

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე

ИЗВЕСТИЯ АКАДЕМИИ НАУК ГРУЗИНСКОЙ ССР

ენისა და ლიტერატურის
სერია

СЕРИЯ
ЯЗЫКА И ЛИТЕРАТУРЫ



თბილისი
ТБИЛИСИ

3. 1983

ქურნალი დაარსებულია 1971 წელს, გამოდის 3 თვეში ერთხელ
Журнал основан в 1971 году, выходит раз в 3 месяца

სარედაქციო კოლეგია: ალ. ბარამიძე (რედაქტორი),

თ. გამყრელიძე, ალ. გვახარია (მდივანი), ქ. ლომთათიძე, ე. მეტრეველი,
ს. ცაიშვილი, შ. შიშიგური (რედაქტორის მოადგილე)

პასუხისმგებელი მდივანი გ. ლლონტი

РЕДАКЦИОННАЯ КОЛЛЕГИЯ: Барамидзе А. Г. (редактор),
Гамкрелидзе Т. В., Гвахария А. А. (секретарь), Дзидзигური Ш. В. (зам. редактора),
Ломтатидзе К. В., Метрелия Е. П., Цайшвили С. С.

Ответственный секретарь Г. А. Глonti

© „საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია
1983, № 3.

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

გადაეცა წარმოებას 17.V.1983; ხელმოწერილია დასაბეჭდად 24.X.1983; უე 08348;
ქაღალდის ზომა 70×108¹/₁₆; მაღალი ბეჭდვა; ნაბეჭდი თაბახი 14,0 სააღრიცხვო-
საგამომცემლო თაბახი 11,5; ტირაჟი 1850; შეკვ. 1808; ფასი 1 მან. 20 კაპ.

* გამომცემლობა „მეცნიერება“, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Издательство «Мецниერება», Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19

*
საქ. სსრ მეცნ. აკადემიის სტამბა, თბილისი, 380060, კუტუზოვის ქ., 19
Типография АН Груз. ССР, Тбилиси, 380060, ул. Кутузова, 19



შ ი ნ ა ა რ ს ი

გეორგიევსკის ტრაქტატის 200 წლისთავი

ა. ბარამიძე, გეორგიევსკის ტრაქტატის იდეურად და ფსიქოლოგიურად შემზადება	5
ნ. მახათაძე, პეტერბურგის ქართული კულტურის კერა	18
კ. ძიძიგური, ქართული ნარკვევი სახალხო მეურნეობის აღდგენის პერიოდში	35
თ. შირიანაშვილი, მ. გელოვანის პოეტური ძიებანი	47
ლ. სანაძე, ილია ჭავჭავაძის პუბლიცისტურ მემკვიდრეობასთან დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის დაზუსტებისათვის	62
ქ. ბეზარაშვილი, სიმბოლურ სახეთა ტრანსფორმაცია ჰიმნოგრაფიაში	66
ა. ხინთიბიძე, იაკობ შემოქმედელის ვერსიფიკატორული ძიებანი	85
ა. გაწერელია, ავგუსტინე ჰიმნოგრაფიისა და ლექსთწყობის საკითხებზე	90
ბ. დარჩია, „მუხრანელის“ საკითხები	107
ნ. თარგამაძე, სპარსული მუხამმასისა და ქართული მუხამმაზის ურთიერთობისათვის	117
ლ. კვიციკაშვილი, „მწუხარების“ სემანტიკისათვის	123
ქ. ლომთათიძე, ნათესაური ურთიერთობის განსაზღვრის საფუძველი ენობრივ მონაცემთა მიხედვით	134
ნ. ნიშნიანიძე, ენათა „დიფერენციალური ფსიქოლოგიის“ კვლევის ონომასიოლოგიური მეთოდი და მისი განხორციელების ცდა მორფოლოგიაში	141
მ. ანდრონიკაშვილი, სახელის მორფოლოგიის ზოგიერთი საკითხი აზ-ზაქაქის „ალ-ქუმალში“	152

გეორგიევსკის ტრაქტატის 200 წლისთავი

ალექსანდრე ბარამიძე

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსი

გეორგიევსკის ტრაქტატის იდეურად და ფსიქოლოგიურად შემზადება

(მოსკოვის ქართული კოლონიები და გეორგიევსკის ტრაქტატი)

გეორგიევსკის 1783 წლის ტრაქტატი ლოგიკური და კანონზომიერი დაგვირგვინებაა საქართველოს ისტორიული განვითარების პროგრესული ტენდენციებისა შორეული წარსულიდან, ყოველ შემთხვევაში XI—XII საუკუნეებიდან მაინც. საქართველო-რუსეთის (ჯერ კიევის რუსეთის, შემდეგ მოსკოვის რუსეთის) დაახლოება-დამეგობრებას ერთგვარად ხელს უწყობდა სარწმუნოებრივი ერთობა, ქრისტიანული აღმსარებლობა. მაგრამ ნიკოლოზ ბარათაშვილის სიტყვისა არ იყოს, „სახელმწიფოსა ერთობა რჯულის არაარს არგებს. ოდეს მის შორის თვისება ერთა სხვადასხვაობდეს“.

საქართველოსა და რუსეთის კეთილ ურთიერთობას აპირობებდა ორივე მხარის ერთგვარი ინტერესები ისტორიულ-პოლიტიკური და კულტურული განვითარების სარბიელზე საუკუნეების განმავლობაში. შეუძლებელია შემთხვევითს გარემოებას მიეწეროს, რომ 1154 წელს ქართველი მეფის ასულზე იქორწინა კიევის მთავარმა იზასლავ მსტისლავოვიჩმა, ხოლო დიდი თამარის მეუღლედ მოიყვანეს გიორგი რუსი (ბოგოლუბსკი). ასეთი ხასიათის დაქორწინებათ ჩვეულებრივ სარჩულად ედო ორ ქვეყანას შორის პოლიტიკურ-ეკონომიკურად და კულტურულად დაახლოების სურვილები.

არც ის არის შემთხვევითი, რომ კულტურულად ადრე დაწინაურებულ საქართველოს თავისი წვლილი შეაქვს კიევის რუსეთის ცხოვრებაში.

რუსული წყაროები გვაცნობენ, რომ ქალაქ კიევის დიდი ლავრის მოხატვისა და მოზაიკით მოპირკეთებისათვის ბერძნებთან ერთად მიუწვევიათ ქართველი მხატვრები და ხელოსნები. საამისო ნაკვალევი ახლაც შემორჩენილი აქვს ამ დიდებულ ტაძარს.

საგულისხმოდია, რომ სამხატვრო სამუშაოების შესასრულებლად ქართველებს იწვევენ ბერძნებთან ერთად. საქმე ისაა, რომ როგორც საქართველოს, ისე რუსეთს კულტურული ორიენტაცია აღებული ჰქონდა ბიზანტიაზე — მართლმადიდებლური ქრისტიანული სამყაროს დედაბოძზე. საქართველოც და რუსეთიც ერთნაირად ეწაფებოდნენ ბიზანტიური ცივილიზაციის წყაროს. როგორც ქართულად, ისე რუსულად უხვად ითარგმნებოდა და შესაბამისი ეროვნული სულსკვეთების კვალობაზე ყალიბდებოდა ბიზანტიური საქრისტიანო ლიტერატურა, ამ ლიტერატურის ყველა მრავალფეროვანი დარგი. იმდროინდელი წიგნიერი ქართველობა და რუსობა ძირითადად ერთნაირი სულიერი საზრდოთი იკვებებოდა. ეს ქმნიდა ქართველთა და რუსთა სულიერი ცხოვრებისა და ზნეობრივ-სარწმუნოებრივი იდეალების ერთობლიობას. აღნიშნულის ნიადაგზე ბუნებრივი ხდებოდა ჩვენი ხალხების წადილი ერთმან-

ნეთს უკეთ გაცნობისა, დაახლოებისა და დამეგობრებისათვის. ვიმეორებ, ქართველთა და რუსთა ისტორიულ-პოლიტიკური და კულტურული ცხოვრების ვითარება აღუღაბებდა მათი შვიდრო კავშირის საჭიროებათა საძირკველს.

მონღოლთა კირთებამ დიდხანს შეაფერხა ქართულ-რუსული კონტაქტები და საქმიანი ურთიერთობანი. კონტაქტები და ურთიერთობანი განახლდა, გაფართოვდა და რეგულარული გახდა გეიანფეოდალურ ეპოქაში (XV—XVIII სს.), ოღონდ ამ დროისათვის პოლიტიკურ ძალთა ხვედრითი წონა სხვადასხვაგვარი იყო. რუსეთი (აწ უკვე მოსკოვის რუსეთი) დიდი აღმავლობით შლის ფრთებს. შეიქმნა მძლავრი ცენტრალიზებული მოსკოვის სახელმწიფო, რომელმაც არა მარტო გააერთიანა რუსთა მანამდის გათიშული სამთავროები, არამედ დაიპყრო მონღოლ-თათართა ოქროს ურდოს სახანოები მდინარე ვოლგის მთელი დინების აუზში და კასპიის ზღვამდე, და კავკასიონამდე გააფართოვა თავისი სამფლობელო.

ამრიგად, მოსკოვის სახელმწიფო ტერიტორიულად მოუახლოვდა ჩვენს ქვეყანას. იგი რეალურად შეეჯახა თურქ-ოსმანთა და სპარს-ყიზილბაშთა ექსპანსიას. საქართველო კი XV—XVI საუკუნეებში იყო შინაგანად დაუძლეურებული და აგრესიული მუსლიმანური სახელმწიფოების გარემოცვაში მომწყვდეული (გარემოცვის რკალი შეიკრა კონსტანტინეპოლს დაცემის, ე. ი. 1453 წ. შემდეგ). რამდენიმე სამეფო-სამთავროდ დანაწილებული, ფეოდალური აშლილობით, მოშლილი ეკონომიკით, შემუსვრილი ეკლესია-მონასტრებით და ციხე-კოშკებით, გაუკაცრიელებული დაბა-სოფლებით და ქალაქებით, უკიდურესობამდე შემცირებული მოსახლეობით საქართველო ვეღარ უმკლავდებოდა მოძალადე გარეშე მტერს. საშიში მასშტაბები მიიღო ლეკიანობამ.

გურამიშვილი იგონებდა — „ჩემსა ყრმობაში სულ გარს მტრად გვადგა თურქ-ყიზილბაში; მით იკლო სწავლამა, ჩვენში ლეკთ დავლამა წიგნი წარსტყვენა“.

დაიხ, უკუღმა დატრიალდა წიგნის, განათლების, სულიერი კულტურის ჩარხი. ვისღა სცალოდა სწავლის მისაღებად (და სადღა იყო სწავლა-განათლების კერები?). რუსთველის ენას და მწერლობის საქმეს ემუქრებოდა სრული დაბეჩავება. გურამიშვილი არ აპარებებს. ჩვენს განძთსაცავებში შემონახულია ნატყვენავი, ნალეკარი (ლეკების ტყვეობაში ნაწყოფი) თითო-ოროლა ძვირფასი ხელნაწერები. მაგრამ რამდენი დაიღუპა სამუდამოდ, რამდენი ჩანთქა ქამთა სიავემ? ეს კია, რომ ამ ქამთა სიავის მიუხედავად, დაძაბუნებულ, მაგრამ სულიერად მზნე და გაუტეხელ ქართველ ხალხს ხელი არ აუღია ბრძოლაზე, არც გუთანი მოუგდია და არც კალამი. თუ კალმის ხმარება გაუძნელდებოდა, ზეპირად ჰქმნიდა მშვენიერ ლექსებს. სწორედ უკიდურესი განსაცდლის დროს, მარაბდის ტრაგედიის ვითარებაში შეუქმნიათ უბრწყინვალესი საგალობელი — „კიდევაც დაიზრდებიან ალგეთს ლეკები მგლისანი, ისე არ ამოწყდებიან ჯაერნი შესკამონ მტრისანი“.

ქართველი ხალხის დიდი შემოქმედებითი პოტენციის მაუწყებელი საბუთია ვანის ქვაბთა მონასტრის კედლის დიდებული პოეზია და XV—XVIII საუკუნეების მთელი შესანიშნავი მწერლობა.

საგულისხმიერო ფაქტია, თუ აღრე, ძველად, კიევის ლავრის მოსახატავად იწვევდნენ ქართველ მხატვრებს, ახლა, პირიქით, თეიმურაზ პირველი მოს-

კოვის მეფეს თხოვს გამოუგზავნოს მხატვრები და ხელოსნები ქართული ეკლესია-მონასტრების შებღალული ფრესკების სარესტავრაციოდ. დრონი იცვალანენ

ჩვენი ქვეყნის მესვეურები კარგად გრძნობდნენ, რომ საქართველოს არ შეეძლო საკუთარი ძალით გაერღვია მტრული გარემოცვა, შეენარჩუნებინა თავისი სახელმწიფოებრიობა და კულტურა. საჭირო იყო ერთგული მოკავშირე და ძლიერი მფარველი.

დღის წესრიგში მთელი სერიოზულობით დადგა პოლიტიკური ორიენტაციის საკითხი. უპირველეს ყოვლისა სცადეს ჰაერთო ენა გამოენახათ დასავლეთ ევროპასთან, შესთავაზეს თავისი მონაწილეობა ოსმალური აგრესიის წინააღმდეგ (XV საუკუნის ოთხმოცდაათიანი წლები). დასავლეთ ევროპის ქვეყნებთან და რომის პაპთან კონტაქტები გრძელდებოდა საუკუნეების მანძილზე (ნიკიფორე ირბაქის ელჩობა XVII საუკუნის პირველ ნახევარში, სულხან-საბა ორბელიანის მოლაპარაკება XVIII საუკუნის ათიან წლებში ლუი XIV-სთან და რომის პაპთან). აქედან სახეირო არა გამოვიდა რა. დასავლეთ ევროპას სხვა საზრუნავი ჰქონდა და ნაკლებ აწუხებდა შორეული საქართველოს ბედ-იღბალი, თუმცა მოწადინებული იყო კათოლიკური პრობაგანდის გაფართოებით თავისი გავლენის სფეროში მოექცია ეს ქვეყანა.

აშკარა ხდებოდა, რომ ერთადერთი გარეშე ძალა, რომელსაც ნამდვილად შეეძლო დახმარება აღმოეჩინა და მფარველობა გაეწია ჩვენი ქვეყნისათვის, იყო მოსკოვის სახელმწიფო.

ქართველთა სამეფო-სამთავროთაგან მოსკოვთან ხელი უფრო კახეთს მიუწვდებოდა. კახეთის სამეფო შედარებით ეკონომიკურადაც ღონიერი იყო და კულტურულადაც დაწინაურებული. უკვე XV საუკუნის მიწურულში, სახელობრ, 1492 წელს მყარდება ნიადაგის მოსასინჯი კონტაქტი კახეთის მეფე ალექსანდრესა და მოსკოვის სამეფოს შორის, ხოლო 1587 წელს მეორე ალექსანდრე კახთა ოფიციალურად იღებს რუსეთის მფარველობას და ხელს აწერს ე. წ. ფიცის წიგნს, ე. ი. ფორმალურად მინც რუსეთის მეფის ხელქვეითი ხდება.

ამის შემდეგ მოსკოვის სამეფოსთან რეგულარულად წარმოებს ელჩების გაცვლა-გამოცვლა, ცოცხალი კონტაქტები და მოლაპარაკება კონკრეტულ საკითხებზე. ქართლ-კახეთის მეფეები თეიმურაზ პირველი (1589—1663), არჩილ მეორე (1647—1713), ვახტანგ VI (1675—1737), თეიმურაზ მეორე (1700—1762) და ერეკლე მეორე (1720—1798) გადაპრით ადგანან რუსეთის ორიენტაციის გზას. მათ მხარს უბამენ იმერეთის მეფეები და მათი ხელქვეითი მთავრები.

შაჰ-აბაზისაგან აკლებული და შეზარებული თეიმურაზ პირველი მთელ თავის იმედებს რუსეთთან კავშირზე აწყარებდა. მან სისტემური დიპლომატიური ურთიერთობა გააბა მოსკოვის სამეფოსთან. მეფე ალექსი მიხეილის ძის თხოვნით, თეიმურაზმა 1653 წელს მოსკოვის სამეფო კარზე გაგზავნა შესაფერისი ამალით თავისი ტახტის მემკვიდრე ერეკლე, რომელსაც რუსეთში ნიკოლაი დავიდოვიჩს უწოდებდნენ (შემდეგში ერეკლე პირველი — ნახარალი-ხანი). 1658 წელს თეიმურაზი პირადად ეწვია მოსკოვში ალექსი მიხეილის ძეს და დაწვრილებით აუწყა თავისი სარჩელი. თეიმურაზი მეფურად მიიღეს, დიდი პატივი მიაგეს, მნიშვნელოვანი ფინანსური დახმარებაც აღ-

მოუჩინეს. დიპლომატიური წერილებით ადრეც და ახლაც შაჰ-აბაზს მოსთხოვეს თეიმურაზისა და მისი სამფლობელოს ხელყოფისაგან გარიდება. სამხედრო კონფლიქტზე შაჰ-აბაზთან მაშინ რუსეთი ვერ წავიდოდა, საამისო პირობები ჯერ არ იყო მომწიფებული.

აღსანიშნავია, რომ რუსულ ენაზე შენახულა თეიმურაზის მიერ მოსკოვის მეფესთან გაგზავნილი ერთი წერილი, რომელიც მკაფიოდ გამოხატავს ამ ტანჯული მეფის უმწვავეს სულიერ განწყობილებას.

რუსეთთან ურთიერთობის მხრივ უფრო შორს წავიდა არჩილი. იგი ცოლ-შვილიანად და საკმაოდ დიდი ამალით (162 კაცი) საბოლოოდ გადასახლდა რუსეთში 1699 წელს და დაემკვიდრა მოსკოვის ახლოს სოფელ ესეხსვიატსკოეში („ესეხსვიკაში“). ასე შეიქმნა მოსკოვში პირველი ქართული კოლონია. ესეხსვიატსკოე იქცა დედამამშობლოს სიმბოლოდ, მინიატურულ საქართველოდ დიდი რუსეთის მიწა-წყალზე, ქართული მოსახლეობით, ქართული ხელისუფლებით, ეროვნული ეკლესიით, სკოლითა და სტამბით. არჩილის ანდერძის თანახმად, „სეკენწყის“ სასახლის კარი მუდამ ღია იყო თავშესაფრის მამიებელი, გადმოსხვეწილი თუ სხვადასხვა ტყვეობიდან თავდახსნილი ქართველობისათვის.

1725 წელს დიდძალი ამალით (დედაწულიანად 1200 სულს შეადგენდა) მოსკოვში ჩავიდა და პრესნის მიდამოებში დაიდო ბინა ვახტანგ VI-მ. ამით საფუძველი დაედო მოსკოვში ქართველთა მეორე კერას (მისი გადმონაშთია მოსკოვის აწინდელი ქუჩები „ბოლშაია გრუზინსკაია“, „მალაია გრუზინსკაია“, „გრუზინსკი ვალ“, გიორგის მოედანი).

მოსკოვის კოლონიები თანდათანობით იცვებოდა ახალი მოსახლეობით, თუმცა ზოგნი კიდევაც ტოვებდნენ მათ, ან სამშობლოში ბრუნდებოდნენ, ან სხვაგან იხიზნებოდნენ.

როგორც აღვნიშნეთ, რუსეთის ორიენტაციის თვალსაზრისს მმართველი წრეები და მოწინავე საზოგადოება უყოყმანოდ იზიარებდა, ოღონდ ისიც სათქმელია, რომ ამ ორიენტაციას თავისი მტკივნეული, ნეგატიური მხარეებიც ახლდა. ირანი აღმოსავლეთ საქართველოს, ხოლო ოსმალეთი დასავლეთ საქართველოს თავის ვასალურ სამფლობელოდ იჩემებდა. ორი აგრესორი თითქოს შეთანხმებული იყო ჩვენი მიტაცების ხარჯზე (ზოგჯერ ეს შეთანხმება ირღვეოდა, ორივეს სურდა მხოლოდ თვითონ ეგდო ხელთ მთელ ჩვენ ქვეყანაზე ბატონობა). საქართველო-რუსეთის დაახლოებას მაჰმადიანი აგრესორები მოსკოვის მხრივ მათ საქმეებში ჩარევად თვლიდნენ. ამიტომაც ცდილობდნენ დაესწროთ, დაეჩქარებინათ საქართველოს სახელმწიფოებრიობის ლიკვიდაცია, მოსახლეობის გადაარჯულება და გადაშენება, ასიმილაცია. აგრესორები აძლიერებდნენ უმეგალითო ძალმომრეობას. რასაკვირველია, გამხრწნელი იდეოლოგიური ზემოქმედების ხერხებსაც არ თაკილობდნენ.

ქვეყნის გულწრფელად გულშემატკივართა ერთი ნაწილი სკეპტიკურად უყურებდა რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის მიმდინარეობას. ერთ თავის ლექსში ვახტანგ VI გულის წუხილით ამბობს: „მეფეს არჩილსა სძრახევდენ, სხვას თემს (ე. ი. რუსეთს. — ა. ბ.) რომ იყო მელულია... მეც მასვე მძრახვენო“.

გურამიშვილი ადასტურებს, რომ ვახტანგს სამეფო კარზე (და სამეფო ოჯახშიც) ყველა როდი უწონებდა ჭიქურ საგარეო პოლიტიკას (განზე იდგა,

კერძოდ, ტახტის მემკვიდრე ბაქარ ბატონიშვილი). მაგრამ „მეფე იყო და ბრძანებდა, იქმოდა რასაც ინებდაო“, — ურთავს პოეტი.

მიუხედავად ცალკეული პირებისა თუ ცალკეული ჯგუფების წინააღმდეგობისა, მიუხედავად ნეგატიური ფაქტების გამოვლენისა (განსაკუთრებით ვახტანგის დროს) პროგრესული ქართველი საზოგადოება განუხრელად და თანმიმდევრულად მიჰყვებოდა რუსეთთან დაახლოების, დამეგობრებისა და დამოპირობების საიმედო პერსპექტიულ გზას. მოწინავე ქართველი საზოგადოება არც შემცდარა თავისი არჩევანით. ამ გზამ გაარღვევინა ჩვენს ქვეყანას მტრული გარემოცვის რკალი. ამან გამოიყვანა ჩვენი ქვეყანა პოლიტიკური ჩიხიდან. ამ გზამ მიიყვანა საქართველო გეორგიევსკის ტრაქტატამდის. ამ გზამ გადაარჩინა იგი ფიზიკურ გადაშენებას, იხსნა გადარჩულებისა და ასიმილაციის საშიშელი ხიფათისგან.

ზოგი ჩემი შეგნებით. გულწრფელობითა და პასუხისმგებლობის გრძობით ვამბობ, რომ პრინციპულად გეორგიევსკის გზა იყო ჩვენი ქვეყნისათვის ერთადერთი სწორი, მარჯვე, ნათელი მომავლის მათყუებელი გონიერული გზა.

გეორგიევსკის ტრაქტატის იდეურად მოზაბედაში დიდი როლი შეასრულეს მოსკოვის ქართულმა კოლონიებმა.

პირველი, ვსენსეიატსკოვს („სენსეიას“) კოლონიის მესვეური და სულის ჩამდგმელი იყო არჩილ მეორე, განსწავლული მეფე, განმანათლებელი, ნიჭიერი პოეტი-მოაზროვნე, რომელმაც ქართულ მწერლობაში დაამკვიდრა „მართლის თქმის“, ანუ თავისებური რეალოზმის, შემოქმედებითი პრინციპები. რუსეთში, ასტრახანსა და მოსკოვში (ვსენსეიატსკოვში) არის დაწერილი მისი რიგი თხზულებანი, მოსკოვშია გადანუსხული ავტორის მეთვალყურეობით „არჩილიანის“ ორი შესანიშნავი კრებული, ფაქტობრივ „არჩილიანის“ ხელნაწერი გამოცემა (S 424, ლენინგრ., 22). არჩილი დაუცხრომლად ზრუნავდა ეროვნული სტამბის დასაარსებლად, ქართული წიგნების დასაბუქდად და გასავრცელებლად (არჩილის მეცადინეობის შედეგად 1705 წელს მოსკოვში გამოვიდა ნაბეჭდი „დავითნი“). არჩილი იყო ფრიად ნაყოფიერი მთარგმნელი. მისი დავალებით ბაგრატ სოლოლაშვილმა წამოიწყო „ხრონოლოგის“ (მსოფლიო ისტორია დასაბამითგან კონსტანტინეპოლის დაკეამამდე — 1453 წლამდე) მთარგმნა ბერძნულიდან, შემდეგ თვითონ განაგრძო მთარგმნა და დაასრულა (მთარგმნა რუსულიდან). რუსულიდან გადმოიღო ძველი აღთქმის ორი წიგნი „ისო ზირაქი“ და „მაკაბელთა“, გადმოთარგმნა პეტრე მოგილას ცნობილი თეოლოგიური თხზულება „დასარება მართლისა სარწმუნოებისა“, გადმოქართულა და ახალი, ეროვნული წმინდანების ცხოვრებათა საკითხავებით შეავსო განთქმული რუსული „პროლოგ-სენიანქსარი“. რუსულით „გარჯობილო“ არჩილმა მსოფლიო რომანსტიკის ისეთი მნიშვნელოვანი ძეგლი, როგორცაა „ალექსანდრიანი“ (რომანი ალექსანდრე მაკედონელის შესახებ). არჩილმა და მისმა შვილმა ალექსანდრემ მიაწოდეს თავისი წიგნისათვის ცნობები საქართველოს შესახებ პოლანდიელ სწავლულსა და ცნობილ სახელმწიფო მოღვაწეს ნიკოლა ვიტცენს. არჩილისავე მასალებზე ყოფილა აგებული „საქართველოს მოკლე ისტორია“ რუსულ ენაზე (ა. ცაგარელი). შესაძლებელია, არჩილი იყოს იმ მოკლე, მაგრამ საყურადღებო საისტორიო ცნობების წყარო, რომელიც მოიპოვება ვოლტერის წიგნში „ქარლოს XII ისტორია“.

დახელოვნებული მწერალი იყო ალექსანდრე არჩილის ძე ბატონიშვილი (1674—1711), თუმცა იგი ევროპაში სწავლობდა, რუსეთში კი ხელმძღვანელობდა საარტილერიო საქმეს (უთარგმნია კიდევაც ქართულად „არტილერიის წიგნი“), ხოლო სიცოცხლის ბოლო ათი წელი გაატარა შვეიციის ტყვეობაში.

ირაკვეა, თითქოს ალექსანდრე ბატონიშვილი ამსტერდამში (ჰოლანდიაში) გასცნობია სასტამბო საქმეს. მშვენიერი ქართულით უთარგმნია რუსულიდან (ნაწილობრივ ფრანგულიდან) სხვადასხვა ხასიათის რამდენიმე ლიტერატურული ძეგლი, მათ შორის საგანგებო ყურადღების ღირსია ბასილ მაკედონელის „ტესტამენტი“, მსოფლიო მწერლობაში კარგად ცნობილი დიდაქტიკურ-აღმზრდელი ხასიათის ნაწარმოები. თავისი თარგმნის დედნად ალექსანდრეს გამოუყენებია სინგონ პოლოცკისეული საუცეთესო რუსული რედაქცია. „ტესტამენტის“ ქართული თარგმანი დაიბეჭდა მოსკოვში 1739 წელს.

არჩილის შემდეგ ვსახსვიატსკოეს კერის ყველა კულტურული წამოწყების თუ მეთაური არა, უშურველი, ენერგიული ხელისშემწყობი იყო დარეჯან ბატონიშვილი (არჩილის ასული). სხვათა შორის, ვსახსვიატსკოეს აწინდელი ტაძარი აგებულია 1733 წელს დარეჯანის სახსრებით.

მეცნიერთა, თეოლოგთა, მწერალთა და საერთოდ სულიერი კულტურის დარგის მუშაკთა უფრო ფართო წრე იყო თავმოყრილი ვახტანგ VI-ის გარშემო. საკმარისია დაეასახელოთ მართო მისი ოჯახის წევრები: 1. ტახტის მემკვიდრე ბაქარ ბატონიშვილი, ქართული სტამბისა და ქართული წიგნის ბეჭდვის ღვაწლმოსილი მოამბავე, სრული ქართული ბიბლიის („ძველი აღთქმის“) პირველი გამომცემელი მოსკოვში 1743 წელს (ეს გამოცემა ცნობილია როგორც „ბაქარის ბიბლია“); 2. ვახუშტი ბატონიშვილი — გამოჩენილი ქართველი მეცნიერი-ისტორიკოსი, გეოგრაფი, კარტოგრაფი, მწერალი. მოსკოვშია გასრულებული მისი სახელგანთქმული „საქართველოს ცხოვრება“. ვახუშტის ცოცხალი ნეცნიერული კონტაქტი დაამყარა პეტერბურგის სამეცნიერო აკადემიის წრეებთან. აკადემიკოსმა დელილმა რუსულად და ფრანგულად ათარგმნინა ვახუშტის გეოგრაფიული ატლასები. ამ თარგმანების საშუალებით ვახუშტის ნაშრომები გაიციენს და გამოსცეს როგორც რუსეთში, ისე უცხოეთში.

ვახუშტიმ რუსულიდან გადმოთარგმნა და შეაქსო მსოფლიო გეოგრაფიის სახელმძღვანელო. ზურაბ შანშოვანთან ერთად თარგმნა და დაამუშავა „პერიარმენია“. გორგი ლამბარაწილთან ერთად კი შეუდგენია რუსულ-ქართული ლექსიკონი (ვალერიან გაბაშვილი). ვახუშტიმ თარგმნა სტეფანე იაგორსკის „კლდე სარწმუნოებისა“ და სხვ.

3. გიორგი ბატონიშვილი — სახელმძღვანელო სამხედრო მოღვაწე, გენერალი, მწერლობის მოყვარული, ქველმოქმედი, მეცენატი. მოსკოვის ახლად დაარსებულ უნივერსიტეტს შესწირა ათი ათასი მანეთი ნაღდი ფული. კარგად განსწავლული იყო პაატა ბატონიშვილიც, მაგრამ, სამწუხაროდ, თავისი ცოდნა და გამოცდილება მან საავანტუროდ გამოიყენა და კიდევაც უსახელოდ წააგო თავი.

თვითონ ვახტანგი — უნივერსალური ცოდნისა და ნიჭის პატრონი, გამჭრიახი პოლიტიკოსი, დიპლომატი, სკულდმებელი, მეცნიერი-ბუნებისმეტყვე-

ლი (ასტრონომი და ქიმიკოსი), მეცნიერი-ფილოლოგი (ვეფხისტყაოსნის პირველი კრიტიკული ტექსტის გამომცემელი და კომენტატორი), ლექსიკოგრაფი. ისტორიკოსი. მთარგმნელი, გრძნობიერი პოეტი, ქართული ლექსის რეფორმატორი, მეცნიერული და ლიტერატურული საქმის სანიმუშო ორგანიზატორი. ვახტანგი აქტიურ პოლიტიკურსა და დიპლომატიურ საქმიანობას ეწეოდა რუსეთში. დროდადრო, მოცალეობის ეპოს, განაგრძობდა მეცნიერებისა და მწერლობის სამსახურს. მოსკოვში დაწერა ვახტანგმა რიგი შესანიშნავი ლირიკული ლექსი. იქ გალექსა „ამირ-ნასარიანი“, დაამუშავა დიდაქტიკურ-ალმზრდელობითი შინაარსის მქონე ნოველებისა და ბრძნული სენტენცია-აფორიზმების კრებულა „იბრძნე მალაღობელი“, რომლის პროზაული დედანი რუსულიდან უთარგმნია მის თანამშრომელ ერასტი თურქისტანიშვილს. ვახტანგის პოეზიას შეემატა ახალი მოტივები, ახალი სახეები. მაგალითებზე, ბედის მომდურავი პოეტი ახლა წუთისოფელს იმასაც უჩივის, რომ „რუსთ ზაფხულისებერ მოკლეა“ ჩვენი ცხოვრების დღენით. მოსკოვში ავტორის სიცოცხლეში და მისი თანადგომით არის გადაწერილი გელქისედეგ კავკასიისისა და დემეტრე სააკაძის მიერ ვახტანგის თხზულებათა ოთხი საუკეთესო ხელნაწერი.

არჩილისა და ვახტანგ VI-ის თანამშრომლები იყვნენ მეცნიერების, მწერლობისა და წიგნის ბეჭდვის სარბიელზე (გარდა მათი ოჯახის წევრებისა, რომელთა შესახებ უკვე ვისაუბრეთ) ლავრენტი არქიმანდრიტი, რომელიც 1705 წლიდან განაგებდა მოსკოვის დიდებულ დონის მონასტერს. ამ მონასტრის ტერიტორიაზე არჩილმა ააგებინა საგვარეულო საძვალე, რომელიც რუსეთში განიზნულ ბაგრატიონთა პანთეონად იქცა; ბერ-მონაზონი ბაგრატ სოლოღაშვილი („ხრონოლოგის“ მთარგმნელი), სასულიერო მოღვაწენი, მწერლები და მესტამბეები იოსებ სამებელი, ქრისტეფორე გურამიშვილი, ათანასე ამილახვარი, ნიკოლოზ ორბელიანი, მწიგნობრები და პოეტები გაბრიელ ჩხეიძე, დავით ჭაფარიძე, გივი თუმანიშვილი, დაუთ თურქისტანიშვილი, ონან ქობულაშვილი („ბარამგულჯანის“ ავტორი), თომა და მამუკა ბარათაშვილები, ნიკოლოზ, ზოსიმე და დიმიტრი ორბელიანები (სულხან-საბა ორბელიანის ძმები)!, ვახტანგ ორბელიანი („პეტერგოფის“ ავტორი), ოტია ფაველენიშვილი (პოემა „ვახტანგიალის“ ავტორი), გაბრიელ გელოვანი (მემუარისტი), შიოშ ჭავჭავაძე (დავით გურამიშვილის მოქიშპე), ერასტი თურქისტანიშვილი (რუსული „აპოკთეგმატას“ მთარგმნელი), ზურაბ შანშოვანი, გიორგი დამბარაშვილი, დიმიტრი ციციშვილი და ბევრი სხვა.

1729 წლის მიწურულში ვახტანგის ამაღლს შეუერთდა ლეკთა ტყვეობიდან თავდახსნილი დავით გურამიშვილი.

მოსკოვის ქართულ კოლონიებში იმთავითვე გაიშალა დიდი საგანმანათლებლო, კულტურულ-შემოქმედებითი საქმიანობა. მოღვაწეთა პირველ თაობებს თანდათანობით ემატებოდა რუსეთსა და უცხოეთში სწავლამიღებულ ახალგაზრდათა ახალი თაობები, რომლებიც ბეჭითად ეწეოდნენ რუსულ-ევროპული ცივილიზაციის ტრადიციების დანერგვას ქართველთა შორის. როგორც ძველი, ისე, და განსაკუთრებით, ახალი თაობის ქართველი ემიგრანტი-კოლო-

1 თორთ სულხან-საბა გაბაშვილი ვახტანგის რუსეთში, პირველი ჩავიდა მოსკოვში, ვახლავსხვიტრკოეში დარჩენ ბატონიშვილს ვახტანგის საქმეებს მოსაგვარებლად, მაგრამ ჭინჯატხილი და სხვული მალე იქვე გარდაიცვალა 1723 წლის 26 იანვარს. დიმიტრი ორბელიანის სიტყვით, ეს „ფორად მამარალი მემკაც“ მოკლეა, დავლა რუთ ცელა“.

ნისტები გულწრფელად ემხრობოდნენ რუსეთის ორიენტაციას სიტყვით, საქმით, რწმენით. მხურვალედ იღვწოდნენ ამ ორიენტაციის სასარგებლოდ. ქართველი კოლონისტები საფუძვლიანად ეცნობოდნენ რუსი ხალხის ყოფას, ცხოვრებას, ადათ-წესებს, რუსეთისა და რუსეთის გზით, ზოგჯერ უშუალოდაც, ევროპის სახელმწიფოებრივი წყობილების ფორმას, სამხედრო საქმის ორგანიზაციას. ეწაფებოდნენ რუსულ-ევროპულ მეცნიერებას, მწერლობას, კულტურას. მიღებულ ცოდნას აერკებოდნენ როგორც რუსეთის ტერიტორიაზე განლაგებულ ქართულ ახალშენებში, ისე საკუთრივ დედასამშობლოში, ამ ცოდნით ამდიდრებდნენ მშობლიურ კულტურას, მეცნიერებას, მწერლობას.

ეს იყო საქმის ერთი მხარე.

მეორე მხრივ ქართველი კოლონისტები ასევე მონდომებით აცნობდნენ თავიანთ მასპინძლებს და ნაწილობრივ ევროპელებს საქართველოს სახელოვან ისტორიულ წარსულს და შედარებით სავალალო აწინდელ მდგომარეობას.

მოსკოვის ქართული კოლონიების მეშვეობით მიმდინარეობდა ქართულ-რუსულ და რუსულ-ქართულ კულტურულ ღირებულებათა ურთიერთ გაცვლა-გამოცვლა, იმდროინდელი კვალობაზე ურთიერთის გათვითცნობიერება და გამდიდრება. ბევრი ქართველი მოღვაწეობდა რუსეთის სამოქალაქო და სამხედრო სარბიელზე, აგრეთვე კულტურის დარგში. ქართველებს მოხვეჭილი ჰქონდათ მამაცი მეომრების, ერთგული, ნიჭიერი და თავგამოდებული მუშაკების და პატრიოტების სახელი. ამით ისინი იმსახურებდნენ საყოველთაო პატივისცემასა და სიყვარულს.

ერთ საგულისხმო მაგალითს დავიმოწმებ მხოლოდ.

1700 წელს ნარეასთან ბრძოლის დროს შვედებს ტყვედ ჩაუვარდა რუსეთის არმიის უფროს ოფიცერთა დიდი ჯგუფი, მათ შორის გენერალფელდცემხანისტერი ალექსანდრე ბაგრატიონი. ალექსანდრემ ათი წელი დაპყო მძიმე ტყვეობაში, ვერ აიტანა ჩრდილოეთის მკაცრი ჰავა, ხშირად ავადმყოფობდა, ცხოვრობდა ხელმოკლედ (მაგრამ მწერლობაზე და ქართული სასტამბო შრიფტის შექმნის ზრუნვაზე ხელი არ აუღია). პეტრე I ბევრჯერ შეეცადა დაეხსნა ტყვეობიდან თავისი მეგობარი და თანამებრძოლი. არჩილმაც რამდენჯერ წერილობით სთხოვა კარლოს XII უბედური შვილის განთავისუფლება. ყოველივე ამო გამოდგა. კარლოსმა კარგად იცოდა ალექსანდრე ბაგრატიონის ფასი და მისი განთავისუფლებისაგან დიდ სარგებელს გამოელოდა. სხვათა შორის, ალექსანდრეს გამოსასყიდლად ერთხელ მოითხოვა უამრავი თანხა — 10 კასრი ოქრო. ამდენი ოქროს გაღება ხანგრძლივი ომისაგან ისედაც გამოფიტულ ხაზინას არ შეეძლო. პეტრე მანც დაეკითხა ალექსანდრეს. ქართველ მამულიშვილს კატეგორიული უარი უთქვამს შვეციის კოროლის წინადადებაზე. „На то мы званы: терпеть и умереть за интересы государя и отечества“, — მიუწერია ალექსანდრე ბატონიშვილს.

ასეთი პასუხის გაცემა შეეძლო მხოლოდ მაღალი სულის პატრონ სარდალ-მოქალაქეს.

რუსეთის მრავალ ომში მიიღეს მონაწილეობა და მამაკობით გაითქვეს სახელი ქართულ ჰუსართა პოლკის მეომრებმა (მათ შორის დავით გურამიშვილმა).

ქართველი კოლონისტები მოხიბლული იყვნენ რუსული სამოქალაქო წყობილებით, განსაკუთრებით სამხედრო საქმის ორგანიზაციით, მუდმივი

(რეგულარული — „რეგული“) ჯარის წყობით, დისციპლინით, აღჭურვილობით, ჩაცმულობით. გურამიშვილი იგონებდა:

არს მოსაწონი მნახელთა
გაწყობა რუსის ჯარისა,
ათას-ხუთას კაცთ ერთფერად
ტანთა ცმა, სხმა აბჯარისა,
მწყობრ-რიგად შესვლა-გამოსვლა,
ქვევა ვით ბრუნვა ჯარისა.
დამუსრვა ციხის მოქლოთა,
მაგროვნად დანაჯარისა.

ქართველი ემიგრანტი პოეტები აღტაცებული ხოტბით ამკობდნენ პეტრე პირველის პოლიტიკურ გამჭირიანობას, სამხედრო ქველობას, პირადულ ადამიანურ ღირსებებს და თავგამოდებულ განმახლებლურ საქმიანობას. არჩილმა ვრცელი ხოტბა მიუძღვნა თავის მწყალობელ პატრონს. „თვით პეტრე ცარი, ვნახე რაც არიო“, — აცხადებდა და ძველ ქართული სახოტბო პოეზიის ტრადიციების კვალობაზე ამაღლებული ენაწყლიანობით წერდა პეტრეს შესახებ:

გონიერი, მეცნიერი, ბედნიერი, კადნიერი,
შეწიერი, ნივთიერი, არ-მეზიერი, სახნიერი,
მქონიერი, ცნობიერი, მძნობიერი, მგრძნობიერი;
ამღონი ერი, ამ-ქვეყნიერი,
მონებრი არი გამგონიერი.

არჩილმა საგანგებო ლექსით მიულოცა პეტრეს პოლტავის ბრწყინვალე გამარჯვება შედეგზე 1709 წელს.

შთამაგონებლად აღიღებდა გურამიშვილიც „ჩრდილოეთის“ სახელმწიფოს სახელოვან საჭეთმპყრობელს (მაგალითად):

ის ჩრდილოეთის ხელმწიფე,
თეთრის რუსეთის მკორეელი,
თვითმპყრობელობის მიმღები,
პეტრე ცხებული პირველი,
აღიღოს ღმერთმან სულითა,
ბერი ყავს მლოცველ-მწირველი!

საყურადღებოა, რომ ჩვენთვის უცნობ იმერელ სახალხო მგოსანს — „ბრმა მემუსიკეს“ — ჩონგურზე დაუმღერებია იმპერატორიცა ეკატერინე მეორის შთამბეჭდავი სამქებრო ლექსი. ამით მოხიბლულ რუს დიპლომატს, პოლკოვნიკ ტამარას სიმონ ეგნატაშვილისათვის დაუვალებია მისი რუსულად გადათარგმნა.

