყნის და თვით სამყაროს სტრუქტურაზეც კი, თუ კი ამ ტერმინით ვიგულისხმებთ დასახელებულ ფენომენთა შინაგან აღნაგობას ან შემადგენლობას. შესაბამისად, როცა ლაპარაკია რთული აღნაგობის სიტყვაზე, მაშინ არ არის საკმარისი ვილაპარაკოთ მის სემანტიკაზე (ესე იგი, ამისთვის "არ გვყოფნის" ტერმინი "სემანტიკა") — აუცილებელი ხდება ვილაპარაკოთ მის *სემანტიკურ სტრუქტურაზე*. რას ნიშნავს გამოთქმა "სემანტიკუ-

რი სტრუქტურა"? როცა სიტყვა შედგება ორი ან ორზე მეტი ელემენტისაგან, თავისთავად იგულისხმება, რომ ყოველ ამ ელემენტს აქვს თავისი საკუთარი მნიშვნელობა და სწორედ ამ მნიშვნელობათა ერთობლიობა ქმნის სიტყვის სემანტიკურ სტრუქტურას.

ტერმინ "სტრუქტურის" ზემოთ მოცემული განმარტება იძლევა იმის საშუალებას, რომ უფრო გააზრებულად აღვიქვათ "*რეფლექსია*" — ტერმინი, რომელსაც, როგორც უკვე ვიცით, აქვს თავისი სემანტიკური სტრუქტურა და სწორედ ამ სემანტიკური სტრუქტურის წყალობითაა, რომ ის რაღაცას (გარკვეული სახის მოვლენას — აქტსა თუ პროცესს) ასახელებს. როგორც ითქვა, ტერმინი "რეფლექსია" გულისხმობს, რომ ის, ვინც ასრულებს რეფლექსიის აქტს (ანუ *რეფლექსიის სუბიექტი*), რაღაცას უბრუნდება, ესე იგი, უბრუნდება უკვე გარკვეული სახით აღქმულ (ან იქნებ განცდილ) ფენომენს იმისთვის, რომ მოახდინოს მასზე ყურადღების კონცენტრაცია და, შესაბამისად, აქციოს ის *რეფლექსიის ობიექტად* (ანუ იმად, რაზედაც ან რასთან დაკავშირებითაც ხორციელდება რეფლექსიის აქტი). როგორც ვხედავთ, ასეთია რეფლექსიის აქტისა (თუ პროცესის) სტრუქტურა — ის გარდუვალად გულისხმობს როგორც რეფლექსიის *სუბიექტს,* ისე რეფლექსიის *ობიექტს* (თუმცა მივაქციოთ ყურადღება შემდეგ ფაქტს: რეფლექსიაზე მსჯელობისას ვამბობთ: "აქტი თუ პროცესი" და ამით გვსურს ერთდროულად ხაზი გავუსვათ ამ ფენომენისთვის — თუმცა არა მხოლოდ მისთვის — დამახასიათებელ შემდეგ ორ მომენტს: ტერმინი "აქტი" მიანიშნებს იმაზე, რომ საქმე გვაქვს არა რაღაც ისეთთან, რაც ხდება ადამიანის გარეშე და მისგან დამოუკიდებლად, არამედ პირიქით — რაღაც ისეთთან, რაც ხორციელდება *ადამიანის* მიერ, ესე იგი, რისი *სუბიექტიც* არის ადამიანი. ასე, მაგალითად, ვამბობთ: "მეტყველების აქტი", "შემოქმედებითი აქტი" და ა.შ. სხვანაირად რომ ვთქვათ, ტერმინით "აქტი" ხაზი გაესმის ჩვენთვის საინტერესო ფაქტის თუ ხდომილების — ამ შემთხვევაში რეფლექსიის — *წარმომავლობას.* ტერმინი "პროცესი" კი მიანიშნებს იმას, რომ ყოველი აქტი (ისე, როგორც საერთოდ ყოველივე, რაც ხდება) საჭიროებს *დროს* (თუნდაც უმცირეს დროით მონაკვეთს) იმისთვის, რათა განხორციელდეს. აქედან გამომდინარე: რეფლექსია როგორც პროცესი — ეს არის რეფლექსიის აქტი, დანახული მისი რეალური, ანუ დროითი განხორციელების თვალსაზრისით).

ზემოთ უკვე ითქვა, — თუმცა ჯერ მხოლოდ მინიშნების სახით, — რომ რეფლექსია გვაქვს ყოველდღიურობაშიც. ამჯერად კი გვსურს ხაზი გავუსვათ ამ თვალსაზრისით მნიშვნელოვან შემდეგ ორ მომენტს: ა) ყოველდღიურობისთვის რეფლექსია არ არის იმდენად ტიპური და არსებითად დამახასიათებელი, როგორც მეცნიერული აზროვნებისთვის და ბ) ის თვისობრივად განსხვავდება მეცნიერული რეფლექსიისაგან (ამიტომაც ითქვა უკვე, რომ

აზროვნების მეცნიერული დონე მიიღწევა ყოველდღიურობისთვის დამახასიათებელი რეფლექსიის *თვისობრივი გარდაქმნის* გზით. რაში უნდა მდგომარეობდეს ეს თვისობრივი გარდაქმნა? ამ კითხვაზე შემდეგ ლექციებში გავცემთ პასუხს). დავუშვათ, მაგალითად, რაღაცა მოხდა თქვენს გარშემო და ერთდროულად — თქვენშიც. დავუშვათ, ვიღაც დაინახეთ და იგრძენით, რომ აუცილებლად გინდათ ამ ადამიანის მეორედ ნახვა, მასთან მეორედ შეხვედრა. ერთი სიტყვით, ვიღაცამ თქვენ მოგხიბლათ. თუ თქვენ შეჩერდებით და შეეკითხებით თქვენს თავს: "რაშია საქმე, რა მოხდა? რამ მომხიბლა ამ ადამიანში?" — ეს იქნება სწორედ რეფლექსია, რადგან მის მიერ თქვენი მოხიბლვა *უკვე* მოხდა. მაგრამ თქვენ თუ შეჩერდით და დასვით ასეთი კითხვა, მაშინ თქვენ *დაუბრუნდით* იმას, რაც უკვე იყო, რაც უკვე მოხდა. უფრო ხშირად ასეთი (ყოველდღიურობის ფარგლებში მომხდარი) რეფლექსია გამოიხატება მსგავსი კითხვებით; ყოველივე ის კი, რასაც ვუბრუნდებით რეფლექსიის გზით, არის სწორედ ესა თუ ის ფენომენი — ზოგადად თქვენს გარეშე არსებული თუ თქვენს შორეულ ან ახლო წარსულში მომხდარი. რა თქმა უნდა, შეიძლება შეეკითხოთ თქვენს თავს: "რა ხდება?" (ან "რა მოხდა?") და შეიძლება — არა, ესე იგი, შეიძლება არსებობდეთ მეტად თუ ნაკლებად რეფლექსიურად და შეიძლება — არა. მაგრამ ეს უკვე სულ სხვა საკითხია.

გადავდგათ კიდევ ნაბიჯი, რომელიც მიგვაახლოვებს არა მხოლოდ ფილოლოგიურ, არამედ საერთოდ მეცნიერულ აზროვნებასთან. რითი უნდა დაიწყოს ის რასაც ჩვენ "რეფლექსია" ვუწოდეთ? რეფლექსია, რა თქმა უნდა, გულისხმობს, რომ უნდა შევჩერდეთ ("შეჩერება" ამ შემთხვევაში ნიშნავს: აღარ მივყვეთ დაუფიქრებლად ცხოვრებისეულ ნაკადს), რადგან სხვანაირად ვერ დავუბრუნდებით უკვე აღქმულ ფენომენს მასზე ყურადღების კონცენტრაციის მიზნით. მაგრამ შეჩერება არ არის საკმარისი: რეფლექსიის აქტი გულისხმობს იმასაც, რომ უნდა დავსვათ კითხვა იმ ფენომენთან დაკავშირებით, რომელმაც მიიპყრო ჩვენი ყურადღება. ასე რომ, ნებისმიერ შემთხვევაში რეფლექსია იწყება კითხვით — "*რა არის ეს*"? მაგრამ ამავე დროს აღსანიშნავია შემდეგი: რეფლექსიის "წამომწყები" (ამბობენ: "მაინიციირებელი") კითხვა წარმოდგენილი სახით ატარებს ერთგვარი ფორმულის (დასაკონკრეტებელი განყენებული სტრუქტურის) სახეს და მუდამ შესაძლებელია, რომ მოცემულ კონკრეტულ შემთხვევაში მან გარკვეული სახეცვლილება განიცადოს (თუმცა არც ის არის გამორიცხული, რომ ის სწორედ აქ წარმოდგენილი სახით მოგვევლინოს). სხვანაირად რომ ვთქვათ, ამ "ფორმულის" ორივე ძირითადმა ელემენტმა — როგორც ზმნამ "არის", ისე ნაცვალსახელმა "ეს" განსხვავებულ კონტექსტში შეიძინოს განსხვავებული სახე. განვიხილოთ განცალკევებით ეს ორი შესაძლო შემთხვევა:

ა) ზმნის "არის" შესაძლო კონტექსტური მნიშვნელობები

შესაძლებელია, რომ ზმნა "არის" რომელიმე სხვა, უფრო კონკრეტული მნიშვნელობის მქონე ზმნით შეიცვალოს. ასე, მაგალითად, იმის მაგივრად, რომ ვთქვათ: "რა არის ეს?", შეიძლება ვთქვათ: "რას ნიშნავს ეს?", ან, დავუშვათ: "რა ხდება?" (როგორც ზემოთ უკვე ითქვა); მაგრამ, მიუხედავად რეფლექსიის გამომხატველი კითხვის სიტყვიერი სტრუქტურის ამგვარი და კიდევ სხვა შესაძლო ვარიაციისა, რეფლექსია მაინც რეფლექსიად დარჩება, რადგან მსგავს შემთხვევაში ზმნა, რომელსაც ვიხმართ ზმნის "არის" ნაცვლად, თავისი მნიშვნელობით ძალიან "მიუახლოვდება" ამ ზმნას (ანუ ზმნას "არის") და, როგორც ენათმეცნიერი იტყოდა, იქცევა მის *"კონტექსტუალურ სინონიმად"*. (*"სინონიმებად"* მსგავსი მნიშვნელობის სიტყვები იწოდება, *"კონტექსტი"* კი ორნაირად შეიძლება გავიგოთ: ან როგორც ის სიტყვიერი გარემოცვა, რომელიც მოცემულ სიტყვას "წილად ხვდება" მოცემულ ტექსტში, ან ის აზრობრივი სიტუაცია, რომელიც განაპირობებს მოცემულ მომენტში თვით ამ სიტყვის ხმარებას. თავისთავად ცხადია, რომ კონტექსტის ეს ორი ასპექტი ერთმანეთს გულისხმობს).

უკვე ვილაპარაკეთ იმის შესახებ, რომ კითხვამ "რა არის ეს?" შეიძლება განიცადოს სიტყვიერი სახეცვლილება. მაგრამ, ასევე, შესაძლებელია, რომ რეფლექსიის "დაბადების" მომენტში ეს კითხვა ღიად და ცხადად, ანუ, — როგორც ამ შემთხვევაში ამბობენ ხოლმე, — ექსპლიციტურად არც იყოს დასმული, არც იყოს ფორმულირებული: ზემოთ ნახსენები "შეჩერება" უკვე თავისთავად (ამბობენ: იმპლიციტურად) შეიძლება *გულისხმობდეს* ამ კითხვის დასმას, ანუ რეფლექსიის როგორც პროცესის "წამოწყებას". ისიც კი შეიძლება ითქვას, რომ ყოველდღიური, ესე იგი, არამეცნიერული რეფლექსიისთვის იქნებ უფრო ტიპურიც კი იყოს სწორედ ასეთი არაექსპლიციტურობა. მაგრამ ამ შემთხვევაშიც მთავარი და გადამწყვეტია სწორედ ის, რაც *იგულისხმება* ექსპლიციტური ფორმულირების გარეშეც — რეფლექსიის გამომხატველი, მისი "დაბადების" ფაქტზე მიმთითებელი კითხვა *"რა არის ეს?"*.

ბ) ნაცვალსახელ "ეს"-ს შესაძლო კონტექსტური მნიშვნელობები

მაგრამ არა ნაკლებ აუცილებელია შევეხოთ იმ კონტექსტურ მნიშვნელობებს, რომლებიც რეფლექსიის აქტის ფარგლებში შეიძლება შეიძინოს ნაცვალსახელმა "ეს" (როგორც უკვე ვიცით, ის მიუთითებს სწორედ იმ ფენომენზე, რომელმაც გამოიწვია ჩვენი ინტერესი, ესე იგი, რომლის გამოც "შევჩერდით" ზემოთ განმარტებული მნიშვნელობით). გამოვყოფთ ორ ასეთ ძირითად მნიშვნელობას:

ა) "ეს" იმ კითხვის ფარგლებში, რომელიც საფუძვლად ედება რეფლექსიას, შეიძლება მიუთითებდეს უკვე *სახელის* მქონე (სახელდებულ, სხვანარად: ნომინირებულ) ფენომენზე, მაგალითად: "რა არის ადამიანი?" ("ეს"-ის ადგილს ამ შემთხვევაში დაიკავებს სიტყვა "ადამიანი", რომელიც მიუთითებს ადამიანზე, ანუ ფენომენზე, რომელსაც უკვე აქვს სახელი ქართულ ენაში). მსგავსი შემთხვევებია: "რა არის ენა?" და ა.შ. საბოლოო ანგარიშში ყოველი არსებითი სახელი მოცემულ ენაში თავისი არსებობით მიუთითებს იმაზე, რომ მისგან სახელდებული ფენომენი გამოყოფილია სხვა ფენომენებისგან. მაგრამ რამდენად ნიშნავს ამგვარი გამოყოფილობა იმას, რომ მოცემული ფენომენი უკვე ყოფილა (ან უკვე არის) რეფლექსიის საგანი? შეუძლებელია, რა თქმა უნდა, ამ კითხვაზე ზუსტი პასუხის გაცემა, რადგან ყოველდღიური სინამდვილე, ანუ ის ფუძემდებელი სინამდვილე, რომელსაც პირველ რიგში და უშუალოდ ასახავს ენა თავისი ნომინაციური სტუქტურით, არ "გვაბარებს ჩვენ ანგარიშს" ფენომენთა რეფლექტირებულობის თაობაზე. ეს სინამდვილე მუდამ და პრინციპულად ღიაა *რეფლექსიისთვის* — მისი ნებისმიერი ტიპისა თუ დონისთვის — ისევე, როგორც ღიაა *გამოხატვისთვის,* ანუ იმისთვის, რისთვისაც არსებობს ხელოვნება ამ სიტყვის მაქსიმალურად ფართო გაგებით (ჩვენ კიდევ წინა გვაქვს რეფლექსიური მსჯელობა იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა იქნას გაგებული ენის ზემოთ ხსენებული "ნომინაციური სტრუქტურა". მაგრამ, ამავე დროს, გვსურს უკვე ამ ეტაპზე ნათქვამს დავუმატოთ შემდეგი: ენა არა მხოლოდ გამოყოფს ფენომენებს, — ეს იმდენად ცხადია, რომ ამ ფაქტზე, შეიძლება ითქვას, ნათლად მიუთითებს თუნდაც ნებისმიერი ენის ნებისმიერი ლექსიკონი, — არამედ განსაზღვრავს და ადგენს კიდეც *მიმართებებს* მათ შორის. მაგრამ ეს მეორე მომენტი ეკუთვნის ენის ნაკლებად ცხად, ანუ *სიღრმისეულ განზომილებას* და, შესაბამისად, მისი ჩვენს მიერ გაცნობიერებაც (ესე იგი, იმპლიციტურობიდან ექსპლიციტურობაში "გადაყვანა") შესაძლებელი ხდება მხოლოდ *სიღრმისეულივე* ანალიზის შედეგად). მაგრამ ნუ ვიფიქრებთ, რომ ენის ეს ორი ფუნქცია — *ნომინაციური* და *მიმართებათა განმსაზღვრელი* — არსებობს და მოქმედებს ერთმანეთისგან დამოუკიდებლად. პირიქით: ისინი ერთმანეთს გულისხმობს და სხვანაირად შეუძლებელიც იქნებოდა, რადგან ყოველი სიტყვა თავის ნომინაციურ ფუნქციას ასრულებს *იმ სხვა სიტყვებთან ერთად,* რომლებიც თავისი სემანტიკით განეკუთვნება სინამდვილის იმავე სფეროს, რაც შეუძლებელი იქნებოდა მისი (ამ სფეროს) სტრუქტურის ისეთი ასახვის გარეშე, რომელიც ფაქტობრივად მის *შექმნასაც* ნიშნავს — შექმნას იმიტომ, რომ ყოველი ენა სინამდვილის ამ სტრუქტურირებას ახდენს თავისებურად და განუმეორებლად. ამიტომაც მიიჩნევს თანამედროვე ჰუმანიტარული აზროვნება, რომ ყოვე-

ლი ენა (იგულისხმება ეროვნული ვერბალური ენები, ისეთები, როგორიცაა, მაგალითად, ქართული, ინგლისური და ა.შ.) არის *სამყაროს პირველადი და განუმეორებელი ხატი* (ესე იგი, ყოველი ენა თავისებურად აღიქვამს და გაიაზრებს სინამდვილეს).

ბ) "ეს"-ის მეორე შესაძლო კონტექსტური მნიშვნელობა უშუალოდ უკავშირდება ზემოთ ნათქვამს: ენა (ყოველი ენა!) არის სამყაროს (უფრო ფართოდ თუ ვიტყვით — სინამდვილის) ხატი და, შესაბამისად, ყოველი დისკურსი მის ფარგლებში აგებული ტექსტით არის ამ ხატის აქტუალიზაცია (თუმცა ახლავე უნდა ითქვას, რომ სინამდვილეში სამყაროს ენობრივ ხატს მუდამ ერწყმის სამყაროს კულტურული ხატი, ანუ ის ხატი, რომელსაც ჩვენ გვიქმნის ჩვენივე კულტურა, ასე რომ საბოლოო ანგარიშში დისკურსი-ტექსტიც არის არა უბრალოდ ენის, არამედ იმ ორგანზომილებიანი კომპლექსის (ანუ რთული სტრუქტურის მქონე წარმონაქმნის) აქტუალიზაცია, რომელსაც პირობითად "ენა-კულტურა" შეიძლება ვუწოდოთ. მაგრამ, რა თქმა უნდა, ენისა და კულტურის ურთიერთმიმართებაზე უფრო საფუძვლიანად ვილაპარაკებთ შემდგომ, — მაშინ, როცა გვექნება ამ ორი ფენომენის (როგორც ენის, ისე კულტურის) უფრო სრულად გააზრებული კონცეპტები. ამ ეტაპზე კი მივიღოთ იმ კომპლექსის შედარებით გამარტივებული სქემა (მოდელი), რომლის აქტუალიზაციაც ხდება დისკურს-ტექსტით.

დავიმახსოვროთ ზემოთ ნათქვამი და მის ფონზე მივუთითოთ შემდეგ ორ შესაძლო შემთხვევაზე:

ა) მართალია, ენა ქმნის სამყაროს (სინამდვილის) პირველად და საწყის ხატს, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ხსენებულ ხატს ძალუძს მოიცვას სამყაროს წიაღში არსებულ საგანთა თუ ფენომენთა მთელი შესაძლო ერთობლიობა (სიტყვა "ხატი"-ს სემანტიკა არც გულისხმობს ამგვარ ყოვლისმომცველობას — ის გულისხმობს მხოლოდ მის მიერ შემოქმედებითად და, შესაბამისად, ყველა ცალკეულ შემთხვევაში განუმეორებელი თავისებურებით არეკლილი სინამდვილის სტრუქტურას — მის კონფიგურაციას). ამიტომ მუდამ შესაძლებელია, რომ ადამიანი თავის ცხოვრებისეულ გზაზე "გადაეყაროს" რომელიღაც ჯერ არასახელდებულ და ამ თვალსაზრისით ახალ (უცნობ) საგანსა (ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით) თუ ფენომენს. მსგავს შემთხვევაში, რა თქმა უნდა, კითხვაში "რა არის ეს?" ელემენტი "ეს" მიუთითებს რაღაც უცნობზე თუ შეუცნობელზე.

ბ) ენის, როგორც სამყაროს ხატის, აქტუალიზაცია კი ხდება იმისთვის, რათა შეიქმნას იმ *სიტუაციის* ხატი, რომელიც წარმოადგენს ამა თუ იმ კონკრეტული დისკურს-ტექსტის თემას, რადგან ნებისმიერ შემთხვევაში, როცა ადამიანთა შორის ადგილი აქვს კომუნიკაციას (ესე იგი, ფენომენს, რომლის გარეშე დისკურსი არ წარმოიშობა), მუდამ ლაპარაკია (ამ სიტყვის ფარ-

თო მნიშვნელობით) გარკვეულ სიტუაციაზე. მაგრამ ყოველმა ჩვენგანმა იცის: როგორც ჩვენს შიდა სამყაროში (ჩვენს "შიგნით"), ისე გარე სამყაროში ჩნდება ხოლმე სიტუაციები (ის, რაც ხდება), რომლებიც ვერ ექვემდებარებიან "გატექსტებას", ანუ ტექსტით ასახვას თუ გამოხატვას. ეს სწორედ ისაა, რასაც ადამიანები "ენით გამოუთქმელს" უწოდებენ. ამ შემთხვევაშიც, რა თქმა უნდა, "ეს" მიუთითებს რაღაც უცნობზე და შეუცნობელზე, ოღონდ შემდეგი განსხვავებით: თუ წინა შემთხვევაში "უცნობის და შეუცნობელის" როლში გამოდიოდა რაღაც *საგანი* (როგორც ითქვა, ამ სიტყვის ფართო მნიშვნელობით), ამ მეორე შემთხვევაში იმავე როლში გამოდის ესა თუ ის *სიტუაცია*.

დაბოლოს: დავუშვათ, ჩვენ გავეცით პასუხი კითხვაზე, რომლითაც, როგორც ითქვა, იწყება (სულერთია, ექსპლიციტური თუ იმპლიციტური სახით) ნებისმიერი რეფლექსია. ცხადია, რომ ეს პასუხი შეიძლება იყოს როგორც მოკლე და მარტივი, ისე შედარებით რთულიც. მაგრამ, როგორიც არ უნდა იყოს ის, პასუხს კითხვაზე — "რა არის ეს?" — ეწოდება ამ "ეს"-ით ნაგულისხმევი საგნის თუ ფენომენის განსაზღვრა, ანუ *დეფინიცია*; დეფინიციის უშუალო შედეგს კი ეწოდება ჩვენს მიერ განსაზღვრული (დეფინირებული) საგნისა თუ ფენომენის "*ცნება*".

ლექცია 2

გავიმეოროთ: ყოველი რეფლექსია — სულერთია, ხდება ის ყოველდღიურობის ფარგლებში თუ მეცნიერულ აზროვნებაში — იწყება იმით, რომ ისმის — ექსპლიციტური თუ იმპლიციტური სახით — კითხვა: "*რა არის ეს?*" მაგრამ აქვე აღსანიშნავია შემდეგი მომენტი: ნებისმიერ ფენომენზე შეიძლება ვილაპარაკოთ ორი ერთმანეთისგან განსხვავებული თვალსაზრისით: ან აღვიქვათ და გავიაზროთ ის (ეს ფენომენი) როგორც ერთი შინაგანად განუყოფელი *მთლიანი,* ან ვილაპარაკოთ მის რომელიღაც *ერთ, ცალკე აღებულ ასპექტ ზე.* ფსიქოლოგია, მაგალითად, შეისწავლის ადამიანის ფსიქიკას, ლიტერატურისმცოდნეობა — ადამიანური შემოქმედების ისეთ "პროდუქტს", როგორიცაა ლიტერატურა; ისტორია შეისწავლის ადამიანის ყოფნას ისტორიულ დროში, ასე ვთქვათ, "დროით ვერტიკალში"; ესე იგი, ყოველი დასახელებული მეცნიერება შეისწავლის ადამიანს რომელიღაც მის *ერთ* ასპექტში და არცერთი მათგანი არ სვამს კითხვას: "რა არის ადამიანი?", ანუ ადამიანი როგორც *ადამიანი,* — ადამიანი როგორც ერთი და განუყოფელი მთლიანი (და არა მისი რომელიმე ასპექტი). ფსიქოლოგია, როგორც ითქვა, სვამს კითხვას: "რა არის (რას წარმოადგენს) ადამიანის ფსიქიკა?" და ეს იქნება ფსიქოლოგიური რეფლექსიის დასაწყისი. მაგრამ ხომ შეიძლება დავსვათ ასეთი კი-

თხვაც: "რა არის დამიანი?" — ანუ კითხვა, რომელიც, ალბათ, ადამიანს — თუ იგი, საერთოდ, მიდრეკილია აზროვნებისკენ — ყველაზე უფრო აწუხებს. ასეთ კითხვას სვამს აზროვნების მხოლოდ ორი სფერო — ღმრთისმეტყველება და ფილოსოფია და, შესაბამისად, ეს შეიძლება ხდებოდეს მხოლოდ ღმრთისმეტყველური და ფილოსოფიური რეფლექსიის ფარგლებში (ტერმინები ძირითადად მოდის ბერძნულიდან ან ლათინურიდან; ლათინურად ადამიანი იქნება homo და აქედან — ზედსართავები "ჰუმანური" და "ჰუმანიტარული"; ბერძნულად კი ადამიანი იქნება anthropos). როგორც უკვე იქნა მინიშნებული, კითხვას "რა არის ადამიანი (როგორც ყოფიერი)?" სვამს ან ღმრთისმეტყველური (ანუ თეოლოგიური) ანთროპოლოგია, ან ფილოსოფიური ანთროპოლოგია (პირველ შემთხვევაში, ანუ მაშინ, როცა საქმე გვაქვს თეოლოგიურ რეფლექსიასთან, ზემოთ დასმული კითხვა გულისხმობს ადამიანის რაობას ღმერთთან, როგორც ზებუნებრივ რეალობასთან, მიმართებაში: "theos" ბერძნულად "ღმერთს" ნიშნავს; ფილოსოფიური რეფლექსიის შემთხვევაში კი გვაინტერესებს ადამიანის რაობა ყოფიერებასთან, როგორც ერთ მთლიანთან, მის მიმართებაში).

როგორც ვხედავთ, ადამიანთან (ისე, როგორც ნებისმიერ სხვა ფენომენთან) დაკავშირებული რეფლექსია შეიძლება ატარებდეს ორნაირ და ერთმანეთისგან პრინციპულად განსხვავებულ ხასიათს: ეს რეფლექსია შეიძლება მომდინარეობდეს კითხვიდან: "რა არის (რას წარმოადგენს) ადამიანი?" და ამ შემთხვევაში ის (ეს რეფლექსია) იქნება მიმართული ადამიანზე როგორც ერთ და განუყოფელ მთლიანზე და ეს იქნება — თუ თანამედროვე აზროვნებაში ხშირად გამოყენებულ ტერმინს ვიხმართ — ადამიანის *ჰოლისტური* ხედვა (ბერძნულად "holos" "მთლიანს" ნიშნავს); მაგრამ, როგორც უკვე ვიცით, ადამიანთან დაკავშირებული რეფლექსია ასევე შეიძლება მომდინარეობდეს არაჰოლისტურად დასმული კითხვიდან, ესე იგი, ეს კითხვა შეიძლება მიმართული იყოს ადამიანის (ადამიანური სინამდვილის) რომელიღაც ერთ და გამოყოფილ ასპექტზე: შესაბამისად ამ შემთხვევაში გვექნება ადამიანის არა ჰოლისტური, არამედ *ასპექტური* ხედვა — ის ხედვა, რომელიც, როგორც წესი, დამახასიათებელია ამა თუ იმ ჰუმანიტარული (ანუ ადამიანის ერთი რომელიმე ასპექტის კვლევასთან დაკავშირებული) მეცნიერებისათვის (თუმცა, ამავე დროს, უნდა ითქვას: ჰოლისტურ და ასპექტურ ხედვათა (და, შესაბამისად, ჰოლისტურ და ასპექტურ რეფლექსიათა) შორის მსგავს განსხვავებასთან შეიძლება საქმე გვქონდეს არა მხოლოდ ადამიანთან, არამედ *ნებისმიერ* ფემომენთან დაკავშირებით, ესე იგი, ნებისმიერი ფენომენი — თუნდაც

ისეთი, როგორიცაა, მაგალითად, ენა, კულტურა, ტექსტი და ა.შ. — შეიძლება დანახული და რეფლექტირებული (ესე იგი, რეფლექსიის საგნად ქცეული) იქნას როგორც ჰოლისტურად, ისე ასპექტურად).

მაგრამ რატომ დაგვჭირდა ყოველივე ამის თქმა ფილოლოგიის კურსის ფარგლებში და, რაც მთავარია, უკვე ამ კურსის მსვლელობის პირველსავე ეტაპზე? რატომ მივიჩნიეთ აუცილებლად გაგვემახვილინებინა ყურადღება ფენომენთა ხედვის (და, შესაბამისად, მათთან დაკავშირებული რეფლექსიის) ჰოლისტურ და ასპექტურ ვარიანტთა შორის არსებულ განსხვავებაზე? ამ კითხვაზე პასუხი შეიძლება გაიცეს შემდეგ სამ (რა თქმა უნდა, ურთიერთდაკავშირებულ) თვალსაზრისზე დაყრდნობით:

1) პირველი თვალსაზრისი ატარებს ძალიან ზოგად, შეიძლება ითქვას — *ზოგადლოგიკურ* — ხასიათს (და სწორედ ამაში მდგომარეობს, ალბათ, მისი გადამწყვეტი მნიშვნელობა): რა სირთულითაც არ უნდა ხასიათდებოდეს ფენომენის როგორც მთლიანისა და მისი რომელიმე ასპექტის ურთიერთმიმართება, საბოლოო ანგარიშში, სწორედ *მთელი განსაზღვრავს ასპექტს და არა პირუკუ* (როგორც ამბობენ, ლოგიკურად მთელი "წინ უსწრებს" ნაწილს). როგორც ცხოვრებისეული გამოცდილება, ისე ნებისმიერი შემეცნებითი პროცესიც (ანუ ამა თუ იმ ფენომენთან დაკავშირებული რეფლექსია) გვეუბნება: ფენომენის — თუნდაც ამა თუ იმ ადამიანის — ნებისმიერი ასპექტის ჩვენეული ხედვა შეიძლება მცდარი აღმოჩნდეს, თუ მას თან არ ახლავს მთლიანის (ადამიანის შემთხვევაში მთლიანს "პიროვნება" ეწოდება) ხედვა და განცდა, ესე იგი, ფენომენის ჰოლისტური ხედვა უნდა მივიჩნიოთ მისი ასპექტური ხედვის ადეკვატურობის (სისწორის, შეუმცდარობის) წინაპირობად;

2) არ უნდა იყოს, ალბათ, ძნელი იმის დანახვა, რომ ღმრთისმეტყველური და ფილოსოფიური ანთროპოლოგია წარმოადგენს ადამიანის ჰოლისტურ, ყოველი ჰუმანიტარული მეცნიერება კი — მის ასპექტურ ხედვას. ფილოლოგია, რომელიც, როგორც უკვე ითქვა, ტრადიციულად ცდილობს დაამყაროს კავშირი ისეთ ჰუმანიტარულ მეცნიერებებს შორის, როგორიცაა ენათმეცნიერება, ლიტერატურისმცოდნეობა და კულტუროლოგია, გვევლინება, რა თქმა უნდა, ჰუმანიტარული აზროვნების მრავალასპექტოვან და, ამავე დროს, შინაგანად ერთიან სფეროდ, მაგრამ თავისი უშუალო მიზანდასახულობის მიხედვით ის, ალბათ, მაინც არ წარმოადგენს ადამიანის ჰოლისტურ ხედვას და რჩება ასპექტურობის ფარგლებში (თუმცა კიდევ ერთხელ უნდა ვაღიაროთ: ეს ისეთი ასპექტურობაა, რომელსაც თავისი სულ ახლახანს ხაზგასმული სპეციფიკის წყალობით ძალუძს იქცეს ჰოლისტური ხედვის უმნიშვნელოვანეს საყრდენად, წინაპირობად, ან, იქნებ,

თვით ამგვარი ხედვის არა "პირდაპირი", მაგრამ სიღრმისეული მნიშვნელობის მქონე განხორციელებადაც კი). ამიტომ, თუ ვიქნებით თანმიმდევრულნი და დავეყრდნობით წინა პუნქტში გამოთქმულ მოსაზრებებს, აუცილებელი იქნება ხაზგასმით ითქვას: ადამიანის ასპექტური ხედვა (ყოველი ჰუმანიტარული დისციპლინა კი საბოლოო ანგარიშში მაინც ასეთი ხედვის მცდელობას წარმოადგენს) მხოლოდ მაშინ შეიძლება იყოს ადეკვატური (და შესაბამისად — წარმატებული), თუ ის არა მხოლოდ გაითვალისწინებს ადამიანის ჰოლისტური ხედვისა და კვლევის მონაცემებს, არამედ თანმიმდევრულად დაეყრდნობა კიდეც მათ. ამიტომ, როდესაც უფრო კონკრეტულად, მაგრამ იმ ცნებებზე დაყრდნობით, რომლებსაც ახლა ვეცნობით, დავსვამთ კითხვას უკვე ფილოლოგიის შესახებ, მოგვიხდება მივმართოთ ანთროპოლოგიასაც (როგორც ღმრთისმეტყველური, ისე ფილოსოფიური გაგებით);

3) ზემოთ წარმოდგენილი ყველა მოსაზრება ატარებს მეტად თუ ნაკლებად ზოგად ხასიათს და, შესაბამისად, შეიძლება გამოთქმულ იქნას ნებისმიერ ჰუმანიტარულ დისციპლინასთან დაკავშირებით. მაგრამ აქვს თუ არა ფილოლოგიას თავისი, მხოლოდ მისთვის სპეციფიკური არგუმენტი იმ აზრის სასარგებლოდ, რომ *ფილოლოგიური* რეფლექსია არსებითად და თანმიმდევრულად უნდა უკავშირდებოდეს *ანთროპოლოგიურ, ანუ ჰოლისტურად* გამიზნულ რეფლექსიას? იმისთვის, რათა ამ კითხვაზე პასუხი გავცეთ, მოგვიხდება კიდევ ერთხელ გავიხსენოთ ფილოლოგიის ის განსაზღვრა, რომელიც ეფუძნება, ერთი მხრივ, ტერმინ "ფილოლოგიის" ყოველდღიურ გაგებას, მეორე მხრივ კი, ფილოლოგიური კვლევის როგორც ტრადიციულ, ისე არსებულ პრაქტიკას: *ფილოლოგია არის აზროვნების მიმართულება, რომელიც იკვლევს ტექსტში (ტექსტებში) გამოვლენილ შინაგან კავშირს ისეთ ფენომენებს შორის, როგორიცაა ენა, ლიტერატურა და კულტურა.* თუ კიდევ ერთხელ — და ახლებურად, ანუ უკვე რეფლექსიურად — დავუკვირდებით ამ განსაზღვრას, შევნიშნავთ, რომ ის იძლევა *ორგვარი* აქცენტის გაკეთების (ანუ მთავარისა და ძირითადის გამოყოფის) საშუალებას: ა) ერთი მხრივ, ფილოლოგისთვის მთავარი და გადამწყვეტი შეიძლება იყოს *კავშირი* ენასა, ლიტერატურასა და კულტურას შორის, ესე იგი, ლიტერატურული ტექსტის განხილვისას ყურადღების ცენტრში მოექცევა ან ენა, ან კულტურა, ან ორივე ერთდროულად (სხვანაირად რომ ვთქვათ, საქმე გვექნება ან *ლინგვოცენტრიზმთან,* ან *კულტუროცენტრიზმთან,* ან მათ შერწყმასთან — lingua ლათინურად "ენას" ნიშნავს). ამ შემთხვევაში ფილოლოგისთვის ტექსტი იქნება მხოლოდ (ან ძირითადად) ენასა და კულტურას შორის კავშირის დადგენისა და კვლევის საშუალება; ბ) მეორე მხრივ კი, მისთვის მთავარი და გადამწყვეტი შეიძლება იყოს თვით *ტექსტი* (ტექს-

ტობრიობა) როგორც ადამიანური სინამდვილისთვის არსებითი და ფუძემდებელი ფენომენი და ამ შემთხვევაში უკვე ენა და კულტურა იქცევიან ტექსტობრიობის კვლევის საშუალებად. ამიტომ არ იქნება, ალბათ, შეცდომა, თუ ფილოლოგიას განვსაზღვრავთ სხვანაირადაც — ამჟამად უკვე ისე, რომ ყურადღების ცენტრში მოექცეს თვით *ტექსტი* (ანუ, როგორც მსგავს შემთხვევებში ამბობენ ხოლმე, *ტექსტოცენტრისტულად*); და თუ ასე მოვიქცევით, მაშინ ფილოლოგია განისაზღვრება როგორც *ტექსტის წაკითხვისა და გაგების ისეთი ხელოვნება, რომელიც ეფუძნება ამ ფენომენის (ანუ ტექსტის) რეფლექსიურ წვდომას.* ეს რეფლექსიური წვდომა, რა თქმა უნდა, კიდევ ერთხელ დაადასტურებს იმ უკვე საყოველთაოდ აღიარებულ ჭეშმარიტებას, რომ ყოველი ტექსტი წარმოგვიდგენს არა მხოლოდ გარკვეულ ენასა და გარკვეულ კულტურას (მაგალითად, ქართულ ენასა და ქართულ კულტურას ამ ფენომენთა ისტორიული არსებობის გარკვეულ მომენტში), არამედ — და ეს კიდევ უფრო არსებითია — *შინაგან, სიღრმისეულ კავშირსაც* მათ შორის. და თუ საქმე გვაქვს ლიტერატურულ ტექსტთან, ანუ ფილოლოგიური კვლევის უმთავრეს ობიექტთან, მაშინ ხსენებული "შინაგანი კავშირის" სტრუქტურა გართულდება: მასში "ჩაებმება" ტექსტში წარმოდგენილი მხატვრული სინამდვილის ხედვისა და აგების (კონსტრუირების) ის ავტორისეული პრინციპი, რომელსაც "პოეტიკა" ეწოდება და, რომლის გარეშე, მოცემულ შემთხვევაში, ვერც ენა და ვერც კულტურა ვერ იქცეოდნენ ტექსტის წარმომშობ წყაროდ.

თუ ზემოთ განვითარებულ მსჯელობას — და ჯერჯერობით მხოლოდ მას! — დავეყრდნობით, ნებისმიერი ტექსტი უნდა წარმოადგენდეს იმ შინაგანი კავშირის რეალიზაციას (უმჯობესია ვთქვათ — *აქტუალიზაციას*), რომელიც გარდუვალად უნდა არსებობდეს შემდეგ სამ ფენომენს შორის: ესენია: 1. *ენა* — რადგან ყოველი ტექსტი ენობრივი მოვლენაა (ღონდ არ უნდა დაგვავიწყდეს ენობრიობის ის ფართო გაგება, რომელიც ჩვენს მიერ ზემოთ იქნა შემოთავაზებული); 2. *კულტურა* — რადგან ყოველი ტექსტი, ამავე დროს, კულტურული მოვლენაცაა (კულტურაზე როგორც ფენომენზე — ისევე, როგორც ენაზეც — უფრო არსებითად ქვემოთ გვექნება საუბარი); 3. გარდა ამისა, ყოველი ტექსტი აუცილებლად წარმოგვიდგენს ადამიანური სინამდვილის ამა თუ იმ ისეთ სფეროს, რომელიც ხასიათდება მისთვის სპეციფიკური, მხოლოდ და მხოლოდ "მისეული" დისკურსით (ნუ დაგვავიწყდება, რომ ტექსტს მუდამ წარმოშობს დისკურსი და წარმოუდგენელია მის გარეშე): არ არსებობს "ტექსტი ზოგადად" — ნებისმიერ ტექსტზე ვამბობთ, რომ ის არის ან ყოველდღიური, ან მხატვრული (ესე იგი, ლიტერატურული), ან მეცნიერული, ან ჟურნალისტური და ა.შ. ესე იგი, ყოველი ტექსტი გარდუვალად ეკუთვნის დისკურსის ამა თუ იმ კონკრეტულ ტიპს, სხვანაირად

— მოცემული ტექსტით აქტუალიზირებული ენის კონკრეტულ *ფუნქციურ სტილს* (ამიტომაც ტერმინებს "დისკურსის ტიპი" და "ფუნქციური სტილი" ხშირად ხმარობენ როგორც სინონიმებს; მაგალითად: "მხატვრული დისკურსი" და "მხატვრული ლიტერატურის ენა როგორც ფუნქციური სტილი", "ჟურნალისტური დისკურსი" და "ჟურნალისტიკის ფუნქციური სტილი"...).

რომელია ის ზოგადი დასკვნა, რომლის გაკეთების საშუალებას იძლევა ზემოთ განვითარებული მსჯელობა? ის მდგომარეობს შემდეგში: ტექსტი (*ნებისმიერი ტექსტი* — აქ შეუძლებელია არსებობდეს გამონაკლისი) მუდამ წარმოადგენს ზემოთ ხსენებული სამი ფენომენის — ენის, კულტურისა და ამა თუ იმ ფუნქციური სტილის (დისკურსის ტიპის) *აქტუალიზაციის* შედეგს ("პროდუქტს"). რა თქმა უნდა, ნათქვამის აზრი და მნიშვნელობა ბოლომდე მაშინ გახდება გასაგები, როცა უფრო ახლოს გავეცნობით აქ დასახელებულ ფენომენებს — ენას, კულტურას, ფუნქციურ სტილს და დავსვამთ კითხვას იმის თაობაზეც, თუ როგორ უნდა იქნას გაგებული თვით აქტუალიზაციის ფენომენი. მაგრამ ამ ეტაპზე და მოცემული ლექციის მთელი კონტექსტის გათვალისწინებით, ჩვენთვის მნიშვნელოვანია იმის თუნდაც ზოგადი სახით გარკვევა, თუ რამდენად აუცილებელია ფილოლოგიისთვის, როგორც აზროვნების *ტექსტოცენტრისტულად* ორიენტირებული მიმართულებისთვის, შინაგანი კავშირი ანთროპოლოგიურ, ანუ ადამიანის ჰოლისტურ ხედვაზე ორიენტირებულ რეფლექსიასთან. სხვანაირად: რამდენად არის სასურველი და აუცილებელი, რომ ფილოლოგიური კვლევა ეფუძნებოდეს ფილოსოფიური (და ღმრთისმეტყველური) ანთროპოლოგიის მონაცემებს? გავიხსენოთ ის, რაც ზემოთ უკვე ხაზგასმით ითქვა: ზოგადლოგიკური თვალსაზრისით, ამ კითხვაზე უკვე გვაქვს პასუხი: რომელ ფენომენთანაც უნდა გვქონდეს საქმე, არ უნდა დაგვავიწყდეს, რომ ამ ფენომენის ნებისმიერი ასპექტის (ან თუნდაც ასპექტთა შორის კავშირის) ადეკვატური (ესე იგი, სწორი და გამართლებული) ხედვა უნდა ეფუძნებოდეს მისი, ესე იგი, მოცემული ფენომენის მთლიანურ ხედვას. ახლა კი გვსურს *დავაკონკრეტოთ* ზოგადი სახით გამოთქმული ეს ჭეშმარიტება ფილოლოგიასთან მიმართებაში.

ხსენებული დაკონკრეტება, ბუნებრივია, უნდა მოხდეს იმ ფენომენზე დაყრდნობით, რომელიც წარმოადგენს ფილოლოგიური რეფლექსიის უპირატეს და ცენტრალურ ობიექტს — სხვანაირად ის ვერ იქცევა ზემოთ დასმულ კითხვაზე რამდენადმე მაინც ღირებულ პასუხად. ასეთ ობიექტს — და ეს ჩვენ უკვე კარგად ვიცით — წარმოადგენს *ტექსტი*. გარდა ამისა, ვიცით ისიც, რომ ნებისმიერი ტექსტი არის შესაბამისი ენის, კულტურისა და ფუნქციური სტილის *აქტუალიზაცია*, ხოლო ეს აქტუალიზაცია კი ხდება, უწინარეს ყოვლისა, *დისკურსში* — მეტყველების იმ აქტში, რო-

მელიც წარმოშობს ამა თუ იმ ტექსტს (გავიგოთ ფენომენი, რომელსაც ასახელებს სიტყვა "მეტყველება", მაქსიმალურად ფართოდ — ისე, როგორც ზემოთ უკვე ითქვა ამის შესახებ და მაშინვე დავინახავთ: მართალია, ფილოლოგს საქმე აქვს, რა თქმა უნდა, უშუალოდ *ტექსტთან,* მაგრამ, — მას თავიდანვე უნდა ესმოდეს და მან თავიდანვე უნდა გაითვალისწინოს, — რომ ეს ტექსტი სხვა არაფერია, თუ არა რომელიღაც დისკურსის მიერ დატოვებული "კვალი" — სულერთია, სულ ახლახანს "ჰქონდა ადგილი" ამ დისკურსს თუ საუკუნეების წინ). მაგრამ ასევე ცხადია, ალბათ, ისიც, რომ ვერავითარი აქტუალიზაცია ვერ მოხდება იმის გარეშე, *ვინც* ახდენს აქტუალიზაციას, ესე იგი, *აქტუალიზაციის სუბიექტის* გარეშე, ეს სუბიექტი კი, როგორც ვიცით, მუდამ *ადამიანია.* და მართლაც: ეჭვგარეშეა, რომ ჩვენთვის ცნობილ სამყაროში, ანუ იმ სამყაროში, რომელშიც ჩვენ ვარსებობთ, შეუძლებელია დისკურსი და, შესაბამისად, ამ დისკურსის შედეგად "დაბადებული" ტექსტი, *ადამიანის* გარეშე. ის, რომ ყოველ ტექსტს (მის ფორმალურ და შინაარსობრივ, ანუ სემანტიკურ სტრუქტურას) განსაზღვრავენ ის ენა და კულტურა, რომელთა აქტუალიზაციასაც წარმოადგენს ამ ტექსტის წარმომშობი დისკურსი, სავსებით ცხადია: რომელი ქართული ტექსტიც არ უნდა ავიღოთ, დავინახავთ, რომ ის აუცილებლად იქნება ერთდროულად ქართული ენისა და ქართული კულტურის "ანარეკლი" (როგორ უნდა დავინახოთ ეს? ამ კითხვაზე პასუხის გაცემას ცდილობს თანამედროვე ფილოლოგიის ის მიმდინარეობა, რომელსაც "*ლინგვოკულტუროლოგია*" ეწოდება; უფრო კონკრეტულად ლინგვოკულტუროლოგიას შევეხებით მაშინ, როცა უკვე გვექნება ენისა და კულტურის ის განმარტება, რომელსაც მოითხოვს ჩვენი კურსი). მაგრამ განსაზღვრავს თუ არა ტექსტის რაგვარობას (მის ფორმას, მის შინაარსს და ა.შ.) ის, ვისაც უშუალოდ ეკუთვნის მოცემული დისკურსი და მისგან (მის ფარგლებში) წარმოშობილი ტექსტი? სხვანაირად რომ ვთქვათ: ნამდვილად "*ეკუთვნის*" თუ არა ტექსტი იმ ადამიანს, იმ პიროვნებას, რომელსაც ჩვენ ტრადიციულად "ავტორს" ვუწოდებთ, თუ პირიქით — ნებისმიერი "ავტორობა" მხოლოდ ილუზიაა და მეტი არაფერი, ესე იგი, სინამდვილეში სწორედ (და მხოლოდ) ენა და კულტურა წარმოადგენენ ნებისმიერი დისკურსისა და, შესაბამისად, ამ დისკურსის "თანმხლები" ტექსტის რეალურ ავტორებს, ესე იგი, ორივე ეს ფენომენი თითქოსდა "ურთიერთშეთანხმებულად" "გვიყენებს" ჩვენ თვითგამოვლენის, თვითგამოხატვის მიზნით?