როგორც აღვნიშნეთ, მოსკოვის ორივე ქართული კულტურული კერა ერთსა და იმავე ამოცანას ისახავდა მიზნად — ქართველობის მორალურ-პოლიტიკურად შემჭიდროებას, გონებრივად ამაღლებას, კულტურულად დაწინაურებას, რუსულ-ევროპული ცივილიზაციის დონის მიღწევას. ვსენსვიატსკოვსა და პრესნაის კერების გაერთიანებამ შექმნა მოსკოვის ქართველთა მძლავრი კულტურული ცენტრი. აქ, შედარებით მყუდრო პირობებში, წარმატებით მიმდინარეობდა ქართველი მეცნიერებისა და მწერლების გატაცებული, პროფესიული უკომპრომისო საქმიანობა. მოსკოვის ქართულ კულტურულ ცენტრში შეიქმნა ქართული მეცნიერებისა და მწერლობის არაერთი პირველხარისხოვანი ორიგინალური ნაწარმოები, აქ გაშალა ფრთები გურამიშვილის პოეტურმა გენიამ. აქ დაიწერა მისი — „მოსკოვს მყოფნი მზეს ველოდიო!“

მოსკოვის ქართულ კოლონიაში საქმობდა ქართველ მდივან-მწიგნობარ-კალიგრაფთა კვალიფიციური ჯგუფი (გივი თუმანიშვილი, დაუთ თურქისტანიშვილი, მელქისედეგ კავკასიძე და სხვანი). აქ გაიწაფა და დახელოვნდა ქართველ მთარგმნელ-მწიგნობართა თაობები. აქ ითარგმნებოდა სხვადასხვა დარგისა და ხასიათის ლიტერატურა — თეოლოგიური, საგანმანათლებლო-ფილოსოფიური, სამეცნიერო-ტექნიკური, საბუნებისმეტყველო, საკანონმდებლო, საცნობარო, სასწავლო, მხატვრული. თარგმანები სრულდებოდა ძირითადად რუსულიდან, ნაწილობრივ უცხოურიდან (უპირატესად ფრანგულიდან: ალექსანდრე არჩილის ძე ბაგრატიონი, ვახუშტი ბატონიშვილი, დიმიტრი ციციშვილი და სხვ.). ქართულ მწერლობაში შემოიჭრა მოწინავე რუსულ-ევროპული აზროვნების განმანათლებელი სიო. ამან საგრძნობი ბიძგი მისცა ქართველთა გონებრივ მოძრაობას, საზოგადოებრივი აზროვნების წინსვლას.

მოსკოვის ქართულ კოლონიებში წამოწყებულმა მთარგმნელობამ შემდგომ ისეთი ფართო მასშტაბი მიიღო, რომ, იოვანე ბატონიშვილის მოწმობით, თითქოს მარტო გაიოზ რექტორს რუსულიდან გადმოუღია სამასამდე სხვადასხვა თხზულება, მათ შორის „ბარონ დე-პოლნიცის მიმოსვლა“ (მკითხველს აცნობს ევროპის დიდი ქალაქების ცხოვრებას, კერძოდ, თეატრალურ ცხოვრებას) და მარმონტელას „ველისარიონი“ (ეძღვნება იუსტინიანე დიდისა და მისი სახელოვანი სარდლის ველისარიონის სამხედრო ქველობას). რუსეთის ქართული კოლონიების მწერალთა შემოქმედებაში შესამჩნევი ხდება სტილის შედარებითი სისადავე. შემთხვევითი როდია, რომ, — ილია ჭავჭავაძის სიტყვებით რომ ვთქვათ, — რუსეთ-უკრაინაში მოღვაწე გურამიშვილია „თითქმის პირველი“, რომელმაც თავი დააღწია ძველ ქართულ მწერლობაში გაბატონებულ ენაწყლიან, ძალზე ორნამენტულ („ფიგურალურ და ალეგორიულ“) სტილს და „სცადა ევროპეიზმის შემოტანა ქართული ლექსის გამოთქმაში“. ქართულ მწერლობას დაეტყო წითემატიკური სიახლენი (რუსული ყოფის ამსახველი მოტივები). კერძოდ, წუთისოფლისა და კაცის პაექრობა მონაქროლი უნდა იყოს რუსული მწერლობის კეთილისმყოფელი ზემოქმედებისა («Преиния живота и смерти»). ასევე უნდა ითქვას ბუკოლიკური პოეზიის ტრადიციების დამკვიდრებაზე ქართულ მწერლობაში. ქართველი ემიგრანტების პოეზიაში იშოვა გამოძახილი რუსული და უკრაინული ხალხური შემოქმედების ხმებმა (დავით გურამიშვილი, მამუკა ბარათაშვილი). მოსკოვში დაიწერა ქართული ნორმატიკული პოეტიკის სახელმძღვანელო „ჭაშნიკი“ (მამუკა ბარათაშვილი).

ქართველ კოლონისტ-პოეტთა შემოქმედება გამოხატავს მსოფლიო პოეზიაში კარგად ცნობილ ერთ სპეციფიკურ მოტივს — Heimweh-ს, სამშობლოს დაშორებით თუ დაკარგვით გამოწვეულ მწუკავე, მძაფრ, უკურნებელ ზევდას (რუსულად тоска по родине). ასეთი ზევდა სწამლავდა და ღრღინდა დავით გურამიშვილის კეთილშობილურ, გაუხარელ გულს, ხოლო არჩილი მწარედ ჩიოდა:

თუ კაცსა მიხედეს გრძლად ჯოფნა უცხოს თემსა და მიშენსა,

შარბათიჲ ჰქონდეს სასმელად, ნალევად აღმოიწებსა.

„ჰაიმვეს“ მოტივები მეტ-ნაკლებად ახასიათებს რუსეთში გარდახვეწილ ყველა ქართველ პოეტს. ამ მხრივ ტიპურია დიმიტრი სააკაძის მშვენიერი პოეზია. დიმიტრი სააკაძე თავის დროზე ყოფილა სიცოცხლის მოყვარული, მხიარული, მომღვინი, იუმორის გრძნობით უხვად დაჭილდობილი. ღრმა მოხუცობას მიღწეული პოეტი წუთისოფელს უსაყვედურებდა: „დახეთ, სოფელმან რა მიყო, პრესნას მწუნობენ ქალები“. დიმიტრი სააკაძე ერთგან

ამაყად ამბობს: „მაშინ იცნობთ, ბობნავშია როცა ნახავთ სააკაძეს“ (ბობნავი სააკაძიანთ სოფელია ატენს ზევით). მაგრამ ბობნავში ჩასვლის იმედი მას საბოლოოდ დაკარგული აქვს: „მე შექადის ეს სოფელი, ვეღარ მიხვალ ბობნავშიო“. ეს ავსებს უზომო სევდა-ნაღველით მის მგრძნობიარე გულს.

„სამკვიდრებლის“ დაკარგვით გამოწვეული საშინელი ზაფხრის მიუხედავად დავით გურამიშვილი არასოდეს ივიწყებდა ერთი უბრალო ყაზახ-რუსის განმაცვიფრებელ სიკეთეს და ჰუმანურობას (ტყვეობიდან გამოპარულს რომ გაუწია):

როგორც რომ ერთმან ყაზახმან მე შაშინ მამიარაო,
როცა რომ მეყანდა, მივლდა შეტს მამაჩემი არაო;
შეებრალდი, გულზე მიმიქვა, მკოცნა და ცრემლი ღვარაო.

ქართული თემატის ადრითგანვე გარკვეულ ადგილს იჭერს რუსულ საისტორიო და სამოგზაურო ლიტერატურაში. რუსი მოგზაურები და პილიგრიმ-მლოცველები საყოველთაოდ ცნობებს გვაწვდიან იერუსალიმისა და ათონის ქართული კულტურული კერების შესახებ. მაგალითად, XIV საუკუნის მოგზაური ეგნატე წერს, რომ „იერუსალიმის წვარის მონასტერში ღვთისმსახურება ქართულად სრულდება, ქართველები წირავენო“. ახალი დროიდან, სახელდობრ, XVII საუკუნიდან ფრიად საყოველთაოდ „ეასილ გაგარასა და არსენ სუხანოვის ცნობები საქართველოს შესახებ“. ქართული თემატის ადრეკვილია რუსულ თეოლოგიურსა და მხატვრულ მწერლობაშიც. რუსეთში ძალიან პოპულარული იყო „ივერიის ღვთისმშობლის სასწაულთმოქმედი ხატი“, რომლის შესახებ რამდენიმე თქმულებაა ლიტერატურულად შექმნილი. რუს მოწმუნეთა აზრით, ეს ხატი (და საერთოდ მარია ღმრთისმშობელი) მფარველია არა მარტო „წილხდომილ“ საქართველოსი, არამედ მართლმადიდებელი რუსი ხალხისა. რუსულ სვინაქსარებში იხსენიება ქართველთა განმანათლებელი „ტყვექალი“, ე. ი. წმინდა ნინო. ქართული თემატის თვალსაზრისით აღსანიშნავია რუსული მხატვრული მწერლობის ცნობილი ძეგლები «Сказание о Вавилонском царстве» და «Повесть о грузинской царице Динаре». ქართული თემატისადმი ინტერესი, რასაკვირველია, უფრო გაიზარდა, როდესაც გაფართოვდა და გაღრმავდა ქართველი და რუსი ხალხების წარმომადგენელთა პირდაპირი კონტაქტები, კერძოდ, მოსკოვის ქართული კოლონიების საშუალებით. ალბათ, ნაწილობრივ მაინც ამ ინტერესის დაკმაყოფილებას ემსახურებოდა პირველი მოკრძალებული თარგმანები ქართული მწერლობის ძეგლებისა რუსულ ენაზე. ასეთებია «Положения новомодной красавицы Гуланданы и храброго принца Барамы» (ე. ი. ბარამ-გულანდამიანი. — ა. ბ.), СПб. 1773; История георгианская о юноше князе Амилахорове, с кратким прибавлением истории тамошней земли от начала нынешнего века», СПб, 1770; в Астрахане (დიპლომატიური ხასიათის ნაწარმოებია).

მოსკოვის ქართულმა კოლონიებმა საშვილიშვილო როლი შეასრულეს ქართული სტამბის გამართვისა და ქართული წიგნების ბეჭდვის საქმეში.

უკუღმართი ისტორიული ვითარების გამო ქართული წიგნის ბეჭდვა გვიან დაიწყო. პირველი ქართული ნაბეჭდი წიგნი გამოქვეყნდა 1629 წელს იტალიაში. ეროვნული სტამბის ორგანიზაცია ითავა არჩილ მეფემ (1647—1713). მოსკოვში პირველი ჩასვლისთანავე მან კავშირი დამყარა შვედ სწავლულ ოპან შპარვენფელდთან და ამსტერდამის ბურგომისტრ ნიკოლა ვიტცენთან (1640—1719). მათი დახმარებით დაუკვეთა უნგრელ მიკლოშ კიშს (1650—1702) ქართული შრიფტი სამივე სახეობისა (ასომთავრული, ნუსხური, მხედ-

რული). შრიფტი მზად იყო 1686—1687 წელს. მაგრამ არჩილს 1688 წელს მოუხდა საქართველოში დაბრუნება. დამზადებული შრიფტი ამსტერდამში დარჩა. შვეიციაში ტყვედ მყოფი ალექსანდრე ბატონიშვილი ზევრს ზრუნავდა ქართული შრიფტის ჩამოსხმავზე. მიზანსაც მიაღწია და ცდილობდა მის გადმოგზავნას მოსკოვში აქ საბოლოოდ დასახლებული არჩილისათვის. ომიანობის გამო ეს ვერ მოხერხდა. თავის მხრივ არჩილმა 1703 წელს მოსკოვში ჩამოსახმევინა ახალი შრიფტი და 1705 წელს სახაზინო სტამბაში დაბეჭდა „დავითნი“. საკუთარი ქართული სტამბა გაუმართავს ვსესხვიატსკოეში დარეჯან ბატონიშვილს. ცნობილია 1739 წელს ამ სტამბიდან გამოსული რუსი სახელგანთქმული განმანათლებლის თეოფანე პროკოპოვიჩის (1681—1735) სახელმძღვანელო წიგნი — „პირველი სასწავლო ყრმათა, რომელსა შინა არს ანბანი და დაწყობა ასოთა“. იგი „რუსულისაგან ქართულად გადმოითარგმნა ბატონიშვილის დარეჯანის მოლარეთხუცის ჩხეიძის გაბრიელისაგან, და ქართულს ენაზე გასწორდა არქიმანდრიტის გერმანესაგან, და დაიბეჭდა სამეუფოთა ქალაქსა მოსკოვს და მის დიდებულის ბატონიშვილის დარეჯანის სასახლეში“.

მოსკოვში დაბეჭდილი ქართული წიგნებიდან განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია ბიბლია (ძველი აღთქმა), ანუ დაბადება. ქართული ენისა და მწერლობის ეს უძვირფასესი ძეგლი თავის დროისათვის სანიშნუროდაა გამოცემული მეცნიერული თვალსაზრისითაც და პოლიგრაფიულადაც. ბიბლიის გამოცემაზე ოცნებობდა არჩილი. ჯერ კიდევ საქართველოში შეუდგა იგი ბიბლიის ხელნაწერების შეგროვებას. მოსკოვში მას ტექსტი მზად ჰქონდა დასაბეჭდად, მაგრამ არ დასცალდა. წამოწყებული საქმე განაგრძო და დაავიროგინა ბაქარ ბატონიშვილმა. მას დახმარებას უწევდა ვახუშტი ბატონიშვილი. ტექსტი გამართა და სასტამბოდ გააწყო იოსებ სამეხელმა. ფაქიზად, დიდი ცოდნითა და პასუხისმგებლობის გრძნობით მომზადებული ქართული ბიბლია დაიბეჭდა მოსკოვში 1743 წელს. ეს იყო ნამდვილი ეროვნული მასშტაბისა და ღირსების შესაფერისი გამოცემა, რომელსაც დღემდის არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა.

მოსკოვის ქართულ კოლონიაში გარდა აქ დასახლებული გერმანე არქიმანდრიტისა და იოსებ სამეხელისა სასტამბო-საგამომცემლო საქმეს უძღვებოდნენ აგრეთვე ქრისტიანთა გურამიშვილი, ათანასე ამილახვარი და ნიკოლოზ ორბელიანი.

ამრიგად, ცხადი უნდა იყოს, რომ სწორედ მოსკოვის ქართული კოლონიების მუშაკთა დაუცხრომელმა ღვაწლმა, გამჭირაზმა ინტელექტუალურმა ალლომ, მტკიცე რწმენამ და ნაყოფიერმა კულტურულ-საგანმანათლებლო საქმიანობამ მნიშვნელოვან წილად შეამზადა პოლიტიკური, იდეური და ფსიქოლოგიური ნიადაგი გეორგიევსკის ისტორიული ტრაქტატის დასადებად ქართლ-კახეთის სამეფოსა და რუსეთს, ერეკლე მეორესა და ეკატერინე მეორეს, შორის. დღეს, გეორგიევსკის ტრაქტატის ხელმოწერის ორასი წლის-თავზე, დიდი მოწიწებითა და მადლოერების გრძნობით შეგვიძლია გაეიშოროთ ერეკლე მეფის მისამართით თქმული შთაბავთნებელი სიტყვები ჩვენი სასიქადაულო პოეტის ნიკოლოზ ბარათაშვილისა:

აბა, აღსრულდა ხელმოწერილი აწ აზრი შენი,
 და ესკამთ ნაყოფსა მისვან ტბაუსა აწ შენნი ძენი².

გამოყენებული ძირითადი ლიტერატურა

1. არჩილიანი, ალ. ბარამიძისა და ნ. ბერძენიშვილის რედაქციით, I, თბ., 1936; II, თბ., 1937.
2. ვახტანგ VI, ლექსები და პოემები. ალ. ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1947, 1975.
3. ალ. ბარამიძე, ნარკვევები, II, თბ., 1940; VI, თბ., 1975; VII, თბ., 1978.
4. ტ. რუხაძე, ძველი ქართული თეატრი და დრამატურგია, თბ., 1949.
5. მთივე, ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან, თბ., 1950.
6. ასე ცინცაძე, ძიებანი რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიიდან (X—XVII სს.), თბ., 1956.
7. Ш. А. Месхиа и Я. З. Цинцадзе, Из истории русско-грузинских взаимоотношений, Тб., 1958.
8. Вл. Гатишвили, Грузины в Москве, Тб., 1959.
9. ლალი ძოწენიძე, რუსული „აპოთეკმატას“ ქართული რედაქციები, თბ., 1959.
10. გ. პაიჭაძე, რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის ისტორიისათვის, თბ., 1960.
11. ნატალია ორლოვსკაია, საქართველო XVII — XVIII სს. დასავლეთ ევროპის ლიტერატურაში, თბ., 1965.
12. ასე ცინცაძე, ვასილ გაგარასა და არსენ სუხანოვის ცნობები საქართველოს შესახებ, თბ., 1965.
13. ნ. მახათაძე, ქართული კულტურის კერა პეტერბურგში, თბ., 1967.
14. ე. გაბაშვილი, ვახუშტი ბაგრატიონი, თბ., 1969.
15. Р. Мирианашвили, Переводческая деятельность Арчила Багратиони, автореферат, Тб., 1973.
16. Натела Надибаидзе, Жизнь и деятельность Александра Арчиловича Багратиони, автореферат, Тб., 1975.
17. ალექსანდრიანი, რ. მირიანაშვილის რედაქციით, თბ., 1980.
18. გურამ შარაძე, პეტრე დიდიდან ლევ ტოლსტოიმდე, I, არჩილ მეფე, მიკლოშ კიში და ქართული შრიფტი ამსტერდამში (გაზეთი „კომუნისტი“, 8. 8. 1982).
19. შისიკე, 3. ქართველი უფლისწული მოსკოვის „დიდ სახელმწიფო წიგნში“, პეტრე პარველი და „პრინცი ტარტარი“ (იკვე, 15. 8. 1982).
20. დიკრდ ჰაიმანი, მიკლოშ კიში და ქართული წიგნის ბეჭდვის დასაწყისი (ენისა და ლიტერატურის სერის „მაცნე“, 1982, № 2, გვ. 102—112).
21. შალვა გოზალიშვილი, მამულიშვილი (გაზ. „საშობლო“, VII, № 18, 1982).

А. Г. БАРАМИДЗЕ

ИДЕЙНО-ПСИХОЛОГИЧЕСКАЯ ПОДГОТОВКА ГЕОРГИЕВСКОГО ТРАКТАТА

Резюме

Используя и тщательно анализируя богатый литературный материал, автор статьи доказывает, что в основном грузинские московские колонии подготовили благодатную идейно-психологическую почву для заключения Георгиевского трактата 1783 года.

² საგულისხმოა, რომ ეს ლექსი პოეტმა მიუძღვნა ვახტანგ VI-ის მხლებლის, მოსკოვის ქართული კოლონიის წევრის, შელქისედგე ბარათაშვილის შვილიშვილს, ცნობილ მეცნიერ-ნუმისმატ მიხეილ ბარათაშვილს (ბარათაიას).

ინო მახათაძე

პეტერბურგის ქართული კულტურის ამრა

როგორც ცნობილია, 1722 წელს ვახტანგ მეექვსესა და პეტრე პირველს შორის საშხედრო-პოლიტიკური კავშირი დამყარდა. იგი განპირობებული იყო იმით, რომ ძლიერი მოკავშირის საშუალებით ვახტანგ მეექვსეს რეალურად მაინდა აღმოსავლეთის მბრძანებელთა უღლისაგან გათავისუფლება.

როგორც ნ. ბერძენიშვილი წერს: „რუსეთი პეტრეს სახით პირველი დიდი სახელმწიფო იყო, რომელიც ამიერკავკასიის მიწაზედ მოვიდა, ერანსაც და ოსმალეთსაც დაუპირისპირდა და კავკასიის ქრისტიან ხალხებს კავშირი და მფარველობა შესთავაზა“¹.

მაგრამ რუსეთის არმიის ეკონომიკურმა პირობებმა და ოსმალეთთან მისი ურთიერთობის გამწვავებამ პეტრე პირველი იძულებული გახადა ლაშქრობა მოეხსნა.

საქართველოს ამ პერიოდის ისტორიულმა მონაკვეთმა ღრმა კვალი დატოვა როგორც იმდროინდელ ისტორიკოსთა (ვახუშტი, სეხნია ჩხეიძე, პაპუნა ორბელიანი) თხზულებებში, ასევე საისტორიო ეპოსში (იესე ტლაშაძის „ბაქარიანი“, უცნობი ავტორის „ვახტანგიანი“ და სხვ.).

1724 წლის 15 ივლისს ვახტანგ მეექვსე ოჯახითა და 1 200-კაციანი ამალით რუსეთის გზას გაუდგა.

ვახტანგ მეექვსე პეტერბურგისაკენ ისწრაფოდა პეტრე პირველთან შეხვედრის ნიშნით, მაგრამ ცარიკინს მიახლოებულ ვახტანგსა და მის ამალას ეუწყათ საზარი ცნობა იმის შესახებ, რომ პეტრე პირველი პეტერბურგში გარდაცვლილიყო.

ჩვენი ისტორიკოსებიც და პოეტებიც, რომელთა თხზულებებში მოთხრობილია ვახტანგის რუსეთს გამგზავრების ამბავი, საგანგებოდ ჩერდებიან ამ მძიმე ფაქტზე: „ხელმწიფე თურმე ოცდარგას იანვარს ამიერ სოფლით მიფარულიყო, შეექმნათ მწუხარება და გლოვა, მაგრამ ბრძანებასა ლუთისასა არა გაეწყობოდა რა“, — მოგვითხრობს ისტორიკოსი ლეონია ჩხეიძე.

დ. გურამიშვილის სიტყვით:

რომლისაც ხელმწიფისაგან მუნ იყენენ დაბარებულნი,
იმისთვის ეღარ მოსწროთ, მით იყენენ გამწარებულნი.

ისტორიკოსი პაპუნა ორბელიანი გულწრფელად გადმოგვცემს, რომ გარდაცვალების წინ პეტრე პირველს თითქოს ანდერძი დაუტოვებია — საქართველოს უპირსო და სკულის გულისთვის მიეხმარეთო, ჩემის ხაზინით ჯარი ათხოვეთო, ხოლო „ვახტანგიანის“ ავტორი თავის პოემაში პეტრე პირველის ანდერძს მოგვითხრობს და მას ასე ამთავრებს:

¹ მასალები საქართველოს და კავკასიის ისტორიისათვის, ნაკ. 1, თბ., 1944, გვ. 185—186

გარდაველე ეს სოფელი მტრისა მამარელმა ხლმანმა,
ნურინ გუთ შეწუხებული ჩემის სიყვდილის ზიანმა.

მოსკოვ-პეტერბურგში მყოფი ვახტანგ მეექვსე ხელდავს, რომ ის დიდი პოლიტიკური მიზნები, რომელსაც პეტრე პირველისა და მისი მოლაპარაკება ისახავდა, შესაფერ ნაყოფს ჭერჭერობით ვერ იღებს, სწორედ ამ დროს არის დაწერილი პეტერბურგში მისი შესანიშნავი ლექსი „კაეშანი“.

1731 წ. ვახტანგ მეექვსემ ანა იოანეს ასულის სახელზე დაწერა წერილი, რომელშიც იგი შეახსენებდა რუსეთს ქართლის უნუგეშო მდგომარეობას. ვახტანგის თხოვნის საფუძველზე ანა იოანეს ასულმა გასცა განკარგულება, რათა ვახტანგი და ბაქარი კასპისპირეთისაკენ გამგზავრებულიყვნენ, სადაც უნდა შეხვედროდნენ რუსეთის სარდლობას. მაგრამ სწორედ ამ პერიოდს დაემთხვა როგორც სპარსეთის გაძლიერება, ასევე მისი მოთხოვნა რუსეთისადმი, რათა პეტრე პირველის მიერ დაპყრობილი კასპისპირეთის ადგილები რუსეთს უკან დაებრუნებინა. სპარსეთის შაჰი ნადირი ვახტანგს უთვლის — დაბრუნდეს ქართლში და თანაც სამეფო ტახტის უზრუნველყოფას პირდება. მაგრამ ვახტანგ მეფემ შესანიშნავად იცოდა მისი წინაპარი მეფეების ისტორია და სპარსეთისა და ოსმალეთის დაპირებათა შედეგები. ამან საბოლოოდ განსაზღვრა ვახტანგის რუსეთში დარჩენა. ამ დროიდან იგი საერთოდ ჩამოშორდა პოლიტიკურ სარბიელს და შვილებსა და ამაღის წევრთაგან დაშორებულ ათიოდე მსახურით ასტრახანში დარჩა საცხოვრებლად.

პეტერბურგში ახლად ჩასული ქართველები, სადაც ვახტანგისა და მისი ამაღის ჩასვლამდე ქართველთა ახალშენი არ არსებულა, ბუნებრივია მაშინვე ვერ დაიწყებდნენ ზრუნვას კულტურულ-შემოქმედებითი საქმიანობისათვის.

რუსეთში მყოფი ვახტანგი, ერთი მხრივ, დიდი მოთმინებით ელის იმ ხელსაყრელ მომენტს, როდესაც რუსეთის დახმარებით საშუალება მიეცემა სპარსეთ-ოსმალეთზე გალაშქრებისა, ხოლო, მეორე მხრივ, ნელ-ნელა იწყებს ზრუნვას კულტურულ-ლიტერატურული საკითხების მოსაგვარებლად. პირველ რიგში იგი იწყებს ოცნებას იმ ქართული ბეჭდურ-საგამომცემლო ტრადიციების გასაგრძელებლად, რომელსაც რუსეთში საფუძველი ჩაუყარა არჩილ მეფემ.

1730 წელს ვახტანგ მეექვსე წერს ვრცელ თხოვნას, რომელშიც მადლიერების გრძნობით იხსენებს იმ ამბავს, რომ გასულ წლებში პეტრე პირველის შემწეობით მრავალი ქართული წიგნი დაიბეჭდა რუსეთში. ვახტანგი თხოულობს მიეცეს საშუალება ქართული სასულიერო წიგნების პეტერბურგში დაბეჭდვისა და ივერიაში გადაგზავნისა.

ამ ხანიდან მოყოლებული პეტერბურგში კულტურულ-ლიტერატურული საქმიანობა მყარ ნიადაგზე დგება. ვახტანგი შეუდგა ქართული წიგნების სასტამბოდ მომზადებას. ამ საქმეში მას გვერდში უდგას ბაქარ ბატონიშვილი, შემდეგ კი იოსებ სამეხელი და ქრისტეფორე გურამიშვილი. ვახტანგის გარდაცვალების შემდეგ ამ საქმის გაგრძელება ძირითადად ბაქარმა იკისრა. რადგან ამ ხანებში საეკლესიო წიგნების ბეჭდვა მხოლოდ მოსკოვში იყო დაშვებული, ქართველთა დიდი ცდითა და რუღუნებით მოსკოვში 1740 წლის აგვისტოში დაიბეჭდა „ფსალმუნნი“.

1736—1737 წელს პეტერბურგში დაიბეჭდა რუსულ-ქართული ანბანი. ანბანს დართული ჰქონდა ლოცვები ლათინური ტექსტითა და გერმანული შე-

ნიშვნებით. ბუნებრივია, რუსულ-ქართული ანბანის გამოსვლას პეტერბურგში დიდი პრაქტიკული მნიშვნელობა უნდა ჰქონოდა. რუსულ წერა-კითხვას დაუფლებული ქართველებისათვის შეუძლებელი აღარ უნდა გამხდარიყო ადგილობრივ სასწავლებლებში განათლების მიღება. მას უნდა გადაელახა ის დაბრკოლებანი, რაც ენის უცოდინარობის გამო ხვდებოდა რუსეთში ჩასულ ქართველობას.

ლენინგრადში, აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ქართულ ხელნაწერთა ფონდში შემორჩენილი ვახტანგის შრომათა ცალკეული ფრაგმენტები, ასტრონომიული და ასტროლოგიური ჩანაწერები, მიუთითებენ იმაზე, რომ პეტერბურგში მყოფი ვახტანგი არ წყვეტდა კულტურულ-ლიტერატურულ საქმიანობას. პეტერბურგშივე გადაიწერა მისი ლექსთა კრებული მეღქმისედეგ კავკასიის მიერ, რომელიც საფუძვლად დაედო მისი პოეტური შემკვიდრების განოცემას. თავისი დროის გამოჩენილი მოღვაწე, პოეტი, მეცნიერი, გამომცემელი ვახტანგ მეექვსე, მიუხედავად მისი პოლიტიკური მიზნების შეუსრულებლობისა, დაუცხრომლად იღვწოდა კულტურის ასპარეზზე და თავის ქვეყნის საჭიროებას უთანხმებდა რუსეთში მიღებულ ცოდნასა და გამოცდილებას.

თუ პეტერბურგში ახალჩასულ ქართველებს თავის წრე ჰქონდათ და მხოლოდ ერთმანეთთან ურთიერთობა აკავშირებდათ, შემდეგში მათი ყოფაცხოვრება და საქმიანობა შეერწყა პეტერბურგის მოსახლეობის საერთო ინტერესებს და საქმიანობას. ახლა პეტერბურგის ქართული კერის წარმომადგენლები არათუ თავისუფლად ფლობენ რუსულ ენას, არამედ იმდროინდელი ურანალ-ვაზეთების მუდმივი ხელისმომწერნიც არიან.

პეტერბურგში ვახტანგის ამაღის ჩასვლიდან 25 წელი გავიდა. ამაღის დიდი ნაწილი საქართველოში დაბრუნდა, გარკვეული ნაწილი „ქართველ პუსართა პოლკის“ წევრებად განეწესა, ხოლო ამაღის დანარჩენი წევრები შეეთვისნენ პეტერბურგის ყოფას და თავის თავს „პეტერბურგელი“ უწოდეს. საინტერესოა იოსებ სამებლის მიერ 1734 წელს გადაწერილი სამღვდელმთავრო კონდაკი, რომლის ანდერძში იგი თავის თავს „იოსებ პეტერბურხელს, სამებელ ყოფილს“ უწოდებს.

1761 წ. „სანკტ-პეტერბურგსკოე ველომოსტში“ აღინიშნა თეიმურაზ მეორის ჩასვლა პეტერბურგში და დაიბეჭდა მისი სიტყვა წარმოთქმული ელისაბედ დედოფლის კარზე.

თეიმურაზ მეორის გარეგნობას დიდი შთაბეჭდილება მოუხდენია პეტერბურგის მაღალ წრეებზე. ამაზე უნდა მეტყველებდეს 1761 წელსვე პეტერბურგში შესრულებული მხატვარ ა. ანტროპოვის და გრავიურისტების ე. ვინოგრადოვისა და ა. გრეკოვის მიერ შესრულებული თეიმურაზის პორტრეტი. ბრწყინვალე ცერემონიალებმა, რითაც შეხვდნენ თეიმურაზს პეტერბურგში, ბანკეტებმა, თეატრალურმა წარმოდგენებმა და უმაღლესმა საზოგადოებამ აღაფრთოვანა უკვე ხანში შესული თეიმურაზი. ამის დადასტურებაა მისი პოეტური შემოქმედება, რაშიც დიდი ადგილი დაუთმო პეტერბურგში მიღებულ ემოციებს და, კერძოდ, ცნობილი სარდლის ალ. ბუტურლინის ქალიშვილის ვარვარას ხოტბას.

პეტერბურგში ქართული კერის წარმომადგენლებმა XVIII საუკუნის 70-იან წლებში პირველად რუსულ ენაზე ბეჭდური სახით გამოაქვეყნეს ორი თხზულება.

მათგან უფრო მნიშვნელოვანია სვიმონ იგნატიევის (ეგნატაშვილის) მიერ რუსულად თარგმნილი ალ. ამილახვრის „გეორგიანული ისტორია“ («История Георгианская»). ეს არის XVIII საუკუნის მეორე ნახევარს საქართველოს პოლიტიკური აზროვნების ამსახველი ძეგლი. მასში ასახულია თეიმურაზ მეორისა და ერეკლეს მეფობის ხანა, სამეფოსა და ცალკეულ თავადებს შორის წარმოებული მწვავე ბრძოლები. თხზულებაში წამოჭრილია საკითხი ქართლის ტახტის კანონიერი მემკვიდრეობისა. ალ. ამილახვრის თხზულება მიზნად ისახავს დაგმოს, დასცეს და გააბიჯბრუნოს ამ დროს უკვე მსოფლიო მასშტაბით ცნობილი მეფე ერეკლეს სახელი. შემთხვევითი არ არის ის ფაქტიც, რომ თხზულება გამოქვეყნდა რუსულ ენაზე. სრულიად სწორად აღნიშნავდა ალ. ამილახვართან დაკავშირებით გერონტი ქიქოძე, რომ „ამგვარი პოლიტიკური მოღვაწეობა საზარალო იყო ქართველი ერის ინტერესების თვალსაზრისით, ვინაიდან ის მიმართული იყო ქართველი მეფის ხელისუფლების წინააღმდეგ; ეს კი ერთდღერთი ძალა იყო. რომელსაც შეეძლო ჩვენი ერისთვის ხელმძღვანელობა გაეწია მე-18 საუკუნის II ნახევარში“.

ს. ეგნატაშვილის რუსულ თარგმანებს შორის საპატრიო ადგილი უნდა მიეკუთვნოს „ბრმა მემუსიკის სიმღერას“, რომელიც მოგიიანებით 1837 წ. რუსულად დაიბეჭდა კიდეც. ლექსს რუსულად ჰქვია «Песнь слепого певца Екатерины великой».

როგორც ცნობილია, იმერეთის მეფე სოლომონი ითხოვდა რუსეთის წინაშე, რათა დაეცვათ იმერეთი ოსმალეთის სადაზვერვო მოქმედებისაგან. პოლკოვნიკ ტამარას დაევალა ჩასულიყო იმერეთში, სოლომონ მეფისათვის გადაეცა რუსეთის კეთილი სურვილები და ჭილდო. ქუთაისში შეიკრიბნენ საზოგადოების მრავალრიცხოვანი წარმომადგენლები, რომელთაც შეადგინეს თხოვნა და გამოხატეს თავიანთი სწრაფვა რუსეთის მფარველობის ქვეშ შესვლისა. აქ, ამ ზემის დროს, ქუთაისელ ბრმა მემუსიკეს, ანუ, დღევანდელი გამოთქმა რომ ვიხმაროთ, ხალხურ მელექსეს, ჩონგურის აკომპონიმენტზე წარმოუთქვამს ეკატერინე მეორისადმი მიძღვნილი საზოტბო ლექსი, რომლის თარგმნა ტამარას იქ მყოფ ს. იგნატიევისათვის დაუვალებია.

თარგმანი აშკარად სტილიზებულია. იგი ასეთი არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ხალხურ მელექსესთან, მაგრამ იმერელი ბრმა მელექსის სიმღერაში გამოვლინდა დიდი იმედი ეროვნული მეობის შენარჩუნებისა, რასაც რუსეთთან სიახლოვე და კავშირი უნერგავდა ქართველ ხალხს.

ვახტანგ მეექვსის უზარმაზარ ამალაში შედიოდა ოჯახები, რომელთაც თან ახლდათ მცირეწლოვანი ბავშვები. ეს თაობა წამოიჩიბა, წამოიზარდა და ბევრი მათგანი პეტერბურგის სხვადასხვა სასწავლებლის მოსწავლე გახდა.

როგორც მოხალდნელი იყო, ქართველ ახალგაზრდათა ეს თაობა ის აღარ იყო, რაც მათი მამების თაობა. თუ მათ მამებს, საქართველოში გაზრდილებსა და მრავალჭირვადახდლებს, რუსეთში ცხოვრების მთელ მანძილზე თვალწინ საქართველო და მისი მომავალი ედგათ, უმცროსი თაობა 3-4 წლის ასაკიდან ცხოვრობს პეტერბურგში, აწმყოთი საზრდობს და მის წარმოდგენაში მკრთალდაა ასახული საქართველო და მისი რაობა. ამ თაობის წარმომადგენელია ეკატერინე მეორის დროის ცნობილი დიპლომატი სერგეი ლაზარეს ძე ლაშქაროვი, რომელიც ვახტანგის ამალის ერთ-ერთი წევრის — ლაზარე ბიბილურის შთამომავალია. მოსკოვ-პეტერბურგის რჩეული საზოგადოების წარმომადგენ-

ლებია: ბორის თურქესტანიშვილის შვილიშვილი ვარვარა ილიას ასული თურქესტანოვა, ძმები კილაშვილები, რომლებიც ჩილავეების სახელით გამოვიდნენ საზოგადოებრივ ასპარეზზე, და ციციშვილების მრავალრიცხოვანი წარმომადგენლები, რომელთა სალონი ერთ-ერთ წამყვან ადგილს იკავებს პეტერბურგის საზოგადოებაში ელაგინის, კარაშინის, ტუტჩევის, ბულგაკოვისა და სხვათა სალონებს შორის.

ციციშვილთაგან პეტერბურგში დიდი პოპულარობით სარგებლობს ენამახვილობით განთქმული დიმიტრი ევსევის ძე ციციანოვი, რომლის შესახებაც ერთ-ერთ ნაწარმოებში ა. პუშკინი შენიშნავს, რომ „ყოველ თავისუფალ გამოთქმას, ყოველ აღმაშფოთებელ თხზულებას მომაწერენ მე, როგორც ყოველგვარ მახვილსიტყვაობას ციციანოვსა“. როგორც რუსული წყაროები გადმოგვცემენ, დიმიტრი ციციანოვის მონათხრობი და მახვილსიტყვაობანი არაერთხელ ჩაუწერია პუშკინს, მის მეგობარსა და თანამოსაუბრეს.

ციციშვილების შთამომავალია მე-19 საუკუნის 30-იანი წლების პეტერბურგის საზოგადოების ერთ-ერთი შესანიშნავი წარმომადგენელი ალექსანდრა იოსების ასული სმირნოვა-როსეტტი, რომლის ბებიაც ციციშვილის ქალი იყო. შემთხვევითი არ არის, რომ ცნობილი რუსი პოეტების — პუშკინის, ვიაზეშსკის, ტუმანსკისა და სხვათა ლექსებში ხაზი ესმის მის არარუსულ წარმოშობას.

ციციშვილების მოღვაწეობა რუსეთში ყურადღებას იპყრობს იმით, რომ არა ერთი და ორი ციციშვილი გზას იკაფავს რუსულ სალიტერატურო ასპარეზზე და მათი ნაწერები მე-18 საუკუნის მიწურულს ქვეყნდება რუსულ სალიტერატურო ჟურნალებში.

აკად. ნ. ბერძენიშვილი ერთ-ერთ თავის ნაშრომში, ლაპარაკობს რა მოსკოვის ქართული კერის პოლიტიკურ და კულტურულ მნიშვნელობაზე, სამართლიანად აღნიშნავს, რომ: „ორი თაობის სიგრძეზე ინტენსიური მუშაობის შედეგად შექმნილი ქართული კულტურის კერა უმემკვიდრეოდ გადასაშენებლად იყო განწირული“. იგივე შეიძლება გვეთქვა პეტერბურგის ქართულ კერაზე, რომ მას მე-19 საუკუნის დასაწყისში პოლიტიკურ მიზეზთა გამო არ შემატებოდა ქართველთა მრავალრიცხოვანი წყება.

ერეკლე მეფის შთამომავალთა შორის ზოგიერთმა პეტერბურგი ჭერ კიდევ მანამდე იხილა, სანამ იგი მათი ადგილსამყოფელი გახდებოდა.

როგორც ცნობილია, 1783 წელს დაღებულმა რუსეთ-საქართველოს მეგობრობის ტრაქტატმა ფართოდ გაუღო კარი ქართველთა დინებას რუსეთისაკენ. 1784 წელს პეტერბურგს ეწვივნენ მირიან და ანტონ ერეკლეს ძენი. მათ მალე მიიპყრეს პეტერბურგის წრეების ყურადღება. ამ მხრივ განსაკუთრებით გამოირჩეოდა მირიან ერეკლეს ძე, რომელიც სასურველი სტუმარი გახდა პეტერბურგის უმაღლესი საზოგადოების სხვადასხვა წრისა, სადაც თავს იყრიდნენ ცნობილი ლიტერატორები, ნიჟოური მუსიკოსები, ენამახვილი მოსაუბრენი თუ განთქმული მხატვრები. მირიანს მალე თავი გამოუჩენია როგორც მხატვარს.

1797—98 წლებში პეტერბურგში იმყოფებოდა დავით ბაგრატიონი. პეტერბურგით მოხიბლულ დავითს მისი დატოვება გასძნელებია: „წამოსვლა მინდა, მაგრამ სული და ხორცი ვაეყრება კაცს აქაურობის მნახველს...

აქაური დიდუკეები მწყალობენ, პეტრე დიდის სურათს ამსგავსებენ ჩემს სურათს", — იწერება აღტაცებული დავითი.

ერეკლეს შთამომავალთა პირველი ჯგუფის ჩასვლა პეტერბურგს მოხდა 1801 წ., როდესაც იქ იოანე, ბაგრატ და მიხეილ ბატონიშვილები ჩავიდნენ. მათ ამაღაში იმყოფებოდნენ გაბრიელ რატომვილი და ნიკოლოზ ონიკაშვილი, რომელთა თხზულებებშიც ვრცლადაა აღწერილი მათი რუსეთში და კერძოდ პეტერბურგში ჩასვლის ამბავი.

მათი ჩასვლა გარსევან ჭავჭავაძისა და სხვა ქართველი უღჩების იქ ყოფნას დაემთხვა. პირველი ნავსაყუდელი ქართველმა ბატონიშვილებმა სერგეი ლაშქაროვის სასახლეში პოვეს.

პეტერბურგში ჩასულები მოხიბლა ქალაქის არხებმა, უზარმაზარმა სწორმა ქუჩებმა, ტაძრებმა, ხელოვნების მდიდარმა ნიმუშებმა და პარკებმა. „პეტერბურგს ვაქებ, რაოდენ შეიძლოს უნამ ქებანი“, — აცხადებს გაბრიელ რატომვილი. დიდი შთაბეჭდილება მოახდინა ახალჩასულებზე ალექსანდრე ნეველის მონასტრმა, რომელმაც მათ მცხეთის სიონი გაახსენა. ეს ხანა დაემთხვა სწორედ საქართველოს რუსეთთან შეერთების პერიოდს. ამ დროს იქ იმყოფება ქართველი პოეტი, გარსევან ჭავჭავაძის ნათესავი გიორგი ავალიშვილი. გ. ავალიშვილის ერთ-ერთ კრებულში დაცულია ლექსი, რომელიც უშუალოდ საქართველოს რუსეთთან შეერთებისადმი მიძღვნილი:

„აჲ დავხსნათ ლმერთან ქართლოსელნი ხელსა მტრისასა,
თუ ისარგებლებთ შემთხვევასა კეთილ დღისასა,

ერთ მთავრის ხელთა ოქროს წყალი თქვენთვის სდინესა,
რუსთა ქართველთა ერთმანეთზე იქორწინესა“.