თუ გვსურს ბოლომდე გავიაზროთ ზემოთ დასმული კითხვის მნიშვნელობა, შევადაროთ ერთმანეთს პასუხები, რომლებსაც იძლევიან მასზე, ერთი მხრივ, *ტრადიცია* (ანუ ფილოლოგიის წინასაუკუნეებრივი ისტორია), მეორე მხრივ კი, *თანამედროვეობა* (უფრო ზუსტად კი თანამედროვე ფილოლოგიის უახლესი, "პოსტ-

მოდერნისტულად" წოდებული ეტაპი): მიუხედავად იმისა, რომ ტრადიცია მუდამ მიიჩნევდა ენასა და კულტურას ტექსტის შექმნის ("აგების") დიდმნიშვნელოვან ფაქტორებად, "საბოლოო ანგარიშში" ის მის (ანუ ტექსტის) ნამდვილ და ჭეშმარიტ შემოქმედად მაინც აღიქვამდა ამა თუ იმ კონკრეტულ ადამიანს (კონკრეტულ პირს): ლათინური auctor (ჩვენებური "ავტორი") ნიშნავს სწორედ "შემოქმედს" ამ სიტყვის სრული და ჭეშმარიტი გაგებით. მაგრამ რადიკალურად განსხვავებულ პასუხს იმავე კითხვაზე იძლევა ზემოხსენებული პოსტმოდერნიზმი: ის მიიჩნევს, რომ ნებისმიერი ჩვენგანი იმყოფება გარკვეული ენისა და კულტურის სრულ "ტყვეობაში" და აგებს "თავის" ტექსტს ისე, როგორც ეს "სურთ" ამ ენასა და ამ კულტურას. შესაბამისად, უნდა მივიჩნიოთ (თუ, რა თქმა უნდა, დავდგებით პოსტმოდერნისტულ პოზიციაზე), რომ ნებისმიერი ტექსტის ნამდვილი "ავტორი" არის სწორედ ენისა და კულტურის ზემოთ ნაგულისხმევი ერთიანობა, კონკრეტული პირი კი (თუნდაც ეს იყოს ისეთი ვინმე, როგორიცაა, მაგალითად, გალაკტიონი) სხვა არაფერია, თუ არა ამ "ენა-კულტურის" (ესე იგი, ჭეშმარიტი "ავტორის") მიერ შექმნილი ტექსტის მხოლოდ "ჩამწერი" — "სკრიპტორი" (scriptor ლათინურად).

რომელი პოზიცია გავითავისოთ — ის, რომელსაც გვთავაზობს ტრადიცია, თუ ის, რომელსაც გვთავაზობს უახლესი ფილოლოგია? კითხვის ამგვარად დასმა გულისხმობს, რომ ჩვენს წინაშეა *დილემა* ("დილემა" ბერძნული წარმოშობის ტერმინია და ნიშნავს, რომ იძულებულნი ვართ არჩევანი გავაკეთოთ ორ ურთიერთდაპირისპირებულ გადაწყვეტილებას შორის — ზოგჯერ მაშინაც, როცა, იქნებ, არცერთი მათგანი არ იყოს ჩვენთვის ბოლომდე მისაღები). მოცემულ შემთხვევაში პირველი შესაძლო გადაწყვეტილებაა: 1) ყოველგვარი რეფლექსიის გარეშე "მივემხროთ" ტრადიციას ან თანამედროვეობას — ტრადიციას იმ შემთხვევაში, თუ ჩვენზე მოქმედებს აზროვნების მრავალსაუკუნოვანი ინერცია, ხოლო თანამედროვეობას კი იმ შემთხვევაში, თუ უბრალოდ მიგვაჩნია, რომ სინამდვილის ნებისმიერ სფეროში და ყველა ფენომენთან მიმართებაში ის, რაც თანამედროვეა, მუდამ და გარდუვალად უფრო სწორი და გამართლებულია, ვიდრე აქამდე არსებული (ესე იგი, ის, რაც წარსულს ეკუთვნის, უბრალოდ "ძველია" და *უკვე ამიტომ* მოძველებულიცაა. დილემის "გადაჭრის" ამგვარი ვარიანტი, რა თქმა უნდა, ყველაზე მარტივია — ის ამ შემთხვევაში უბრალოდ არჩევანის გაკეთებას უფრო ნიშნავს, ვიდრე გადაწყვეტილების მიღებას; 2) მეორე შემთხვევაში კი შეიძლება გვქონდეს ორი განსხვავებული ვარიანტი: ა) შეიძლება ტრადიციაც და თანამედროვეობაც ჩვენთვის *ერთნაირად* მისაღები (ან, დავუშვათ, ერთნაირად მიუღებელი) იყოს, ან ბ) შეიძლება არსებითად ვემხრობოდეთ ან ტრადიციას, ან თანამედროვეობას, მაგრამ, ამავე დროს, ვფიქრობდეთ (ან

თუნდაც ვგრძნობდეთ), რომ რაც შეიძლება სრულად უნდა იქნას გათვალისწინებული საპირისპირო ვარიანტიც. ცხადია, რომ ბოლო ორ შემთხვევაში მოგვიხდება ჩვენი გადაწყვეტილება დავაფუძნოთ იმ მიმართებათა გააზრებას (რეფლექსიურ წვდომას), რომლებიც უნდა ვიგულისხმოთ ისეთ ფენომენებს შორის, როგორიცაა, ერთი მხრივ, დისკურსი, ტექსტი, ენა და კულტურა, მეორე მხრივ კი, ადამიანი როგორც ინდივიდი და პიროვნება. ვინ არის ადამიანი ზოგადად და, — რაც ჩვენთვის, ბუნებრივია, განსაკუთრებით საინტერესოა, — შემოქმედი (თუნდაც პოეტი) საკუთარ ტექსტთან მიმართებაში — მართლა *ავტორი* თუ მხოლოდ *სკრიპტორი*?

თუ განვაზოგადებთ "პროავტორულ" და "პროსკრიპტორულ" პოზიციათა დაპირისპირების ფაქტის მნიშვნელობას, მაშინ უნდა ითქვას: ეს ფაქტი არეკლავს ტადიციული, შეიძლება ითქვას — კლასიკური — ანთროპოცენტრიზმისა და თანამედროვე (ან იქნებ "ულტრათანამედროვე") კულტუროცენტრიზმის ბევრად უფრო პრინციპულ ურთიერთდაპირისპირებას — იმ ურთიერთდაპირისპირებას, რომელიც, როგორც ვნახეთ, უშუალოდ აისახება ტექსტისადმი ფილოლოგიის დამოკიდებულებაში. ქვემოთ, ესე იგი, შემდგომ ლექციებში, შევეცდებით ღიად დავსვათ ფილოლოგიური ტრადიციისა და თანამედროვე ფილოლოგიის ურთიერთმიმართების პრობლემა და, შესაბამისად, შევეხებით ანთროპოზენტრიზმისა და კულტუროცენტრიზმის ურთიერთმიმართებასაც, — იმდენად, რა თქმა უნდა, რამდენადაც ამას მოითხოვს ტექსტის ფილოლოგიური გაგების პრობლემატიკა. ვიტყვით წინასწარ, რომ ხსენებული პრობლების გადაჭრას შევეცდებით *სინთეზის* გზით: შევეცდებით განვახორციელოთ ტრადიციისა და თანამედროვეობის სინთეზი. მაგრამ რას შეიძლება ნიშნავდეს ეს, ესე იგი, რას ნიშნავს ტერმინი "სინთეზი" ზოგადად და რას უნდა ნიშნავდეს ის მოცემულ შემთხვევაში? "სინთეზი" ისეთივე რთული ტერმინია, როგორც "რეფლექსია" და შედგება ორი ენობრივი ელემენტისგან: მისი ძირითადი ნაწილი ("ძირად" წოდებული) არის ბერძნული წარმოშობის "thesis", რაც ნიშნავს "მტკიცებას", "სინ-" კი მომდინარეობს ბერძნულივე წინასართისგან (პრეფიქსისგან) "syn-", რომელიც მის შემცველ სიტყვებში მიუთითებს ან ა) ამა თუ იმ ქმედებათა *ერთდროულობაზე* (მაგალითად, "სინქრონული თარგმანი"), ან ბ) შინაარსობრივად განსხვავებულ (უფრო ხშირად ურთიერთდაპირისპირებულ) მტკიცებათა ისეთ შერწყმაზე, როცა შედეგად ვიღებთ სრულიად ახალ (მესამე) მტკიცებას — ისეთს, რომელშიც გადალახული იქნება წინა მტკიცებათა შინაარსობრივი ცალმხრივობა.

ის, რომ ჩვენს წინაშეა მხატვრული ტექსტის "პროავტორული" ან "პროსკრიპტორული" გაგების დილემა, ცხადია; მაგრამ ფილოლოგიაში შექმნილი ამ "დილემური სიტუაციის" მთელ მნიშვნე-

ლობას გავიცნობიერებთ მხოლოდ მაშინ, როცა გვეცოდინება, რომ დღეს, ესე იგი, მაშინ, როცა საკმარისად დიდი გავლენით სარგებლობს "პროსკრიპტორული (ანუ სკრიპტორულობას მიმხრობილი) პოზიცია", ამ პოზიციის მიმდევრები პირდაპირ ლაპარაკობენ "ავტორის სიკვდილზე": ის, ვინც საკუნეების განმავლობაში ავტორი ეგონათ, სინამდვილეში სკრიპტორია და მეტი არაფერი — იგულისხმება, რა თქმა უნდა, "სიკვდილი" ამ სიტყვის არა პირდაპირი, არამედ წმინდა თეორიულ-კონცეპტუალური (აზრობრივ-რეფლექსიური) გაგებით: რუსთველიც და გალაკტიონიც რჩებიან რუსთველად და გალაკტიონად, მაგრამ მათ — თუ შეიძლება ასე ითქვას — "ეცვლებათ სტატუსი": მიჩნეულ იყვნენ ავტორებად, ახლა კი უნდა მივიჩნიოთ სკრიპტორებად. (რატომ ხდება ეს, ანუ რა წარმოადგენს "სკრიპტორული" პოზიციის წყაროს და საფუძველს? ამ კითხვაზე სრული პასუხის გაცემა შესაძლებელი იქნებოდა, რა თქმა უნდა, მხოლოდ იმ თანამედროვე კულტურული ნაკადის საფუძვლიანად გაცნობის შემთხვევაში, რომელსაც "პოსტმოდერნიზმი" ეწოდება. ჩვენ, ბუნებრივია, ვერ დავისახავთ ამგვარ ამოცანას მთელი მისი შესაძლო სისრულით, თუმცა ვიტყვით იმას მაინც, რაც უშუალოდ უკავშირდება ზემოთ ნახსენებ "სიკვდილის" თემას: პოსტმოდერნისტული პოზიციის მიხედვით, ენისა და კულტურის "ტყვეობაში" ჩვენი ყოფნის "ხარისხი" იმდენად მაღალია (ესე იგი, იმდენად "ვიმართებით" ამ ჩვენში "დავანებული", ჩვენი ადამიანური სტრუქტურის გამჭოლად განმსაზღვრელი ფენომენების მიერ), რომ, წმინდა კონცეპტუალური თვალსაზრისით, იღუზიულად უნდა მივიჩნიოთ თვით *ადამიანის* (როგორც ჭეშმარიტად ავტონომიური, ესე იგი, დამოუკიდებელი "მე"-ს მფლობელი ყოფიერის) და *სინამდვილის* (სამყაროსეული რეალობის) კონცეპტებიც კი: ის, რაც სინამდვილედ (რეალობად) მიგვაჩნია, სხვა არაფერია, თუ არა ენითა და კულტურით (ენა-კულტურით) შექმნილი, შინაგანად ერთიანი და ჩვენთვის ბოლომდე შეუცნობელი "დიდი" ტექსტი ("მეგატექსტი", თუ გამოვიყენებთ პრეფიქსად ქცეულ ბერძნულ "მეგა"-ს, რომელიც სწორედ "დიდს" ნიშნავს). გამოდის, რომ ის, რაც ჩვენ სინამდვილედ მიგვაჩნია, სიღრმისეულად არის ერთი და ერთიანი, ყოვლისმომცველი ტექსტობრივი ნაკადი, ხოლო ის კი, რაც ადამიანად მიგვაჩნია, სხვა არაფერია, თუ არა არსება (ამ შემთხვევაში მას "ყოფიერსაც" კი ვერ ვუწოდებთ), რომელიც ქცევითა თუ გამონათქვამით მხოლოდ "ახმოვანებს" იმას, რაც მისი მონაწილეობის გარეშე *უკვე* განსაზღვრული და გადაწყვეტილია ენა-კულტურის "წიაღში" — ასე რომ, გვაქვს საფუძველი ვილაპარაკოთ (და ლაპარაკობენ კიდეც) თვით "ადამიანის სიკვდილზეც".

ვფიქრობთ, ზემოთ ნათქვამი საკმარისი სიცხადით გვიჩვენებს როგორც იმ დილემის მთელ სერიოზულობას, რომლის წინაშე იმყოფება თანამედროვე ფილოლოგია (და არა მხოლოდ ფილო-

ლოგია, არამედ მთელი ჰუმანიტარული აზროვნებაც!), ისე იმ სინთეზის აუცილებლობასაც, რომელიც იგულისხმება ამ დილემის არსებობით.

ვფიქრობთ, ცხადად გამოიკვეთა ყოველივე თქმულის კავშირი კითხვასთან, რომელსაც ფუნდამენტური მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს ფილოლოგიისთვის: რას უნდა წარმოადგენდეს ის ფუძემდებელი *მთლიანი*, რომელსაც უშუალოდ და, პირველ რიგში, უნდა ეყრდნობოდეს ფილოლოგიური რეფლექსია ? ანთროპოლოგიურად გააზრებულ *ადამიანს* თუ კულტუროლოგიურად გააზრებულ *კულტურას* (ან: ლინგვოკულტურულად გააზრებულ *ენა-კულტურას?*). პასუხი ერთია: ზემოთ ჩვენს მიერ განვითარებული მსჯელობა გვეუბნება, რომ ჭეშმარიტი ფილოლოგიური რეფლექსია ვერ შედგება ამგვარი მთლიანის გარეშე, მასზე (ამ მთლიანზე) წარმოდგენა კი უნდა შეგვიქმნას ტრადიციისა და თანამედროვეობის სინთეზმა.

ლექცია 3

თუ ვიარსებებთ არა მხოლოდ ისე, როგორც ამას უმეტეს შემთხვევაში მოითხოვს ყოველდღიურობა, არამედ რეფლექსიურადაც, მაშინ გარდუვალად მოგვიხდება დავსვათ კითხვები, რომლებსაც გულისხმობს რეფლექსია (მაგალითად, ისეთი კითხვა, როგორიცაა "რა არის ადამიანი?"). ზემოთ, ჩვენი პირველი ლექციის დასასრულს, უკვე იქნა მინიშნებული, რომ ნებისმიერი რეფლექსია იწყება კითხვით: "რა არის ეს?" და ამ კითხვაზე უშუალო პასუხი იქნება ის, რასაც ვუწოდებთ "*დეფინიციას*" (განსაზღვრას). მაგრამ როგორია თვით დაფინიციის შინაგანი აღნაგობა, ანუ მისი სტრუქტურა? გამოვიყენოთ უბრალო მაგალითი და დავსვათ კითხვა: რა არის მობილური ტელეფონი? ამ კითხვაზე პასუხი, ალბათ, იქნება: ის არის უკაბელო ტელეფონი. მაშ როგორ ვიქცევით, როდესაც გვსურს გავცეთ პასუხი კითხვაზე: "რა არის ეს?". მობილური ტელეფონი მივაკუთვნეთ რომელიღაც საგანთა ჯგუფს, კლასს — სახელდობრ, ტელეფონების კლასს და, ამავე დროს, გამოვყავით ის ამ კლასიდან და ვთქვით, რითი განსხვავდება ის ამ კლასში შემავალ სხვა ტელეფონებისგან, ანუ ტელეფონთა სხვა *სახეობებისგან*. ესე იგი, როგორ ვიქცევით მაშინ, როდესაც გვსურს გვქონდეს საგნის ან ფენომენის დეფინიცია? პირველ რიგში, ვაკუთვნებთ მოცემულ საგანს ან ფენომენს საგანთა ან ფენომენთა რომელიღაც კლასს, — ლოგიკაში ამბობენ: რომელიღაც *გვარს* (ტელეფონთა კლასი ამ შემთხვევაში იყო სწორედ გვარი) და გამოვყოფთ ჩვენთვის საინტერესო ფენომენს ან საგანს ამ გვარიდან როგორც *სახეობას*. ასეთია დეფინიციის სტრუქტურა. მაგრამ, ამავე დროს, არ იქნებოდა სწორი გვეთქვა: "მობილური არის *საგანი*, რომელიც გვაკავშირებს სხვა ადამია-

ნებთან კაბელის გარეშე". ეს იქნებოდა არასწორი (არაკორექტული) დეფინიცია. რატომ? როცა ვიძლევით საგნის ან ფენომენის დეფინიციას და გვსურს ხოლმე ამ მიზნით დავასახელოთ გვარი, რომლისგანაც ის უნდა გამოვყოთ როგორც სახეობა, ამ გვარით უნდა დავასახელოთ არა საგანთა ან ფენომენთა ნებისმიერი, არამედ *უახლოესი* კლასი. დავსვათ კიდევ ერთი კითხვა: რა არის ეს აუდიტორია? ეს არის, რა თქმა უნდა, ოთახი, მაგრამ როგორი? ჩვენ ვლაპარაკობთ აუდიტორიაზე როგორც უმაღლესი სკოლის სტრუქტურულ ელემენტზე. ამიტომ დეფინიციის დროს უნდა დავასახელოთ უახლოესი კლასი, რომელსაც ეკუთვნის მოცემული ფენომენი და ვთქვათ: "აუდიტორია არის უმაღლესი სკოლის შენობის ისეთი ოთახი (ესე იგი, აუცილებლად "*უმაღლესი სკოლის შენობის* ესა თუ ის ოთახი" როგორც უახლოესი კლასი და არა "ოთახი ზოგადად », რადგან ეს იქნებოდა სწორედ რომ "უშორესი" და არა უახლოესი კლასი), სადაც ტარდება ხოლმე ლექცია ან პრაქტიკული მეცადინეობა". (შევამჩნევდით, ალბათ, რომ დეფინიციის სრუქტურაზე საუბრისას ხშირად ვამბობთ: "საგანი ან ფენომენი". რას უნდა ნიშნავდეს ამ ორი სიტყვის — "საგანი" და "ფენომენი" — მსგავს კონტექსტში ამგვარად ერთად ხმარების შესაძლებლობა? როგორია ამ სიტყვების ურთიერთმიმართება ზოგადად და მოცემულ კონტექსტში? ერთი მხრივ, შეიძლება ითქვას, რომ "ფენომენი" აღნიშნავს რაღაც უფრო ზოგადს და მასშტაბურს, ვიდრე "საგანი", რაღაც ისეთს, რაც საგანთა მთელი სიმრავლითაც შეიძლება იყოს წარმოდგენილი — ასე, მაგალითად: სამყარო როგორც ფენომენი, სიცოცხლე როგორც ფენომენი და ა.შ. მობილური ტელეფონიც, რა თქმა უნდა, ამ თვალსაზრისით ფენომენია — მაგრამ, ამავე დროს, ისეთი ფენომენი, რომელიც ყოველი ჩვენგანის ინდივიდუალურ სინამდვილეში უაღრესად "საგნობრივად" არის წარმოდგენილი; ამიტომ შეიძლება ითქვას, რომ ჩვენი აღქმისთვის მობილური "უფრო" საგანია, ვიდრე ფენომენი. როგორც ვხედავთ, ეს ორი სიტყვა — "ფენომენი" და "საგანი" — ნათლად გვიჩვენებს, თუ როგორი არაერთნიშნა და წინააღმდეგობრივიც კი შეიძლება იყოს სიტყვათა სემანტიკური ურთიერთმიმართება: "ფენომენი" და "საგანი" სემანტიკურად, ერთი მხრივ, უპირისპირდება ერთმანეთს, მეორე მხრივ კი, შეიძლება აღმოჩნდეს კონტექსტურ სინონიმთა როლშიც).

და კიდევ ერთი, ჩვენთვის (ფილოლოგებისთვის) ბევრად უფრო მნიშვნელოვანი მაგალითი. "რა არის ენა?" — ეს არის კითხვა, რომლითაც ვიწყებთ რეფლექსიას ენაზე. ვუპასუხებთ: ენა არის ფენომენი, რომელიც არსებობს იმისთვის, რომ შესაძლებელი იყოს ადამიანთა შორის კომუნიკაცია, ესე იგი, ენა არის კომუნიკაციის საშუალება. რა თქმა უნდა, ეს ენის ძალიან მარტივი (შეიძლება ითქვას, უაღრესად გამარტივებული) დეფინიციაა, მაგრამ ჩვენთვის, ამ შემთხვევაში, მთავარია დავინახოთ კავშირი

დეფინიციასა და რეფლექსიას შორის. გარდა ენისა, როგორც ფენომენისა, არსებობს სხვა ფენომენებიც, რომელთა ფუნქცია, ასევე, არის ადამიანთა შორის კავშირის დამყარება, ანუ კომუნიკაცია. მაგალითად, ისეთი ფენომენებიც, როგორიცაა კულტურა და ცივილიზაცია, გვაკავშირებენ ერთმანეთთან (მაგ. მობილური ტელეფონი არის ცივილიზაციური, "ვეფხისტყაოსანი" კი — კულტურული ფენომენი). ამიტომ იმ შემთხვევაში, როცა გვსურს გვქონდეს ენის დეფინიცია, უახლოესი კლასი იქნება "ადამიანთა დამაკავშირებელი ფენომენი", ენას კი განვსაზღვრავთ, როგორც "ადამიანთა შორის კომინიკაციის დამყარების სიტყვიერ (სხვანაირად — ვერბალურ) ფენომენს". ასეთი დეფინიციით, რა თქმა უნდა, ყურადღების გარეშე დავტოვეთ ისეთი მნიშვნელოვანი მომენტი, როგორიცაა კავშირი ენას, კულტურასა და ცივილიზაციას შორის, მაგრამ ამ ეტაპზე ჩვენთვის, — როგორც უკვე ითქვა, — მთავარი იყო სხვა კავშირის, სახელდობრ, იმ კავშირის დანახვა, რომელიც არსებობს დეფინიციასა და რეფლექსიას შორის. შეგვიძლია კი ვთქვათ, რომ ენის ზემოთ მოცემული დეფინიციით უკვე მოვახდინეთ ის, რასაც შეიძლება ეწოდოს "რეფლექსია ენაზე"? არა, არ ნიშნავს: დეფინიცია უნდა გვქონდეს (თუმცა, შეიძლება, არც გვქონდეს, რადგან ხშირად ძნელდება ხოლმე დეფინიციის მონახვა) რეფლექსიის საწყის, სასტარტო ეტაპზე. კითხვით "რა არის ეს?" და მასზე გაცემული (თუ გასაცემი) პასუხით რეფლექსია მხოლოდ *იწყება* და შეუძლებელია ითქვას, თუ როდის დასრულდება ის (და დასრულდება კი როდესმე? რაც უფრო მნიშვნელოვანი, რაც უფრო მასშტაბურია ჩვენთვის ფენომენი, — ენა კი, რა თქმა უნდა, სწორედ ასეთ ფენომენთა რიცხვს ეკუთვნის — მით უფრო მეტია იმის ალბათობა, რომ რეფლექსიის პროცესი უსასრულო იყოს). დეფინიციისგან განსხვავებით კი, რეფლექსიის მიზანია გვქონდეს ის, რასაც თანამედროვე აზროვნებაში ფენომენის "*კონცეპტი*" ეწოდება (ესე იგი, ცნება წარმოადგენს რეფლექსიის მხოლოდ ერთი, სახელდობრ, იმ "სასტარტო" მომენტის შედეგს, რომელსაც "დეფინიცია" ეწოდება, კონცეპტი კი უნდა იყოს ფენომენზე მთელი ჩვენი რეფლექსიის შედეგი, ანუ ის მაქსიმალურად *გამთლიანებული* აზრობრივი წარმოდგენა ფენომენზე, რომელსაც საბოლოო ანგარიშში იძლევა რეფლექსია. რას წარმოადგენს კონცეპტი იმისგან განსხვავებით, რასაც დეფინიცია იძლევა, ანუ ცნებისგან განსხვავებით? ამ კითხვაზე მეტად თუ ნაკლებად სრული პასუხი გვექნება იმდენად, რამდენადაც შევძლებთ შევიმუშავოთ ფილოლოგიის კონცეპტი).

მაგრამ რას ნიშნავს გვქონდეს ფილოლოგიის დეფინიცია, თუ მივყვებით დეფინიციის იმ გაგებას, რომელიც უკვე გვქონდა? ეს ნიშნავს შემდეგს: უნდა მივუჩინოთ ფილოლოგიას ადგილი ფენომენთა მისთვის იმ უახლოეს კლასში, რომელიც ჩაითვლება მის *გვარად*. ფილოლოგია არის აზროვნების მიმართულება და,

შესაბამისად, მისთვის, როგორც სახეობისთვის, უნდა არსებობდეს აზროვნების მიმართულება უფრო ფართო გაგებით, ვიდრე ეს თვით ფილოლოგიაზე ითქმის, ანუ აზროვნების ისეთი მიმართულება, რომლის ერთ-ერთი მომენტი იქნებოდა ფილოლოგია. მაგრამ, როგორც უკვე ვიცით, ეს იქნება ფილოლოგიაზე ჩვენი რეფლექსიის მხოლოდ დასაწყისი.

მსჯელობის ამ ეტაპზე ვსვამთ კითხვას არა უშუალოდ იმის თაობაზე, თუ რას უნდა ნიშნავდეს ფილოლოგიური რეფლექსია ამ გამოთქმის პირდაპირი მნიშვნელობით (ფილოლოგიის ზემოთ მოცემული და, როგორც უკვე ითქვა, ჯერ კიდევ დასაკონკრეტებელი განსაზღვრის მიხედვით, ეს უნდა იყოს კითხვა იმის თაობაზე, თუ როგორ უნდა იქნას გაგებული შინაგანი კავშირი ენას, ლიტერატურასა და კულტურას — ან კულტურის ისტორიას — შორის), არამედ *თვით ფილოლოგიის* თაობაზე. ამიტომ კითხვა ჟღერს შემდეგნაირად: რა არის ფილოლოგია? აქედან გამომდინარე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ რეფლექსიას აქვს თავისი საფეხურები: არსებობს ფილოლოგიური რეფლექსია, როცა ფილოლოგია სვამს კითხვას მთელ იმ სფეროს თაობაზე, რომელსაც ის შეისწავლის; მაგრამ, როგორც უკვე ვიცით, შესაძლებელია რეფლექსია თვით ფილოლოგიაზეც. ასეთი საფეხურების აღსანიშნავად თანამედროვე აზროვნებაში (და არა მარტო თანამედროვე აზროვნებაში) იხმარება ბერძნული ტერმინი (უფრო ზუსტად — აფიქსი) "*მეტა-*" (მაგალითად, "მეტაფიზიკა"). როცა ვსვამთ კითხვას: "რა არის ფილოლოგია?", ეს იქნება ჩვენი იმ *მეტაფილოლოგიური რეფლექსიის* დასაწყისი, რომელიც უნდა განვასხვავოთ საკუთრივ ფილოლოგიური რეფლექსიისაგან. მეტაფილოლოგიური რეფლექსიის მიზანი საწყის, ანუ დეფინიციურ ეტაპზე იქნება: განვსაზღვროთ ფილოლოგია, ესე იგი, მივუჩინოთ მას ადგილი მეცნიერული აზროვნების მთელი სისტემის ფარგლებში. მაგრამ იმდენად, რამდენადაც გაგრძელდება ჩვენი მეტაფილოლოგიური რეფლექსია, გვექნება ფილოლოგიის კონცეპტიც (სხვანაირად: ფილოლოგიის ჩვენეული კონცეფცია). ესე იგი, ვერც ერთი დეფინიცია, რომლის მიზანია მოგვცეს ფენომენის ცნება, ვერ მოგვცემს სრულად იმის წარმოდგენას, რასაც გულისხმობს ტერმინი *კონცეპტი,* თუმცა კონცეპტიც შეუძლებელი იქნებოდა, თუკი წინასწარ არ გვექნებოდა დეფინიციის მიერ შემოთავაზებული *ცნება.*

ლექცია 4

წინა ლექციებმა გაგვაცნო ტერმინი, რომლის მნიშვნელობა უაღრესად დიდია არა მხოლოდ ფილოლოგიისთვის, არამედ მთელი თანამედროვე აზროვნებისთვისაც კი. ეს ტერმინია "რეფლექსია". შეიძლება ითქვას, რომ ამ ტერმინის განმარტების

დონე მთლიანად ექვემდებარებოდა ჩვენს მიერ განვითარებული მსჯელობის ლოგიკას (ესე იგი, მისი შინაარსი "იხსნებოდა" მხოლოდ ისე და იმდენად, რამდენადაც ეს სჭირდებოდა მსჯელობას). მაგრამ ხსენებულ ტერმინს აქვს საკუთარი, ანუ მოცემული კონკრეტული მსჯელობისგან მეტად თუ ნაკლებად დამოუკიდებელი ლოგიკაც — ის ლოგიკაც, რომელიც მთლიანად გამომდინარეობს მისი სტატუსიდან (მისი "ფუნქციური დატვირთვიდან") არა მხოლოდ თანამედროვე ფილოლოგიის, არამედ მთელი თანამედროვე ჰუმანიტარული (და იქნებ არა მარტო ჰუმანიტარული) აზროვნების ფარგლებში. აქედან გამომდინარე, კიდევ ერთხელ შევჩერდეთ ტერმინ "რეფლექსიით" ნაგულისხმები ცნების ზოგიერთ მომენტზე და ამით დავაკონკრეტოთ მისი შინაარსი — ბუნებრივია იმდენად, რამდენადაც ეს აუცილებელია ჩვენი კურსისთვის.

რეფლექსია და მისი დონეები

წინა ლექციებში ფაქტობრივად უკვე გამოვყავით იმ ფენომენის სამი ძირითადი დონე, რომელსაც "რეფლექსია" ვუწოდეთ. ეს დონეებია:

1. *ყოველდღიური რეფლექსია.* როგორც უკვე ვიცით, ეს ის რეფლექსიაა, რომელიც ხორციელდება ყოველდღიურობის სფეროში (წიაღში) ამა თუ იმ ფენომენთან დაკავშირებით. ხაზი უნდა გაესვას შემდეგ მომენტს: რეფლექსიის ამგვარ ხასიათს (მის ყოველდღიურ და არა მეცნიერულ ხასიათს) განაპირობებს არა მასთან დაკავშირებული ფენომენის ტიპი თუ მასშტაბურობა ან თვით რეფლექსიის მეტი თუ ნაკლები სიღრმე — ყოველდღიურობის წიაღში აღქმული ფენომენიც შეიძლება მასშტაბური იყოს და თვით ამ ფენომენზე მიმართული რეფლექსიაც (ესე იგი, ამ რეფლექსიის ფარგლეში დასმული კითხვაც და ამ კითხვაზე პასუხის გაცემის მცდელობაც), — ძალიან ღრმაც კი. ნუ დაგვავიწყდება, რომ, როგორც ჩვენს ადამიანურ არსებობასა და ბედ-იღბალთან დაკავშირებული თითქმის ყველა კითხვა, ისეთები, მაგალითად, როგორიცაა "რანი ვართ, საიდან მოვდივართ და საით მივიმართებით?", "რა აზრი აქვს ჩვენს არსებობას?" და ა.შ., ისე ამ კითხვებით "დაბადებული" რეფლექსია ჩნდება სწორედ ჩვენს ყოველდღიურობაში — იმ ყოველდღიურობაში, რომლის რეფლექსიურ სიღრმეს, პირველ რიგში, ხალხური შემოქმედება გამოხატავს ("ფოლკლორად" წოდებული ხალხური სიბრძნე; გავიხსენოთ თუნდაც ჩვენი "რა არის ჩვენი სიცოცხლე? ჩიტივით გაგვიფრინდება", — აქ კითხვაც არის და ამ კითხვით დაბადებული რეფლექსიის შედეგიც). მაგრამ, რა სიღრმისაც უნდა იყოს ეს ყოველდღიური რეფლექსია, ამით თვით რეფლექსიის დონე მაინც არ შეიცვლება, სანამ ის არ მიი-

ღებს *სისტემურ* ხასიათს (ამ შემთხვევაში კი "სისტემურობა" ნიშნავს შემდეგს: ყოველი შინაარსობრივად მნიშვნელოვანი კითხვა ბადებს შინაგანად მასთან დაკავშირებულ კითხვათა მთელ — და ვინ იცის, იქნებ უსასრულო — რიგს და, ბუნებრივია, ამ კითხვებზე გაცემული ყოველი პასუხიც მოითხოვს შემდგომ გაცემული პასუხებით დაკონკრეტებას, ესე იგი, მოითხოვს, რომ ჩვენს მიერ განხორციელებულ რეფლექსიას ჰქონდეს *თანმიმდევრული* ხასიათი და სწორედ ასეთი თანმიმდევრობა უნდა მივიჩნიოთ ამ შემთხვევაში სისტემატურობად). ამიტომ შეიძლება ვთქვათ: სწორედ სისტემურობა (და არა იმდენად მასშტაბურობისა და სიღრმის დონე) ანიჭებს რეფლექსიას *მეცნიერულ* (ესე იგი, უკვე არაყოველდღიურ) ხასიათს. (და შეიძლება, ალბათ, ვთქვათ შემდეგიც: როდის გვექნება ჭეშმარიტი სიღრმის მქონე ფილოსოფიური რეფლექსია? მაშინ, როცა ყოველდღიურობაში განხორციელებულ და ფოლკლორში ცხადქმნილ სიღრმეს შეერწყმის მეცნიერულად გაგებული სისტემურობა; და როდის გვექნება ჭეშმარიტი სიღრმის მქონე ღმრთისმეტყველური, ანუ თეოლოგიური რეფლექსია? მაშინ, როცა ყოველდღიურობაში დასმულ სიღრმისეულ კითხვებს პასუხს აძლევს ღმრთაებრივი გამოცხადება, ხოლო ღმრთისმეტყველური რეფლექსია თავისი სისტემურობით ეფუძნება ამ გამოცხადებას; "გამოცხადებად" კი იწოდება ის ზებუნებრივი, თუმცა, ამავე დროს, რეალური ისტორიის ფარგლებში განხორციელებული აქტი, რომლის საშუალებითაც ღმერთი, ანუ სამყაროსა და ადამიანის შემქმნელი უსასრულო პიროვნება, ადამიანს ამცნობს თავისი არსებობისა და თავისი ნების შესახებ).

2. *მეცნიერული რეფლექსია.* ზემოთ ნათქვამიდან გამომდინარე უკვე შეგვიძლია ვთქვათ, რომ მეცნიერული რეფლექსია მუდამ და აუცილებლად ატარებს სისტემურ ხასიათს (რას ნიშნავს უფრო კონკრეტულად ეს სისტემატურობა? ამაზე პასუხს ფილოლოგიური რეფლექსიის იმ დონეებზე მივიღებთ, რომლებიც შემდგომ გვექნება რეალიზებული). მაგრამ, გარდა ამისა, მეცნიერული რეფლექსია ხასიათდება იმითაც, რომ ის უკვე (ყოველდღიურისგან განსხვავებით) ეკუთვნის აზროვნების ამა თუ იმ *მიმართულებას,* ხოლო თვით მიმართულებას კი განსაზღვრავს ის კონკრეტული ფენომენი, რომელიც იქცევა რეფლექსიის საგნად. ფილოლოგიის შემთხვევაში ფენომენის "როლში" გამოდის ის შინაგანი კავშირი, რომელიც მოიაზრება ენას, ლიტერატურასა და კულტურას შორის. როგორც ვხედავთ, ფენომენიც შეიძლება იყოს საკმარისად რთული და უკიდურესად რთულიც კი იმ შემთხვევაში, თუ მას აღვიქვამთ როგორც მიმართებათა გარკვეულ ერთობლიობას (სწორედ ამგვარ ერთობლიობაზე მიუთითებს ზემოთ გამოყენებული სიტყვა "კავშირი");

3. *მეცნიერული მეტარეფლექსია.* ეს კი ის შემთხვევაა, როცა ესა თუ ის უკვე ფორმირებული მეცნიერული დისციპლინა (უფრო ფართოდ კი ვიტყვით — აზროვნების მიმართულება) თვითონ აქცევს თავის თავს რეფლექსიის საგნად.

რისთვის დაგვჭირდა რეფლექსიის დონეთა განმეორებითი (და რამდენადმე დაკონკრეტიზებული) განხილვა? იმისთვის, რათა ხაზი გაგვესვა დონეთა თანმიმდევრობასთან დაკავშირებული შემდეგი ფაქტისთვის: რეფლექსიის დონეთა დასახელებისა და განხილვის ჩვენს მიერ ზემოთ განხორციელებული თანმიმდევრობა ემთხვევა თვით ამ დონეთა "დაბადების" ქრონოლოგიურ და ეტაპობრივ თანმიმდევრობას: მეცნიერული რეფლექსია ვერ შედგება, თუ *ჯერ* არ შედგა ყოველდღიური რეფლექსია, ყოველგვარ მეტარეფლექსიას კი აუცილებლად წინ უნდა უსწრებდეს მეცნიერული რეფლექსია ამ ტერმინის "ჩვეულებრივი", ანუ არა "*მეტა*-" გაგებით.

რეფლექსიის ჩვენს მიერ "მოხაზული" დონეებრივი სტრუქტურა სქემურად წარმოგვიდგენს ნებისმიერი მეცნიერული დისციპლინის ისტორიულ და შინაასობრივ დინამიკას: მეცნიერება იბადება ყოველდღიური რეფლექსიის წიაღში და საბოლოოდ აღწევს (უნდა მიაღწიოს!) მეტარეფლექსიის დონეს. მაგრამ ჩვენი სალექცო კურსის დინამიკა (ის, თუ როგორ, რა მიმართულებით ვითარდება ამ კურსში ზოგადფილოლოგიური მსჯელობა) უკვე გვიჩვენებს, რომ მეცნიერული დისციპლინის — ამ შემთხვევაში ფილოლოგიის — ათვისება და გათავისება შეიძლება მოხდეს (და უმჯობესია კიდეც მოხდეს) შებრუნებული (ინვერტირებული) მიმართულებით (ლათინურად inversio "შებრუნებას" ნიშნავს): ჩვენ ვიწყებთ მეტაფილოლოგიური დონით, რადგან ვსვამთ კითხვას: "რა არის ფილოლოგია?" და მივყვებით ამ დონის "ლოგიკას", ანუ აზრის "ამდონისეულ" მსვლელობას იმდენად, რამდენადაც ვცდილობთ გავცეთ პასუხი დასმულ კითხვაზე ტერმინ "ფილოლოგიის" სემანტიკურ და ნომინაციურ ანალიზზე დაყრდნობით. მხოლოდ ამის შემდეგ გადავალთ საკუთრივ ფილოლოგიური ანალიზის დონეზე, ეს ანალიზი კი გარდუვალად მოგვიყვანს კითხვამდე: რა მიმართებაა რეფლექსიის ფილოლოგიურ და ყოველდღიურ დონეებს შორის? თუმცა შეგვიძლია იმავე კითხვის უფრო ფართო (უფრო "მასშტაბური") სახით ფორმულირებაც: რა მიმართებაა ფილოლოგიის მიერ საკვლევ რეალობასა და ყოველდღიურობას (*ჩვენს* ყოველდღიურ რეალობას) შორის? ამგვარი კითხვის დასმის გარდუვალობაცა და მნიშვნელობაც გამომდინარეობს არა მხოლოდ ფილოლოგიის როგორც აზროვნების მიმართულების გააზრების იმ ლოგიკიდან, რომელსაც ჩვენ მივყვებით (როგორც უკვე ვიცით, ეს ლოგიკა გულისხმობს ჩვენი აზრის სვლას "მეტარეფლექსიიდან ყოველდღიურ რეფლექსიამდე"), არამედ ზოგადად თანამედროვე აზროვნებისთვის დამახა-

სიათებელი შემდეგი მომენტიდანაც: სულ უფრო და უფრო მნიშვნელოვნად გვევლინება *ყოველდღიურობის* როგორც ფენომენის როლი მეცნიერების, ხელოვნების და, ზოგადად, კულტურის გააზრების თვალსაზრისით. მთელი ჩვენი კურსის შემდგომი მსვლელობა გვიჩვენებს: მართალია, ზოგადად, მეცნიერული და, კერძოდ, ფილოლოგიური აზროვნება შეიძლება იყოს (და არის კიდეც) უფრო სისტემური და უფრო ზუსტიც, ვიდრე ყოველდღიური აზროვნება, მაგრამ, სამაგიეროდ, ყოველდღიურობა მის მთლიანობაში ხასიათდება შემდეგი ორი შინაარსობრივი ნიშნით: ა) ის ნიშნავს მეტს, ვიდრე თვით აზროვნებაც კი, — ის არის ჩვენი პირველადი, საწყისი საარსებო სივრცე (სხვანაირად : ჩვენი ეგზისტენციალური სივრცე, რადგან თანამედროვე აზროვნებაში "ეგზისტენცია" — ლათინურად existentia — ნიშნავს სწორედ ადამიანურ არსებობას *სიღრმისეული* გაგებით); ბ) ამგვარად გაგებული ყოველდღიურობა კი არის ყოველი აზროვნების ფარულად წარმმართველი წყარო და საფუძველი.

"ფილოლოგიის შესავლის" მომდევნო ლექციები გამოქვეყნდება წელიწდეულის შემდგომ გამოშვებებში.

Guram Lebanidze

Introduction to Philology
Lecture 1-4

In the initial lectures of his *Introduction to Philologhy* the autor seeks to analyze the foundation of philology from logical, theoretical dan methodoligal point of view. Philology is understood as an integrative humanitarian science studing textually revealed relations between literature, language and history of culture. Some basic notions such as those of text, discourse and functional styles as well as those of reflection's everyday and scientific levels are introduced ans discussed. First steps are made towards distinguishing traditional and modern variaties of philological thinking and the idea of a synthesis is suggested.

ლელა ხაჩიძე

ქართული ჰიმნოგრაფიის აქამდე უცნობი ნიმუშები — "კაპრაშიულნი"

ათონური კოლექციის ქართულ ხელნაწერებზე მუშაობისას ჩვენი ყურადღება მიიქცია №85 ხელნაწერმა, რომელიც ძლისპირთა კრებულს — ირმოლოგიონს წარმოადგენს. ხელნაწერი X-XI საუკუნეებით თარიღდება (აღწერილობა 1986: 123-132). მასში დაცული ანდერძებისა და მინაწერების შესწავლამ საშუალება მოგვცა დაგვედგინა, რომ იგი შექმნილი უნდა იყოს X-XI საუკუნეების მიჯნაზე ან XI საუკუნის I ნახევარში ათონზე, უშუალოდ თორნიკე ერისთავის გარშემო მყოფ ან მასთან დაკავშირებულ ქართველთა წრეში (ხაჩიძე 2000: 161).

"ძლისპირნი", როგორც უკვე კარგადაა ცნობილი, ერთგვარი სახელმძღვანელოა შუა საუკუნეების ჰიმნოგრაფთათვის. ძლისპირით ან მასზე მითითებით იწყება შუა საუკუნეების საგალობელთა უმეტესობა. ძლისპირი ერთგვარი გასაღები, ქარგა, წინასწარ გამზადებული ფორმაა საგალობლისათვის. ბუნებრივია, რომ იგი საგალობელში შინაარსეულადაც აისახებოდა ხოლმე. ამის გათვალისწინებით სრულიად ბუნებრივია, რომ როგორც ბიზანტიურ, ისე სხვაენოვან ირმოლოგიონებში ბატონობს ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის ყველაზე დიდი წარმომადგენლების — ანდრია კრიტელის, იოანე დამასკელის, კოზმა იერუსალიმელისა და გერმანე პატრიარქის სახელები. ქართული "ძლისპირნის" შესწავლაში განსაკუთრებული ღვაწლი მიუძღვის აკადემიკოს ელენე მეტრეველს (მეტრეველი 1971).

ათონი-85-ც ძლისპირთა კრებულს წარმოადგენს. ჰიმნოგრაფიაში დამკვიდრებულ ძლისპირთა რეპერტუართან ერთად, მასში შესული აღმოჩნდა საგალობელთა ერთი ჯგუფი, რომელსაც მიწერილი აქვს "**კაპრაშიულნი**". როგორც გაირკვა, ეს ტერმინი ამ **საგალობელთა ავტორზე** მიგვანიშნებს (ხაჩიძე 2000: 162-163). "კაპრაშიულნი" ისევეა ნაწარმოები, როგორც "მერჩულიულნი" ან "მინჩხურნი". იოანე მინჩხისადმი მიძღვნილ მონოგრაფიაში ჩვენ საშუალება მოგვეცა დაგვედგინა, რომ ტერმინი "მინჩხურნი" აღნიშნავს მინჩხის ავტორობას (ხაჩიძე 1987:

138-140). იგივე შეიძლება ითქვას ტერმინ "მერჩულიულნის" მიმართაც.

ერთი შეხედვით უცნაური სახელის — "კაპრაშის" კვლევამ საინტერესო შედეგი მოგვცა. თუშურ დიალექტში დღემდე არსებობს ანალოგიური სიტყვა — "კაპრაშ/კაპრაშა", რაც "მოწითალო-მოყვითალო" ფერს ნიშნავს. თ. უთურგაიძის ნაშრომში "თუშური კილო" ეს სიტყვა განმარტებულია, როგორც "ყვითელი" (უთურგაიძე 1960: 201), პ. ხუბუტიას მიერ კი, როგორც "წითელნარევი ყვითელი ფერი" (ხუბუტია 1969: 108). ეს სიტყვა გვხვდება ეთერ თათარაიძის ლექსებშიც (თათარაიძე 1979: 9). ინგილოურ დიალექტში ეს სიტყვა ნიშნავს "ნარგიზისფერს'', ხევსურულში კი — "ლაღწითელს'' (ღლონტი 1984: 272). თუშურ დიალექტში, — ისევე, როგორც მთის კილოებში საერთოდ, — ხშირად ძველი ქართულისვითარებაა დაცული (შანიძე 1984: 11). ძველი ქართულიდანვე უნდა მოდიოდეს თუშურში "მოყვითალო-მოწითალო" ფერის აღმნიშვნელი სიტყვაც. ამ გარემოებას სრული უეჭველობით ადასტურებს სულხან-საბა ორბელიანის "სიტყვის კონა", სადაც სიტყვა "კაპრაში" შესულიცაა და ახსნილიც: "კაპრაში — ყვითელ-მოწითალო" (ორბელიანი 1965: 356).

ამრიგად, ათონი-85-ში შესული საგალობლების ერთი ჯგუფის ავტორს ზედწოდება "კაპრაშ" შერქმეული უნდა ჰქონდეს გარეგნული ნიშნის მიხედვით და თანამედროვე ქართულზე ეს უნდა ნიშნავდეს "მწითურს".

გამოკვლევაში "უცნობი ქართველი ჰიმნოგრაფი" ჩვენ ზოგადად მიმოვიხილეთ მისი სახელით შემონახული საგალობლები, რომლებიც ძირითადად ღვთისმშობლისადმია მიძღვნილი (ხაჩიძე 2000: 159-167). ავტორი იყენებს ღვთისმშობლის მრავალ ეპითეტს, რომლებიც მხატვრულ სრულყოფასთან ერთად, ღრმა თეოლოგიურ შინაარსს შეიცავს. ამ საგალობლებში "გიხაროდენის" განწყობილება ჭარბობს, რაც კაპრაშის პოეზიის კიდევ ერთი საგულისხმო თავისებურებაა.