როდესაც ვლადიმერ პეტერბურგში ჩასვლადსახლების შესახებ, ბუნებრივია გაგვახსენდეს ვახტანგ მეექვსისა და მისი ამაღის ჩასვლაც. მაგრამ ამ ორ ისტორიულ ფაქტს შორის მანაც დიდი და პრინციპული სხვაობაა. ვახტანგმა თვითონ დატოვა ოსმალთა და ლეკთაგან აკლებული სამეფო, სადაც „მეფეს აღარ ედგომებოდა“; ერეკლეს შთამომავალთ კი ისე მოუხდათ პეტერბურგში დარჩენა, რომ ამას რუსეთ-საქართველოს შორის დადებული ხელშეკრულება არ ითვალისწინებდა. ამიტომ ერეკლეს შთამომავალთ პეტერბურგში ჩასვლისას არ დასპირებიათ მატერიალური სივიწროვის გადატანა. ბრძანებულებაში, რომელიც ბატონიშვილთა ჩასვლა-მოწყობის საქმეს ეხებოდა, აღნიშნული იყო, რომ ბატონიშვილების ბატონი რუსეთის სახელმწიფოში უთანაბრდებოდა უმაღლესი არისტოკრატიული წოდების პრივილეგიებს. ყოველივე ამან ბაგრატიონები უეცრად პეტერბურგის ცხოვრების ცენტრში მოაქცია, მრავალი მათგანი სენატორისა, თუ სხვა მაღალი ტიტულის მატარებელი გახადა.

აღსანიშნავია ისიც, რომ თუ ერეკლეს შთამომავალთ რუსეთის მაღალი კულტურა, ლიტერატურული გარემო და ინტერესები ხიბლავს, იმერელ ბაგრატიონებს სამხედრო კარიერა იტაცებთ.

ცნობილია, რომ ერეკლე მეფის მრავალრიცხოვან შთამომავლობაში თითქმის არ დარჩენილა კაცი თუ ქალი, რომ კალამი არ აეღო ხელში. არც ერთი ქართველი მწერლის შემოქმედებას არ დაჰყოლია ისეთი ლიტერატურული და პოეტური ტრადიციები, როგორც ერეკლე მეფის შთამომავლობას დაჰყვა.

მიუხედავად იმ დიდი ნოსტალგიისა, რომლითაც არ შეიძლებოდა შეპყრობილი არ ყოფილიყვნენ პეტერბურგში სამუდამოდ დასახლებული ბაგრატიონები, მათში მალე ჩამოყალიბდა სულიერ მოთხოვნილებათა მთელი სამყარო, რამაც გაუადვილა ფიგურანტებს სამშობლოს სიმორე და უცხო ქვეყანასთან დაახლოება. ამ ჭკუფის სახით პეტერბურგში ჩავიდა სალიტერატურო ტრადიციებზე აღზრდილი და განათლებული მოწინავე ნაწილი ქართველი საზოგადოებისა, რომლებიც როგორც მწერლები და მეცნიერები ჯერ კიდევ საქართველოში ჩამოყალიბდნენ. ამიტომ შეუძლებელი იყო XIX საუკუნის პეტერბურგს ახლის ძიების წყურვილი არ აღეძრა მათში.

ბაგრატიონთა მთელი მოღვაწეობა პეტერბურგში, ისევე, როგორც ადრე ვახტანგის ამაღლის წვერთა, მიმართულია იქითკენ, რომ შობილ ქვეყანას გააცნონ მოწინავე კაცობრიობის ნაღვაწი მეცნიერების ყველა დარგიდან. ამაზე მიუთითებს მათ მიერ ნათარგმნი უზარმაზარი ლიტერატურა მწერლობის, ხელოვნების თუ საბუნებისმეტყველო დარგებიდან, რასაც პირველ რიგში რუსული ენის სრულად დაუფლების საპირობება ახლავს. ამით არის განპირობებული ის უდიდესი სამუშაოები, რომლებიც ჩაატარეს იოანე ბაგრატიონმა, დავით ბაგრატიონმა, გოდერძი ფირალიშვილმა და სხვებმა რუსულ-ქართული ლექსიკონებს შედგენისათვის. ამ ლექსიკოგრაფიულმა ნაშრომებმა გზა გაუკვლიეს პეტერბურგში ჩასულ ქართველებს რუსული ენის დაუფლებაში.

პეტერბურგელ ქართველთა კულტურულ-ისტორიულ საქმიანობაში ქრონოლოგიურად ყველაზე ადრე ისტორიულმა თემამ იჩინა თავი. უკვე 1805 წ. პეტერბურგში რუსულ ენაზე გამოდის დავით ბაგრატიონის ისტორიული ხასიათის ნაშრომი. წიგნის მიზანი იყო რუსი მკითხველებისათვის გაეცნო საქართველოს ისტორია და მისი მდიდარი წარსული.

1805 წ. გოდერძი ფირალიშვილმა რუსულ ენაზე დაწერა ტრაგედია „ვეფხისტყაოსნის“ მიხედვით, თუმცა იგი ცნობრამ დაბეჭდვის ღირსად არცნო, მიიჩნია, რომ იგი არ აკმაყოფილებდა კლასიციისტური დრამის უპირველეს მოთხოვნილებას — დროისა და მოქმედების ერთიანობას.

1812 წ. პეტერბურგში გამოიცა «Письма грузинского царевича Вахтанга Ираклиевича», რომელიც რუსულად ეგორ ქილაშვილმა თარგმნა.

1812 წელს რუსეთი დიდ სამამულო ომში ჩაება; საკუთარი ქვეყნის ხსნისთვის ფეხზე დადგა მთელი რუსეთი. ისაკის ტაძრის კათედრიდან გაისმა ამბროსი მიტროპოლიტის პატრიოტული, მხნე მოწოდება. ბაგრატი ბატონიშვილმა თავის „ახალ მოთხრობაში“ შესანიშნავად გადმოგვცა ამბროსი მიტროპოლიტის მოწოდების მთელი შინაარსი. ქართველები (ილია და გრიგოლ ბატონიშვილები, კონსტანტინე იმერთა ბატონიშვილი, ბიბილური პავლე, ძმები იაშვილები და სხვები) ერთგულად იბრძოდნენ უცხო დამპყრობლის წინააღმდეგ და მამაცურად უმკლავდებოდნენ მას. პეტერბურგში მცხოვრები პეტრე ლარაქე თავის პოეტურ ხმას უერთებდა ცეცხლის ალში გახვეულ მოსკოვზე შექმნილ შედეგებს:

„ვთი მოსკოვსა წუად მდებარესა,
შვილს წელს ტრფობით ნაგებარესა“.

პეტერბურგელმა ქართველებმა სხვებთან ერთად იზიარებდნენ რუსეთის გამარჯვებას, თუმცა მათ სიხარულს ჩრდილს აყენებდა საამაყო თანამემამულის — პეტრე ბაგრატიონის დაღუპვის ამბავი.

„პეტრეე ქართველთა ხარ დიდებო,
სახსოვრად დავსდეთ შენი ჭებო“,

მღეროდა რომელიღაც ქართველი.

ცნობილია, რომ საქართველოს რუსეთთან შეერთება ითვალისწინებდა სამოქალაქო საქმეების გადაწყვეტას ადგილობრივი კანონებით, კერძოდ, ვახტანგ მეექვსის სამოსამართლო კოდექსის მიხედვით, ამიტომ გადაუღებელ საქმედ იქცა ვახტანგის კანონების რუსულ ენაზე თარგმნა. სხვადასხვა დროს პეტერბურგში ვახტანგის სამართლის წიგნის თარგმანზე მუშაობდნენ დავით ჩოლოყაშვილი, მირიან ბატონიშვილი და სხვანი.

1815 წელს თეიმურაზ ბაგრატიონი, რომელიც ამ ხნის განმავლობაში ძირითადად მთარგმნელობითი მოღვაწეობით იფარგლებოდა, წერს ნაშრომს: „ცხოვრება შემოკლებით საქართველოსა, გინა გეორგიისა, რომელ არს სრულად ივერია“. ამ თხზულებას თეიმურაზი შემდეგ წლებშიც უბრუნდება.

პეტერბურგის ქართული კერის ერთ-ერთი თვალსაჩინო წარმომადგენელი იონა ხელაშვილი. იონა ხელაშვილი პირველად ყოველსა ინიციატორს არის აღსანიშნავი. რომ მან გზა დაულოცა და ყოველნაირად შეუწყო ხელი შემდეგში ცნობილ მოღვაწის სოლომონ დოდაშვილის ფართო ასპარეზზე განოკლას. თვით იონა სასულიერო პირი იყო, რომელმაც სწავლა პეტერბურგის სასულიერო აკადემიაში დაასრულა. იგი განსაკუთრებით საინტერესოა როგორც ქადაგებთა ავტორი, რომელსაც პეტერბურგში მცხოვრებ ქართველთათვის წარმოთქვამს. ქადაგებთა მიხედვით იონა გვევლინება დიდ პატროტად, რომელიც სამშობლოს საკითხს ღრმად შეუპყრია. 1814 წ. წარმოთქმულ ქადაგებაში იონა საყვარელ სამშობლოზე დიდ იმედს გამოთქვამს და ამ იმედს უკვე რუსეთზე ამყარებს.

1813—1828 წლებში პეტერბურგში შეიქმნა ენციკლოპედიური ხასიათის თხზულება „კალმასობა“, რომლის ავტორი იოანე ბაგრატიონია. თხზულება რეალისტური ნაწარმოებია, დამყარებულია ისტორიულ სინამდვილესა და ყოფაზე, გმირებად გამოყვანილი არიან მთელი რიგი იმდროინდელი ისტორიული პირები, ხოლო მთავარ მოქმედ პირად იონა ხელაშვილი. თხზულებას ენციკლოპედიურ ხასიათს აძლევს იონა ხელაშვილის მსჯელობანი სხვადასხვა საკითხზე.

ამრიგად, პეტერბურგში ქართული კოლონია მე-19 საუკუნის დასაწყისიდანვე ქართული კულტურის მძლავრ კერად იქცა. იგი დაეწაფა რუსულ და ევროპულ ლიტერატურას, დაეწაფა ფრანგ განმანათლებელთა თხზულებების თარგმნას და ხელი მიჰყო ორიგინალური მწერლობის, ისტორიული ნარკვევებისა და ლექსიკოლოგიური შრომების შექმნას.

1826 წ. ქართველებმა აღძრეს საქმე „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული რედაქციის გამოცემის შესახებ, მაგრამ სხვადასხვა ტექნიკურმა პირობებმა ხელი შეუშალა ამ დიდ წამოწყებას.

როგორც აღვნიშნეთ, პეტერბურგში სასწავლებლად ჩავიდა მაღაროელი მღვდლის შვილი სოლომონ დოდაშვილი. ეს იყო 1824 წელს. სოლომონი პეტერბურგის უნივერსიტეტის ფილოსოფიურ-იურიდიულ ფაკულტეტზე შევიდა. იგი თავს არ ზოგავს „სიყვარულისათვის მამულისა, სარგებლად სულისა და კეთილდღეობისათვის მამულისათა“. სოლომონს ხელს უშლის სუსტი ჯანმრთელობა, მაგრამ იგი გატაცებით ეუფლება ისტორიას, ფილოსოფიას, ზუსტ

მეცნიერებებსა და ღვთისმეტყველებას. სოლომონისათვის მეცნიერების დაუფლება საშუალებაა, „რათა ეერობამან ოდესმე ჰსცნას ივერია საშუალებითა წერილითა სარწმუნოთა“. იგი აღტაცებულია პეტერბურგის უნივერსიტეტით, მისი პროფესორებით.

1927 წელს ს. დოდაშვილმა დაასრულა უნივერსიტეტის კურსი და სადისერტაციო ნაშრომად „ლოლიკა“ წარადგინა. ნიჭიერად დაწერილი ლოლიკის კურსის დაბეჭდვა საჭიროდ მიიჩნია უნივერსიტეტმა. დაბეჭდვის ხარჯები ისევ სოლომონის მოამაგე იონა ზელაშვილმა იკისრა. ცნობილია, რა გამოხმაურება პოვა ს. დოდაშვილის ნაშრომმა რუსეთში: „მოსკოვსკი ტელეგრაფი“, „მოსკოვსკი ვესტნიკი“, „სევერნაია პჩელა“ ერთხმად აღიარებდნენ, რომ ბაუმესტრის „ლოლიკის“ შემდეგ ეს ნაშრომი წინ გადადგმული ნაბიჯი იყო.

1825 წელს, ჯერ კიდევ მისი სტუდენტობისას, ს. დოდაშვილის მიერ პეტერბურგში გადაწერილი დეკაბრისტ რილეევის წერილი კი საინტერესო ფაქტია დეკაბრისტებისადმი ს. დოდაშვილის დიდი სიმპათიისა.

სწავლადამთავრებულ სოლომონს მოსკოვში შეჩერება მოუხდა. აქ იგი გასცნობია და საუბარი ჰქონია რომელიღაც „ჩინებულთა პოეტთა და მწერალთა“. არსებობს მთელი რიგი სავარაუდო საბუთები, რომლებიც მეცნიერებს აფიქრებინებს, რომ ეს პოეტი ა. პუშკინი უნდა ყოფილიყო.

როგორც ცნობილია, ოცდაათიან წლებში პეტერბურგის სასულიერო აკადემიაში სასწავლებლად გაემგზავრა პლატონ იოსელიანი. იგი მალე ჩაება პეტერბურგელ ქართველთა ლიტერატურულ ცხოვრებაში და ჯერ კიდევ სტუდენტობისას რამდენიმე თხზულება თარგმნა.

აკაკი გაწერელიას სიტყვები რომ გავიმეოროთ, „პოლიტიკური მსოფლმხედველობის მხრით პლ. იოსელიანი ეკუთვნოდა იმ ფრთას, რომელიც მეთვრამეტე საუკუნის საქართველოსთვის ერთადერთ გამოსავლად რუსეთთან საქართველოს შეერთებას თვლიდა“. მართლაც პლ. იოსელიანის შრომებში ჩვენ ვხედავთ მისთვის ჩვეული პათოსით გამოთქმულ შეხედულებებს რუსეთ-საქართველოს ურთიერთობის საკითხზე.

1831 წ. საქართველოდან რუსეთს სამხედრო დავალებით გაემგზავრა პოეტი გრიგოლ ორბელიანი. პეტერბურგში გატარებულმა ოთხმა თვემ წარუშლელი კვალი დატოვა მის ცხოვრებაში, რაც შესანიშნავად აისახა მის დღიურებში.

1834 წ. პეტერბურგში ჩავიდნენ სამეგრელოს მთავრის ლევან დადიანის შვილები გრიგოლ და დავით დადიანები, რომელთაც ნათესაური კავშირიც აახლოებდა ერეკლეს შთამომავლებთან. გრ. დადიანს დიდი წვლილი მიუძღვის „ვეფხისტყაოსნის“ რუსულად თარგმნის ინიციატივაში, რისთვისაც მან პოეტი ბარტდინსკი მოიშველია. გრ. დადიანი მას ცალკეულ სტროფებს უთარგმნინდა რუსულად, ბარტდინსკი კი ლექსავდა მას, ბარტდინსკი მოუწოდებდა თანავეტორს გაერღვიათ უკუნი და გასაღები გამოენახათ რუსთაველის პოეზიის კამკამა წყაროს დასაწაფებლად. როგორც ცნობილია, ბარტდინსკის თარგმანის ფრაგმენტი 1845 წ. დაიბეჭდა პეტერბურგის ჟურნალ „ილუსტრაციაში“.

პეტერბურგის ქართულ კერასთან, ბუნებრივია, ახლობლური დამოკიდებულება ექნებოდა ცნობილ ქართველ პოეტს ალ. ჭავჭავაძეს, რომლის ბავშვობის ხანაც უშუალოდ პეტერბურგთან იყო დაკავშირებული.

ყველაზე დიდ ისტორიულ-ლიტერატურულ ფაქტად ალ. ჭავჭავაძის პეტერბურგში ყოფნის პერიოდიდან უნდა ჩაითვალოს მისი „ნარკვევი“, რაშიც პოეტმა ნათლად გამოხატა თავისი შეხედულებანი წარსულისა და აწმყოს ტყვიელებზე. მიუხედავად იმ ბრალდებებისა, რომელსაც ალ. ჭავჭავაძე სამართლიანად უყენებს რუსეთის ცალკეული მოხელეების მოქმედებას საქართველოში, ავტორი აშკარად ავლენს თავის დადებით პოზიციას რუსეთთან ურთიერთობის საკითხზე.

მე-19 საუკუნის პირველი ნახევრის პეტერბურგის ლიტერატურულ სამყაროში დიდ როლს ასრულებენ წიგნის სავაჭროები. აქ თავს იყრიან ცნობილი ჟურნალისტები, კრიტიკოსები და მწერლები. წიგნის სავაჭროთა შორის განსაკუთრებული მოწონებით სარგებლობს სმირდინის მაღაზია. პუშკინი თუ დელვიგი, ვოეიკოვი თუ როზენი, ბულგაკოვი თუ სენკოვსკი ყოველდღიური სტუმრები არიან სმირდინის მაღაზიისა. წიგნის სავაჭროთა ასეთი ხასიათი პეტერბურგის ლიტერატურული ცხოვრების მნიშვნელოვანი ფაქტია, სრულიად ბუნებრივია, რომ ამ გარემოებაში წიგნის ამგვარ სავაჭროებთან იყვნენ დაკავშირებულნი პეტერბურგელი ქართველებიც. ის უამრავი რუსული და დასავლეთეუროპული ლიტერატურა, რუსული პერიოდიკა, რომელსაც ასე ეწოდებოდა ქართველები, ბუნებრივია, მათ ხელში წიგნების სავაჭროთა გზით ხვდებოდა. სმირდინის მაღაზიის რეკლამა მკითხველებს აუწყებდა, რომ ქართველ მწერალთა წიგნებიდან იყიდებოდა რუსულ ენაზე გამოცემული დავით ბაგრატიონის „მოკლე ისტორია“. ვახტანგ ბატონიშვილის ქართველი ხალხის ისტორიის მოკლე მიმოხილვა, სვ. ივანტიევის მიერ რუსულად თარგმნილი წიგნები, რუსული და ქართული ენის თვითმასწავლებელი და სხვ.

ის ფაქტი, რომ სმირდინის მაღაზიაში იყიდებოდა ყველა ეს ქართულიდან თარგმნილი, ან ქართველ-გან რუსულად დაწერილი ნაწარმოებები, მიუთითებს იმაზე, რომ სმირდინის წიგნის სავაჭროში მოსიარულე რუს ლიტერატორებს თავიდან ბოლომდე წაკითხული თუ არა, გაცნობილი მაინც უნდა ჰქონოდათ ეს ნიმუშები. კიდევ მეტი: თუკი სადმე ხვდებოდნენ ქართველები რუსული პოეზიის მშვენიერებას ა. პუშკინს, ასეთად პირველ რიგში ეს საკრებულოები — წიგნის მაღაზიები უნდა მივიჩნიოთ. პეტერბურგის წიგნის სავაჭროები უნდა ყოფილიყო ის გზაჯვარედინი, რომელზედაც შეხვედრა უხდებოდათ პეტერბურგში მცხოვრებ ქართველებს და რუსული მწერლობის თვალსაჩინო წარმომადგენლებს.

პეტერბურგელ ქართველებს აღრიდანვე იზიდავდა ალ. პუშკინი. მათში განსაკუთრებით გამოირჩეოდა თეიმურაზ ბაგრატიონი, რომელსაც თავის კრებულებში თავი მოუყრია პუშკინიდან ნათარგმნი ლექსებისათვის. როგორც პროფ. კარპეზ დონდუა აღნიშნავდა: „თუ რამდენად სერიოზული ინტერესი ჰქონდა ამ რუსულის თითქმის უცოდინარ ბატონიშვილს რუსული ლიტერატურისადმი, ამაზე ღალადებენ მის მიერ შესრულებული თარგმანები და აგრეთვე მის მიერ სუფთად და გულმოდგინედ გადაწერილი სხვების თარგმანები პუშკინის ლექსებისა“.

ის უზარმაზარი ლიტერატურული პროდუქცია, რომელიც პეტერბურგის ქართულ კერაში შეიქმნა, პირველ ნათლობას ქართველთა ლიტერატურულ შეკრებებზე იღებდა. ეს შეკრებები ლიტერატურული ინტერესებით შეპყრობილ ქართველთა სულიერი მოთხოვნილება იყო. ერთი მხრივ, ერთმანეთთან ახლოს

ყოფნა და შეხვედრის სურვილი, მეორე მხრივ, დიდი სწრაფვა მოწინავე კულტურისა და მწერლობის გასაცნობად განაპირობებდა მათ ხშირ თავმოყრას ლიტერატურული საღამოების სახით. იმ მთელ რიგ კრებულებსა და ხელნაწერ ანთოლოგიებში, რომელთაც ჩვენამდე მოაღწიეს, მკითხველი უთუოდ ამოიკითხავს პეტერბურგის ქართველთა კულტურის კერის ისტორიას, მიზნებსა და ინტერესებს.

XIX საუკუნის დასაწყისიდან რუსეთში, კერძოდ პეტერბურგში, მომწიფდა მეცნიერული ქართველოლოგიის აღმოცენების პირობები.

ერთი მხრივ, ევროპასა და რუსეთში გამოცემულმა ცალკეულმა გამოკვლევებმა საქართველოს თუ კავკასიის შესახებ, მეორე მხრივ, ამ დროისათვის დასავლეთის დაინტერესებამ აღმოსავლეთის ქვეყნებით საქართველოს კულტურული წარსული ორიენტალისტიკის ერთ-ერთ საინტერესო ობიექტად აქცია.

1822 წელს პარიზში დაარსებულმა „სააზიო საზოგადოებამ“ ყურადღების ცენტრში მოაქცია არაბისტიკა, სპარსული, სომხური და ქართული კულტურა და ყოველთვიური ჟურნალის ფურცლებზე სისტემატური მეცნიერული გაშუქება მისცა ამ ქვეყნებთან დაკავშირებულ საკითხებს.

ჯერ კიდევ 1819 წელს გამოცემულმა „მოგზაურობათა ანალების“ მე-12 ტომმა შთააგონა მომავალი ფრანგი მეცნიერი მარი ბროსე შეესწავლა ქართული ენა. პარიზის სამეფო ბიბლიოთეკაში დაცული ხელნაწერები იყო ის პირველი საკვლევი ობიექტი, რითაც მან ქართველოლოგიური მუშაობა გაშალა. მაჯიოს, პაოლინისა და გაიოზ რექტორის გრამატიკებით, გოდერძი ფირალიშვილის „თვითმასწავლებლით“ მარი ბროსე დაეუფლა ქართული ენის გრამატიკულ ნორმებსა და კანონებს, ხოლო სასაუბრო ქართულს მოსასმენად პარიზში მყოფ ვახტანგ და ტარიელ იმერელ ბატონიშვილებს დაუახლოვდა.

1827 წ. მარი ბროსე პარიზში „სააზიო საზოგადოების“ სხდომაზე წარსდგა ვრცელი მოხსენებით ქართული ენის შესახებ. ბროსემ შესანიშნავად იცოდა, რომ რუსეთში, კერძოდ მოსკოვსა და პეტერბურგის არქივებსა და მუზეუმში, მრავალი საინტერესო მასალა იყო დაცული, რომელთა შესწავლას შეეძლო მტკიცე ნიადაგი შეემზადებინა მისი ქართველოლოგიური სამუშაოებისათვის.

1830 წ. მან პეტერბურგში მკვლევარ ფრანგი მეგობრის შარმუას საშუალებით კონტაქტი დაამყარა თეიმურაზ ბაგრატიონთან. ბროსემ წერილით მიმართა თეიმურაზს, გააცნო თავისი მიზნები და დიდი მოკრძალებით მისგან ერთგვარი კონსულტაცია ითხოვა. თეიმურაზი აღაფრთოვანა უცხო ქვეყნის წარმომადგენლის ასეთმა ინტერესმა ქართული კულტურის მიმართ, სასწრაფოდ პასუხი გაუგზავნა შორით გაცნობილ მარი ბროსეს და თავისი აღფრთოვანება არ დაუმალა. იმავე წერილში თეიმურაზი აღუთქვამდა მარი ბროსეს: „მე თვით ვექმნები შენ თანამოსაუბრე, ე. ი. კორესპონდენტი, ყოველთავე ძველთა და ახალთა საეკლესიოთა, გინა საეროთა და სამოქალაქოთა ხელოვნებათა ჩვენის სწავლისათაო“. თავის მხრივ, სწავლული ბატონიშვილი სთხოვდა მარი ბროსეს მოეწოდებინა ცნობები პარიზის სამეფო ბიბლიოთეკის ფონდებში დაცული ქართული წიგნების შესახებ.

როგორც ვიცი, თეიმურაზ ბაგრატიონი საკმაოდ განსწავლული პიროვნება იყო. მან შესანიშნავად იცოდა თავის ქვეყნის ისტორია, მწერლობა და მასთან მომიჯნავე დისციპლინები. სხვაგვარად იგი, რასაკვირველია, ვერ გაბე-

დაედა თავის თავზე აეღო პარიზის სააზიო საზოგადოებში თვალსაჩინო წარმომადგენლის მარი ბროსეს კონსულტაციები ცალკეულ საკითხებზე.

მარი ბროსე შეუდგა მუშაობას ვახტანგ მეექვსის სამართალსა და სულხან-საბა ორბელიანის ლექსიკონზე, აქვეყნებდა წერილებს საქართველოს შესახებ, მუშაობდა „ვეფხისტყაოსნის“ ფრანგულ თარგმანზე და სხვ. თუ აღრე, როგორც მარი ბროსე იგონებს — „ჩემი თანამემამულენი გიყად მიწოდებდნენ, ვითომც ქართული მწერლობა არა ღირსა არაფრისაო“, ამ დროისათვის მარი ბროსეს საქმიანობა განათლებულ ევროპის საზოგადოებას არათუ თვალნათლივ აჩვენებს, რომ ქართული კულტურა ღირსია შესწავლის საგნად იქცეს, არამედ თვით ბროსეც, როგორც მისი მკვლევარი, ევროპელთა ყურადღებას იპყრობს. ამ ხანებში ბროსე ლითოგრაფიულად აქვეყნებს თეიმურაზ ბაგრატიონის სამ ისტორიულ თხზულებას.

ბროსეს მიერ თარგმნილი „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფების ხილვამ ჟურნალში თეიმურაზის დიდი აღფრთოვანება გამოიწვია: „მე ვახილვ დიდისა მის სახელოვნისა ჩვენის მეღვქმეთა გმირისა შოთა რუსთაველისა რჩეულნი ლექსნი და შენ მიერ ლამაზად თარგმანება მისი ფრანციცულს ენაზე, ვაშა, ვაშა“, — სწერდა ბროსეს თეიმურაზ ბაგრატიონი.

სწორედ ამ პერიოდში თბილისში გამოსვლას იწყებს „სალიტერატურო ნაწილი ტფილისის უწყებთან“, რომლის სულისჩამდგმელია პეტერბურგიდან ახლად დაბრუნებული სოლომონ დოდაშვილი. ერთ-ერთ ნომერში დაბეჭდილი იყო თვით ს. დოდაშვილის „მოკლე განხილვა ქართული ლიტერატურისა, ანუ სიტყვიერებისა“. ეს წერილი ფაქტობრივად პირველ კრიტიკულ წერილად შეიძლება ჩაითვალოს საერთოდ ქართული ლიტერატურის შესახებ. მას დღესაც არ დაუკარგავს თავისი მნიშვნელობა.

თეიმურაზს, რომელიც საქართველოს კულტურული ცხოვრების მუდმივ კურსში იყო, ეს ნომერი მარი ბროსესთვის გაუგზავნია, ლენინგრადში დაცულ მარი ბროსეს არქივში შემონახულია თბილისის გაზეთებისა და ჟურნალის რამდენიმე ნომერი.

თეიმურაზისა და ბროსეს მიმოწერაში ასახვა პოვა მთელმა რიგმა მეცნიერულმა საკითხებმა, რომელიც კი ამ ორი სწავლულის ყურადღებას იპყრობდა: შენიშვნები ისტორიისა და გრამატიკის ცალკეულ საკითხებზე, „ვეფხისტყაოსნის“ კომენტარები და სხვ. ყოველივე ამის გამო შემთხვევითი არ იყო, რომ ბროსე თავის თავს სიკვდილამდე თეიმურაზის მოწაფედ თვლიდა და ხაზგასმით აღნიშნავდა მის დამსახურებას.

1834 წ. მარი ბროსემ გამოსცა ქართული ენის გრამატიკა. ეს გრამატიკა, როგორც არნ. ჩიქობავა აღნიშნავს, მთელი მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში წარმოადგენდა უცხოელთათვის ძირითად წყაროს ქართული ენის გაცნობისათვის. იგი იმითაც იყო საყურადღებო, რომ მასში წამოყენებული იყო დებულება — ქართული ენა ინდოევროპულ ენათა ოჯახს ეკუთვნისო.

1836 წლიდან თეიმურაზი ავადმყოფობდა. ამ ხანებში იგი საქართველოს ისტორიას აზნაობდა გამოსაცემად. ამავე წლის 9 ივნისს თეიმურაზი პეტერბურგიდან გერმანიაში გაემგზავრა სამკურნალოდ და ბერლინიდან ამცნო ბროსეს თავისი ამბავი. ამ მოგზაურობის ნაყოფია მისი თხზულება: „მოგზაურობა ჩემი ევროპიისა სხვადასხვა ადგილთა“.

1835 წ. ავადმყოფობის გამო პეტერბურგი დატოვა ავადმყოფობა შარ-მუამ, რის გამოც მეცნობრებათა ავადმყოფობაში გათავისუფლდა ადიუტანტის თანამდებობა. საფრანგეთის აღმოსავლეთმცოდნეობის სკოლის მესაკვემ ბარონ დე სასი ბროსეს შესახებ სარეკომენდაციო წერილი გაუგზავნა მინისტრ უეაროეს. პასუხში რუსეთის ავადმყოფობა გამოთქვამდა ავადმყოფის დიდი ხნის ნატურას, რომ წარმომადგენელი ჰყოლოდათ ქართულ-სომხური ლიტერატურისა. ამრიგად მარი ბროსე 1837 წ. პირველად ჩამოვიდა რუსეთში. ამ წელს მარი ბროსემ და თეიმურაზ ბაგრატიონმა პირველად იხილეს ერთმანეთი...

პეტერბურგში ბროსეს დახვდა ქართველთა ახალშენი, რომლის საუკეთესო წარმომადგენლებს უკვე საკმარისად მოეზადებინათ ნიადაგი ქართული კულტურის კვლევისთვის. ახლა ქრონიკებსა და მატრიანეებში ამოკითხულ ცნობებს ბროსე ქართველებთან ახლოს ყოფნით ივსებდა და აღრმავებდა.

მარი ბროსემ პეტერბურგში ჩასვლისთანავე ძირითადი ყურადღება მიაპყრო იმას, რომ ქართველოლოგიის პირველ ყოვლისა ხელთ ჰქონოდა საკვლევი ობიექტი, საკვლევი მასალა. ამ მიზნით იგი უკავშირდება საქართველოში მყოფ მოწინავე საზოგადოების წარმომადგენლებს — პლ. იოსელიანს, ნიკ. ქუთათელაძეს, სულხან ბარათაშვილს, რაფიელ ერისთავს და სხვებს.

1837 წ. ბროსემ ავადმყოფიდან მოითხოვა ქართული შრიფტის ჩამოსხმა, 1838 წელს კი მოსკოვს გაემგზავრა, რათა თავის თვალთ ენახა და გასცნობოდა მოსკოვის ქართული კოლონიის ნაღვაწსა და კოლექციებს.

1837 წ. მარი ბროსემ შეადგინა ქართული მწერლობის კატალოგი. 1838 წელს მან ახალი კატალოგი გამოაქვეყნა, რომელიც 300-ზე მეტ ნაწარმოებს ითვლიდა.

1838 წელს განათლების სამინისტროს ჟურნალში (ЖМИП) გამოქვეყნდა მარი ბროსეს ვრცელი წერილი «Взгляд на историю и литературу Грузии». მიუხედავად იმისა, რომ ეს წერილი მარი ბროსემ პეტერბურგში ჩასვლის მეორე წელს გამოაქვეყნა, მასში კარგად იგრძნობოდა ფაქტობრივი მასალის ღრმა ცოდნა და წვდომა.

პეტერბურგში ჩასვლის პირველსავე წლებში ბროსე თადარიგს იჭერს „ვეფხისტყაოსნის“ გამოცემისათვის. მართლაც, 1841 წ. განხორციელდა პეტერბურგში მცხოვრებ ქართველთა ოცნება — დაიბეჭდა შოთა რუსთველის უკვდავი პოემა. პოემის გამომცემლები იყვნენ მარი ბროსე, ზაქარია ფალავანდიშვილი და დავით ჩუბინაშვილი. ეს გამოცემა „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული რედაქციის გამოცემის შემდეგ არა მარტო პირველი ბეჭდური გამოცემა იყო, არამედ პირველი რუსთველოლოგიური ნაშრომიც, რადგან გამოცემის წინასიტყვაობაში თავმოყრილი და გააზრებული იყო იმ დროს არსებული რუსთველოლოგიური მონაპოვარი. გამომცემლები დიდი მადლობით მოიხსენიებდნენ თეიმურაზ ბაგრატიონს, რომელიც თავის ზრუნვასა და კონსულტაციებს არ აკლებდა ამ დიდ ეროვნულ საქმეს.

პეტერბურგის ქართული კერის ბურჯი იყო შემდეგში პეტერბურგის უნივერსიტეტის ცნობილი პროფესორი დავით ჩუბინაშვილი, რომელიც ბიძამ — ცნობილმა ლექსიკოგრაფმა ნიკო ჩუბინაშვილმა 1825 წ. ჩაიყვანა პეტერბურგში. 1835 წ. დ. ჩუბინაშვილი პეტერბურგის უნივერსიტეტის ფილოლოგიურ ფაკულტეტზე შევიდა აღმოსავლური სიტყვიერების განხრით.

1840 წ. პეტერბურგში ჩამოვიდა დ. ჩუბინაშვილის ქართულ-რუსულ-ფრანგული ლექსიკონი. დ. ჩუბინაშვილის მუშაობას ორი დიდი ხელისშემწყობ-

ბი გარემოება ახლდა: ერთი მხრივ, მისი ბიძის ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსი-კოლოგიური შრომები, რომლებსაც იყენებდა დ. ჩუბინაშვილი, და მეორე მხრივ, ისეთი სწავლულის კონსულტაციები, როგორც მარი ბროსე იყო. აღსანიშნავია, რომ დ. ჩუბინაშვილის ლექსიკონმა დემიდოვის პრემია დაიმსახურა. ამ დროს დ. ჩუბინაშვილი 23 წლის იყო.

1845 წელს პეტერბურგის უნივერსიტეტში შემოიღეს ქართული ენის სწავლების სისტემატური კურსი. ამ გარემოებამ, თავისთავად ცხადია, ხელი შეუწყო ქართველოლოგიური მეცნიერების განვითარებასა და წინსვლას.

ამრიგად, ერთი მხრივ, საქართველოში გატარებულმა ღონისძიებამ ქართველ სტუდენტთა პეტერბურგის უნივერსიტეტში გაგზავნის შესახებ, რაც მ. ვორონცოვის სახელთან იყო დაკავშირებული, ხოლო, მეორე მხრივ, იმ ფაქტმა, რომ პეტერბურგში ამ დროს ქართველოლოგიური მუშაობა მკვიდრ მეცნიერულ ნიადაგზე დადგა, პეტერბურგის აღმოსავლური ფაკულტეტის წინაშე დააყენა ქართული სიტყვიერების კათედრის დაარსების აუცილებლობის საკითხი. აქ სისტემატური მეცნიერული დამუშავება და სწავლება უნდა წარმოებულყო ქართული ენის, ლიტერატურის და მისი მომიჯნავე დარგებისა.

1845 წ. უნივერსიტეტის რექტორმა პლეტნიოვმა დ. ჩუბინაშვილს აცნობა ქართული ენის კათედრაზე მისი პედაგოგად დამტკიცება და დაავალა ეზრუნა კავკასიელი სტუდენტებისათვის საჭირო სახელმძღვანელოს შედგენაზე. იმავე წელს დ. ჩუბინაშვილმა შეადგინა თავისი ცნობილი ქრესტომათია, რომელშიც გააერთიანა ძველი ქართული მწერლობის თვალსაჩინო ნიმუშები: ამირანდარეჯანიანი, ვისრამიანი, ჭილილა და დამანა, სულხან-საბა ორბელიანის არაკები, იოანეს, ექვთიმეს და გიორგი მთაწმიდელის ცხოვრებანი, ბიბლიური ტექსტები, ანდაზები, ვახტანგ მეექვსის კანონები და ცალკეული სიგელ-გურჯები. კრებულს წინ უძღოდა ისტორიულ-ლიტერატურული ხასიათის ცნობები, დ. ჩუბინაშვილის ქრესტომათიის განხილვა დაევალა მარი ბროსეს. ბროსემ ცალკეულ შენიშვნებთან ერთად მაღალი შეფასება მისცა ნაშრომს. 1845 წელს პეტერბურგში გამოვიდა დ. ჩუბინაშვილის ქრესტომათიის ორივე ნაწილი. ვ. გრიგორიევი თავის წიგნში პეტერბურგის უნივერსიტეტის შესახებ აღნიშნავდა: „ჭერ კიდევ 25 წლის ახალგაზრდა ქართველმა შესძლო მშობლიური ქვეყნისა და ხალხისათვის გაეკეთებინა იმდენი რამ, რასაც ცოტა ახერხებს თვით მოხუცებულობის ჟამს“.

ამრიგად, ორმოცდაათიან წლებში პეტერბურგის უნივერსიტეტში ქართული ენის კურსს მრავალი მსმენელი ჰყავდა, ხოლო სამოციანი წლებიდან პეტერბურგის აღმოსავლურ ენათა ფაკულტეტს ამშვენებენ ჩვენი საამაყო სამოციანელები.

1846 წ. 23 ოქტომბერს თეიმურაზ ბაგრატიონი გარდაიცვალა. ქართველებმა აღ. ნეველის სასაფლაოს მიაბარეს პირველი სწავლული ქართველოლოგი. დარბაზლავზე სიტყვა წარმოსთქვა დიდად დამწუხრებულმა მარი ბროსემ. მარი ბროსე თეიმურაზის პატივისმცემელთ წარმოუდგენდა თეიმურაზ ბაგრატიონის შესანიშნავ პიროვნულ თვისებებს და ახსენებდა იმ ღვაწლს, რომელიც მან სამშობლოს სასახელოდ დასდო.

1848 წელს მარი ბროსეს და დ. ჩუბინაშვილის მეშვეობით პეტერბურგში დაიბეჭდა თეიმურაზ ბაგრატიონის ოცი წლის მუშაობის ნაყოფი — ისტორია

დაწყებიდან ივერიისა“. თეიმურაზის მთელი ბიბლიოთეკა, რომელიც 200-ზე მეტ ხელნაწერს ითვლიდა, თეიმურაზის მეუღლემ პეტერბურგის მეცნიერებათა აკადემიას შესწირა, რომელიც დღესაც სათუთად მოვლილი და შენახულია აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ლენინგრადის ხელნაწერთა განყოფილების ფონდში.

1847 წელს მარი ბროსემ განახორციელა თავისი დიდი ხნის ოცნება და საქართველოში გამოემგზავრა. ბროსეს სიკვდილამდე არ დაეიწყებია დავით დადიანთან გატარებული დღეები გორდში, სადაც იგი ნაყოფიერ შემოქმედებითს მუშაობას ეწეოდა. ბროსეს არქივში დაცული წერილები პლ. იოსელიანის, რ. ერისთავის, დ. ბაქრაძისა და სხვათა ცხადად მოგვითხრობენ იმ დიდ და ცხოველ ინტერესზე, რომელიც მოწინავე ქართველებში აღძრა უცხოელო მეცნიერის მოღვაწეობამ ქართული კულტურის საჩიბილზე.

უდიდესია მარი ბროსეს ღვაწლი „ქართლის ცხოვრების“ გამოცემის და თარგმნის საქმეში. ასევე დიდია მნიშვნელობა მის მიერ გამოცემული სოლიდური წიგნისა «Переписка грузинских царей с Российскими государями» და სხვა მრავალი.

1879 წ. 6 მაისს მოხუცებული და დაავადებული ბროსე უკანასკნელად დაესწრო აკადემიის სხდომას, ხოლო 1880 წ. 20 მაისს ოჯახითურთ გაემგზავრა მშობლიურ საფრანგეთისაკენ, სადაც იმავე წელს გარდაიცვალა კიდეც. პეტერბურგის, მოსკოვის, პარიზის, ბერლინის, თბილისის სხვადასხვა საზოგადოება გლოვობდნენ თავიანთ აქტიურ წევრსა და დიდ ორიენტალისტს, ხოლო პეტერბურგში მცხოვრები ქართველები დასტიროდნენ მათ კეთილისმყოფელსა და ჭირისუფალს.

უღრესად დიდი იყო მარი ბროსეს დამსახურება ქართული კულტურის შესწავლის საქმეში. მართლაც ერთგვარი საფუძველი ჰქონდა ბოტლინგს, რომ მის შესახებ განეცხადებინა: „ბროსემ ისე გადმოაყირავა და დასცალა ქართული ხელნაწერების საესე ტომარა, რომ შიგ აღარაფერი დასტოვა რაიმე ინტერესის შემცველიო“. რა თქმა უნდა, შ. ძიძიგურის სიტყვები რომ გავიმეოროთ, „ქართული ხელნაწერებით აღსავსე ტომარა უფრო ტევადია და მისი დაცლა არ შეეძლო ერთ მეცნიერს, თუნდაც ისეთი დიაბოლისის მკვლევარს, როგორც აკად. ბროსე იყო“. მაგრამ ბროსე არ თვლიდა, რომ მან ყველაფერი გააკეთა ქართველთმცოდნეობაში: „დარწმუნებული ვარ და ჰეშმარტიად ვაღიარებ, რომ რაც მიქნია იმისი ათასჯერ მეტი დარჩა საქნელად შემდეგთა ჩემთა საქართველოს მოყვარულთა მიერ“, — სწერდა ბროსე დიმიტრი ბაქრაძეს.