ამ საგალობლების კითხვისას იკვეთება კიდევ ერთი საყურადღებო გარემოება. მაცხოვრის ქვეყნად "მომყვანებელ" წმიდა ქალწულს ავტორი ძირითადად ზოგადადამიანური სათხოვარით მიმართავს — ევედრება შუამავლობას უზენაესსა და კაცთა შორის. მაშინაც, როცა იგი ქებას აღავლენს ღვთისმშობლისადმი, ესაა არა ერთი, კონკრეტული ადამიანის, არამედ მთელი კაცობრიობის მიერ გამოთქმული ხოტბა. ლირიკული სუბიექტი სცდება პიროვნების ფარგლებს და ზოგადად "მორწმუნეთა", "ყოველთა ქრისტიანეთა" პირით მეტყველებს. თუ X საუკუნის დიდი ქართველი ლირიკოსები ძირითადად საკუთარი სულის გრადაციას და ემოციებს გადმოგვცემენ, კაპრაშის საგალობლები ერთგვარი "უნივერსალიზმითაა" მოცული. ეს, ალბათ, ბუნებრივიცაა, რადგან ამავე ნიშნითაა აღბეჭდილი თვით ათონის

ლიტერატურული სკოლა, რომლის წარმომადგენელიცაა ამ საგალობელთა ავტორი.

კაპრაშის საგალობლების ტექსტი ათონი-85-ში ნევმირებულია, რაც იმას მოწმობს, რომ მათ თან ახლდა მელოდია, ძველი ქართული მუსიკა. ამის გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია ჰიმნოგრაფიის ნიმუშების სრულყოფილად აღქმა. უნდა ვივარაუდოთ, რომ ამ საგალობელთა მელოდიაც ისევე, როგორც მათი რიტმული საზომები, კაპრაშს ეკუთვნოდა.

კაპრაშის ჩვენამდე მოღწეული, ძლისპირებად ქცეული, ტროპარები ჰიმნოგრაფიაში არსებული წესის თანახმად, მისი "თვითძლისპირი" (საკუთარი რიტმული საზომისა და მელოდიის მქონე) საგალობლების დასაწყის სტროფებს უნდა წარმოადგენდეს. ამრიგად, თითოეული მათგანის მიღმა უნდა ვივარაუდოთ შესაბამისი საზომებით დაწერილი სრული საგალობლები.

კაპრაშის ეს საგალობლები სახელწაუწერლად აღმოჩნდა შესული ძლისპირთა სხვა კრებულშიც — ე. წ. "იორდანესეულ ძლისპირნში" (ხელნაწერი A-603), რომელიც X საუკუნის დამლევითა და XI საუკუნის დასაწყისით თარიღდება (კიკნაძე 1982). A-603-ში კაპრაშის საგალობლები შესული აღმოჩნდა ძლისპირებად, რომლებსაც ახლავს შესაბამისი საზომებით დაწერილი ღმრთისმშობლისანები.

ახალი ავტორის გამოჩენა ძლისპირთა რეპერტუარში — შუა საუკუნეების სასულიერო პოეზიის ყველაზე დაკანონებულ სფეროში — მოწმობს კაპრაშის შემოქმედების უჩვეულო აღიარებას თანამედროვეებისა და მემკვიდრეების მიერ. ყოველივე ეს კი გვავარაუდებინებს კაპრაშის სახელთან დაკავშირებულ დიდ ჰიმნოგრაფიულ მემკვიდრეობას.

კაპრაშისადმი მიძღვნილ გამოკვლევაში, თავის დროზე, გამოვაქვეყნეთ მხოლოდ მისი რამდენიმე საგალობლის ფრაგმენტი. ქვემოთ **პირველად ვაქვეყნებთ მისი სახელით დღეისათვის ცნობილ ყველა საგალობელს.** პუბლიკაციის საფუძვლად აღებულია, ბუნებრივია, ათონი-85 ხელნაწერი.

კაპრაშიულნი
(X-XI სს.)

წმიდასა მას წმიდათასა ღმრთისმშობელსა,
სულთა ჩუენთა მეოხსა, მას
უბიწოსა
ქალწულსა
ყოველნი მორწმუნენი ვადიდებდეთ მ[არადი]ს.

“გიხაროდენსა” გიღაღადებთ მორწმუნენი
ჴმასა მას გაბრიელის(ა)სა,
რომელმან შევ სატყუაჲ ღმრთისაჲ,
გიხაროდენით
მეოხ გუეყავ ჩუენ.

შ(ე)ნ მიერ განათლებულნი
მორწმუნენი შევსწირავთ დღეს
ქებასა შენდა
წმ(იდა)თა ----------

შენ, რომელმან სიხარული სულიერი
მთავარანგელოზისაგან
შეიწყნარე, ღირსო
ქალწულო, გიხაროდენ,
უფალი შენ თანა!

მიიღე ვედრებაჲ უღირსთა მონათა შენთაჲ,
დედაო ქრისტეს ღმრთისაო,
და შეწირე წინაშე
ძისა შენისა და ღმრთისა ჩუენისა.

ქრისტე, დაიცევ სოფელი შენი ვნებათაგან
და მას შინა მყოფთა მოეც
შენდობაჲ ბრალთა ურიცხუთაჲ
ქალწულისა წმიდისა მეოხებითა.

შენ, სამებასა სამგუამოვნებით ცნობილსა,
ერთარსებით(ა) [დიდე]ბულსა
გონებითა მიუწდომელსა
----------დასნი---------გადიდებთ.

ევედრე აწ ძესა შენსა, სანატრელო,
რაჲთა მოჰმადლოს მეფესა
ძლევაჲ მტერთა ბარბაროზთაჲ
და დაცვაჲ ეკლესიათა
შეურყეველი.

“გიხაროდენ ღმრთისმშობელო”, — მორწმუნენი გიღაღადებთ,
რამეთუ შენგან იშვა ღმერთი, მეუფე საუკუნოჲ,
იხილვა მსგავს[ად] ძეთა კაცთა,
იერუსალემისა ასულნო,
მო[ვ]ედით და გალობითა ღაღადებდით:

“კურთხეულ ხარ, რომელმან გვიშევ
ხორციელად ღმერთი ყოველთაჲ”.

მოვედით, მორწმუნენო, ნათელსა ღმრთეებისასა,
უზეშთაესსა უფროჲს
დაბადებულთა
სამგუამოვნად ცნობილსა,
ერთარსებით დიდებულსა —
მამასა დაუსაბამოსა, ძისა თანა დაუსაბამოჲსა
და სულსა წმიდასა თანაარსსა
დაუცხრომელად ვადიდებდეთ.

გიხაროდენ, ქალწულთა შუენიერებაო,
მტუირთველო მთავრობათა უმთავრესისა —
სიტყუასა მამისა მიერ მოვლინებულსა,
რომელი ყ(ო)ლად განუშორებელ არს არსებასა,
რომელსა ევედრე ჴსნისათუის ჩუენისა,
რაჲთა გადიდოთ.

ცაჲ სულიერი შეგუიმზადა მეუფემან,
წმიდაო დედუფალო ჩუენო,
რამეთუ იშენა შენგან სიბრძნემან სახლი
და უდიდებულეს გყო ყოველთა
ჴელმწიფებისა
მისისა დაბადებულთა.

ცაჲ, ქერაბინი და
ქებისა სუდ(ა)რნი, ქალწულო,
იქმნნეს შენდა სახ҃,
რამეთუ ღმერთი იტვირთე, რომელმანცა
უდი[დებულეს გყო ყოველთა
ჴელმწიფებისა
მისისა დაბადებულთა].

გიხაროდენ, ქალაქო ღმრთისაო,
ქალწულო უბიწოო,
გიხაროდენ, მარადის კურთხეულო,
გიხაროდენ, დედუფალო
დაბადებულთაო,
გიხაროდენ, ზღუდეო
და ნავთსაყუდელო
ყოველთა ქრისტეანეთაო.

სამებაო დაუსაბამოო,
ბუნებით განუყოფელო მამაო,
ძეო, სულო სახიერო,
შენ ხარ ღმერთი და უფალი ჩუენ ყოველთაჲ
შენ თაყუანის გცემთ მორწმუნენი
წყალობა ყავ ჩუენ ზედა.

შენ გნატრის ყოველი თესლები,
ქალწულო ყ(ო)ლად დიდებულო,
რამეთუ იქმენ დედა მეუფისა, რომელმან
ჰშევ სოფლისა მაცხოვარი.
მას ევედრე ცხოვრებისათჳს ჩუენ, მოსავთა შ(ენ)თ(ა)ჲსა.

ვადიდებთ, ქრისტე,
უბიწოსა დედასა შენსა,
რომელმან უაღრეს ბუნებათა გიტუირთა
და გშვა შენ შემოქმედი ყოველთა დაბადებულთაჲ.

უთესლოდ მუცლად ღებამან
..... ედისამან
გამოუთქუმელად
და უხრწნელად შობამან
განაახლა ბუნებაჲ ჩუენი
დაბნელებული, ამისთუის, ღმრთისმშობელო, ყოველნი
დაბადებ[ულნი]...

შენ, მხოლოო მამაო,
მშობელო მხოლოდშობილისა
---- რომელთა შორის სუფევს მხოლოჲ
სული ცხოველი.
--- ერთარსებაო
დაგუიცვენ უვნებელად.
სარწმუნოებით, გალობით გადიდებთ შენ.

საიდუმლოჲ შობისა შენისაჲ განაკუირვებს
გონებასა ჩუენსა,
ვითარ საშომან შენმან და[იტია]
ცათა დაუტევნელი?!
შენ, ვითარცა დედუფალსა---
[და]ბადებულთასა გალობით გადიდებთ და სარწმუნოებით....

საკუირველ არს:
საიდუმლოჲ დიდებული შობისა
შენისაჲ, ასულო ადამისო,

რამეთუ შენ ხარ კიბე, აღმყვანებელი კაცთაჲ ზეცათა სასუფეველსა.
ამისთუის დაუცხრომელად
შენ, ღმრთისმშობელო, გალობით გადიდებთ!

ცხორებაჲ სოფლისაჲ,
მიზეზი კეთილთაჲ,
ნათელი მიუწვდომელი,
სულთა ჩუენთა განმანათლებელი
შენ ხარ, ქალწულო მარიამ,
დედუფალო დაბადებულთაო!

გიხაროდენ, მარიამ,
გუნდნი ზეცისანი
მოხარულნი შენ მ[იე]რ;
გნატრიან შენ ქუეყანისანი
მოქადულნი შენითა,
დედუფალო დაბადებულთაო!

წმიდაო ქალწულო,
რომელმან შევ ქრისტე, ღმერთი ჩუენი,
ნუ დაივიწყებ ნათესავსა კაცთასა,
არამედ ისმინე ვედრებაჲ
ჩუენი და ითხოვე ძისა შენისაგან.
ცხორებაჲ საუკუნოჲ,
რაჲთა უღირსითა ბაგითა
დაუცხრომელად გადიდებდეთ.

დამოწმებანი:

აღწერილობა 1986: ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ათონური კოლექცია, I, თბ.: მეცნიერება, 1986.

თათარაიძე 1979; თათარაიძე ე. *იმედის გვირილაო*, თბ.: ნაკადული, 1979.

კიკნაძე 1982: კიკნაძე გ. *ნევმირებული ძლისპირნი*, თბ.: მეცნიერება, 1982.

მეტრეველი 1971: ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი, გამოსცა და გამოკვლევა დაურთო ელენე მეტრეველმა. თბ.: მეცნიერება, 1971.

ორბელიანი 1965: სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი*. ტ. IV, 1, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1965.

უთურგაიძე 1960: უთურგაიძე თ. *თუშური კილო*, თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1960.

ღლონტი 1984: *ქართულ კილო-თქმათა სიტყვის კონა*, შემდგენელი ალ. ღლონტი, თბ.: განათლება, 1984.

შანიძე 1984: შანიძე ა. *ქართული კილოები მთაში*, თხზულებანი, ტ. I, თბ.: მეცნიერება, 1984.
ხაჩიძე 1987: ხაჩიძე ლ. *იოანე მინჩხის პოეზია*. თბ.: მეცნიერება, 1987.
ხაჩიძე 2000: ხაჩიძე ლ. *ქართული ქრისტიანული კულტურის ისტორიიდან*, თბ.: ს.ს. ორბელიანის სახ. თბილისის სახელმწიფო პედაგოგიური უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2000.
ხუბუტია 1969: ხუბუტია პ. *თუშური კილო*. თბ.: თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1969.

Lela Khachidze

Newly Discovered Hymns of Georgian Hymnography

The current study deals with the Georgian manuscript – Ath. 85 preserved on mount Athos.The manuscript is dated by X – XI centuries and represents Hirmologion – collection of the Hirmoi.The manuscript shows a collectionof hymns by title ‘’Kaprashiulni”. We argue that this term represents the name of the author of these hymns - ‘’KAPRASH”.

We were driven to this conclusion after taking into consideration data of old Georgian and Geoorgian dialects.In modern Georgian ‘’Kaprash’’ means ‘’Ginger”.This author is yet unknown to Georgian hymnography.

The newly discovered collection of hymns by Kaprash is decorated with neumes and is devoted to Saint Virgin.These hymns appear to be part of another collection of the Hirmoi – A 603 (X - XI cc) where the author is classed as anonymous.

The introduction of a new author into the repertoire of Hirmoi may be explained by a high authority of this person.

The article presents the first publication of these hymns.

ოცნება

კახეთი შემოვიარე,
ალაზნის პირი სრულადა;
ხალხი მოყვრულად დამიხვდა
და მიწა-წყალი — მტრულადა.

საამო ედემ ქვეყანას
და მის ატეხილ ჭალებსა,
სიამოვნებით ავსილი,
მიმოვავლებდი თვალებსა.

ვამბობდი: ჰა, სად ყოფილა
სწორ-უპოვარი ქვეყანა!...
ბევრგან ვყოფილვარ, მაგრამ ჯერ
სხვა არ მინახავს მისთანა.

ეს დაცემული ვაკე რამ,
რომ მიბჯენია მაღალ მთებს!...
დღისით მზე, ღამით მთვარეც კი
ზედ თავმომწონედ დანათებს!

ყვავილოვანი ტყე-ველი
ბაღებით, ვენახებითა.
თვალი ვერ ძღება ყურებით
და ენა მათის ქებითა.

ალაზანი და იორი
ერთმანეთს შეთანხმებიან
დედის რძესავით მალამოდ
კიდეებს შეერგებიან.

კეთილად შეზავებულსა,
სულის ჩამდგმელსა ჰაერსა,
სად ნახავ, კახელების მეტს,
მინიჭებოდეს სხვა ერსა?

მაგრამ ამდენი სიკეთე,
რითაც ცხოვრება ტკბილია,
ვეღარ ახარებს დღეს კახეთს
და რაღაც მოწყენილია.

ალაზანს ვკითხე, მთის ცრემლებს:
ხომ საქართველოს შვილი ხარ?
გულჩათხრობილი დუდუნში,
რად მაგრე მოწყენილი ხარ?

შენასისხლხორცი კახეთის,
რამ გაგიტეხა ეგ გული?
აკი თავს სდებდა ის შენთვის
და შენც იყავი ერთგული?

უტყუვრად შენაკავშირი
ერთად ჭირით და ლხინითა,
ხან თავს იბანდით სისხლითა,
ხან იღებავდით ინითა?

და ორივ არად მიგაჩნდათ,
ამბობდით: წამავალია!
გვირგვინი ეროვნობისა
კეთილი მომავალია!!

სადღაა ახლა ეს თქვენი
გმირული აღთქმა და მცნება?
და ასე სათვალდათვალოდ
რამ შეგიცვალათ გუნება?

მდინარეს, მთასა და ველსა,
გატყვიათ მოწყენილობა!
და ნუ თუ არ გრძნობთ რომ ერის
ცუდია დაღრეჯილობა?

მდინარემ მითხრა ქვითინით:
სხვისა ჭირი ღობეს ჩხირი,
შენ რა იცი მომავალში
რა მოგველის გასაჭირი?

შენ რომ გვხედავ აღტაცებით
და მოგწონვართ ერთად ყველა,
საპატრონოდ სულ სხვის ხელში
გადავდივართ ნელა-ნელა.

ჩვენ პატრონად და მპყრობელად
ველარ ვხედავთ ქართველ კაცებს,
“ძე”და “შვილი” განახევრდა
ვრჩებით “ოვებს” და “იანცებს”.

რა გვექნება ჩვენ საერთო,
მათთან ლხინში ანუ ჭირში?
ერთმანეთისათვის უცხო,
ჩავვარდებით გასაჭირში!!

მაგრამ უცხო რას დაეძებს
ან სიავეს ან სიკარგეს?!
ვაი იმათ ვინც ჩვენ მხოლოდ,
მოგვიძულეს და დაგვკარგეს!

უცხოელი კი, მის რჯულზე
მოსაპნულ თავს, სხვა მხრით გვიკრავს,
სისხლს გამოგვწოვს წვეთა-წვეთად,
რბილს გაგვაცლის, ძვალს გამოგვხრავს.

და მშვიდობით, მიწა-წყალო,
მასთან ერთად ქართლის ერო,
გულ-უხვო და ენა ტკბილო
ჩვენო "მრავალჟამიერო"!

სულ უსისხლოდ მოვისპობით,
აღარც კვლა და აღარც ჟლეტა,
საკლავ იარაღად მხოლოდ
გამოდგება "მნოგი ლეტა"!

აი, თუ რამ დაგვაღონა!
აგვირია გზა და კვალი
სასიკეთოს ქართველისთვის,
ვერ ამზადებს მომავალი!

ეს მითხრა და დაექანა
ცრემლით ზღვაში ჩასანთქმელად
და ოცნება მეც ნათელი
გადამექნა უფსკრულ ბნედად!

როგორც დედა ვერ იმეტებს
სასიკვდილოდ ვერც ერთ შვილსა
და ოცნებას საიმედოს
მიეცემა რაღაც ტკბილსა,

ისე მეცა, რომ ქართველი
გადარჯულდეს, არა მჯერა!
სულ სხვაგვარად მეხატება
მომავალი ბედის წერა.

გადამთიელს აქ რა უნდა?
რას მოიხმარს ჩვენს მიწა-წყალს?
წახდება და ჩვენც წაგვახდენს,
შეგვიფორხებს მით მომავალს.

მაგრამ მაინც საბოლოოდ
ის ჩვენსკენვე დაბრუნდება
წინააღმდეგ ბუნებისა,
არაფერი არ მოხდება!

ხეს ვერ დამყნი ისე ხეზე
თუ არ არის მისი გვარის
შეიძლება განა სადმე
გასწორება "მთა და ბარის"?

არა! და შენც, ალაზანო,
ცრემლით ნუ რწყავ შენს ნაპირსა!
"ჭირსა შიგან გამაგრება
ასე უნდა, ვით ქვითკირსა".

რაც რომ უნდა ჭირი ნახოს,
საქართველო არ გაქრება!
მოსული და მონაბერი
მას პატივად დაედება!

გაეხარდა ალაზანსა,
სანუგეშოდ ჩემგან თქმული;
გადიყარა სევდის ქაფი
მოიბრუნა ისევ გული.

და მიმართა ისევ კახეთს,
მშვენიერმა მშვენიერსა!..
ჩვეულებრივ ამღერებდა
კახურ "მრავალჟამიერსა!".

ნანა ფრუიძე

აკაკის „ოცნება“

1935 წელს “ლიტერატურულ გაზეთში” (№7, 12/11) ნიკოლო მიწიშვილი აქვეყნებს წერილს “იღბლიანი”. იგი მოგვითხრობს ქართველ მწერალთა ტრაგიკულ ბედზე და აღნიშნავს, რომ მათ შორის “აკაკი იყო გამონაკლისი, ტრიუმფატორი, იღბლიანი და ბედნიერი ადამიანი”. “თითქოს ყველა ჩვენი პოეტის უკუღმართმა ბედმა იმ ჭაღარა ელინის წინაშე დაირცხვინა: ტრიუმფით ატარა იგი ორმოცდაათი წელიწადი როგორც სახალხო პოეტი, როგორც მარტო აკაკი და ორფეოსი ქართული სიტყვისა და ასე დაფნით მოფენილ გზით მიიყვანა იგი კაპიტოლიუმში... აკაკის ბედმა გაანათა ყველა დაუტირებელი საფლავი ქართული პოეზიისა”, — წერს მიწიშვილი. შესაძლოა, გარკვეული თვალსაზრისით მართალი იყოს წერილის ავტორი, მაგრამ ისიც ფაქტია, რომ აკაკის ცხოვრება პარადოქსებით იყო სავსე და ამ დიდებულმა პოეტმა საფლავში ჩაიტანა ოცნება, სრულად ენახა გამოქვეყნებული თავისი ნაწერები.

ერმა მას “საქართველოს ბულბული” შეარქვა, მთელ საქართველოს ატკბობდა მისი ჩანგის ჟღერა, მაგრამ თხზულებათა არათუ სრული, არასრული კრებულების გამოცემაც კი ვერ იქნა და ვერ მოხერხდა პოეტის სიცოცხლეში. თუმცა სურვილი აკაკის ნაწერების თავმოყრისა ჯერ კიდევ 1884 წელს გამოხატა ნიკო ნიკოლაძემ, როცა ქართველ “პოეტთა კრების” 15 ტომად გამოცემა გადაწყვიტა და აკაკის პეტერბურგში სწერდა: “მინდა ერთი ტომი შენი ნაწერებს დავუთმოვო”, შემდეგ ქართველთა შორის წერა-კითხვის გამავრცელებელმა საზოგადოებამ გადაწყვიტა აკაკის ნაწერების გამოცემა, მაგრამ მათ მხოლოდ კრილოვის იგავების აკაკისეული თარგმანები გამოაქვეყნეს, 1892 წელს ქართველთა წიგნის გამომცემელმა ამხანაგობამ (ალ. ჯაბადარის ხელმძღვანელობით) ხელშეკრულება დაუდო ილიასა და აკაკის და მათი თხზულებების ათ ტომად გამოცემა განიზრახა, მაგრამ 1893 წელს აკაკის თხზულებათა მხოლოდ ორი ტომი დაიბეჭდა და საქმე ამის იქით აღარ წასულა. ხალხური ზეპირსიტყვიერებისა და საკუთარი ნაწერების თავმოყრის მიზნით დაარსა პოეტმა “აკაკის თვიური კრებული”, მაგრამ ვერც მაშინ მოხერხდა მისი სურვილის ასრულება, რადგან მწვავე ხასიათის წერილების გამო ცენზურამ აკრძალა ჟურნალის გამოცემა. 1910 წელს აკაკიმ კვლავ განიზრახა საკუთარი ლიტერატურული მემკვიდრეობის პატრონობა. პოეტი აპირებდა ყოველთვიური კრებულის გამოცემას, რომელშიც სრულად უნდა დაბეჭდილიყო მისი ნაწერები “ძველი და ახალი”, კომენტარების თანდართვით,

სადაც ნათქვამი იქნებოდა, თუ რა მიზეზით დაიწერა ესა თუ ის ნაწარმოები. "ორი წლის მასალა უკვე მზად მაქვსო", — სწერდა იგი ივანე ელიაშვილს.

1912 წლის დეკემბერში გაზეთ "მერცხალში" დაიბეჭდა ისიდორე კვიცარიძის სტატია "აკაკის ნაწერების გამოცემის გამო". ავტორი სიამოვნებით აღნიშნავდა: "ილიას ნაწერებს ისეთი კერძო გამომცემელი გამოუჩნდა [ექიმი მიხ. გედევანიშვილი], როგორიც ქართველ მწერლების ნაწერებს, გარდა "ვეფხისტყაოსნისა", აქამდი არავის ღირსებია. მხოლოთ ასეთი ბედი არ წვევია ჩვენი სამშობლო მწერლობის მეორე მნათობის აკაკის ნაწერებს. მას, დღიდან მწერლობის დაწყებისა, აქამდე კალამი ხელიდან არ გაუშვია, გულმოდგინეთ ემსახურებოდა მას... დღეს კი, ზოგი ჩვენი ძველი მოღვაწეების და მათი ახალგაზრდა შოვინისტური მიმდევრებისაგან ათვალისწუნებულ მოხუც აკაკის ნაწერებსაც გაუღიმა ბედმა, მის ნაწერებსაც აღმოუჩნდა გულმოდგინე და გულწრფელი გამომცემელი. ეს გახლავთ ჩვენი უხვი ქველმოქმედი ბ. იაკობ მანსვეტაშვილი". მართლაც მალე გამოვიდა აკაკის "ჩემი ნაწერების" პირველი ტომი პოეტისავე წინასიტყვაობით. მეორე ტომის გამო კი, რომელიც 28 დეკემბერს გაუგზავნა მესტამბე ივ. კილაძემ საცენზურო კომიტეტს, ქუთაისის პოლიციამ მეორე დღესვე მიიღო განკარგულება წიგნის გავრცელების შეჩერების შესახებ. იმ საღამოს ბოქაული გამოცხადდა სტამბაში და მოითხოვა წიგნები. 1913 წლის იანვარში, გაზ. "თემის" ცნობით, კავკასიის ბეჭდვითი საქმის კომიტეტმა წიგნის 2800 ეგზემპლარი დააკავა. მხოლოდ ამავე წლის 9 მაისს შეატყობინა კომიტეტმა ქუთაისის პოლიცმაისტერს სასამართლოს დადგენილება აკაკის ნაწერების მეორე ტომის შესახებ, — კერძოდ, მოსთხოვა წიგნიდან პოემის "ვორონცოვი და მისი დრო!" (გვ. 3-58) ამოჭრა და განადგურება აქტის შედგენით. აკაკი "ჩემი ნაწერების" მეორე ტომი მხოლოდ აგვისტოს მეორე ნახევარში გამოვიდა. სამწუხაროდ, იაკობ მანსვეტაშვილმა სხვა ტომების გამოცემის დაფინანსება ვეღარ შეძლო.

აკაკის ქმნილებების შეკრება და გამოცემა ბევრმა მოღვაწემ სცადა, მაგრამ ამაოდ. ზოგს შეძლებამ შეუშალა ხელი და ზოგსაც — გარემოებამ. პოეტის ამ სანუკვარ ოცნებას ახდენა არ ეწერა.

აკაკის გარდაცვალების შემდეგ მწერლის თხზულებათა რამდენიმე გამოცემა განხორციელდა: ოთხტომეული ალ. აბაშელისა და ს. გორგაძის რედაქციით (1925-1928), თხზულებათა სრული კრებული შვიდ ტომად პავლე ინგოროყვასა და სხვათა რედაქტორობით (1940-1961) და თხზულებათა სრული კრებული თხუთმეტ ტომად — შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის გამოცემა (1950-1963). თუმცა "სრული" არც ეს გამოცემა აღმოჩნდა. როგორც მალევე გაირკვა, მას არაერთი ნაკლი აღმოაჩნდა. ტომებში, კონიუნქტურული მო-

საზრებით, არ შეიტანეს პოეტის არაერთი ცნობილი ნაწარმოები: რელიგიური პოზიციის გამო ვერ დაიბეჭდა პოემები "წმინდა ნინო" და "ანდრია პირველწოდებული" და არაერთი ლექსი, ეროვნული პოზიციისა და მწვავე ანტირუსული თუ ანტისომხური პათოსის გამო — ბევრი ლექსი და რამდენიმე პოემა, არ გამოქვეყნებულა აკაკის წერილები სომეხ-ქართველთა პოლემიკის შესახებ, "წერილები პროფესორ მარრის პასუხად" და სხვ.; ასევე მიზანშეწონილად არ მიიჩნიეს აკაკის ყველა პირადი წერილის გამოქვეყნებაც; "დაწუნებულთა" შორის აღმოჩნდა ლექსი "ოცნებაც", რომელიც პოეტმა კახეთში მოგზაურობის შემდეგ დაწერა.

აკაკი ჭეშმარიტად სახალხო პოეტი იყო. მას საგანგებოდ იწვევდნენ საქართველოს სხვადასხვა კუთხეში და დიდი აღტაცებით ხვდებოდნენ. კახეთს მგოსანი სამჯერ ესტუმრა. ბოლო სტუმრობა 1911 წლის 8 ივნისს შედგა და მთელი თვე გაგრძელდა. ეს ვიზიტი მცირე გაუგებრობით დაიწყო. სადგურზე პოეტს წერა-კითხვის გამავრცელებელი საზოგადოების წარმომადგენლები უნდა დახვედროდნენ, შუამთასთან კი ეტლით მიჰგებებოდნენ. ამ ჩანაფიქრის შესრულებას ხელი სხვადასხვა მიზეზმა შეუშალა. "სახალხო გაზეთის" თელაველ კორესპოდენტს სინანული რომ გამოუთქვამს, პოეტს უბრძანებია: "ეგ არაფერი, სულ მეტია და არც მიყვარს საზოგადოების შეწუხებაო". კახეთში ვიზიტისას კიდევ ერთი, უფრო არსებითი გულისტკენა შეხვდა აკაკის. მას მოუწადინებია სოფელ ქისტაურში რაფიელ ერისთავის საფლავზე პარაკლისის გადახდა. საფლავი იმდენად მოუვლელი დახვედრიათ, რომ პოეტს უთქვამს: "იმ დიდებული ადამიანის საფლავი უნუგეშო მდგომარეობაშია, ხის მოაჯირი სულ დამპალა და მალე აღარ დაეტყობა, რომ არათუ იქ მწერალი რაფიელ ერისთავი ასაფლავია, არამედ თვით საფლავის ნიშანიც აღარ დარჩება. ჩვენ მარტო ბრტყელი ლაპარაკი ვიცით და საქმეს კი ყველა გავურბივართ" ("სახალხო გაზეთი", 1911, 10 აგვისტო, №373, გვ. 3).

სწორედ კახეთში მესამედ მოგზაურობის შთაბეჭდილებები აისახა ლექსში "ოცნება", რომელიც იმავე 1911 წელს ცალკე წიგნაკად გამოიცა ქუთაისში. ამ გამოცემის ერთი ეგზემპლარი 1912 წლის 25 აპრილს პოეტს უჩუქებია მეგობრის, ივანე ელიაშვილისათვის, წარწერით: "ჩემს საყვარელ თანამეკალმეს და მეგობარს ვანო ელიაშვილს სახსოვრად. აკაკი". ტექსტში ვარიანტული ნაირწაკითხვაც დასტურდება: მეოთხე სტროფში პოეტმა ,,დახარებს'' შეცვალა სიტყვით ,,დანათებს''. მეორედ ლექსი თავად პოეტმა დაბეჭდა 1913 წელს ,,ჩემი ნაწერების'' მეორე ტომში. ამის შემდეგ არც პოეტის სიცოცხლეში და არც მისი გარდაცვალების შემდეგ აკაკის თხზულებათა არცერთ გამოცემაში ,,ოცნება'' აღარ დაბეჭდილა. მიზეზი ადვილი ასახსნელია. ლექსი მძაფრი პუბლიცისტური ჟღერადობით გამოირჩევა. მასში წამოჭრილია ქართული მიწების გასხვისების საკითხი.

მხოლოდ მეოცე საუკუნის მიწურულს იხილა კიდევ ერთხელ ქართველმა მკითხველმა აკაკის ,,ოცნება‘‘. 1990 წელს საიუბილეო დღეებში გამომცემლობა ,,საქართველომ‘‘ დათეშიძისეული პუბლიკაციის ფაქსიმილური გამოცემა განახორციელა, რომელსაც ჯუმბერ ქორჩილავას მოკლე ბოლოთქმა ერთვოდა. ეს პატარა წიგნაკი, ცხადია, ჩინებული საჩუქარი იყო საზოგადოებისათვის.

ლექსი დიალოგის ფორმითაა დაწერილი. მასში ერთმანეთს პოეტი და მდინარე ალაზანი ესაუბრებიან. პირველივე სტროფში იგრძნობა საგანგაშო განწყობა. აკაკი, ერთი მხრივ, აღწერს კახეთის თვალწარმტაც პეიზაჟს, მეორე მხრივ კი მკითხველის ყურადღებას მიაპყრობს იმ უჩვეულო სევდას, რომლითაც გარემოა გაჟღენთილი.

ალაზანს ვკითხე, მთის ცრემლებს:
ხომ საქართველოს შვილი ხარ?
გულჩათხრობილი დუდუნში,
რად მაგრე მოწყენილი ხარ?

პოეტი შეახსენებს მდინარეს, რომ წინა საუკუნეებში, მართალია, კახეთს უმძიმესი განსაცდელისთვის თავის გართმევა რომ გასჭირვებია, ზოგჯერ ქედი მოუხრია, მაგრამ ეს კომპრომისი მხოლოდ დროებით ხასიათს ატარებდა და ფიზიკურ გადარჩენას ისახავდა მიზნად.

ხან თავს იბანდით სისხლითა,
ხან იღებავდით ინითა..
და ორივ არად მიგაჩნდათ,
ამბობდით: წარმავალია!..
გვირგვინი ეროვნობისა
კეთილი მომავალია.

პოეტის თქმით, გულგატეხილობა არც ახლა შეშვენის კახეთს და რუსთველისეულ ფრაზას იშველიებს:

მდინარეს, მთასა და ველსა,
გატყვიათ მოწყენილობა!
და ნუ თუ არ გრძნობთ რომ ერის
ცუდია დაღრეჯილობა?

მდინარის პირით აკაკი მეტად საჭირბოროტო საკითხს წამოჭრის. ახალმა დრომ ახალი იარაღი მისცა მტერს ხელში — ფული. ეკონომიკურ ომში ჩასაბმელად ქართველი კაცი მოუმზადებელი აღმოჩნდა. სწორედ ამან განაპირობა, რომ ჩვენი უმთა-

ვრესი ფასეულობა — ქართული მიწა — ერთბაშად ორი მტაცებლის, რუსისა და სომხის, საკბილო გახდა.

ჩვენ პატრონად და მპყრობელად
ველარ ვხედავთ ქართველ კაცებს,
“ძე” და “შვილი” განახევრდა
ვრჩებით “ოვებს” და “იანცებს”.

სხვათა შორის, საგულისხმოა, რომ 1913 წლის იანვარში თავად აკაკიმ წააგო საქმე საოლქო სასამართლოში მიწის თაობაზე მადათოვთან. როგორც თავად პოეტი აღნიშნავდა: “მადათოვმა მაჯობა, რასაკვირველია, ფულით, ყველა შეისყიდა”.

აკაკი წერეთლის აზრით, თუ მიწას დავკარგავთ, ეს დასასრულის დასაწყისი იქნება. ჩამოსახლებული უცხოტომელები არასოდეს გაითავისებენ ჩვენს ჭირსა და ლხინს. ამაოდ გვექნება მათი თანაგრძნობისა და მხარდაჭერის იმედი. პირიქით, ისინი ყველა ღონეს იხმარენ, რათა საბოლოოდ აღმოგვფხვრან და გაგვაძევონ სამშობლოდან.

სასტიკი იქნება სასჯელი იმ ადამიანებისა, რომელთაც გროშებზე გაცვალეს წინაპართა სისხლით მორწყული მიწა. ,,ვაი იმათ, ვინც ჩვენ მხოლოდ მოგვიძულეს და დაგვკარგეს‘‘, — ათქმევინებს აკაკი ალაზანს. სულ უმტკივნეულოდ აღსრულდება ის, რასაც ღმრთის შეწევნით წარმატებით უმკლავდებოდა ქართველი კაცი.

სულ უსისხლოდ მოვისპობით
აღარც კვლა და აღარც ჟლეტა,
საკლავ იარაღად მხოლოდ
გამოდგება “მნოგი ლეტა”.

მიუხედავად ამგვარი მძიმე სურათის დახატვისა, ლექსი მაინც ოპტიმისტურად მთავრდება. “ტკბილი და საიმედო” ოცნება საქართველოს მომავალს ნათელ ფერებში წარმოუდგენს პოეტს: გადამთიელნი აქ ფეხს ვერ მოიკიდებენ, რაც ჩვენი საკუთრებაა, ჩვენვე დაგვიბრუნდება.

რაც რომ უნდა ჭირი ნახოს,
საქართველო არ გაქრება!
მოსული და მონაბერი
მას პატივად დაედება!

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტი ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტთან ერთად გამოსაცემად ამზადებს აკაკი წერეთლის

თხზულებათა აკადემიურ ოცტომეულს. მომავალი გამოცემის მეოთხე ტომში კუთვნილ ადგილს დაიკავებს ლექსი "ოცნება", ისევე როგორც თავის დროზე ცარისტული თუ კომუნისტური ცენზურის მიერ დაწუნებული ან კონიუქტურული მოსაზრების გამო უგულებელყოფილი მრავალი ნაწარმოები. მით უფრო, რომ პოეტის მიერ 100 წლის წინათ "ოცნებაში" წამოჭრილი საკითხი, სამწუხაროდ, დღესაც აქტუალურია.

Nana Pruidze

Akaki Tsereteli's *Dream*

The poem by Akaki Tsereteli "Otsneba" ("Dream") was published as a seperate book in 1911 in Kutaisi. The poet republished it in second volume of the book " My works" in 1913. Since then, neither in poet's lifetime nor after his death has this poem been published for it's distinguished sharpness because the problem of selling of Georgian land was raised in it. Only once, in 1990, during the poet's jubilee, the readers came across this poem again when the publishing house " Georgia" published the poem according 1911 edition.

მთიულურ-გუდამაყრული ანდრეზები

(ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფოლკლორული არქივიდან — ***თსუფა***)

აღმოსავლეთ საქართველოს მთიანეთის (ფშავ-ხევსურეთი, მთიულეთ-გუდამაყარი, ხევი, თუშეთი) თემები სამართლიანადაა მიჩნეული მითოლოგიური ზეპირი ტექსტების გავრცელების ძლიერ არეალად. ისინი აქ ერთიან სისტემას ქმნიან, მათი ადგილი ხალხის ყოფით და სულიერ ცხოვრებაში სრულიად განსაკუთრებული იყო წარსულში და დღესაც არანაკლებ მნიშვნელოვან როლს ასრულებს. აღმოსავლეთ საქართველოს ბარში მოსახლე მთიელებისთვის ეს ტექსტები, რომლებიც ადგილობრივ დიალექტზე ანდრეზებად იწოდება, საერთო წარსულის ხსოვნისა და აწმყოში კონსოლიდაციის ქმედითი საშუალებაა.

ანდრეზები მოიცავს ხალხის ყოფა-ცხოვრების და სულიერი ინტერესების ყველა სფეროს; მათში გამოხატულებას პოულობს საკულტო ყოფა, რელიგიური წარმოდგენები, სულიერი გამოცდილებანი, ზნეობრივი პრინციპები, ეგზისტენციალურ-პიროვნული მომენტები და სხვა.

ტექსტები საინტერესოა თავისთავად, როგორც ხალხური სიტყვიერების ნიმუშები, ასევე როგორც წყარო ადამიანის მრავალმხრივი აქტივობის შესასწავლად განსხვავებული (ფსიქოლოგიური, ფილოსოფიური, ეთიკური, რელიგიური, ესთეტიკური...) კუთხით.

1. აღების ღამის სასწაული

მამა იტყოდა, ეს ყველიერი რომ წავიდა და მოვიდა დიდი მარხვაო, აღების ღამეაო. ამ აღების ღამესა, კვირა ღამეს, დაჯდა სამი კაცი კერაზედ და კვერცხები ნაცარში დააწყვეს, სამი ცალი, და ლაპარაკობენ, საუბრობენ. ამ კაცებს, წესი იყო, ამ კვერცხით უნდა დაემარხულათ. გინდ ხორცი ხქონიყო, გინდ ერბო ხქონიყო, იმით არ დაიმარხულებდნენ, საბოლოოდ კვერცხით დაიმარხულებდნენ. ჰოდა, უნდა შეჭამონ ეს კვერცხი და დაიძინონ. შვიდმა

კვირამ ისე განვლო, რო დილა რო გათენდა, “ქრისტე აღდგაო”, დაიძახეს. და ამ სამმა კაცმა, ისეთი ნაწილიანი ხალხი იყო, რო ისე გაატარეს ეს ღამე, რო შვიდმა კვირამ განვლო და ვერ გაიგეს, როგორ გავიდა ეს დრო. ეს კვერცხები ისევ ცეცხლშია და ,,ქრისტე აღდგაო” უთხრეს. და მიიხედ-მოიხედეს, ეს რა მოხდაო.

აი, ისეთი ხალხი იყო თურმე, ღმერთთან ნაწილიანი ხალხი.

თსუფა 25548
გუდამაყარი, სოფ. დუმაცხო,
კატუშა აფციაურისგან, 1982

2. საღმთო მაღალი I

ადრე ყოფილა ისეთ გორზე, რო ეხლა კაცი ვერ მივა იქა, ისეთ მთაზე ყოფილა. მაღალი მთა არი, რო მე იქ ვერც მივსულვარ, არც ახალგაზრდობაში, ისეთი საშიშარია, კაცს ეშინია. ადრე იქ ყოფილა სამღვთო მაღალი, მოდენილა მლოცავი, ქობიც მოჰქონებია. მერე აკვნიანი დედაკაცი ყოფილა, ბავშვი ჰყოლია. დაჰგორებია ის აკვანი იქიდანა და, დიდი მთა არი, და ხევში გადმოვარდნილა ეს აკვანი. თქვეს, რო მოკვდა, მოკვდა. რა გადაარჩენდა, იქიდან დაგორდა, თითქმის ორი კილომეტრია. ჩამოიდენ, ნახეს ეს ბალღი და ისევ ისეთია, როგორც იყო, ტრედი აზის და დაღუღუნებს და ართობს. მერე ხორციანი ქობი ყოფილა, როცა მოხდა ეს ამბავი, იქა თურმე. ეს ხორციანი ქობი აფრენილა და აბა რამ ააფრინა, ალბათ ხატმა, და გამოფრენილა ღელეზე, ეხლა საცა არსებობს ის ხატი, საცა ლოცულობენ, იქ დამდგარა ის ქობი. წამოსულა ეს მლოცავიცა და იმას მიჰყოლია და იქ დაბინავებულა.

და აი, დღესაც ისივ იქ დღესასწაულობენ, ლოცულობენ. იქ კაციშვილი ვეღარ მივა, იქ ისეთი გვერდო მთა არი. სამღვთო მაღალს ვეძახით ეხლა იმ ადგილს.

თსუფა 24673
გუდამაყარი, სოფ. დუმაცხო,
გიორგი აფციაურისგან, 981

3. საღმთო მაღალი II

გაღმა ერთი წვერია, კლდეზედ არი. იქა მდინარან. ბალღიანი ყოფილა შახვეწილი, აკვნიანი. აკვნით ყოფილა და, თქვიანკე, მეტად ძრიალი იყოო, არ უხდენია იქ. ის აკვანი დაგორებულა, ადუღებული ქობი დაგორებულა. კლდეა ისეთი,

რო, რა ვიცი, ტყუილია თუ ამბავია. დაჰყოლია. თავმოჭრილი კურატი ამამდგარა და, საცა ეხლა იციან, იქ გამასულა, თავმოჭრილი კურატი დაწოლილა იქ. დაჰყვა თურმე ხალხი იმ ბალღსა, ჩამოვიდა. აი, ხევია ქვევით, ზოვებია, და ქობი დამდგარა ზოვზე. თურმე დუღს და, აი, ტრედი ზის და არც აკვანი დალეწილა, არც ბალღი მამკვდარა. აკვანზე ტრედი ზის და არწევს. დაჰყოლია დედა, აუკიდნია, იქ აუნთია სანთელი, ერთი მტკაველი სანთელი და, მანამ ის სერზე ავა, ის სანთელი არ დამწვარა. აკვნის კამალებზე მიუკრავ. იქ ასულა, ის არ დამწვარა, ის სანთელი.

მემრე იქ მაუშლიათ ხატობა და ახლა აიქ, საცა ადიან, იქ.

თსუფა 24676
გუდამაყარი, სოფ. დუმაცხო,
ბურთა აფციაურისგან (მაგნიტოჩანაწერი), 1981

4. საღმთო მაღალი III

ეგა.. აი, ესე ყოფილა, რო იქა მაღალი ქედი არის. ეხლა, მე ცხორში დავდიოდიკე ბალღობაშია და... ისენი წამოსულან, უვლია, აქ მწყემსადა ყოფილა ერთი ხანდოდან, ჰოდა, ხატი მოუპარავ აი, იქ, წვერის ანგელოზს ვეძახით, ათნოხის თავზე, ის წაუღია იმას. ჰოდა, მეელისო, რა ვიცი, უბრძანებია, აქ მიზეზი მიუცია, როცა მაიპარა ესა და, უბრძანებია იმათა იქიდან, რო, ჰოდა, გზებია, ახლა, ნაკეთარი. იქ საძოვარია, აი, იქა, ისეთი კლდეებია, რო გახედო, ელდანი გეცემა. ამათა, რო გაიაროს, აი, ეხლა, იქიდან კურეტ წამაიყვანს, საკლავს წამაიყვანს, იქიდან ი დროშას წამაიყოლებენ. ჰო, დღეობაა თურმე მაღლა სერზედა. მარმარილოს ქვები არი იქ დაწყობილი, აი, ნიშია. საცა ის სამკვიდრე არის, იქ დედაკაცი ვერ მივიდოდა. იქ მივიდოდა დაჲტური, დეკანოზი. დედაკაცი ვერ ავიდოდა. ზეით ნიშანია და ქვეით იყო კიდევ, ვაკე არი, ქვეითკენა და იმაში ი აკვანიც იქ დაუდგამ, ხორციც იქ - კურატიც დაუკლავ. ხორცი უხარშავ. მერანისა, იქ კურატი რო დაუკლავ, რა ვი, ისე იტყვიანკე, რო ისი აკვანი ხო დაგორდა, დაგორდა ეს აკვანი, დაუგორდა იმ დედაკაცს. მოტრიალდა აქათ, მოტრიალდა, წამოიდა, დაჰყვა ტირილით. ჰოდა, საცა დადგა ეს აკვანი, ჩამოვიდა კარგად, როგორც აი, თქვე რო მოსჩენიხართ, ემდენზე ეგორა იმ აკვანსა. მინამ ეს ჩავალის, დედა ბავშვისა, მანამდე მტრედი მისულა და დაჲჯდომია იმაზე, აკვნისა იმაზე, და არც გატეხილა ი აკვანი და დაღუღუნებს ი ტრედი. მივიდა ე დედა, დახედა, თქო, რომა განა რა ცოცხალი იქნება. დაკლეს კურატი იქ, ქვეით, საც

ის აკვანი იყო. აიქ, იმაში დაკლეს. ეს კურატი მემრენის, ეს თავმოჭრილი აფრინდა. რაკი ისეთი ის იყო და ქვეით არის ვაკე, დიდი ვაკე არის, რა, იქა და დეეცა თავმოჭრილი კურატი. ეგრე იტყვიანკე, აბა, მე არ მოვსწრებივარ და. დეეცა იქა და მემრე იფიქრა ხალხმა, დასტურ-დეკანოზთა, ალბათაო, აი, ესე, ესეაო, აქ აღარ ხდინილობსო.