მარი ბროსეს გარდაცვალების შემდეგ პეტერბურგში მეცნიერულ ქართველოლოგიას მხოლოდ ერთადერთი მოამაგე დარჩა. ეს იყო დავით ჩუბინაშვილი. 80-იან წლებში იგი უკვე მრავალი მნიშვნელოვანი შრომის ავტორია როგორც ლექსიკოგრაფიაში, ასევე გრამატიკაში თუ რუსთველოლოგიაში.

დ. ჩუბინაშვილის მოღვაწეობა იმ დროს დაემთხვა, როდესაც საქართველოს საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მეცნიერულ-კრიტიკული აზრის აყვავება იწყებოდა. ჩვენში დიდად აფასებენ დ. ჩუბინაშვილის სასარგებლო საქმიანობას, მის როლს ქართული მწერლობის შესწავლის საქმეში, მაგრამ არც მთლად უკრიტიკოდ იღებენ მის მეცნიერულ პროდუქციას. ამ მხრივ აღსანიშნავია ის დისკუსია ქართული ენის საკითხებზე, რომელიც მისმა „ქართული ენის გრა-

მატიკაშ“ გამოიწვია. ასევე აზრთა სხვადასხვაობა სუფევდა საქართველოში ჩუბინაშვილის ქრესტომათიის შესახებაც. (იმავე ხანებში იბეჭდება და წარმოითქმის მრავალი სიტყვა, რომლებშიც განხილულია დ. ჩუბინაშვილის ღვაწლი სამშობლო ქვეყნის მიმართ. ამ ავტორთა რიცხვში არიან ი. ჭავჭავაძე, ა. წერეთელი და სხვა სამოციანელები, რომელთა პირად ურთიერთობას დ. ჩუბინაშვილთან როგორც საყვარელ პროფესორთან ჯერ კიდევ პეტერბურგში ჩიეყარა საფუძველი).

1891 წ. დ. ჩუბინაშვილი პეტერბურგში გარდაიცვალა. მის გარდაცვალებას დაემთხვა აკ. წერეთლის პეტერბურგში ყოფნა, რომელმაც შესანიშნავი, პატრიოტული სიტყვა წარმოთქვა სამშობლოს კულტურისთვის დაუცხრომელი მოამაგის კუბოსთან.

პეტერბურგის ქართველოლოგიური სკოლის შემდგომი მუშაობა დაკავშირებულია პროფ. ა. ცაგარლის სახელთან. მისი მეცნიერული მოღვაწეობაც პეტერბურგში დაიწყო, იქ, სადაც მეცნიერული ქართველოლოგიის ყამირზე გაველო მარი ბროსეს და დავით ჩუბინაშვილის.

1883 წ. რუსეთის პალესტინის საზოგადოებამ ყურადღება მიაქცია იმ გარემოებას, რომ ჯერის მონასტერში დაცულია მთელი რიგი ქართული წარწერები და ხელნაწერები; წინადადება მიეცა ა. ცაგარელს პალესტინაში გამგზავრებულიყო.

ა. ცაგარელმა მოიარა სინას მთა, პალესტინა და ათონი და შორეული მოგზაურობიდან დაბრუნებული 1884 წ. წინასწარი ცნობებით წარდგა რუსეთში პალესტინის საზოგადოების სხდომაზე. საზოგადოებამ ა. ცაგარელს მადლობა გამოუცხადა ჩატარებული მუშაობის გამო.

ა. ცაგარელი არაერთხელ მიუთითებდა, რომ ჩვენი კულტურული წარსულის შესწავლა ჯერ მხოლოდ სტატისტიკის, დაგროვების ხანაში იმყოფება და ქართული მწერლობის სრულად წარმოდგენისთვის ჯერ საჭიროა გამოვლინდეს და აღირიცხოს ყველა ის ძეგლი, რომელთა ერთიანობა ჩვენს მდიდარ მწერლობას შეადგენს.

ამ ნაბიჯის პირველი პრაქტიკული განხორციელება იყო მისი ცნობილი სამტომეულის «Сведения о памятниках грузинской письменности»-ს პირველი წიგნი. ავტორი მიმოიხილავდა ქართული მწიგნობრობის ცენტრებს, დამწერლობის საკითხებს, ხელნაწერთა შემქმლობებს და სხვ. იგი ხაზს უსვამდა მათს მნიშვნელობას ზოგადად და აღნიშნავდა: რაზედაც ქართული მატრიანეები ღუმან მასზე ხმამაღლა დალაღებს მისი მდიდარი სასულიერო და საერო მწერლობა, მისი ეპიგრაფიკული თუ ნუმისმატიკური ძეგლები, სასულიერო და საერო ხასიათის მდიდარი ხელოვნება.

1888 წ. ა. ცაგარელმა ცალკე წიგნად გამოსცა «Памятники грузинской старины в Святой земле и на Синае» — ავტორი აქაც გადაუღებელ ამოცანად აყენებს არაქართული წყაროების შესწავლა-დამუშავებას. წიგნის მეორე ნახევარი დათმობილი ჰქონდა ჯერის მონასტრისა და სინას მთის ქართულ ხელნაწერთა კატალოგებს, პალესტინის წარწერებს და სხვ.

1889 წ. სტოკჰოლმში მოწვეულ ორიენტალისტთა VIII კონგრესზე ა. ცაგარელიც იყო მიწვეული. კონგრესს ა. ცაგარელმა გერმანულ ენაზე მოახსენა სინასა და პალესტინაში ჩატარებული მუშაობის შედეგები.

1891 წ. 8 თებერვალს უნივერსიტეტის წლიურ სხდომაზე მოისმინეს ა. ცაგარლის მოხსენება თემაზე «Сношения России с Кавказом в XVI—XVIII столетиях», ენისა და ლიტერატურის სერია, 1983, № 3

თიხა». წელს სრულდება 50 წელი, ნათქვამი იყო მოხსენებაში, რაც პეტერბურგის უნივერსიტეტის კედლებში გაისმა პირველი ლექცია ქართული ენის, ლიტერატურისა და ისტორიის საკითხებზე, რაც აღმოსავლეთმცოდნეობის პროგრამაში შევიდა ამ ერთ-ერთი უძველესი ქვეყნის შესწავლად. წერილში გრცლად იყო ლაპარაკი რუსეთ-საქართველოს სამხედრო-პოლიტიკურ, კულტურულ-სამეცნიერო და სავაჭრო ურთიერთობებზე. 1878 წელს ა. ცაგარელმა გამოსცა «Книга мудрости и лжи».

ა. ცაგარლის მიერ რუსულად თარგმნილმა და გამოცემულმა „სიბრძნე სიცოცხლეში“ რუს მკითხველს გააცნო სულხან-საბა ორბელიანის მადლიანი სიტყვა და არაკების შესანიშნავი კრებული.

დინჯი, აუჩქარებელი და დიდი პასუხისმგებლობის მქონე მეცნიერი, რომელმაც მთელი სიცოცხლე ქართული კულტურის კვლევას შეაღია, თვლიდა, რომ მის დროს ჯერ კიდევ ადრე იყო ლაპარაკი ერთიანი ქართული ლიტერატურის ისტორიის შექმნაზე და რომ მთელი მისი დიდი ნაღვაწი მხოლოდ ერთი აგური იყო დიდი შენობის აგების საქმეში.

მე-19 საუკუნის 70-90 წლებში ჩვენი პრესის ფურცლებზე ხშირად ისმოდა ერთგვარი საყვედური საქართველოს ფარგლებს გარეთ მოღვაწე ქართველი პროფესორების მიმართ (ა. ცაგარელზე, ვ. პეტრიაშვილზე, ი. თარხნიშვილზე), რატომ ისინი საქართველოში არ მოღვაწეობენო, და წერილის ავტორები არ ითვალისწინებდნენ მაშინ ჩვენში სამეცნიერო ბაზისა და სარბიელის უქონლობას.

თბილისის უნივერსიტეტის დაარსებამ 1918 წ. როგორც ა. ცაგარელს, ისე მისი მოწაფეების მთელ პლეადას საშუალება მისცა ქართული კულტურის კვლევის საუკეთესო ტრადიციები პეტერბურგის უნივერსიტეტიდან თბილისის უნივერსიტეტში გადმოეტანათ.

Н. Г. МАХАТАДЗЕ

ПЕТЕРБУРГСКИЙ ОЧАГ ГРУЗИНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

Резюме

История грузинского очага в Петербурге является одной из весьма интересных страниц в истории грузино-русских культурно-литературных отношений.

В статье учитывается ряд исторических обстоятельств, обусловивших литературную жизнь грузинского культурного очага в Петербурге. Его расцвету во многом способствовала тесная связь грузин со своей родиной, которые в результате присоединения Грузии к России стали получать образование в Петербурге.

Петербургский очаг грузинской культуры был тем звеном, которое связывало Грузию с передовой русской культурой.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ძველი ქართული ლიტერატურის განყოფილება
 წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტმა

აბა ხიშიზური

პართული ნარკვევი სახალხო მემორიუმის ალღბინის
პერიოდში

1917 წლის დიდი ოქტომბრის სოციალისტურმა რევოლუციამ საფუძველი დაუდო ახალ ერას კაცობრიობის ისტორიაში. ეს არის სოციალიზმისა და კომუნისმის გამარჯვების საწყისი ერა. იმავე რევოლუციის წყალობით ნამდვილი ეროვნულ-პოლიტიკური დამოუკიდებლობა, თავისუფლება, სოციალ-ეკონომიკური და კულტურული პროგრესი მოიპოვეს ყოფილ რუსეთის იმპერიაში შემავალმა ხალხებმა. ვ. ი. ლენინი ამბობდა, რომ ეს იყო „პროლეტარიატის დიქტატურისა და საბჭოთა ხელისუფლების ძლევამოსილი, ტრუმფალური მსვლელობის პერიოდი, როცა მან უცილობლივ, გადაჭრით და სამუდამოდ გადმოიყვანა თავის მხარეზე რუსეთის მშრომელთა და ექსპლოატირებულთა უზარმაზარი მასები“¹.

საქართველოში ოქტომბრის რევოლუციის პროგრესულ შედეგთა პრაქტიკული ხორკმესხმა განხორციელდა 1921 წლის 25 თებერვალს. ეს თარიღი ქართველი ხალხის მრავალსაუკუნოვან და მრავალფეროვან ისტორიაში რადიკალური შემობრუნებისა და ახალი ერის დამკვიდრების თარიღად იქცა. ამ დღეს საქართველოს კომუნისტური პარტიის მეთაურობით და წითელი არმიის დახმარებით აჯანყებულმა მშრომელმა მასებმა დაამხეს ანტიხალხური მენშევიკური ხელისუფლება და საფუძველი დაუდეს ახალ, სოციალისტურ საზოგადოებას და ქეშმარიტ სახალხო სახელმწიფოებრივ ხელისუფლებას — საბჭოთა ხელისუფლებას.

ქართველი ხალხი ამიერკავკასიის მოძმე ხალხებთან — სომხებთან და აზერბაიჯანლებთან ერთად უკლასო საზოგადოების, სოციალისტური ეკონომიკისა და კომუნისტური სულიერი ცხოვრების აშენების გზაზე იღვა. ამიერკავკასიაში ბუნებრივი და საზოგადოებრივი განვითარების ისტორიული თავისებურებანი განსაკუთრებულ, კონკრეტული ვითარებების შესაბამის მიდგომას მოითხოვდნენ სოციალიზმის მშენებლობის პროცესში. ამასთან დაკავშირებით ვ. ი. ლენინი საგანგებო გაფრთხილებითა და სახელმძღვანელო მოწოდებით მიმართავდა ამიერკავკასიის კომუნისტებს: „ამიერკავკასიის კომუნისტებმა შეივანონ თავიანთი მდგომარეობის, თავიანთი რესპუბლიკების მდგომარეობის თავისებურება, რუსეთის სფს რესპუბლიკის მდგომარეობისა და პირობებისაგან განსხვავებით, შეივანონ იმის აუცილებლობა, რომ ბრმად კი არ გადაიღონ ჩვენი ტაქტიკა, არამედ მოფიქრებულად შეუფარდონ იგი კონკრეტული პირობების სხვაობას“². „ბრმად კი არ უნდა გადაიღოთ ჩვენი ტაქტიკა, არამედ დამოუკიდებლად უნდა გაიანროთ მისი თავისებურე-

¹ ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 27, თბ., 1952, გვ. 195—196.

² ვ. ი. ლენინი, თხზულებანი, ტ. 32, თბ., 1952, გვ. 397—398.

ბების მიზეზები, მისი პირობები და შედეგები, ადგილობრივ უნდა გამოიყენოთ 1917—1921 წლების გამოცდილების არა ანბან-სიტყვა, არამედ სული, აზრი, გაკეთებები“³. „უფრო ნელი, უფრო ფრთხილი, უფრო სისტემატური გადასვლა სოციალიზმზე — აი რაა შესაძლებელი და აუცილებელი კავკასიის რესპუბლიკებისათვის რუსეთის სფს რესპუბლიკისაგან განსხვავებით“⁴.

პროლეტარიატის ბელადისა და პირველი სოციალისტური სახელმწიფოს შემქმნელის ეს სახელმძღვანელო დებულებანი ამიერკავკასიის, მათ შორის საქართველოს, კომუნისტებისთვის შეიქმნა გზის მაჩვენებელი სახალხო მეურნეობის აღდგენისა და სოციალისტურ აღშენებლობის პროცესში.

საქართველოში სოციალისტური რევოლუცია, სოციალ-ეკონომიკურ და პოლიტიკურ გარდაქმნათა გარდა, დიდი კულტურული რევოლუციის მაუწყებელიც იყო. აქ გადამწყვეტი როლი უნდა შეესრულებინა ბეჭდვით სიტყვას, პრესას, პუბლიცისტიკას, მხატვრულ ლიტერატურას, საერთოდ მწერლობას. ახალი ქართული მწერლობა ახალ, სოციალისტურ გარდაქმნათა შედეგიც უნდა ყოფილიყო და საშუალებაც.

მაგრამ ახალი, სოციალისტური სულისკეთებით გამსჭვალული პრესისა და მწერლობის დაბადება საქართველოში ძალზე ბევრ სიძნელესთან იყო დაკავშირებული. ყველაზე მთავარი მანაც მენშევიკურ ბეჭდვითს ორგანოებთან და ბურჟუაზიულ ლიტერატურულ მიმდინარეობებთან ბრძოლა გახლდათ.

მალე სოციალისტური წყობილებისა და საბჭოთა ხელსუფლების დამყარების შემდეგ საქართველოს რევკომის დეკრეტით გამოცხადდა ბეჭდვითი გამოცემებისა და პოლიგრაფიული წარმოების სრული ნაციონალიზაცია. იმავე წლის 2 მარტს გამოვიდა განახლებული გაზეთ „კომუნისტის“ პირველი ნომერი. „კონუნისტა“ შეიქმნა მთავარი, წარმართველი რევოლუციური ორგანო წერილბურჟუაზიულ, მენშევიკურ განწყობილებათა მქონე დრომოკმეული ლიტერატურული მენეკვიდრეობის წინააღმდეგ ბრძოლაში.

ქვეყნის სახალხო მეურნეობის აღდგენის, სოციალისტურ რელსებზე გადასვლისა და იდეოლოგიური ბრძოლის რთულ პროცესში განსაკუთრებული როლი ეკისრებოდა მხატვრული ნარკვევის ჟანრს.

ქართული საბჭოთა ნარკვევი რევოლუციის დასაწყისშივე ვერ ჩაუდგა კვალში ახალ სოციალისტურ, სამეურნეო და სულიერ ძვრებს, 1921 წელს არ ჩანს არც ერთი ხასიათისა და მიმართულების ნარკვევი ქართულ ბეჭდვითს გამოცემებში. მომდევნო 1922 წელს კი გამოჩნდა ორი ნარკვევი. ერთი — „მამულუკის“ ცნობილი ავტორის, კ. თათარაშვილის (უიარაღო) „ბრიუსელიდან თბილისამდე“⁵, და მეორე — ია ეკალაძის „ისევ ის განმეორდება“⁶. მაგრამ არც ერთი მათგანი ერთი სიტყვითაც არ ეხმაურება მათი თანამედროვე ახალი ცხოვრების მაჩისცმას. ორივე ნარკვევი დაწერილია წინა საუკუნის ჩვეულებრივი, ცხოვრებისაგან განყენებული ლიტერატურული მოდელით.

ქართული საბჭოთა ნარკვევის ნამდვილი ისტორია იწყება 1923 წელს. ამ მხრივ პირველი სიტყვა თქვა გაზეთმა „მუშამ“, სადაც 1923 წლის 22 ივლისის ნომერში დაიბეჭდა ა. კალანდაძის ნარკვევი — „წითელი ჯარის ბანაკში“.

³ იქვე, გვ. 399.

⁴ „ლომისი“, 1922, № 1—4.

⁵ „პოეზიის დღე“, 1922, № 3.

ნარკვევში ავტორი მოგვითხრობს № ნაწილის წითელარმიელებზე. იგი დაწერილებით ვადმოგვცემს ქართულ, სომხურ, აზერბაიჯანულ ბანაკებში გამეფებულ ინტერნაციონალურ გრძნობაზე, წითელარმიელების შემართებასა და საბრძოლო მზადყოფნაზე.

ნარკვევი გვაცნობს კომისრებს, კომანდირებს — ქართველებს, სომხებს, აზერბაიჯანელებს. ავტორი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ, თუკი ახალგაწვეულთა შორის თითქმის სულყოველად წერა-კითხვის უცოდინარი იყო, ადგილობრივ მასწავლებელთა თავდადებული შრომის შედეგად უცოდინარობა ახლა მთლიანად ლიკვიდირებულია. აღწერილია წითელარმიელთა ვარჯიში, დასვენება, სწავლა, ცეკვა-თამაში და მხიარულება.

„ეს ხალხი, რომლის მიწა-წყალი არა ერთხელ სისხლით მორწყო როგორც შინაურმა, ისე გარეშე მტერმა, დღეს წელში გამართულა, გვერდში ამოსდგომია დამობრლებულ ერების ზუშებს და გლენებს და მათთან ერთად იბრძვის იმსახურის, რომ ხელი შეუწყოს ქვეყნად სამართლიანობისა და თავისუფლების დამყარებას“. — წერს ავტორი⁶.

ა. კალანდაძის ეს ნაწარმოები არ ჩაითვლება მხატვრულად ძლიერ ნარკვევად, მაგრამ მისი მნიშვნელობა, ჩვენი აზრით, მაინც დიდია. იგი გამსჭვალულია ინტერნაციონალიზმის, ხალხთა ძმობისა და კაცთმოყვარეობის პათოსით.

საგანგებოდ უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ნარკვევი თავისი შინაარსითა და მიზანდასახულობით წინასწარ ეხმაურება 1924 წლის 1 დეკემბრის რკპ(ბ) ცენტრალური კომიტეტის ორგანიზაციული ბიუროს დადგენილებას, სადაც ნათქვამია: „გაძლიერდეს წითელი არმიის ცხოვრებისა და რესპუბლიკის თავდაცვასთან დაკავშირებული საკითხების გაშუქება“⁷.

იმავ 1923 წელს ისევ გაზეთმა „მუშა“ გამოაქვეყნა მეორე, გატილებით უფრო ვრცელი და დაწერილებითი ნარკვევი⁸; ავტორი — მოგზაური, ნარკვევის სახელწოდება — „ქუთაისიდან ტყიბულამდე“. ავტორის ფსევდონიმიც და ნარკვევის სახელწოდებაც თავიდანვე გვამცნობს, რომ ნაწარმოები სამოგზაურო ჟანრის ნარკვევთა რიგს განეკუთვნება.

ავტორი მოგზაურობს ქუთაისიდან ტყიბულისაკენ მიმავალი მატარებლით. იგი გვაცნობს ახლახან მომხდარი წყალდიდობის შედეგებს, რის შედეგადაც დაზიანებულია რკინიგზა და გზა მოსჭოდა ტყიბულის მალარობებს. ამ გარემოებამ დიდი გავლენა იქონია როგორც ნახშირის წარმოებაზე, ისე ადგილობრივ მუშების მდგომარეობაზე.

აღწერილია სოფელი საწირე, მისი დღევანდელი დღე, მთაგორაკების სიმრავლე, ოკრიბის მიწების სიხრიოვე. გლენების მძიმე მდგომარეობა. „მთელი ჩემი მოსაჯელი რომ გაეყიდო, მაინც ვერ ველირსები ერთი წალებისა და ჩოხის ჩაცმას“, — გადმოგვცემს ავტორი თანამგზავრი ოკრიბელი გლენის სიტყვას⁹. „ფართალის სიძვირე და მეურნეობის ფასის დაცემა ისეთი საკითხია,

⁶ „მუშა“, 22. VII. 1923.

⁷ იხ. პარტიული და საბჭოთა ბეჭდვითი სიტყვის უესახებ, დოკუმენტების კრებული, თბ., 1956, გვ. 429.

⁸ იხ. „მუშა“, 15, 16, 17, 18. VIII. 1923.

⁹ იქვე, 15. VII. 1923.

რომლის შესახებ დღეს სოფელში ყოველ ნაბიჯის გადადგმაზე გაიგონებთ საუბარს“. — წერს ავტორი¹⁰.

შემდეგ ავტორი აღწერს ტყიბულს. სადაც გაცხოველებული მუშაობა მიმდინარეობს რკინიგზის შპალენისათვის საჭირო მასალის დასამზადებლად. იგი აკრიტიკებს ადგილობრივ უბადრუკ ბაზარსა და ღუქნებს.

ავტორი, როგორც გაზეთ „მუშის“ კორესპონდენტი, ეცნობა ადგილობრივი ადგილობრის ხელმძღვანელობას და ათვალიერებს მალარობებს; აღწერს მუშების საცხოვრებელ ბინებს, კოოპერატივს, სამანქანო განყოფილებას, კანტორას, სასადილოს.

მუშებთან საუბრისას ირკვევა წყალდიდობის მიერ მიყენებული ზარალი, რაშიც ისინი რკინიგზის ადმინისტრაციას სდებენ ბრალს, რადგან გზა ზერეულედ ყოფილა შეკეთებულს. ავტორი აღნიშნავს, რომ ტყიბულის რაიონს მეტი ყურადღება უნდა მიექცეს. „როგორც ორგანიზაციული, ისე სახსრისა და, თუ გნებავთ, ზნეობრივი დახმარების მხრივაც“. იგი ხაზს უსვამს ტყიბულის ნახშირის პერსპექტივებსა და დღევანდელი ნაკლოვანებებს, რაც ძირითადად გამოიხატება ფაბრიკა-ქარხნების სიმცირესა და გადაზიდვის მოუწყობლობაში. აღნიშნულია საგარეო ბაზრის დიდი პერსპექტივები და მნიშვნელობა ქვეყნის ეკონომიკურ ცხოვრებაში. საინტერესოა ავტორის დიალოგი პროფკავშირის თავმჯდომარესთან ა. მ. ახობაძესთან. ნაჩვენებია მისი კულტურული, მეგობრული, პატრიოტული ბუნება.

ავტორი მუშებთან დიალოგში აანალიზებს „მუშა-კორესპონდენტის დანიშნულებას“. თუ ზოგიერთ შემთხვევაში თავისი წმინდა მოვალეობის საქმად შეუგნებელმა მუშა-კორესპონდენტმა პირად კინკლაობაზე ააგო წერილი, მის წინააღმდეგ საჭიროა სასტიკი ბრძოლა, მაგრამ არა ადგილობრივი კავშირების ცენზურის საშუალებით, არამედ „კულტურული ზეგავლენით“.

განალიზებულია მუშათა მდგომარეობა: ხაზგასმულია, რომ „ქართველებსა და სხვა ეროვნების მუშებს შორის საუკეთესო დამოკიდებულებაა, არავითარი გაუგებრობა მათ შორის არ მომხდარა არასდროს“¹¹.

ნარკვევში აღწერილია წარსულისაგან განსხვავებული ახალი წესრიგი, ხელფასის ფლანგვის აღკვეთა, ლოთობის სრული ლიკვიდაცია. მაგრამ მაინც მოისუსტებს პოლიტიკური მუშაობა. განათლების მხრივ ოკრიბა ძალზე ჩამორჩენილია, უბადრუკია ადგილობრივი თვითშემოქმედება.

ხალხში ინტერესით სარგებლობს ლექცია-მოხსენებები მეფუტკრეობის, მევენახეობის, მეაბრეშუმეობის შესახებ, ავტორი ხაზს უსვამს პროფკავშირის მუშაობის გაძლიერების აუცილებლობას.

განალიზებულია ტექნიკური განყოფილების მუშაობა. პარალელურად გვევლინება მენეჯერების დროინდელ წარმოებასა და დღევანდელს შორის (შრომის უსაფრთხოების საკითხები).

ხშირია დიალოგები მუშებთან გაზეთ „მუშის“ შესახებ. მათი აზრი ერთსულოვანია. მუშების სრულ მოწონებას იმსახურებს კორესპონდენციები, გაზეთის გასაგები ენა, ოპერატიულობა და სხვ.

ავტორი მიემგზავრება სოფელ ხრესილში. პირველი, რაც თვალში ხვდება მას, ეს ლოთობაა. მკაცრად გაკრიტიკებული ხრესილის მილიცია, მისი არაო-

¹⁰ იქვე.

¹¹ „მუშა“, 17. VIII. 1923.

პერატიულობა, დისციპლინის უხეში დარღვევები და სხვა. „პროვინციისა და ისიც მიგდებული კუთხეების ადმინისტრაციას რომ მეტი ფიზიკური ყურადღების მიქცევა უნდა, ეს უეჭვოა, თორემ ამ ნიადაგზე შეიძლება შემდგომი მრავალი გაუფერობა აღმოცენდეს და მთავრობის სახელი შეილახოს ხალხის თვალში“¹², — აღნიშნავს ავტორი.

აღწერილია აგრეთვე სოფ. კურსები, ქვის ტეხვის საწარმოები. ხაზგასმითაა აღნიშნული პარტიული რგოლის მცირერიცხოვნობა, მიუხედავად იმისა, რომ მუშებს დიდი სურვილი აქვთ გახდნენ ბოლშევიკური პარტიის ღირსეული წევრები.

მუშებთან დიალოგში ირკვევა, რომ მათ არც კი გაუგიათ საკონფლიქტო კომისიის არსებობის შესახებ, მაშინ როდესაც კონფლიქტები ხშირია მუშებსა და ადმინისტრაციას შორის.

ავტორი საქმის ღრმა ცოდნით აანალიზებს ოკრიბაში არსებულ მდგომარეობას, მოვლენებს სთანადო შეფასებებს აძლევს და სახავს მომავლის პერსპექტივებს.

ისევ გაზეთი „მუშა“ 1924 წლის 28 აპრილის ნომერში აქვეყნებს გ. საყვარელიძის ვრცელ ნარკვევს სახელწოდებით „ჭიათურა“. ავტორი დეტალურად ანალიზებს ჭიათურაში შექმნილ მდგომარეობას. ნარკვევი დაყოფილია ქვეთავებად. „უწინდელი ჭიათურა“ გვამცნობს ქალაქის წარსულს. ავტორი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ სხვა ნეგატიურ მოვლენებთან ერთად, რაც უწინდელ ჭიათურაში ხდებოდა, ადგილი ჰქონდა მალაროების „დამკვლევებს“. ეს იყო შედეგი იმისა, რომ „ბოდრაჩიები“ მხოლოდ იმ მადნის გამოღებას ემუშებოდნენ, რომლებიც ზედაპირიდან ახლოს იყო და დამუშავების მხრივ დიდ თანხასა და შრომას არ მოითხოვდა. შემდგომს ქვეთავში დაწვრილებითაა გაანალიზებული დღევანდელი მდგომარეობა და ხაზგასმულია ის გარემოება, რომ „საჭირთა საერთაშორისო ბაზრის ხელახალი დაპყრობა“. ავტორი დაბეჯითებით ამბობს, რომ „ჩვენი ქვა მსოფლიო ბაზართან უფრო ახლოა, ვიდრე ინდოეთისა და ამერიკის შავი ქვა“¹³.

ავტორი კრიტიკის ქარცეცხლში ატარებს ჩამორჩენილ, ვიწროლიანდაგიან რკინიგზას; მოითხოვს ახალი, ფართო რკინიგზის გაყვანას, „მალაროებიდან დაკიდებული ვაგონებით ქვის ჩამოშვებას“, შავი ქვის დასამუშავებელი ქარხნების აგებას და სხვ. „ეხლანდელი წარმოება ზედმეტ, წყალში გადაყრილ ხარჯებს ვერ აიტანს“¹⁴, — ასკვნის ავტორი.

შემდგომს ქვეთავებში ავტორი გვამცნობს, რომ „შავი ქვის წარმოება არ არის სავსებით სახელმწიფოს ხელში“, რადგან იჭარის წესით აღებული აქვთ კერძო მწარმოებლებს. „დარღვეულია ერთგვარი შეთანხმების პრინციპი სახელმწიფო და კერძო წარმოებას შორის“. მოყვანილია შედარებები დონის ნახშირისა და ბაქოს ნავთობის წარმოებებთან, სადაც „კერძო მწარმოებლის ხელი არ ურევია“. აუცილებელია კერძო კაპიტალს გვერდში ამოვუყენოთ „ჩვენი საკუთარი წარმოება, კერძოზე უფრო ღონიერი და ძლიერი“¹⁵. ნარკვევში გაანალიზებულია შავი ქვის წარმოების საგანგებო სამმართველოს საქ-

¹² „მუშა“, 18. VIII. 1923.

¹³ „მუშა“, 28. IV. 1924.

¹⁴ იქვე.

¹⁵ „მუშა“, 28. IV. 1924.

მიანობა, საპუშკო-სამეურნეო გეგმების შედგენის პრინციპები. ხაზგასმულია, რომ „შავი ქვა და სხვა, რაც გვაქვს, ჩვენ სწორედ სახალხო მეურნეობის დაწინაურებისა და განვითარებისათვის გვინდა“¹⁶. ავტორი ეცნობა ქვის სარეწ ქარხნებს. მუშებთან დიალოგებში ჩანს, რომ „ჭიათურაში არსად არც ერთ კერძო მწარმოებელს არა აქვს ისეთი პირობები მუშებისათვის, როგორც მთავრობის ქარხანაში არის“¹⁷.

ნარკვევში ვეცნობით „წითელი ქარხნის“ დირექტორს — ცირეკიძეს, სერგო ორჯონიკიძის ბიძაშვილს, მოწინავე ბუშა ორჯონიკიძეს. საინტერესოა დიალოგი ყოფილ ხუცესთან, ამჟამად მუშასთან. ჩანს მუშების მაღალი თვითშეგნება, შრომითი მამაცობა. კვლავ ხაზგასმულია სახელმწიფო სექტორის დიდი უპირატესობა კერძოსთან შედარებით.

ქვეთავში „რა გზას უნდა დავადგეთ“ ავტორი ისევ საქმის ღრმა ცოდნით სახავეს პერსპექტივებს, განმარტავს ქვის მრეწველობაში ჩვენი ეკონომიკური წონის მომატების აუცილებლობას: „ეს ჯერ საჭიროა იმისათვის, რომ ის სარგებელი, რომელიც ეხლა კერძო მწარმოებლებს ჯიბეში რჩება, ჩვენს ღარიბ ხაზინას დარჩეს და, მეორეც, ის რომ ამ წარმოებაში ჩვენ უნდა ვიყოთ ხაზის მიმცემი და გზის მაჩვენებელი“¹⁸. ავტორი ასაბუთებს ახალ ქარხნის მშენებლობის საჭიროებას, ეხება ადგილის შერჩევისა და ტერიტორიის დაგეგმარების საკითხებს, ხაზგასმით აღნიშნავს კერძო კაპიტალის წინააღმდეგ ბრძოლის გამოცხადების აუცილებლობას, გვაფრთხილებს, რომ ამ ბრძოლაში ჩვენი მოწინააღმდეგეები ჩვენზე უფრო დახელოვნებული და ძლიერებიც არიან.

„რასაკვირველია, ისინი, ჩვენი მტრები, ჩვენს გახარებას არ მოისურვებენ, ნუ დავაიმედებთ თავს, რომ „ისინი“ ამას „ვერ გაბედავენ“, — ბრძოლას თავისი კანონები აქვს და აქ გაბედვა არაფერ შუაშია, — ზე აქ საკომერციო და საწარმოო ბრძოლის კანონების გეგმის შედგენას ვერ ვიკისრებ — ეს ჩემი საქმე არ არის, მაგრამ ერთი რამ უნდა ვთქვა, ჩვენ ჭიათურის მრეწველობის სამმართველო ისე უნდა გვექონდეს წარმოდგენილი, როგორც ჩვენი სამეურნეო ფრონტის ერთ-ერთი ბრძოლის შტაბი“¹⁹.

ნარკვევის ფინალში ვხვდებით ულირს ადამიანებს, რომლებსაც ჯერ კიდევ უჭირავთ ხელმძღვანელი პოსტები და თავიანთი უცოდინარობით ყოველნაირად ხელს უშლიან სახალხო საქმის წინსვლას. ხაზგასმულია კომუნისტთა უჯრედის თითქმის არარსებობა (სულ 2 კომუნისტია).

საგანგებო ყურადღების ღირსია ის ფაქტი, რომ ნარკვევის ავტორი ხაზგასმით მოითხოვს ჭიათურის მრეწველობის საქალაქე მეურნეობის ყოველ რგოლში ქართული ენის დამკვიდრებას.

გაზეთმა „მუშამ“ 1924 წლის 27 სექტემბრის ნომერში დაბეჭდა კიდევ ერთი ნარკვევი, ავტორი — პ. სამსონაძე, სახელწოდება — „ოქ, სადაც მუშებს და გლეხებს მოუწოდოდა მონობის უღლის დადგმა“. ეს ნარკვევი ეძღვნება ზემო იმერეთში კონტრარევოლუციური ამბოხების კრახსა და მშრომელი ადამიანების გამარჯვებას. ავტორი გვიხიარებს მოგზაურობის შთაბეჭდილებ-

¹⁶ იქვე.

¹⁷ იქვე.

¹⁸ „მუშა“, 28. IV. 1924.

¹⁹ იქვე.

ბებს საქართველოს ერთ-ერთ უტურფეს კუთხეში — საჩხერეში. აქ ვეცნობით აღმასკომის თავმჯდომარეს ამხ. ც-ძეს. მასთან დიალოგიდან ვტყობილობთ აწლო წარსულში მენშევიკების შეიარაღებული გამოსვლის ამბებს, პარტიული უჭრედის სრულ მობილიზაციას, კომუნისტების თავგანწირვასა და მენშევიკთა სრულ უსუსურობას. საინტერესოა ის მომენტები, რომლებმაც „სამარე გაუთხარეს ამ უღლეო გამოსვლას“. თავისი მოკლე ხნის ბატონობის დროს თავადი შეიღებმა აშკარად დაანახვეს ყველას, თუ რა „დამოუკიდებელ“ და „თავისუფალ“ ცხოვრებას უშნადებდნენ ისინი მშრომელ გლეხკაცობას. შეპრილან თუ არა საჩხერეში, კონტრარევოლუციონერები პირველ ყოვლისა გლეხების ყანებს შესევიან, აუპრიათ დაუმწიფებელი სიმინდი და თავიანთ სახლში წაუღიან; ზოგისთვის ცხენი წაურთმევიან, ზოგისთვის ხარი გამოუხსნიან უღლიდან. ხაზგასმულია ის გარემოება, რომ მშველელი ძალაც არ მოსულიყო, გამწარებული გლეხკაცობა მაინც კეტებით დაერეოდა და თავპირს დააპტრევედა საბჭოთა წყობილების მტრებს.

ნარკვევში აღწერილია გამარჯვების ზეიმი, კრებები და მიტინგები. აღნიშნულია, რომ „ერთი ქირი მარგებელია, ამ გამოსვლამ, ვინ იცის რამდენ შეუგნებელ გლესს გამოახელია თვალები და აშკარად დაანახვა მგლები, რომლებიც მძობასა და სიყვარულს ფეიცებოდნენ გლეხკაცობას“²⁰.

1925 წელს გაზეთმა „კომუნისტმა“ გამოაქვეყნა ლევ. მეტრეველის ნარკვევი „სევანეთის მთებში“. ეს არის ვრცელი, სამოგზაურო ჟანრის ნარკვევი. ავტორი ფილიპე მახარაძესთან და შამშე ლეჟავასთან ერთად მოგზაურობს სევანეთში და აგვიწერს ამ მოგზაურობის შთაბეჭდილებებს. ნარკვევი საყურადღებო შთაბეჭდილებას ტოვებს როგორც მხატვრული, ისე შინაარსობრივი თვალსაზრისით. ავტორი საქმის ღრმა ცოდნით აგვიწერს სევანეთის ეთნოგრაფიას, ზნე-ჩვეულებებს, შედარებებს ახლენს გუშინდელ და დღევანდელ დღეთა შორის, სახავეს პერსპექტივებს. ნარკვევში დამწერლობითაა აღწერილი იმდროინდელი სევანეთი, მისი ცხოვრების თითოეული ნიუანსი. შთაბეჭქდავადაა გადმოცემული ფ. მახარაძის შეხვედრები ადგილობრივ მოსახლეობასთან, საქმიანი თათბირები. საყოფაცხოვრებო პრობლემები, ეკონომიკის, მრეწველობის, მშენებლობის თუ ტურიზმის განვითარება — ავტორი ყველა ამ პრობლემას განიხილავს მალაი ოსტატობით, ლაღი იუმორით, დასახული ამოცანებისადმი უღიდესი სიყვარულით. ნარკვევში მოქნილადაა ჩართული ისტორიული სურათები; გვხვბლავს ბუნების აღწერის მანერა, ადგილობრივ მცხოვრებთა პორტრეტები.

კვლავ აქტიურობს გაზეთი „მუშა“, რომელიც მნიშვნელოვანწილად ეხმაურება რკპ (ბ) ცენტრალური კომიტეტის ორგანიზაციული ბიუროს 1924 წლის 1 დეკემბრის დადგენილებას: „მუშათა გაზეთი უნდა ესწრაფვოდეს ყველა პოლიტიკური, სამეურნეო და პარტიული საკითხის უფრო გაღრმავებულ, მაგრამ ამავე დროს უსაბულოდ პოპულარულ (მაშასადამე, მხატვრული ნარკვევის დონეზე. — კ. ბ.) გაშუქებას“²¹.

1925 წლის 10 ივლისს „მუშამ“ გამოაქვეყნა ე. ანდლულაძის ნარკვევი „ჩვენი სოფლის აე-კარგი“. ავტორი შთაბეჭქდავად აღწერს ბორჯომის თემში

²⁰ „მუშა“, 27. IX. 1924.

²¹ იხ. პარტიული და საბჭოთა ბეჭდვითი სიტყვის შესახებ, დოკუმენტების კრებული, თბ., 1956, გვ. 426.

შემავალი სოფლების — ახალდაბის, ზანაეის, კორტანეთის, ყვიბისის, ბეშეთის, ვარდგინეთისა და ღვებეთის მდგომარეობას. ნარკვევის ავტორი მოგზაურობს და აღწერს ბუნების შესანიშნავ სურათებს, ჩვენი ხალხის ისტორიული ძეგლების მდგომარეობას, სახავეს პერსპექტივებს მდგომარეობის გამოსასწორებლად.

ირკვევა, რომ თემში დიდი გავრცეებაა სათესი მიწების მხრივ, ავტორი აღნიშნავს, რომ მას შემდეგ, რაც გადავიდით გეგმიან ტყის მოვლა-პატრონობაზე, ტყე სრულიად დაიკეტა, გლეხმა დაკარგა შემოსავლის წყარო. თუ ვინმე ფიქრობს, რომ ტყე დღეს ამ რაიონში დაკულია, ეს დიდი შეცდომაა. ამაში მე ჩემი თვალთ დაჯერდები, — წერს ავტორი.

შემდეგ ავტორი შენიშნავს, რომ ჯანმრთელობის სახალხო კომისარიატს არ შესწევს ძალ-ღონე, ააშუშოს არსებული ხე-ტყის ქარხნები, რაც „საჭიროებას წარმოადგენს ადგილობრივი მოსახლეობისათვის და ჩვენი წარმოებისათვის“.

ხაზგასმულია თემში მეფუტკრეობის განვითარებისა და კულტურული ცხოვრების და ჯანმრთელობის დაცვის გაუმჯობესების საჭიროება.

ნაკლოვანებები შეინიშნება კოოპერატორთა საქმიანობაშიც. მენარკვევე აკრიტიკებს აღმასკომის თავმჯდომარეს — ჩაკვეტაძესა და სატყეო უფროსის მოადგილეს — მარგველაშვილს უხეშობისა და უინიციატივობის გამო²².

გაზეთ „მუშა“ 1925 წლის 7 აგვისტოს ნომერში გამოქვეყნდა მცირე მოცულობის ანონიმური ნარკვევი სახელწოდებით „ჩვენს აგარაკზე“. იგი წარმოადგენს ავტორის შთაბეჭდილებებს ხაშურიდან ბორჯომამდე მოგზაურობისას. ნარკვევში უხვადაა დიალოგები მგზავრებთან; ნაჩვენებია გლეხთა, მუშათა, სოფლის ინტელიგენტთა სახეები; დასმულია საჭირობოროტო საკითხები (პრესის მიწოდების დიდი ხნით დაგვიანება პერიფერიაში, მატარებლების გრაფიკიდან ამოვარდნა და სხვ.).

ავტორი სახავეს კურორტების, კერძოდ ქვიშხეთის, განვითარების პერსპექტივებს, კრიტიკის ქარცეცხლში ატარებს ტყის განუკითხავ კრას (რასაც ამ რეგიონში ფართო ხასიათი ჰქონია).

ნარკვევის ღელააზრი მდგომარეობს მასში, რომ საქართველოს ამ უმშვენიერესი კუთხის — ბორჯომის ხეობის დაცვისა და მოვლა-პატრონობის საქმე უპირველეს ყოვლისა ემსახურება უღარიბეს ადამიანებს, რომლებიც ჩვენი ქვეყნის სხვადასხვა კუთხიდან ბორჯომის მაღლიან ხეობაში მიედინებიან დასასვენებლად²³.