თსუფა 25614
გუდამაყარი, სოფ. დუმაცხო,
ივანე აფციაურისგან, 1983

5. ზეგარდის წმიდა გიორგი I

აი, ესე არის:

მანდ ყოფილან, იქით, მთიულეთს, ხალხი ყოფილან იქ, დიდი ოჯახი ყოფილა და დამდინარან ნადირობად. ჰო, ახლა, როგორც მე წავიდე და გადავიდე ამ სერს იქით და... ჰო. ნადირის გამო უვლია, უვლია და გადმოსულან იქიდან და, მანდა ყოფილა, რა ვიცი, ბერები ყოფილა, ნასახლარები ყოფილა იქ. და დარჩენილა და დაღამებია იქ. მერენის, დაწოლილა, აბა, ეხლა, სა წავიდოდა. იქა მტრედი ყიფილა აი, იქა, იმას უკეთებია საბუდარი იქ, იმ ბერების ნასახლარში. რა ვი, ი ბერები როდინდელი იქნებოდენ. ჰოდა, კაი სიზმარი უნახავ იქ. ამდგარან, წასულან, უამბნია, როგორც აი, ახლა ჩემთან თქვენ მოხვედით, რა, ერთი ჯალაფი ყოფილა, ისენი, ერთი ოჯახი ჰქონიათ. ესე, ესე არისო, იქო ვნახეთო აი, ესეთიო, როგორც ეხლა ნაკოჭვარიო, რა ვიცი. ჰოდა, იქაო მტრედი აკეთებდაო. გაიგეთაო, წადითაო. წასულან, გაუგზავნიათ ჰოდა, თქვენსავით ჯველები ყოფილან ისინი. წამასულან, დაღამებიათ იქა და დამდგარან. ჰოდა, ის რო აკეთებს საბუდარს, მივიდა ი უფროსი, ჰო. დაადგნენ. მაგრამ, ისა, ეხლა ეგ ჩვენია, ისენი უცხოებია, ეს ჩვენი ხატია, ეგა. ჰო, ნასახლარი იყო, ეკლესიად იქნებოდა ნაშენები. ააშენეს ეკლესია იმათა, იმ უცხოებმა, იმ მთიულებმა. ააშენეს, შენი ჭირიმე, ეს ეკლესია. ეხლა, ამ ჩვენებს უხარის რა, ამ ჩვენს, ვინც ყმანი ვართ იმ ხატისა, აფციაურებს [ქალის ხმა: ეკლესია აგვიშენესო!]. ჰო, ეკლესია აგვიშენეს. მერე მოიყარა თავი ამ აფციაურებმა და თქვეს, რომა, რა მივცეთ ამათაო? მივსცეთ, გავუსწორდეთ, ეკლესია აგვიშენესაო. შაიყარა ეს ხალხი, დაიბარეს ის ოჯახი, რომელმაც ააშენეს ის ეკლესია, ქარჩაიძეები. ჰოდა, უთხრეს, რო რა გინდაო, ეხლაო, რა მოგცეთაო მაგის აშენებაშიაო? საქონელი გინდათო, ფული გინდათო, თუ ცხორი გინდათო. გვითხარითო, რა ფასი გადავწყვიტოთო და ჩაგაბაროთო.

წავიდენ და უთხრეს, ეხლა, იმ ბიჭებმა, აი, როგორც თქვენ მოხვედით ჩემთანა და, ჰოდა, შეეკითხენ იმ უფროსს, ესე, ესე გვი-

თხრესო. ეს უფროსი დაადგა — ოცდარვა სული ხიზანი ყოფილა ერთად, ერთი ოჯახი, დაადგა კაცებს, ბიჭებსა, რა გამოვართვათ, რაო. ფული გამოვართვათო, საქონელი გამოვართვათო, თუ რას გვეტყვითო. ჰო, ის უფროსი ეკითხება ქალებსაც, დედაკაცებსაც, რაღა, ქალებსაცა, ბიჭებსაცა. ერთი ბიჭი ყოფილა ერთი თვის ნაქორწილარი, ჰოდა, პატარძალი ყოფილა და წინათ ესეთი წესი ყოფილა, რო თითქმის ვერც კი ელაპარაკებიან, ისე ხათრი ქონიათ ერთიმეორესი. ჰოდა, შენ რაღას იტყვიო, უფროსი მივიდა, ჩემო ქალოო (ჯერ უფროს დედაკაცებს დაჰკითხა). "აბა, მეო რა მეკითხებაო", ეგრე თქო, "უფროსები თქვენა ხართო". ჰოდა, ემ ქალს ეთქო: "ჩემის ფიქრითაო, მე ესე გირჩევთ: ყველაფერი გაქვთო, საქონელიც გყავთო, ცხორიცა გყავთო, ფულიცა გაქვთო. სამლოცველად დააგდეთ ეგ ეკლესიაო, რომ იმი დღეობა როცა იქნებაი, წინწინისაო თქვენი საკლავი უნდა დაკლანო, თქვენ შაგახვეწოთო", ამ ქალმა უთხრა. მეეწონა უფროსს ეს ამბავი. მიუბრუნდა ამ ჯალაფთა: აბა, მე ძალიან ჭკუაში მომივიდაო, როგორი დარიგება არი ესაო. გაუხარდა ყველასა, კარგია, კარგი იქნება, კარგი იქნებაო. ჰოდა, ეხლა. აი, ეხლა, შარშან იყვნენ, წელდაწელშუა დადიან მუდამ წელს [ქალის ხმა: არ დაჲკლავენ საკლავს, მინამ იმათი საკლავი არ მივა, იმდენი ყმანი არიან, ამათზე მეტი]. შარშანწინ იყვნენ. მე ვიყავ უფროსი მაგ ხატისა. საიდან მოდიან? იქ არიან ქარჩანი, აი, იქ არიან. ქარჩათ ეძახიან იმ მეკომეს. ჰო, მლეთას გამოღმა არიან, აი. დავილოცებით: სწყალობდე ქარჩათა! ეკლესია ააშენე და ფასი არ აიღე, სამლოცველად დააგდე. ქალ-ქალიშვილსა, სადაც ვინმე წასული არის, გათხოვილი შვილიშვილის. ესე დაილოცება და... მანდ ერთ 50-80-მდე საკლავი დაიკვლისყე, შვიდი კურატი.

თსუფა 25613
გუდამაყარი, სოფ. დუმაცხო,
ივანე აფციაურისგან (მაგნიტოჩანაწერი), 1983

6. ზეგარდის წმ. გიორგი II

...ხე უჭრია აქა და მოა ტრედი, დაჲცემს ჭოჭსა (ნისკარტს) და წაიღებს. დაფიქრდა ე კაცი, სად მიაქვს ეს ნაფოტიო ტრედსო. ადგა, როცა მოჭრა ე ხე, და გახყვა ამ ტრედსა. გაფრინდება, დაჯდება, გაფრინდება, დაჯდება და, ჩირდილია დიდი და, იქ აუგია, აქუჩებს, ეკლესია. დაფიქრდა, სალოცავია, რა არი? როგორც ეკლესია, ისე აგებს. ამდგარა, გონიერი კაცი ყოფილა, და ეკლესია უშენებია იმ კაცსა იქ, წმინდა გიორგისი. და წასულა, მისულა და უთქომ ამ აფციაურებსა, რო: რასაც მოგვთხოვთ, მოგცემთ. ხარს მოგვთხოვთ, ძროხას მოგვთხოვთ, თუ რასაც მოგვთხოვთ, მოგცე-

მთ. უარი არ არი. წასულა, ჯალაბთ დევეკითხებიო. მისულა - ჯალაფნი, ისინი ცხრა ძმანი ყოფილან. “ჯალაფნო, ესე, ესე მაძლევენო და რა გამოვართოო. ფული გამოვართოო, თუ ძროხაო, თუ ცხორიო?” ზოგს ცხორი უთქომ, ზოგს ძროხა უთქომ, ზოგს ხარი უთქომ. პატარძალი ჰყოლია ერთი და მოდიო, პატარძალსაც შავკითხოთო. “რა გამოვართოთო”, უთქომთ პატარძლისათვის. “მე თუ მკითხავთო, არც ცხორი გინდათო, არც ძროხა გინდათო. უწინ რო მოვაო, საკლავი რო დაიკვლის, თქვენი დაიკლასო, თუ იქ იქნებითო და - რო მუდამ ხატობაში: წყალობდე ქარჩაიძესა! გამრევლდეს ქარჩაიძეები! წყალობდე! არაფერი გინდათ მაგაზე მეტიო”.

და დღესაც რო აი, მუდამ წელს ხატობა და თუ ისენია მოსული, იმათი საკლავი უნდა დაიკლას დღემდი, ქარჩაიძეებისი. “ქარჩაიძეებო, ვინ არი, მოიდეს! სწყალობდეს, ეკლესიის ამშენებელსა!”

თსუფა 25551
გუდამაყარი, სოფ. დუმაცხო,
ბურთა აფციაურისგან (მაგნიტოჩანაწერი), 1981

7. ზეგარდის წმიდა გიორგი III

ჰოდა, იმას უთლია ხეები, იმ ხელოსანსა, ქარჩაიძე ყოფილა. ერთხელ მოფრინდა მტრედი, მეორედ, მესამედა და ემ კაცს გული რო შეუწუხდა და წავიდა მერე, მიჰყვა ამ მტრედსა და აქ ასულა მაღლა, აიმ ტყეში. გადაუფარებია ის ნაფოტები. მერე ეს კაცი — რაღაცა მოუაზრებია და აუშენებია ეკლესია ამ კაცსა. მერე წავიდა აიქ, მთიულეთში, თავის სახლში, უთხრა, რო ესეო, ეკლესია ავაშენე გუდამაყარშიაო და ფული გამოვართო თუ ცხვარი იყოს, თუ ხარიო. მერე ერთ ქალს ეთქვა, სამი დღის მოყვანილი პატარძალი ყოფილა, იყოსო სამწყალობნადაო, ჩვენი საკლავი დაიკლას პირველადაო. აი, ეგრე დარჩა ეგ ამბავი.

თსუფა 25547
გუდამაყარი, სოფ. დუმაცხო,
ჯოყოლა აფციაურისგან (მაგნიტოჩანაწერი), 1982

8. ზეგარდის წმიდა გიორგი IV

ეს ქარჩაიძენი ძალიან დიდი ოჯახი ყოფილა. ერთი ახალგაზრდა წასულა იმ დუმაცხოსკენ. წავიდა სანადიროდ და მოხვდა იქ, დუმაცხოში. ჰოდა, ერთ ადგილას ჩამოჯდა, რო უნდა

დაისვენოს და მტრედი იღებს ნაფოტებს და ალაგებს ერთ ადგილზე. ჰოდა, იმან ყურადღება მიაქცია, ეს რატომ აკეთებსო ესეო. მერე ადგა და წავიდა მკითხავთან. ჰოდა, მკითხავმა უთხრა, რო იქაო სალოცავის იმასა თხოულობსო ის მტრედი, იმიტომ აშენებსო, რო სალოცავი უნდა დაბძანდესო იმ ქედზედაო. მაღლა არის. წამოიდა მემრე ეს ქარჩაიძე, ადგა, ყველაფერი თავისას დაავალა და ააშენა საყდარი. ააშენა საყდარი და ეს საყდარი რო ააშენა და დაამთავრა, მერე მოვიდა თავის სახშია, ლაკათხევში. მთელი ოჯახი ერთად არი, საღამო იქნებოდა თუ რა იქნებოდა, მაგას ვერ გეტყვი. ჰოდა, უთხრა, რო მე აი, ესეთი, ესეთი ნიშანი ვნახეო და იმ ადგილზეო მეო საყდარი ავაშენეო და ის ხალხი მეო მელაპარაკებაო, იქ მცხოვრებელი ხალხიო, რო შენ რო ესეთი პატივი გვეცო და ეს საყდარი აშენეო, რა გინდაო, რო მიიღო შენი გასამრჯელოო. და თქვენ რას მეტყვითო, რა ავიღოთო. ისენიო ცხვარსაც მეუბნებიანო, ძროხასაცა, ფულსაცაო და აი, რომელი ვარჩიოთო, რომელი ავიღოთო. ითათბირეს მერე ყველამ, ითათბირეს და არვის არაფერი არ უთქვია და ერთი ახალმოყვანილი რძალი ჰყოლია, პატარძალი. ამ მოხუცს იმისათვის უთქვია, თავის მამამთილს, რო შვილოო, შენც ჩვენი ოჯახის წევრი ხარო და აი, შენ რას იტყვიო. იქნება შენმა რჩევამ ამჯობინოსო. ამ ქალმა უთხრა, რო მე კიო, ჩემი საქმე არაფერიაო, როგორც ახალმოსული კი არ უნდა ჩავერიოო, მაგრამაო მეო იმას ვიტყოდიო, რო იქ ხატიო იყოსო თქვენთვის სამლოცველოდაო. არც ცხვარი გინდათ, არც ძროხა გინდათ, ბოდიში, არც ცხენი გინდათ, არც ფული გინდათ. ეს ყველაფერი წავაო და ამ ხატში თქვენ წილდებულები იქნებითო და თქვენი სალოცავიც იქნებაო. ამ ქალის თქმაზე ყველამ თქვა, რო ეს კარგი სიტყვა თქვა ახლაგაზრდამ, ამ ახალმა მოსულმა რძალმა. "ესე დარჩება, შვილო, ამ მოხუცმა კაცმა უთხრა, აი, როგორც პატარძალმა თქვა, ეს საქმე ესე დარჩება". დარჩა, დარჩა.

მოვიდა და უთხრა, რო მე არაფერი მინდაო. აი, ემ სალოცავში ჩვენ წილი გვედვასო, ჩვენ სადიდებოდ სამთელი აენთებაო, გინდა აქ არ ვიყვენითო, და დაგვამწყალობნოთო. მეტი არაფერი არ მინდა მეო. ესე მითხრეს ოჯახშიო, არაფერს არ ავიღებთო. ადგენ მერე იმათ და ერთი დიდი მოედანი, ძალიან დიდი მოედანი აჩუქეს. აი, იმას უთხრეს: შვილო, როცა იმ შენმა ოჯახმა ეგრე თქო, თქვენ აქ წილდებულები უნდა გახდეთ, პირველ რიგში ამ სალოცავში უნდა დაიკლას ქარჩაიძის საკლავი, ჩვენი დეკანოზი იქნება, თუ ვინ იქნება, პირველ რიგში ის ქარჩაიძეს დაამწყალობნის და თქვენი მოსასვლელი და წასასვლელი, რომ მოხვიდეთ და თავისუფლად დაისვენოთ, იქნება დაგეზაროთ ოჯახებში მისვლა, აი, ეს ადგილი იქნება ქარჩაიძეების ადგილი. აი, ის მამულია ქარჩაიძეებისა იმ დუმაცხოში დარჩენილი.

როდესაც ის დღეობა არი, ჯერ იკითხავენ, რო ქარჩაიძე თუ ვინმე არი აქ, ან ქალ-ქალიშვილი, იმათი საკლავი უნდა იყოს და სანთელს ავანთებთ, ისენი უნდა დავამწყალობნათ. თუ არვინ არ ვიქნებით იმ დროს იქ, მერე აფციაურებისი დაიკვლის, მერე კიდევ, ვინც მივა და ვისაცა სურს ხატში მისვლა, მიყოლებით დაიკვლება.

თსუფა 25619
მთიულეთი, სოფ. ქვეშეთი,
ნატო ჯაღმაიძისგან (მაგნიტოჩანაწერი) , 1983

9. ზეგარდის წმიდა გიორგი V

...იქა ეკლესიაა, საცა ხატია და ლოცულობს მლოცავი. მანდ არ ყოფილა ეგ ხატი ადრე. მემრე ერთ კაცსა ხე უჭრია. ხე უჭრია მთიულ კაცსა, ქარჩაიდან არიან, მლეთიდან. ქარჩაიძე ყოფილა. ხე უთლია და თურმე თლის ხესა, აბა, სახლისთვინა და მიდის ტრედი და ნაფოტები მააქვს. აიღებს ნაფოტსა და წამაიღებს. ერთხელ ხედავს, ორჯერ, უყურებს, სად მიაქვო ე ტრედს ე ნაფოტებიო. ჰოდა, მოჰყვა, მოჰყვა ამ ტრედსა. მოდის და მოაქვს ე ნაფოტები. იარა, იარა და მაიტანა აქ და მოსულა ე კაციც, და უქუჩებია ტრედს და თურმე აწყობს ერთმანეთზე ამ ნაფოტებს, საცა ეკლესია არის ეხლა. მოყვა ეს კაცი, ეს ქარჩაიძე, და ნახა. ჰოდა, დააინტერესა ამათ, ქარჩაიძეებსა, რო ე ხატისაგან არის და ალბათ რაღაცა არის და ხატის ნიშანია ესა. წამოიდენ ეს ქარჩაიძეები და ეკლესია ააშენეს. ეკლესია ამ ქარჩაიძეებმა იმ ტრედის მონატანს ნაფოტებზე და დაიწყო იქ ხატობა მერე, მიდიოდა მლოცავი და იქ ლოცულობდნენ. ჰოდა, ადრე სხვაგან იყო ეს სალოცავი. ჰოდა, როცა ხატობა, დიდი დღეობა მოდიოდა, ზეგარდობა, პირველ რიგში, იმ ქარჩაიძეების საკლავი უნდა დაკლულიყო. არ შეიძლებოდა, სხვა საკლავს არ დაჰკლავდენ. ეს გამიგონია მენა.

თსუფა 24675
გუდამაყარი, სოფ. დუმაცხო,
გიორგი აფციაურისგან, 1981

10. ზეგარდის წმიდა გიორგი VI

მონადირეები ყოფილან ქარჩანი. დუმაცხოში წამოვიდნენ. ორმოცამდე სული ყოფილან. სიზმარში რაღაც ეჩვენებოდათ, ტრედს უშენებია ბუდეო. მტრედი სახლობდა გორაზე. ნაწილი

იქნებაო, ხატის ნაწილი, უთქვამს უფროსს. ნიში ააგეთო. აუგიათ ნიში. უფროსიც ნაწილიანი ყოფილა. ეკლესია ააშენეთო, უკეთესი იქნებაო. მოსულან და აუშენებიათ ეკლესია. აფციაურებმა გაიგეს, ეხმარებოდნენ კიდეც. ააშენეს ეს ეკლესია. რა მოგცეთო, უკითხავთ აფციაურებს, საქონელი თუ ფულიო? შევეკითხებითო, რას იტყვიანო. შეეკითხა და ზოგმა ფული თქვა, ზოგმა საქონელი. პატარძალსაც ჰკითხეს. უთქვამს: ყველაფერი გაქვთ. მოსთხოვეთ, თქვენ დაგლოცონ პირველად ეკლესიაშიო. პირველი საკლავი თქვენი დაკლანო. მოსწონებიათ მისი რჩევა.

საკლავის დაკვლა რომ იწყება, დავიძახებთ: "ქარჩათი ვინ არი აქო!"

თსუფა 25537
გუდამაყარი, სოფ. დუმაცხო,
ვანო აფციაურისგან, 1981

11. ზეგარდის წმიდა გიორგი VII

ზეგარდა უშენებიათ. ხან ვინ მოუყვანია, ხან ვინ. მაინც ინგრეოდა. ალბათ ფასს ღებულობდნენ და არ კადრულობდა ხატი, ინგრეოდა. ქარჩათი ვინმე მოსულა. "რა გინდათ, მოგცათო?" - შახვეწებიან. რო დაუმთავრებია, სახში წასულა და ჯალაფს შაჰკითხვია: "ავიღო თუ არა ხელფასიო?" რძალი ჰყოლიათ, ძალიან ჭკვიანი: "თუ ჩემსას გაიგონებთო, არ გინდა ნაფასურიო, ეგ რა ბედენააო".

მემრე დამდგარა. ეხლა პირველად ქარჩათ საკლავსა ჰკლვენ. გინდაც იმათი არავინ იყოს, წინ-წინ იმეებს დაჰლოცავენ.

თსუფა 26789
გუდამაყარი, სოფ. ზანდუკი,
ალექსი წიკლაურისგან, 1985

12. დიდგორის (წმინდა გიორგის) ჯვარის დაარსება

...შარვანში რო ჩავედი, მტრედი ამყვაო. რო დავისვენებდი, შორს წავიდოდაო. რო ავდგებოდი წასასვლელად, ახლოს მოდიოდაო. საძელის უღელტეხილზე რო მოვედი, სამჯერ შემოხკრა მხრები ერთმანეთს და გაენთო ცეცხლი, ცეცხლის ბურჯღუმი წამოვიდაო. წამოვიდა ცეცხლი და გორაზე, როშკის სამხრეთით, თავბერაულის სიმაგრეში ცეცხლის ალი ჩაიკრიფაო...

მაშინ დაარსებულა იქ. მაშინ ქმოსტი და როშკა გაერთებული იყო. ხატიც ერთი ქმნილა და ლოცვაც ერთი დაუწესებიათ.

ქმოსტელი მანგიური გაქადაგებულა: ქმოსტის მხარეს უნდა დაარსდესო. მერე უთქვამს (ჯვარს), ადგილი არა მაქვს და ქმოსტ-როშკის სისწორეზე — დიდგორზე დაარსდა. ამის შემდეგ თხუთმეტი მამა-პაპა იქნება.

ხევსურეთი, სოფ. როშკა,
ჯურხა კაგას ძე წიკლაურისგან, 1980

13. ბეგოთ საღვთო და მიდელაური I

...ყოფილა სოფელი [მიდელაურთა] და ცხრა ძმანი ყოფილა. და წავიდა ეს მონადირე და საღამოს მოიდა და იარაღი აიყარა და დაჰკიდა ბოძზე... ჰოდა, ჩამოცვივნილა ის იარაღი. კიდევ დაუკიდნია, ჩამაცვივნილა და მამას უთქვია, რომ სად იყავ, შვილო, დღეს სად იარეო? სადა რა ნახეო და — არაფერი არ მოუტანია — და ბეგოთ ხატის ტყეში ვიყავო და მტრედს ვესროლეო, დავჭერ ფრთაშიაო და წავიდა ისიო. "გაგიწყრა ღმერთიო, ბეგოთ საღვთო დაგიჭრიაო..."

თსუფა 30232

14. ბეგოთ საღვთო და მიდელაური II

წკერიდან დაგორებულა ხორცწვენიანი ქობი, ისე ჩამოსულა, რო არ დაღვრილაო, ჭალაშიო. ეგ დღეობა რო მომარჯვდება, ლომისიდან გადმოდის, აი ესე ბრტყელია, ბოლო გრძელია, როგორც ვარსკვლავი, დიდია, ანათებს, ბარჯღლებს ამაიქნის. ლომისის დღეობა მომარჯვდება და აქედან გადადის, თვითმფრინავის ბოლო როგორც არის, და ბრჭყვიალაა, თითქოს ცეცხლიაო. ლაკათხევის საღვთოშიც გადადის ეს ნათელი ამ ბეგოთ საღვთოდან. ამის დამნახავი ხშირადა ვარ.

თსუფა 26757
ხადა, სოფ. მუღურე,
ქეთო წამალაიძისგან, 1985

15. წვერის ანგელოზი და მირიანეული

მირიანეული ყოფილა ერთი და ღორები ჰყოლია მრავალი. ეს ღორები, საცა ე ხატი ბძანდებოდა, წვერის ანგელოზი, იქ უვლევია. უვლევია იქ ეს ღორები და ეს ხატი გაფრენილა მემრე და იქით გადასულა, გაჩრიდებია. იქაც მიურეკავ, იქიდან აფრენი-

ლა და, კოშკის მაღალს ვეძახით, იქ არი ყორე, იქ დაბძანებულა. იქაც აურეკავ ღორები. მემრე ათნოხს გასულა იქიდან (ათნოხს იციან ახლა ეს წვერობა). მერე გამოსულა მოთმინებიდან ეს ხატი და სულ გაუთავებია მირიანეული თავის ოჯახიანათა.

შავხე და სავხე, შაგეცალეო,
შამამყევ, მიარიანეულოო,
ხო მიგაყენე და მიგაყენე
და ქალი-ქალზედა დაგაყენეო!

ეგრე დალოცა, დასწყევლა ეს კაცი. მე ეგრე გამიგონია და მომსწრე არავინ არის. მამაჩემი ასი წლისა მოკვდა, მაგრამ იმასაც გაუგონია და, როდის იქნებოდა, არავინ იცის.

ნაკოჭვარია ხატისი, ჩვენ იქა ვლოცულობთ ისივა. ჩვენ ათნოხს არ მივდივართ, თუ ნათქომობა არა გვაქვ. თუ არა და, შენი ნებაა, გინდა იქ წახვალ, გინდა აქ იქნები.

თსუფა 25562
გუდამაყარი, სოფ. დიდებანი,
ალექსი ბექაურისგან (მაგნიტოჩანაწერი), 1982

ჩაწერა და გამოსაცემად გაამზადა
ზურაბ კიკნაძემ

“მოქცევაჲ ქართლისაჲ” და “წმიდა ნინოს ცხოვრება” უცხოურ ენებზე

(მასალები ბიბლიოგრაფიისათვის)

“მოქცევაჲ ქართლისაჲ” და “წმიდა ნინოს ცხოვრება” სხვადასხვა დროს არაერთი უცხოელი მკვლევრისა თუ მთარგმნელის ყურადღების საგნად ქცეულა. არსებითად, ვერც ერთმა უცხოელმა მეცნიერმა, ვინც კი დაინტერესდა ზოგადად საქართველოს ისტორიის, ქართული მწერლობისა თუ ჩვენი ქვეყნის გაქრისტიანების საკითხებით, გვერდი ვერ აუარა ამ თხზულებებს. ამასთანავე, “მოქცევაჲ ქართლისაჲ” და “წმიდა ნინოს ცხოვრება” ითარგმნა არაერთ უცხო ენაზე.

წინამდებარე ნაშრომი არის ცდა ამ თხზულებათა და მათი თარგმანების შესახებ ქართულ და უცხოურ ენებზე გამოქვეყნებული მასალების აღნუსხვა-კლასიფიკაციისა.

ბერძნულ ენაზე

ტექსტები:

1. Arcim. Timoqeou Kaqhgoumenou I. *Monh~ Paraklhtou. Agioi th~ Gewrgia~ (epilogh kai sunqwsi~ apo rwsika sunaxaria) ïEldosei~ ïIera~ Monh~ Paraklhtou.* Wropo~ Attikh~ – 1986, 21-72.
2. Dhmhtriou G. Tsamh. *Mhterikon. (Dihghsei” kai Bioi twn Agiwn Mhterwn th~ erhmou askhtriwn kai osiwn gunaikwn th~ Orqodoxou Ekklhsia~),* tomo~ STV. Qessalonikh 1996, 366-371.

ლიტერატურა:

1. მესხი თ. *ქართული ჰაგიოგრაფია ბერძნულად,* “სამშობლო”, № 15, 1988.
2. ურუშაძე ა. *წიგნები საბერძნეთიდან,* “კომუნისტი”, 10 ივნისი, № 135, 1988.

გერმანულ ენაზე

ტექსტები:

1. Dschanelidse N. *Die Apostelin Nino. Eine georgische Legendengestalt.* Herausgegeben von Nikolos Dschanelidse. Itzehoe in Hollstein, 1961.
2. Pätsch G. *Die Bekehrung Georgiens.* Bedi Kartlisa: Revue de Kartvélologie, vol. XXXIII, Paris: 1975, S. 288-337.
3. Pätsch G. *Das Leben Kartlis. Eine Chronik aus Georgien, 300-1200.* Herausgegeben von Gertrud Pätsch, Leipzig, 1985, S. 131-187.

ლიტერატურა:

1. Baumgartner A. *Geschichte der Weltliteratur.* Freiburg, 1897, S. 256-268.
2. Baumstark A. *Die georgische Literatur.* Die christliche Literaturen des Orients. Sammlung Göschen, II, Leipzig, 1911, S. 99-110.
3. Deeters G. *Georgische Literatur,* in Handbuch der Orientalistik, erste Abteilung. Der Nahe und der Mittlere Osten, siebenter Band. Leiden-Köln, 1963, S. 129-155.
4. Fähnrich H. *Die Georgische Literatur (Ein überblich).* თბ.: "საბჭოთა საქართველო", 1981, S. 39-40.
5. Laschauri M. *Die heilige Nino, die Erleuchterin der Georgier und die Rolle des Christentums in Georgien,* წიგნში: ლაშაური მ. *წმ. ნინო ქართველთა განმანათლებელი და ქრისტიანობს როლი საქართველოში,* მიუნხენი, 1958, გვ. 31-32.
6. Tarchnishvili M. *Das Christentum in Georgien.* Der Christliche Orient in Vergangenheit und Gegenwart, 1, 1936. Munchen, №1, №2.
7. Tarchnishvili M. *Die Legende der heiligen Nino und die Geschichte des georgischen Nationalbewußtseins,* Byzantinische Zeitschrift, 40, 1940.
8. Tarchnishvili M. *Die heilige Nino, Bekehrerin von Georgien.* Analecta Ordinis Saneti Basili Magni. Rom, 1953, S. 572-581.
9. ბრეგაძე ლ. *"ქართლის ცხოვრება" გერმანულად,* "ლიტერატურული საქართველო", 23 იანვარი, 1987.
10. ბრეგაძე გ. *წმინდა ნინოს ცხოვრების გერმანული თარგმანი,* ალმანახი "კარიბჭე", III, თბილისი-ფოთი: "ლაშარი", 2000, გვ. 164-173.
11. თარხნიშვილი მ. *წერილები.* სერია: ქართული ეკლესიის ისტორია (მასალები და გამოკვლევები), კრებული შეადგინა და გამოკვლევა დაურთო თ. ჭუმბურიძემ, თბ.: "კანდელი", 1994, გვ. 104-132; 299-308.
12. მენაბდე ლ. *ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლის ისტორია და თანამედროვე მდგომარეობა* (შეადგინა, გამოსაცემად მოამზადა და საძიებლები დაურთო დ. მენაბდემ), თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2005, გვ. 70, 78.

13. მიმომხილველი, *Die Apostelin Nino...,* "კავკასიონი", IX, პარიზი: 1964, გვ. 140.
14. პეჩი გ. *ზოგიერთი ნომინალური ფუნქციის განსაზღვრებისათვის "მოქცევაჲ ქართლისაჲს" ტექსტში,* თსუ შრომები, B 2(140) (გერმანულ ენაზე), 1971.
15. რევიშვილი შ. *ქართული ლიტერატურის გერმანელი მკვლევარები.* წიგნში: გერმანულ-ქართული ეტიუდები, თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1977, გვ. 144-187.

ინგლისურ ენაზე

ტექსტები:

1. Lang D. M. *Lives and Legends of the Georgian Saints.* Selected and Translated from the original texsts, London, 1956, pp. 13-39.
2. Thomson R. *The Medieval Armenian Adaptation of the Georgian Chonikles (The original Georgian texts and the Armenian adaptation).* Translated with Introduction and Commentary by Robert W. Thomson. Rewriting Caucasian History, Oxford, 1996, pp. 84-145.
3. Wardrop M. and Wardrop O. *Life of st. Nino*. Studia Biblica and Ecclesiastica. v. V. p. I. Oxford, 1900, pp. 1-88.

ლიტერატურა:

1. Lang D. *The Georgians.* London-New York, 1966, pp. 28, 88, 91, 330.
2. Wardrop O. *The Kingdom of Georgia. Notes of Travel in a Land of Women, Wine end Song,* London, 1888.
3. გოგიბერიძე ს. *ქართული ლიტერატურა ევროპულ თარგმანებში.* წიგნში: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში. თბ.: "ქართველოლოგი", 2003, გვ. 180-184.
4. თაქთაქიშვილი-ურუშაძე ლ. *მარჯორი უორდროპი.* თბ.: ლიტერატურა და ხელოვნება, 1965.
5. *სხვადასხვა ამბავი,* "კვალი", №26, 1896.
6. შარაძე გ. *ბედნიერებისა და სათნოების საუნჯე (უორდროპები და საქართველო).* თბ.: "საბჭოთა საქართველო", 1984, გვ. 36-45.
7. *ცხოვრება წმ. ნინოსი მარჯორი და ო. უარდროპებისა,* "კვალი", №51, 1900, 817-818.
8. ხახანაშვილი ა. *ქ-ნ უორდროპის და ბ-ნ უორდროპის ახალი შრომის შესახებ [ცხოვრება წმ. ნინოსი ინგლისურ ენაზე, პროფ. კონებირის წინასიტყვაობით],* "ივერია", № 280, 24.XII. 1900.
9. ხინთიბიძე ე. *ევროპაში ქართული ლიტერატურის კვლევის მეცნიერული ღირებულებისათვის.* წიგნში: ქართული ლი-

ტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით). თბ.: "ქართველოლოგი", 2003, გვ. 185-240.

იტალიურ ენაზე

ლიტერატურა:

1. Castellino G. *Letteratura georgiana:* Storia della letteratura d'Oriente, diretta da O. Botto, sotto il patrocinio della Commissione Nazionale Italiana dell' UNESCO. I, Milano, 1969.
2. Prampolini G. *La letteratura georgiana*, Storia della letteratura universale. II, Torino, 1949.
3. Sauget J.-M. *Nino (Nouné, Teognosta, Cristiana),* in: Bibliotheca Sanctorum, 9, 1967.
4. Tarchnishvili M. *Georgia.* Enciclopedia Cattolica, 6, Città del Vaticano, 1951, pp. 64-79.
5. *ღვთის წყალობით, არ გვჭირდება წარსულის გასალამაზებლად ისტორიის გამოგონება* [ინტერვიუ პროფ. გ. შურღაიასთან, ესაუბრა ზ. სტურუა]. გაზ. "საქართველოს რესპუბლიკა", 3 ივნისი, 2001.
6. შურღაია გ. Santa Nino e le Georgia: Storia e spiritualita Cristiana nel Paese del Vello d'oro'' ["წმინდა ნინო და საქართველო: ოქროს საწმისის ქვეყნის ისტორია და სულიერი კულტურა"], I საერთაშორისო ქართველოლოგიური სიმპოზიუმის მასალები, გ. შურღაიას რედაქციით. რომი, 30 იანვარი, 1999 (სერია: შუა საუკუნეები, 4), Roma: Antonianum, 2000.
7. შურღაია გ. *იტალიურენოვანი ქართველოლოგია და ქართული მწერლობა.* წიგნში: ქართული ლიტერატურა ევროპულ მეცნიერებაში (ე. ხინთიბიძის რედაქციით), თბ.: "ქართველოლოგი", 2003, გვ. 140-169.

პოლონურ ენაზე

ტექსტები:

1. Nawrôcenie Kartlii (Mokcewai Kartlisai): Ze Starogruzińskiego przetożył i przypisami opatrzył Dawid Kolbaja. Warzawa, 1995. s. 11-90.

რუსულ ენაზე

ტექსტები:

1. Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии. М., 1886.

2. Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Грузии. Одесса, 1890; 1894; 1900.
3. Житие святой равноапостольной Нины, просветительницы Иверии (Грузии). Одесса, 1915.
4. Кипиани Д. *Нина — Просветительница Грузии.* "Закавказский Вестник", № 12-18, 1849.
5. Сабинин М. П. *Полное жизнеописание святых грузинской церкви.* Составил и перевёл с грузинских подлинников М. П. Сабинин. СПб., I — 1871; II — 1872; III — 1873.
6. Такаишвили Е. С. *Источники грузинских летописей. Три хроники (Обращение Грузии в христианство; Жизнь и известие о Бограти дах, царях наших грузинских, откуда они явились в эту страну, или с какого времени владеют они царством Грузинским, которое написал Сумбат, сын Давида; Хроника Месхийской Пластыри).* СМОМПК, Вып. XXVIII, 1900, с. 1-126.
7. Чхартишвили М. *Обращение Грузии.* Перевод с древнегрузинского Е. С. Такаишвили, Редакционная обработка, исследование и комментарии М. С. Чхартишвили, Тб.: "Мецниереба", 1989. с. 23-58.

ლიტერატურა:

1. Барамидзе А., Гамезардашвили Д. *Грузинская литература.* Тб.: Изд. ТГУ, 1968, с. 8.
2. Барамидзе А., Радиани Ш., Жгенти Б. *История Грузинской литературы.* Тб.: "Заря Востока", 1958. с.17.
3. Буачидзе Г. *Мари Броссе.* Тб.: "Мерани", 1983, с. 265-271.
4. *Нонна, просветительница Грузии,* "Воскреснее Чтение", № 36, 1841.
5. Джавахишвили И. *Проповедническая деятельность апостола Андрея и св. Нины в Грузии. 1. Св. Нина* // ЖМНП, 1901.
6. Джавахов И. *Грузия (Библиография),* Византийский временник, 1904, т. XI, вып. 1-2.
7. Джанашвили М. *История грузинской церкви.* Т., 1898.
8. Иоселиани П. *Св. Нина, просветительница Грузии христианской верою.* "Закавказский Вестник", № 1, 1845.
9. Иоселиани П. *Жизнеописание святых, прославляемых провославною грузинскою церковью.* Т., 1850.
10. Марр Н. Я. *Рецензия: M. Wardrop and I. O. Wardrop. Life of St. Nino (Oxsford: 1900).* ЗВОРАО, XIII (1900), СПб., 1, с. 01-34, 01-39.
11. Марр Н. Я. *Критика и мелкие статьи,* ТР, кн. V, СПб., 1903.
12. Менабде Д. *Русские переводы памятников древнегрузинской литературы,* Грузинская и русская средневековые литературы. Тб.: Изд. ТГУ, 1992. с. 110-116.
13. [Муравёв А.]. *Грузия и Армения*, СПБ., ч. III, 1848.

14. [Муравёв А.]. *Житие святых Российской церкви, также иверских и славянских*. Месяц январь. СПБ., 1857.
15. [Муравёв А.]. *Житие святых Российской церкви, также иверских и славянских. Месяц январь.* СПБ., 1860.
16. Пурцеладзе Д. *О праздниках, установленных православною грузинскою церковью*. Т.: 1862.
17. Сабинин М. П. *История грузинской церкви до конца VI века.* СПб., 1877.
18. Сабинин М. П. *Сад святой Нины. История Иверской Церкви первых веков.* Одобрено Издательским Советом Русской Православной Церкы. М.: 2003. с. 32-65.
19. Селезнёв М. *О Нине и введении христианства в Грузии,* "Маяк", т. 15, 1844. с. 31-33.
20. Селезнёв М. *Рассказы о чудесах Нины Классических верных писателей,* "Маяк", т. 15, 1844, с. 33-34.
21. Хаханов А. *Очерки по истории грузинской словесности.* М., 1897.
22. ბანცაძე მ. *ექვთიმე თაყაიშვილის მთარგმნელობითი პრინციპები,* "ცისკარი", № 5-6, 2001, გვ. 131-134.
23. "*ბორის სპ. ესაძეს განუზრახავს...",* "ივერია", 5 ოქტომბერი, № 212, 1903.
24. *რუხაძე ტრ. ქართულ-რუსული ლიტერატურული ერთიერთობის ისტორიიდან (XVI-XVIII სს.),* თბ.: თსუ გამომცემლობა, 1961, გვ. 113, 115.
25. ციხისთავი ნ. *"წმ. ნინოს ცხოვრების" ქართული და რუსული ტექსტების ისტორიოგრაფია,* "მაცნე" (ელს), 1990, გვ. 35-42.
26. ციხისთავი ნ. *"წმინდა ნინოს ცხოვრების" ქართული და რუსული რედაქციების ზოგი ეპიზოდის ურთიერთმიმართება,* "მაცნე" (ელს), № 2, 1993, გვ. 65-75.

უნგრულ ენაზე

ტექსტები:

1. Biró M. *Az Életadó oszlop legendaja és m¡s történetek. Georgiai szentek élete és vértanüs¡ga és m¡s történetek. Georgiai szentel élete és vértanüs¡ga.* V¡loģatta, óģrúz eredetiból fordította, az utószót és a jeģyzeteket készítette: Biró Margit. Éietünk kőnyvek, 1990, S. 7-70.

ლიტერატურა:

1. მენაბდე ლ. *ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლის ისტორია და თანამედროვე მდგომარეობა* (შეადგინა, გამოსაცემად მოამზადა და საძიებლები დაურთო დ. მენაბდემ). თბ.: თსუ გამომცემლობა, 2005, გვ. 75.

ფრანგულ ენაზე

ტექსტები:

1. Brosset M. *Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqu'au XIX-e siècle.* Traduite du géorgien par M. Brosset. II, 1, St.- P., 1849, pp. 90-129.
2. Brosset M. *Additions et éclaircissements à l'Histoire de la Géorgie depuis l'antiquité jusqúen 1469 de J.-C.,* St.-P., 1851, pp. 19-32.
3. Chavichvili Ch. *Sainte Nino...,* Geneve, 1964.

ლიტერატურა:

1. Aleksidzé Z. *Le nouveau manuscrit Géorgien sinaitique № Sin 50***.** Edition en fac-similé introduction par Z. Aleksidzé, traduite du Géorgien par J.-P. Mahé. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium. Editum Consilio. Universitatis Catholicae Americae. Universitatis Catholicae Lovaniensis. Vol. 586. Subsidia. Tomus 108. Lovanii, 2001.
2. Baron de Baye*. En Géorgie*. Paris, 1898.
3. Daras A. *Sainte Nina, communément nommée Sininte Chrètienne*, Notice historique par le P. Daras Auguste, del a compagnie de Iesus, Lyon, 1874.
4. Garitte G. *Une édition commentée du calendrier palestino-géorgien de Jean Zozime*, Bedi Kartlisa, vol. IV-V, 1958, pp. 18-20.
5. Karst J. *Littérature géorgienne chrétienn,* Bibliothéque Catholique des Sciences Religieuses. Paris, 1934, pp. 66-71.
6. Peeters P. *Les débouts du christianisme en Géorgie d'après les sources hagiographiques,* "Analecta Bollandiana", t. 50, 1932.
7. Salia N. *Notice sur la conversion de la Géorgie par sainte Nino,* Bedi Kartlisa: Revue de Kartvélologie, vol. XXI-XXII, Paris, 1966, pp. 52-64.
8. Thélamon F. *Le récit de la conversion de la Georgie. Crétiens et Paiens au IVs: L'histoire Ecclésiastigue de Rufin.* Paris, 1982, pp. 87-122.
9. ბ. ვარდანი [ნოზაძე ვ.], *Khariton Chavichvili — Sainte Nino...,* "კავკასიონი", XII, პარიზი, 1967, გვ. 173-174.
10. დოდაშვილი რ. *მარი ბროსე, ქართული მწერლობის მკვლევარი.* თბ.: "საბჭოთა საქართველო", 1962, გვ. 106-122.
11. ზ., *წმინდა ნინო, მამა ოგუსტ დარასი,* "დროება", 15 იანვარი, № 7, 1875.
12. კარბელაშვილი ა. *საქართველოს ფრანგი მეგობარი,* "მწიგნობარი-91/92", თბ.: საქართველოს ი. ჭავჭავაძის სახ. წიგნის მოყვარულთა საზოგადოება, 1992, გვ. 152-167.
13. ფანჩულიძე დ. *ქართულ-ფრანგული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიისათვის,* თბ.: "საბჭოთა საქართველო", 1969, გვ. 267-331.

14. ციციშვილი ვ. *წმიდა ნინო — წმიდა კრეტიენ,* "ჯვარი ვაზისა"|, №3, 1989.
15. წმინდა მოციქულთ სწორის ნინოს სახელის პატივისცემა საფრანგეთში, "მწყემსი", №21, 1899, გვ. 10.
16. წმ. ნინოს თაყვანის ცემა საფრანგეთში, "ივერია", 29 ოქტომბერი, № 232, 1899.
17. ჭუმბურიძე თ. *ფრანსუაზ ტელამონი, ქართლის მოქცევის ამბავი (ანოტაცია),* "მრავალთავი", XIV, 1987, გვ. 210-211.
18. ხანთაძე შ. *მარი ბროსე (ისტორიოგრაფიული ნარკვევი),* თბ.: "საბჭოთა საქართველო", 1966, გვ. 85-95.

შეადგინა
დარეჯან მენაბდემ

რუსუდან დაუშვილი

ქართველ მწერალთა საიუბილეო თარიღების აღნიშვნა ემიგრაციაში (XX ს. 20-30-იანი წწ.)

1921-30 წლებში ახალი რეჟიმის გამო სამშობლო ბევრმა ქართველმა დატოვა და სამი კონტინენტის მრავალ ქვეყანაში გაიფანტა. ქართული ემიგრაციის პირველმა ტალღამ ადგილობრივ პირობებთან ადაპტაციის, კონსოლიდაციის, ურთიერთდახმარებისა და ეროვნული სახის შენარჩუნებისათვის ქართული კოლონიები, სათვისტომოები და ასოციაციები შექმნა. საერთაშორისო ორგანიზაციების, ერთა ლიგის, ქართული პოლიტიკური და საქველმოქმედო ორგანიზაციების მრავალწლიან მცდელობას საქართველოს გათავისუფლება და ლტოლვილთა სამშობლოში დაბრუნება არ მოჰყოლია. ამიტომ ემიგრაციამ მთელი ენერგია საქართველოს საკითხის გახმაურების, ახალგაზრდა თაობის აღზრდა-განათლების, ქართული მენტალიტეტის შენარჩუნებისა და ფიზიკური გადარჩენისაკენ მიმართა.

“ქართულ ემიგრაციაში პოლიტიკური ინტერესები სჭარბობს და ბუნებრივიცაა, მაგრამ ცალმხრივად, ყველაფრის დავიწყება პოლიტიკანობის იერს აძლევს. ცხოვრება კი ეკონომიურ და კულტურულ თუ სხვა საკითხებსაც შეიცავს. ეკონომიური მოუწყობლობა აფერხებს საზოგადოებრივ მუშაობას”, — წერდა სამსონ ფირცხალავა (1). მას ქართული კოლონიის თავმჯდომარე ვახტანგ ღამბაშიძეც ეთანხმებოდა: “ჩვენს პოლიტიკურ მუშაობას უნდა კვებავდეს და ამაგრებდეს მუდამ ჩვენი კულტურულ-ლიტერატურული საქმიანობა” (2).

“ეკონომიური მოუწყობლობის” მიუხედავად, პოლიტიკური, საქველმოქმედო და პროფესიული კავშირების გარდა, ემიგრაციაში მრავალი საგანმანათლებლო და კულტურული ორგანიზაცია დაარსდა: “ქართული კერა”, “პრომეთეს კლუბი”, “კავკასიის შემსწავლელი საზოგადოება”, “ქართული სამეცნიერო წრე”, “პარიზში მცხოვრებ ქართველ მწერალთა და ჟურნალისტთა ასოციაცია”, “დრამატული წრე”, “ფილარმონიული წრე”, სასპორტო საზოგადოება “შევარდენი”, რომლებმაც უდი-

დესი როლი შეასრულეს ემიგრაციის კონსოლიდაციისა და ახალი თაობისათვის ქართული ენის, ლიტერატურის, ისტორიის, ტრადიციების შესწავლაში, კულტურულ ღონისძიებებით მათ დაახლოებაში.

ემიგრაციის კულტურული ცხოვრებიდან აღსანიშნავია ქართველი მწერლებისადმი, კერძოდ, აკაკი წერეთლის, ილია ჭავჭავაძის, ვაჟა-ფშაველასა და გიორგი წერეთლისადმი მიძღვნილი ხსოვნის დღეებისა და საიუბილეო თარიღების აღნიშვნა.

პირველი ასეთი საღამო აკაკი წერეთელს მიეძღვნა,

1926 წლის 16 იანვარს პარიზის ქართული კოლონიის გამგეობის თაოსნობით კათოლიკური ინსტიტუტის დარბაზში აკაკი წერეთლის გარდაცვალების 10 წლისთავის აღსანიშნავი საღამო გაიმართა, რომელსაც თითქმის მთელი კოლონია დაესწრო, მათ შორის იყო პოეტის ვაჟი ალექსი წერეთელი და სრულუფლებიანი მინისტრი აკაკი ჩხენკელი. საღამო კოლონიის თავმჯდომარე დავით სხირტლაძემ გახსნა. ივანე ანდრონიკაშვილმა პიანინოზე "დიდება" შეასრულა. შალვა ამირეჯიბმა აკაკის პოეზიაზე ისაუბრა, შემდეგ კი ლიტერატურულ-მუსიკალური ნაწილი ჩატარდა. ლექსები ლიდა პაპუაშვილმა, სიმონ ბერეჟიანმა და 10 წლის ა. ციციშვილმა წაიკითხეს, მიხეილ ხუნდაძემ ვიოლინოზე შეასრულა კავატინა მელიტონ ბალანჩივაძის ოპერიდან "თამარ ცბიერი", ცნობილმა პიანისტმა ირაკლი ორბელიანმა — მილი ბალაკირევის ნაწარმოები. განსაკუთრებული აღტაცება პარიზის გრანდ-ოპერის ტენორის, მიშელ დარიალის (მიხეილ ნანობაშვილი) მიერ შესრულებულმა რომანსმა "აღმართ-აღმართ", ქალბატონ ცინცაძის "სულიკომ" და სხვა ქართულმა სიმღერებმა გამოიწვია (3).

1932 წლის 9 ივნისს ვიროფლეიში სოფიო კედიას თაოსნობით ბავშვთა წრემ აკაკის საღამოზე ცოცხალი სურათები წარმოადგინა, ბავშვებმა ქართული ლექსები, სიმღერები და ცეკვები შეასრულეს (4).