გაზეთმა „მუშამ“ კიდევ ერთი მცირე მოცულობის ნარკვევი დაბეჭდა 1925 წლის 10 ოქტომბრის ნომერში, ავტორი — ივ. დავითიანი, ნარკვევის სახელწოდება — „თეთრ-წყლების მიდამოებში“.

მენარკვევე მოგზაურობს თეთრ-წყლების რაიონში. აღწერს ადგილობრივი ხევისრების მძიმე ცხოვრების პირობებს (უგზობა, სიღარიბე და სხვ.): „არ არსებობს არც ლოგინი, არც საცვლები, არც ლამაზი, სანათური და სხვ. სუფევს საშინელი ანტისანიტარია. განვითარებულია მცდარი აზრი მათი მიგრაციისა ბარში“²⁴. ავტორი სახავეს გზებს გამეფებული სპეკულაციის წინააღმ-

²² იხ. „მუშა“, 10. VII. 1925.

²³ იხ. „მუშა“, 7. VIII. 1925.

²⁴ იქვე, 10. X. 1925.

დგ. მოსახლეობა დიდი სიხარულით ეგებება ე. წ. მოძრავი სკოლების დაარსებას. აღნიშნულია მოძრავი კოოპერატივის დაარსების აუცილებლობაც.

„საჭიროა ისეთი პირობების შექმნა, რაც აღამაღლებს ფშავ-ხევსური ხალხის ცხოვრებას როგორც ნივთიერად, ისე კულტურულად, ამას მოითხოვს როგორც თეთრ-წყლების მიდამოებში მცხოვრებთა ინტერესები, ისე მთელს საქართველოს შრომელთა კეთილდღეობის მომავალი“, — დასკვნის ნარკვევის ავტორი²⁵.

1925 წელს გამოქვეყნდა ნარკვევი ქურნალ „დროშაში“ (№ 1-2), მენარკვევი — დ. ლიხელი, ნარკვევის სახელწოდება — „ქართლის სოფელი 1905 წელში“.

სახელწოდებაშივე ჩანს, რომ ნარკვევი ისტორიული და მემუარული ხასიათისაა. იგი გადმოგვცენს მოვლენათა თვითხილველისა და მონაწილის შთაბეჭდილებებს 1905 წლის პირველი ბურჟუაზიულ-დემოკრატიული რევოლუციის დროიდან.

1905 წლის ქროლვა ქალაქებიდან სოფელს შიდად, უხილავი ძალით გლეხის კერას „შეუბტებოდა“ და ათეული წლებით გააუბებულ მის გონებას „უღიტინებდა“. ხალხი ეკლესიისაკენ მიდიოდა, მაგრამ მწირველი ამჟამად არ გახლდათ ანაფორაში გახვეული მღვდელი! მოისმოდა მოწოდება: სოფელში უნდა ავმობრავდეთ, ქალაქის მუშა უკვე შხადაა ამბოხებისათვის, სოფელმა მხარი უნდა დაუჭიროს! გლეხობაში იყო დაექვება: ხელმწიფეს ვინ მოერევა! ბუშები და ჩვენ? ეკლესია უნდა შევიწინაოთ, მღვდელსაც ფული მივცეთ, „როგორც ჩემ მამა-პაპას უწირნა, ისე უნდა ვწირო მეცა, სხვამ რაც უნდა, ისა ქნას!“ ამასთანავე, თავადი ურიგო კაცი არ არის, მაგრამ მოურავია დამნაშავე. გაისმის უფრო ვაბედული ხმაც: მოურავს კისერი უნდა მოეუგრიხოთ! აღშფოთებას გამოთქვამენ აქციზის მიმართაც.

აღწერილია ქართლის სოფლის სურათები. მენარკვევემ ხვდება გლეხებს. „მეძნელებოდა გლეხებთან უჩვეულო საუბარი, ხალისი კი დიდი მქონდა“. გლეხები შეიკრიბნენ ერთ-ერთ სახლში. გაიშალა სუფრა. მენარკვევემ „დამზადებული ფრაზები მოიშველია და მათ ქირ-გარამზე დაიწყო ლაპარაკი“. იგი მიმართავს ხალხს: „მოვიშორეთ ბატონები, აღარ გვინდა მღვდლები, ავლაგმით ჩარჩები და მოვსპოთ ჩაფრები!“ პასუხი სრულიად გარკვეულია: „მოვსპოთ, მოვსპოთ“. აღინიშნა, რომ მეზობელი სოფელი „შეეფიცა“ და „ჩვენ რატომღა არ უნდა შეეფიცოთ იმ ერთობასა“. მეზობელ სოფელში მეკრამიტეები მოუწოდებენ ხალხს ერთობისაკენ. ვინ არიან ისინი? — გურულები არიან. ჩვენც უნდა გავყვეთ ამ გზას — ასეთია ერთმხრივი გადაწყვეტილება.

„ყოველი სოფელი ცდილობდა, რომ მასაც მიეღო ერთობის კაცი. დადიოდნენ ჯლები და ეძებდნენ ერთობის ხალხს. მოთხოვნილება დიდი იყო, მუშაკები კი ცოტა. გაჩნდნენ ისეთები, რომელთაც ორგანიზაციის დაუვალებლად იწყეს სოფელში სიარული“.

მენარკვევეს ადგილობრივი მასწავლებელი ამცნობს, რომ სოფელში დადიან შეიარაღებული აგიტატორები, გლეხობა მათ ნდობით ეუყრობა. მეორედღეს ეკლესიის ეზოში გამართულ მიტინგზე მოვიდნენ ისინი და გაიძახოდ-

ნენ: „ძირს უნდა გადმოვავდოთ მტარვალ ნიკოლოზი... გაუმარჯოს მუშათა პარტიას! გაუმარჯოს ერთობას! ძირს მტარვალი!“²⁶. აღგზნებული ხალხი გატაცებით უსწენდა აგიტატორს და იმედი ესახებოდა თვალეზში...

მენარკვევემ იხმო აგიტატორი და გამოჰკითხა ვინაობა. იგი ზემო იმერეთიდანაა, აღრევე გადასულა თბილისში და ქარხანაში შეგირდად მოწყობილა. შემდეგ რკინიგზის დეპოში მუშად შესულა. აქ გასცნობია სოციალ-დემოკრატიულ მოძღვრებას (კითხულობდა „კვალ“, ბროშურებს, პროკლამაციებს).

ხალხის მღელვარებისა და აგიტატორთა გამაღებელი საქმიანობის სურათები ნარკვევეში უხვი ფერებით არის გადმოცემული: „აისის, ნიავი, ნოყიერი და ნძლე, ხის მწვერვალოების ფოთლების რხევას სცილდებოდა. ახლა იგი დაბლობზე ჩამოდიოდა და ქროლვით იქცეოდა. ქროლვით და გრილით გადადიოდა იგი ერთი სოფლიდან მეორე სოფელში და თავისი მოუსვენარი შეხეთქებით გლეხის ქოხს კოდალასავით უკაკუნებდა. სახლის ერდოზე გაიქროლებდა და იქიდან სადგომში ჩახტებოდა, შუა ცეცხლს მიუხტებოდა და მის მუგუზალებს, ნაცრით რომ იყო შეხუთული, შეჰბერავდა, გაქქდა და ნაპერწკლებს ააფრქვევინებდა. უხილავი ენერგიით იღვწებოდა და რტკლიცებოდა საუკუნოებით დაკავებული რუმენა და შეგნება. ინგრეოდა ცხოვრების მიერ შექმნილი ზღუდეები, კედლები ნაპრალებს აჩენდნენ და იქიდან იწედიანი სხივი გულს მალაშოსავით ეფინებოდა. ისმოდა ყრუ და უხეში ხმაური უცნაური ქროლისა. ხან აქ და ხან იქ ეს ქროლვა გრგვინვად იქცეოდა და მეზობლის მიწუნარებულ ეზოს შხფევს აპკურებდა“²⁷. გადმოცემულია გლეხის განწყობილება: „ქართლელი გლეხის გულისყურიც იქით იცქირებოდა და, განცვიფრებული, ღია თვალებით სივრცეს გასცქეროდა, — გაურკვეველი. საღამო ხანს დაღლილი და წელში გატეხილი მეზობლისას გადავიდოდა, ყალიონს გააბოლებდა, დიდი თითის ფრჩხილით ყალიონში თუთუნს ჩასტკეპნიდა, გვერდზე გადააფურთხებდა, იქვე მეზობლის ბოსელთან ქვაზე ჩამოჯდებოდა, სახრეს გვერდზე მისდებდა, იდაყვით მუხლებს დაეყრდნობოდა და საუბარს გამართავდა“²⁸.

გლეხების საუბარი განზოგადებულია ტიპობრივი დიალოგების სახით. აქ აღბეჭდილია აგიტატორთა მოძრაობის ცალკეული ეპიზოდები, ხმები რეპრეზენტების, ეგზეკუციის, თავდაზნაურობის მღელვარების შესახებ... იქმნება წითელი რაზმები. „კიდევ მოდიოდა ხმები გურულების თავგანწირული ბრძოლის შესახებ. კიდევ აღფრთოვანებაში მოდიოდნენ ქართლელი გლეხები... უფრო ფართოდ იხსნებოდა მათი ქუთუთოები“²⁹.

...მენარკვევე შემთხვევით ესწრება გლეხთა თავყრილობას. „შევერიე ხალხში, შევეხდე მოლაპარაკეს“. ისმენს ახალგაზრდა აგიტატორის ნიკო გურულის მქუხარე სიტყვას, მგზნებარე მოწოდებებს. იგი მოუწოდებდა გლეხებს: ბოიკოტი გამოეცხადებინათ თავადისტვის, მოემალათ აღწინისტრაციის აპარატი, შეეწყვიტათ გადასახადების მიცემა. ხალხი თანაუგრძნობს ორატორს. ბოლოს გაისმის ხმა: კეტი ავიდოთ ხელში, დავეკეთ მტარვალებს! დაიძრა ხალხის მასა და გაემართა აქციზის კანცელარიისაკენ. მოახდინეს მისი დარბე-

²⁶ „დროშა“, 1925, № 1-2, გვ. 10.

²⁷ „დროშა“.

²⁸ იქვე.

²⁹ იქვე, გვ. 11.

ვა. ვილაკამ ხელმწიფის სურათი ჩამოიღო კედლიდან, ყირამალა დაიჭირა და ხალხს გადაუგდო. აქციონის თანამშრომლები გაიპარა. ჩაფრები შეიპყრეს...

ორატორი კვლავ მქუხარებდა: „იყო უღრეკი, მტკიცე ძალა იმის შემოძახილში. ხალხური ერთ მოლაპარაკე, ხალხიდან გამოსული, როგორც ჭადოსანი, მოქმედებდა ხალხის ნებისყოფაზე. ინტონაცია ხმის, მიხვრა-მოხვრა, სხარტი ტანი, იერი, — ერთ პარნონიულ წთლიან ასახვას ჰქმნიდა მის ლაპარაკის დროს... ახლა ის ლაპარაკობდა მომავალ ბრძოლების შესახებ. მიუთითებდა თავად-აზნაურთა მიერ შემდგარ რაზმზე და გლეხებსაც მოუწოდებდა შეედგინათ წითელი რაზმი“³⁰.

ნარკვევი მთავრდება იმის აღიარებით, რომ შეწყდა შური და მტრობა, შოისპო ქურდობა-აეაზაკობა.

„ამხანაგო! — და ისახებოდა ძალა ერთობის, თანასწორობის, გამარჯვების და დღესასწაულის.

ამხანაგო! — და გლეხი იღიშებოდა უღვაშებში.

„ამხანაგო! გაუმარჯოს ერთობას“³¹.

სახალხო მეურნეობის აღდგენის პერიოდის (1921—1925 წწ.) ქართული მხატვრული ნარკვევი გვევლინება როგორც პირველი ეტაპი საერთოდ ქართული საბჭოთა ნარკვევის ისტორიისა. ამის შესაბამისად მას გააჩნია ღირსებებიც და ნაკლოვანებებიც.

მთავარი სისუსტე ამ ეტაპის ნარკვევებისა არის მხატვრულობის არცთუ მაღალი დონე. ამას გარდა, ჯერ კიდევ არ იგრძნობა ნარკვევის — როგორც სოციალურად საბრძოლო ეანრის — ყოელისმომცველობა საზოგადოებრივი, სამეურნეო, პოლიტიკური და ზნეობრივი ცხოვრების ყველა სფეროში. ჯერ კიდევ ნარკვევის როლი დროის აღნიშნულ მონაკვეთში ატარებს ფრაგმენტულ, ანუ სპორადულ, ხასიათს.

1924—1925 წლებში საქართველოში არსებულ თხუთმეტამდე სახელწოდების გაზეთიდან (მათ შორის — „კომუნისტი“, „ახალი სოფელი“, „მუშა“, „წითელი არმიელი“, „სიმართლე“, „სპარტაკი“ და სხვ.) და ოცდაათამდე ჟურნალიდან (მათ შორის — „მარქსიზმის დროშა“, „აქტივისტი“, „მნათობი“, „დროშა“, „ხელოვნება“, „საუნჯე“, „ახალი კავკასიონი“, „ნაკადული“, „წითელი სხივი“, „ჩირაღდანი“, „სოფლის კომუნისტი“, „პროლეტატი“ და სხვ.) მხატვრული ნარკვევის გამოქვეყნება მხოლოდ რამდენიმე შემდგომ.

1921—1925 წლების ქართულ ნარკვევთა ერთობლიობა, თუნდაც მხოლოდ ცხრა ნარკვევი გამოხატული, წარმოადგენს საწყის-საძირკველს, რომელზედაც, როგორც ცხოველყოფელ ნიადაგზე, აღმოცენდა და განვითარდა შემდგომი, მაღალი გემოვნებისა და მძაფრი ბრძოლისუნარიანობის მქონე ქართული საბჭოური ნარკვევის მემკვიდრეობა, რომელზეც სხვა დროს ვეუქნება საგანგებო საუბარი.

უკვე განხილულ ნარკვევებში დასმული პრობლემები — ინტერნაციონალური სულისკვეთება, წითელარმიელთა ცხოვრება, ტრანსპორტის, მაღაროების, სახნავ-სათესი მიწების, წყლების, ტყეების, ბუნების დაცვის, ფაბ-

³⁰ იქვე, გვ. 12.

³¹ იქვე, გვ. 13.

რეკა-ქარხნების, ადამიანთა შორის დამოკიდებულების, პარტიული და სახელმწიფოებრივი ხელმძღვანელობისა და სხვა საკითხები — ნათლად მეტყველებენ ამ ნარკვევთა მაღალ მოქალაქეობრივ და პარტიულ პათოსზე. ეს ნარკვევები დამარწმუნებლად გვიმტკიცებენ სწორედ მაღალ პარტიულ სულს, — რომ „კლასობრივ საზოგადოებაში არ არის და არც შეიძლება იყოს ნეიტრალური ხელოვნება“³², და, რომ ამ ნარკვევებში უკვე შემუშავებულია კომუნისტური პარტიის მიერ წაყარანახევი „ეპოქის შესაფერისი სტილი“³³. ეჭვი არ არის, რომ ქართული საბჭოთა ნარკვევის „პირველმა ეტაპმა“ თავისი ღირსეული წვლილი დაიდო იმ სასიკეთო „ბალანსში“, რასაც საგანგებოდ აღნიშნავდა საქართველოს კომუნისტური პარტიის II ყრილობა: „ჩვენ აქტიური ბალანსით გადავლაზეთ ხუთი წელიწადი და გამართული ნაბიჯით მივდივართ სოციალიზმისაკენ“³⁴.

К. Ш. ДЗИДЗИГУРИ

ГРУЗИНСКИЙ ОЧЕРК ПЕРИОДА ВОССТАНОВЛЕНИЯ НАРОДНОГО ХОЗЯЙСТВА

Резюме

В статье рассматриваются и характеризуются опубликованные в 1921 — 1925 гг. очерки, в которых ставились проблемы транспорта, шахт, пахотных земель, лесов, защиты природы, заводов и фабрик, человеческих взаимоотношений, партийного и государственного руководства и др. В этих публикациях выработан подсказанный коммунистической партией «подходящий эпохе стиль». Они отражают первый этап развития советского очерка и внесли достойный вклад в тот добротный «баланс», о котором специально говорилось на II съезде Компартии Грузии: «Мы активным балансом преодолели пять лет и размеренным шагом идем к социализму».

³² იხ. პარტიული და საბჭოთა ბეჭდვითი სიტყვის შესახებ, დოკუმენტებ ს კრებული, თბ., 1956, გვ. 458—459.

³³ იქვე, გვ. 462.

³⁴ საქართველოს კომუნისტური პარტიის (ბ) IV ყრილობა (სტენოგრაფიული ანგარიში), თბ., 1928, გვ. 50.

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქურნალისტიკის ფაკულტეტის მასობრივი ინფორმაციისა და პროპაგანდის საშუალებათა ფუნქციონირებისა და ეფექტურობის სოციოლოგიური კვლევის ლაბორატორია

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტმა გ. ციციშვილმა

თეიზურაზ შიჩინაშვილი

მ. გელოვანის პოეტური ძიებანი

XX საუკუნის ქართული პოეზია აღინიშნა დაძაბული ძიებით როგორც აზროვნების, ისე ფორმის სფეროებში. ამის შედეგად ქართულმა ლექსმა მნიშვნელოვანი მეტამორფოზა განიცადა. მაგრამ პოეტური ექსპერიმენტები, როგორც წესი, შეეხება ქვეტექსტს ან ფორმას. ქართველ პოეტთა თითქმის ყველა ექსპერიმენტის მიზანია ან ახალი თემების დამკვიდრება, თუ ე.წ. მარადიული თემების ახლებურად გააზრება, ან კიდევ ლექსის ორიგინალურ პოეტურ სტრუქტურაზე აგება.

რაც შეეხება მხატვრული შემოქმედების ისეთ მნიშვნელოვან მხარეს, როგორცაა გამოსახვის საშუალებანი, მათ გაცილებით ნაკლებად ატყვიათ გარდაქმნა-განახლების კვალი, ისინი არსებითად ტრადიციულნი რჩებიან.

ქართველ პოეტთა დიდი უმრავლესობის შემოქმედებაში არ ჩანს გამოსახვის საშუალებათა განახლებისა და სრულყოფის მცდელობა. ამ გარემოებაში არ შეიძლება არ გავაკვიროვს, თუ მხედველობაში მივიღებთ იმას, რომ ჯერ კიდევ ათიან წლებში გალაკტიონმა წამოიწყო გაბედული და საინტერესო ექსპერიმენტები გამოსახვის ახლებური ხერხების მისაყვლევად. აღნიშნული მიზნის განხორციელებისათვის მეცადინეობის პარალელურად ქართული პოეზიის უდიდესი რეფორმატორა სალექსო ფორმისა და ქვეტექსტის განვითარებაზეც ზრუნავდა. მაგრამ თუ უკანასკნელ ორ სფეროში გალაკტიონის მიღწევებმა მისი და შემდგომი თაობების არსებითად ყველა ასე თუ ისე მნიშვნელოვან პოეტს შთააგონა ამავე მიმართულებით ძიებათა გაგრძელება, გამოსახვის ახლებური მეთოდისკენ მის მიერ გაკვალულ გზას მხოლოდ ერთი-ორი გამგრძელებელი გამოუჩნდა.

მიზეზი ამისა ალბათ იმაში მდგომარეობს, რომ გალაკტიონის ძიებამ აზროვნებისა და ფორმის სფეროებში გაცილებით დიდი შედეგი გამოიღო, ვიდრე გამოსახვის საშუალებათა სფეროში. გალაკტიონს არ დაუშუშაებია ნოვატორული გამოსახვის დასრულებული სისტემა, ამდენად მის თანამედროვე და შემკვიდრე პოეტებს აქ შედარებით უფრო მჭირი ნიადაგი დაუხვდათ.

მიუხედავად ამისა, ნოვატორული მეთოდით გამოსახვის რამდენიმე მეტნაკლებად საინტერესო ცდას მაინც ვხვდებით ქართულ პოეზიაში. ერთ-ერთი ასეთი ექსპერიმენტის ავტორია მირზა გელოვანი. თავის უკანასკნელ და საუკეთესო ციკლში — „ომის ლირიკა“ მან განაგრძო გალაკტიონის მიერ დაწყებული გზა. „ომის ლირიკის“ ლექსებში ვხვდებით ძალიან საინტერესო ცდებს ახლებური, არატრადიციული მეთოდით გამოსახვისა. თამამად შეიძლება ითქვას, მ. გელოვანი ამ თვალსაზრისით თავის დიდ მასწავლებელზე შორსაც კი წაიღია: მან შექმნა გამოსახვის პრინციპულად ახალი, ნოვატორული ხერხები.

„ომის ლირიკაში“ შემავალ ყველა ლექსში არ არის გამოყენებული ე. წ. ნოვატორული გამოსახვის საშუალებანი. ამის საფუძველზე მ. გელოვანის უკანასკნელი პერიოდის ლექსებს ჩვენ ორ კატეგორიად ვყოფთ და მათ პირობითად ვუწოდებთ — „ტრადიციულსა“ და „ნოვატორულს“.

მ. გელოვანამდე ქართულ პოეზიაში გვხვდება გამოსახვის მხოლოდ ორი მეთოდი (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ გალაკტიონის იმ არცთუ მრავალრიცხოვან ლექსებს, რომლებშიც ახლებურად გამოსახვისაკენ ღტოლვა ჩანს): პირველი გულისხმობს სინამდვილის, ემპირიული გარემოს უშუალოდ ხატვას (ამ შემთხვევაში სინამდვილე სიტყვიერად აღიწერება, გადმოიცემა შესატყვისი სიტყვებით); მეორე — სინამდვილის ასახვას არა უშუალოდ, ისეთად როგორც ის თავისთავად არის, არამედ იმის მიხედვით, თუ როგორ განიცდის მას პერსონაჟი ან თვით პოეტი (ამ შემთხვევაში სიტყვიერად აღიწერება განცდა).

გამოსახვის პირველი ღერხი ძირითადად ეპიკურ პოეზიაში გვხვდება, მეორე — ძირითადად ლირიკულში; თუმცა, უნდა აღინიშნოს, რომ ისინი არასოდეს არაა ერთმანეთისგან სრულიად მოწყვეტილი.

„ომის ლირიკის“ „ტრადიციულ“ ლექსებში („მელოდე“, „ნუ მწერ“..., „მთაწმინდიდან სმოლენსკამდე“, „ძმათა საფლავთან“, „როგორც ყოველთვის“, „ჩვენ განუშორდებით“ და სხვ.) მ. გელოვანი იყენებს გამოსახვის აღნიშნულ მეთოდებს (განსაკუთრებით მეორეს), ამიტომ მივკუთვნეთ ლექსთა ამ კატეგორიას შესაბამისი სახელწოდება. რაც შეეხება „ნოვატორულ“ ლირიკას, მასში მ. გელოვანმა უარყო გამოსახვის ორივე აღნიშნული ღერხი და სრულიად ახალ გზას დაადგა.

ქრონოლოგიურად პირველი „ნოვატორული“ ნაწარმოებია „როგორც იფენები“. ამ ლექსით იხსნება ციკლი „ომის ლირიკა“.

მსჯელობა ლექსზე „როგორც იფენები“ უნდა დავიწყოთ ეპოქის მიმოხილვით. ეს მოგვცემს მის გასაღებს, რადგან განსახილველ ლექსში, როგორც ყველა „ნოვატორულ“ ნაწარმოებში, რეალისტურად იხატება ეპოქა.

1940 წელი. მსოფლიო ომი თანდათან სულ უფრო გლობალურ მასშტაბებს იღებს. საბჭოთა საზღვრებს მისი ცეცხლი ჭერ არ გადმოსწვდენია, მაგრამ დაკვირვებული კაცისათვის უკვე ნათელია, რომ ადრე თუ გვიან საბჭოთა კავშირსაც მოუწევს ომში ჩაბმა. ამის შეგნებამ შეუძლებელია მძაფრი სევდა არ დაბადოს კაცის გულში. მით უმეტეს, რომ უკვე ნათელია — ეს ომი იქნება ყველაზე დიდი და სისხლისმღვრელი კაცობრიობის მთელი ისტორიის მანძილზე.

1940 წელს ჩვენს ქვეყანაში გარეგნულად სიმშვიდე და კეთილდღეობა სუფევს, მაგრამ ხალხის ყოფაში უკვე შეიქრა ომი; და აღამიანთა გულებში დაიბუღა დარღმა მომავალზე...

მირზა გელოვანი წერს უსათაურო ლექსს:

როგორც იფენები, როგორც ვერხეები,
მხრებს დაეხარნენ შუქთა შეილდები.
გითხარ, რომ ქვეყნად ვეღარ შევხვდებით
და იტირებულს ვერ გამშვიდებდი.
ო, იმ საღამოს ცის ლურჯი ფერი
იტირდა გაყრას, წამწამა შეილდო,
ბედმა შესცვალა როლები ჩვენი
და ქვეყანაზე ვინ დაგმშვიდოს?

ამ ლექსში პირდაპირ, სიტყვიერად არაფერია ნათქვამი ეპოქაზე, დიდი ომის მოლოდინზე. არც ლირიკული გმირის შესახებ გვაუწყებს რაიმე არსებითს სიტყვიერად პოეტი.

ციტირებული ორი სტროფი წარმოადგენს ლირიკული გმირის მონოლოგს და მასში ურთიერთმონაცვლეობენ სტრიქონები, რომლებშიც იხატება პეიზაჟი, და სტრიქონები, რომლებშიც მინიშნებულია ლირიკული გმირის ბედზე. მაგრამ ბუნების სურათი ფრაგმენტულია და საკმაოდ ბუნდოვანი. ასევე ფრაგმენტულად და ბუნდოვნად იხატება ლირიკული გმირი. საგანგებო დაკვირვების გარეშე შეუძლებელია ამ ლექსის გაგება.

მაგრამ, მიუხედავად აზრობრივი და ვიზუალური ბუნდოვანებისა, „როგორც იფნები“ პირველი გადაკითხვისთანავე გვიქმნის განწყობილებას. ლექსის ტონალობა და მელოდია მინორულია, რიტმი — დადმავალი, კოლორიტი — ჩაშუქებული, გამა — სევდიანი. ამათი წყალობით მკითხველიც სევდიან გუნებაზე დგება.

ლექსზე საგანგებო დაკვირვების გარეშე, როგორც უკვე აღინიშნა, ლირიკული გმირის ბედის ამოკითხვა შეუძლებელია. მის განწყობილებას კი მკითხველი ლექსის ერთი გადაკითხვისთანავე იგებს: „როგორც იფნები“ ხომ ლირიკული გმირის მონოლოგია, მონოლოგის ტონალობა, რიტმი და გამა კი ესატყვისება წარმომტქმელის სულიერ მდგომარეობას.

ლირიკული გმირის განწყობილების სრულად გადმოცემას ემსახურება პეიზაჟიც.

პეიზაჟი როგორც ცნობილია, მაყურებელს ჰგვრის გარკვეულ განწყობილებას: თუ კაცი უშვებს შებინდების ჟამს ქარისგან მტოკავ ხეთა კორომს, მის სულში სევდა ისადგურებს და, პირიქით, ხალისიან გუნებაზე აყენებს ადამიანს დილის შხით განათებული ხელი. მასსადამე, პოეტს პეიზაჟი — ზუსტად შერჩევისა და მალაღმბატკრულად გადმოცემის შემთხვევაში — საშუალებას მისცემს, შეუქმნას მკითხველს სასურველი განწყობილება. მირზა გელოვანი ამ გარემოებას იყენებს. მის ლექსებში ბუნების სურათი მუდამ განწყობილების შექმნას ემსახურება.

ჩვენს პოეტს უყურადღებოდ არ ჩრება ისიც, რომ მაკქერალი, თუ მისი სულიერი მდგომარეობა გაწონასწორებულია, პეიზაჟს აღიქვამს ობიექტურად (ე. ი. იღებს პეიზაჟისაგან იმ განწყობილებას, რომელსაც ის ობიექტურად ბადებს), ხოლო იმ შემთხვევაში, თუ მაკქერალს წინასწარ, ბუნების სურათის ხილვამდე, გააჩნია მძლავრი განწყობილება, იგი მის შესატყვისად აღიქვამს ბუნების სურათს (ე. ი. შეაქვს პეიზაჟში საკუთარი განწყობილება).

მეორე შემთხვევა ამგვარ ფაქტს გულისხმობს: თუ ძალიან კარგ ხასიათზე მყოფი კაცი ხალისიანად აღიქვამს პეიზაჟს, იმავე კაცმა იგივე პეიზაჟი ცუდ გუნებაზე შეიძლება დიამეტრულად საწინააღმდეგოდ აღიქვას.

მირზა გელოვანის პოეზიაში ბუნების სურათი ხშირად იხატება ლექსის პერსონაჟის თვალთახედვის შესატყვისად. პერსონაჟის გუნება-განწყობილება კი, ბუნებრივია, იცვლება, რის გამოც ერთნაირი პეიზაჟი სხვადასხვა ლექსში ხშირად საწინააღმდეგო განწყობილებითაა აღბეჭდილი.

მაგალითად, ლექსებში „თეთრი მიწა“ და „თოვლი“ დახატულია დათოვლილი მიდამო, მაგრამ პირველის ლირიკული გმირი ყმაწვილია, ჭერ კი-

დეე — სიხალისის, უზრუნველობის ასაკშია და პეიზაჟსაც საკუთარი სულიერი მდგომარეობის დარად აღიქვამს:

დედამიწა შეშობსა თეთრი სიმოსელით,
თუთრ კარაგებს დაემგვანენ ატეხილი მთები,
მასსოეს შენი გუნდობა უხელთათმნო ხელით,
ეხლაც მინდა შენი ნახვა, ეხლაც მენატრები...

ბუნების ეს სურათი შევადაროთ სურათს ლექსიდან „თოვლი“, რომელიც პოეტმა სიკვდილამდე რამდენიმე დღით ადრე დაწერა:

თოვლი მოვიდა, ო, ახა თეთრი,
სულ სხვანაირი თოვლი მოვიდა.
მგონია მოხვალ, შენ მოხვალ ერთი
და თოვლის სპეტაკ კუბოს მომიტან
დამმარხე თოვლში, დამმარხე ქარში...

ამ ლექსის ლირიკული გმირის ბედი ტრაგიკულია და შესაბამისად აღიქვამს ის თოვლიან პეიზაჟს. ამ ხერხით (პეიზაჟში ლირიკული გმირის განწყობილებების შეტანით) მირზა გელოვანი ერთდროულად ორ ამოცანას ასრულებს: წარმოაჩენს ლირიკული გმირის განცდას (განწყობილება ხომ განცდის სარკეა) და გადასდებს მკითხველს სასურველ განწყობილებას.

სწორედ ამგვარ ფაქტს აქვს ადგილი განსახილველ ლექსში. გარემო აქ დანახულია იმ კაცის თვალთ, ვის გულსაც მძიმე კაეშანი შემოსწოლია და მკითხველიც მის გუნებაზე დგება. პეიზაჟის საშუალებით მკითხველს უფრო მძლავრად გადაეცემა განწყობილება. იმის წარმოჩენით, თუ როგორ აღიქვამს გარემოს ლირიკული გმირი, პოეტი მეტი სიციხადით და სისრულით აჩენს მის განწყობილებას.

ლირიკული გმირი ისევე, როგორც პეიზაჟი, დახატულია ფრაგმენტულად. სიტყვიერად მის შესახებ მკითხველისადმი მხოლოდ ეს ცნობებია მიწოდებული: ახალგაზრდა კაცი ეთხოვება სატრფოს, გული უგრძნობს, რომ საშუალოა ეს განშორება. ქალი ტირის და არაა ნუგეში მათთვის.

როგორც ვხედავთ, ინფორმაცია ამომწურავი არ არის. პოეტი არაფერს ამბობს არც მიზეზზე განშორებისა და არც იმაზე, თუ რას ელის მომავალში ლირიკული გმირი, რად უთქვამს გული უბედურებას. ლექსში მხოლოდ მინიშნებულია ლირიკული გმირის ბედზე. ეს გარემოება იწვევს მკითხველის ფანტაზიის გააქტიურების აუცილებლობას. დეტალური ასახვა, ყველაფრის შხამზარეულად ნიწოდება, მკითხველს უბოჭავს ფანტაზიას. ამიტომ მ. გელოვანი შეგნებულად უარს ამბობს დეტალურად ხატვაზე. დეაკვირდეთ ამ ფრაზებს: „გითხარ, რომ ქვეყნად ველარ შევხედებით და ატირებულს ვერ გამშვიდებდი“; „ქვეყანაზე ვინ დაგამშვიდოს?!“ თავისთავად ისინი ბევრს ვერაფერს ეტყვიან მკითხველს. მათში მკითხველი ხედავს განშორების პოზას, მტირალ, უნუგეშო ქალს — ესაა და ეს, ვიზუალურად სხვა არაფერია წარმოჩენილი. საკუთარი წარმოდგენა მკითხველმა თავად უნდა დაასრულოს — ასოციაციურად უნდა გაიღრმავოს ცოდნა ლირიკული გმირის შესახებ. ასე რომ, ერთგვარი აზრობრივი ბუნდოვანების წყალობით მირზა გელოვანი ასოციაციების აღმძვრელ ძალას ანიჭებს სტრიქონებს.

თუმცა მკითხველს, ცხადია, არ აქვს ფანტაზიების სრული თავისუფლება. მან შეიძლება უფრო მეტად ან უფრო ნაკლებად ცხადივ დაიყენოს

თვალწინ ლირიკული გმირი, მაგრამ ლირიკული გმირის ავი წინათგრძნობა და მთელი მისი პოზა არ აძლევს საშუალებას მკითხველს, წარმოიდგინოს მისი ბედი რაინდგვარად გარდა ტრაგიკულსა.

მაშასადამე, განსახილველ ლექსში იმ ცნობებით, რაც სიტყვიერად გამოითქვა, პოეტი აღუძრავს მკითხველს ასოციაციებს და გარკვეულ მიმართულებას აძლევს მათ. ამ მიმართულებით რაც უფრო ღრმად წავა მკითხველი, რაც უფრო ცხადლივ წარმოიდგენს ლირიკული გმირის იერს და რაც უფრო მძაფრად განიცდის მისი ბედის ტრაგიზმს, მით უფრო გაძლიერდება მასში განწყობილება შექმნილი პეიზაჟითა და სტრიქონთა შინაგანი მელოდით, რიტმით, ტონალობით, ხილვებით, გამით, მით უფრო სრულად, ყოველმხრივ ჩასწვდება მკითხველი ლირიკული გმირის სულიერ მდგომარეობას.

სიტყვით მოწოდებული ცნობები და მათგან აღძრული ასოციაციები, ერთი მხრივ, თუ ლირიკული გმირის ბედზე მიუნიშნებენ, მეორე მხრივ, მათი საშუალებითაც ლირიკული გმირის განწყობილების წარმოჩენასა და მკითხველისათვის გადადებებს ცდილობს პოეტი: ლირიკული გმირის ფრაგმენტული სურათის, პოზის საშუალებით კიდევ უფრო ნათლად და სრულად ვივებთ მის სულიერ მდგომარეობას. ეს კი — სულიერი მდგომარეობა, განწყობილება — თავის მხრივ შეავსებს ლირიკული გმირის პორტრეტს, მისცემს მკითხველს მისი ბედის სრულად გაგების საშუალებას.

სიტყვიერად მოწოდებულ ცნობებში მხოლოდ მიუნიშნება, განწყობილების წყალობით კი მკითხველი სრულყოფს თავის ცოდნას ლირიკული გმირის შესახებ.

ქალ-ვაჟის გამოთხოვებას ნუღამ სევდა ახლავს, რა მიზეზითაც არ უნდა შორდებოდნენ ისინი ერთმანეთს. ცხადია, სევდა არაა ერთნაირად ღრმა და მტანჯველი. სევდიანი განწყობილების მასშტაბურობა დამოკიდებულია იმაზე. თუ რაა მიზეზი განშორებისა, რამდენად ხანგრძლივი იქნება ის და რამდენად სათუთა კვლავ შეხვედრა — რა ელის წინ ქალ-ვაჟს.

განწყობილებას განაპირობებს განცდა ან განცდითა ერთობლიობა. რაც თავის მხრივ ბედიდან გამომდინარეობს. ამდენად, შეუძლებელია ბედი არ აირეკლოს განწყობილებაში.

სწორედ ამ გარემოებას იყენებს მირზა გელოვანი ლექსში „როგორც იფნები“ (და. საერთოდ, „ნოვატორულ“ ლირიკაში). განწყობილება აქ ასპარეზია მკითხველთა ასოციაციებისათვის. მისი (განწყობილების) უზუსტესად და მაღალმხატვრულად აღმოცემით პოეტი საშუალებას აძლევს მკითხველს; ჩასწვდეს ლირიკული გმირის განცდებს, ე. ი. ამოიკითხოს მისი ბედი. (თუმცა, პოეტი არ ახდენს სიტყვის გამომსახველობითი საშუალებების სრულ იგნორირებას. ასეთ შემთხვევაში მისი ლექსის გაგება შეუძლებელი იქნებოდა. სიტყვიერი გამოსახვის სრული უგულებელყოფა წინასწარვე მოუპკრის მწერალს ყოველ გზას ლიტერატურული ნაწარმოების შექმნისაკენ).

ლექსიდან „როგორც იფნები“ მკითხველი იგებს, რომ ლირიკულმა გმირმა იგრძნო კატასტროფის მოახლოება: ლირიკული გმირის განწყობილება იმდენად მუქი ტონებითაა აღმოცემული, მისი სევდა ისეთი ღრმა და ტრაგიკულია, რომ შეუძლებელია, რიგით განშორებას ეშვა ის. ესოდენ მწუხარედ გარემო შეიძლება იმან აღიქვას მხოლოდ, ასე მტანჯველად განშორება მხოლოდ მან შეიძლება განიცადოს, ვისაც უგრძძვნია მომავლის გზაზე კოშმარული აჩრდილების ჩამოწოლა.

ლირიკული გმირი ეყრება სატრაფოს. მძაფრ ტკივილს ჰგვრის განშორება...

სიყვარულის თემაში — ლიტერატურის ყველაზე დიდ თემაში — მწერლები არსებითად მრავალგვარ აზრს ავითარებენ: სატრაფოს სახეში შეიძლება ნაგულისხმევი იყოს მწერლის საზოგადოებრივი იდეალი, სატრაფოს სახეს შეიძლება ჰქონდეს სიმბოლური მნიშვნელობა და ა. შ. ლექსში „როგორც იფენები“ სატრაფოსთან გამომწვიდობება გაგებულ უნდა იქნეს გამომწვიდობებად ბედნიერებასთან (იგულისხმება ამ ცნების ფილოსოფიური აზრი): ახალგაზრდა კაცი ეთხოვება შემოქმედებითს შრომას, ეთხოვება მშვიდობიანი ცხოვრების სიაშეთ და ნირზა გელოვანი საგულდაგულოდ ხატავს ლირიკული გმირის განწყობილებას ამ მომენტში (მისი მონოლოგის რიტმით, ტონალობით, გამით, გარემოს მისეული აღქმის წარმოჩენით, მისი იერიით, პოზით), ხოლო განწყობილება პოეტს საშუალებას აძლევს — გახსნას ლირიკული გმირის ბუნება, უჩვენოს მისი დამოკიდებულება მოსალოდნელისადმი, კარს მომდგარი ეპოქალური ძვრებისადმი და თვით ამ მოსალოდნელი ძვრების ხასიათზეც შეუქმნას მკითხველს წარმოდგენა.

მშვიდობიანობასთან გამოთხოვებას, ომის წინათგანხობას რომ ესოდენ ტრაგიკულად განიცდის ლირიკული გმირი — ეს თავისთავად მიუნიშნებს მის შემოქმედებითს ნატურაზე. მირზა გელოვანის ლირიკული გმირი რეალისტური სახეა თანადროული ახალგაზრდისა და იმის აღნიშვნით, თუ რაოდენ ტრაგიკულად განიცდის ლირიკული გმირი სატრაფოსთან გამოთხოვებას, პოეტი უჩვენებს, როგორ არ ეთმობა ახალგაზრდა კაცს მშვიდობიანობა — გარანტია შემოქმედებითი შრომისა, ოცნებათა ხორცშესხმისა.

ამის აღნიშვნა არსებითი და აუცილებელია. პოეტმა უნდა უჩვენოს თანამედროვის დამოკიდებულება ომისადმი.

ომს ზოგჯერ სამომავლო იმედს უკავშირებს ადამიანი და ალტაცებით ეგებება, ზოგჯერ კი ეს პირიქითაა. თუ ჩვენთვის ცნობილია ადამიანის ნატურა და მისი დამოკიდებულება ომისადმი, შეგვიძლია განეკუთვნოთ ომის ხასიათი: შემოქმედებითი ბუნების, ჭეშმარიტი ბედნიერებისაკენ მლტოლველი ადამიანი (მ. გელოვანის ლირიკული გმირი კი სწორედ ასეთი ადამიანია) თუ ომს იმედით შეეგება, ეს ნიშნავს, რომ ამ ომში ხედავს საზოგადოებრივი სიკეთის დამკვიდრების — რევოლუციური გარდაქმნების, ეროვნული განთავისუფლების... პერსპექტივას. ხოლო თუ შემოქმედს ომის მოახლოებამ გულში უშვა მხოლოდ სევდა, ტკივილი, როგორც ლექსის „როგორც იფენები“ პერსონაჟს, მაშასადამე, იგი ომში ხედავს მხოლოდ სიკვდილის, უბედურების, ნგრევის პოტენციალს.

განსახილველ ლექსში, ლირიკული გმირისეული შეფასებით, მოსალოდნელი ომი მეორე კატეგორიას განეკუთვნება.

ახალგაზრდა კაცმა იცის, რომ კატასტროფა აბსოლუტურად გარდუვალია, არაა მისგან ხსნის, მისი თავიდან არიდების არავითარი შანსი. ეს აზრიც ამოიკითხება ლექსში, ამოიკითხება კვლავდაკვლავ განწყობილებიდან. ლირიკული გმირის კოშმარულმა განწყობილებამ დაგვანახა, რომ მიხვდა იგი კატასტროფის მოახლოებას. ამ განწყობილებას სრულად აქვს დაპყრობილი ლირიკული გმირის სული და ეს იმის საბუთია, რომ მას არ აქვს მოახლოებული კატასტროფისგან ხსნის არავითარა იმედი. ლირიკული გმირი არ იქნებოდა ასე ძლეული კავშისგან, არ დაეუფლებოდა სრული უნუგეშობა, აბსოლუ-

ტურად რომ არ იყოს დარწმუნებული ომის გარდუვალობაში. კატასტროფის მოახლოება ოდნავ მაინც სათუოდ რომ მიაჩნდეს, მის განწყობილებაშიც აღიბეჭდებოდა ეს, იმედის შუქი ოდნავ მაინც გაუნათებდა განწყობილებას.

აღინიშნა, რომ ლექსში „როგორც იფნები“ სიტყვიერად მოწოდებული ცნობები არ არის მთლად ნათელი და ამომწურავი და რომ მირზა გელოვანმა შეგნებულად დაუშვა ეს დანაკლისი. აღინიშნა მიზეზიც ამისა: ჯერ ერთი, დეტალური ასახვა მკითხველს უბოჭავს ფანტაზიას, პოეტისთვის პრაქტიკულად შეუძლებელი ხდება მკითხველისთვის ასოციაციების მოგვრა, მეორეც, დეტალური ასახვის, ანუ გადმოსაცემ საგანთა და მოვლენათა ლექსში ზუსტი სიტყვიერი შესატყვისებით ფიქსირების, შემთხვევაში პოეტს მეტისმეტად გაუჭირდება სასურველი რიტმის, მელოდიის, ტონალობის და სხვ. მიღწევა, რადგან სიტყვების არჩევანი მკაცრად ექნება შემოფარგლული და ვერსიფიკაციის ვარიანტების საშუალება შეეზღუდება.

როგორც ვხვდეთ, განსახილველ ლექსში პოეტი დადგა ალტერნატივის წინაშე: ან სათქმელის დეტალურად, ამომწურავად გადმოცემაზე უნდა თქვას უარი და ამ გზით, ერთი მხრივ, სასურველი ეფფონიის შექმნისაკენ. ხოლო, მეორე მხრივ, სტრიქონებისათვის ასოციაციების აღმძვრელი ძალის მინიჭებისაკენ უნდა გაიხსნას გზა, ან, პირიქით, მეორე უნდა დათმოს პირველისათვის.

ჩვენ ვიცი, რა არჩია მირზა გელოვანმა. ვიცით მიზეზიც: სათანადო რიტმის, მელოდიის, ტონალობის. გამის შექმნა, მკითხველთათვის ასოციაციების მოგვრა აუცილებელია ლირიკული გმირის განწყობილების ზუსტად და ყოველმხრივ გადმოსაცემად, ეს კი პოეტისათვის უმთავრესი ამოცანაა ლექსში „როგორც იფნები“ და, საერთოდ, „ნოვატორულ“ ლირიკაში. რადგან განწყობილება — ბედის ნაყოფი მას აძლევს საშუალებას ლირიკული გმირის ბედის კონდენსირებულად გადმოცემისა.

ლირიკული გმირის განწყობილებაში ამოიკითხება, რომ მან იგრძნო ომის მოახლოება და დარწმუნდა მის გარდუვალობაში. განწყობილებიდანვე აზიკითხება, რომ არ ეთმობა ლირიკულ გმირს მშვიდობიანობა: განწყობილებაში ჩანს მისი დამოკიდებულება მოახლოებული ომისადმი და, ამრიგად, ომის ხასიათზეცაა მინიშნებული.

განწყობილება, რა თქმა უნდა, არის აბსოლუტურად ყველა ლექსში, მაგრამ ტრადიციული მანერით შესრულებულ ლექსთა ლირიკული გმირის განწყობილება ვერ იტევს ისეთ დიდ სათქმელს, როგორც განსახილველ ლექსში ამოვიკითხეთ, რადგან მათში განწყობილება არაა წინა პლანზე წამოწეული, არაა გადმოცემული ყოველმხრივ, მთელი სისრულით. „ტრადიციულ“ ლექსებში განცდა სიტყვიერად აღიწერება და ამით, ცხადია, განწყობილებაც ნათელიყოფა, მაგრამ განწყობილება ნაჩვენებია ერთი რაკურსიდან. გადმოცემული ცნობებისაგან განწყობილება წინასწარვე შემოფარგლულია. მასში არაფერი იგულისხმება გარდა იმისა, რაც უკვე გამოთქმულია სიტყვიერად.

განწყობილების სახით მირზა გელოვანმა გამოსახვის ახალ, მძლავრ საშუალებას მიაკვლია, მაგრამ ლექსს „როგორც იფნები“ აქვს ერთი მნიშვნელოვანი ხარვეზი (მეტ-ნაკლებად მისი ყველა „ნოვატორული“ ლექსისათვის ნიშანდობლივი) — განწყობილებამ სიტყვიერი შეტყობინება შეზღუდა, შეგრძნებითი გამოსახვა ხდება ეიზუალური გამოსახვის ხარჯზე, პოეტი ვეღარ ახერხებს სიტყვის კომუნიკაციური საშუალებების სრულად გამოყენებას.

მირზა გელოვანი ამ ნაკლს თავადაც გრძნობს. ამის საბუთია, „როგორც იფნები“ შემდეგ 1940 წელსვე დაწერილი ლექსი „პატიება“, რომელშიც აშკარაა ხსენებული ხარვეზის დაძლევის ცდა.

ზემოთ ვაკვრით აღინიშნა „ნოვატორული“ მეთოდის აშკარა უპირატესობა „ტრადიციულთან“ მკითხველზე ემოციური ზემოქმედების სფეროში. ეს, ჩემი აზრით, უდავო ფაქტია, განპირობებული შემდეგი გარემოებებით:

„ტრადიციულ“ ლექსებში ლირიკული გმირი იხატება განყენებულად, ჩვენგან გარკვეულ დისტანციასზე — ჩვენ მანძილიდან ვიღებთ ცნობებს მის შესახებ. „ნოვატორულ“ ლექსებში კი პოეტი ცდილობს, მიაღწიოს ჰარმონიას ლირიკული გმირისა და მკითხველის სულიერ მდგომარეობათა შორის და ასე შეამეცნებინოს მისი ბედი. ამ ფაქტიდან აშკარაა, რომ „ნოვატორულ“ მეთოდს „ტრადიციულზე“ მძლავრი პოტენციალი ექნება მკითხველზე ემოციური ზემოქმედებისა და მირზა გელოვანის „ნოვატორული“ მეთოდით გატაცების ერთ-ერთი მიზეზი უთუოდ ისიც არის, რომ მას, როგორც ეტყობა, მიაჩნდა — ამ მეთოდით უფრო შეძრავდა მკითხველს, უფრო ახლოს მიატანინებდა გულთან ლირიკული გმირის ტკივილს.

დაკვირვება ლექსზე „როგორც იფნები“ საშუალებას გვაძლევს შევნიშნოთ „ნოვატორულ“ ლექსთა არსებითი ნიშნები. თუმცა, უნდა ითქვას, რომ „ნოვატორული“ ლექსები არაა აბსოლუტურად ერთნაირი, ყოველ მათგანს აქვს თავისი განსხვავებული სახე და მათთვის ერთი უზოგადესი განმარტება — ფორმულის გამოძებნა შეუძლებელია.

ამ აზრს ადასტურებს ლექსი „პატიება“, რომელიც ახლა უნდა განვიხილოთ. „პატიებაში“ მირზა გელოვანი ცდილობს, დაძლიოს წინა ლექსზე მსჯელობისას შენიშნული ხარვეზი. ამ მიზნით იგი სიმბოლიკას მიმართავს.

სიმბოლო არის სიტყვა. ნახშირი არაპირდაპირი და უმთავრესად არაამომწურავი მნიშვნელობით. ჩვენმა პოეტმა იმიტომ მიაქცია ყურადღება სიმბოლოს, რომ ის აძლევს საშუალებას სიტყვის კომუნიკაციური პოტენციალის უფრო მეტად (ვიდრე ლექსში „როგორც იფნები“) გამოყენებისა და თანაც საფუძველშივე გამორიცხავს დეტალიზების, ნატურალისტურად აღწერის ხიფათს; უტოვებს პოეტს საშუალებას გაააქტიუროს მკითხველის ფანტაზია, აღუძრას მკაცრი ასოციაციები.

ამას გარდა. სიმბოლოდ შეიძლება გამოყენებულ იქნეს უამრავი ცნება, ე. ი. პოეტს ეძლევა სიტყვათა დიდი არჩევანი, აქედან — ევფონიის ვარიანტების საშუალებაც.

არის კიდევ ერთი მიზეზი მირზა გელოვანის სიმბოლიკით დაინტერესებისა: მისი წყალობით ახერხებს, ერთი და იმავე სიტყვებით დახატოს ბუნების ფრაგმენტული სურათებიც (სიტყვათა პირდაპირი მნიშვნელობებით) და გადმოგვეცეს თავისი სათქმელიც (სიტყვათა სიმბოლური მნიშვნელობებით). პეიზაჟს მირზა გელოვანისათვის დიდი მნიშვნელობა აქვს „ნოვატორულ“ ლექსებში. პეიზაჟი, როგორც ზემოთ აღინიშნა, აძლევს საშუალებას, გადმოსცეს ლირიკული გმირის განწყობილება და ეს განწყობილება მკითხველსაც გადასდოს. იმ „ნოვატორულ“ ლექსებში, რომლებშიც პეიზაჟი ფრაგმენტული და ბუნდოვანია (მათს კატეგორიას განეკუთვნება განსახილველი ლექსიც), მისი საშუალებით (უმთავრესად, თუმცა არამხოლოდ პეიზაჟის საშუალებით) იქმნება ლექსის სამოქმედო გარემოს კოლორიტი. კოლორიტში კი წარმოინდობა ლირიკული გმირის განწყობილება (გარემოს კოლორიტის რავგარობა

მირზასთან ლირიკული გმირისგან გარემოს სუბიექტური აღქმითაა განპირობებული) და მკითხველზე კოლორიტიდან იღებს განწყობილებას. მცირე ზომის — ორსამ სტროფიან ლექსში, სადაც სათქმელი უაღრესად შეკუმშულად უნდა გადმოიყეს, სიტყვის ორნაირი აზრით ხმარების საშუალება, ცხადია, მიიზიდავდა ჩვენს პოეტს.

ახლა წავიკითხოთ ლექსი „პატიება“:

ნაპირზე მთელემარ წვეთების შრიალს
დალუპვის ოხერა ამცნეს ტივებმა,
მე გაპატე, რომ სიკვდილშია
არ მეპატოს ეს პატიება.
თვლები შენი გათვალულ მტევენებს
დამგვანებოდნენ, წუხილს ანატირს,
მაგრამ, ბოროტი, მე მოგიტევე,
მე მოგიტევე აწ და მარადის.
და გზების ბოლოს, ვით ჩუმი გლოვა,
როცა შვის ცახცახს შესცელის ციება,
მწუხრი მოვა და მოძღვარიც მოვა
და არ შემინდობს ამ პატიებას.

პირველ სტრიქონში სიტყვებით „მთელემარ“, „შრიალს“ პოეტი გარემოს სიმშვიდეზე მიგვანიშნებს. პირველი სტრიქონი ქმნის სიმეყდროვისა და გაწონასწორებულობის შთაბეჭდილებას. ასეთი ვითარება სუფევს ქვეყანაში, მაგრამ კატასტროფის მოახლოება იგრძნობა, როგორც ზღვის მშვიდ ზედაპირზე იგრძნობა გრიგალის ამოვარდნა („...დალუპვის ოხერა ამცნეს ტივებმა“).

პირველი ორი სტრიქონის შესატყვისი აზრი იკითხება ამ სტრიქონებშიც:

...და გზების ბოლოს, ვით ჩუმი გლოვა,
როცა შვის ცახცახს შესცელის ციება...

ჯერ კიდევ მზეა (სინათლის, სიკეთის, მშვიდობიანობის სიმბოლო), მაგრამ მის „ცახცახს“ (ცახცახით მინიშნებულია მზის სისუსტესა და უღლეურობაზე) „გზების ბოლოს“ (ანუ მოალოდნელ, გარღვეულ მომავალში) „შესცელის ციება“ (ეს სიმბოლოც გასაგებია).

ლექსში „როგორც იფნები“ სიტყვიერად არ აღიწერება ეპოქა, განსახილველ ლექსში კი პოეტი, როგორც ვხედავთ, უფრო სრულად იყენებს სიტყვის კომუნიკაციურ საშუალებებს. აქ მკითხველს განწყობილების გარეშეც შეუძლია მიიღოს ცოდნა ეპოქის შესახებ. მაგრამ სიტყვიერად მოწოდებული ცნობები არაა სრულიად ნათელი: სიმბოლურობა ერთგვარ ბუნდოვანებას და დაუმთავრებლობას ანიჭებს ნათქვამს, რის შედეგადაც ერთი გადაკითხვით ამ ლექსის გაგებაც შეუძლებელი ხდება. მაგრამ „პატიება“, ისევე როგორც ზემოთ განხილული ლექსი, ერთი გადაკითხვისთანავე უქმნის მკითხველს განწყობილებას.

ლექსის რიტმი, მელოდია, ტონალობა, გამა მკითხველს სევდიან გუნებაზე აყენებს. ასეთია ლირიკული გმირის განწყობილებაც, წარმოჩენილი აგრეთვე ეფონიაში.

მკითხველს განწყობილებას უძლიერებს და ლირიკული გმირის განწყობილებაც უფრო სრულ წარმოდგენას უქმნის მას ლექსის სუსხიანი, ჩამუჭებული კოლორიტი.

მაშ ასე: სიმბოლიკის გამოყენების საშუალებით მირზა გელოვანმა გაიხსნა გზა, ერთი მხრივ, სიტყვიერი გამოსახვის გამოყენებისაკენ, ხოლო, მეორე მხრივ, ეფეთონის ვარიანებისა და სასურველი კოლორიტის შექმნისაკენ, რითაც, ისევე როგორც ლექსში „როგორც იფნები“, შესანიშნავად გადმოსცა განწყობილება.

ჩვენ ვიცით, რომ პოეტმა სიტყვიერად მოგვანოდა ცნობები ეპოქის შესახებ. სიტყვიერადვე ხატავს იგი შეყვარებულ წყვილს, ქალის მტირალ სახეს. მაგრამ სრული სიციხადით არც ეპოქაა ასახული ლექსში და არც პერსონაჟთა სახეები. იმისათვის, რომ მკითხველის ფანტაზია გაააქტიუროს, მირზა გელოვანი აშკარად ესწრაფვის გამოსაბოს მინიშნებებით, ესწრაფვის ერთგვარ ბუნდოვანებას და შეყვარებულთა სახეების ხატვისას (ისევე, როგორც ეპოქის ხატვისას) თავს არიდებს დეტალურობას, კონკრეტურობას.

თუ დავაკვირდებით ლექსის ყოველი სტროფის ბოლო ორ სტრიქონს, შევნიშნავთ ერთ, ჩემი აზრით, საინტერესო გარემოებას... ჯერ წავიკითხოთ ეს სტრიქონები ხელახლა:

მე გაპატიე, რომ სიყვდილშიაც
არ შეპატოს ეს პატიება...
მაგრამ, ბოროტი, მე მოგიტევე,
მე მოგიტევე აწ და მარადის...
მწუხრი მოვა და მოძღვარიც მოვა
და არ შემიძღობს ამ პატიებას.

საინტერესო აქ ისაა, რომ მირზა გელოვანი არსად არ ხსნის „ბოროტის“ კონკრეტულ მნიშვნელობას, არ გვეუბნება, რას მოუტევებს ლირიკული გმირი სატრუოს. ეს თავისთავად არაა არსებითი: ლექსის გაგებისათვის პრინციპული მნიშვნელობა არ აქვს იმას, თუ რა იგულისხმება „ბოროტის“ ცნებაში. ეს გარემოება პოეტმა შემოიტანა, ჯერ ერთი, განწყობილების გასაძლიერებლად — შეყვარებულთა ურთიერთობაში დრამატიზმის ხაზგასამქლად. მეორეც, მკითხველის დასაინტერესებლად. ამ გაურკვეველობით, ნათქვამის ბოლომდე არ ამოწურვით, პოეტი ცდილობს, კიდევ უფრო გაუღვივოს მკითხველს ძიების უინი (მკითხველის ფანტაზიის აქტივიზირებას აუცილებლად უნდა მიაღწიოს პოეტმა. სხვაგვარად „ნოვატორული“ ლექსის გაგება შეუძლებელია).

მკითხველი ლექსისა, რომელშიც ეპოქაც, ლირიკული გმირის სახეც, მისი კონკრეტული ბედიც მკრთალად, არასრული სიციხადითაა გადმოცემული, ცხადია, ვერ დარჩება პასიურ აღმქმელ-მეთვალყურედ. მან ასოციაციური ჩაძიებით უნდა სცადოს გაგება ლირიკული გმირის ბედისა. ამისათვის კი არსებობს მხოლოდ ეს გზა: მკითხველი უნდა ეცადოს, რაც შეიძლება, ღრმად ჩასწვდეს ლირიკული გმირის განცდას, რაც შეიძლება, გამოკვეთილად უნდა წარმოისახოს მისი იერსახე. ამგვარი ჩაძიებისკენ ზიძგებით პოეტი გვძღვეს საშუალებას კიდევ უფრო უკეთ ამოვიკითხოთ ლირიკული გმირის განწყობილება.

სიტყვის კომუნიკაციური საშუალებები ლექსში „პატიება“ უფრო მეტადაა გამოყენებული, ვიდრე ლექსში „როგორც იფნები“. შესაბამისად, ის აზრობრივადაც უფრო ტევადია, მკითხველისთვისაც უფრო გასაგები. მაგრამ ამ ლექსში აზრი გადმოიცემა არა მხოლოდ სიტყვიერი ცნობების სახით, არა-

მედ განწყობილებითაც და განწყობილების გაუთვალისწინებლად „პატიების“ მთლიანობაში აღქმა და გააზრება შეუძლებელია.

სიტყვიერად შემდეგ ცნობებს ვიღებთ ეპოქის შესახებ: ქვეყანაში ჭერ კიდევ მშვიდობა სუფევს, მაგრამ ეს არაა მყარი მშვიდობა — ახლოვდება კატასტროფა. ყოველივე ამის ცოდნა, რა თქმა უნდა, ძალიან გვეხმარება ლექსის გაგებაში: გვექმნება წარმოდგენა ეპოქაზე, ლირიკული გმირის ბედზე, ვიგებთ მისი განწყობილების მიზეზებს.

ამის შემდეგ განწყობილება თავის მხრივ დაასრულებს ჩვენს ცოდნას ლირიკული გმირის ბედის შესახებ.

ლირიკული გმირის მონოლოგის (ანუ ლექსის) უაღრესად მინორული ტონალობა, ლირიკული გმირის მიერ გარემოს ტრაგიკულად აღქმა, მისი სახის ნაღვლიანი იერი მიგვიჩვენებს იმაზეც, რაოდენ მტკივნეულად განიცდება მის მიერ „მზის ცახცახის“ „ციებით“ შეცვლის წინათგარძნობა, და იმაზეც, რომ კომპარული მომავლის თავიდან არიდების არავითარი იმედი არ აქვს ლირიკულ გმირს (მისი განწყობილება ოდნავადაც არ ნათდება იმედის სხივით). ახალგაზრდა კაცმა იგარძნო ომის მოახლოება. მისი ომისადმი დამოკიდებულება ისეთივეა, როგორც ლექსში „როგორც იფინები“ — მას სტანჯავს ომის გარდუვალობის შეგნება; სიულს, აშინებს ომი. ყოველივე ამას კვლავ განწყობილებაში ამოვიკითხავთ.

მირზა გელოვანი ამ ლექსში ესწრაფვის, მკითხველს მოჰგვაროს ლირიკული გმირის განწყობილება. ამდენად, მისი მიზანი არის არა ის, რომ მკითხველს მოუთხროს ლირიკული გმირის ბედი, არამედ ის, რომ მკითხველმა ლირიკული გმირის ბედი განიცადოს.

„პატიებაში“ აზრი გამოისახება სიტყვიერაც და განწყობილებითაც. პოეტმა მიაღწია იმას, რომ სიტყვა და განწყობილება ხსნიან, ავსებენ ერთმანეთს.

განხილული ორი „ნოვატორული“ ლექსისაგან განსხვავდება ლექსი „ეს იყო წელი ოცდაცხრამეტი“:

ეს იყო წელი ოცდაცხრამეტი,
 გემთა მღვწავი და გამრიყავი.
 როცა დაეკარგეთ ჩვენ ერთმანეთი
 და დამნაშავე ჩვენზე ვიყავით.
 როცა აყუფდნენ ჰაუბთყები
 და ზღვაში შავი ჩაწენენ ნალმები...
 გულისწამლებად სცირდნენ ღრუბლები,
 გრივალზე ჰქროდა გულისწამლები.
 იდგა ჩრდილებში სიკვდილის სვეტი
 და მრისხანებას სცილიდა ცელისას.
 ოცდაცხრამეტი, ოცდაცხრამეტი
 ბევრს აიწონის შემოჯომ წელიწადს.
 ეს იყო წელი ოცდაცხრამეტი
 გადაყოლილი ევებლსა და ღემონს,
 როცა დაეკარგეთ ჩვენ ერთმანეთი,
 სამარადისო წამებაე ჩემო.
 როცა ჩამოქრეს ბრძოლების ზარი
 და ომის ღმერთებს შეხსნეს აეშარა.
 თვალთ სინჯაედნენ ერები ერებს,
 სიჩუმე სცემდა გარუჭულ ძარღვებს.

წამოდგნენ ლურჯი კრისერები,
 ზღვა გააპეს და ეძებდნენ ნაღმებს.
 ტყვიაც ეძებდა სისხლიან წერტილს,
 ცაე ჩამოწვა და სისხლი წაიციხო,
 ასე დამთავრდა ოცდაცხრამეტი
 და მეორმოცე ასე დაიწყო. (1940 წ.)

ჩვენს წინაშეა ნიმუში „ტრადიციული“ და „ნოვატორული“ მეთოდების შერწყმის ცდისა.

შირზა გელოვანს ლექსში უხვად შეაქვეს ომისეული აქსესუარები (ჰაუბიციები, ნაღმები, ცეცხლი, ტყვია, კრისერები...), მრავალჯერ გვაწვდის სრულიად ნათელ სიტყვიერ ცნობებს ეპოქის შესახებ (მაგალითად „ეს იყო წელი ოცდაცხრამეტი, გემთა მღვწავი და გამრიყავი“, „როცა აყუფდნენ ჰაუბიციები და ზღვაში შავი ჩაწვენენ ნაღმები“ და ა. შ.) მოკლედ, ლექსში „ეს იყო წელი ოცდაცხრამეტი“ სიტყვიერად თვალნათლივ იხატება ეპოქა.

სიტყვიერ ცნობებზე დაყრდნობით მკითხველს შეუძლია ეპოქალურ სიტუაციაში ორიენტირება (უკეთ, ვიღრე ლექსებში „როგორც იფნები“ და „პატიება“), მაგრამ მხოლოდ მათზე დაყრდნობით ლექსის ამომწურავად გაგება მაინც შეუძლებელია. იმისათვის, რომ მკითხველი ჩაწვდეს ყველაფერს, რაც ლექსშია ნათქვამი, იგი აუცილებლად უნდა დააკვირდეს განწყობილებას.

ლექსში „ეს იყო წელი ოცდაცხრამეტი“, ისევე, როგორც წინა ლექსებში, გადმოიცემა ლირიკული გმირის განწყობილება და გადაედება მკითხველს. განწყობილება განსახილველ ლექსშიც აზრობრივად და დავითრული. ის ავსებს, ასრულებს მკითხველის წარმოდგენას ეპოქის შესახებ.

ლექსში სიტყვიერად ნათქვამია, რომ 1939 წელს დაიწყო ომი, საშინელი ომი, რომ მრავალი ერი წაეკიდა ერთმანეთს და რომ ეს წელი „ბევრს აიწონის შემდგომ წელიწადს“. ეპოქა, როგორც ეხედავთ, საკმაოდ ზუსტად და დახასიათებული. მაგრამ დავაკვირდეთ ლექსის უკიდურესად დაძაბულ რიტმს და მშფოთვარე შინაგან მელოდიას, დავაკვირდეთ სუსხიან ტონალობას და კოლორიტს. ესენი გვაგრძნობინებენ იმას, რაც სიტყვიერად არსად არაა ნათქვამი.

39 წელი არის „გემთა მღვწავი და გამრიყავი“, ამ წელს „აყუფდნენ ჰაუბიციები და ზღვაში შავი ჩაწვენენ ნაღმები“, 39 წელს „ომის ღმერთებს შეხსნეს ავშარა... თვალთ სინჯავდნენ ერები ერებს... წამოდგნენ ლურჯი კრისერები, ზღვა გააპეს და ეძებდნენ ნაღმებს, ტყვიაც ეძებდა სისხლიან წერტილს“... ერთი სიტყვიერად — დაიწყო საშინელი ომი.

მაგრამ კიდევ და კიდევ დაუწყვირდეთ ლექსს. მასში არსად არაფერია ნათქვამი სიტყვიერად ლირიკული გმირის დამოკიდებულებაზე მისდამი. დიახ, ომი დაიწყო. ეს ფაქტია, მაგრამ განა ცოტა მაგალითის მოყვანა შეიძლება ქართული და მსოფლიო პოეზიიდან, როცა პოეტი თუ მისი ლირიკული გმირი ნატრობენ და სიხარულით ეგებებიან საშინლად სისხლისმღვრელ ომსაც კი.

ომი არის სამართლიანი და უსამართლო. მას ზოგჯერ ელტვის ადამიანი, ზოგჯერ ყოველნაირად ცდილობს, თავი აარიდოს. შესაბამისად პოეტი ზოგჯერ გმობს ომს, ზოგჯერ კი მოუწოდებს ომისაკენ თანამედროვეებს. პოეტმა აუცილებლად უნდა აღნიშნოს, როგორი ხასიათისაა ომი, როგორია ნაწარმოების პერსონაჟის (თუ პერსონაჟთა) და პირადად თავისი (პოეტის) დამოკიდებულება მისდამი. ამ თვალსაზრისით „ეს იყო წელი ოცდაცხრამეტი“, ისევე,

როგორც წინა ორი „ნოვატორული“ ლექსი, უნაკლოა. განსახილველ ლექსში ეპოქის შეფასებისა და მისდამი ლირიკული გმირის მიმართების ნათელსაყოფად პოეტმა იმავე ხერხს მიმართა, რომელსაც „როგორც იფნებსა“ და „პატიებაში“.

განწყობილება იქმნება უპირველეს ყოვლისა ეეფონიის საშუალებით. განწყობილებას აძლიერებს პეიზაჟი და კოლორიტი. განსახილველ ლექსში მათ გაცილებით უფრო დიდი ადგილი ეთმობათ, ვიდრე წინა ორ ლექსში. „ეს იყო წელი ოცდაცხრამეტი“ მთლიანობაში წარმოადგენს თავისებურ პეიზაჟს. დიდი დაკვირვება არაა საჭირო იმაში დასარწმუნებლად, რომ მირზა გელოვანი არც ამჯერად ესწრაფვის ამა თუ იმ კონკრეტული ფრონტული ვითარებების ასახვას. ის ქმნის პეიზაჟს, გარემოს სურათს ომისეული აქსუსუარებით. ამ გზით. ერთი მხრივ. ეპოქალურ ვითარებას აღნიშნავს, ხოლო, მეორე მხრივ, ეძლევა საშუალება პეიზაჟის აღმქმელის — ლირიკული გმირის განწყობილების უკეთ გადმოცემისა.

„...დავკარგეთ ჩვენ ერთმანეთი“ — ორჯერ გვხვდება ლექსში ეს ფრაზა. მირზა გელოვანი კვლავ განწყობილების გააძლიერებლად შემოაქვს სატროსთან განშორების მომენტი.

ლირიკული გმირის განწყობილება კვლავ მთელი სისრულით გადმოიცა. ის უპირველესად ტრაგიკულია და მისგან (წინა ლექსების დარად) ვიღებთ პასუხს ყველაფერ იმაზე. რაც სიტყვიერად უთქმელი დარჩა.

ლექსში „ეს იყო წელი ოცდაცხრამეტი“ მირზა გელოვანი კიდევ უფრო უკეთ, ვიდრე „პატიებაში“, სძლევს „როგორც იფნების“ ხარვეზს — მნიშვნელოვნად იყენებს სიტყვის გამომსახველობით საშუალებებს. ომის დაწყების შემდეგ დაწერილ „ნოვატორულ“ ლექსებში კი სიტყვიერი გამოსახვის თანდათანობითი წინწამოწევის პროცესი ერთბაშად წყდება. იმ ლექსებში არამცთუ დასრულებული სურათი არ იქმნება ეამისა სიტყვიერად, არამედ მინიშნებაც კი უკიდურესად (უფრო მეტად, ვიდრე ლექსში „როგორც იფნები“) მკრთალდება.

მირზა გელოვანის მიერ ფრონტზე დაწერილი პირველი ლექსია „სალამონი“:

იწყება შუქი, იწყება წველა,
თავდავიწყება არსად იწყება.
მე მავიწყდება წარსულში ყველა,
სალამონი კი არ მავიწყდება.
არ მავიწყდება, როგორც ქარები,
გარდასულ დღეთა ლევა ფურცლები.
ივალნენ ყველა შემოგარენი,
სალამონი კი დარჩნენ უცვლელნი.
და სიყვდილის ეამს, როცა ლღვანი
წაშლიან ცრემლს და ღიმილს დატოვებენ,
მე დამტოვებენ ქვეყნად ყველანი,
სალამონი კი არ დამტოვებენ.

უკვე ომი ბობოქრობს ჩვენს ქვეყანაში. მტერი სწრაფად მოიწევს წინ, დამარცხებას დამარცხებაზე აყენებს ჩვენს ჯარებს. შეშფოთებამ მოიკცა ხალხი... ასეთ ეამს დაიწერა „სალამონი“.

არის თუ არა ამ ლექსში რაიმე სიტყვიერი მინიშნება ეპოქის შესახებ? თითქმის არავითარი.

რა თქმა უნდა, შეიძლება სიმბოლური მინიშნებად მივიჩნიოთ სიტყვები „იწყება წყველა“, შეგვიძლია სიმბოლური-მნიშვნელობა მივანიჭოთ „სალამოსაც“, მაგრამ ორივე სიმბოლო მეტისმეტად აბსტრაქტულია. ამასთან, ლექსში გვხვდება ჰაპირისპირო სიმბოლური მნიშვნელობის მქონე სიტყვებიც: „იწყება შუქი“. თუ „სალამოს“ და „წყველის დაწყებას“ ომის დაწყებად გავიგებთ, შეუძლებელია არ დაგვაბნიოს ცნებამ „შუქი“.

არის ასეთი ფრაზაც: „იცვალენ ყველა შემოგარენი“. მაგრამ ამ შეცვლილ, ახალ გარემოზე მირზა გელოვანი ფაქტიურად არაფერს ამბობს სიტყვიერად.

ჩემი აზრით, უეჭველი ფაქტია, რომ მირზა გელოვანი დიდად აღარ ზრუნავს მეთხველისათვის სიტყვიერი ცნობების მიწოდებაზე ეპოქის შესახებ. ლექსში „სალამონი“ არის მხოლოდ განწყობილება ომის პირველი დღეებიდანვე მტრის წინააღმდეგ მდგომი ჯარისკაცისა.

განწყობილება იქმნება კვლავ ეფეთიითა და კოლორიტით.

განწყობილება სევდიანია, უძიროდ და უნაპიროდ სევდიანი, მაგრამ მასში ვერ ვიგრძნობთ სასოწარკვეთილებას.

ჯარისკაცს შიშვე კაემანი მოჰგვარა ომმა, ჯარისკაცს ძალიან არ სურს ომი, მაგრამ ომი დაიწყო და სულიერად არ ეცემა იგი.

ახლა იმაში გარკვევას შევეცადოთ, რად შესწყვიტა ერთბაშად პოეტმა „ნოვატორულ“ ლექსებში სიტყვიერი გამოსახვის ხვედრითი წონის თანდათანობითი ზრდის პროცესი?

ამ კითხვაზე ერთმნიშვნელოვანი და კატეგორიული პასუხის გაცემა შეუძლებლად მესახება. სავარაუდოდ მიზეზები კი ესენი გახლავთ:

1. მირზა გელოვანი, შესაძლოა, ფიქრობდა, რომ ვიზუალური გამოსახვის გაძლიერება მის ლექსებში გარკვეულ წილად შეგრძნებითი გამოსახვის ხარჯზე ხდება; სიტყვის, როგორც კომუნიკაციის საშუალების, ხვედრითი წონის გაზრდამ შეასუსტა განწყობილების შემეცნებითი პოტენციალი (ან საბოლოო ჯამში შეასუსტებდა მას). ამრიგად, საფიქრალია, პოეტმა მიიჩნია, რომ ძიების გაგრძელება ამ მიმართულებით მას მიიყვანდა იქვე, საიდანაც გამოვიდა — „ტრადიციულ“ მეთოდთან.

2. საფიქრალია ისიც, რომ მას აინტერესებდა, რის მიღწევას შესძლებდა სიტყვიერი გამოსახვის მინიმუმამდე დაყვანა.

3. გამორიცხული არც ესაა: მეომრის უმძიმეს პირობებში ჩაუარდნილ პოეტს უბრალოდ აღარ ჰქონდა აღარავითარი შესაძლებლობა დამატული ძიებისა და „ნოვატორული“ ლექსების შემდგომი სრულყოფისა.

უკანასკნელად აღნიშნული გარემოების სასარგებლოდ მეტყველებს ის ფაქტიც, რომ ფრონტზე გატარებული სამი წლის განმავლობაში მ. გელოვანმა სულ რამდენიმე „ნოვატორული“ ლექსი დაწერა („ერთი დამე“, „სურათი“, „თოვლი“, „დედას“) და არცერთ მათგანში ფაქტიურად აღარ იგრძნობა პოეტის ლტოლვა სიახლისაკენ. ომის დაწყების შემდეგ დაწერილ ყველა „ნოვატორულ“ ნაწარმოებში მ. გელოვანი აჩსებითად უცვლელად იმეორებს იმას, რასაც მიაღწია ლექსში „იწყება შუქი“.

ასე რომ, მ. გელოვანის ძიებებმა გამოსახვის ნოვატორულ საშუალებათა დასაძუსაველად მხოლოდ ერთ წელიწადს გასტანა. ამ დროს მირზა წითე-

ლი არმიის რიგებში მსახურობდა და, ბუნებრივია, არ ჰქონდა ნორმალური შემოქმედებითი შრომის პირობები. მიუხედავად ამისა, პოეტი ჭარისკაცის ძიებებში, ჩვენი აზრით, უაღრესად მნიშვნელოვანი შედეგები გამოიღო. მისი გამოცდილება უდავოდ არის ყურადღების ღირსი. მ. გელოვანის ექსპერიმენტებზე დაყრდნობა, მათი განვითარება თანამედროვე პოეტებს აზრის გადმოცემისა და, განსაკუთრებით, მკითხველზე ემოციური ზემოქმედების ამოუწურავ საშუალებათა მიკვლევისკენ უხსნის გზას.

Т. А. МИРИАНАШВИЛИ

ПОЭТИЧЕСКИЕ ИСКАНИЯ М. ГЕЛОВАНИ

Резюме

Творчество Мирзы Геловани характеризуется интересными исканиями в области поэтического стиля и выразительных средств, которые основаны на стилистических экспериментах Галактиона Табидзе и в некоторых случаях являются их творческим развитием. Это особенно можно сказать о стихах, входящих в последний и лучший цикл М. Геловани «Военная лирика», созданный на фронте.

В этих стихотворениях М. Геловани использует технику полутонов, обращается не столько к словесным описаниям, сколько к созданию определенного настроения, причем важнейшим средством для этого служит эвфония.

В этих стихах поэт сознательно уклоняется от какой-либо детализации, но зато с помощью эвфонии, общей тональности, ритма и колорита стихотворения ему удается выразить суть переживаний лирического героя и происходящих в мире трагических событий.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ეურნალისტიკის განყოფილება

წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტმა

ლილია სანაძე

ილია ჭავჭავაძის პუბლიცისტურ მემკვიდრეობასთან
დაკავშირებული ზოგიერთი საკითხის დაზუსტებისათვის

წინამდებარე წერილის მიზანია გაარკვიოს ილიას პუბლიცისტურ მემკვიდრეობასთან დაკავშირებული ორი საკითხი: 1. ვინ არის ავტორი გაზ. „დროების“ სარედაქციო წერილისა „მეცამეტე გოჭები“ და 2. შეავსოს ილიას ცნობილი პუბლიცისტური წერილის — „ბ-ნ იანოვსკის წერილისა გამო“ — ნაკლული ტექსტი.

ცნობილია, ის შემართება და პრინციპულობა, რასაც მე-19 საუკუნის სახელოვანი მოღვაწენი იჩენდნენ ქართველი ხალხის ეროვნული მეობისა და საქართველოს სკოლებში მშობლიურ ენაზე სწავლებას შენარჩუნებისათვის. ამიტომ იყო, რომ დიდი გამოხმაურება მოჰყვა 1880 წლის 30 ნოემბერს გაზ. „დროების“ № 253-ში დაბეჭდილ ახალსენაკიდან გამოგზავნილ კორესპონდენციას, რომელიც შემდეგ ფაქტს იტყობინებოდა: კავკასიის სამოსწავლო ოლქის („დროების“ ტექსტში წერია: სამასწავლებლო მაზრა) მზრუნველი კ. პ. იანოვსკი ახალსენაკის სასოფლო სასწავლებლის დასათვალისწინებლად ჩასულა და იქ „ახალშემოსულ შეგირდებს“ რუსულად გასაუბრებია. ბავშვებს რუსული არ სცოდნიათ. იანოვსკის უკითხავს ამის მიზეზი, რაზედაც სკოლის მასწავლებელს (სხვა ცნობებით — მზრუნველს) ბატ. ლომინაძეს უპასუხია: ეს ბავშვები წელს სექტემბერში შემოვიდნენ სკოლაში და „ჯერ ქართულს ვასწავლით და შემდეგ რუსული უნდა დავაწყებინოთ“. ამაზე გაჭავრებულ იანოვსკის უთქვამს: „თქვენ, ქართველები, რაღაც სხვა მიზანს მისდევთ და არა პედაგოგიასო! თქვენ წინააღმდეგი ხართ რუსულისაო!“

ამ კორესპონდენციის საპასუხოდ მეორე დღესვე გაზ. „დროებამ“ გამოაქვეყნა ს. მ.-ს (სერგეი მესხის) მოწინავე წერილი — „ლია წერილი ბატონ იანოვსკისადმი“, რომელშიაც ს. მესხი წერდა: სამშობლო ქვეყნის სიყვარული რომ არც ერთ ერს არ უშლის ხელს რუსეთის ერთგულებაში. ეს მთავრობას კარგად ესმის და არც ცდილობს ჩვენს შეზღუდვას. თქვენ კი გინდათ სამშობლო ენა დაეიწყეთ ყმაწვილებს. ეს კი ეწინააღმდეგება პედაგოგიკასაც და პოლიტიკასაცო. წერილის დასასრულს ვკითხულობთ: „ვათაგებთ სურვილით, რომ შემდეგში უსაფუძვლოთ ცილისწამება ქართველ ხალხზე აღარ გავკევონოს და რომ თქვენ თქვენს გზას, პედაგოგიის გზას, არასოდეს არ გარდაცილებულიყოთ“.

თავისი აღშფოთება აღნიშნული ფაქტის მიმართ გამოთქვა ჯ. ყიფიანმაც (გაზ. „დროება“, 1880 წ. 12 დეკემბერი, № 262).

რა თქმა უნდა, არც მოწინააღმდეგეთა ბანაკი სთმობდა პოზიციებს და აქვეყნებდა კორესპონდენციაში აღნიშნული ფაქტის უარმყოფელ მასალებს. მათ შორის აღსანიშნავია: ახალსენაკის სკოლის ზედამხედველის ლომინაძის „წერილი რედაქტორთან“ (გაზ. „დროება“, 1880 წ. 9 დეკემბერი, № 259); ამავე სათაურით 1881 წლის

3 იანვრის გაზ. «Кавказ»-ში (№2) დაბეჭდილი სენაკის უეზლის უფროსის გ. ბებურიშვილის, მომრიგებელი მოსამართლის ივ. ბერიძისა და ახალსენაკის დეპუტატის ლუკა ლეჟავას წერილი და ბოლოს თვით კ. იანოვსკის პასუხი (გაზ. «Кавказ», 1880 წლის 24 დეკემბერი, № 348). ყველა ზემოჩამოთვლილი პირი უარყოფდა სკოლაში მომხდარი ამბის ჭეშმარიტებას.

გ. ბებურიშვილის, ივ. ბერიძისა და ლ. ლეჟავას ზემოხსენებული განცხადების საპასუხოდ 1881 წლის 8 იანვრის ნომერში გაზ. „დროებამ“ გამოაქვეყნა ხელმოუწერელი მოწინავე წერილი სათაურით „მეცამეტე გოჭები“.

როგორც უკვე მივუთითეთ, ჩვენი წერილის ერთ-ერთ მიზანს შეადგენს ყურადღება შეაჩეროს ამ ხელმოუწერელ მოწინავეზე („მეცამეტე გოჭები“) და გამოთქვას მოსაზრება მისი ავტორის ენობაზე.