1935 წლის 9 მარტს სოფიო კედიას ინიციატივით დაარსებულმა ,,ქართულმა კერამ'' აკაკი წერეთლის გარდაცვალებიდან 20 წლისთავის აღსანიშნავი საღამო ჩაატარა, რომელსაც ქართული დრამატული დასის მიერ მომზადებული საკონცერტო ნაწილიც ახლდა (5).

1935 წელს პარიზში ჟურნალ "ბრძოლის ხმაში" ლეისპირელის წერილი "ილია ჭავჭავაძე და აკაკი წერეთელი" გამოქვეყნდა (6), ბერლინში, გაზეთ "კლდეში" — ვასილ სადათიერაშვილის "აკაკი წერეთელი" (7).

რამდენიმე საღამო მიეძღვნა ილია ჭავჭავაძეს.

1928 წლის 18 ოქტომბერს პარიზელმა ქართველებმა ილია ჭავჭავაძის გარდაცვალებიდან 20 წლისთავის აღსანიშნავად დილა გამართეს. მოგონებებით და მოხსენებით გამოვიდნენ:

ექვთიმე თაყაიშვილი, სამსონ ფირცხალავა, დავით შარაშიძე, შალვა ამირეჯიბი, სტუდენტთა გუნდმა ქართული სიმღერები შეასრულა (8). ბერლინში მოწყობილ საღამოზე დარბაზი დროშებით, ღერბით, ყვავილებითა და ილიას სურათით იყო გაფორმებული. მოხსენებით გამოვიდა მიხეილ წულუკიძე, მოგონებით — გელა გელაზანია და იოსებ ირემაშვილი. წაიკითხეს ლექსები. საღამო ჰიმნით დამთავრდა (9).

1932 წლის 30 აგვისტოს ილია ჭავჭავაძის გარდაცვალებიდან 25 წლისთავის აღსანიშნავად ქართულმა სათვისტომომ გერმანიაში საღამო მოაწყო. სიტყვით გამოვიდნენ: გრიგოლ დიასამიძე, ვახტანგ ღამბაშიძე, ტიტე მარგველაშვილი, მიხეილ წულუკიძე, გელა გელაზანია და ნიკო ნაკაშიძე (10). 27 სექტემბერს "Musee Sociale"-ს დარბაზში საღამო პარიზელმა ქართველებმაც ჩაატარეს. ილიას ბიოგრაფიაზე დავით ხარისჭირაშვილი ისაუბრა, მოგონებით "ილიას შორიახლო დგომით" გამოვიდა გიორგი ჟურული, სიტყვით ილიაზე — შალვა ამირეჯიბი, მოხსენებით "ილია და ეროვნული სინამდვილე" — ისიდორე მანწკავა, "ილია და დამოუკიდებლობის საკითხი" — ვიკტორ ნოზაძე. ბავშვებმა წაიკითხეს ლექსები (11).

30-იან წწ. ქართველ მწერალთა იუბილეების ჩატარების ერთ-ერთი ინიციატორი და განმახორციელებელი იყო 1935 წელს ცნობილი პოლიტიკური და საზოგადო მოღვაწის, მწერლისა და მთარგმნელის გიორგი გვაზავას მიერ დაარსებული "პარიზში მცხოვრებ ქართველ მწერალთა და ჟურნალისტთა ასოციაცია", რომელიც საგანმანათლებლო-პროპაგანდისტულ მიზნებს ისახავდა. ასოციაციის წევრებს პრესის, გამოცემების, ლექცია-საუბრებისა და საიუბილეო ღონისძიებებით ემიგრანტებისა და უცხოელებისათვის ქართული ლიტერატურა უნდა გაეცნოთ. 1936 წლის 13 თებერვალს ჩატარებულ პირველ საანგარიშო კრებას 17 წევრი ესწრებოდა. დღის წესრიგში სამი საკითხი იდგა: 1. გასული წლის ანგარიში; 2. შოთა რუსთაველის საიუბილეო წლისთავის მოწყობა; 3. ახალი გამგეობის არჩევნები. გამგეობის თავმჯდომარე გიორგი გვაზავამ საანგარიშო მოხსენებაში აღნიშნა, რომ ასოციაციას ჯეროვანი აქტივობა ჯერ არ გამოუჩენია, მხოლოდ ერთი, ვაჟა-ფშაველას გარდაცვალების 20 წლის აღსანიშნავი საღამო ჩაატარა. გაირკვა, რომ წევრების ნაწილი საქმიანობას გულგრილად ეკიდება და საწევროც არ გადაუხდია. მსჯელობის შემდეგ ახალ გამგეობას დაევალა: ქართულ ლიტერატურაზე, ისტორიასა და ხელოვნებაზე მოხსენებების მომზადება, ლიტერატურული გასამართლებების ჩატარება, ბიბლიოთეკის მოწყობა. გადაწყდა: ახალი საწევრო ბარათების დამზადება, იმ წევრთა გარიცხვა, ვისაც საწევრო 1 წლის განმავლობაში არ გადაუხდია. შოთა რუსთაველის 750 წლის

იუბილის ღირსეულად აღსანიშნავად უნდა შექმნილიყო კომისია, რომელიც ღონისძიებათა გეგმას შეიმუშავებდა. ახალი გამგეობა კენჭისყრით აირჩიეს: გიორგი გვაზავა (თავმჯდომარე), ივანე ზურაბიშვილი, ივანე ჭავჭანიძე, ალექსანდრე მანველიშვილი და სიმონ ბერეჟიანი (12).

1937 წლის 16 მაისს ასოციაციის სხდომაზე ილია ჭავჭავაძის საიუბილეოდ მომზადებული ორი მოხსენება წაიკითხეს: ივანე ზურაბიშვილმა "ილია ჭავჭავაძე — პოეტი, მწერალი და საზოგადო მოღვაწე", ვლასა ინწკირველმა "ილია ჭავჭავაძე ქართულ სინამდვილეში" (13).

ფართო მასშტაბის იყო 1937 წლის 31 ოქტომბერს ქართული ასოციაციის გამგეობის მიერ პარიზში ილია ჭავჭავაძის 100 წლისთავის აღსანიშნავად მოწყობილი დილა. კათოლიკური ინსტიტუტის დარბაზს სუროს ფოთლებით მორთული, ილიას ფერწერული პორტრეტი, ეროვნული ღერბი და დროშები ამშვენებდა. დილა ვახტანგ ღამბაშიძემ გახსნა, გიორგი ყიფიანმა მის ბიოგრაფიაზე ისაუბრა, გიორგი ჟურულმა — ღვაწლზე. გიორგი გვაზავა მოგონებით გამოვიდა, ლექსები წაიკითხეს: ელენე მამულაიშვილმა, ზეინაბ კედიამ, ივანე ზურაბიშვილმა, გიორგი ყიფიანმა, სიმონ ბერეჟიანმა, თენგიზ აბდუშელმა. დასასრულ, ორ მოქმედებად "მგზავრის წერილები" წარმოადგინეს. მონაწილეობდნენ: ბადური (ალექსანდრე ბადურაშვილი), თემო თაქთაქიშვილი და სიმონ ბერეჟიანი. ბოლოს, ამ უკანასკნელმა, ილია ჭავჭავაძის ნაწარმოებებიდან ნაწყვეტები და ლექსები წაიკითხა (14). 22 დეკემბერს იუბილე ბერლინელმა ქართველებმაც გადაიხადეს. მოგონებებით გამოვიდნენ გრიგოლ დიასამიძე და ვლადიმერ ახმეტელი (15). ამ უკანასკნელმა ჯერ კიდევ 1936 წელს, ილიას 100 წლის საიუბილეოდ, წერილი "ილია ბრძენის გამო" გამოაქვეყნა გაზეთში "კლდე" (16). ზაფხულში ილია ჭავჭავაძის საიუბილეოდ ბრიუსელში ლიტერატურული საღამო ჩატარდა. ილიას სურათითა და სამფეროვანი დროშებით მორთულ დარბაზში თავი ქართველებმა, უკრაინელებმა და სხვა ერთა წარმომადგენლებმა მოიყარეს. მარკოზ ტუღუშმა ილიაზე ვრცელი მოხსენება წაიკითხა, ანა ზეგერსის ფრანგულად თარგმნილი ახალი ლექსები — ირაკლი ჯაფარიძემ, ილიაზე ლექსი — ირაკლი ოთხმეზურმა. ქართულმა გუნდმა ილიას ტექსტზე დაწერილი სიმღერები "რა კარგი რამ ხარ" და "ტყემ მოისხა ფოთოლი" შეასრულა (17).

1937 წლის ბოლოს ჟურნალ "სამშობლოს" რედაქციამ მრეწველ ბაგრატ სამხარაძისაგან 700 ფრანკი მიიღო ილია ჭავჭავაძის საიუბილეო ლიტერატურული პრემიის დასაწესებლად. მართლაც, 1938 წლის იანვარში ჟურნალმა კონკურსის პირობები გამოაცხადა: ერთი პრემია — საუკეთესო ლექსისათვის ილიაზე (25 ტაეპი) 200 ფრანკის ოდენობით და მეორე —

საუკეთესო დრამატული, ან ბელეტრისტული ნაწარმოებისათვის ქართველთა ცხოვრებიდან (20 გვერდი), რომლებიც უნდა წარმოედგინათ 1 მაისამდე საიუბილეო კომისიაში ელისე პატარიძესთან (18). შედეგები გამოცხადდა და პრემიები გადაეცათ სიმონ ბერეჟიანს და ვიკტორ ნოზაძეს (19).

1937 წელს ჟურნალში "ბრძოლის ხმა" დაიბეჭდა კონსტანტინე გვარჯალაძის სტატია "ილია ჭავჭავაძე — მხატვარი და პოლიტიკური მოღვაწე" (20), 1938 წელს იმავე ჟურნალში — ნოე ჟორდანიას "ორი პოეტი (ილია და აკაკი)" (21).

შეიძლება ითქვას, რომ ემიგრაციაში ყველაზე ხშირად სწორედ ილია ჭავჭავაძეზე იწერებოდა, რასაც მოწმობს დალი სინჯარაძისა და ნათია ბებიაშვილის მიერ შეკრებილი და ალექსანდრე ორბელიანის საზოგადოების მიერ გამოცემულინ ორტომეული "ილია ემიგრანტთა თვალით" (22).

შედარებით ნაკლებია ვაჟა-ფშაველასადმი მიძღვნილი ღონისძიებები. 1935 წელს ვაჟა-ფშაველას გარდაცვალების 20 წლისთავზე ჟურნალმა "დამოუკიდებელმა საქართველომ" ისიდორე მანწკავას წერილი დაბეჭდა (23), გაზეთმა "კლდემ" — გრიგოლ დიასამიძის "მარგალიტის მთესველი" (24). სალომე დადიანის თაოსნობით ჩატარებულ ქართულ-ფრანგულ კონფერენციაზე წარდგენილ იქნა შალვა ბერიძის მოხსენება "«გველის მჭამელი» — ქართული პოემა"(25). ამ თარიღის აღსანიშნავად პარიზელმა ქართველებმა გადაწყვიტეს სალიტერატურო დილის ჩატარება. მართლაც, 1936 წლის 19 იანვარს ქართველ მწერალთა და ჟურნალისტთა ასოციაციამ ვაჟა-ფშაველას გარდაცვალების 20 წლისთავის აღსანიშნავი სალიტერატურო დილა გამართა. დარბაზს ამშვენებდა სიმონ ბერეჟიანის მიერ დახატული ვაჟას დიდი პორტრეტი. დილა ასოციაციის თავმჯდომარე გიორგი გვაზავამ გახსნა. პოეტის ბიოგრაფია დამსწრეთ ივანე ზურაბიშვილმა გააცნო, მისი პროზა, პოეზია და პოემები — ისიდორე მანწკავამ, ქართული კულტურა ვაჟას შემოქმედებაში — ალექსანდრე მანველიშვილმა, ვაჟა და მისი აფორიზმები ფრანგულად — შალვა ბერიძემ. ვინაიდან მოხსენებები გაგრძელდა, ვლასა მგელაძის მოგონებები ვეღარ მოისმინეს. შემდეგ პატარა თეზიკო აბდუშელმა ვაჟას ორი ლექსი მოხდენილად წაიკითხა, სიმონ ბერეჟიანმა კი — "ჩხიკვთა ქორწილი". პროგრამის გარდა, ერთმა უცხოელმა ფრანგულად ვაჟას სამი ლექსი წაიკითხა, რამაც სტუმართა დიდი აღფრთოვანება გამოიწვია (26).

1934 წლის აპრილში პარიზში დაარსდა "ქართული სამეცნიერო წრე", რომელმაც ფართო საგანმანათლებლო და სამეცნიერო მისია იკისრა. მიზანი იყო სხვადასხვა საკითხების გაშუქება, მოხსენებათა არჩევა-განხილვა, მომხსენებელთა წახალისება და აუდიტორიის შერჩევა. "დამოუკიდებელ საქართვე-

ლოში" გამოცხადებული იყო მოხსენებათა პროგრამა და თანმიმდევრობა: 1. ა. შათირიშვილი (მარქსისტული თეორია და მისი შეფასება, სამშობლოს ნატვრა, ენის საზოგადოებრივი მნიშვნელობა, ერი და კლასები სოციალისტურ თეორიაში), პიროვნების განვითარების ეტაპები; 2. შ. კალანდაძე — თვითმკვლელობის შესახებ; 3. ი. ხოჭოლავა — ერი და რასა; 4. რ. გაბაშვილი — ინგლისის აღმოსავლური პოლიტიკა; 5. ი. ხანანაშვილი — ქართველი ისრაელები ეთნოლოგიური და ანთროპოლოგიური თვალსაზრისით; 6. ა. მანველაშვილი — საქართველოს დიპლომატიური ურთიერთობების ისტორიიდან; 7. გ. ჟურული და ს. ფირცხალავა — მოგონებანი; 8. ი. მანწკავა — დღევანდელი ქართული ლიტერატურა. წრის მუშაობაში მონაწილეობდნენ: ა. ზურაბიშვილი, შ. ამირეჯიბი, ა. კობახიძე, ი. გობეჩია, გ. ყიფიანი, კ. გვარჯალაძე, ვ. ინწკირველი, ა. ასათიანი, გ. მოდებაძე, რ. არსენიძე, დ. ვაჩნაძე, ე. პატარიძე, ნ. ურუშაძე, ფ. შარაძე, გ. ჯაყელი, ხ. შავიშვილი, ზ. ავალიშვილი, ი. ნუცუბიძე და სხვები.

მოხსენებათა გარდა, წრე მართავდა საღამოებს. მაგალითად, 1937 წლის 7 თებერვალს "Musee Sociale"-ს დარბაზში ექვთიმე თაყაიშვილის თავმჯდომარეობით გიორგი წერეთლის დაბადებიდან 85 წლისთავისადმი მიძღვნილი სხდომა გაიმართა. მის ბიოგრაფიაზე ისაუბრა მირიან მელუამ, მოგონებებით გამოვიდა ექვთიმე თაყაიშვილი, მოხსენებებით — ისიდორე მანწკავა და რაჟდენ არსენიძე. ნაწყვეტი გიორგი წერეთლის მოთხრობიდან "კიკოლიკა, ჩიკოლიკა და კუდაბზიკა" სიმონ ბერეჟიანმა წაიკითხა. საღამო იმდენად საინტერესო აღმოჩნდა, რომ მრავალრიცხოვანმა აუდიტორიამ სურვილი გამოთქვა, ამგვარი საღამოები სხვა მწერლების შემოქმედების გასაცნობადაც ჩატარებულიყო (27).

სხვა მწერლების შემოქმედებისა და საიუბილეო თარიღებისადმი მიძღვნილი ღონისძიებები 20-30 წლებში ჩვენ ვერ მოვიძიეთ, ყველაზე მნიშვნელოვანი, რუსთაველის 750 წლის იუბილის აღნიშვნა კი იმდენად გრანდიოზულად ჩატარდა, რომ მას ცალკე წერილი მიეძღვნება.

ამრიგად, ემიგრაციაში ჩატარებულ აკაკი წერეთლის, ილია ჭავჭავაძის, ვაჟა-ფშაველასა და გიორგი წერეთლისადმი მიძღვნილი ხსოვნის დღეებისა და საიუბილეო თარიღების აღნიშვნას უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა, პირველ რიგში, სამშობლოს მოწყვეტილ ემიგრანტებში ქართული მენტალიტეტის შენარჩუნების, ახალგაზრდა ქართული ენის, ლიტერატურის, ისტორიის, ტრადიციების გაცნობაში, ამგვარი ღონისძიებებით მათ დაახლოებაში. ამასთან, ამ შეკრებებს ხშირად უცხოელებიც ესწრებოდნენ და ეს ხელს უწყობდა ქართული ლიტერატურისა და კულტურის პროპაგანდას ევროპაში.

ლიტერატურა

1. ფირცხალავა ს. კულტურული საქმიანობისათვის — ჟურნ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, პარიზი, 1934, №102, გვ. 8-9.
2. დიასამიძე გრ. მიმართვა — ჟურნ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, 1934, №104, გვ. 4-5.
3. ქართველები პარიზში. აკაკის საღამო — გაზ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, პარიზი, 1926, №2, გვ. 4.
4. ქართველები პარიზში — ჟურნ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, 1932, №79, გვ. 15.
5. კედია ს. რედაქციას (აკაკის საღამო) — ჟურნ. “ახალი ივერია”, პარიზი, 1932, №5, გვ. 32.
6. ლეისპირელი, ილია ჭავჭავაძე და აკაკი წერეთელი — ჟურნ. “ბრძოლის ხმა”, პარიზი, 1935, №51, გვ. 3.
7. სადათიერაშვილი ვ. კაკი წერეთელი — გაზ. “კლდე”, ბერლინი, 1935, №7-8, გვ. 2-6.
8. ქართველები საფრანგეთში — ჟურნ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, 1928, №25, გვ. 16.
9. ქართველები გერმანიაში — ჟურნ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, 1928, №34, გვ. 16.
10. ქართველები გერმანიაში — ჟურნ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, 1932, №83, გვ. 15.
11. ილია ჭავჭავაძის იუბილე — ჟურნ. “სამშობლო”, პარიზი, 1932, №12, გვ. 58; ქართველები საფრანგეთში, ილია ჭავჭავაძის გარდაცვალების 25 წლისთავი — ჟურნ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, 1932, №84, გვ. 13.
12. ქართველ მწერალთა და ჟურნალისტთა ასოციაციის კრება — ჟურნ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, 1936, №121, გვ. 18.
13. ქართველ მწერალთა და ჟურნალისტთა საზოგადოება — ჟურნ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, 1937, №134, გვ. 16.
14. ილია ჭავჭავაძის დღე პარიზის ქართულ კოლონიაში — ჟურნ. “კავკასიონი”, პარიზი, 1937, №6, გვ. 31-32; ილიას დიღა პარიზში — ჟურნ. “ქართლოსი”, პარიზი, 1937, №8, გვ. 120.
15. წერილი გერმანიიდან — ჟურნ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, პარიზი, 1938, №144, გვ. 1.
16. ახმეტელი ვლ. ილია ბრძენის გამო — გაზ. “კლდე”, ბერლინი, 1936, №20-21, გვ. 11.
17. ილია ჭავჭავაძის საღამო ბრიუსელში — გაზ. “თეთრი გიორგი”, პარიზი, 1938, №102, გვ. 4.
18. ლიტერატურული პრემია ჟურნალ ,,სამშობლოს‘‘ — ჟურნ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, პარიზი, 1938, №142, გვ. 15-16.
19. ილია ჭავჭავაძე ემიგრაციაში — ჟურნ. “სამშობლო”, 1938, №22-23, გვ. 83.
20. გვარჯალაძე კ. ილია ჭავჭავაძე — მხატვარი და პოლიტიკური მოღვაწე — ჟურნ. “ბრძოლის ხმა‘‘, 1937, №75, გვ. 2-4.

21. ჟორდანია ნ. ორი პოეტი (ილია და აკაკი) — ჟურნ. “ბრძოლის ხმა”, 1937, №72, 73, გვ. 2-3.
22. ილია ემიგრანტთა თვალით, ტ. I-II, თბ. 1996.
23. მანწკავა ი. ვაჟა-ფშაველა — ჟურნ. “დამოუკიდებელი საქართველო”, 1935, №9-10, გვ. 16.
24. დიასამიძე გრ. მარგალიტის მთესველი — გაზ. “კლდე”, 1936, №20-21, გვ. 11-12.
25. ქართული ემიგრაციის მიერ ჩატარებული ლიტერატურული საღამოებისა და შეკრებების მოსაწვევი ბარათები და პროგრამები, ლიტერატურის მატიანე, თბ. 1992, გვ. 388-411.
26. ვაჟა-ფშაველას დილა — “დამოუკიდებელი საქართველო”, 1936, №121, გვ. 15.
27. ქართული სამეცნიერო წრე — “დამოუკიდებელი საქართველო”, 1937, №131, გვ. 16.

კახაბერ ლორია

ანა კალანდაძე:
“არ შევალ ტაძრად, უწმინდური სადაც შევიდა”

მეოცე საუკუნის შუა პერიოდში ჩვენი ხალხის კულტურულ ცხოვრებაში ანგარიშგასაწევი ცვლილებები მოხდა. ქართულ მწერლობაში მოვიდნენ ახალი სახეები, რომელთა გარეშეც დღეს უკვე წარმოუდგენელია უახლესი ქართული ლიტერატურა. ამ თაობის ლიტერატურული პროფილის ჩამოყალიბებაში ანა კალანდაძემ სრულიად გამორჩეული როლი შეასრულა. ეს იყო ხანა, როცა სამწერლო ასპარეზზე მოღვაწეობდნენ ქართული სიტყვის ჭეშმარიტი დიდოსტატები: გალაკტიონ ტაბიძე, კონსტანტინე გამსახურდია, გიორგი ლეონიძე, იოსებ გრიშაშვილი, სიმონ ჩიქოვანი, ლეო ქიაჩელი და მრავალი სხვა. სწორედ ამ პერიოდში გაისმა ანა კალანდაძის პოეზიის თავანკარა ხმა, რომელიც ერთგვარ ნუგეშად ექცა მეორე მსოფლიო ომის ტანჯვითა და განსაცდელით დათრგუნულ ადამიანებს.

შეიძლება ცალსახად ითქვას, რომ ანა კალანდაძის ფენომენის მოვლინებამ მყისიერად განაცვიფრა ყველა, მაგრამ ამგვარივე ხელაღებით შეუძლებელია ითქვას, რომ ასევე ყველა აღაფრთოვანა. ანას იმჟამინდელი ოპონენტები იმთავითვე მიიჩნევდნენ, რომ მისი ლექსები მოკლებული იყო ჭეშმარიტ საზოგადოებრივ პათოსს, ჯანსაღ მოქალაქეობრივ პოზიციას. მათ მიაჩნდათ, რომ ინტიმური მოტივები, ლიტერატურული თვითრეალიზების ფაქიზად ლირიკული მანერა, პრინციპის თვალსაზრისით, არ არის და არც შეიძლება იყოს მოქალაქეობრივი ჟღერადობის მატარებელი.

ამასთან ერთად, ფაქტი ფაქტად რჩება — ანას ლიტერატურულ დებიუტს გამორჩეული სიხარულით შეეგებნენ ჩვენი მწერლობის თვალსაჩინო წარმომადგენლები. აი, რას ამბობდა გერონტი ქიქოძე: ‘‘1946 წლის 25 მაისი დიდი თარიღია ქართული ლიტერატურის ცხოვრებაში. მწერალთა სასახლეში ოცდაორი წლის ქალიშვილმა ანა კალანდაძემ თავისი ლექსების რვეული წაგვიკითხა მსმენელებით სავსე დარბაზში. ამ დღიდან იწყება ქართული ლირიკის აღორძინება. ვაჟა-ფშაველას შემდეგ

პირველი დიდი პოეტი მოგვევლინა. მას აქვს მეტად ორიგინალური რელიგიური მსოფლშეგრძნება, სრულიად ახალი პოეტური მეტყველება. მისი შთაგონების წყაროებს ქართლის ცხოვრება, ბიბლია, დავით გურამიშვილი, გურიის ფოლკლორი წარმოადგენს. გასაოცარია ეროტიული მოტივების უქონლობა, მისი ლექსები უფრო რელიგიურ ჰიმნებს ჰგავს, ვიდრე პირად ლირიკულ აღსარებას... მისი ხმის მუსიკა ახლაც მესმის. თუ ჩემს ასაკში ან მდგომარეობაში კიდევ შეიძლება ბედნიერი წუთების განცდა, მე ის გუშინ განვიცადე".

არც კონსტანტინე გამსახურდია ყოფილა სიტყვაძუნწი: ''ყოჩაღ, ყმაწვილო ასულო! მინდოდა მეთქვა, დღეის ამას იქით მავანმა და მავანმა ზოგ-ზოგებმა კალამს ხელი უნდა შეუშვან-მეთქი, მაგრამ — არა, პირიქით მოხდება: ბევრ ახალგაზრდა პოეტს საგრძნობ სტიმულს მისცემს დღევანდელი ამბავი, ისინი უფრო მოიმარჯვებენ კალამს, ანასთან ერთად განადიდებენ ჩვენს ისედაც დიდებულ პოეზიას".

საოცრად გულწრფელი იყო შეფასებაში ალექსანდრე აბაშელიც: ''ალბათ, არასოდეს დაგვჭირვებია მსგავსი რამ, როგორც დღეს. მერე რა დროსა და როგორ ვითარებაშია თქმული ეს? სწორედ ამას აქვს უდიდესი მნიშვნელობა".

თუმცა, ჯერ კიდევ არ განელებულიყო პირველი აღფრთოვანებული ემოციები ქართულ პოეზიაში ჭეშმარიტად გამორჩეული ტალანტის დაბადების გამო, რომ თავი მეორე უკიდურესობამ იჩინა. ყოველივე ამას, როგორც ჩანს, ბიძგი მაინც ავადსახსენებელი კომუნისტური პარტიის 1946 წლის 14 აგვისტოს ყბადაღებულმა დადგენილებამ მისცა ჟურნალების ''ზვეზდასა" და ''ლენინგრადის" შესახებ. ამ დადგენილებაში ''მიწასთანაა გასწორებული" გამოჩენილი მწერლების ანა ახმატოვასა და მიხეილ ზოშჩენკოს ლიტერატურული მოღვაწეობა. აი, რას ''ღაღადებს" ეს დადგენილება:

''ჟურნალ «ზვეზდაში» უკანასკნელ ხანს გამოჩნდა მრავალი უიდეო, იდეოლოგიურად მავნე ნაწარმოები. «ზვეზდას» უხეში შეცდომაა ის, რომ ლიტერატურული ტრიბუნა დაუთმო მწერალ ზოშჩენკოს, რომლის ნაწარმოებები უცხოა საბჭოთა ლიტერატურისათვის... ჟურნალი «ზვეზდა» აგრეთვე ყოველნაირად უწევს პოპულარიზაციას მწერალ ახმატოვას ნაწარმოებებს, რომლის ლიტერატურული და საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ფიზიონომია დიდი ხანია, ცნობილია საბჭოთა საზოგადოებრიობისათვის. ახმატოვა ტიპური წარმომადგენელია უშინაარსო, უიდეო პოეზიისა, რომელიც უცხოა ჩვენი ხალხისათვის. პესიმიზმისა და დაცემულობის სულისკვეთებით განმსჭვალული მისი ლექსები, რომლებიც ბურჟუაზიულ-არისტოკრატიული ესთეტობისა და დეკადანტობის პოზიციებზე გაყინული ძველი სალონური პოეზიის — «ხელოვნება ხელოვნებისათვის» გემოვნებას გა-

მოხატავენ, პოეზიისა, რომელსაც არ სურს თავისი ხალხის მხარდამხარ იაროს, ზიანს აყენებენ ჩვენი ახალგაზრდობის აღზრდის საქმეს".

ახლა ვნახოთ, როგორ ''ეხმატკბილება" კომპარტიის ზემოაღნიშნულ დადგენილებას ის, რაც 1946 წლის 5 სექტემბერს ქართულენოვან (ძნელია მას ქართული უწოდო!) გაზეთ ''კომუნისტში" დაიბეჭდა:

''ჟურნალ «მნათობში» დაბეჭდილმა უცხო და მიუღებელმა ნაწარმოებებმა, უპირველეს ყოვლისა, დაბნეულობა შეიტანეს ახალგაზრდა მწერლებში. ზოგიერთ ახალგაზრდა მწერალს აშკარად დაეტყო დეკადენტური, აპოლიტიკური მოტივებით გატაცება. ამის ყველაზე მკაფიო გამოხატულებას წარმოადგენს ანა კალანდაძის ლექსები, რომლებიც ჟურნალ «მნათობის» მიმდინარე წლის მეოთხე ნომერში დაიბეჭდა. ახალგაზრდა ავტორს, როგორც ჩანს, აქვს საკმაო პოეტური ნიჭი, მაგრამ მას აკლია ჩამოყალიბებული ცოდნა ცხოვრებისა, უნარი მოვლენების სწორად დანახვისა. არ ხელმძღვანელობს მოწინავე იდეებით, დეკადენტური მოტივების ტყვეობაშია მოქცეული.

ერთ ლექსში ანა კალანდაძე «უდაბნოს მწირს'' უწოდებს თავის თავს. და მართლაც, მისი ზოგიერთი ლექსი ძველი სამონასტრო ცხოვრების ჰიმნოგრაფებს გვაგონებს. მაგალითისათვის დავასახელებთ ლექსს:

«ხატთან ანთია სანთელი ორი, ორივ პაწია და თანასწორი, სულის მეოხად შენი ერთასი. ან ვარ ბეთანში, ან თუ მცხეთაში, წმინდა სამთავროს... ალვის სადარო, დახრილი წამით, მოხრილი მუხლით ხატის წინ შვენი. შენ ამბობ: — იყავნ ნებაი შენი! — მე ვამბობ: — ამინ!»

რა საოცარ ანაქრონიზმად გაისმის ეს სიტყვები დღეს. ღვთისმშობლისა და იესო ქრისტეს შესახებ ამაზე უფრო აღგზნებული ჰიმნები მეათე საუკუნის ჰიმნოგრაფებსაც არ შეუქმნიათ. ვის ესაჭიროება დღეს ამგვარი ლექსები? ვის სულიერ განწყობილებას გამოხატავენ ისინი?

ანა კალანდაძის მეორე ლექსში «მკვდართა მზე ვარ», ვკითხულობთ: «ორი ქვეყნის, ორი ქვეყნის საზღვრად ვდგევარ, გულო, რისად მეხურები? სხივმიმკრთალი, სხივმიმკვდარი მკვდართა მზე ვარ, ჩემს სხივებში თამაშობენ ბეღურები. კორჩიოტას თესლი გალხვა, ორთქლად მიდის ნესტიანი სუნთქვა მიწის, ნაკადულის სიმღერებში სძინავს ღალღას, ლხენით ვისმენ ბეღურების წივ-წივ, წივ-წივს».

ფორმალიზმი, უიდეობა, აპოლიტიკურობა ამაზე შორს ვერ წავა.

ანა კალანდაძის ლექსებში ადგილი აქვს მეორე უცნაურობასაც, რომელიც ასევე დეკადენტური, გარდასული დროის პოეზიის დამახასიათებელია. პოეტი რაღაც უცხო სევდას შეუპყრია და

ბუზღუნებს: «დარდიანი ღვინოს ვსვამ და ვთვრები». ეს შემთხვევითი სტრიქონი როდია. შეიძლება ითქვას, რომ ანა კალანდაძის ლექსებში სიმთვრალის, ლოთობის აპოლოგიასთან გვაქვს საქმე. «ღვინიანი ჭიქა», «ქუდმოხდილი ქვევრი», «ღვინიანი კოპე», «ღვინომ დამახრჩოს», «ღვინო დოქებით», — ასეთია ამ ქალის პოეტური ლექსიკა.

ჩვენი ლიტერატურისათვის ეს სრულიად უცხო მოტივები — ლოთობის აპოლოგია, მისტიციზმი — ამ დამწყები პოეტის შემოქმედებაში იმის შედეგია, რომ მწერალთა კავშირი და ჟურნალ «მნათობის» რედაქცია სუსტად ხელმძღვანელობენ ახალგაზრდა მწერლების იდეურ აღზრდას. სხვა მხრივ, რით უნდა აიხსნას ანა კალანდაძის ლექსების დაბეჭდვა ჟურნალ «მნათობში»?!...“

შეგნებულად არ ვასახელებ ამ წერილის ავტორს. ის სინამდვილეში სრულებითაც არ იყო უგემოვნო ლიტერატორი, და არ მჯერა, გულწრფელი ყოფილიყო ზემოხსენებული სტრიქონების წერისას, მაგრამ იმჯერად მისი პირით ანა კალანდაძის შესახებ ერთი კრიტიკოსი კი არა, არამედ მთელი საბჭოთა სისტემა ლაპარაკობდა. და ეს ‘‘გამოხმაურება” სულაც არ იყო ერთადერთი. იმავე 1946 წლის სექტემბერში გაიმართა საქართველოს მწერალთა მესამე ყრილობა. ყრილობაზე ”ბოლშევიკური პრინციპულობით განმსჭვალული” მოხსენებით გამოვიდა საქართველოს კომპარტიის ერთ-ერთი ხელმძღვანელი პეტრე შარია, რომელმაც ტრადიციული იქედნური ქილიკით ანა კალანდაძის პოეზიასაც გაჰკრა კბილი:

‘‘აქ ერთ-ერთი ორატორი, მგონი ამხ. გაწერელია, სპეციალურად შეჩერდა დამწყები პოეტი ქალის დადებით სუბიექტურ-მორალურ თვისებებზე. სხვათა შორის, ობიექტურად სრულიად გაუმართლებელია ის სენსაცია, რაც ამ ახალგაზრდის გარშემო შეიქმნა. გაუმართლებლად მიმაჩნია ისიც, რომ ამ ყრილობაზე ასე ბევრი ილაპარაკეს მის გარშემო... გაზვიადებულია როგორც მისი ორიგინალობა და სიახლე, ისე მისი შემოქმედებითი მიღწევებიც. ამ უეჭველად პერსპექტივიან ახალგაზრდა პოეტ ქალს დათვური სამსახური გაუწიეს იმათ, ვინც მზრუნველობითი კრიტიკისა და მეგობრული რჩევის ნაცვლად თავბრუდამხვევი ხოტბა შეასხეს... ამბობენ და ეს სასიხარულოა, რომ თვით ახალგაზრდა ავტორი ძალიან თავმდაბალი და თვითკრიტიკულად განწყობილიაო. ეს ააცდენს მას თავბრუდახვევას და ნამდვილი პოეზიისაკენ გზას გაუკაფავს‘‘.

დღევანდელი გადასახედიდან შეიძლება სრულიად დაუჯერებლად მოგვეჩვენოს, მაგრამ იმ პერიოდში ანა კალანდაძის ერთი გამოუქვეყნებელი ლექსიც კი გამხდარა გაუმართლებელი კრიტიკის საგანი. გაზეთ ‘‘ლიტერატურა და ხელოვნების” 1946 წლის 16 ნოემბრის ნომერში ადგილი ჰქონდა ვინმე კ. ზუმბულიძის საკმაოდ არაკორექტულ გამოხდომას. გამოქვეყნებულ პასკ-

ვილში ‘‘განხილულია‘‘ სერგო ზაქარიაძის მხატვრული კითხვის საღამოები:

‘‘მსახიობის ეს თაოსნობა, — წერს ავტორი, — თავისთავად ძალიან კარგია. მაგრამ როგორია მისი გამოსვლების პროგრამა? მსახიობი თითქო ცდილობს თავის საღამოებზე მსმენელს წარმოდგენა მისცეს როგორც კლასიკური, ისე თანამედროვე საბჭოთა პოეზიის შესახებ. ამ მიზნით იგი კითხულობს, ერთის მხრივ კლასიკოსების (ილია ჭავჭავაძე, ნ. ბარათაშვილი, აკ. წერეთელი, ვაჟა-ფშაველა) ლექსებს, ხოლო თანამედროვეთაგან მას რატომღაც ორი პოეტი აურჩევია — ლადო ასათიანი და ანა კალანდაძე. გაუგებარია, რა პრინციპით ხელმძღვანელობდა მსახიობი, როცა ასეთ არჩევანს მიმართავდა.

მაგრამ ჩვენ ამაზეც არაფერს ვიტყვით, რომ მსახიობს თვით ზემოხსენებული ორი პოეტის ლექსებში მაინც აერჩია უფრო მოწინავე, იდეურად გამართლებული ლექსები... მწერალთა კლუბის დარბაზში, სწორედ იმ ტრიბუნაზე, საიდანაც სულ მოკლე ხნის წინ, მწერალთა მესამე ყრილობაზე სასტიკად იქნა გაკრიტიკებული უიდეობისა და აპოლიტიკური ტენდენცია პოეზიაში, სწორედ ამ ტრიბუნაზე მსახიობი კითხულობს ჰესიმისტური განწყობილების შემცველ და უიდეო ლექსებს. ასეთია, მაგალითად, «ლოცულობს გველი» — სავსებით მისტიკური, დეკადენტური ნაწარმოები, რომელიც თვით ავტორმაც კი დაბეჭდვის ღირსად არ სცნო. მაშ, რაღა საჭიროა ახლა ამ ლექსის საჯაროდ კითხვა და პოპულარიზაცია? არაფრით არ შეიძლება გავამართლოთ ს. ზაქარიაძის ასეთი უპასუხისმგებლო და დაუშვებელი გამოსვლები’’.

კიდევ უფრო მეტიც: ანა კალანდაძის შემოქმედების ერთ-ერთი საუკეთესო მკვლევარი — მწერალი შოთა ზოიძე, სხვა მოყვანილ საინტერესო ფაქტებთან ერთად, იმასაც აღნიშნავს, რომ ანა კალანდაძის არქივში ინახება ერთი მეტად “საყურადღებო” დოკუმენტი, რომელიც პოეტს 1951 წელს მიუღია საქ. სსრ მინისტრთა საბჭოსთან არსებული კულტურულ-საგანმანათლებლო დაწესებულების საქმეთა კომიტეტისაგან. ეს არის ‘‘საორიენტაციო თემატიკა”, რომლის მიხედვითაც ანა კალანდაძეს ახალი ნაწარმოებები უნდა შეექმნა. თემათა ჩამონათვალი “წარუშლელ შთაბეჭდილებას” ახდენს: 1. სამგორის შესახებ, 2. რუსთავის შესახებ, 3. ბრძოლა მარცვლეულისათვის (პურის აღება კომბაინით, პურის ბეღელი), 4. ბრძოლა მეცხოველეობისათვის (მწყემსები, მომთაბარეობა, ბინები და სხვა), 5. საკოლმეურნეო მგზავრული (კოლმეურნეთა სამუშაო ადგილებზე გასვლა), 6. ხვნა-თესვის შესახებ, 7. მაღაროელთა სიმღერა, 8. სიმღერა სამშობლოზე (პატრიოტიზმი), 9. საყოფაცხოვრებო და სახუმარო (შაირები, გაბაასება), 10. სიმღერა ახალგაზრდობაზე და ახალგაზრდობისათვის. 11. სიმღერა პიონერებზე და ბავშვებზე,

აგრეთვე პიონერებისა და ბავშვებისათვის, 12. ხალხთა და ეროვნებათა სტალინურ მეგობრობაზე, 13. გმირობის, ვაჟკაცობისა და თავდადების შესახებ, 14. მთასვლელთა სიმღერა, 15. სიმღერა ფიზკულტურელებზე... 17. სიმღერა რთველზე, 18. სიმღერა ბაღებისა და ხილის შესახებ... 20. კომუნიზმის დიადი მშენებლობის შესახებ და ა.შ. ეს ‘‘სახალისო‘‘ ჩამონათვალი კიდევ გრძელდება!

ღვთის შეწევნით, ანა კალანდაძეს დებიუტისთანავე დაკავებული ჰქონდა თავისი ნიშა ჭეშმარიტ პოეზიაში. მაგრამ ახალგაზრდა პოეტი ქალისათვის ასეთი ტენდენციური და ზოგჯერ, უბრალოდ, უხამსი დამოკიდებულება ადვილად გადასახარში მაინც ვერ იქნებოდა. ალბათ, ამიტომაც იყო, რომ 1947-1948 წლებში ლექსი აღარ დაუწერია. თითქმის არ წერდა მომდევნო რამდენიმე წლის განმავლობაშიც. თუმცა, ამ დუმილის შემდეგ, როგორც იგივე შოთა ზოიძე მოხდენილად შენიშნავს, “თითქოს ზემოდან შემოთავაზებული თემატიკის «საპასუხოდ» დაიწერა‘‘ ეს მცირე ფორმის, მაგრამ საოცრად მრავლისმთქმელი ლექსი:

‘‘ შენ მისმენ ისე,
ვით მზე უსმენს ოკეანეებს.
და ციმციმებ,
ბრწყინავ მასავით...
მოეფარები მალე კლდეებს,
მოეფარები,
მიაშურებ მძიმედ დასავალს...
შენ კვლავ მომისმენ,
ვით მზე უსმენს
ოკეანეებს,
გაბრწყინდები
ჩემთვის მასავით? ‘‘

დიახ, სწორედ ეს იყო პასუხი: ანა კალანდაძეს არ შეეძლო სხვაგვარად ეწერა და მისი პოეზია არ შეიძლება არ ყოფილიყო ის, რაც არის. შედეგად მთელი შვიდი (!!!) წლით, 1953 წლამდე დაგვიანდა მისი პირველი კრებულის დაბეჭდვა, მიუხედავად იმისა, რომ 1946 წლის მაისში მწერალთა კავშირის სასახლეში მისი სასწრაფოდ გამოცემა იყო გადაწყვეტილი. თანაც ხელნაწერების სახით ხალხში გავრცელებული შედევრებიდან არაერთი ამ კრებულში ავტორს არ შეატანინეს, მათ შორის ისეთები, როგორიცაა: ‘‘მე მივაშურებ ურარტუს ქვაბებს”, ‘‘მოდიოდა ნინო მთებით”, ‘‘შენ ისე ღრმა ხარ”, ‘‘ტყემ პირსაბური ჩამოიცილა”, ‘‘მეუფევ ჩემო”, ‘‘ხმობენ კაკბები”, ‘‘ჭექდა მაზურკა”, ‘‘ქეთევან დედოფალი”, ‘‘მკვდართა მზე ვარ”, ‘‘ბოშა ქალი”, ‘‘ლოცულობს გველი” და ბევრი სხვა. ‘‘ლოცულობს გველი” როგორც ‘‘სავსებით

მისტიკური და დეკადენტური" მხოლოდ შემდგომ გამოცემაში დაუბეჭდეს და ისიც უსათაუროდ. სათაური თვალში ხვდებათ და აფეთებთო, უთქვამს პოეტისთვის ერთ უფროს კოლეგას და კიდევ რამდენიმე სხვა ლექსის უსათაუროდ დაბეჭდვაც ურჩევია.

დაგვიანებული პირველი კრებულის გამოსვლით ყველაფერი არ დამთავრებულა. წამოვიდა ღვარძლისა და ძაგების ხელახალი ტალღა. ასე, მაგალითად, ''იერიში იქნა მიტანილი" (''კრიტიკოს" ვ. მაჭავარიანის მიერ ''ლიტერატურულ გაზეთში") ისეთ იშვიათ პოეტურ ქმნილებაზე როგორიცაა ანა კალანდაძის ''შორია თამარ":

''...უნდა აღინიშნოს, ანა კალანდაძე ცდებოდა და ახლაც ცდება, როდესაც რომანტიკული ლეჩაქით თვალებზე (!!! — კ. ლ.) გაჰყურებს ფეოდალურ საქართველოს (''შორია თამარ"). ეს შუა საუკუნეების ფლიორი, რაც უფრო მალე ჩამოცილდება მის პოეზიას, მით უფრო გაიზრდება და დავაჟკაცდება ის. ნამყო, ძველი საჭიროა და აუცილებელიც, მაგრამ მხოლოდ აწმყოსათვის და მომავლისათვის და არა თავისთავად. საქართველო იმდენად წარმტაცი და კარგია დღეს, რომ მის შესაქებად გუშინდელი საჭირო აღარ არის... ჩვენი ინდივიდუალური სამყარო გამსჭვალულია კოლექტივიზმის გრძნობით. ახალმა პოეტმა უნდა იგრძნოს და შეამჩნიოს ეს ფენომენი და მას ადეკვატური პოეტური ფორმა მოუნახოს..."

ასე ასწავლიდა წერა-კითხვის ზოგიერთი ვითომმცოდნე არამკითხეც კი ''ადეკვატური ფორმის" ძიებას გენიალური შესაძლებლობების ახალგაზრდა პოეტს.

მოგვიანებით ნოდარ დუმბაძემ თქვა: ''ანა კალანდაძის გაკილვას რა უნდა, ქებაა ძნელი ანა კალანდაძისა... გურიიდან ჩამოსული ბიჭი ვიყავი, ბიძამისის წისქვილში ღამენათევი ბიჭი და სიზმრიდან ახალდაბრუნებულივით მაშინ პირველად მივხვდი, რომ ეს ყველაფერი: სახლში შემოჭრილი თუთაც, ჭიამაიაც, ჩახლართული ღობეც, თოლიას ყეფაც, ქვევრში დამწყვდეული ჭინკაც, თოვლზე დარჩენილი ნადირის ნაკვალევიც, ჩიჩილაკიც, კალანდაც, ბოშა ქალიცა და თათრის გოგონაც — ადრე რომ არაფერი მეგონა, თურმე ღვთაებრივი ლექსი და ღვთაებრივი პოეზია ყოფილა?!" — აი, სწორედ ამას ვერ (ან არ) ხედავდა ანას ბევრი მოშურნე თუ ოპონენტი.

გავა დრო და გურამ ასათიანი დაწერს: "ანა კალანდაძეს ჰყავს ოპონენტები როგორც ქართულ მწერლობაში, ისე მკითხველთა გარკვეულ წრეებშიც. ერთი ამ ბრალდებათაგანი ასეთია: თითქოს მისი შემოქმედება მოკლებული იყო აქტუალობას, ნამდვილ სოციალურ სიმძაფრეს. ასეთ შეხედულებას აქვს თავისი საფუძველი. მართლაც, ანა კალანდაძეს არ შეუძლია ზოგიერთ ისეთ თემაზე წერა, რაც სხვა პოეტებს ეხერხებათ. არ შეუძლია თავისი პოეტური ბუნების გამო. მაგრამ, ამავე დროს, მთელი

მისი პოეტური შემოქმედება, მთელი მისი ცხოვრება ქართულ პოეზიაში ღრმა საზოგადოებრივი აზრის, დიახ, მეტად ღრმა და მნიშვნელოვანი საზოგადოებრივი, სოციალურ-ზნეობრივი აზრის მაუწყებელი მაგალითია", — მართლაც ზედმიწევნითი შეფასებაა ანას ნათელი ბიოგრაფიისა და ჭეშმარიტად ფენომენური ლიტერატურული მემკვიდრეობისა. ამაზე უკეთ ძნელად თუ იტყვი...

რუსუდან ნიშნიანიძე

ოთარ ჩხეიძის ღვაწლი

“ისტორია ის შენობაა, რომელსაც ვერანაირი ჩალით ვერ დახურავ,” — სჯეროდა გალაკტიონს.

ლიტერატურის ისტორია...

არაერთი გადაფასების მოწმენი ვხდებით: არა მხოლოდ ცალკეული ავტორების, არამედ იმ ადამიანების შემოქმედების მიმართაც, რომლებიც არცთუ დიდი ხნის წინ “კურსს განსაზღვრავდნენ” მწერლობაში, თუმცაღა, ბევრის მიმართ დამოკიდებულება უცვლელი დარჩა...