ჩვენი აზრით, წერილის ავტორი ილია ჭავჭავაძე უნდა იყოს. ამ ვარაუდის გამოთქმის საფუძველს გვაძლევს შემდეგი: 1. „დროების“ მოწინავეებს. როგორც წესი, მისი რედაქტორები ილია ჭავჭავაძე და სერგეი მეჩხერდენე; 2. თავისი სიმძაფრით „მეცამეტე გოჭები“ უფრო ილიას პოლემიკურ სტილს მოგვაგონებს. გვხვდება რლასათვის დამახასიათებელი რამდენიმე გამოთქმაც. 3. ფილოლოგიურ მეცნიერებათა კანდიდატმა ლევან ჭრელაშვილმა ი. გოგებაშვილის არქივში მიაკვლია გაზ. „დროებაში“ დაბეჭდილი ს. მესხის მიერ დაწერილი მოწინავეების სიას. „მეცამეტე გოჭები“ იმ სიაში არ იხსენიება. ამრიგად, რადგან მოწინავეებს გაზეთის რედაქტორები წერდნენ, „მეცამეტე გოჭები“ კი არ არის მოხსენიებული ს. მესხის მიერ დაწერილ მოწინავეთა შორის, გამოდის, რომ მისი ავტორი ილია ჭავჭავაძეა. როგორც ცნობილია, 1880—1881 წლებში გაზ. „დროების“ რედაქტორები ს. მესხი და ილია ჭავჭავაძე იყვნენ. და ბოლოს, 4). ილიას ავტორობის სასარგებლოდ ლაპარაკობს თვით ტექსტი „მეცამეტე გოჭებისა“. რომელშიაც ნათქვამია: „ამ საგანზედ (ახალსენაკის სკოლაში მომხდარი ფაქტის თაობაზე. — ლ. ს.) ჩვენ გვიწოდოდა გვეთქვა ორიოდესიტყვა იმ პასუხში, რომელიც იანოვსკის სტატიის შესახებ დაიბეჭდებოდა. მაგრამ რადგან ამ პასუხში, სხვადასხვა ჩვენგან დამოუკიდებელი მიზეზებით, დაიგვიანა, ირულებული ვართ, ახლაც ცალკე პასუხი მოვახსენოთ ზემოხსენებულ მოწმეებსა“ (გ. ბებურიშვილს, ივ. ბერიძესა და ლ. ლეჟავას). ამ ციტატაში ჩვენ მიერ ხაზგასმულ ადგილებში, რომ ილია ჭავჭავაძის „ბ-ნ იანოვსკის წერილისა გამო“ იგულისხმება, ამაზე ორი აზრი არ შეიძლება არსებობდეს. რადგან „მეცამეტე გოჭების“ შემდეგ ახალსენაკის ინციდენტთან დაკავშირებით დაიბეჭდა მხოლოდ ორი წერილი: „დროების“ 1881 წლის 13 იანვრის № 8-ში ი. სამსონიძის (იაკობ გოგებაშვილის) „ტყუილს მოკლე ფეხი აქვს“ და ილია ჭავჭავაძის ხელმოწერილი წერილი „ბ-ნ იანოვსკის წერილისა გამო“ (1881 წ. 13 თებერვალი, № 33). გამოდის, რომ ამ ორი წერილიდან ერთ-ერთი უნდა იყოს ის წერილი, რომელს დაბეჭდვამაც ავტორისაგან დამოუკიდებელი მიზეზებით დაიგვიანა და რომელსაც თავის წერილად ასახელებს „მეცამეტე გოჭების“ ავტორი. ე. ი. დაგვიანებით დაბეჭდილი წერილისა და „მეცამეტე გოჭების“ ავტორი ერთი და იგივეა. ახლა უნდა გაირკვეს ი. გოგებაშვილისა და ილიას წერილებს შორის რომელი დაიბეჭდა დაგვიანებით.

„დაგვიანებულ წერილად“ ვერ მივიჩნევთ ი. სამსონიძის (ი. გოგებაშვილის) წერილს — „ტყუილს მოკლე ფეხი აქვს“, რადგან, როგორც მასში მოხმობილი მასალის გაანალიზებით ირკვევა, იგი დაწერიდან ხუთ დღეში დაბეჭ-

დილა. ამას ადასტურებს ის, რომ ი. სამსონიძე თავის სტატიაში იხსენიებს „რედაქციის წერილს“, რომელშიაც მოყვანილი ყოფილა გ. ბებურიშვილის, ივ. ბერიძისა და ლ. ლევაჟას განცხადება. ასეთი სარედაქციო წერილი კი თითო საკვლევი წერილი — „მეცამეტე გოჭები“ იყო. ამ უკანასკნელის დასაწყისში მთლიანად არის მოყვანილი ხსენებული სამი პირის მიერ „კავკაზში“ (1881 წ., 3 იანვარი, № 2) დაბეჭდილი განცხადების ქართული თარგმანი. „მეცამეტე გოჭები“ კი 1881 წლის 8 იანვარს დაიბეჭდა. ამრიგად, ი. გოგებაშვილს (ი. სამსონიძეს) თავისი წერილი დაუწერია 8 იანვრის შემდეგ და დაუბეჭდავს კი 13 იანვრის ნომერში. ასე რომ, ი. გოგებაშვილის სტატიას ვერ მივიჩნევთ იანოვსკის საპასუხოდ დაწერილ იმ წერილად, რომლის დაბეჭდავაც „რედაქციისაგან დამოუკიდებელი მიზეზებით დაგვიანდა“.

წერილი, რომელიც აღნიშნულ საკითხს ეხება და დაწერიდან დიდი დავიანებით გამოქვეყნდა, არის ილია ჭავჭავაძის „ბ-ნ იანოვსკის წერილისა გამო“. ეს მრავალი ფაქტით დასტურდება. მოვიყვანო მხოლოდ ერთ, მაგრამ უტყუარ საბუთს: გავ. „ღროების“ 1881 წლის 13 თებერვლის № 33-ის „ახალ ამბებში“ დაბეჭდილია შემდეგი განცხადება: „თითქმის მთელი ჩვენი დღევანდელი ნომერი უჭირავს ერთ სტატიას — „ბ-ნ იანოვსკის წერილისა გამო“-ს. ერთობ დიდ მნიშვნელობას ვაძლევთ ჩვენ იმ საგანს, რომელზედაც ამ სტატიაში არის სჯა და ამიტომ ადგილი არ დავიშურეთ (გაზეთის პირველი სამი გვერდი მთლიანად ილიას წერილს უკავია. — ლ. ს.).

ძლივს, თითქმის ერთი თვის აქეთ-იქით თრევისა და წვალების შემდეგ, დღეს ეღირსა ამ სტატიას ქვეყნის ხილვა. მაგრამ, საუბედუროთ, სრულად ვერც დღეს იბეჭდება“. უდავოა, რომ ილიას წერილი დიდი დავიანებით დაბეჭდილა. ხოლო, როგორც ზემოთ ვნახეთ, „მეცამეტე გოჭების“ ავტორი იანოვსკისთან დაკავშირებით დაწერილ „დაგვიანებულ“ წერილს თავისად იხსენიებს. ამრიგად, გამოდის, რომ „მეცამეტე გოჭებისა“ და „ბ-ნ იანოვსკის წერილისა გამო“ ერთსა და იმავე პიროვნებას ეკუთვნის და ეს პიროვნება ილია ჭავჭავაძეა.

როგორც „ახალი ამბები“-ს ზემოთ მოყვანილი ციტატიდან ჩანს, ილიას სტატია „ბ-ნ იანოვსკის წერილისა გამო“ „სრულად“ არ დაბეჭდილა „ღროებაში“. ამასვე ადასტურებს ამ სტატიის ტექსტის ბოლოს დართული სქოლიოც, რომელშიაც ვკითხულობთ: „ამ წერილის ბოლო, ჩვენდა უნებურად, მოწყვეტილია“. ასე ბოლონაკლული სახით იბეჭდებოდა ილიას ეს ბრწყინვალე სტატია დღემდე დასტამბულ მის ყველა გამოცემაში. ჩვენ შევეცადეთ მიგვეპოვოთ ილიას წერილის სრული ტექსტისათვის. იქ, სადაც თითქოს ყველაზე მეტად იყო მოსალოდნელი მისი მიკვლევა, საცენზურო კომიტეტის მასალებში იგი არ აღმოჩნდა.

ილიას წერილის სრული ტექსტის აღდგენის საშუალება მოგვცა კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცულმა ერთმა ხელნაწერმა, კერძოდ, ილიას ფონდის № 170-მა. ეს არის საკვლევი წერილის რუსული ტექსტი, რომელიც დაწერილია უცნობი ხელით და რომელიც ფონდის აღწერილობის ახლანდელ დავთარში შეტანილია როგორც აღნიშნული წერილის ნაკლული ტექსტი. მაგრამ ეს არ არის ნაკლული ტექსტი, არამედ იგი ილიას წერილის სრული ტექსტის ავტორიზებული ცალია (როგორც აღწერილობაში არის მითითებული, იგი ილიას ხელით არის ჩასწორებული). რუსული ტექს-

ტი ნაკლულად მოუჩნევიათ ალბათ სწორედ იმის გამო, რომ მისი დასასრული არ თანხედება ქართული ტექსტის დასასრულს.

როგორც „მეცამეტე გოჭებიდან“ და „დროების“ 1881 წ. 13 თებერვლის № 33 „ახალი ამბებიდან“ ვიგებთ, ილიას ამ წერილს ბევრი უვლია აქეთ-იქით, მაგრამ ბოლოს პრინციპულ ავტორს მოუხერხებია წერილის თითქმის უცვლელად დაბეჭდვა. ამას გვაფიქრებინებს წერილის სქოლიო, რომლის მიხედვითაც მას მხოლოდ ბოლო აკლია. ამასვე ადასტურებს სტატიის რუსული და ქართული ტექსტების შეჯერება, რაც ნათელყოფს, რომ რუსულ ტექსტში მეტია მხოლოდ ერთი (უქანასკნელი) აბზაცი: «В заключении приведем высочайшую волю Государя Императора, выраженную рескриптом 1864 года:

„Не позволяя ни себе, ни кому бы то ни было превращать разсадники наук для достижения политических целей, учебные начальства должны иметь в виду одно лишь безкорыстие, служение просвещению“.

ამ აბზაცით მთავრდება ილიას აღნიშნული წერილი, რომლის ბოლონაკლულობის თაობაზე ასეთ საყვედურს გამოთქვამდნენ თვით ავტორი და საქმეში ჩახედული სხვა პირებიც. ჩანს, ილია დიდ ყურადღებას სწორედ ამ აბზაცს ანიჭებდა. ამას ისიც ადასტურებს, რომ მას ეს აბზაცი მოყვანილი აქვს 1879 წელს თავის პირველ „შინაურ მიმოხილვაში“ (ეურნ. „ივერია“, 1879 წ. № 1, გვ. 136).

ამრიგად, ილია ჭავჭავაძის თხზულებათა ახალ აკადემიურ გამოცემაში საშუალება გვეძლევა ზემომოყვანილი აბზაცით შევავსოთ ილიას ერთ-ერთი უბრწყინვალესი წერილი — „ბ-ნ იანოვსკის წერილისა გამო“, ხოლო „მეცამეტე გოჭების“ სახით მის მემკვიდრეობას კიდევ ერთი, ილიასათვის ჩვეული პირუთვნელობით დაწერილი პუბლიცისტური წერილი შევმატოთ.

Л. Г. САНАДЗЕ

К УТОЧНЕНИЮ НЕКОТОРЫХ ВОПРОСОВ, СВЯЗАННЫХ С ПУБЛИЦИСТИЧЕСКИМ НАСЛЕДИЕМ И. ЧАВЧАВАДЗЕ

Резюме

Выводы статьи таковы: 1. напечатанная в газете «Дрозда» 8 января 1881 года статья «Тринадцатый поросенок» принадлежит Илье Чавчавадзе; 2. с помощью русского автографа восстановлен текст публицистической статьи И. Чавчавадзе «По поводу письма г-на Яновского», изъятого царской цензурой.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ტექსტოლოგიის განყოფილება
წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტმა

კითხვან ბიზანტიული

სიმბოლურ სახეთა ტრანსფორმაცია ჰიმნოგრაფიაში

ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის მხატვრული სამყარო, მისი ლირიკული ბუნება ბიბლიურ სიმბოლიკას ეფუძნება. სიმბოლურმა სახემ თანდათან შეიძინა მიღმურსა და მიუწევდომელზე მინიშნების ფუნქცია და შუა საუკუნეების აზროვნების უნივერსალური ფორმა გახდა. ლირიზმის გამოხატვას სიმბოლურ სახეთა საშუალებით ხელს უწყობდა ალბათ ისიც, რომ სიმბოლური გამოსახვის წინასახე მის პირველსახეს აბსოლუტურად არ ემთხვეოდა და ამიტომ მასში იგრძნობოდა სითბო დაფარულისა და გამოთქმელისა, რომელსაც ჰიმნოგრაფები მიემართებოდნენ. ამგვარი არაპირობით გუნესხევაება რელიგიურ სიმბოლოს მის ნიადაგზევე აღმოცენებული მხატვრული სიმბოლო. ღმრთის-მსახურებით განპირობებული შუა საუკუნეების თეოლოგიური სიმბოლიკა, ქრისტიანული დოგმებისა და საიდუმლოებების შესაცნობად და შესანიღბავად შემუშავებული, ორაზროვანი, პირობითი ხასიათისაა და მოკლებულია მხატვრულ ბუნებას (იხ. [38], 162; [51]; [21]; [35], 58—60). ასეთივეა მისტერიების სიმბოლური ნიშნები ([33], 126—137). დოგმატიკური სიმბოლიკის მხოლოდ გონებით ჰერეტა კი შორს დგას ბიბლიური ინტუიტივიზმისაგან ([48], 366). ჰიმნოგრაფებიც უპირველესად შემოქმედნი არიან, მათი „მიზანია არა მხოლოდ და არა იმდენად სწავლება და ახსნა, რამდენადაც ჩვენება და შთავონება“ ([34], 218).

ძირითადი თავისებურება ბიბლიური და ქრისტიანული რელიგიურ-მხატვრული სახე-სიმბოლოებისა მათი სახისმეტყველებითი მოაზრებაა. ძველი ქართული ტერმინი „სახისმეტყველება“ გულისხმობს სახეობრივი გამოხატვის სხვადასხვა ფორმას (როგორც ალეგორიულ-სიმბოლურს, ისე საერთოდ ტროპულს). იგი გულისხმობს აგრეთვე მთლიანად მხატვრულ აზროვნებას, მხატვრულ შინაარსს. „სახისმეტყველებითი თარგმანება“ ხდებოდა ანტიკური და ბიბლიური წიგნებისა ([27], 5—12; [28], 154—155; [36], 25—42). სახის ამგვარი მოაზრებისას წარმართული რელიგიური პირველსახეა, რომლის შეცნობას მისი გამომხატველი წინასახე (გრძნობადი ხატი) ემსახურება.

მხატვრული გააზრების ასეთი დონე განსხვავდება მითოლოგიურ-სიმბოლური სახის ხთონური მოაზრებისაგან. ხთონიზმი ის საფეხურია მითოლოგიისა, როცა ზოგადი იდეა ცალკეული სტიქიისაგან გამოყოფილი არაა. მითოლოგიური აბსტრაქციის მაღალ საფეხურზე, როცა აზრობრივ შინაარსსა და ფორმას შორის ჩნდება სხვადასხვაობა, ხთონური ელემენტი ღვთაების ატრიბუტი ხდება და ადრეული მეტაფორისაგან წარმოიშობა ნამდვილი პოეტური მეტაფორა ([44], 137, 165; [40], 14). ნათელი, წყალი და სხვ. ხთონური სიმბოლოებია ღმერთებისა (ფუნქციონალური ხთონიზმი). ამგვარი დახვეწილი, პლასტიკური ხთონიზმისაგან განსხვავდება ადრეული მაგიური ხთონიზმი, როცა მხოლოდ გრძნობითად აღიქმებოდა გაუცნობიერებელი სტიქიურ-დემონური ძალები (შდრ. [46], 96), რაც წარმართობის კვდომის ხანაშიაც პოულობს თავისუფლებას (იხ. [50], 455—461). ამგვარი წარმართული სიმბოლური სახეები შუა აღმოსავლური მითოლოგიისა (ებრაული მითოლოგიაც მისი განუყო-

ფელო, მაგრამ განსხვავებულ საფეხურზე მდგომი ნაწილია) უკვე ბიბლიაში და აქედან ჰიმნოგრაფიაშიც ლიტერატურულად არის ტრანსფორმირებული და ხოთონური საფუძვლიდან სახისმეტყველებითს ხარისხში, ახალ სიმბოლურ განზოგადებამდეა აყვანილი მონოთეიზმზე გადასვლასთან დაკავშირებით. ამგვარად, გარეგნული გამოშასხველობითი ხერხებით მსგავსია, მაგრამ შინაარსით განსხვავებულია წარმართული სიმბოლოები ბიბლიურ-ქრისტიანული სიმბოლოებისაგან. წარმართული მითოსური პლანი აქ ერთგვარი მასალაა მხატვრული (გაცნობიერებული თუ გაუცნობიერებელი) მოაზრებისათვის (შდრ. [64], 80—86).

ბიბლიურ სახეებში შემორჩენილი მაგიური შინაარსისაგან დაცლილი მითოლოგიური წარმოდგენები საკულტო დანიშნულებას ემსახურებიან და სიმბოლურად გამოსახავენ მას, რაც რელიგიურ თეოთმიზანს წარმოადგენს ბიბლიის ავტორთათვის (შდრ. [43], 191—194; [62], 105—120). რელიგიური აზრის გამოსახატავად ისინი მზა პოეტურ ფორმულებს მიმართავენ, ხშირად კი მხატვრულ განზოგადებასა და ფანტაზიასაც, როცა ზოგჯერ სახის შესაქმნელად გამოყენებული ელემენტების თავდაპირველი საკრალური მნიშვნელობა ქრება და აზრისა და გრძნობის პოეტური ხორცშესხმა რჩება. აქ უნდა გავარჩიოთ ერთმანეთისაგან, ერთი მხრივ, ავტორის რელიგიური წარმოდგენებისა და ხილვების პოეტური ენითა და სიმბოლოებით გადმოცემა და, მეორე მხრივ, რელიგიური გრძნობის საფუძველზე პოეტური ხატის შექმნა (შდრ. ფანტაზიას ხილვასა და წმინდა მხატვრულ ფანტაზიას შორის განსხვავება ქრისტიანულ მწერლობაში [29]).

უძველესი შესაქმნის მითი (აქადური მითი მარდუქსა და თიამათზე და ქანაანური მითი ბალსა და ლოთანზე), რომელსაც ემყარება ებრაული შესაქმნის მითის კოსმოგონიური ბრძოლა (იაჰვე კლავს ლევიათანს და ყოფს ზესკენლისა და ქვესკენლის წყლებს ერთმანეთისაგან, ნათლისა და ბნელის მსგავსად ერთმანეთის წინააღმდეგობი ბუნების მქონეთ. — შდრ. [12], 81), ბიბლიურ პოეზიაში დაქუცმაცებული და პოეტიზირებულია (ფს. 18,2; 95,11; 96,1—5; 113,3-4; შდრ. [62], 105-106, 108; [44], 209—210; [52], 131—132). ბიბლიის ე. წ. საკულტო მითებში ამაღლებულის გრძნობით გამოწვეული ხილვები, თეოფანია უგართული და ქანაანური მითოლოგიური ფორმით გამოხატული სიმბოლურ-პოეტური სახეებითაა გამართული ([62], 146; [54], 107—109) და ღვთაების სულიერი თვისებები ხორცშესხმულია მისი კოსმოსური ატრიბუტებით იაჰვეს განსაზღვრებლად (ცეცხლი, ნათელი, ანთებული ლამპარი, ღრუბლის სვეტი და სხვ. — შესაქ. 15,17; ეზეკ. 1,4; გამოსლ. 19,16—18; 33,9—10; II შქ. 10,4; ფს. 17,9—15 და სხვ.).

პატრისტიკაში განასხვავებენ ნათლისა და ცეცხლის ორ ასპექტს ბიბლიური წიგნების მიხედვით, რაც ჰიმნოგრაფიაშიც გამოვლინდა. ერთი მხრივ, ეს არის მტანჯველი, მაცთური, უკეთურებისა და ეშმაკთა შემწუველი, რაც იგივე ბნელია ([17], 15,2; ფს. 96,3; 138,11—12; [3], 217,324; შდრ. [25], 101, 107—109), და მეორე მხრივ — ღვთაებრივი, რომელიც „არა დაეტევს კორციელსა ხილვასა შინა“ (შდრ. [3], 70). ბიბლიის მიხედვით როგორც იაჰვე, ისე წყლის ქაოსის გამომხატველი მითოსური დრაკონი ერთი და იმავე ატრიბუტებითაა წარმოსახული (გამოცხ. 12,3; იობ. 41,9—25; ფს. 17,9—16). რასაც იმით ხსნიან, რომ შესაქმნის მითოსში დამარცხებულის თვისებები გამარჯვებულზედაცაა გადატანილი ([52], 130; [44], 197). თავის მხრივ, ნათლის და-

დებითი ასპექტი არის არა მარტო ღვთაების სიმბოლო „სახისმეტყველებითა სიტყუათა შინა“ (პირველნათელი, ჰეშმარიტი დიდი საიდუმლო ნათელ. გამოცხადების ნათელი და სხვ. — გრიგოლ ნაზიანზელი), ან წმინდანის სიმბოლურ-მეტაფორული სახე (მთ. 17,2; ი. 1,5; 8,12; 12,35—36,46; ფს. 4,7; 42,3; 43,4; 55,17; 89,17; 103,2; ეს. 42,6—7; მთ. 5,14—15; ლ. 11,33), არამედ სულიერი ხედვის სიმბოლოდაცაა გააზრებული, განმწმენდი, განმანათლებელი. განმამბრძნობელი და ღმრთისა მიმართ წარმართველი, ნათელი მეცნიერებისა, სიბრძნისა, გულისხმისყოფისა (მთ. 3,11; 6, 22—23; ლ. 11,34—36; 12,35; კოლ. 1,12; ფილ. 2,15; ივანე. 13,9; ფს. 12,4; 17,29; 18,9; 26,1; 35,10; 75,5; 96,11; 118,18; 111,4; [3], 47, 247, 393, 414, 428, 479; [5], 243 და სხვ. [9]. 107v—108v; [10]. 78r; 88r—v; [11], 50v—53v). აქედან ჰიმნოგრაფიაშიც ნათლის სიმბოლო ღვთაებისა თუ წმინდანს ატარებუტცაა, მისი სულიერი ღირსების გამოხატველი, რაც ლიტურგიული პოეზიის ამალღებულ ტონითაა გადმოცემული („გამობრწყინდეს საქმენი თქუენნი კეთილნი უფროს მზისთუალისა ბრწყინვალისა, რამეთუ დასლვამან მზისამან დღეა ღამედ დაადგრინის, ხოლო დასაეღით მოძღურებითა თქუენითა ბნელსა შინა ნათელი გამოუბრწყინდა სოფელსა“. [3], 35, 427, 475 და სხვ) და ღვთაებისაღ. პიროვნების სულიერი მიმართების გამოხატველიც, რაც ფსალმუნს თუ ბიბლიის სხვა პოეტურ ადგილთა მსგავს განცდათა სიმძაფრით შექმნილ ლირიკულ ნიმუშებშია გამოვლენილი („ბნელისაგან ცოდვათასა გიღალადებენ შინ სულნი ჩუენნი, მრავალ-მოწყალო ღმერთო, ნათლითა მიუაჩრდილებელითა განანათლენ და წარმიმართენ გზანი ჩუენნი“ — კოზმა იერუსალიმელი — [4], 151; [3], 70; შდრ. ფს. 43,25; 68,18; 101,3; 87,15 და სხვ.).

წყლის სიმბოლური მნიშვნელობა ძველ აღთქმაში ასევე მრავალმხრივია. იგი გამოხატავს როგორც ქვესკნელის წყლებს, ისე ზეციურ და სამოთხის წყლებს და ღვთაების სიმბოლოსაც წარმოადგენს. მისი მეორე უაყოფითი ასპექტი ჰიმნოგრაფიაში მკვეთრადაა დაპირისპირებული ნათელთან. როგორც ქვეცნობიერის სიმბოლოს კონტრასტი ცნობიერთან ([64]. 93—96). წყლის სტიქიონი, ვითარცა დასაბამი ყოველი არსებულისა, მრავალი ხალხს მითოლოგიაშია დადასტურებული. უკვე შექმნილ სამყაროში ეს ორი წყალი ერთმანეთისაგან გამიჯნულია. ერთი ოკეანის განსახიერებაა, პირველსაწყისი სიკვდილის წყალია, რომელიც თავისი მდებარეული ბუნებით და წიაღით უფსკრულთან, ქვესკნელთან და სიბნელესთან ასოცირდება, ხოლო მეორე. მტკნარი წყალი, როგორც მამაკაცური საწყისი, ცხოველმყოფელობით გამოირჩევა ([26]. 66—68, 128; [44], 197, 206; [61], 25, 38—39; [62], 77; [69]: შესაქ. 1,2. 6—10; 2, 6—10; იობ. 26,12,14; 38,8.16—17; 25—30; 36, 30; ივანე. 8, 28—30; ფს. 23, 2; 73,13—16; 94, 5; 103, 3.6 და სხვ.; ამ მითოლოგიური წარმოდგენის ნაშთი ტრანსფორმირებულია ჰიმნოგრაფიაში: „მუცლად გილო შენ (ქრისტე) უძღებმან ჯოჯოხეთმან... და ვერ შეუძლო, უხრწნელო, განხრწნად შენდა“ — [1], 373; შდრ. იონ. 2, 3; იობ. 38, 8). ბასილი კესარიელი, რომელიც ალეგორიული თარგმანების წინააღმდეგია, უარყოფს წყალთა განყოფის შესახებ განმმართველთა მიერ ივანით ანუ „განზრახულებისებრ გონებისა“ თქმულს, „ვითარმედ წყალნი მოასწავებენ ძალთა სულიერთა და უქორცოთა და ვითარმედ კეთილნი იგი მათგანნი დაშთომილ არიან სამყაროსა ზედა და ბოროტნი მივიდეს ადგილთა ქუეყანისათა და სიქშირისათა. არიან იგინი სულნი უკეთურნი, განვრდომილნი პატივისაგან ბუნებისაჲსა მთხრებლისა მიმართ

ბოროტისა; და შფოთისათვის ენებისაჲსა ეწოდა მათ ზღუა მღელვარე გარდაცვალებისა მათისათვის და შფოთითა აღძრვთა მათითა ზრახვისა მათისათვის“. ასევე განმარტავენ ისინი ბნელს უფსკრულთა ზედა, „ვითარმედ ძალი არს ბოროტისაგანი, ბრძოლაჲ სულთაჲ და მოქმედი სიკუდილისაჲ. წინააღმდეგობი სათნოებისაჲ“ ([12], 32, 50—51; შდრ. [45], 72—74, 81—83; [14], 191). მაგრამ საგულსხზოა, რომ კიმნოგრაფიაში წყლის სიმბოლური სახის ეს ასპექტი, რომელიც უფსკრულს, ჯოჯოხეთს, წარსაწყმედელს, სიბნელეს, პირველყოფილ ქაოსს, სიღარიბეს, ბოროტებას უკავშირდება ([12], 33), სწორედ სახისმეტყველებით არის გააზრებული, სადაც ბიბლიის მიხედვით მღელვარე ბნელი წყლის ქაოსი, რომელსაც იაკვე ებრძვის და რომელიც ქვესკნელს უტოლდება, გამოხატულია მითოსური ზღვიური ურჩხულის, ხოთნური დრაკონის (ვეშაპის, გველის, წვეცის) სახით ([52], 130—135, 146—149, 154; [44], 266—210; [3], 549; [5], 497, 831; [57], 996, 1016; 1406; [8], 75r).

ამგვარმა მითოსურმა წარმოდგენამ ტრანსფორმაცია განიცადა ქრისტიანულ კიმნოგრაფიაში, სადაც სახისმეტყველებით სულსთვის საფრთხის შემქმნელ წინააღმდეგობასთან და მის ხსნასთან იქნა დაკავშირებული. ქრისტემ გამოიხსნა და საღმრთო ნათლით განანათლა სულთა მფლობელი (ან მომსარკველი) ვეშაპის მიერ ქვესკნელში შთანქმული სულნი ([1], 269, 350, 339). წარმოებული მითოლოგიიდან ნამემკვიდრევი ზღვის ურჩხული, როგორც გარეგანი, ისე ადამიანის სულში არსებული და მისი დამორგუწევი, ზოგადი ბოროტების გამოხატველად იქცა (შდრ. იობ, 7, 12; ფს. 73, 19; 56, 5). ამ ვეშაპს, ლევითანს, რომელიც „მეუფედ წყალთა გამოითარგმნების“ სახისმეტყველებით ეშმაკად, სატანად წინააღმდეგობად განმარტავენ წმ. მამები, რომელიც „მდინარესა გემოვნებითსა ცხოვრებასა შინა“ მომქცევი და ცოდვის მეუფების ნომრანია ([9], 82r; [17], 12, 3, 9; [18ა], 65; [13], 190; შდრ. [1], 399, 403; ფს. 73, 13—14). ეს არცა ის სახე — ცოდვით უფსკრულში დანთქმა, რასაც არაერთხელ მიმართავენ კიმნოგრაფები: „უფსკრულსა ბრალთა ჩემთა სიღრმისასა შთავრდომილ ვარ ურჩებითა ჩემითა და ჰნებაჲს შთანქმედა ჩემი უწყალოდ გვეცა მას ბოროტსა წარწყმედელსა, არამედ შენდა მოვილტი, ქრისტე, ცხოვრებისა ნავთსაყუდელ“ ([5], 845). ამ ცოდვის აღმბოცველია წყლის სიმბოლოს მეორე ასპექტი — წყალი ცხოველყოფელი ანუ ზეციური ([13], 190): „წყალთა შინა შეჰმუსრენი თავნი ვეშაპთა მათ უხილავთანი და წარპრღუნენ გესლი მაკუდინებელი წყლითა მით ცხოველსყოფელითა, სახიერ“ ([1], 397; [3], 69). ხოლო თავისი ჭვარცმით და აღდგომით ქრისტემ დასაჯა ბნელი მატური ადამისი უფსკრულთა შინა (გამოცხ. 20, 1), საიდანაც აღმოიყვანა და იხსნა მან კაცთა მოდგმა, შეუმსუბუქა მას პირველცოდვის ტვირთი, აქოცა ენებანი და ცოდვანი სოფლისანი, განაქარვა და ნათელყო ბნელისა ან ეშმაკისა საცთური ვეშაპის ანუ გველის მოკვლით (იობ. 26, 12—13; [3], 466, 384, 311, 328; 39, 69, 400, 479; [5], 497, 831; [1], 399; 242).

კიმნოგრაფიაში, ერთი მხრივ, უცვლელი დარჩა ხოთნური წყალი, რომელზედაც ბიბლიის მიხედვით შემოქმედი ბატონობს (ფს. 23, 1—2; 73, 13—14; 135, 6) და რომელიც ერთგვარად „განწმენდილიც“ არის ([3], 38, 69, 70, 17, 18, 39; [4], 148; [1], 11, 407 და სხვ.) და, მეორე მხრივ, გაუნობიერებლად შემოვიდა წყლის ამგვარი გააზრება, როგორც მითოსური მასალა ახალი საბაზის შესაქმნელად ძველი აღთქმის ტრადიციით. წყლის სახე ხშირად გვხვდება ფსალმუნში ადამიანის უძლურების, უბედურების, მისი დამღუპველი ძალის

გამოსახატავად ([52], 146; [39], 172, 266, 377). ამ შემთხვევაში წინა პლანზე დგას სახის მხატვრული ბუნება და ქვეყნელის წყლის რელიგიურ-მითოლოგიური გააზრება ქვეყნობიერში გადაინაცლებს, როგორც ბოროტების გამომხატველი: „გარე-მომადგეს მე საღმობანი სიკუდილისანი და ღუართა უშჭულოებისათა შემაძრწუნეს მე“; „დამდვეს მე მღუმესა ქუესყენლსა ბნელსა და აჩრდილთა სიკუდილისათა“; „მიჰსენ მე... რაათა არა დავინთქა; განვერი მე მოძულეთა ჩემთაგან და სიღრმეთაგან წყალთაჲსა. ნუ დამნთქამნ მე მორვეი წყალთაჲ, ნუცა შთამნთქამნ მე უფსკრული, ნუცა შეიყოფნ ჩემ ზედა ჭურღმული პირსა მისსა“; „საშინელებათა შენთა შემაძრწუნეს მე, გარე-მომადგეს მე ვითარცა წყალნი...“; „წყალთამცა ვიდრემე დამნთქენეს ჩუენ, ღუარსა განჯდა სული ჩუენი“; უფალმა „შემიწყნარა მე წყალთაგან მრავალთა“; „ბნელისა წყალნი“ და სხვ. (ფს. 17, 5—6; 68, 3.15—16; 87, 7.17—18; 123, 4; 17, 17.12; 27, 1). ფსალმუნთა მსგავსი ადგილები ასეა განმარტებული: „ეშმაქისა ძალნი განაშორნა კაცთაგან, პირუტყუსთა ბუნებამ დაანთქა უფსკრულსა ზღუთასა... ამას საეშმაქოსა ღუარად იტყუს: „აქავდეს და შეძრწუნდეს წყალნი მათნი“ (ფს. 45, 4); რამეთუ დაცეა შეძრწუნებამ და ამბოხი დევთა სიმაღლისაჲ ჩუენგან და იქმნა გზად წრფელად...“ „და სიმაღლმ დევთაჲ წარსაწყმედელად ცთომილებისა მათისა და შემაბილწებელისაგან სულისა, რომელი ვითარცა წყლისა აღმრღუეულისა და ღელუა—ატეხილისა განზრახვანი, და სულნი ყოველნი განაწრფელა და განწმინდნა“ ([15], 395; შდრ. [32], 114).

ხოთხური საფუძვლის (უფსკრულის) სახისმეტყველებით ადამიანის სულიერ ტივილთან დაკავშირება და სურვილი მისგან თავდაღწევისა ფსალმუნთა მრავალ ადგილას იგრძნობა, სადაც იგი ხშირად განმეორებადი მეტაფორაა, ტანჯვისა და საფრთხის გამომხატველი. მას უკავშირებენ ქანაანურ მითოლოგიაში მნიშვნელოვან მოტივს ქვეყნელის დამნთქმელი ძალის შესახებ. ფსალმუნში წყალნი მრავალნი, სიღრმენი წყალთანი, სიღრმეჲ ზღუსაჲ, მორვეი წყალთაჲ, ღუარი, უფსკრული, ჭურღმული, უყი, მღუმე, სამარე, წარსაწყმედელი, განსახრწნელი, ქუეყანაჲ დავიწყებული, ბნელი, ჭოჯხეთი ქუესყენლისა (ფს. 9, 16; 15, 10; 22, 4; 48, 16; 54, 24; 62, 10; 85, 13; 87, 12—13; 106, 26; 114, 3) პოეტური ტერმინებია ქვეყნელის, მისი წყლებისა და სიკვდილის, სიბნელისა და განადგურების გამომხატველი ([54], 105, 110, 172; [56], 212, 291; [53], 77, 294, 539).^{*} რაც სახისმეტყველებით პიროვნების სულიერი დამდაბლებისა და შეცოდების გამომხატველია. „ვითარცა ღელვანი ზღუსანი. გარე-მომადგეს მე ცოდვანი ჩენნი“; „აღმომიყვანე ცოდვათა ჩემთაგან განმხრწნელთა (სულისათა), უფალო ღმერთო ჩემო“; „სიღრმეთაგან ცოდვათაჲსა და მოქცევისაგან ბრალთაჲსა აღმომიყვანენ ჩუენ“ — არაერთგზის გვხვდება ასეთი მიმართვანი

* ეს მნიშვნელობა ხშირად ენაცვლებთან ერთმანეთს, რადგან ერთმანეთსავე გულისხმობენ. მაგ., გუჩანე კონსტანტინეპოლის ძლიაპირის ქართულ თარგანში „შმხედ მიქსძ“-ს (წყალნი მრავალნი) „უფსკრული“ შეესაბამება, ელისე მონაზონის „ჩუემძე ღჳს ჩუიომდჳს“ (ცოდვათა მორვეი, სიღრმე) კი ითარგმნება როგორც „ღელვანი ცოდვათანი“ ([4], 180, 166). მღვიმის, უფსკრულის სიღრმის, თუ ღელვათა მეტაფორული მნიშვნელობა პირდაპირა მითითებული და ხშირად გვხვდება ბიზანტიურ და ქართულ ჰიმნოგრაფიაში: სიღრმეჲ ბრალთაჲ, ღელვანი ცოდვათანი ან მქრწნელნი, მღუმე ან უფსკრული ცოდვათა, ბოროტთა. შდრ. დავით აღმაშენებელი: „მე ვარ, ვითარცა უფსკრული შესაკრებელი ბილწებისა ღუართაჲ“. [7], 181). იგივე ჰიმნოგრაფიული ტრადიცია უღვეს საფუძვლად დ. გურამიშვილის შემდეგ მხატვრულ სახეებს: „სოდვის ლის უუუერდი, ღრმად შგ დავუფალო, //თუ შენ მე არ აღმომიყვან, ცნელად აღმოვლო“. ან „ქვესყენლსა ვარ, ვერა გხედვ, მეგულევი ცაღა“ და სხვ.

ჰიმნოგრაფიაში ([3], 362; [5], 213, 289, 291). ეს ფსალმუნისმიერი სახე და შეგარძნება იმდენად გათავისებულება ჰიმნოგრაფთათვის, რომ ზოგჯერ ისინი არც კი მიუთითებენ უფსკრულის მითოსურ სახეზე და მხოლოდ სათანადო მიმართულების ზნისწინათა დართვით მიგვანიშნებენ სიღრმეზე, რომელიც სახისმეტყველებით მათი განცდის წარმოჩენია (ფს. 129, 1): „დათქმული ცოდვითა ღრმითაჲმ ვლალადებ...“ „აღმოედინ (ან აღმოიყვანე) განჯრწნისაგან ცხორებაჲ ჩემი“; „აღმოიყვანე დანთქმისაგან“ (ან ცოდვათაგან); „სიღრმით-გამო დაღატყო მწუხარებოთ იონა“, რაც იგივე ქვესკნელი ან ვეშაპის მუცელია („ცოდვისა სიღრმეთა დამთქეს მე, ვითარცა იონა ზღვსა უფსკულთა“; „გარე-მომიციეს ღელვაჲ და მექმნა საფლავ მუცელი ვეშაპისაჲ“ [3], 116, 257, 479; [4], 73, 138; 117, 139; 49, 47, 188 და სხვ.).

წყლის სიმბოლოს მეორე ასპექტი (წყალი წმიდაჲ, სულიერი და ცხოველმყოფელი ანუ სასუმელი ცხორებისაჲ, წყაროჲ უკუდავებისაჲ, უხრწნელებისაჲ, სათნოებისაჲ, სიხარულისაჲ, ნაკადულნი მადლისანი, გონების წყაროჲ ბრწყინვალე და სხვ. ჰიმნოგრაფიაში) ბიბლიური და მითოსური ზეციური წყლიდან იღებს დასაბამს, როგორც მისი საპირისპირო მხარე — ქვესკნელის წყლებიდან. შემდგომში იგი იმდენადაა გაქრისტიანებული, რომ მისი მითოსური ქვეეტექსტი თითქმის ქვეცნობიერშიც კი ქრება. მას სპირიტუალური მნიშვნელობა აქვს მიღებული ბიბლიაში და ღვთის სიტყვის (ახალ აღთქმაში—ქრისტეს), ქეშმარიტების, სიბრძნის, კეთილმოწყალების, ცხოველმყოფელობის მეტაფორული გამოხატველია (II შქ. 32,2; ფს. 132, 3; 71, 6; 64, 10—11; 115, 4; ეზეკ. 34, 27; იერ. 2, 13; 17, 13; ეს. 30, 28; 45, 8; 55, 10—11; ი. 4, 10—14; [3], 369, 372, 412, 445, 448, 475, 509; [4], 167 და სხვ.). იგი ღვთაებასთან სულიერი მიახლოების საშუალებასაც წარმოადგენს, ღვთაების მსგავსად დაამიანის გრძნობისა და გონების სისავსეზე, ქმედითობაზე მიმანიშნებელია (ეს, 44, 3; ფს. 22, 5; 41, 2—3; 115, 4; 1 კორ. 10, 4; ივავ. 18,4; 20, 5; ი. 7, 37—38; გამოცხ. 22,1; 21,6; [57], 1015, 1276; [1], 338; [4], 174). ჰიმნოგრაფიაში ცხოველი წყლის მხატვრული შინაარსი თავთ პირველსახის ლირიკულ ბუნებაში წარმოჩნდება: „აცურითე უნაყოფოსა სულსა ჩემსა ცუარი მადლისაჲ და დასრითე ალი ცოდვისაჲ, ქრისტე, ცხორებისა წყარო, და განმანათლე, სახიერ, ღმრთეებისა ნათლითა და აღმავსე მადლითა“ ([1], 330; შდრ. მიქაელ მოდრეკელი — [1], 374, იხ. აგრ. [6], 154; [5], 431). წარმართული მითოლოგიის წყლისა და ნათლის ურთიერთობა, როგორც ღვთაების ხთანური ატრიბუტებისა. ახალ სიმბოლურ საფეხურზეა აყვანილი ბიბლიაში და აქედან ჰიმნოგრაფიაში. სახისმეტყველების დონეზე ნათლისა და წყლის სიმბოლო ერთმანეთს უკავშირდება როგორც ცხოველმყოფელი, ღვთაებრივი ქეშმარიტებისა და სულიერი საზრდოს, განახლების, განწმენდისა და განათლების გამომხატველი (ფს. 35,9—10; 50,9; 1 კორ. 10,2—4; მთ. 3,11.16 და სხვ.; [3], 98, 472. 488; [2], 688, 640; [1], 396; შდრ. [36], 140—142).