გამოქვეყნებისთანავე მიიქცია ყურადღება ოთარ ჩხეიძის ერთმა მოგონებამ: “უკანასკნელი თარი”. გიორგი შატბერაშვილის ღიღინი, — თარს აყოლილი ღიღინი, — თაობებს გასწვდება. მელოდიას აჰყვა და “ალბათ, თუ მე მანუგეშებდა, რო ამბობდა, რო ყველაფერი გადაივლისო, დაბნეულობაც გადაივლისო, ავთა სიავეც გადაივლისო, მოეძებნება ყველაფერს ადგილი, კეთილს თავისიო, ბოროტს თავისიო, მხოლოდ ესაა, გაძლება უნდაო...” ეს მხოლოდ ერთი თანამოკალმის გასახსენებლად არაა დაწერილი; აქ ეპოქის ნიშანია — მკაცრი, სასტიკი ეპოქის. ეს თაობის ნიშანიცაა — ასე “აძლებინებდნენ” ერთმანეთს, ასე ამხნევებდნენ...

ოთარ ჩხეიძის პირველი ლიტერატურული განაცხადი გასული საუკუნის 40-იან წლებს უკავშირდება. II მსოფლიო ომი ახალი დამთავრებული იყო. ქართულ მწერლობაში უნიჭიერესი თაობა მოვიდა, უნიჭიერესი და ერთმანეთისაგან, დასტურ, განსხვავებულნიც (ოთარ ჩხეიძე, ანა კალანდაძე, ვახტანგ ჭელიძე, გიორგი შატბერაშვილი, იოსებ ნონეშვილი, მურმან ლებანიძე... სხვებიც). პასუხისმგებლობა მით უფრო თვალსაჩინო იმადაც იყო, რომ ჯერ კიდევ ერთმანეთის გვერდით იბეჭდებოდნენ კონსტანტინე გამსახურდია, გალაკტიონ ტაბიძე, ლეო ქიაჩელი, გიორგი ლეონიძე, იოსებ გრიშაშვილი...და კიდევ არაერთი პიროვნება, რომლებიც არა მხოლოდ ,,დიდი მწერლობის” სიმაღლეს განსაზღვრავდა. საბჭოთა ხელისუფლება კი მტკიცედ იცავდა თავის პოზიციებს. არა მხოლოდ იცავდა, აფართოებდა კიდეც. შემთხვევითად სრულიადაც არ მიუჩნევიათ თუნდაც ცოტა ხნის

შემდეგ და თუნდაც ოდნავ სხვა პოლიტიკურ გარემოში კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის პირველი მდივნის, ნიკიტა ხრუშჩოვის, შეთავაზება: მწერლობას პარტიის თანაშემწე რომ უწოდა. ბევრმა დაიჯერა. აქტიურებმა კრემლის თეორეტიკოსებთან თანამშრომლობა გააჩაღეს, ვიღაცეებმა — ნებაყოფლობით, უმეტესობას — დავალებული ჰქონდა. ეს "ტრადიცია" ხომ შემოსვლის დღეებიდანვე დაამკვიდრეს ბოლშევიკებმა.

ოთარ ჩხეიძემ 1942 წელს დაამთავრა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტი — დასავლეთ ევროპის ენების განხრით; ჩარლზ დიკენსის შემოქმედება გახდა მისი საკანდიდატო დისერტაციის კვლევის თემა. სამუშაო ადგილი არაერთხელ გამოიცვალა: ერთხანს სოფლის სკოლაში გერმანულს ასწავლიდა, შემდეგ ბათუმის, მოგვიანებით, კი გორის პედაგოგიურ ინსტიტუტში საზღვარგარეთის ლიტერატურის ისტორიის კურსს კითხულობდა. მისი ლიტერატურული დაკვირვებისა და განსჯისათვის მიმზიდველი არეალი ვრცელ თვალსაწიერს მოიცავდა: ტომას სტერნზ ელიოტი, ბერნარდ შოუ, ერნესტ ჰემინგუეი, ჯონ სტაინბეკი, ჯეიმზ ჯოისი, ჯონ უეინი... ესსეებში ქართველ მკითხველს დასავლური პოეზიის მოდერნისტულ პროცესებსა და სივრცეებზე თანდათან, ერთგვარი თანამიმდევრობითაც, ესაუბრება (ეს ის პერიოდია, როცა ავანგარდული ხელოვნება თუ "დანაშაულად" არა, ყოველ შემთხვევაში, უსაგნო და უსარგებლო მაკულატურად მიიჩნევა). თავადაც მწერალს, სხვა აქცენტები აქვს ამა თუ იმ ავტორის სტილურ სიახლეზე, იუმორზე, ნაწარმოებში ფინალის აზრობრივ და მხატვრულ ფუნქციაზე. მნიშვნელოვანია მისი მონოგრაფია *"იტალიური დღიურები ბაირონისა"*. თეორიული ინფორმაციის გარდა, საკუთარი გემოვნებით და შესაძლებლობებით ჯონ მილტონის *,,დაკარგული სამოთხის"* 200 სტრიქონის თარგმანი შესთავაზა მკითხველს... წლების შემდეგ, ამას სტივენ კრეინის ლექსების ციკლი მოჰყვა, ემილი დიკინსონისა და ელიოტის პოეტური ტექსტების ქართული ვერსიები...

ამგვარი მასშტაბები ცხადად მიანიშნებდა, რომ ქართულ ლიტერატურისმცოდნეობაში განსწავლული და მრავალმხრივი მოაზროვნე მუშაობდა.

ევროპული და ამერიკული კულტურის მკვლევარი საბჭოთა კულტურის სივრცეში ცხოვრობდა, მაგრამ თავად ტრადიციული, ეროვნული მწერლობის წიაღში გაიზარდა. მისთვის უმთავრესი "ქართული საფიქრალი", საქართველოს ლამის მარადიული, "წყევლა-კრულვიანი" ტკივილი გახლდათ. ამან უბიძგა XX საუკუნის "მატიანის" წერა დაეწყო, არ გამორჩენოდა არც ერთი მნიშვნელოვანი თარიღი თუ ფაქტი, რომელთა გავლენა ათწლეულების მანძილზე გრძელდებოდა. ეს სისტემის მიერ მოტანილი მოვლენები იყო. აქედან ცხადი ხდებოდა, რას უნდა დაპირისპი-

რებოდა მწერალი. პირველი ნაწარმოებების გამოჩენისთანავე მიიქცია მკითხველი საზოგადოების ყურადღება, ხელისუფლებისაც. ისიც უნდა ითქვას, არჩევანის წინაშე არ დამდგარა, არც ყოყმანის და ორჭოფობის წუთები ყოფილა გრძელი; ეგრეთ წოდებული "ისტორიის კრიტიკის" უფლება თვით გადაწყვიტა და სათქმელიც თავისთავად დალაგდა.

ოთარ ჩხეიძის პერსონაჟები უწარსულო გმირები არ არიან. ისტორიული სინამდვილის ჩვენებას გენეტიკური მემკვიდრეობითობის მხატვრული ქარგით ახერხებს. ასე დაიწერება ბიოგრაფიული ჟანრის, ასევე, ჰეროიკული 1924 წლის, 1937-ის ავბედითი, 1956-ის მარტის ტრაგედიის ამსახველი რომანები ("*ტინის ხიდი*", "*ჯებირი*", "*ბორიაყი*", "*ბურუსი*", "*მეჩეჩი*", "*ცდომილნი*", "*აღმართ-დაღმართი*", "*კვერნაქი*", "*ლანდები*", "*ნაკრძალი*", "*გამოცხადებაი*", "*ცხრაწყარო*"). "მატიანე ქართლისა" თორმეტ რომანს მოიცავსო, — აცხადებდა თავად.

ოთარ ჩხეიძეზე ბევრს წერდნენ... "გამოხმაურება" და შეფასება ჯერ კიდევ მაშინ დაიწყო, ვიდრე (როგორ უჩვეულოდაც არ უნდა ჟღერდეს) მისი პირველი მოთხრობა დაიბეჭდებოდა. ჯერ კიდევ უცნობი (დაუსტამბავი) ნაწარმოებების შესახებ რეცენზია გამოქვეყნდა ("ჩვენი თაობა", №2, 1939). ახალგაზრდა ავტორის დებიუტი დიდ მწერლობაში უცნაურად შედგა. ცენზორის და იდეოლოგის ფხიზელ თვალს არაფერი უნდა გამოჰპარვოდა; მთავარი — საბჭოთა მკითხველისთვის განკუთვნილი სათქმელი იყო. იდეოლოგია — აი, რა იყო უმთავრესი. მხატვრული ნაწარმოების განხილვაც ამ ასპექტიდან უნდა დაწყებულიყო. კრიტიკოსებიც გააქტიურდნენ: "საფუძველშივე მცდარი ნაწარმოები", — დაწერს ამგვარ უცნაურობას ერთი ცნობილი ავტორი; "*"მეჩეჩი"* იდეურად მცდარი ნაწარმოებია," — არ ჩამორჩება მეორე; "ავტორი არ ენდობა სიტყვას", — იტყვის მესამე და თუ მაინცადამაინც ქილიკის გუნებაზე არ ხარ, ეგებ კითხვაც დასვა: ეს ადამიანები რომანზე (მხატვრულ ნაწარმოებზე) წერენ "ლიტერატურულ წერილებს" თუ პარტიულ დადგენილებებს იღებენ?! ამგვარი დამოკიდებულება საქართველოს მწერლობას არ გულისხმობდა მხოლოდ, ეს საბჭოთა გამოცდილება იყო, თუმცა "მოძმე"რესპუბლიკების ლიტერატურაზე საგანგებო სიმკაცრით ვრცელდებოდა. ერთი მაგალითი: საბჭოთა კავშირის მწერალთა პლენუმზე ნიკოლაი ტიხონოვმა თავის გამოსვლაში ოთარ ჩხეიძის ნაწარმოებებიც (ნოველა "*გერი*" და მოთხრობა "*მიმქრალი ნათელი*") აღინიშნა. თავისთავად, ლიტერატურულ ფორუმზე ყურადღების ცენტრში მოქცევა, ახალგაზრდა ავტორის გვარის ხსენებაც კი წარმატების ნიშანია. მით უფრო, რომ მოხსენება ერთ-ერთ ცენტრალურ საკავშირო გაზეთშიც დაიბეჭდა. ამით არ დასრულებულა, მეტიც, ბროშურადაც გამოიცა. რამ გააჩინა ამხელა ყურადღება? გავრცელებული ინფორმაცია (ყველას

თუ არა, ბევრს მაინც) საბჭოელ მკითხველს უნდა სცოდნოდა — ვრცელი, მრავალფეროვანი, დიადი საბჭოთა კავშირის ლიტერატურის აღმავლობას სამი ქართველი მწერალი უშლიდა ხელს: კონსტანტინე გამსახურდია, ლევან გოთუა და ოთარ ჩხეიძე.

“ბნელი ანაქრონიზმებით გატაცებული”, — ეს უკვე შეფასება არაა, არამედ მინიშნება... ალბათ, იმდენად საშიში, რომ მეორე ჩხეიძემ (ბორისმა), ამ დროს საკმაოდ ცნობილმა ავტორმა, საგანგებო განცხადება გააკეთა: “ამხ. ნ. ტიხონოვის მოხსენებაში... განხილული მოთხრობა “*გერი*” ჩხეიძისა — მე არ მეკუთვნის.” სწორედაც რომ კურიოზული შემთხვევაა. ლიტერატურის ისტორიამ არაერთი ფაქტი იცის, როცა აღშფოთებული ავტორი საკუთარ სიუჟეტს, პერსონაჟს თუ სახე-სიმბოლოს ვიღაც პლაგიატორისაგან რომ იცავს; “გადამწერს” ამხელს და არცთუ იშვიათად, მკვეთრ სიტყვებს ამგვარივე საქციელიც რომ სდევს (სასიცოცხლოდ მნიშვნელოვანია ეს მისთვის); მაგრამ საბჭოთა სინამდვილეში არანაკლებ ხშირი იყო ფრაზები: მე ეს არ მიგულისხმია, ამგვარად არ მივარაუდიაო, ან აფორიაქებული განმარტება: ეს მე არ დამიწერიაო...

რამდენიმე წლის შემდეგ ცნობილ ქართველ მეცნიერს, ალექსანდრე მანველიშვილს, ერთ-ერთ რადიოგადაცემაში მიიწვევენ. ეს ის მანველიშვილია, წლების განმავლობაში სხვადასხვა სახელმწიფოში საქართველოს ისტორიას და ლიტერატურას რომ იკვლევდა, წიგნებს გამოსცემდა, პარიზში პატრიოტულ ორგანიზაციას — “თეთრი გიორგი” — იდეოლოგიურად რომ ხელმძღვანელობდა და განსახილველ თემებსაც სრულიად განსხვავებული რაკურსითა და ცოდნით რომ სთავაზობდა საზოგადოებას. მაგალითად, ამგვარს: “ვეფხის-ტყაოსანი და რუსთველის ზნეობრივი იდეოლოგია”...

“საქართველოსაც თავისი პასტერნაკი გაუჩნდა. ეს არის მწერალი ოთარ ჩხეიძე”, — ითქვა არაერთი ადამიანის გასაგონად და რომანის (“*მეჩეჩი*”) უცხოეთში მცხოვრები რადიომსმენელისათვის გაცნობას და, იმავდროულად, განხილვასაც შეუდგა. საყურადღებო რეცენზია რამდენიმე ვარაუდის (ვერსიის) შესაძლებლობას იტოვებს. ამჯერად მხოლოდ ერთ ნიშანს მინდა მივაქციო თქვენი ყურადღება: “საქართველოს პასტერნაკი” — რაზე მიანიშნებს? ეს ხომ არა მხოლოდ ერთი ავტორის გვარ-სახელია, არამედ საბჭოეთში მოღვაწე პროტესტანტი ინტელექტუალის სიმბოლოც.

1956 წლის 18 იანვარი (მარტის მოვლენებამდე ორი თვით ადრე). საქართველოს კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის პირველი მდივნის, ვასილ მჟავანაძის, გამოსვლიდან: “ზოგიერთი ჩვენი მწერალი, რომლებმაც სწორად ვერ გაიგეს პარტიის მოთხოვნა, ნაცვლად იმისა, რომ გაბედულად გამოააშკარავოს ცხოვრების წინააღმდეგობანი და კონფლიქტები, მეო-

რე უკიდურესობაში მოექცა. ისინი აზვიადებენ ჩვენი ცხოვრების უარყოფითს, არატიპიურ მხარეებს. სწორედ ამგვარი ნაკლოვანებანი ახასიათებს ოთარ ჩხეიძის ნაწარმოებს *«ბურუსს»*. კონკრეტული მწერალი, კონკრეტული ნაწარმოები, კონკრეტული ბრალდება — არცთუ "დაბალი" ტრიბუნიდან. მეტიც, იმ ტრიბუნას, რომელზეც ალბათ, მომხსენებელია დაყრდნობილი, წინა მხრიდან ნამგალი და ურო აქვს მიხატული. "*ბურუსი*" ჟურნალ "მნათობის" 1955 წლის ნომრებში იბეჭდებოდა. "მართალი ლიტერატურა" — დაიწერება მოგვიანებით.ნურც იმგვარად წარმოვიდგენთ, რომ კარგი, ვთქვათ ასე, გაბედული არაფერი იწერებოდა. რასაკვირველია, არა! ურთულეს ეპიზოდებშიც კი ქართულ მწერლობას არ შემოლევია ამაყი შეძახილი, გამხნევება, თანადგომა. ნამდვილი შეფასებებიც იწერებოდა (ბევრ ავტორს ვგულისხმობ!) ეს არ იყო ერთფეროვანი სურათი, როგორადაც არცთუ იშვიათად იხატება ეროვნული ლიტერატურული ცხოვრება. არც ოთარ ჩხეიძის შემთხვევა ყოფილა გამონაკლისი. "დიდებული მწერალია ოთარ ჩხეიძე", — შეაფასებს ერთი თანამოკალმე; "ოთარ ჩხეიძე მარტოდმარტო იყო შებმული ამხელა იმპერიას," — არ დაუკარგავს დამსახურებას სხვა...

ახალი ნაწარმოებების — რომანებისსერია: "*ვენეციურიჭაღი*", "*ჩემი სავანე*", "*მთაგრეხილი,*" "*ამაღლება*" მხატვრულ-დოკუმენტური ყაიდის ტექსტებია. დოკუმენტური პროზა თავისი არსით — თამამია. მხატვრულ ნაწარმოებში მეტი თავისუფლებაა, აქ — კიდევ უფრო მეტი პასუხისმგებლობა. სათქმელს რეალური (და არა გამოგონილი გვარ-სახელის) პერსონაჟების კონტექსტში გაცილებით მეტი სიმძაფრეც ენიჭება. "მოქალაქეობრივი უხერხულობის განცდა", როგორც ამგვარ შემთხვევებში იტყვიან ხოლმე. აი, თუნდაც "არტისტული გადატრიალება". 90-იანი წლების არაჩვეულებრივი დოკუმენტური რომანი. არაჩვეულებრივი რამდენიმე განზომილებით: არა-ჩვეულებრივი სიმართლით, არა-ჩვეულებრივი პერსონაჟებით, არა-ჩვეულებრივი სათქმელით დაწერილი წიგნი.

"ერი ერია თუ ერთიანია. გახლეჩილი ერთი ერთი აღარ არის. გახლეჩილი ერიცა აღარ არის ერიო. ამოვარდება. აღმოჰხდება: ერი იდეაა და ხორციელებაცაა ერი. განხორციელდა იდეაი ახლა ამ ერთში და უნდა ვიწამოთ სწორედ ეს ერთი, როგორც რო კაცი, როგორც რო იდეა და როგორც რო ერიო ანუ ერთი და განუყოფელიო." ალაპარაკდა თბილისი. არა მხოლოდ ლიტერატურული თბილისი... მოვლენები, რომლებზეც მწერალი წერდა, საზოგადოებისათვის არა მხოლოდ "ნაცნობი" იყო, არამედ თვითონ ქმნიდა მას. საკუთარი თავის ძებნა ან მიმსგავსება (მიხვედრა) არ სჭირდებოდათ. ისედაც დასახელებული იყო ყველა, მაგრამ ეს არ გახლდათ ფაქტების დაფიქსირება. მხატვრულ ნაწარმოებს გაცილებით დიდი ფუნქცია ჰქონდა — სათქმელი, რომელიც

ფაქტს განაზოგადებდა. მაგალითისათვის: “მხოლოდღა ბრმები მიჰხვდნენ, რისხვა რო დაატყდათ, ჯერ ბრმები მიჰხვდნენ და შემოსძახეს სიმღერაი ომახიანი, არ შეგეშინდეთო: ცხრა ლახვარი რომ დაგვარტყან ცხრაჯერ გულში, მტრის ჯინაზე ცხრაჯერ მწარედ გავიცინებთო. მიჰხვდნენ. შემოსძახეს. და აჰყვა ხალხი.” ეს 9 აპრილის ღამეა. საერთო განწყობის ხატვის გარდა, ამ ეპიზოდში სიმღერას თავისი დატვირთვა (დრამატურგიული) აქვს. ეს არაა “ქუჩის მსმენელთა” გასართობად ნამღერი. მუსიკალური რაობა და იდეა (გნებავთ, იდეოლოგია) იდენტურია. “ცხრა ლახვარი რომ დაგვარტყან...” მრავლობითში ნამღერი (არადა, სალექსო ტექსტში ავტორს მხოლობითში აქვს). აქ კი იგი ამ შეკრებილი ადამიანების მოქმედების შემადგენელი ნაწილია.

სხვაგვარი ნიმუშიც:

“მზად იყო ყველაფერი. მოახსენებენ. დგება, რუკას რო არ აშორებს თვალსა, რო შეჰღიმის, სანთლის ალი რო დასთამაშებს გაფითრებულ სახეზედა. დგება. დგას. დგას. ფანქარს დაუშვებს მერე. დადებს. გაასწორებს.

“...იქნება... ჩვენი... ჩვენი... ჩვენი იქნება...” გადის. თვალი რო რჩება რუკისაკენა. ფანქარი ტაო-კლარჯეთზე დევს. ეგრისი დათვის ტორს ჩაუბღუჯია, შიგა ქართლიც ჩაუბღუჯია დათვის ტორსა. მთლად რუქას ითრევს, ჭმუჭნის და ფხრეწს, ფხრეწს და ღეჭავს, ღეჭავს და აფურთხებს, აფურთხებს და ილოკავს ტუჩებსა.”

დინამიკა. აზრობრივი დინამიკა. “დიდი საქართველოს” მარადიული, ვერშელეული ოცნება. ისეთ უმძიმეს დღეებშიც კი, როცა ტაო-კლარჯეთი კი არა, დღევანდელი საქართველოს დამოუკიდებლობა გეცლება ხელიდან. ეგებ დავსვა რიტორიკული კითხვა: იქნებ ეს ერთსა და იმავეს ნიშნავს? ურთულეს სიტუაციაშიც პოულობს ძალას, იპოვოს ოპტიმიზმის საბაბი. ეს ფატალური ოპტიმიზმია. დათვის ტორი — გამჭვირვალე სიმბოლო. წინ წამოწეული დეტალი — ფანქარი. ეგებ ესაა პერსპექტივაც? პერსონაჟი კი მოქმედებს მაშინაც, როცა დუმს. რა შეიძლება ითქვას იმაზე მნიშვნელოვანი, როგორც ამჯერად (თუ ამჟამად) ჩამომდგარი სიჩუმეა. ომის წინ ჩამომდგარი გარინდებული სიჩუმე.

ოთარ ჩხეიძე რომანებში არცთუ იშვიათად მიმართავს იგავურ ხერხს. “სახიფათო ეპიზოდებშიც” შეუძლია “გარისკოს” — სარკაზმი ერთი დამახასიათებელი თავისებურებაა მისი პროზისა. შესაძლოა, ის სტილურ ხერხადაც იქცეს, მაგრამ ავტორისათვის შინაგანი ტრაგიზმის ნაწილიც არის. მწერალი სათაურსაც სერიოზულ მნიშვნელობას ანიჭებს. შესაბამისად, ისინი ფრიად მეტყველია: “*უშრეტი თვალი*”, “*მოზარე გმირთა ვარამისა*”, “*ბურუსი*”, “*რა გადაარჩენს საქართველოს*”, “*ბერმუდის სამკუთხედი*”. თუნდაც “*ბერმუდის სამკუთხედი*” — რომანის დასათურება, ის ინტერპრეტაციის არაერთ შესაძლებლობას უშვებს.

“ბერმუდის სამკუთხედი” — საიდუმლო, რომლის ახსნა კაცობრიობამ ვერ შეძლო.

“ბერმუდის სამკუთხედი” — სადაც უჩინარდება (თუ ნადგურდება) ყველაფერი, რაც მის არეალში მოხვდება.

“ბერმუდის სამკუთხედი” — რომელიც გეოგრაფიულად ერთ კონკრეტულ სივრცეში არსებობს, მაგრამ რას მოიცავს თავად, ყოვლად გაურკვეველია.

ბერმუდის სამკუთხედში მოქცეული XX საუკუნის მიწურულის საქართველო.

“*თეთრი დათვი*”, “*ბერმუდის სამკუთხედი*”, “*2001 წელი*”, — ეს ბოლო ხანებში გამოქვეყნებული რომანებია. სათქმელი არ ილეოდა, არც ფანტაზია იშრიტებოდა, არც მკითხველი დაჰკლებია. მუშაობდა, თავაუღებლად მუშაობდა. არც განსაკუთრებულ დაღლას გრძნობდა. 83 წლის ასაკში გამოაქვეყნა რომანი “*მორჩილი*”, უკვე 84-ისა იყო, როცა საზოგადოებას მისი ახალი რომანი — “*ლაზერშოუ*” — ჰქონდა ხელთ.

XX საუკუნის ქართული საზოგადოების ტრაგიკული, ფათერაკიანი, ღირსეული თავგადასავალი — 22 რომანი, 22 მხატვრული თავგადასავალი.

შეულამაზებელი, მართალი, ამაყი ისტორია...

რეზო მარსაგიშვილი

კულტურათა დიალოგი და ორენოვანი ლექსიკონი

A Comprehensive Georgian-English Dictionary, Vol. I-II, London: Garnett Press, 2006 – დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონი, ტომი I-II, ლონდონი: გარნეტი, 2006, 1730 გვ.

როგორც უნდა იცვლებოდეს ენათმეცნიერული პარადიგმები თუ კვლევის ფორმები, დროისა და სივრცის ამა თუ იმ მონაკვეთში ენობრივი სისტემის რომელ ასპექტსაც უნდა ანიჭებდნენ მეცნიერები პრიორიტეტს, ენის ღერძი იყო და იქნება მისი ლექსიკური შედგენილობა. სწორედ მასშია წარმოდგენილი უპირატესად ენის მიერ დანაწევრებული სამყარო როგორც გარემომცველი სინამდვილის პირველადი აღქმისა და გაცნობიერების შედეგი. ენის მიერ სეგმენტირებული და სახელდებული რეალობა ის შუალედური გარემოა, რომელშიც ჩვენ ვცხოვრობთ. მასში დავანებული ხედვით — მნიშვნელობათა და ღირებულებათა ერთობლიობით — ვიკვლევთ გზას მთელი ჩვენი არსებობის მანძილზე.

ამას გარდა, სამყაროს შეცნობისა და გათავისების უწყვეტობა ასევე უპირველესად ლექსიკურ ფონდში აისახება და ამდენად ლექსიკის სისტემატიზაციისა და მისი მეცნიერულად შესწავლის პროცესიც უსასრულოა, რაც ერთნიშნად გულისხმობს მუდმივად განახლებადი ლექსიკონების შედგენის აუცილებლობას. ეროვნული ენის თითოეული ამგვარი ლექსიკონი კი იმის საწინდარია, რომ ენა მზადაა წარმართოს წარმატებული კულტურული დიალოგი ლექსიკის დონეზე, რამაც, თავის მხრივ, რეალიზაცია ორენოვან ლექსიკონში უნდა პოვოს.

ეროვნული ენის ლექსიკით განივთებული ენობრივი რეალობა უნიკალურია. ამდენად, ორენოვანი ლექსიკონის ავტორების, როგორც ორ ენასა და ორ კულტურას შორის შუამავლების, ურთულესი ამოცანაა ორი განსხვავებული სამყაროსეული ხატის წარმოჩენა მათ ურთიერთკავშირში, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია თანამედროვე ტრანსნაციონალურ ეპოქაში, როდეს-

აც ხდება თვით ენის როგორც წარმატებული კომუნიკაციის კულტუროლოგიური ფენომენის ახლებური გააზრება და შესწავლა.

ლექსიკის სფეროები, რომლებიც ენაში განსხეულებული სამყაროს ხატის ხელშესახები და აღქმადი სახით წარმოდგენის საშუალებას იძლევა, უმთავრესად ემოციურ-ექსპრესიული, შეფასებითი და სოციოკულტურული კონოტაციის მქონე ლექსემებისაგან შედგება. ამ ფენას აგრეთვე რეალიები (ტოპონიმები, ანთროპონიმები) და ეგრეთ წოდებული "კულტურული სიმბოლოები" მიეკუთვნება. ხშირად სწორედ ორენოვანი ლექსიკონი ამკვიდრებს მათ ფონეტიკურ, ორთოგრაფიულ, გრამატიკულ ფორმებს სამიზნე ენებში. ყველა ამგვარ ლექსიკურ ერთეულს შესაბამისი გამოკვეთილი კომენტარი ესაჭიროება. ზემოჩამოთვლილი მომენტების სრული გათვალისწინება უფრო იოლია, თუ ლექსიკონის შედგენაში რამდენიმე ავტორი მონაწილეობს (რაც სუბიექტურობის ფაქტორს მნიშვნელოვნად აბათილებს) და თუ ავტორთა შემადგენლობაში არიან ორივე ენის მატარებლები.

ძალიან მნიშვნელოვანია აგრეთვე, თუ რას ნიშნავს "ენა" ლექსიკონის ავტორებისათვის: შემოიფარგლება ენა მათთვის მხოლოდ ნორმატიული სალიტერატურო ენით თუ მის გვერდით ისინი აღიარებენ აგრეთვე ენობრივ ვარიანტებს: დიალექტურს, სოციოკულტურულს (ჟარგონი, დარგობრივი ენა...), სტილისტურს. უკანასკნელ შემთხვევაში მათ მოუწევთ მარკერების მთელი სისტემის შემუშავება.

აღნიშნულ საკითხებთან დაკავშირებით ავტორებმა თავიდანვე ცალსახად უნდა დააფიქსირონ პოზიცია. სწორედ ამაზეა დამოკიდებული, იქნება სიტყვანის სპექტრი ფართო თუ ვიწრო. აქ წყდება აგრეთვე ძირითადად საკითხი, თუ ვისთვისაა გამიზნული ლექსიკონი და რა ამოცანების გადაჭრას ემსახურება ის. მეტად მნიშვნელოვანია აგრეთვე სიტყვანში იმ უახლესი ლექსიკის შეტანა, რომელიც უკვე დამკვიდრდა მასობრივი კომუნიკაციის საშუალებებში, ბოლო წლების მხატვრულ ლიტერატურაში და, შესაძლოა, აკადემიურ გამოცემებში ჯერ დაფიქსირებული არ არის.

როგორ უპასუხებს ამ მოთხოვნებს 2006 წელს ლონდონში დონალდ რეიფილდის რედაქტორობით ორ ტომად გამოცემული დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონი?

ხელში აღებისთანავე ლექსიკონი პატივისცემას და ნდობის გრძნობას იწვევს: პატივისცემას ტიპოგრაფიული ხარისხი განაპირობებს, ხოლო ნდობას — შემდგენელთა ჯგუფის "ქართულ-ინგლისური" შემადგენლობა: თავად დონალდ რეიფილდი, რუსუდან ამირეჯიბი, შუქია აფრიდონიძე, ლორენს ბროერსი, თინათინ მარგალიტაძე, ლევან ჩხაიძე, არიანე ჭანტურია.

აქვე უნდა აღინიშნოს ის გარემოება, რომ ამჟამად — გლობალიზაციის ხანაში — ინგლისური ენის განსაკუთრებული როლი

აშკარაა, ვინაიდან იგი ხუთივე კონტინენტზე უპრობლემო საერთაშორისო კომუნიკაციას უზრუნველყოფს და მსოფლიო მასშტაბით "ლინგვა ფრანკას" სტატუსს დღითიდღე იმყარებს. ამდენად თანამედროვე ლექსიკოგრაფიის მიღწევების გათვალისწინებით შედგენილი ორენოვანი — ინგლისურისა და ნებისმიერი ენის — ლექსიკონის გამოსვლა დიდ მნიშვნელობას იძენს. ხოლო ქართულ-ინგლისურის შემთხვევაში ეს მნიშვნელობა კიდევ უფრო იზრდება. საქმე ისაა, რომ დღემდე არსებული მცირე მოცულობის ქართულ-ინგლისური ლექსიკონები ვეღარ უპასუხებენ თანამედროვეობის გამოწვევებს: მხედველობაში მაქვს, ერთი მხრივ, ქართული მოსახლეობის სწრაფვა, დაეუფლოს ინგლისური ენის კორექტულ გამოყენებას რაც შეიძლება მეტ საკომუნიკაციო სფეროში, ხოლო მეორე მხრივ — ქვეყნის გარეთ ქართულით დაინტერესებულ პირთა რიცხვის ინტენსიური ზრდა, რაც საქართველოს როგორც დამოუკიდებელი სახელმწიფოს საერთაშორისო სარბიელზე გასვლას უკავშირდება.

ქართული ენის ლექსიკური ფონდის სრულად წარმოდგენისათვის ლექსიკონის შემდგენლებმა გამოიყენეს ხუთი ძირითადი წყარო: ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის რვატომეულის ყველა სიტყვა-სტატია, 1999-2002 წლების ქართული ყოველდღიური და კვირეული პრესის მასალა დაახლოებით ორი მილიონი სიტყვა-ფორმის მოცულობით, თანამედროვე ქართველი რომანისტების ორმოცამდე ტექსტის ყველა სიტყვა-ფორმა, ძველი ქართულის, ასევე დიალექტური, ტერმინოლოგიური ლექსიკონები და საველე მუშაობის დროს თანამედროვე სასაუბრო მეტყველებიდან მოძიებული მასალა. ამდენად, ყოველგვარი გადაჭარბების გარეშე შეიძლება ითქვას, რომ სახეზე გვაქვს მეტნაკლებად სრული ქართული სიტყვანი და მისი შესაბამისი ინგლისური ეკვივალენტები.

დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონის მაქსიმალური სისრულე განპირობებულია იმ გარემოებით, რომ ლექსიკონის შემდგენლები ენას ხედავენ როგორც ვარიანტულ სისტემათა სისტემას: ენობრივი ვარიაციები ცალკეულ სისტემებს ქმნიან და ამ სისტემების ერთიანობა ენის ერთიან სხეულად წარმოგვიდგება. ქართული, რომელიც ასე მდიდარია დიალექტური ფორმებით, ლექსიკონში წარმოდგენილია შესაბამისი მარკერებით, რაც დიდად დაეხმარება ლექსიკონის ინგლისურენოვან მომხმარებელს არა მხოლოდ დიალექტური ვარიანტებით უხვად გაჯერებული ქართული ლიტერატურის კითხვისას, არამედ საგრძნობლად გაუადვილებს მას ქართულენოვან გარემოში სათანადო ენობრივ ორიენტაციას. სოციოლინგვისტური მარკერებითაა აღნიშნული ასევე კონკრეტულ სოციალურ გარემოში გამოყენებული ლექსიკური ერთეულები.

სწორი ენობრივი ქმედება გულისხმობს ადეკვატური ენობრივი რეპერტუარის შერჩევას. ლექსიკონის სპეციფიკიდან გამომ-

დინარე, ამ რეპერტუარის სისტემური ასახვა არცაა სავალდებულო, თუმცა დიდ ქართულ-ინგლისურ ლექსიკონში არაერთი შემთხვევაა იმისა, რომ შესაბამისი თარგამანით გაკეთდეს ერთი და იგივე ინტენციის გამომხატველი ფორმების დიფერენცირება ქმედების სიტუაციის მიხედვით. მაგ. დამშვიდობების ინტენციის გამომხატველი ენობრივი ერთეულები ქართულში "ნახვამდის!", "ჯერჯერობით!", "დროებით!" გადმოცემულია სათანადო ენობრივის ქცევის ფორმებით: "Goodbye!", "See you soon!", "See you later!". მაგრამ, წარმატებული კომუნიკაციის უცილობელ წინაპირობად მიჩნეული მართებული პრაგმატიკული კომპეტენციის დახვეწის მცდელობა ლექსიკონში მხოლოდ ამით არ შემოიფარგლება: პრაგმატიკული მარკერებია გამოყენებული ლექსემების შინაარსის ემოციური კომპონენტის გადმოსაცემად, რაც ლექსიკონის მომხმარებელს აკვალიანებს როგორც საკომუნიკაციო სტრატეგიის სწორ განხორციელებაში, ისე უზუალური ემოციური შინაარსების გამომხატველი ლექსიკის დიფერენცირებულად აღქმაში.

ლექსიკურ სისტემაში არსებული ემოციური შეფერილობის მქონე ფენა ძალზე ვრცელია. ემოციური შინაარსები, რომლებსაც მოლაპარაკე მიმართავს მაშინ, როდესაც სურს ვერბალურად გამოხატოს თავისი დამოკიდებულება ობიექტისადმი, კოდირებულია ყველა ენის სიტემაში და მეტ-ნაკლებად საერთოა ამ ენის ყველა მატარებლისათვის. სწორედ ემოციური ინფორმაციის კოდირების დიაპაზონი და წესი, ჩვენი აზრით, დიდწილად ამჟღავნებს ამა თუ იმ ენის მიერ სამყაროს ინტერპრეტაციის თავისთავადობას. თუმცა აღნიშვნის ღირსია ის ფაქტიც, რომ ლექსემის ემოციური შეფერილობა მნიშვნელოვნად უკავშირდება დეკოდირების აქტს და ამდენად მოლაპარაკის პრაგმატიკულ კომპეტენციას. ლექსიკოგრაფებსაც, ცხადია, განსხვავებული პრაგმატიკული კომპეტენცია აქვთ, რაც ზოგადად გამოიხატება ლექსიკურ ერთეულებში კოდირებული ემოციური შინაარსის განსხვავებულ, რამდენადმე სუბიექტურ ინტერპრეტაციაში. ასე მაგალითად, ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონში გვხვდება უარყოფით-ემოციური შინაარსის გამომხატველი მარკერები "სალანძღავი", "უპატივცემულობისა", "დაცინვითი"; ისიდორე და თამარ გვარჯალაძეების ინგლისურ-ქართულ ლექსიკონში აღარ ფიგურირებს მარკერი — "უპატივცემულობა", სანაცვლოდ ზემოაღნიშნულ მარკერებს ემატება — "აგდებულობა". სხადასხვაგვარადაა მინიშნებული უარყოფით-ემოციური შინაარსები ინგლისურ ერთენოვან ლექსიკონებშიც: Longman Dictionary of Contemporary English მიმართავს მხოლოდ ერთი სახის აღნიშვნას — "derogatory", მაშინ როცა The Oxford English Dictionary იმავე შინაარსს უაღრესად დანაწევრებულად წარმოადგენს: "execrative", "reprobation", "vituperation", "depreciatory", "abusive", "opprobrious",

“derisive”, “disparagement”, “contempt”. ი. გალპერინის რედაქციით გამოცემულ “დიდ ინგლისურ-რუსულ ლექსიკონში” ფიქსირებული მარკერებია: “бранное”, “неодобрительно”, “презрительное”, “пренебрежительное”, “грубое”. სარეცენზიო ლექსიკონში უარყოფით-ემოციური შინაარსის გადმოსაცემად გამოყენებულია შემდეგი მარკერები: “დამცირებითი”, “ირონიული”, “უარყოფითი”. სრულიად ნათელია, რომ სუბიექტურობისაგან ბოლომდე თავისუფალი ლექსიკონის შემდგენლები ვერ იქნებოდნენ, თუმცა სასურველი იქნებოდა პრაგმატიკული შინაარსების უფრო მკაფიო ნიუანსირება. მიუხედავად ამისა, ლექსიკონში გამოყოფილი სტილისტიკური მარკერები მნიშვნელოვან ინფორმაციას აწვდის მკითხველს შესაბამისი რეგისტრის შესარჩევად.

დაბოლოს, აშკარაა, რომ სახეზეა საეტაპო მნიშვნელობის მქონე ლექსიკოგრაფიული მოვლენა, რომელსაც შეუძლია ჰქონდეს სრული პრეტენზია განსაზღვროს მრავალი ლინგვისტური ფაქტის ახლებური ხედვა და ჩაანაცვლოს დამკვიდრებული, თუმცა კი არასწორი, ფორმები ახალი, მაგრამ მართებული, ფორმებით. ასე მაგალითად, გეოგრაფიული სახელების გადმოსაცემად ინგლისურში რუსულიდან შესული ქართული ტოპონიმების აღმნიშვნელი ლექსემების ნაცვლად, ვფიქრობთ, უპრიანი იქნებოდა ამ რეალიების პირდაპირი ტრანსლიტერაციით გადმოცემა, მაგალითად, “კახეთის”, “იმერეთის”, “აფხაზეთის” და სხვ. ლექსიკონში გამოყენებული “Kakhetia”, “Imeretia”, “Abkhazia” -ს ნაცვლად, “Kakheti”, “Imereti”, “Abkhazeti”- ის დამკვიდრება.

მიუხედავად იმისა, რომ სარეცენზიო ნაშრომი გამიზნულია ქართულით დაინტერესებული უცხოენოვანი მკითხველისათვის, დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, რომ დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონის მომხმარებელთა სპექტრი გაცილებით მრავალფეროვანი იქნება — ის ასევე დიდ სამსახურს გაუწევს ინგლისურის შემსწავლელი ქართული მოსახლეობის ყოველდღიურად მზარდ აუდიტორიას, ენის სპეციალიტებსა და მთარგმნელებს.

მერაბ ღაღანიძე

გურული დიალექტის მონოგრაფიული შესწავლის ნაგვიანები ნაყოფი

გრიგოლ იმნაიშვილი, გურული დიალექტი: შესწავლის ისტორია, გრამატიკული მიმოხილვა, ტექსტები ლექსიკონითურთ, თბ.: არნ. ჩიქობავას ენათმეცნიერების ინსტიტუტი; გამომცემლობა "უნივერსალი", 2006, 416 გვ.

ავტორის გარდაცვალების შემდეგ, 17 წლის დაყოვნებით, გამოქვეყნდა წიგნი, რომელიც ქართული დიალექტების თვალსაჩინო და ნაყოფიერ მკვლევარს, *გრიგოლ იმნაიშვილს,* თავად გაუმზადებია გამოსაცემად და რომელიც მოიცავს გურული დიალექტის შესწავლის მიმოხილვას, თავად დიალექტის აღწერილობას, ჩაწერილ ტექსტებს, ამ ტექსტების ლექსიკონსა და თემის ბიბლიოგრაფიას.

უთუოდ ღირსშესანიშნავია ამ ნაშრომის გამოსვლა, თუნდაც დაგვიანებული (სამეცნიერო განვითარების თვალსაზრისით დროში ამგვარად ჩამორჩენა უმთავრესად სიახლეთა გაუთვალისწინებლობის გარდაუვალობაში აისახება ხოლმე): ხანგრძლივი დროითი შუალედის შემდეგ მოწადინე მკითხველს მიეწოდა გურული დიალექტის მონოგრაფიული შესწავლის ახალი და ყველაზე სრული მცდელობა (წინა, სერგი ჟღენტისეული პირველი — და აქამდე ერთადერთი — მონოგრაფია გურულის შესახებ შვიდი ათეული წლის წინათ დაიბეჭდა [ჟღენტი 1936]).

ლინგვისტთა მიერ აღიარებულია გურულის მნიშვნელოვანი და გამორჩეული ადგილი ქართულ დიალექტთა შორის და, ბუნებრივია, ასევე აღიარებულია, რომ გურულის მონაცემების გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია, ზოგადად, ქართული დიალექტოლოგიის საკითხების კვლევა და გადაჭრა. გურულის განსაკუთრებულობა კი, ჯერ ერთი, გამოწვეულია მასში აშკარად აღბეჭდილი კოლხური (ზანური) ენის გავლე-

ნით, რადგან გურულად მოლაპარაკენი ერთადერთი ქართულენოვანი ტომია, რომელიც კოლხური ენის ორ დიალექტზე — მეგრულსა და ლაზურზე — მოლაპარაკეთა შორისაა შეჭრილი ("შეჭრილი" პირდაპირი მნიშვნელობითაც, რადგან, დამკვიდრებული მეცნიერული თვალსაზრისით, ეს ქართულენოვანი ტომი სამხრეთ-აღმოსავლეთი საქართველოდან აბარგებულა და დასავლეთ საქართველოში, ზღვასთან ახლოს დაბანაკებულა, — კოლხურენოვან ტომებს შორის); ამასთანავე, ამ გარემოებათა გამო მისმა იზოლაციურობამ განაპირობა, რომ ბარის დიალექტთა შორის გურული, ერთი მხრივ, მეტად ინარჩუნებს ძველი ქართული ენის სხვადასხვა მორფოლოგიურ თუ ლექსიკურ ფორმებს და, მეორე მხრივ, ყველაზე დაშორებულია, — ჩანს, აჭარულ-იმერხეულთან ერთად, — სალიტერატურო ქართულს, რაც ასახულია მრავალ ენობრივ გადახალისებაში, განსაკუთრებით, სინტაქსში. ამ მხრივ, გურული საინტერესოა არა ოდენ თავისთავად, არა ოდენ მის ამ თავისებურებათა გამო, — როგორც დიალექტი, სადაც "ორგანულადაა შეხამებული არქაული ფორმაციისა და საკუთრივ დიალექტური ინოვაციის შედეგად წარმოქმნილი მოვლენები" [ჯორბენაძე 1989: 514], არამედ, ამასთანავე, ტიპოლოგიურადაც, — როგორც ნიმუში ცენტრიდან მოშორებისა, და აქ ხაზგასასმელია სწორედ მოშორება და არა მოწყვეტა. თუ იზოლაციური განვითარებისა და ჩამოყალიბებისათვის ჩვეულია როგორც ფორმათა დეგრადაცია, ისე იმგვარ არქაულ ფორმათა შენარჩუნება, რომლებიც ცენტრში უკვე დაკარგული და მივიწყებულია, გურული დიალექტისთვის ერთიცა და მეორეცაა დამახასიათებელი, მაგრამ ის, ამასთანავე, ამ ერთმხრივ დაშორებას უთავსებს მეორემხრივ გამიჯვნას, რაკი აშკარად არ კარგავს კავშირს ცენტრთან — საერთოეროვნულ ენასთან: მყარად ინარჩუნებს ქართულ მეტყველებას და, ენობრივი მეზობლობის მიუხედავად, ემიჯნება იმ გარემოცვას, სადაც მის ირგვლივ მცხოვრები ქართველი ტომები არაქართულად — კოლხურად — მეტყველებენ.

ამას გარდა, გურული საყურადღებო მონაცემებს იძლევა, — მით უმეტეს, მისთვის ხვდომილ იზოლაციურ ენობრივ სივრცეში, — ზოგადად, იმ მიმართებათა გასარკვევად, რომელიც დგინდება სალიტერატურო ენის ნორმირებულ შეზღუდვასა და დიალექტის განვითარების სილაღეს შორის (თუნდაც ეს განვითარება — ხშირ შემთხვევაში — ეროზიას გულისხმობდეს, თუნდაც ენის შეფარული შიდაპოტენციის გამოვლენას). ამ სფეროში გამოკვეთილმა საკითხებმა შემდგომ, შესაძლოა, ბიძგი მისცეს არა მარტო სუფთა ლინგვისტურ, არამედ ლინგვოფსიქოლოგიურ, ლინგვოსოციალურ, ლინგვოეთნოლოგიურ და ლინგვოკულტურულ კვლევებს.

დაბოლოს, გურულის გამორჩეულობა იმაშიც გამოიხატა, რომ, როგორც ჩანს, სხვა არც ერთ ქართულ დიალექტს არა აქვს ასე ძველი ტექსტობრივი ლიტერატურული დადასტურება (რაც მეტად საყურადღებოა ქართული ისტორიული დიალექტოლოგიისათვის): გურულის ფორმები დაცულია შუასაუკუნეების ქართულ პროზაულ თხზულებაში — "რუსუდანიანი", რომელიც XVII საუკუნეში ან, შესაძლოა, კიდევ უფრო ადრეა დაწერილი [რუსუდანიანი 1957: XXVII-XXVIII]. ეს გარემოება კი მეტად ხელსაყრელია გურული დიალექტის დიაქრონიული განვითარების სურათის არა მარტო წარმოსადგენად, არამედ ხელშესახებად საჩვენებლად და დასადასტურებლადაც.

გრიგოლ იმნაიშვილის ახალგამოსულ წიგნზე მსჯელობამდე უთუოდ უნდა ითქვას, რომ ათწლეულების განმავლობაში ლინგვისტებს, — ნიკო მარიდან დაწყებული, — უყურადღებოდ არ დარჩენიათ გურული დიალექტი. გურულის ვრცელი გრამატიკული აღწერილობა, როგორც ითქვა, ეკუთვნის სერგი ჟღენტს [ჟღენტი 1936]; გურულის შთამბეჭდავი ლექსიკონი შეუდგენია გიგო შარაშიძეს [შარაშიძე 1938: 1-96]; ალექსანდრე ღლონტს გამოცემული აქვს გურული ტექსტების მოზრდილი კრებული [ღლონტი 1937], რომელიც გამოსადეგია როგორც ფოლკლორისტთათვის, ასევე ლინგვისტთათვის; პოლიევქტ ჯავჯანიძის "გურული დიალექტი" [ჯავჯანიძე 1977] მოიცავს საყურადღებო ტექსტებსა და მოზრდილ ლექსიკონს და სხვ. ქართული დიალექტოლოგიის ზოგად სახელმძღვანელოებში გურულის მოკლე, მაგრამ მკაფიო დახასიათება ეკუთვნის ივანე გიგინეიშვილს [გიგინეიშვილი 1961: 413-415], ხოლო უფრო მოზრდილი და სისტემური — ბესარიონ ჯორბენაძეს [ჯორბენაძე 1989: 514-539], — ორივე მათგანი, მოცულობით კომპაქტური, მაღალი ლინგვისტური პროფესიონალიზმის ნიშნითაა აღბეჭდილი.

გრიგოლ იმნაიშვილის წიგნის — "გურული დიალექტის" — მნიშვნელოვანი ნაწილი ეთმობა გურულის შემხებ სწორედ წინამორბედ გამოკვლევათა მიმოხილვას, თუმცა ეს მიმოხილვა, რომლის ღირსებად უნდა ჩაითვალოს მისი სისრულე და ამომწურაობა, არცთუ მოწესრიგებულია და ის სინამდვილეში ცალკულ ნაშრომთა არათანაზომიერი, მოკლე თუ ვრცელი, ცალკეული რეფერატების ნაკრებია, ხოლო თავად მიმომხილველი, როგორც ჩანს, მასალის არც იმდენად ქრონოლოგიურ და არც იმდენად სისტემურ კლასიფიცირებას ცდილობდა.

კვლევათა მიმოხილვას მოსდევს თავად გურული დიალექტის ფონეტიკური და გრამატიკული დახასიათება, — ყველაზე სრული აქამდე განხორციელებულ მცდელობათა შორის, — რასაც, დიალექტის პარადიგმული და სტრუქტურული მოდელის უჩვენებლად, უფრო ჩამონათვალის სახე აქვს, ამასთანავე, საილუსტრაციო მასალაც ხშირად ღარიბულად აღიქმება. ნაშ-

რომის ეს მონაკვეთი მეტწილად აღწერილობითია და ნაკლებადაა ანალიტიკური, ხოლო ცალკეულ მონაცემთა აღწერილობას აკლია სისტემურობა, ინტეგრალურობა და სისრულე. ამას გარდა, მისი კიდევ ერთი ნაკლი ისიცაა, რომ მეტად მწირადაა გამოყენებული თუნდაც შედარებით-ისტორიული მეთოდი და ისიც, რომ მკითხველი იქ ვერსად ნახავს ამ დიალექტის სხვადასხვა კოლოკავთა დიფერენცირებულ აღწერა-დახასიათებას.

წიგნის მომდევნო, ყველაზე მოზრდილი ნაწილი ეთმობა მკვლევრის მიერ გასული საუკუნის 60-იან წლებში გურიაში ჩაწერილ ტექსტებს. მათი ღირებულება, როგორც მოპოვებული პირველწყაროსი, უთუო და საჭიროა, მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ ვერც ლინგვისტური და ვერც კულტურული მნიშვნელობით ისინი ვერ ჩრდილავს იმ ტექსტების მნიშვნელობას, რომლებიც არა მარტო ალექსანდრე ღლონტის ვრცელ ნაკრებშია შესული, არამედ იმ მეტად ყურადსაღები ტექსტებისაც, რომლებიც პოლიევქტ ჯავჯანიძეს შეუკრებია და მოუთავსებია თავის წიგნში[1].

წიგნი მთავრდება გურული დიალექტის ლექსიკონით, რომელიც, მოლოდინის მიუხედავად, მოკრძალებული ზომისაა და არ სცილდება წიგნში გამოქვეყნებული ტექსტების ლექსიკის ფარგლებს.

სხვათა შორის, იმავე ნიშნით ხასიათდება ჯავჯანიძისეული უფრო ვრცელი ლექსიკონიც, რომელიც, ასევე, მხოლოდ მის წიგნში გამოქვეყნებული მასალის ლექსიკას მოიცავს, რაც იმ შემთხვევაში, ალბათ, იმითაცაა განპირობებული, რომ პოლიევქტ ჯავჯანიძის წიგნი გურული დიალექტის კვლევათა მხოლოდ პირველ ნაკვეთად ივარაუდებოდა. დღემდე ღირებულებას არ კარგავს გიგო შარაშიძის ვრცელი ლექსიკონიც, რომელშიც, ფაქტობრივ, დაცულია XIX საუკუნის მიწურულისა და XX საუკუნის დასაწყისის გურული ყოფის ამსახველი ლექსიკა. ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს რამდენიმე საკმაოდ მოზრდილი გურული ლექსიკონი, გულდასაწყვეტია, რომ აქამდე ვერ მოხერხდა და ისევ აუსრულებელ მიზნად რჩება სრული გურული ლექსიკონის შედგენა, და არა მარტო სრულისა, — თუნდაც იმგვარი ლექსიკონისა, რომელიც შეკრებდა, გააერთიანებდა, დააჯამებდა მთელ იმ ლექსიკურ მასალას, რაც აქამდე დაგროვებულა გურულ ლექსიკოგრაფიაში.

[1] სხვათა შორის, გრიგოლ იმნაიშვილისეულ მასალებს შორის მოთავსებულია ერთი (ერთადერთი) პოეტური ტექსტი — ლექსი "ფირალ" დათიკო შევარდნაძის (შავარდნაძის) შესახებ, რაც ერთ, მცირედად განსხვავებულ ვერსიას შესძენს გურული ფოლკლორის იმ ფართო ნაკადს, რომელსაც მიხეილ ჩიქოვანმა თავის დროზე ამგვარად უწოდა: "ფირალის ეპოსი გურიაში" [ჩიქოვანი 1934: 109-141] (შდრ. [სიხარულიძე 1967: 96, შმდ.]; განსაკუთრებით, დათიკო შევარდნაძის შესახებ იხ. [იქვე: 127-138, 402-420]; თავად ამ ლექსის ოდნავად სახეცვლილი ვერსია იხ. [იქვე: 407-409]).

ნაშრომს ერთვის გურული დიალექტის შესახებ გამოქვეყნებულ გამოკვლევათა, ცნობათა, თეზისთა, ავტორეფერატთა თითქმის სრული ბიბლიოგრაფია, რაც უეჭველად გამოადგება ყველა იმ მკითხველს, ვინც ამ დარგში აპირებს კვლევას. სამწუხაროდ, როგორც ჩანს, ბიბლიოგრაფიის შემდგენელს მიზნად არ დაუსახავს სრულად აღენუსხა გურული ფოლკლორის გამოცემები, — ტექსტები, რომლებიც, ბუნებრივია, ნაყოფიერი წყაროა გურული დიალექტის შესასწავლად (მაგალითად, მასალები ანტონ ხინთიბიძის [ხინთიბიძე 1938], ქსენია სიხარულიძის [სიხარულიძე 1967] ან სხვათა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორისტული კრებულებიდან).

ალბათ, ნაკლებმნიშვნელოვანია, მაგრამ წიგნით სარგებლობა მეტად მოუხერხებელია იმის გამო, რომ სამეცნიერო წყაროები შენიშვნებში მითითებულია ავტორების დასახელების გარეშე (იმ შემთხვევაში, თუ ეს ავტორი ტექსტშია მოხსენიებული).

და მაინც, წიგნი ღირსშესანიშნავია იმით, რომ ის ყველაზე მოზრდილი ნაშრომია, რომელიც მკითხველს მთლიანად წამოუდგენს იმას, რაც აქამდე გაკეთებულა გურული დიალექტის შესწავლის საქმეში: პირველ ყოვლისა, კვლევათა სრულ მიმოხილვას და, მეორე მხრივ, გურულის ერთიან ფონეტიკურ-გრამატიკულ დახასიათებას. ამას გარდა, მნიშვნელობა აქვს წიგნში გამოქვეყნებული ტექსტებსა და სალექსიკონო მასალას.

ამდენად, გრიგოლ იმნაიშვილის "გურული დიალექტი" უნდა მივიჩნიოთ გასათვალისწინებელ, საჭირო, აუცილებელ საფუძვლადაც და მოხმობადაც — მოხმობად საქმის გასაგრძელებლად — ყოველი იმისთვის, ვინც გურული დიალექტის უფრო გაღრმავებულ, სისტემურ და კონცეპტუალურად გააზრებულ შესწავლას გადაწყვეტს და ყოველი იმისთვისაც, ვინც მომავალში გურული სრული ლექსიკონის შედგენას შეუდგება.

დამოწმებანი:

გიგინეიშვილი 1961: გიგინეიშვილი ი., თოფურია ვ., ქავთარაძე ი. *ქართული დიალექტოლოგია, I: ქართული ენის კილოთა მოკლე განხილვა, ტექსტები, ლექსიკონი,* თბ.: თსუ გამ-ბა, 1961.

ჟღენტი 1936: ჟღენტი ს. *გურული კილო: გამოკვლევა, ტექსტები, ლექსიკონი,* ტფ.: სსრკ მეცნ. აკად. საქ. ფილიალის გამ-ბა, 1936.

რუსუდანიანი 1957: *რუსუდანიანი,* ილია აბულაძისა და ივანე გიგინეიშვილის რედაქციით, თბ.: საბჭოთა მწერალი, 1957.

სიხარულიძე 1967: *ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება, III,* ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძის, თბ.: მეცნიერება, 1967.

ღლონტი 1937: ღლონტი ა. *გურული ფოლკლორი: ტექსტები, ნაწილი I,* თბ.: სახ. უნ-ტის გამ-ბა, 1937.

შარაშიძე 1938: შარაშიძე გ. *გურული ლექსიკონი,* ქართველურ ენათა ლექსიკა, I, თბ.: სსრკ მეცნ. აკად. საქ. ფილიალის გამ-ბა, 1938.

ჩიქოვანი 1934: ჩიქოვანი მიხ. *ფირალის ეპოსი გურიაში,* მარქსისტული ენათმეცნიერებისათვის, ტფ.: სახ. უნ-ტის გამ-ბა, 1934.

ხინთიბიძე 1938: ხინთიბიძე ანტ. *გურული ფირალები,* თბ.: საქ. სამხარეთმცოდნეო საზ-ბის გამოც., 1938.

ჯაჯანიძე 1977: ჯაჯანიძე პ. *გურული დიალექტი, I: ტექსტები, ლექსიკონის მასალები,* თბ.: ქუთაისის სახელმწ. პედაგოგ. ინსტიტუტი, 1977.

ჯორბენაძე 1989: ჯორბენაძე ბ. *ქართული დიალექტოლოგია, I,* თბ.: მეცნიერება, 1989.

ზაზა ფირალიშვილი

ქართული ლიტერატურისმცოდნეობის ახალი პერსპექტივა

ლიტერატურის თეორია: XX საუკუნის ძირითადი მეთოდოლოგიური კონცეფციები და მიმდინარეობები, თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2008, 362 გვ.

შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა გამოსცა ავტორთა ჯგუფის წერილების კრებული "*ლიტერატურის თეორია: XX საუკუნის ძირითადი მეთოდოლოგიური კონცეფციები და მიმდინარეობები*". ეს არის მეორე — შევსებული და გადამუშავებული გამოცემა და ის ფაქტი, რომ ეს წიგნი ზედიზედ მეორედ გამოიცა, უკვე მრავლისმთქმელია. ჩანს, მოთხოვნილება — მათ შორის სამეცნიერო და ინტელექტუალური ლიტერატურის მოთხოვნილება — არსებობს. უბრალოდ, მისი ამოცნობაა საჭირო. ჰუმანიტარული სამეცნიერო ლიტერატურის მიმართ კი უმთავრესი მოთხოვნა, რაც შეიძლება არსებობდეს დღეს, პირველ რიგში, ალბათ, ეს არის ცოცხალი კავშირი მთელი დანარჩენი სამყაროს სულიერ პროცესებთან და ეს გამოცემა სწორედ მას უპასუხებს.

მეცნიერება, ცხადია, ერთიან სამეცნიერო საკომუნიკაციო სივრცეში ჩართულობას გულისხმობს. ეს არის აუცილებელი პირობა, რომლიც გარეშეც მხოლოდ ჰერმეტულ კვაზიმეცნიერულ საქმიანობასთან გვექნება საქმე, რომელსაც ჩვენში, რაღაც მანქანებით, ზოგჯერ ეროვნულ სამეცნიერო ტრადიციასაც უწოდებენ ხოლმე და ამით ცდილობენ, თავი აარიდონ იმ ძალისხმევას, რომელსაც გლობალურ კონტექსტში ჩართულობა მოითხოვს. არადა, თვითიზოლირებულ ჰუმანიტარულ აზროვნებაზე ანტიეროვნული ძნელი წარმოსადგენია, ისევე, როგორც ლუკრიმასის მდგომარეობაზე, როდესაც ინდივიდი თუ საზოგადოება მიისწრაფის "ნამდვილი" არსებობისაკენ და უარყოფს საკუთარს, როგორც "არანამდვილსა" და "სიმულაციურს". არც ერთსა და არც მეორეს საქმე არა აქვს მეცნიერებასთან, ანუ სულის იმ მდგო-

მარეობასთან, რომელიც გულისხმობს როგორც ცხოველმყოფელ კომუნიკაციებს, ისე საკუთარი თავის მნიშვნელობის განცდას.

ჩვენს შემთხვევაში როგორც პირველი, ისე მეორე უკიდურესობები სამოცდაათი წლის განმავლობაში ჰუმანიტარული მეცნიერული კონტექსტიდან ამოვარდნის შედეგია. თუ ზოგადად და ერთგვარი გადაჭარბებით ვიტყვით, ცოცხალი და თანაც დროში აცდენილი კავშირები, უმეტესად, არსებობდა რუსული რევოლუციის წინა, — უკეთეს შემთხვევაში, 20-იანი წლების სამეცნიერო ცხოვრებასთან. ამის შემდეგ იწყებოდა ვაკუუმი და მხოლოდ დღესღა ვახერხებთ მის შევსებას. წიგნი, რომელიც ავტორთა ჯგუფმა შემოგვთავაზა, ამ თვალსაზრისით, ძალზე მნიშვნელოვან მცდელობას წარმოადგენს.

რა თქმა უნდა, ქართული ჰუმანიტარული მეცნიერებაში არ გვქონია მხოლოდ სრულიად იზოლირებული და მხოლოდ საკუთარ ან საბჭოთა ფუნდამენტზე დაფუძნებული გამოკვლევები. ცხადია, გვყავდა მკვლევრები, რომლებიც ნებისმიერ სამეცნიერო ტრადიციაში მოძებნიდნენ ადგილს, მაგრამ ისიც ცხადია, რომ ისინი უმეტესწილად ჩნდებოდნენ ყოველგვარი ლოგიკის გარეშე, რადგან მთელი საბჭოთა სამეცნიერო ინდუსტრია მიმართული იყო იქით, რომ ამგვართა გაჩენა არ დაეშვა, რათა ჰერმეტული, მთელი დანარჩენი სამყაროს წინააღმდეგ შეთქმული სამეცნიერო სივრცე ჩამოეყალიბებინა. და მაინც, ისინი იყვნენ და სწორედ ეს იყო საბჭოთა პოსტმოდერნი: ოფიციალური ვერსიით, მათ მხოლოდ მეცნიერების პერიფერიებზე განეკუთვნებოდათ ადგილი და ამით, ერთგვარი ირონიით თუ ვიტყვით, ვერც საბჭოთა მეცნიერებამ აარიდა თავი პოსტმოდერნის მდგომარეობას.

კიდევ ერთხელ: ჩვენ ვიყავით უნიკალურ სიტუაციაში, როდესაც პრინციპულად შესაძლებელი იყო, ყოფილიყავი ჰუმანიტარი მეცნიერი ისე, რომ არ გეზრუნა კავშირზე ყველაფერ იმასთან, რაც მთელს დანარჩენ სამეცნიერო სამყაროში ხდებოდა. ეს უკანასკნელი თითქმის არაფერს გვავალდებულებდა და თითქმის არაფრით განგვსაზღვრავდა. ცხადია, ამგვარი სრულიად არაბუნებრივი მდგომარეობა დიდხანს ვერ შენარჩუნდებოდა და უკვე 60-იან წლებში გაჩნდა ნიშნები იმისა, რომ ოდნავი დათბობაც კი საკმარისი იყო ბუნებრივი მდგომარეობის აღდგენისაკენ მიმართული მოძრაობის გასაჩენად. 80-იანმა წლებმა კი საბოლოოდ დაადასტურა, რომ იდეოლოგიზებული სამეცნიერო ინდუსტრია ზედმეტად მყიფე ნიადაგზეა ნაგები საიმისოდ, რომ მცირე თავისუფლების პირობებშიც კი გაძლოს.

ჩვენ შეიძლება დაუსრულებლად ვიკამათოთ იმაზე, თუ რას წარმოადგენს ლიტერატურის კრიტიკა: "არნაზიარებთა" პროფანულ მცდელობას, შეიქმნას მხატვრული სიტყვის ჰერმეტულობის წინააღმდეგ მიმართული დისკურსი, ამ უკანასკნელის "მხილების" ინსტრუმენტალურ არსენალზე რომ იქნება დაფუძ-

ნებული და რომელიც განსაზღვრავს იმ სივრცეს, რაც მხატვარმა თავის ნორმად და ლეგალურ განზომილებებად უნდა აღიქვას, — თუ ეს არის მცდელობა იმისა, რომ მხატვრული შემოქმედების მთელი მრავალფეროვნება და პერსპექტიული სიღრმე კულტურის ლინგვისტურ ქსოვილში "იქნას ამოცნობილი" და რაღაც მიახლოებაში მაინც განსაზღვროს ის ველი, რომელზეც მხატვრული აზროვნების მთელი დრამა თამაშდება. მკვლევართა ამ და მრავალ სხვა მიზანდასახულებათა შორის განსხვავებამ XX საუკუნეში მოგვცა ისეთი მეთოდოლოგიური "პოლარობები", როგორებიცაა რუსული ფორმალიზმი და ბევრი ნიშნით მისი მონათესავე ფრანგული სტრუქტურალიზმი, ერთი მხრივ, ხოლო მეორე მხრივ, ჰერმენევტიკა, ფენომენოლოგია და (გარკვეული აზრით) პოსტსტრუქტურალიზმი. რუსული ფორმალიზმისათვის დამახასიათებელ სოციოლოგიზმთან და ისტორიზმთან ერთად ამ საუკუნემ მოგვცა თომას ელიოტისეული "ახალი კრიტიკა", რომლისთვისაც პოეტის არსება დეპერსონალიზებული მედიუმის როლით განისაზღვრება და რომლისთვისაც პოეტურ აქტში მოცემული ინტელექტისა და ემოციის, "მსოფლშეგრძნებითი" მთლიანობის აღდგენა უმთავრესი პრინციპია. და ამის სანაპირწონედ აქვე არ შეიძლება ის გავლენა არ გავიხსენოთ, რომელიც XX საუკუნის ლიტერათურათმცოდნეობაზე მოახდინა ფრიდრიხ შლაიერმახერისეულმა ჰერმენევტიკამ და რომანტიკულმა ინდივიდუალიზმმა, რომლის წიაღშიც ჰერმენევტიკოსი უმალ თანაშემოქმედად გაიაზრება.

მთელი ეს გიგანტური ძალისხმევა მიმართულია იქით, რომ მხატვრული სიტყვის რაობა იქნას გააზრებული, გაგებული იქნას ის მექანიზმები, რომლითაც ავტორი სოციალურ ლინგვისტიკაში სრულიად განსაკუთრებულ მდგომარეობას მოპოვებს — როდესაც ინდივიდი მხოლოდ კი არ ადასტურებს საკომუნიკაციო სივრცესა და მის მტყველებას, ანუ კულტურის ნარატივის კიდევ ერთ შემთხვევას კი არ გვთავაზობს, არამედ თავისი მეტყველებით აცოცხლებს ამ უკანასკნელის სუბსტანციას და ახალ პარადიგმატულ ელფერს აძლევს მას. ლიტერატურისმცოდნეობა ცდილობს, გაიაზროს, თუ როგორ ყალიბდება მხატვრული სიტყვის წიაღში კულტურის ახალი დინამიკა და როგორ ენიჭება ახალი ნარატიული ელფერი მარად ადამიანურ კითხვას "რა ხდება?". ამ აზრით, ლიტერატურისმცოდნეობა, ალბათ, შეიძლება განიხილებოდეს, როგორც იმ პარალელური გამოცდილების პროდუქტი, რომელიც მხატვრული ნაწარმოების გააზრების აქტში იქმნება და რომელიც ერთგვარ მედიუმურ როლს ასრულებს ავტორსა და კულტურას შორის. ეს არის აქტი, რომელიც შემოქმედს შველის, რომ საყოველთაო ლინგვისტური ქსოვილის ენერგეტიკული ცენტრის როლი მოიპოვოს.

ცხადია, ამას ახლავს თავისი უარყოფითი მხარეც: როგორც მერაბ მამარდაშვილი აღნიშნავდა თავის "ლექციებში პრუსტის შესახებ", ჩნდება საშიშროება იმისა, რომ ავტორს ჩაენაცვლება მისი სოციო-კულტურული ორეული, მისი სოციო-კულტურული ხატი, რომელიც თავად მას ადგილს არ დაუტოვებს. ალბათ, ეს გახლავთ ის წყალგამყოფი, რომელზე გავლაც უწევს ყოველ კრიტიკოსსა და ხელოვნების თეორეტიკოსს. თავის მოღვაწეობაში იგი ყოველთვის იმ საფრთხის წინაშეა, რომ შედევრთა არაადეკვატურ სოციო-კულტურულ ენაზე თარგმნით და მწერლის მიერ განხორციელებულ სულიერ აქტთა ტირაჟირებით უნებურად ავტორი და და ტექსტი მათი სიმულაციებით შეიძლება ჩანაცვლდეს.

და მაინც, გავიმეორებთ, რომ ნებისმიერი მეცნიერება და, ცხადია, მათ შორის ჰუმანიტარული, ერთგვარი პარალელური გამოცდილების წყალობით ვითარდება — გამოცდილებით, რომელიც გროვდება, მიუხედავად მეცნიერებაში არსებული ტრადიციული სიცხადეებისა და ინტელექტუალური პირობითობებისა, მიუხედავად მეცნიერულ ინტერაქციაში ჩამოყალიბებული საკომუნიკაციო იმპერატივებისა. სწორედ ეს ქმნის ჰუმანიტარული მეცნიერების გიგანტური, მრავალსახა და დინამიკური პანორამის სიცოცხლეს, რომელიც, ერთი მხრივ, კავშირშია თავის დეკლარირებულ ობიექტთან, ლიტერატურასთან და, მეორე მხრივ, ვითარდება და პერცეფციის აქტში ყალიბდება, როგორც ავტონომიური ინტელექტუალური სხეული, როგორც ავტონომიური საკომუნიკაციო დისკურსი და როგორც კულტურის რეჟიმის უმნიშვნელოვანესი გამოხატულება.

ახლად გამოსული კრებული, მისი ავტორების სასახელოდ უნდა ითქვას, ყოველივე ამის საკმაოდ დამაჯერებელ გამოხატულებას წარმოადგენს. ჩვენ არ შევეხებით მის ნაკლოვანებებს. ამგვარი ნაკლოვანებების შემჩნევა ნებისმიერ გამოცემაში შეიძლება. მთავარი აქ სხვაა: კრებული წარმოადგენს ძალზე დამაჯერებელ მცდელობას იმისა, რომ მკითხველებს მხატვრული სიტყვის რაობის შესაძლო გააზრებათა მთელი მრავალფეროვნება შესთავაზოს.

ბელა წიფურია

ანტიუტოპიური რეალობა და ანტიუტოპიური რომანი

ირმა რატიანი, ქრონოტოპი ანტიუტოპიურ რომანში: ესქატოლოგიური ანტიუტოპიის ინტერპრეტაციისათვის, თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2005, 288 გვ.

ანტიუტოპიის (ან დისტოპიის) როგორც ლიტერატურული ფენომენის კვლევა საქართველოში ხანგრძლივ ისტორიას არ ითვლის, თუმცა ჩვენ ხანგრძლივად მოგვიწია ანტიუტოპიურ ისტორიულ დროში ცხოვრება. მაშინ, როცა დასავლურ კულტურაში უტოპიური მოდელის ოპოზიციური, ანტიუტოპიური სააზროვნო მოდელის ჩამოყალიბება და უტოპიის რეალიზაციის პრეცედენტების გაანალიზება ხდებოდა, საბჭოურ სინამდვილეში მოქცეული ადამიანები რეალურად განიცდიდნენ, თუ რა შედეგი შეიძლება მოჰყვეს კაცობრიობის უტოპიური ოცნების ისტორიაში ხორცშესხმის მცდელობას.

იქმნებოდა თუ არა იმ პერიოდის საქართველოში ანტიუტოპიური ტექსტები, ანუ ხდებოდა თუ არა საკუთარი სინამდვილის ადეკვატური გაცნობიერება? შეიძლება თუ არა საბჭოური პერიოდში შექმნილი ქართული ტექსტის წაკითხვა დასავლური ანტიუტოპიური მოდელის გამოყენებით? ბევრ სხვა კითხვასთან ერთად ირმა რატიანის წიგნი ამ კითხვებსაც უპასუხებს (ან, თუ გნებავთ, ამ კითხვებსაც აღძრავს).

სანამ მკითხველს ქართული ლიტერატურული ტექსტის ანტიუტოპიური მოდელით გააზრებას შესთავაზებდეს, წიგნში "*ქრონოტოპი ანტიუტოპიურ რომანში: ესქატოლოგიური ანტიუტოპიის ინტერპრეტაციისათვის*" ავტორის მიერ ჩატარებულია ვრცელი ანალიტიკურ-დისკრიპციული სამუშაო და წამოჭრილია მთელი რიგი ლიტერატურისმცოდნეობითი პრობლემებისა: როგორ ხდებოდა უტოპიური და ანტიუტოპიური მოდელების განვითარება; როგორ ყალიბდებოდა უტოპია და ანტიუტოპია ლიტერატურული ჟანრის სახით და როგორი ფილოსოფიური

წანამძღვრები ჰქონდა ამ ლიტერატურულ მოვლენებს; რა როლს ასრულებს დროისა და სივრცის კატეგორიები ანტიუტოპიის, როგორც ლიტერატურული ჟანრის დეტერმინაციაში; როგორ ქმნის ინდივიდი მატერიალური დრო-სივრცის ალტერნატიულ, ზღვრულ და შუალედურ, ლიმინარულ სამყაროს და როგორ ხდება ლიტერატურული დისკურსი ალტერნატიული ლიმინალური სამყაროს საარსებო გარემო, როგორ იქმნება მხატვრული ტექსტის არამატერიალური დრო-სივრცე, რომელიც მატერიალური ეპოქის ბუნებას ამხელს მას შემდეგაც, რაც ამ ეპოქის არსებობა წარსულს ჩაბარდება.

ირმა რატიანის წიგნში, მის მიერ გაანალიზებული ლიტერატურული ტექსტების შესაბამისად, ნათელ პასუხს იპოვით იმ კითხვაზე, თუ რა აქცევს უტოპიური მიზანდასახულების სივრცეს ანტიუტოპიად — ამ შედეგს იწვევს პიროვნების უგულებელყოფა, მისი დათრგუნვის მცდელობა იდეალური წესრიგის შემქმნელთა და მცველთა მიერ, ინდივიდუალობის მსხვერპლად გაღების მოთხოვნა სწორედ იდეალური წესრიგის სახელით. ლიტერატურული ტექსტები, რომლებიც ამ აზრისკენ ისტორიული და პიროვნული გამოცდილების საფუძველზე მოგვიძღვიან, ამავე დროს, გვიჩვენებენ, თუ როგორ დაიკარგა მეოცე საუკუნეში იდილიური მიწიერი სამყაროს შექმნის იმედი. ეს არის საუკუნე, როცა მწერალს აღარ უჩნდება უტოპიის ხილვის მოლოდინი და ამგვარ მოლოდინს უცრუებს იმ მკითხველსაც, რომელსაც ჯერ კიდევ სჯერა მიწიერი იდეალური სამყაროსი, ამგვარი თავდაჯერებით ცხოვრობს და კითხულობს. მაგრამ კითხვისას სულ მალე ხდება საცნაური, რომ პერფექციონისტული, ორგანიზებული სამყარო სინამდვილეში ფიქციაა და მის მიღმა ბოროტება იმალება. ამიტომ მეოცე საუკუნე ანტიუტოპიური რომანების საუკუნეა.

ანტიუტოპიური მოდელის განვითარება უტოპიური იდეალისადმი ფრუსტრაციის უშუალო შედეგია. თუკი უტოპიის, როგორც ფილოსოფიური თემის და ლიტერატურული ჟანრის შექმნა, — პლატონიდან თუ თომას მორიდან დაწყებული, — არარსებული (არსად არსებული) იდეალური სამყაროსაკენ სწრაფვამ განაპირობა, ანტიუტოპიის საბოლოო ფორმირება, — ევგენი ზამიატინიდან მოყოლებული, — რეალობაში შექმნილ ფსევდოიდეალურ სამყაროსთან შეჯახებამ გამოიწვია. თუმცა ნიშანდობლივია ისიც, რომ მეოცე საუკუნეში უხვად პროდუცირებული ანტიუტოპიური რომანების აბსოლუტური უმრავლესობა სწორედ ტოტალიტარული რეჟიმების მოქმედების გარეთ იქმნებოდა. რა უშლიდა ხელს ამ ჟანრის ფართო განვითარებას რეჟიმების სამოქმედო სივრცის ფარგლებში? ამ მიზეზებს შორის არის ცენზურა, კულტურულ და შემოქმედებით აქტივობაზე კონტროლი, ასევე — კულტურული და სამოქალაქო პოზიციის გამოხატვის უახლესი ტენდენციებისაგან იზოლირება. იმ შემთხვევაშიც, როცა ესა

თუ ის ტენდენცია საბჭოური რეჟიმის გამეფებამდე ერთიან მოდერნისტულ სივრცეში იყო ჩასახული, ტოტალიტარული იდეოლოგიური ცენზურა ახერხებდა როგორც შემოქმედებითი მიმართულების ჩახშობას, ასევე შემოქმედის ფიზიკურ ლიკვიდაციას — როგორი ბედიც მიხეილ ჯავახიშვილს ხვდა, ან მის ფიზიკურ განდევნას — როგორც ეს ზამიატინს მოუწია.

მიხეილ ჯავახიშვილი ერთ-ერთი უმნიშვნელოვანესი ავტორია, რომლის შემოქმედებითი და პიროვნული მაგალითითაც შეიძლება ვიმსჯელოთ საბჭოური სისტემისადმი ქართული მწერლობის რეზისტენტობაზე. მისი შემოქმედებითი ბიოგრაფია მოდერნიზმის ინდივიდუალისტურ კულტურულ სივრცეში დაიწყო, ამდენად, მისთვის მიუღებელია ის სამყარო, რომელიც დანაშაულებრივია სწორედ ინდივიდის, მისი უფლებების, მისი მატერიალური და მორალური კუთვნილების წინაშე, რაც "ჯაყოს ხიზნებში" ნათლად გამოთქვა კიდეც. ეს რომანი, როგორც ანტიტოტალიტარული ტექსტი, ირმა რატიანის მიერ ანტიუტოპიური თეორიის საფუძველზეა აღქმული, ხოლო კომპარატისტული მეთოდით ის ვლადიმირ ნაბოკოვის რომანებთან "მოპატიჟება სიკვდილზე" და "Bend Sinister" ერთად არის გაანალიზებული. ნაბოკოვს ყოფიერად და ფიზიკურად არ უგემია საბჭოთა სინამდვილე, თუმცა ის, როგორც რუსული ემიგრანტული ოჯახის წარმომადგენელი, ვერასოდეს იქნებოდა სრულიად გარეშე პირი ამ სინამდვილისადმი. ანტიიდეალური პოლიტიკური რეალობის, პიროვნებისა და ტოტალიტარიზმის მიმართებაზე ორივე ავტორი პირადული და პიროვნული გადასახედიდან წერს. ეს პერსონალიზებული დამოკიდებულება პრობლემისადმი წარმოადგენს ირმა რატიანისათვის მათი რომანების ესქატოლოგიური ანტიუტოპიური ტიპოლოგიის განსაზღვრის ერთ-ერთ არგუმენტს. გაანალიზებულ რომანებს მართლაც აერთიანებს საბჭოური კონტექსტი, ირმა რატიანისათვის პოლიტიკური კონტექსტი მათი ჟანრული გამთლიანებისათვის ზოგადი ფონია, ამ ნიადაგზე იქმნება რომანების კონცეპტუალური და მოტივაციური მახასიათებლები. თუმცა წიგნში "*ქრონოტოპი ანტიუტოპიურ რომანში*" ნაბოკოვისა და ჯავახიშვილის რომანების კომპარატისტული ანალიზი, უწინარესად, დრო-სივრცის კატეგორიებისადმი ავტორის, პერსონაჟებისა და ტექსტის მიმართების ნიშნით, სტრუქტურული მახასიათებლების მიხედვით არის ჩატარებული. წიგნის ლიტერატურულ-თეორიული პოზიციაც სწორედ იმ აზრს ემყარება, რომ ანტიუტოპიის ჟანრული დეტერმინაციის საფუძველი ტექსტის ქრონოტოპული სისტემაა. ასევე, "*ქრონოტოპული კატეგორიების სუბიექტური გააზრება განაპირობებს ანტიუტოპიის ჟანრის დეტერმინაციას ცალკეული ტიპის ანტიუტოპიებად: მეცნიერული ანტიუტოპია, ფანტასტიკური ანტიუტოპია, სატირული ანტიუტოპია და სხვა*" (გვ. 158).

ჯავახიშვილისა და ნაბოკოვის რომანებს ირმა რატიანი ესქატოლოგიური ანტიუტოპიის რაკურსში კითხულობს, თავის მხრივ, ლიტერატურული ტექსტების ანალიზისას კი, ზოგადად, ჟანრის დეტერმინაციის კრიტერიუმებს გამოკვეთს: *"ესქატოლოგიური ანტიუტოპიის ცენტრალური პრობლემა არის არა მხოლოდ გროტესკული პროტესტი არსებული რეჟიმის მიმართ, არამედ "იდეალური წესრიგის", "კოლექტიური" პათოსისა და "მასობრივი" იდეოლოგიის წიაღში ჩაკარგული პიროვნების გამოღვიძება, ინდივიდუალური "მე"-ს საბედისწერო ჯანყი რეალობის წინააღმდეგ, არსებულ დრო-სივრცულ გარემოსთან მისი სრული შეუთავსებლობისა და სხვა ალტერნატიული დრო-სივრცული განფენილობისაკენ ლტოლვის დემონსტრირება"* (გვ. 158).

ირმა რატიანის "ქრონოტოპი ანტიუტოპიურ რომანში" ლიტერატურული ანტიუტოპიის თეორიული კვლევისა და ჟანრული დეტერმინაციის ახალ საფეხურს წარმოადგენს. ლიტერატურის თეორიაში ამ გზით იქმნება ანტიუტოპიის ჟანრში ესქატოლოგიური ანტიუტოპიის ტიპოლოგიის განსაზღვრის, ლიმინალობის თეორიასთან ანტიუტოპიის ჟანრის დაკავშირების, მხატვრული დრო-სივრცის ჟანრგანმსაზღვრელი და ტრანსფორმაციული ფუნქციის გამოკვეთის პრეცედენტები. ამავე გზით მიღებულია უშუალოდ ქართული ლიტერატურისმცოდნეობითი სივრცის ერთ-ერთი უმთავრესი გამოწვევა; შესრულებულია არა მხოლოდ დასავლური თეორიული კულტურის ათვისების, არამედ მისი გამდიდრების ამოცანა. კიდევ ერთი მნიშვნელოვანი ამოცანა უკავშირდება ზოგადად ქართული კულტურული მემკვიდრეობისა და კონკრეტული ტექსტების ინტერპრეტაციას აქამდე უცნობი რაკურსით, რაც ქართულ კვლევით სივრცეში ინტელექტუალური პლურალიზმის ნიადაგს ქმნის. ამავე დროს, გადადგმულია კიდევ ერთი ნაბიჯი ქართული კულტურის ანტიტოტალიტარული გამოცდილების კვლევაში, რაც, შესაბამისად, თანამედროვე საქართველოს კულტურულ-ინტელექტუალური ლიბერაციის მიზანთან გვაახლოვებს.

ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი

გიორგი მთაწმიდელის "თვენის" გამოცემისათვის

გიორგი მთაწმიდელის თვენი (სექტემბერი), გამოსცა, გამოკვლევა, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო ლალი ჯღამაიამ, თბ.: ნათლისმცემელი, თბილისი, 2007, 562 გვ.

"ძველი ქართული მწერლობის ძეგლების" სერიას, რომელსაც გამოსცემს საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტი (ამჟამად — ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი), ამას წინათ შეემატა IX გამოშვების — გიორგი მთაწმიდელის ,,თვენის'' — პირველი ნაკვეთი, რომელშიც სექტემბრის საგალობლებია გამოქვეყნებული. ტექსტი გამოსცა, გამოკვლევა, საძიებლები და ლექსიკონი დაურთო ლალი ჯღამაიამ.

წიგნი შთამბეჭდავი მოცულობისაა: ის დიდი ფორმატის (A4) 562 გვერდს მოიცავს. ამიტომაც მკითხველს არ გაუკვირდება, რომ მისი მომზადებისა და დახვეწისათვის მკვლევარს რამდენიმე წელიწადი მოუნდომებია — 1962-დან 1967 წლამდე. კვლევის პირველი შედეგები, ავტორის სიტყვით, გზადაგზა ქვეყნდებოდა და ბოლოს შეჯამდა სადისერტაციო ნაშრომში — "*XI საუკუნის ქართული ჰიმნოგრაფიის ისტორიიდან (გიორგი მთაწმიდელის თვენი)*" (გვ. 6). სამწუხაროდ, ამ ნაშრომის წიგნად გამოცემა დიდი ხნით შეყოვნდა (გამოიცა 2007 წელს), მაგრამ, მეორე მხრივ, ამ შეყოვნებამ ავტორს საშუალება მისცა, ნაშრომის ცალკეული დეტალები შეესწორებინა და შეევსო. სახელდობრ, უშუალოდ გამოცემის წინ შეადგინა ავტორმა საძიებლები (ჰეორტოლოგიურ ხსენებათა, ჰიმნოგრაფთა, ძლისპირთა და ღმრთისმშობლისათა, ტროპართა და, რაც განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, ქრისტეს და ღმრთისმშობლის ეპითეტებისა).

ამრიგად, ჩვენს წინაშეა მრავალწლიანი თავდადებული შრომის ნაყოფი: გიორგი მთაწმიდელის მონუმენტური ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული ნაშრომის — ,,თვენის'' — ქართული თარგმანის მონოგრაფიული შესწავლის პირველი ეტაპი — სექტ-

ემბრის თვე (წინაა "თვენის" შემდეგი ნაკვეთების — თერთმეტი უზარმაზარი ტომის — მეცნიერული შესწავლა და გამოცემა).

ვფიქრობთ, აქ უადგილოა საუბრის გაგრძელება იმ ღვაწლის შესახებ, რაც გიორგი მთაწმიდელს მიუძღვის ქართული მწერლობის და, განსაკუთრებით, ლიტურგიკულ-ჰიმნოგრაფიული კრებულების ქართულად თარგმნის საქმეში. ამ ღვაწლს ჯეროვნად წარმოაჩენს ლალი ჯღამაია სარეცენზიო ნაშრომში (გვ. 8-31). მკვლევარი თვენის მრავალრიცხოვან ნუსხებში დაცული ტექსტებისა და მთარგმნელისეული ანდერძების კრიტიკული შესწავლისა და სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმული მოსაზრებების ანალიზის საფუძველზე თავის გამოკვლევაში ნათელ წარმოდგენას გვიქმნის გიორგი მთაწმიდელის მთარგმნელობითი მუშაობის სპეციფიკასა და ქართული თვენის თავისებურებებზე; წარმოაჩენს ამ ძეგლის უდიდეს როლს ქართული და ბერძნული ჰიმნოგრაფიის ისტორიის მრავალი საკითხის კვლევისათვის.

გამოკვლევას ერთვის ტექსტის დადგენისათვის გამოყენებულ ნუსხათა მოკლე აღწერილობა (გვ. 32-34), შენიშვნები "ტექსტისათვის" (გვ. 35) და სექტემბრის "თვენის" სრული ტექსტი ოთხი უძველესი ხელნაწერის (Jer.110, Jer.124, Sin.7 და Ath.73) მიხედვით (გვ. 40-386), ასევე, სამი დამატება ["ოხითანი სეკდენბერისანი" (გვ. 387-391), სექტემბრისავე "სტიქარონნი" (გვ. 392-462) და გიორგი მთაწმიდელის ანდერძები (გვ. 463-468)], ზემოაღნიშნული საძიებლები (გვ. 478-554), ლექსიკონი (გვ. 555-562) და რეზიუმეები (გვ. 469-477).

მკითხველთა ფართო წრის განსაკუთრებულ ინტერესს აღძრავს "თვენის" კრიტიკული ტექსტი, რომელიც ამჯერად პირველად ქვეყნდება. გიორგი მთაწმიდელის ღმრთივბრწყინვალე ნაშრომის მიმართ ინტერესი გამოიხატა ჯერ კიდევ იმით, რომ ანონიმმა მკვლევრებმა რამდენიმე წლის წინათ უკვე სცადეს მისი გამოცემა პრაქტიკულ-ლიტურგიკული საჭიროებისათვის (გამოსცეს კიდეც იანვრისა და დეკემბრის "თვენები" ბოდბის დედათა მონასტრის ხელშეწყობით). რაკიღა ეს გამოცემები, ცალკეული ღირსებების მიუხედავად, ტექსტობრივად ბოლომდე გამართული არ აღმოჩნდა (იხ. ჩვენი რეცენზია ჟურნალ "რელიგიაში", № 4-5-6, 2006, გვ. 89-91), ბუნებრივია, ლალი ჯღამაიას მიერ მეცნიერულ-კრიტიკული აპარატის დართვით გამოცემული სექტემბრის "თვენის" გამოჩენისას მკითხველს უთუოდ ჩაესახებოდა იმედი, — გიორგი მთაწმიდელის ამ დიდებული ნაშრომის გაცნობის საშუალება ახლა მაინც გვეძლევაო ისეთი უბიწო სახით, როგორითაც იგი მთარგმნელის ხელიდან გამოვიდა, — მაგრამ, სამწუხაროდ, ეს მოლოდინი ბოლომდე ვერ მართლდება.

მცირე რეცენზიაში განსახილველი პუბლიკაციის ყველა ხარვეზის ჩამოთვლა შეუძლებელია მათი სიმრავლის გამო: ისინი

წიგნის თითქმის ყველა გვერდზე იჩენს თავს (ზოგიერთ გვერდზე — რამდენიმეც). ამიტომ დავკმაყოფილდებით რამდენიმე ტიპური ცდომილების ჩვენებით:

1. ტექსტის არასწორი ამოკითხვა.

ზოგიერთ ადგილას გამოცემის ტექსტი ბუნდოვანია ხელნაწერიდან ცალკეული სიტყვების არასწორი ამოკითხვის გამო. მაგალითად, 1 სექტემბრის ერთ-ერთ განგებაში ("წმიდათა ორმეოცთა ქალწულთაჲ") "უფალო ღაღატყავის" დასდებელში ვკითხულობთ: "ქალწულთა წმიდათა ერთი განზრახვაჲ აჩუენეს ორმეოცთა გუამთა შინა და **მონაზონებისა უფალთა მიანიჭეს ღუაწლი წამებისაჲ**" (გვ. 59). დასდებლის პირველი ფრაზა ძალზე გამჭვირვალეა (წმიდა ორმოცი ქალწული ერთი განზრახვით ყოფილა აღძრული, ე. ი. ერთ სულად შეკრულან), მაგრამ ამას მოსდევს სრულიად გაუგებარი თხრობა: "...და მონაზონებისა უფალთა მიანიჭეს ღუაწლი წამებისაჲ". ვინაა "**მონაზონების უფალი**"? ან როგორ შეიძლება "**წამების ღვაწლის**" მინიჭება? ბუნდოვანების მიზეზი ისაა, რომ ხელნაწერიდან ორი სიტყვა მცდარად ამოუკითხავს მკვლევარს: "**უფალთა**" ნაცვლად უნდა იყოს: "**ღუაწლთა**"; "**მიანიჭეს**" ნაცვლად კი — "**შეაერთეს**" (შეცდომის მიზეზი, როგორც ჩანს, ამ სიტყვების გრაფიკული მსგავსებაა). ამრიგად, სწორი ამოკითხვის შემთხვევაში გვექნებოდა: "...და მონაზონებისა ღუაწლთა შეაერთეს ღუაწლი წამებისაჲ", ე. ი. ორმოცი ქალწული სამონაზვნო მოღვაწეობასთან ერთად მოწამეობის ღვაწლითაც გაბრწყინვებულა. ამასვე მოწმობს მომდევნო დასდებელი: "ცეცხლითა შემწუართა და მჭეცთა მითხეულთა და ტანჯვათა მიერ განკაფულთა და მახჳლითა დაჭრილთა არა უვარ-გყვეს შენ ორმეოცთა ქალწულთა მოწამეთა, ქრისტე, რამეთუ იწყალნეს შენ უხრწნელისა სიძისა ტრფიალებითა".

ხელნაწერიდან ტექსტის არასწორი ამოკითხვის შედეგია ბუნდოვანება სხვა მრავალ დასდებელშიც: "მ სანატრელო ანთიმოს... სისხლი შენი შესწირე ქრისტეს მჴსნელისა, **შესწირევდ წმიდად,** შეწყნარებულად და კადნიერებაჲ დიდებული გაქუს შენ მის წინაშე. მეოხ გუეყავ, დიდო მამათმთავარო, **სურვილთ აღმსარებელთა** ყოვლად პატიოსნისა დღესასწაულისა შენისათა" (გვ. 82). როგორც ვხედავთ, ამ სიტყვების წარმომთქმელი თავის თავს დღესასწაულის "**სურვილთ აღმსარებლად**" მოიხსენიებს. მაგრამ გაუგებარია: დღესასწაულს რა "სურვილები" შეიძლება ჰქონდეს, ან რას ნიშნავს ამ სურვილების "აღსარება" (ე. ი. აღიარება) ვინმეს მიერ? ბუნდოვანებას იწვევს ის, რომ "სურვილთ აღმსარებელი" მკვლევარს შეცდომით ამოუკითხავს "**სურვილით აღმასრულებელის**" ნაცვლად. ამ შესწორებით ფრაზაში გამოთქმული აზრი ნათელი ხდება. თუმცა წინამდებარე საგალობელში სხვა შეცდომაცაა: "შესწირევდ წმიდად", —

ამის ნაცვლად უნდა იყოს: “შესაწირავად წმიდად და შეწყნარებულად”.

“კადნიერებით ენება მღდელობაჲ წარმდებსა კორეს, ვინაჲცა შთაჴდა ჯოჯოხეთს კრებულითურთ, რამეთუ ღმერთმან პატივგცა შენ, მოსე, და **პატიჟი** სამეუფოჲ და სამღდელოჲ დაგიმკვდრა” (გვ. 102). აქ საუბარია მოსე რჯულმდებელზე, მაგრამ გაუგებარია: თუ ღმერთმა მას პატივი მიაგო, პატიჟი (ე. ი. ტანჯვა, სასჯელი) როგორღა დაუმკვიდრა? — აქ ნონსენსის წყაროა **„პატივის“** ნაცვლად არასწორად ამოკითხული ,,პატიჟი‘‘.

,,ზღუსა მიერ გამოჰსახე, [მოსე], წმიდაჲ ნათლისღებაჲ და ცხორებისა ძელსა დამოკიდებითა ჯუარცუმაჲ **ჴსნილისაჲ** გჳქადაგე‘‘ (გვ. 96). აშკარაა, აქ უნდა იყოს: **„მჴსნელისაჲ“.**

მცდარადაა ამოკითხული ასევე ძლისპირი: ,,წარჴდა სახე **შენი**‘‘ (გვ. 42). უნდა იყოს: ,,წარჴდა სახე **შჯულთა** მათ პირველთა და გამოჩნდა მადლი დღეს...‘‘ და ა. შ.

2. **სიტყვათა არასწორი განკვეთა.**

სვიმეონ ჰალაბელის (1 სექტ.) ერთ-ერთ დასდებელში ვკითხულობთ: “ღირს იქმენ მადლსა კურნებათასა, ღირსო სჴმეონ... მომეც ჩუენ, მადიდებელთა შენთა, **სულთა ვნებისა განთავისუფლებაჲ**” (გვ. 59). რატომ ვითხოვთ ღირსი სვიმეონისაგან სულთა ვნების განთავისუფლებას? ვინ დაატყვევა ეს ვნებები, ან რატომ გვსურს მათი განთავისუფლება? აქ ბუნდოვანება გამოწვეულია სიტყვების არასწორი განკვეთით; უნდა იყოს: “მომეც ჩუენ... **სულისა ვნებათაგან თავისუფლებაჲ**” (სწორი ფორმა — “ვნებათა” — მკვლევარს რატომღაც სქოლიოში ჩაუტანია).

3. მართებული ფორმის სქოლიოში ჩატანა და ძირითად ტექსტში მცდარი ფორმის დატოვება.

ასეთი სახის შეცდომები განსაკუთრებით უხვადაა “თვენის” გამოცემაში.

მაგალითად, წმ. ბაბილას განგებაში ვკითხულობთ: “სათნოებათა **ჰასაკი** შრომითა მოღუაწებისაჲთა შეჰმზადე და აღავსე იგი აფრითა მით ჯუარისაჲთა...” (გვ. 91). სათნოებათა “ასაკი” როგორ უნდა “შეჰმზადო” და, მით უფრო, ჯვრის აფრით როგორ უნდა ,,აღავსო” ის — ასაკი? ამ ბუნდოვანების წყაროა “**ლარნაკის**” ნაცვლად არასწორად ამოკითხული “**ასაკი**” (ამ ვარიანტის მართებულობას ხაზს უსვამს სხვა ვარიანტიც — “კიდობანი”, რომელიც მკვლევარს “ლარნაკთან” ერთად სქოლიოში ჩაუტანია, მცდარი ფორმა ,,ჰასაკი‘‘ კი — ძირითად ტექსტში დაუტოვებია).

ასევე: “საღმრთოჲთა ბჭობითა შენითა გამორჩეულ იქმნა მწყემსად **პირმეტყუელად** სამწყსოთა შენთა ბაბილა...” (გვ. 93). მწყემსის “პირმეტყუელება” არავისთვის უცხო არ არის და არც მოსალოდნელი იყო, რომ ავტორს ეს აღენიშნა. მართლაც, აქ მხოლოდ სამწყსოს “პირმეტყუელებაზეა” საუბარი. მაშასადამე, უნდა იყოს: “**პირმეტყუელთა**”.

“**ჴელთაგან ოქროჲსა** მოჰკუეთე შენ კერპისაჲ მის, ღირსო...” (გვ. 131). აქ უნდა შესწორდეს: “**ჴელი ოქროჲსაჲ**”.

“ევედრე ქრისტესა, **ძესა ჩუენსა**”, წერია ღმრთისმშობლისადმი მიმართულ ერთ საგალობელში (გვ. 135). თუ გადამწერს ასეთი უნებლიე მკრეხელობა შეემთხვა (უნდა იყოს: “**ძესა შენსა**” და არა “ძესა ჩუენსა”), ტექსტის გამომცემელს უთუოდ ჰმართებდა შესწორება. მაგრამ, სამწუხაროდ, მცდარი ფორმა ძირითად ტექსტშია დაფიქსირებული, სწორი ფორმა კი — სქოლიოში.

მსგავს მკრეხელობას (ამჯერად — ღმრთისმშობლის არაქალწულების მტკიცებას) ვაწყდებით 8 სექტემბრის სხვა საგალობელში: “...კარი დაკრძალული მხოლოჲ ძისა ღმრთისა მხოლოჲსაჲ, რომელსა შევიდა [იგულისხმება: ქრისტე] და **განლებულადვე** დაიცვა...” (გვ. 139). რა თქმა უნდა, აქ “**განუღებელადვე**” უნდა ეწეროს (“განლებული კარი” ამ კონტექსტში ქალწულების დარღვევას ნიშნავს). მსგავსი ვარიანტი (“განუღებელად”), მართლაც, სქოლიოშია დაფიქსირებული. ხოლო A ხელნაწერის ვარიანტი მკვლევარს არასწორად ამოუკითხავს: იქ, აშკარად, “**განუღებელადვე**” ეწერა და არა “განლებულადვე”. და ასეც რომ ყოფილიყო, კრიტიკული ტექსტის დამდგენს სხვა ვარიანტების მიხედვით მაინც ჰმართებდა მისი შესწორება. ეს შემთხვევა კი, როგორც სხვა მრავალი, არ შეეფერება სატიტულო ფურცელზე წარწერილ “Defenitive text”-ს.

“რომელიცა **ჴელითა** წინაჲსწარმეტყუელთაჲთა **ემსგავსა** ღმერთი, აწ აღსრულებაჲ აჩუენა შობითა მით შენითა, რაჟამს შენგან გამოუჩნდა სოფელსა”, წერია კვლავ ღმრთისმშობლისადმი მიმართულ საგალობელში (გვ. 151). არ ჩანს, ვის ემსგავსა ღმერთი, თანაც “ჴელითა”. ბუნდოვანება მოიხსნება, თუ არასწორად ამოკითხულ “ჴელითა”-ს ნაცვლად ჩავსვამთ “**ჴმითა**”-ს, ხოლო “ემსგავსა”-ს ნაცვლად — “**იტყოდა**”-ს.

“მთავარსა მას **ნათესავთასა,** ქრისტე, ლოცვითა მით სჴმეონ მართლისაჲთა ჯუარცუმულისა ავაზაკისაებრ უწოდე” (გვ. 58). “**ნათესავთა** მთავარი‘‘ — ნონსენსია; უნდა იყოს: ,,მთავარსა მას **ავაზაკთასა**”.

“**აღტეხილმან** ტანჯვათა სამნაკეცთა ღელვათამან წმიდათა ნავსა დანთქმად ვერ უძლო...” (გვ. 61). უნდა იყოს: “**აღტეხამან**”.

“უგუნურთა ჰურიათა სამხილებელად და მოწამედ ყოფადთა უკეთურთა საქმეთა მათთა **დასცენ** ლოდნი იგი შენ, ისო ბრძენო” (გვ. 64). გრაფიკულად ურთიერთმსგავსი “ც” და “ხ” ასოების აღრევის შედეგად გაჩენილი “**დასცენ**” უნდა გასწორდეს შემდეგნაირად: “**დასხენ** ლოდნი იგი” (შდრ. ისუ ნავესი 4,3-8; 4,20).

“ღმრთისა დედაო... ყოველთაგან საბრჴეთა მტერისათა არა მეშინის, რამეთუ **საჴიდ** და ზღუდედ შენ გესავ, უბიწოვო” (გვ. 72). აქაც “ც” და “ხ” ასოების აღრევა გვაქვს. უნდა იყოს: “**საცოდ**” (და არა “საჴიდ”).

“აღმავსენ ჩუენ, ქრისტე, **ნათელთა** შენთა მიერ” (გვ. 42). აქ უნდა იყოს: “**...კეთილთა** შენთა მიერ”.

“ჰსუფევ საღმრთოჲთა სიხარულითა **მგალობელთა** მათ შენთა ნეტართა თანა” (გვ. 68). უნდა იყოს: “**მშობელთა**”.

“ერთი **ბუნებაჲ** აქუნდა მრავალთა გუამთა შინა... ორმეოცთა მათ ღირსთა ქალწულთა” (გვ. 61). ორმოც ქალწულს რომ ერთი ბუნება (კაცობრივი ბუნება) ჰქონოდა, ამაში უცნაური არაფერია. ჰიმნოგრაფი აქ ყურადღებას ამახვილებს იმაზე, რომ ორმოც ქალწულს ერთი **გონება** (ე. ი. აზრი, ფიქრი, განზრახვა) ჰქონდა. სწორი ფორმა — “გონება” მკვლევარს ვარიანტად ჩაუტანია სქოლიოში, მცდარი ფორმა — “ბუნება” კი ძირითად ტექსტში დაუტოვებია. “გონებისა” და “ბუნების” გრაფიკული მსგავსება გვაფიქრებინებს, რომ “ბუნება” არც ერთ ხელნაწერში არ წერია; უბრალოდ, მკვლევარმა ამოიკითხა ასე, და არა მარტო ამოიკითხა, ძირითად ტექსტშიც შეიტანა. ანალოგიური შეცდომაა წმ. დედა თეოდორას საგალობელშიც: “სამოსელი მამათაჲ და **ბუნებაჲცა** შეიმოსე, ღირსო...” (გვ. 181). აქაც, რასაკვირველია, “**გონებაჲ**” უნდა ეწეროს, თორემ გამოუცდელი მკითხველი, შესაძლოა, შეეჭვდეს: ნუთუ ეს დედაკაცი მამაკაცად გარდაიქმნაო?

ვარიანტულ წაკითხვათა არასწორი შერჩევით გამოწვეული შეცდომების სიმრავლე გვაფიქრებინებს, რომ თავად ხელნაწერთა ვარიანტები ხშირ შემთხვევაში მცდარადაა ამოკითხული (ეს ითქმის განსაკუთრებით A ლიტერით აღნიშნული ხელნაწერის ვარიანტებზე). სხვაგვარად, ვარიანტებს მცირე აზრობრივი (ან ორთოგრაფიული) ნიუანსები უნდა დაეფიქსირებინა, და არა ნონსენსები, როგორც განხილულ შემთხვევებში გვაქვს.

ტექსტობრივი შეცდომები სარეცენზიო გამოცემაში, სამწუხაროდ, ამით არ ამოიწურება. მარტო იმ შეცდომათა რიცხვი, რომლებიც ჩვენ შევამჩნიეთ ხელნაწერებში ჩაუხედავად, რამდენიმე ასეულია. კოდიკოლოგიური ძიება კი შემდგომ მკვლევართ, იმედია, ტექსტის საბოლოო დადგენის საშუალებას მისცემს.

ის კვლევითი მონაპოვარი, რაც ლალი ჯღამაიას ნაშრომში დაფიქსირდა, მაინც უდაოდ მნიშვნელოვნად წინგადადგმული ნაბიჯია გიორგი მთაწმიდელის “თვენის” ტექსტოლოგიურ-ისტორიული შესწავლის საქმეში და ჩვენი შენიშვნებით სულაც არ გვსურს, დავაკნინოთ მკვლევრის დამსახურება. თუ ჩვენი რეცენზია უსახურ პანეგირიკად არ გადავაქციეთ და უფრო მეტი ყურადღება შეცდომების გასწორებას დავუთმეთ, — მხოლოდ იმისათვის, რათა ჩვენი წერილი სულიერი სარგებლის გარეშე არ დარჩენილიყო და ჩვენც მცირედი რაიმე წვლილი შეგვეტანა “თვენის” ტექსტის დაზუსტების საქმეში: იმ საქმეში, რისი დიდი ნაწილიც წარმატებით შეასრულა გამომცემელმა და მკვლევარმა.

ნაშრომის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან ღირსებად გვესახება ქრისტესა და ღმრთისმშობლის ეპითეტების საძიებელი, რომე-

ლიც წიგნს ბოლოში ერთვის. ამგვარი საძიებლის საჭიროება ბოლო ხანებში ხშირად გვსმენია მისტიკური და მხატვრული სახისმეტყველების მკვლევართაგან. ამ საქმეში სასიამოვნო პრიორიტეტი, რასაკვირველია, ლალი ჯღამაიას ეკუთვნის.

თუმცა, სამწუხაროდ, ქრისტესა და ღმრთისმშობლის ეპითეტების საძიებელს აქვს რამდენიმე ნაკლი, რომლის გამოც მკვლევართ მისი ნაყოფიერი გამოყენების საშუალება ვერ მიეცემათ:

1. ეპითეტები, რომელთაგან ზოგი მისტიკური სახეა და ზოგი — მხატვრული, სექტემბრის ,,თვენის'' ტექსტიდან გამოკრებილია წყაროს მიუთითებლად, ე. ი. საძიებლიდან ვერ შეიტყობთ, რომელ საგალობელშია გამოყენებული თითოეული მათგანი. ამიტომ ეს უბრალო ჩამონათვალი უფროა, ვიდრე "საძიებელი".

2. მაცხოვრისა და ღმრთისმშობლის ბიბლიურ სახეებთან სასურველი იყო, მითითებული ყოფილიყო შესაბამისი წყარო. მაგალითად, "მაყუალი შეუწუველის" წყაროა გამოსლვათა 3, 2; "მთა პოხილისა" — ფს. 67, 16; "საწმისისა" — მსაჯულთა 6, 37-40; "ჭეშმარიტი ნათელისა" — იოვანე 1, 9 და ა. შ. ასეთი მითითებებით საძიებელი დიდად გამდიდრდებოდა.

3. ზოგიერთი ეპითეტი სრულიად არ შეეფერება მაცხოვარსა და ღმრთისმშობელს. მაგალითად, ღმრთისმშობლის ერთ-ერთ ეპითეტად მოხსენიებულია "ბერწყოფილი" (გვ. 487). ღმრთისმშობელი კი ბერწი არასოდეს ყოფილა. "ბერწყოფილი" დედამის ანაზეა ნათქვამი და არა ქალწულ მარიამზე.

მეორე ეპითეტი — "დედოფალი დამბადებელთაჲ" (გვ. 487), თუ კორექტურული შეცდომის შედეგი არაა, მკრეხელობა გამოდის: "დამბადებელი" ანუ შემოქმედი, ქრისტიანული ღმრთისმეტყველებით, — ღმერთია. "დამბადებელთა დედოფალი" კი იმდენად გაუგებარი ცნებაა, რომ, შეუძლებელია, ქრისტიანული მწერლობის რომელიმე ტექსტში წავაწყდეთ.

ასევე, ღმრთისმშობელი არ შეიძლება იხსენიებოდეს "მიზეზად ყოვლისა" (გვ. 488), რადგანაც ყოვლის მიზეზი — მხოლოდ ღმერთია, და შეუძლებელია, ღმრთისმშობელი ამ ეპითეტით იხსენიებოდეს გიორგი მთაწმიდელის "თვენში"; შეუძლებელია, ღმრთისმშობელი იყოს "ქალწულისაგან შობილი" (გვ. 490), რადგანაც ეს ეპითეტი მხოლოდ ქრისტეს ეკუთვნის; შეუძლებელია, ღმრთისმშობელი მოიხსენებოდეს "ყოველთა საუკუნეთა შემოქმედად" (გვ. 491); ასე მხოლოდ ღმერთს მოიხსენიებენ წმიდა წერილნი, და ა. შ.

"მაცხოვრის ეპითეტებშიცაა" შერეული ისეთი წოდებანი, რომელსაც ნებისმიერი საეკლესიო მწერალი (და, რა თქმა უნდა, გიორგი მთაწმიდელიც) მკრეხელობად ანუ ერესად ჩათვლიდა. სახელდობრ, საბელიანური მწვალებლობა ანუ ანტიტრინიტარიზმია მაცხოვრის მოხსენიება "სამებად განუყოფელად", "სამებად ერთარსებად", "სამებით და ერთარსებით ქებულად", "სა-

მებად, სამგუამოვნებით განუყოფელად” (გვ. 494). ასევე, ქრისტეს განკაცების (განხორციელების) უარყოფას ამოიკითხავდა “უჯორცო ღმერთად” (გვ. 495) ქრისტეს მოხსენიებაში ნებისმიერი გადამწერი, არათუ ისეთი დიდებული მთარგმნელი, როგორიც გიორგი მთაწმიდელი იყო, და ა. შ. ამიტომაც, შეუძლებელია, “თვენში” ასეთი ეპითეტებით იხსენიებოდეს ქრისტე. რომელი ტროპარებიდან ამოკრიბა მკვლევარმა ეს “ეპითეტები”, ვერ ვიტყვით (სამწუხაროდ, როგორც უკვე აღვნიშნეთ, ეპითეტების საძიებელს წყაროთა მითითება არ ახლავს).

თუკი ამგვარი შეცდომებისაგან გაიწმინდება “ეპითეტების საძიებელი”, დაერთვება წყაროთა მითითება (როგორც თვენის ტროპარების, ასევე ბიბლიური წყაროებისა) და შეივსება, ვფიქრობთ, ასეთი სახით იგი ჰუმანიტარული დარგის ყველა სპეციალისტისათვის სასარგებლო ნაშრომად გარდაიქმნება.

გაგა ლომიძე

ინტერტექსტუალური ანუ გლობალისტური კრიტიკა

ზაზა შათირიშვილი, გალაკტიონის პოეტიკა და რიტორიკა: 1915-1927, თბ.: ლოგოს პრესი, 2004, 209 გვ.

დროთა განმავლობაში ზაზა შათირიშვილის წიგნის — *"გალაკტიონის პოეტიკა და რიტორიკის"* — მნიშვნელობა, ალბათ, ემოციური დამოკიდებულებიდან უფრო მეტად რაციონალურში გადაიზარდა, — ანუ იმ საკითხების გააზრებასა და შეფასებაში, რაც ამ ნაშრომშია განხილული. და ეს იმის გათვალისწინებით, თუ გავიხსენებთ, რომ წიგნის გამოქვეყნებამდე, პერიოდულ გამოცემებში სტატიების სახით დაბეჭდილი ნაშრომის ფრაგმენტები აკადემიურ წრეებში ერთგვარ გაოგნებას თუ დაბნეულობას იწვევდა. შესაძლოა, წლების წინ იმავე აკადემიური წრეებისთვის უჩვეულო იყო თანამედროვე ლიტერატურისმცოდნეობითი ლექსიკით თავისუფალი ოპერირება, ან იქნებ უცნაური ეჩვენებოდათ გლობალური პერსპექტივიდან დანახული საკითხები და მათი მასშტაბური ანალიზი. ამ თვალსაზრისით, იქნებ ზაზა შათირიშვილის *"გალაკტიონის პოეტიკა და რიტორიკა"* ამბოხად თუ არა, ერთგვარ რევოლუციად მაინც მივიჩნიოთ ქართულ ლიტერატურისმცოდნეობაში. მართლაც, გალაკტიონის შემოქმედების კვლევა-ანალიზი, გარკვეულწილად, თითქოს ირიბი, შემოვლითი გზაა და იმის საბაბი ხდება, რომ მკვლევარი სხვა, უფრო გლობალური, ზოგადკულტურული საკითხების ანალიზზე გადავიდეს.

თუკი შევთანხმდებით, რომ ინტერტექსტუალური კვლევა, კონკრეტულ თეორიულ პრაქტიკასთან თუ კვლევის სტრატეგიასთან ერთად, სხვადასხვა კულტურებს შორის საერთოს აღმოჩენის მცდელობაცაა, მაშინ ისიც შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ამგვარი კვლევა გლობალიზაციის ერთგვარი გამოვლინებაა. ინტერტექსტუალობა შემთხვევით არ გვიხსენებია, ვინაიდან ზაზა შათირიშვილის წიგნში სწორედ ინტერტექსტუალური პრაქტიკაა ის ხერხი, რომლითაც ავტორი, ერთი მხრივ, გალაკტიონის მი-

მართებას განსაზღვრავს მის წინამორბედ ავტორებთან და განსაკუთრებით "ვეფხისტყაოსანთან", — როგორც ქართული კულტურის ყველაზე მნიშვნელოვან ტექსტთან. მეორე მხრივ, სხვადასხვა ეპოქაში "ვეფხისტყაოსნის" რეცეფციის საკითხი იქცევა იმის წინაპირობად, რომ რუსთაველის პოემის რეცეფციის ფონზე, ქართული კულტურის ისტორიაში ერთგვარი დისკურსული პრაქტიკები გამოყოს (ეს საკითხი შემდგომში ზაზა შათირიშვილმა დაამუშავა თავის წიგნში *"ნარატივის აპოლოგია"*). უფრო ფართო კონტექსტის დამუშავების გარეშე კი, ცხადია, შეუძლებელია რომელიმე კონკრეტული საკითხის ანალიზი.

თუკი კვლევის მეთოდებს მოვნიშნავთ, გალაკტიონის შემოქმედების ზაზა შათირიშვილისეული ანალიზისას, აქ უპირველესად უნდა ვახსენოთ, ერთი მხრივ, ჰაროლდ ბლუმის ნაშრომში — "გავლენის შიში" — ჩამოყალიბებული პოსტულატები, სადაც მომდევნო ხანის პოეტზე წინამორბედის (ამ შემთხვევაში გალაკტონზე აკაკის გავლენა) ფროიდისტულ ასპექტშია განხილული; მეორე მხრივ, ავტორის ანალიზს საფუძვლად უდევს მაიკლ რიფატერისეული "ინტერტექსტის" თეორია. ცალკეულ ლექსთა თემატურმა ანალიზმა კი, შესაძლოა, თავისი ალუზიურობით ბახტინისეული დიალოგური კრიტიკა მოგვაგონოს, ხოლო აპორიულობით — პოსტსტრუქტურალისტური თუ დეკონსტრუქტივისტული პრაქტიკები (უფრო პოლ დე მანისეული). გალაკტიონის ტექსტების პოეტური ფიგურების "გამოწვლილვითი ანალიზის" (კლიფორდ გირცის ტერმინი რომ მოვიშველიოთ) პარალელურად, მკვლევარი საგულისხმო ტექსტოლოგიურ დაზუსტებებსაც გვთავაზობს. თუმცა ყველაზე მნიშვნელოვანი, ალბათ, გალაკტიონის პოეზიის ინვარიანტული მოტივების საშუალებით, ქრონოლოგიური მიმდევრობით დასაზღვრული პერიოდებია — გალაკტიონის პოეზია "არტისტულ ყვავილებამდე", ანუ აკაკის ეპიგონობამდე; "არტისტული ყვავილებიდან" 1927 წლამდე, როდესაც პოეტი "დაღუპული მამის" ჩრდილს თავს აღწევს და წინა პლანზე გამოდის "მე" (სხვადასხვა ვარიაციებით, მათ შორის ფორმულირებით — "***მე***ფე"); და 1928 წლიდან 1958 წლამდე — გალაკტიონის "მეორე დაბადება", როდესაც პოეტი "ახალი რუსთაველის" სტატუსის მოიპოვებას ცდილობს. ამგვარი ანალიზი ალაგ-ალაგ გაჯერებულია ფსიქოანალიტიკური კრიტიკის, განსაკუთრებით ლაკანისეული თეორიის ალუზიებით, სადაც პოეტის "მეორე რუსთაველად" ჩამოყალიბების საფეხურები პიროვნების ფორმირების ფროიდისტულ მოდელს მოგვაგონებს. ამ შთაბეჭდილებას კიდევ უფრო ამძაფრებს ბარტის "S/Z"-ს კვალად გაანალიზებული პოეტის სახელი გალაკ(/ქ)ტიონი, რითაც, ერთგვარი ფსიქოანალიტიკური კონტურებით, გალაკტიონის ფსიქოლოგიური პორტრეტი იქმნება. ამასთანავე, ავტორი არცთუ იშვიათად ანალიზს ლაკონურ და ზუსტ დეფინიციას ურთავს.

ამიტომაც შემთხვევითი არაა, რომ ზაზა შათირიშვილის ამ ნაშრომში ამა თუ იმ მოსაზრებამ შემდგომში სხვადასხვა მკვლევარის მიერ გალაკტიონის ტექსტების რომელიმე კონკრეტული კუთხით შესწავლას მისცა გეზი — იქნება ეს "ნიკორწმინდა", როგორც არქიტექტურული ძეგლის ხელახლა შექმნის მოტივი თუ გალაკტიონის ნარცისისტული რიტორიკა, რომელიც მისი ჰიპერტროფირებული "მე"-ს სახით ვლინდება.

ამის შემდეგ წიგნში განხილულია ქართულ კულტურაში პარადიგმათა ცვლის საკითხი "ვეფხისტყაოსნის" რეცეფციის საფუძველზე, სადაც ნაჩვენებია, როგორ იცვლება რუსთაველის პოემის შეფასების კრიტერიუმები. ავტორის თქმით, XVI-XVIII საუკუნეებში "ვეფხისტყაოსანი" განიხილებოდა, როგორც ოდენ ფიქციური ნარატივი; XIX საუკუნიდან კი — როგორც ნაციონალური ნარატივი, რომელსაც "ორი ურთიერთგადაჭდობილი და დაუცილებელი განზომილება აქვს: პირველი — ესქატოლოგიურ-მესიანისტურია, რომელიც გმირსა და მხსნელს მომავალში მოელის, ხოლო მეორე — "დაკარგულ სამოთხეზე", ანუ თამარის დროინდელ "ოქროს ხანაზე" მოგვითხრობს, რომელიც შორეულ წარსულში იყო".

წიგნის ბოლოთქმა ეთმობა ქართული კულტურისთვის მანამდე გამოუკვლევ — სალიტერატურო კანონის საკითხს, სადაც ავტორი, ჰაროლდ ბლუმის "დასავლური კანონის" კვალად, ქართული სალიტერატურო კანონის ფორმულირებას გვთავაზობს: "ქართული სალიტერატურო კანონი სამ პერიოდს მოიცავს: XVI-XVIII სს. — ანუ *კლასიკური* კანონი, XIX ს. — *ნაციონალური* კანონი, XX ს. — *ახალი* კანონი".

რაც შეეხება წიგნის გარეგან მხარეს, ვრცელი შენიშვნები, ბიბლიოგრაფია და სახელთა და თემატური საძიებლები ნაშრომის აკადემიურობის კიდევ ერთი მანიშნებელია, რაც, სამწუხაროდ, ათეული წლების განმავლობაში, ქართულ ლიტერატურისმცოდნეობაში უგულებელყოფილი იყო.

თუკი *"გალაკტიონის რიტორიკას და პოეტიკას"* სტრუქტურული თვალსაზრისით განვიხილავთ, ადვილად დავინახავთ ფროიდისტულ მოდელს, რომელიც აქ გალაკტიონის შემოქმედების და მისი პიროვნების შესწავლის ქვაკუთხედად იქცევა. თუმცა, თუ განსხვავებული პერსპექტივიდან შევხედავთ, ზაზა შათირიშვილის ნაშრომში, სადაც "ვეფხისტყაოსნის" რეცეფციის მიხედვით, ქართული კულტურის პარადიგმათა ცვლა იკითხება, იგივე ფროიდისტული მოდელი შეგვიძლია მოვარგოთ კულტურის განვითარების საკითხს და ის განვიხილოთ, როგორც მუდმივად ზრდადი ერთეული, რომელიც პიროვნების მსგავსად ყალიბდება.

სწორედ იმავე ფსიქოანალიტიკური ინტერპრეტაციიდან გამომდინარე, ეს საეტაპო მნიშვნელობის წიგნი ერთსა და იმავე

დროს შეიძლება წავიკითხოთ, როგორც "იგი"-დან "მე"-ს სტადიაზე გადასვლა — ქართული კულტურის "თვითშემეცნება"; და როგორც "მე"-დან "ზე-მე"-ში გადასვლა — *სხვის* მიერ ჩვენი კულტურის აღიარების მოთხოვნილება. მით უმეტეს, რომ ინტერტექსტუალური კვლევა სხვა არაფერია, თუ არა გლობალიზაციის პროცესში ჩართვის ერთ-ერთი გამოვლინება, ან როგორც იულია კრისტევა წერდა "ინტერტექსტუალობის ისტორიაში" ინტერტექსტუალობის ცნების შესახებ: "ვფიქრობ, დღეისთვის ყველაზე ეფექტური იქნებოდა, დაგვევიწყებინა ყოველივე ის, რასთანაც ამ კონცეპტს ჩვენ, ლიტერატურის თეორეტიკოსები ვაკავშირებთ — ანუ ოდენ ლიტერატურის ანალიზი, და მისი შესაძლებლობების განსხვავებული კუთხით, უფრო ფართო პერსპექტივით დანახვა დაგვეწყო".

“ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები” II საერთაშორისო სიმპოზიუმი

2008 წლის 16-18 დეკემბერს შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში ჩატარდა მეორე საერთაშორისო სიმპოზიუმი — “ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები”. თავდაპირველად სიმპოზიუმის თარიღად ივარაუდებოდა სექტემბერი, მაგრამ აგვისტოს ომის გამო თავყრილობა ზამთრის დასაწყისისათვის გადაიდო. სიმპოზიუმის ფარგლებში ჩატარდა, აგრეთვე, თემატური სამეცნიერო კონფერენცია — “სულხან-საბა ორბელიანი და ქართული ევროპეიზმი: ლიტერატურა, კულტურა, ცნობიერება”.

საერთაშორისო სიმპოზიუმის საზეიმო გახსნის ცერემონია გაიმართა 16 დეკემბერს ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის სხდომათა დარბაზში. გახსნას ესწრებოდნენ განათლებისა და მეცნიერების სამინისტროს, მეცნიერებათა ეროვნული აკადემიის, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, რუსთაველის ფონდის, სხვა აკადემიურ დაწესებულებათა წარმომადგენლები.

გახსნის ცერემონიაზე შესავალი სიტყვით გამოვიდა და სიმპოზიუმი გახსნილად გამოაცხადა შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის დირექტორმა, სიმპოზიუმის საორგანიზაციო კომიტეტის თავმჯდომარემ, პროფესორმა ირმა რატიანმა, შემდგომ სიმპოზიუმის მუშაობის დაწყებას მიესალმნენ მოწვეული სტუმრები. პლენარულ სხდომაზე მოხსენება წაიკითხა პროფესორმა რუსუდან ცანავამ.

სიმპოზიუმში მონაწილეობის მისაღებად საორგანიზაციო კომიტეტში შესული ორასზე მეტი განაცხადიდან საექსპერტო კომისიის მიერ შეირჩა 123 მოხსენება. საბოლოოდ, სიმპოზიუმზე მოხსენებით წარდგნენ შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, აკაკი წერეთლის სახელობის ქუთაისის უნივერსიტეტის, შოთა რუსთაველის სახელობის

ბათუმის უნივერსიტეტის, იაკობ გოგებაშვილის სახელობის თელავის უნივერსიტეტის, გორის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, გიორგი წერეთლის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის, ასევე, აზერბაიჯანის, უკრაინის, ლატვიის, ბულგარეთის, გერმანიის, შვეიცარიის, აშშ-ის, რუსეთის სამეცნიერო და საუნივერსიტეტო დაწესებულებათა წარმომადგენლები. პოლიტიკური მდგომარეობის მიუხედავად, უცხოელ მონაწილეთა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა მოახერხა ჩამოსვლა და სიმპოზიუმში მონაწილეობა. 16 დეკემბრის 14 საათიდან 18 დეკემბრის საღამომდე II საერთაშორისო სიმპოზიუმის სექციების მუშაობა პარალელურად მიმდინარეობდა ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის ოთხ სამუშაო დარბაზში.

სიმპოზიუმზე მუშაობდა შვიდი სექცია: ტექსტის კომპარატივისტული ანალიზი და კულტურის ტიპოლოგია; ინტერკულტურული კომუნიკაციები; მითოსი, რიტუალი, სიმბოლო; მედიევისტიკა; თანამედროვე ლიტერატურული პროცესები; რომანის საზღვრები; ტექსტი და მკითხველი. ამას გარდა, გაიმართა რამდენიმე მრგვალი მაგიდა თემებზე: მხატვრული სახის ფუნქციური მოდელები ტექსტში; XX საუკუნის 20-30-იანი წლების ლიტერატურული პროცესები. სულ მთლიანად ჩატარდა ოცდახუთი სხდომა.

სიმპოზიუმის დახურვის ცერემონიალი გაიმართა ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის სხდომათა დარბაზში 18 დეკემბერს, 19 საათზე.

სიმპოზიუმის დაწყებამდე გამოიცა პროგრამა და თეზისები (ქართულ და ინგლისურ ენებზე). ივარაუდება სიმპოზიუმის მასალების ცალკე წიგნად გამოქვეყნება.

შემდგომი, III საერთაშორისო სიმპოზიუმის — "ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემების" — ჩატარება მომავალი წლის შემოდგომაზე იგეგმება.

"სულხან-საბა ორბელიანი და ქართული ევროპეიზმი: ლიტერატურა, კულტურა, ცნობიერება"

თემატური სამეცნიერო კონფერენცია

2008 წელს შესრულდა 350 წელი სულხან-საბა ორბელიანის დაბადებიდან. ამ თარიღთან დაკავშირებით შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში 16-18 დეკემბერს ჩატარდა თემატური კონფერენცია "სულხან-საბა ორბელიანი და ქართული ევროპეიზმი: ლიტერატურა, კულტურა, ცნობიერება" (კონფერენცია დააფინანსა რუსთაველის ფონდმა). ამ კონ-

ფერენციის მუშაობა წარიმართებოდა ლიტერატურათმცოდნეობის II საერთაშორისო სიმპოზიუმის — "ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემების" — ფარგლებში.

თემატურ კონფერენციაში მონაწილეობის მისაღებად საორგანიზაციო კომიტეტში შევიდა 38 განცხადება, რომელთაგან საექსპერტო კომისიის მიერ შეირჩა 27 მოხსენება. კონფერენციის მუშაობაში მონაწილეობდნენ შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის, არნ. ჩიქობავას ენათმეცნიერების ინსტიტუტის, ივანე ჯავახიშვილის ისტორიისა და ეთნოლოგიის ინსტიტუტის, პოლიტოლოგიისა და ფილოსოფიის ინსტიტუტის თანამშრომლები, ასევე, ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის, აკაკი წერეთლის სახელობის ქუთაისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის წარმომადგენლები.

თემატური სამეცნიერო კონფერენცია მუშაობდა ექვს სექციად. ლიტერატურის ისტორიისა და თეორიის მკვლევრებმა, ფოლკლორისტებმა, ლინგვისტებმა, ისტორიკოსებმა და ფილოსოფოსებმა განიხილეს მწერლისა და მოღვაწის ცხოვრებისა და შემოქმედების სხვადასხვა ასპექტები — მისი ლიტერატურული თუ ლექსიკოგრაფიული მოღვაწეობა, მისი მიმართება სხვა ლიტერატურულ ტექსტებთან, ელჩობა ევროპაში.

კონფერენციისათვის დაიბეჭდა პროგრამა და თეზისები. უახლოეს ხანში დაგეგმილია კონფერენციის მასალების გამოცემა.

ლექსმცოდნეობის II სამეცნიერო სესია

2008 წლის 28 მაისს შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში ჩატარდა ლექსმცოდნეობის მეორე სამეცნიერო სესია (პირველი სესია ჩატარდა 2007 წლის გაზაფხულზე).

ეს სამეცნიერო სესიები აგრძელებს ლექსმცოდნეობის აქტუალური საკითხების კვლევის იმ ტრადიციებს, რომლებსაც საფუძველი ჩაეყარა რამდენიმე ათეული წლის წინ: ქართული ლექსის ცნობილი მკვლევრის, აკაკი ხინთიბიძის, თაოსნობით სისტემატურად ტარდებოდა სამეცნიერო სემინარები, რომლებშიც მონაწილეობდნენ ლექსმცოდნეობის როგორც ქართველი, ასევე რუსი სპეციალისტები.

2008 წლის სამეცნიერო სესია მიეძღვნა ანა კალანდაძის ხსოვნას. სახელგანთქმული ქართველი პოეტის შემოქმედება განხილული იყო შუქია აფრიდონიძის, თეა ბერიძის, მანანა გელაშვილის, ქეთევან ენუქიძის, მანანა კაკაბაძის, თამარ პაიჭაძის, აკაკი ხინთიბიძის, მარიკა ჯიქიას მოხსენებებში.

აპოლონ სილაგაძემ წარმოადგინა თავისი ლექსმცოდნეობითი კონცეფციის ზოგიერთი ახალი ასპექტი; თამარ ლომიძის მოხსენება მიზნად ისახავდა დასაბუთებას, რომ იური ტინიანოვის მიერ ლექსის თეორიაში შემოტანილი ანალიტიკური ტერმინოლოგია შემუშავდა ფერდინანდ დე სოსიურის თეორიის ძირითადი კონცეპტების საფუძველზე და მათი ანალოგიით, რაც, ერთგვარად, ხელს უწყობს ამ ტერმინოლოგიის ადეკვატურ ინტერპრეტაციას; ირინე მელიქიშვილმა განიხილა გალაკტიონის შედევრის — ,,ქარი ჰქრის'' — ბგერწერითი სტრუქტურა; სოფიო მუჯირმა დაახასიათა ენის ფონეტიკური, აკუსტიკური და ვიზუალური განზომილებები ე.წ. "კონკრეტულ პოეზიაში"; ლევან ბრეგაძემ დაახასიათა როსტომ ერისთავის ორი გალექსილი ეპისტოლის ტექსტების ვერსიფიკაციული და პოეტიკური თავისებურებანი; ვენერა კავთიაშვილის მოხსენებაში განხილული იყო გერმანული ხალხური ფორმის — კნიტელვერსისა და გერმანული ჰეგზამეტრის ვერსიფიკაცია; XX საუკუნის სპარსელი პოეტი ქალის, ფორუყ ფაროხზადის, შემოქმედების ძირითად ტენდენციებზე ისაუბრა გიორგი ლობჟანიძემ; ნაირა ბეპიევამ განიხილა არქაული ოსური ხმით ნატირლების ვერსიფიკაციის პრობლემები; ნინო პოპიაშვილმა გააანალიზა პირველი ოსი პოეტის, თემირბოლათ მამსუროვის, პოეზიის ვერსიფიკაცია და პოეტიკა.

მოგვიანებით სესიის მასალები შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტმა ცალკე წიგნად გამოსცა (რედაქტორი — თამარ ბარბაქაძე).

ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და კულტურის კვლევების ფაკულტეტის სულხან-საბა ორბელიანის სემინარი

2008 წლის მარტში ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა და კულტურის კვლევების ფაკულტეტზე შეიქმნა სულხან-საბა ორბელიანის სემინარი, რომელსაც ხელმძღვანელობს პროფესორი მერაბ ღაღანიძე. სემინარზე ივარაუდება ფილოლოგიური პრობლემატიკის მოხსენებების მოსმენა და განხილვა.

სემინარის სხდომებზე უნივერსიტეტის პროფესორებმა წაიკითხეს მოხსენებები, რომელთა შემდეგ იმართებოდა დისკუსიები:

26 მარტი, 2008 — *მერაბ ღაღანიძე*
ილია ჭავჭავაძე და "რომის საკითხი"
2 აპრილი, 2008 — *ქეთევან ბეზარაშვილი*
ვერსიფიკაციისა და ჰერმენევტიკული გრამატიკის განმარტება ბიზანტიურ და ქართულ წყაროებში
16 აპრილი, 2008 — *თამარ ლომიძე*
ფერის მხატვრული გააზრება ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოეზიაში
19 მაისი, 2008 — *ნინო დობორჯგინიძე*
ენათა კლასიფიკაციის ნუსხები გვიანანტიკურობის რელიგიურ ისტორიოგრაფიაში (ცნობები ქართველური ენების შესახებ)
28 მაისი, 2008 — *შუქია აფრიდონიძე*
პოეტური მიმართვა

ავტორები

აფრიდონიძე შუქია — ენათმეცნიერი; ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, არნოლდ ჩიქობავას ენათმეცნიერების ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომელი; ავტორია წიგნებისა: "სიტყვათაგანლაგება ახალ ქართულში" (1986), "ჩვენი ენა ქართული" (2002), თანაშემდგენელი დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონისა ორ ტომად (2006).

ბეზარაშვილი ქეთევან — ფილოლოგი; ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის მეცნიერი თანამშრომელი; ავტორია წიგნისა: "რიტორიკისა და თარგმანის თეორია და პრაქტიკა" (2004), გამოქვეყნებული აქვს გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა ძველი ქართული თარგმანები (ტ. I-V) სერიით: *Corpus Christianorum: Corpus Nazianzenum* (1998-2007).

დაუშვილი რუსუდან — ისტორიკოსი; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტისა და ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიწვეული პროფესორი, ზაქარია ფალიაშვილის სახელობის ოპერისა და ბალეტის სახელმწიფო თეატრის მუზეუმის გამგე; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: "ქართველი მრეწველები და გამომგონებლები ამერიკაში" (2002), "ევროპული საისტორიო თხზულებები XIX საუკუნის II ნახევრის საქართველოში" (2003), ,,ქართული ემიგრაცია 1921-1938 წლებში'' (2007) და სხვ.

დობორჯგინიძე ნინო — ფილოლოგი; ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; ავტორია წიგნისა: "Die georgische Sprache im Mittelalter. Das Selbstverständnis der georgischen Väter zwischen Beharrung und Neuerung" (2009), სტატიებისა ძველი ქართული მთარგმნელობითი ტრადიციისა და ქართული ენის ისტორიული სოციოლინგვისტიკის შესახებ.

ევგენიძე იუზა — ლიტერატურისმცოდნე; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს მონოგრაფიები: "ქართული რომანტიზმის საკითხები" (1982), "ვაჟა-ფშაველა" (1989), "გრიგოლ ორბელიანი" (1995) და სხვ.

ელბაქიძე მაკა — ფილოლოგი; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის დირექტორის მოადგილე; გამოქვეყნებული აქვს წიგნი: "ვეფხისტყაოსნის პოეტიკის ზოგიერთი საკითხი შუასაუკუნეების ფრანგულ რაინდულ რომანთან ტიპოლოგიურ მიმართებაში" (2005, 2007).

კიკნაძე ზურაბ — ფილოლოგი, აღმოსავლეთმცოდნე; ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: "შუამდინარული მითოლოგია" (1976, 1979, 2006), "ქართული მითოლოგია. I. ჯვარი და საყმო" (1996), "ხუთწიგნეულის თარგმანება" (2004), "ქართული ფოლკლორი" (2008) და სხვ.

კოჭლამაზაშვილი ექვთიმე — ფილოლოგი, კულტურის ისტორიკოსი; ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; გამოცემული აქვს წიგნები: "პავლეს ეპისტოლეთა განმარტება" (2003), "შიომღვიმის ტიპიკონი" (2006) და სხვ.

ლებანიძე გურამ — ფილოლოგი; ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: "დასავლეთი" (2000), "კულტუროლოგიის საფუძვლები" (2004), "სიღრმეთა დიალოგი და «ტრაგიკული ტრადიცია»" (2006).

ლომიძე გაგა — ლიტერატურისმცოდნე; შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის განყოფილების ხელმძღვანელი; გამოქვეყნებული აქვს სტატიები ლიტერატურის თეორიისა და ქართული ლიტერატურის შესახებ, აგრეთვე, თარგმანები: პიტერ ბიორკი, "რენესანსი" (2001), იური ლოტმანი, "კულტურა და აფეთქება" (2004).

ლომიძე თამარ — ლიტერატურისმცოდნე; ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომელი; გამოქვეყნებული აქვს წიგნი: "ქართული რითმის ისტორიიდან" (1988).

ლორია კახაბერ — ლიტერატურისმცოდნე; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ამავე უნივერსიტეტის სკანდინავისტიკის ცენტრის ხელმძღვანელი; გამოქვეყნებული აქვს მონოგრაფია "მოწოდებაც და მოვალეობაც: რეზო ჭეიშვილის შემოქმედება" (2005).

მარსაგიშვილი რეზო — ლინგვისტი; ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს სტატიები ინგლისური ენის თეორიის შესახებ.

მენაბდე დარეჯან — ფილოლოგი; შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომელი; გამოქვეყნებული ნაშრომები ძველი ქართული ლიტერატურისა და ქართულ-რუსულ ლიტერატურულ ურთიერთობათა შესახებ.

ნიშნიანიძე რუსუდან — ფილოლოგი; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: "XX საუკუნის ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან" (2000), "საქართველო სამანს აქეთ... და სამანს იქით", წ. I-II (2005), "შეხვედრები" (2008).

ოთხმეზური თამარ — ფილოლოგი; ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის მეცნიერი თანამშრომელი; არის ავტორი წიგნისა: "Pseudo-Nonniani in IV orationes Gregorii Nazianzeni commentarii" (2002), გამოქვეყნებული აქვს გრიგოლ ღვთისმეტყველის თხზულებათა კომენტარების ძველი ქართული თარგმანები (ტ. I-IV) სერიით: *Corpus Christianorum: Corpus Nazianzenum* (1998-2004).

ომიაძე სალომე — ფილოლოგი; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს ნაშრომები ქართული ენის სტილისტიკისა და ლინგვოკულტუროლოგიის საკითხთა შესახებ.

რატიანი ირმა — ლიტერატურისმცოდნე; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის დირექტორი; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: "ქრონოტოპი ანტიუტოპიურ რომანში: ესქატოლოგიური ანტიუტოპიის ინტერპრეტაციისათვის" (2005), "ქრონოტოპი ილია ჭავჭავაძის პროზაში" (2006).

რაფავა მაია — ფილოლოგი; ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრის მეცნიერი თანამშრომელი; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: იოანე დამასკელის "დიალექტიკა" (1976), "ამონიოს ერმისის თხზულებები ქართულ მწერლობაში" (1984), "S. Gregorii Nazianzeni opera: Versio Iberica I-V" (თანავტორობით; 1998-2007).

საყვარელიძე ნინო — ფილოლოგი, თეოლოგი; მიუნხენის ლუდვიგ-მაქსიმილიანის უნივერსიტეტის მართლმადიდებლური

თეოლოგიის ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომელი, ტრიერის ლიტურგიკული ინსტიტუტის მეცნიერი მკვლევარი; გამოქვეყნებული აქვს სტატიები აღმოსავლური პატრისტიკის შესახებ.

სულავა ნესტან — ფილოლოგი; ახალციხის სახელმწიფო ინსტიტუტის პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: "XII-XIII საუკუნეების ქართული ჰიმნოგრაფია" (2003), "ქართული ჰიმნოგრაფია: ტრადიცია და პოეტიკა" (2006), გამოცემული აქვს ნიკოლოზ გულაბერისძის თხზულებანი (2007).

ფირალიშვილი ზაზა — ფილოსოფოსი; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: "მცირე ერი და ისტორიული პერსპექტივა" (1995), "ი. გ. ფიხტეს ფაუსტური ანთროპოლოგია" (2002), "ქართული პოლიტიკის თეატრალური დიალექტიკა" (2007) და სხვ.

ფირცხალავა ნინო — ლიტერატურისმცოდნე, კულტუროლოგი; ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს ნაშრომები შედარებითი ლიტერატურისმცოდნეობისა და კულტურის კვლევების საკითხების შესახებ.

ფრუიძე ნანა — ლიტერატურისმცოდნე; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მიწვეული პროფესორი, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტის თანამშრომელი; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: "აკაკი წერეთლის მხატვრული პრობლემატიკა და სტრუქტურა" (1999), "აკაკი წერეთლის თხზულებათა მხატვრული სპეციფიკისა და შემოქმედებითი ისტორიის საკითხები" (2005) და სხვ.

ქურდაძე რამაზ — ლინგვისტი; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: "ხმოვანმონაცვლე ზმნები თანამედროვე ქართულში" (2005), "სვანური ენა" (2007; თანაავტორობით).

ღაღანიძე მერაბ — ლიტერატურისმცოდნე, კულტურისა და რელიგიის ისტორიკოსი; ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი, ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის ხელმძღვანელი; გამოქვეყნებული აქვს მონოგრაფია "სინამდვილე და წარმოსახვა დავით გურამიშ-

ვილის «მხიარულ ზაფხულში»" (2002) და სტატიების კრებულები: "იმედისა და რწმენის გზაზე" (2003), "წვდომისა და გამოხატვის ოსტატობა" (2004).

წიფურია ბელა — ლიტერატურისმცოდნე; ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს სტატიები XX საუკუნის ქართული მწერლობის შესახებ.

ხაჩიძე ლელა — ფილოლოგი; ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის პროფესორი; გამოქვეყნებული აქვს წიგნები: "იოანე მინჩხის პოეზია" (1987), "ქართული ქრისტიანული კულტურის ისტორიიდან" (2000), "ძველი ქართული მთარგმნელობითი ხელოვნების შესახებ" (2005).

ქართული წიგნის მხარდაჭერის ფონდი
“მემკვიდრეობა”

1. თამაზ ჩხენკელი, *ტრაგიკული ნიღბები*, თბ., 2009.
2. წახნაგი: ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული, 1. 2009, თბ., 2009.