თავის მხრივ, წყლის სიმბოლოს ორი ასპექტის დაპირისპირებაც თავისებურ მხატვრულ სახეს ქმნის ბიბლიაში, როცა ერთმანეთის გვერდით წყალი გაიზარება, ერთი მხრივ, მაცხოვრებლად და, მეორე მხრივ, სულის წარმწყმედლად (ფს. 68,2—3). ფსალმუნთა მსგავს ნიმუშებში რელიგიური მისწრაფების მხატვრული ხორცშესხმა ხდება სიმბოლოს ძველი ფორმის გადაზარებით და პოეტიზაციით (შდრ. [49], 250; [44], 164), მაგ., ბიბლიური სამოთხის მითის მოტივი ურწყული უდაბნოს აყვავების შესახებ, რომლის მიზანი იყო

გაეზარდა ღვთაებრივი ძალის მნიშვნელობა (ეს. 41,19; 51,3), მხატვრულად ტრანსფორმირდება ფსალმუნთა ლირიკული გმირის სულის მოძრაობის განივ-
 თების მიზნით (ფს. 142,6; 62,2; შდრ. 22,2 იგავ. 9,13). ასევეა ტრანსფორმი-
 რებული ღვთაება-ფრინველს ძველმითოსური ხატიც: „დიდებაო ჩემო, აღდ-
 გომავ სულისა ჩემისაჲ შენ ხარ, ქრისტე. საფარველსა ფრთეთა შენთასა დამი-
 ფარე მე, ბრწყინვალეებასა ნათლისა შენისასა, და შემიწყალე მე“ ([3], 513). (ფს.
 56,2; 90,4; 16,8; 62,8; 103,3; 17,11; შდრ. II შჯ. 32,11—12; მთ. 23,37; [57], 971,
 1466; [54], 108; [55]. 100). ფსალმუნსმიერი ლირიკული მიმართებისაგან
 განსხვავებით ადრექრისტიანულ ჰიმნებში (სინესიოსი, კლიმენტი ალექსან-
 დრიელი — [58], 19, 22, 37; [47], 109, 112) ეს სიმბოლო ქრისტეს პოეტურად
 შექმობის მიზნით გამოიყენება (შდრ. [59], 458; [20], 13). ბიბლიურ მწერლო-
 ბაში ხშირად სახის პოეტურობას ქმნის ღმერთისა და ადამიანის ურთიერთობის
 ემოციური შინაარსი. ამიტომ ბიბლიის ის ნაწილები. სადაც ასეთი მხატვრული
 სახეები იქმნება, სწორედ გამოსახვის საშუალებაა ამ თავისებურებით გან-
 სხვავდება სხვა ნაწილებისაგან (განსაკუთრებით ფსალმუნნი, რაზედაც მიუ-
 თითებდა ათანასი ალექსანდრიელი — [16], 446), რამაც გავრცელება პოვა
 ჰიმნოგრაფიაშიც (იხ. ფს. 88,22; 137,7; 138,10; შდრ. ლ. 16,23; ი. 10,5; [57].
 1375,1402, 1434 და სხვ.). ამგვარად, ზემოთ განხილული სიმბოლური სახე-
 ბით გამოიხატება ინტიმური, მისტიკური, ლირიკული დამოკიდებულება უზე-
 ნაესთან, როგორც ერთგვარ რელიგიურ-პოეტურ თავშესაფართან, უხილავთან
 და უცნობთან მიმართებისას.

ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიისათვის ბიბლიურთან ერთად ანტიკურ მითო-
 ლოგიურ ტრადიციასაც უნდა ჰქონოდა განსაზღვრული მნიშვნელობა, რადგან
 ბიზანტიური კულტურა განვითარდა ანტიკურ მეგვიდრობასთან წინააღ-
 მდეგობრივ ურთიერთობაში. ანტიკურ პლასტიკურ სეულატურულ სიმბოლიზმ-
 ში მოცემულია აბსოლუტური ურთიერთგამსჭვალვა სხეულისა და სულისა,
 „სადაც პლასტიკა არა მხოლოდ გარეგნულად და პოეტურად შემამკობელია,
 არამედ არსებითად წარმართავს ანტიკური პოეზიის აზრსა და სტრუქტურას“
 ([42], 664, 82. 91, 76), რითაც განსხვავდება ანტიკური პლასტიკური ხატები
 ბიზანტიური პოეზიის სიმბოლური სახეების „მხედველობითი შეგრძნებისაგან,
 რაც ბიზანტიური ესთეტიკის ერთ-ერთი არსებითი ფაქტორია“ ([63], 1—3) და
 ყველაზე ცხადად ნათლს სიმბოლოში გამოვლინდება. ნათელი ბიზანტიური
 ესთეტიკის, გნოსეოლოგიისა და მისტიკის მნიშვნელოვანი კატეგორიაა, რომე-
 ლიც ეყრდნობა ძველ ებრაულ, ნეოპლატონურ, გნოსტიკურ, მანიქეურ და
 სხვა ტრადიციებს. მაგრამ ანტიკური წარმოდგენა (პლატონისაჲ კი) ნათელზე
 უფრო მატერიალისტური იყო, ვიდრე ძველებრაული, სადაც მას პირველხარ-
 სხვანი მნიშვნელობა ენიჭებოდა დაერთადერთი დამაკავშირებელი იყო ადამი-
 ნისა ღმერთთან ([35], 93, 84. შდრ. [64], 164). ქრისტიანულ ჰიმნოგრაფიაში
 სულიერი შინაარსის პირობითი ხატია მოცემული და ფორმისა და შინაარსის
 ასეთი მიმართებით განსხვავდება ანტიკური სიმბოლოსაგან. ჰიმნოგრაფები
 ერთმანეთისაგან განასხვავებენ „ცეცხლს ნიეთიერს“ და ღმრთეების უსხე-
 ულო ცხოველს ცეცხლს (ἄψυχον ζῆλον ἁγιῶν), მზეს ხილულს და მზეს სიმარ-
 თლისას (ქრისტეს), ნათელს შექმნილს და უნივთოს, შეუქმნელს, საცნაურს,
 პირველშობილს (შდრ. [12], 79; ფს. 73,16; [17], 1,16), უწინარეს მზისა (მთი-
 ებისა) შობილს, ხილულის წყაროს, რომელსაც უპირატესობა ენიჭება გრძნო-

ბად ნიეთერ ნათელთან შედარებით („უნათლესი მნათობთა სამყაროჲსათა“; „*φωτεινότερος των ἡλίου*“ — [3], 98, 312, 462, 472, 508; [4], 53,80; 38, 57, 59; [6], 154; [1], 391; [2], 084 და სხვ. შდრ. „მზეჲ სიმართლისაჲ — ხატი და ბრწყინვალეჲა უზილავისა მამისაჲ“ ჰიმნოგრაფიაში ([1], 338). ხილული ნათელი ხატია გონებრივის — ქრისტესი, ხოლო თავად ქრისტე, რომელიც სულიერი მზეა, ხატია ზეგარძნობადი ნათლის („ნათელი ნათლისაგანი“), რაც ქრისტიანულ ესთეტიკურ იდეალებს შეესაბამება ([4], 91; [3], 13, 18, 38, 282, 350; 55, 63, 549; [57], 1016, 1326, 1355. იხ. [63], 1,5; [22]; [23]; [25]). ასევე უპირისპირდება მატერიალურს არამატერიალური ცხოველმყოფელი წყალი ([1], 187; [3], 40). ამრიგად, „არსებისა ხატი უსხეულოჲ“ ([4], 130) დაფარული შინაარსის გარეგნული ვამოხატულებაა. ლირიკულის საწყისი ცადმიანის უზილავისაჲ სწრაფვასა და მის გაცნობიერებაში იმალება, რადგან რელიგიურ-ფილოსოფიური წყურვილი თავისთავად გულსხმობს ამაღლებულის ლირიკულ ვანცდას. ანტიკური ჰიმნური პოეზიის ([59]; [20]) ღვთაების გარეგნული ბრწყინვალეება თავის თავშივე შეიცავს ღვთაებრივ სრულყოფილებას, მაგრამ თვისებრივად განსხვავდება ქრისტიანული ჰიმნების ღვთაებრს „ნათლად“ გააზრებისაგან (შდრ. [3], 333 — „სულთა ნათელ ხარ შენ, ქრისტე“), რომელიც შინაგანი „თულთა საცნობელთაჲთა, სულსაჲთა და გონებისაჲთა“, „ცნობრს გულსხმისყოფით“ სახილველი და საცნაურია ([66], 30; [48], 129—131; [1], 216; [5], 639, 485, 389, 825), რომელსაც უნდა დაემსგავსოს და რომლისკენაც მიისწრაფვის ჰიმნოგრაფი და მასთან ერთად ჰიმნთა აღმქმელი. ჰიმნოგრაფი სულიერ სრულყოფას და განათლებას ევედრება ღვთაებას (*φῶτισον ἡμᾶς, ἵη ψαχῆν μαι φῶτισον; ὀφθαλμοῖς ἡῶν χαρῖσας μαι φῶτισον*). ნათელი მისთვის სულიერი წყვდიადიდან ამოსვლის საშუალებაა (შდრ. ფს. 68, 24; 142,3). იგი აღმადგინებელია დაცემულთა და დაბნელებულთა და მიზანია ღვთაებამდე ამაღლებისათვის: „ბნელისაგან წყუდიადისა აღმოიყვანენ მოაწმუნენი შენნი. სახიერო, და განანათლენ მცნებათა შენთა ნათლითა სულნი, რომელთა აღიმსთეს შენდამი სიყუარულით“ (ანდრია კრიტელი); „მთიები გამოობრწყინდეს გულთა შინა ჩუენთა“; „მოსძარცუე არმური ცოდვისაჲ წყუდიადი გონებასა ჩემსა და უკუდავებისა შეუხებელითა საღმრთოთა ნათლითა განანათლენ სულისა ჩემისა თულნი“; „ნათლისა მომცემლო, ნათელსა მცნებათა შენთასა დამამტკიცენ“; „ნათელსა ნებისა შენისასა წარჰმართე სლვაჲ ჩუენი — გვეედრებით“ ([1], 333; [3], 29, 53, 101, 252, 257, 302, 323, 329, 332, 479; [4], 39, 70, 114, 186; [7], 184, 194—195; [5], 639, 635; შდრ. [67], 69, 75; [66], 19, 30—32; [68], 337).

ამგვარი უშუალო მიმართება უზენაესისადმი და ეედრება მისდამი ქმნის ინტიმურობას სასულიერო პოეზიაში, რადგან პიროვნების ნების თავისუფლების ქრისტიანული გაგების გამო სულს მიცემული აქვს წრფელი შენანების და აქედან ხსნის შესაძლებლობა, ხოლო ქრისტიანული მისტიკა ყველაზე უფრო მსასობელია („მკურნალი სულთა და ჯორცთაჲ“) და ტრაგიკული ვანცდაც ჰიმნოგრაფიაში დაიძლევა ნათლისაჲ როგორც ხსნისაჲ სწრაფვით ([7], 183; [4], 54; [57], 1279; [3], 117, 148, 149, 156 და სხვ. ფს. 31,7; 58,18; 93,19,22; 117,6—7; 90,2,9; 118,57,94; იონ. 2,8 და სხვ.). ადრეულ ანტიკურ პოეზიაში კი, სადაც „საკრველნი ჯორცთანი“ კრავენ სიმბოლურ სახეს, „ხთონური ელემენტი ამტკიცებს ადამიანის ეპიკურ შემეცნებას და გამორიცხავს სამყაროს ტრაგიკულ მოაზრებას, რომელთანაც იგი მთლიანობას ქმნის“ ([50],

455). ტრაგიკული გააზრება კი იქ აღმოცენდება, სადაც ირღვევა ეს პარმონია გრძნობადისა და ზეგრძნობადისა, ხორციელისა და სულიერისა. ეს ჩანს უკვე გვიანანტიკურ ორფიკულ ჰიმნებში ([46], 109). სახისმეტყველებით მოაზრებულ ბიზანტიურ სიმბოლურ სახეებზე გადასვლა ერთბაშად არ მომხდარა. ეს დაიწყო ჟღერ კიდევ ორფიკული მისტიკიდან ([41], 437, 443; [46], 93; [60ა], 133, 146; [60], 256—267). პოლითეიზმიდან მონოთეიზმზე გადასვლა სინათლის კულტით გამოიხატება ბიზანტიურ და ქართულ სამყაროში, როგორც ერთიანისა და მთლიანის აღმნიშვნელი. სიმბოლურ-ალეგორიული გამოხატვა იყო ერთ-ერთი არსებითი გზა წინაქრისტიანული მხატვრული მეგვიდრეობის გამოყენებისა. ნეოპლატონიზმი გარდაშავალ საფეხურს წარმოადგენდა სიმბოლურ სახეში გრძნობადი გააზრებიდან სულიერზე გადასვლაში ([28], 32—25; 246; [41], 443; [40], 512, 525; [42], 67; [37]. 383—385, 391; [24]; [25]; შდრ. [20], 72—73, 89; [59], 432—434).

წინარე ხთონურ-მითოლოგიური სახეების ძველი შინაარსისაგან დაცლა და ახალი სახისმეტყველებითი შინაარსის წინ წამოწევა თავისთავად სიმბოლური გამოხატვის წარმართული ფორმების უარყოფით მოაზრებას ნიშნავდა. ამგვარი ტენდენცია ანტიკური კულტურის გადაფასებისა — ანტიკური პლასტიკური სახის მავიერად მოგვეს მისი უკუფენა, ჩრდილისმავგარი ანარეკლი — წამყვანია ბიზანტიური ხელოვნების აღრეულ ეტაპზე, მაგ., ნონოს პანოპოლელის „დიონისიაკაში“ (იხ. [34], 132—150). ნონოსის მხატვრულ სახეთა ასეთი სისტემა განსხვავდება ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის სახისმეტყველებასაგან. მაგრამ, ცხადია, რომ ორივე შემთხვევაში ახალი იდეური საფუძვლების დამტკიცება სწორედ წინააღმდეგობიდან ხდება. გადააზრება ანტიკური მითოლოგიური მასალისა შეგნებული და აშკარაა ნეოპლატონიზმთან ზნაფლმზედველობრივად ახლომდგომ აღრექრისტიან ჰიმნოგრაფებთან. როცა მათ ჰიმნებში ქრისტიანულ ღვთაებზე გადმოდის ანტიკურ ღვთაებათა ეპითეტები სულიერი შინაარსის უპირატესობით (შდრ. [20], 8; კლომენტი ალექსანდრიელი — [58], 38; [65], 149—151; სინესიოტი — [58], 4, 19, 21; [47], 108—110). გრძნობადი ნათლის მასხივებელი მნათობნი (ზოგჯერ ანტიკურ ღვთაებათა გამოხატულებანი) ქრისტეს აღრდებენ. ხოლო ანტიკური წარმოდგენის მიხედვით საკუთარი საწყისით მოწესრიგებული კოსმოსი ახლა შეგნებულად ემორჩილება შემოქმედს, „ნათლის მომცემელს“ და მას უგალობს, როგორც მისი შექმნილი ([34], 85—86; სინესიოსი — [58], 4, 19, 22; გრიგოლ ნაზიანზელი — [57], 509, 515, 1326; [47], 72, 107, 109, 112), ხოლო შემოქმედი ჰიმნოგრაფიაში ქრისტეა, როგორც განსხვებულამდევე არსებული მამამერთში და მისი თანაარსი ([3]. 18, 220, 382, 392, 394, 409, 411, 416, 470 და სხვ. შდრ. მნათობთა თუ უფსკრულის // ვეშაპის უფლოსადმი გალობის შოტივი — [3], 65, 374, 531; [1], 402, [4], 42; ფს. 18,2; 135, 7—9; 8,4,7; 103,26; 73,16; 68,35; 76,17; [3], 37,65; [5], 205). მაგრამ ანტიკურმა ღვთაებებმა ბიზანტიურ მწერლობაში დაკარგეს ძველი პლასტიკური გამომსახველობა და თითქმის უხორციოქმნილნი გახდნენ.

მსგავსი ტენდენცია იგრძნობა, როცა ნათელი, როგორც მხსნელი, უპირისპირდება ბნელს, როგორც წარმართულს, რომელიც წყვედიადით მოცულ ხთონურ საიქიოსთან, ქვესკნელთან და მის წყლებთან არის ასოცირებული. უარყოფითად მოაზრებული უფსკრული პიროვნების სულის მატერიის ტყვეობაში ყოფნის სიმბოლოა ნეოპლატონიკოსებთან ([19], 186, 188; იხ. პროკლეს ჰიმნი

— ([60ა], 143—144; [47], 146). ეს ღაპრისპირება ასევე გაცნობიერებულია და მითოლოგიურ სახეებზე პირდაპირი მითითებითაა გამოხატული ადრექრისტიანულ ჰიმნებში (ქრისტეს ნათელის წინაშე ანტიკური ჰადესი და ტარტაროსი იხრიან ქედს — სინესოსი — [58], 4,22; [47], 108, 112; გრიგოლ ნაზიანზელი — [57], 510, 517, 1329; [47], 72; შდრ. იობ. 40, 15; 41,23).

ამგვარი წარმართული მითოსური პლანი შემდგომ ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიაში უფრო გაუცნობიერებელია და ფარული, ბიბლიის მიხედვით შეფარვით, მეტაფორულად არის წარმოდგენილი და გამოყენებულია როგორც ახალი სახის შექმნილი მასალა ქრისტიანული სიმბოლოს სულიერი შინაარსისათვის (რამდენადაც მატერიალურის და არამატერიალურის დაპირისპირება აქ უკვე სპირიტუალისტურია). ნეოპლატონიკოსთაგან განსხვავებით აქ არა გონება და სიყვითეს მოკლებული მატერია, არამედ სულის ორი მხარე უპირისპირდება ერთმანეთს (მტანჯველი ცოდვი: შეგვრძნება და მისგან თავდახსნა). შესაბამისად მთელა ყურადღება მიქცეულია სწორედ ემოციის განვითარებისაკენ თვითჩაღრმავებით. ამიტომ ნეოპლატონურ ნათლის თემას გარდამსახველის და მწყალობელის ფუნქცია აქვს მიღებული, ხოლო უფსკრულის წყლის კი — სახისმეტყველებით სულის საცთურზე, სულის წინააღმდეგობებზე, გულის-თქმასა და ცოდვაზე მიმანიშნებელი: „შთავარდი მე სღრმეთა ზღვასთა და ცოდვისა უფსკრულთა დამთქეს მე, არამედ, ვითარცა ღმერთი ხარ, განხრწნისაგან კუალად აღმოიყვანე ცხოვრებაჲცა ჩემი, მოწყალე“ (იოანე დამასკელი — [4], 117. [3], 542, 468, 428). ეს იყო უკვე ბიბლიური სულიერი საწყისის საბოლოო დამკვიდრება და ახალ ლირიკულ მიმართებაზე გადასვლა ბიზანტიურ ჰიმნოგრაფიაში. ქრისტიანობის წარმართობაზე გამარჯვება ნიშნავდა მოვლენებისადმი ბიბლიური მსოფლმხედველობით მიდგომის გაბატონებას, რაც გამოიხატა სიმბოლოთა გააზრებაშიც. თუ აღრანდელ ქრისტიან ავტორებთან ნაკლებად ჩანდა ფსალმუნისმიერი უშუალო მიმართება ღვთაებისადმი და გვჭყნდა უფრო სტატუტური სქემები სიმბოლოებისა, ანტიკური ტრადიციისამებრ ღვთაების შემკობის მიზნით გამოყენებული, შემდგომში ჰიმნოგრაფების დამოკიდებულება ამ სიმბოლოებისადმი უფრო დინამიკური გახდა პიროვნების სულის ღვთაებასთან მიმართების შემთხვევებში, რაც პირველად გრიგოლ ნაზიანზელის პოეზიაში წარმოჩნდა (იხ. „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1982, № 4, გვ. 68—79).

სახისმეტყველებითი ტრანსფორმაციისას ქვესკნელის წყლის მითოსურ-სიმბოლური სახის პირვანდელი ხტონიზმი პიროვნების სუბიექტურ განცდას ექვემდებარება ჰიმნოგრაფიაში. როცა ნათელს ბნელეთი უპირისპირდება მისი სახით. იგი საზოგადო ცოდვაზე მიმანიშნებელია, რაც ქრისტიან ჰიმნოგრაფებთან შემოდის როგორც გაუცნობიერებელი სტიქიურ-დემონური ძალა, რომელიც უკვე აღარ არის პერსონიფიციკრებული ([61], 27; [31], 146, 164; [58], 142; [67], 81, 44, 49, 57, 59, 76). აი, ამ სტიქიაში დანთქმით სამყაროში ცოდვით დაკარგვის შიშზე (რასაც სოფლის, ცხოვრების უნაპირო ზღვას, მორევს, უფსკრულს უწოდებენ — [57], 910, 1013; [58], 4; [47], 108; [68], 337—8; [67], 34, 49) მიგვანიშნებენ ჰიმნოგრაფები: „სოფლისა ზღუჲა აღძრულ არს ღელვითა ცოდვისამთა და საშინელად დამთქამს მე, და მოვივლტი შენდა ნავთსაყუდელისა და ესრეთ გიღალადებ: დანთქმისაგან მიქსენ მე, მრავალ-მოწყალე“ (იოანე დამასკელი — [4], 152; [5], 213). ამგვარი შიშის განცდა, სულიერი სატიკვარი დაკავშირებული იყო სწორედ ხორციელ შეგვრძნებასთან.

რელიგიური საგნის შემეცნება ორივე გზით ხდება: ხილვითაც და შეგრძნებითაც. აქ პიროვნული ემოციური „მე“-თია აღქმული და შეგრძნებით მიიწვდომება სახის მიღმა მღვარი ([63], 6; [34], 45, 53—54). რაც შეიძლება იყოს როგორც ღმერთის სიბრძნის, მადლის, სახიერების, საიდუმლოს უფსკრული (უნაბირო ზღვა თუ სიღრმე — [57], 1011; 509; [47], 72; [58], 24; [3], 29; [5], 475), ისე საკუთარი გონებრივი სიბნელე და სულს სიცარიელის გამომხატველი უფსკრული (უფსკრულსა წყუღიადსა უმეტრებისასა დანთქმული ტვრითა ცოდვისა ბრალთადათა აღმოჩივანე, სახიერ. ღმრთის მეცნერებისა ნათელსა“. [1], 323) ფსალმუნსა და ჰიმნოგრაფიაში. მითითება ორგვარ სიღრმეზე (უფსკრულზე) უგარითული მითოსური ენითაა შემორჩენილი ფსალმუნში ([54], 259; [52], 154; ცხ. 35,7). ორგვარი შეუღწეველი უფსკრულს — ცოდვისა და მადლის, სულიერი სავსების უფსკრულს დაპირისპირება ქრისტიანული აზროვნების ძირითადი მოტივია და ხშირად გვხვდება ბინანტიურ ლიტერატურაში ([34], 216; [57], 510; [47], 72). ასევე ორგვარად გაიანზრება ღრუბლისა თუ ნისლის მეტაფორული სახეც: ნისლი შეუღებელი ღმრთის სიბრძნისა, ღმრთის მეცნიერებისა და ნისლი ცოდვისა, უღმრთოებისა, წვალებისა, საცთურთა, ვნებათა, ბრალთა, უგუნურებისა (რომანოზა — [31], 151 და სხვ.; [4]; [1]), რომლის განქარვებას და ნათლის გამობრწყინებას ითხოვენ ჰიმნოგრაფები: „ვნებათა ნისლისაგან მე, ვითარცა ღამისაგან ღრბისა გამოვსნილი, აღმსობად შენდა ღირს-ყავ აული ზემი, გვედებნი დღისა ნათელსა ბრძანებათა შენთასა, ქრისტე“ ([5], 751).

სინათლს ძიება ბნელში, განწმენდა და ამაღლება (ღვთაებრივთან მიახლოება) ნათლას სიმბოლოს უკავშირდება, რომელთანაც ბნელეთისა და ქვესკნელის დაპირისპირება შეიძლება აპოლონურისა და დიონისურის დაპირისპირებად გავიანზროთ: უფსკრულს წყვილადში დანთქმული, დიონისურად განწვალული ქვესკნელიდან აღმოყვანას და ნათლისაგან გამოსვლას ითხოვს მაძიებელი სული (შდრ. [63], 5; [44], 221—2): „ცოდვისა უფსკრულთა იმონიციეს და ვლადებ შენდამი: უფალო, აღმოჩივანე დანთქმისაგან და მაცხოვნე მე“ (კოზმა იერუსალიმელი — [4], 153); „სიღრმემან (არმურმან) ბნელისამან და წყუღიადმან უმეტრებისამან დამნთქა მე და აწ მოვივლტი შენდა, ქრისტე, აღმოჩივანე ნათელსა ჭეშმარიტსა საღმრთოესა მეცნიერებისასა სახიერ“ ([1], 342; [3], 123).

საფუძველი ამგვარი აღქმისა ძველ აღთქმაშია საძიებელი, სადაც „საკუთარ ტვივილზე საუბარი არ იყო სამარცხეინოდ მიჩნეული“ ([34], 61). ასეთ „სალმობათა გულისას“ ვადმოგვეყვინ ბიბლიური სახეები და მეტაფორები (ფს. 12,3; 21,15; 41,4; 37,11 და სხვ.). ამგვარი ბიბლიური ხორციელი შეგრძნება პლასტიკური სხეულის განცდა კი არაა, არამედ — სულიერი ტვივილისა, დადარული შინაგანი წიაღისა. სხეული გარეგნულად კი არ შეიმეცნება, არამედ შინაგანადაა ნაგრძნობი. ამიტომაც ასეთი სახეები არა მხედველობითია (გარეგნული შთაბეჭდილებით შექმნილი), არამედ შეგრძნებითი (აღამიანის ფარული შინაგანი ცხოვრებით აღქმული). „ამ განაწამებ სხეულსა და ჭულში ცოცხლობს სითბო ინტიმურობისა, რაც უცნობია ანტიკური პლასტიკურობისათვის“ ([34], 62—63). ამგვარი ხთონური შეგრძნება, დამახასიათებელი შუა აღმოსავლეთის მითოლოგიური ტრადიციისათვის, ბიბლიაშივე სახისმეტყველებით ხარისხშია აყვანილი პიროვნების სულთან, ინდივიდუალურ განცდა-

სთან დაკავშირებით. მისგან თავდალწევით კი ხდება შინაგანი კათარზისი, რაც ნათლისადმი სწრაფვითაა წარმოჩენილი. ხთონური ელემენტი თითქოს აუცილებელია თვითგანწმენდისათვის, რადგან შიშს ცოდვით დანთქმაზე თან ახლდა იმედიც, რომ ადამიანის სულის ძახილი გაგებულ იქნებოდა და არ მიეცემოდა დავიწყებას. ბიბლიურ წიგნებში თვით ღმერთი იყო იმედი მორწმუნისათვის (ფს. 13,5; 18, 10; შდრ. [57], 1348). ეს იყო ქრისტიანული წარმოდგენა ადამიანზე. სწორედ შიში და იმედი, რომელთა თანაარსებობა ქმნის ემოციურ უონს ([34], 64—66; 75,80), განასხვავებს ბიზანტიურ პიზნებს ანტიკურისაგან. ასეთი მგრძობელობა ადამიანის ფარული შინაგანი ცხოვრებისადმი ბიბლიური პოეზიიდან გადავიდა ქრისტიანულ პიზნოგრაფიაში. სასულიერო ლირიკაშიც სულის სიბნელის პოეტური წარმოდგენა ხთონური საფუძვლით წარმონდობა, რამდენადაც მას უფსკრულის, ქვესკნელის მითოსური ხილვა შეესაბამება (მითოსურად გააზრებულ იქნა სულის ის მდგომარეობა, რომელიც სწორედ დემონურთან იყო დაკავშირებული და რომელთანაც სულში ნათლის მოკლება იყო ასოცირებული. მას ეშმაკთა საბრეეს, კერპთა. ბნელთა ღამისათა, სიბნელეს ქუეყანისას, ბნელს ნივთიერს, ბოროტთა საცთურს, საწუთრომს საცთურს, სულთა მტერს უწოდებენ პიზნოგრაფიაში, რომელთა დამდაბლებსა და რომელთაგან განრინებას. განთავისუფლებას, ხსნას ითხოვენ პიზნოგრაფები. [2], 084; [3], 16; [4], 43, 69; [5], 245, 249, 809; შდრ. ფს. 73, 20; 95,5), ხოლო იმედი, სულის ამაღლება, განათლება და ღვთაებრივთან შერწყმა კი ნათლის ტრადიციული ქრისტიანული სიმბოლოთია გადმოცემული: „აღორბე ვხებთა აღმდგა და უფსკრულად დამთქამს მე ... აღმომიყვანე, უფლო, ხრწნილებისაგან ცოდვათასა, მრავალმოწყალე“ ([5], 291); „და ჩუენ, მავალნი ბნელსა შინა წყუღადისასა ბოროტთა სოფლისათა, უფლო, კელმწიფებისაგან ბნელისა აღმომიყვანენ ნათელსა შენსა მიუწოდომელსა, ქრისტე. მხოლო, კაცთმოყუარე“; „ეშმაკისა საცთური განქარა და ჩუენ მორწმუნენი განვახლდით შენ მიერ ნათლითა მით დაუღამებელითა“ ([4], 114; 190, 73; [1], 411).

ტრაგიკული განცდა სასულიერო პოეზიაში წარმოიშობა არა ობიექტური მოვლენისა და ინდივიდუალური მსოფლალქმის გათიშულობით (პირიქით, აქ სრული შესაბამისობაა იდეალთა არსსა და იმ ღვთაებრივს შორის, რომელსაც ქრისტიანი ადამიანი ესწრაფვის), არამედ სწორედ ობიექტურად განსაზღვრული სამყაროთი: დაპირისპირება „ზე“ და „ქვე“ კატეგორიებს შორის (დროისა და სივრცის დაყოფა რეალურად მიღმიერად, ამქვეყნიურად და ზეციურად), მიწიერსა და ღვთაებრივს, სულის სიბნელესა და სინათლეს შორის, მათი წინააღმდეგობა ბიბლიური თვალთახედვის მსგავსად (გაყოფის აქტები შესაქმისა — ნათელი ბნელისაგან, ზეციური წყლები ქვესკნელის წყლებისაგან) შუა საუკუნეების მსოფლმხედველობისთვისაა დამახასიათებელი. ამიტომ განცდები და მხატვრულ სახეთა სისტემა თითქოს ერთგვარი და ტიპოლოგიურად მახლობელია ბიზანტიურ და ქართულ პიზნოგრაფიაში ბიბლიურ პოეზიასთან ერთად. ეს იყო სამყაროს მოდელი და ამ თვალსაზრისით განიხილებოდა სხეულისა და სულის მიმართება და სულის გაორებაც. ქრისტიან პიროვნებაში ტანჯვით გაორებული შინაგანი სამყარო ჩანს და ცოდვასთან ერთად თანაარსებობს სიკეთეს სურვილიც. როგორც აღნიშნავენ, ქრისტიანული მსოფლმხედველობით ადამიანური ბუნება, რომელსაც ანტიკური ფილოსოფიის მიხედვითაც ცენტრალური ადგილი ეკავა სამყაროში, თავის თავშივე კი აღარაა მო-

თავსებული, არამედ განფენილია მადლის თვალისმომკრელ უფსკრულსა და დაღუპვის შავ უფსკრულს შორის, რომელთაგან ერთ-ერთისაკენ მიმართვა მას მოელის ([34], 82); „სიღრმენი ცოდვითანი და ღელვაჲ მოქცევათაჲ დაძმობას მე, და უფსკრულთა საშინელებანი დამტყმენ მე უწყალოდ, არამედ შენ, სახიერ, აღმომიყვანე, ღმერთო ჩემო, და მაცხოვრე მე, მრავალმოწყალე“ (იოანე დამასკელი — [4], 190); „გვედრებით: აღმომიყვანენ ჩუენ სიღრმეთაგან უმეცრებისათა და განგუანათლენ ჩუენ ცოდვათაგან, მრავალმოწყალე“ ([3], 70).

სულის ორი მხარის კიდილში პიროვნება ხან შინაგან სიკვდილს განიცდის, რაც ქვესკნელის წყლების მითოსური პლანით არის წარმოდგენილი, და ხან აღდგომასა და განახლებას, ნათელთან ზიარებას, განღმერთობას, რაც ქრისტიანული ნათლის სიმბოლოთია მოაზრებული. უმაღლესი იდეალი ღვთაებრივი აზღვრებულობისათვის მაინც შინაგანი მთლიანობაა, თუმცა ტრაგიკული და წინააღმდეგობრივი. როგორც აღნიშნავენ, ქრისტიანული მხატვრული სახისა და სტილის პრინციპია განსხვავებულთა, ანტინომიათა თავისებური მთლიანობა. ზოგადი და კერძო, ღვთაებრივი და მიწიერი (ადამიანური), თავის თავში და უშუალოდ კი არ ერწყმის, არამედ უპირისპირდება ერთმანეთს და მხოლოდ იდეალშია მორიგებული ცნობიერად ბრძოლისა და წინააღმდეგობის გზით. ამდენად, იგი შეგნებული მთლიანობაა და არა განუსხვავებელი (განსხვავებით ანტიკური განუყოფელი ჰარმონიული მთლიანობისაგან). წინააღმდეგობის, შინაგანი დრამატიზმის სული ქრისტიანული ღვთაების გაგების საფუძველშივეა ჩადებული. მის შესაბამისად ქრისტიანული ხელოვნების გმირიც ტკივილზე გამარჯვებით და გაორებაზე ამაღლებით მიეახლება უმაღლესს. განცდა ამაღლებულობის შინაგანი ტკივილისა და გაორების დაძლევისა და მოხსნას გულისხმობს იდეალში ([30], 84—85; 65, 69). ჰიმნოგრაფიაშიც ქვესკნელური ხილვები დაძლეულია ნათლისაკენ სწრაფვით, რაც მიიღწევა ამ წინააღმდეგობის — გულისტყმისა და ვნების დათრგუნვით: „დაანთქენ ვნებანი სულისა ჩემისანი სიღრმესა ვნებათა ძლევისასა“ (იოანე დამასკელი — [4], 104). ჰიმნოგრაფი უფალს ევედრება „ვნებათა სახუმილი“, „ღელვაჲ ვნებისაჲ“, „სიღრმენი ვნებათანი“ ([3], 82.83; [5], 857) დაანთქას იმ „სულთა განმხრწნელ“ სიღრმესა თუ უფსკრულში, საიდანაც იმავე უფლისაგან სულის აღმოყვანას, ხსნასა და განახლებას (განათლებას) მოელის ([4], 112; შტრ. τὸν πᾶσι θεοὺς ἀποχθόνους — [68], 337-338).

ჰიმნოგრაფიაში ზემოთ განხილული ქვესკნელური ხილვები თითქოს აუცილებელი პირობაა სულის მარადიული განახლებისათვის, ისევე როგორც ბოროტი იძლევა სიკეთის გამოვლენისა და შეცნობის საშუალებას (გრიგოლ ნაზიანზელი და სხვ.), ან გველი პირველცოდვისას თვითშემეცნების გამაღვივებელია ადამიანში. ამიტომ ეს ხტონური მითოსური საფუძველი პიროვნების შინაგანი გარდაქმნის მხატვრულ მასალას წარმოადგენს, აზრობრივ სიღრმეს ანიჭებს ჰიმნებს და მხატვრულად მიანიშნებს პიროვნების სულიერ სიპიდიდრეზე, მისი გრძნობის სიღრმეზე, რომელსაც შეეძლო უფსკრულის გათხრა პიროვნების ცნობიერებაში და ისეთი სულიერი მეტამორფოზა, რომ ადამიანს თავი ქვესკნელის წყვდიადში დანთქმული წარმოედგინა. ამგვარი გარდასახვა, რომელიც შიშის განცდით არის დაღდასმული, შლის და ანაწევრებს პიროვნების მთლიანობას, მისი სულიერი კვდომის მომასწავებელია, რომელზედაც მაღლა დგას „უბიწო და ზნებთაგან დაკული“, განწმენდილი, ღვთაებრივი

ნათლით განათებული გული და გონება ([4], 59,51), რომელმაც უნდა წარმართოს გრძნობა-ნებელობის გამომხატველი საცთურთაგან შეპყრობილი გული (მღრ. [18], 71, 171), როგორც კონტროლის გამომხატველი ქვეცნობიერის მისტიურ სიღრმეზე ([64], 93, 104). ამიტომ შესთხოვენ პიმნოგრაფები ასე გულმხურვალედ უზენაესს, რომელმან უწყის „უძლურებაჲ კაცთა ბუნებისაჲ“ და რომელიც არის „სასოჲ და ნუგეშინისმცემელი განწირულთაჲ“ ([4], 38, 47) ამგვარი დაბლუბველი უფსკრულიდან ამოყვანას (ἐκ βαθυ καὶ ἄβυσσος, ἐκ ἰσθμοῦ, ἐκ φθορίας, ἐκ τῆς Ἀβύσσου ἀμαρτημάτων καὶ πταυσμάτων, ἐκ θανάτου φθόρου καὶ βαθι ἀνάστασις ... — [57], 1417, 1448.; [68], 337—8; [4]და სხვ.), სინათლემდე ამალღებას, გულის და გონების სიწრფოებას, განწმენდას და ნათლით განმტკიცებას საღმრთო ხედვისათვის, ნათელი ცნობიერებით შემეცნებისათვის (რადგან „სიმაღლედ აყვანებული განმანათლებელსა მადლსა მოიღებს ღმრთისაგან და... განწმედების გულითა და განათლების გონებითა“ ([18], 72): „მივსენ მე, უფალო, ღმერთო ჩემო, რამეთუ (შენ ხარ) ყოველთა მაცხოვარი, რამეთუ ღელვანი სენთან ადმაშფოთებენ მე და სიმძიმეჲ ურჩულობათა ჩემთაჲ დამთქამს. მომეც ძალი შეწვევისაჲ და ნათელსა აღმომიყვანე მე სინანულისასა, ვითარცა მხოლოჲ ქველისმოქმედ ხარ, კაცთმოყუარე“ ([3], 468, 169, 158, 128, 523); „შემიბრკუმე საბრჯითა გულისა ჩემისაჲთა მტერისა მიერ ბოროტისა“; „გონებაჲ ჩემი დაამტკიცე შენ“; „განაძლიერენ გულნი ჩუენნი“; „განანათლენ გულნიცა მგალობელთა შენთანი ნათლითა ბრწყინვალეებისა შენისაჲთა“ ([4], 44, 47, 93, 161, 134, 65; 89); „გულთა შინა ჩუენთა გამოაბრწყინენ, მკსნელო, ნათელი ჭეშმარიტი საღმრთოთა მცნებათა შენთაჲ და განანათლენ აჲ სულნი ჩუენნი ნათლისღებათა შენითა და განაშოვრე ბნელი ცოდვისაჲ“; „გონებაჲ შენი დაიცეე უბიწოდ და გულის სიტყუაჲ შენი აღიყვანე ღმრთისა მიმართ“ (იოანე მინჩხი — [1], 401; 34); „საცთურთაგან სოფლისათა (ცოდვისათა) დაბნელებული სული ჩემი განანათლე, ქრისტე, ნათელო ჭეშმარიტო“; განმინათლე გონებაჲ ჩემი, უფალო ღმერთო ჩემო, დაბნელებული გემოთა მიერ“ ([5], 747, 149, 745, 853, 567—568).

სულიერი კვდომისა და განახლების მითოსურ პლანში წარმოდგენა ინტიმურ ინტონაციასთან ერთად ქმნის მარადიულ მოდელს მიწიერ-ზეცოლოზის სპირიტუალურ-მეტაფორული გააზრებით. განზოგადება ამ ინდივიდუალური განცდისა სწორედ ტრადიციულ მოდელში წარმოჩენით მიიღწევა და თავის თავში იმეორებს ბნელიდან ნათლის და ქაოსიდან წესრიგის შექმნით გამოხატულ კოსმოგენეზს ([44], 206, 209) და ღვთაების სიკვდილისა და აღდგომის მითოსურ აქტს, რაც ქრისტიანობაშიც გამოვლინდა. „ხსნა კაცობრიობისა მარადიული აქტია, რაც ქრისტეს ერთხელ მომხდარი სიკვდილითა და აღდგომით მიიღწევა“. ლიტურგიულ პოეზიაში ხდება პიროვნების (პიმნოგრაფის თუ მრევლის) მიერ აღქმული ამ აქტის განმეორება, მოგონება, აღდგენა ([38], 273, 270—278). ქრისტე თავისი განსხეულებით ერთმანეთში ითავსებს დაპირისპირებულ საწყისებს — ღვთაებრივსა და ადამიანურს, სიკვდილსა და სიცოცხლეს „ზე“ კატეგორიის უპირატესობით. იგი დიონისეს ტიპის ღმერთთა დარად მომაკვდავი და კვლავ აღმდგარი, ქვეცნელს ჩამავალი და ვნებული ღმერთია. მხოლოდ ეს ვნება ცხოველმყოფელია ([1], 370), რადგან უენებელმა თავისი კაც-ქმნით, ვნებით და სიკვდილით უნდა მოაკვდინოს სიკვდილი, საკუთარი ჭვარცმით ჭვარზე გააკრას ეშმაკის (ბელიარის) ძალა და ვნებანი (ამიტომ ჭვარი, „რომელსაც უძრწის ეშმაკთა ძალი“, ცხოვრებენ ნათელი სვე-

ტია ჰიმნოგრაფთათვის — [57], 1366, 959, 1401—1404, 778; [8], 80v, 72r-v; [3], 301), თავისი ღმრთეებით შემუსროს ქვესკნელის ძალი, მასში შთასვლით და უტრწნელებით დაშრიტოს და განკვეთოს ბნელი, საღმრთო ნათლის მოფენით განანათლოს სიბნელე უფსკრულისა და „ბნელსა შინა მძინარენი“ (ან „ჯოჯოხეთსა მყოფნი“), თავისი აღდგომით აღმოიყვანოს სიღრმეთაგან, ნათლად აღმოუწოდოს და განანათლოს მათი ჰერობილი სულნი, რაც სახისმეტყველებით ცოდვთაგან ხსნას გამოხატავს და ზეცად აღამალოს „ბუნებაჲ კაცობრიეჲ“ და „ადამის ნათესაენი“ სიცოცხლის მომნიჭებელმა და ცხოვრების მომცემელმა ([1], 283, 289, 311, 338, 340; [4], 72; შდრ. შემერულ მითოლოგიაში მარდუქის ეპითეტები: ქვესკნელის დამორგუნველი, სიცოცხლის განმაახლებელი, მაცხოვარი, რომელიც სხვაგვარად ვერ აღმოიყვანდა ვნებულს ბნელი სკნელიდან, ხუბურის წყლებიდან, რომ თავად ვნებული მასში ანუ თიამათში არ ყოფილიყო ნამყოფი. [26], 107—108). ქრისტეს სიკვდილი და დაფლავა მითოსური ასოციაციით და სახისმეტყველებით ქვესკნელში ჩასვლად არის ჰიმნოგრაფიაში გააზრებული: „ვითარცა მკუდრეთით აღდგა იგი უფსკრულისა სიღრმითგან“; „ქუესკნელსა... ჰერობილი სულნი გამოიქსნენ, რომელნი ზუაობით შთაენიჭენს პირველად ვეშაპსა უძღებსა ბნელსა ჯოჯოხეთსა და განანათლენ საღმრთოთა ნათლთა“ ([4], 158; [1], 320—321; [324, 348, 351, 339; [3], 65, 209, 302, 306, 311, 384, 401, 412, 417, 421, 443, 466, 477—479, 488, 503, 504, 150 და სხვ.).

პიროვნების სულიერი დაცემა, „ლელვა-გემული განზრახვა“ და მისი სულის მეორე, ნათელს მოკლებული მხარე („მბრძოლი ჩუენი მტერი“) სახისმეტყველებით გამოხატულია ცოდვთა სიღრმეში ანუ ქვესკნელში, ჯოჯოხეთში, ვეშაპის („ზღვის მგეცის“) მხურვალე მუცელში დანთქმით, ხოლო მისგან ხსნა — ნათელს აღმოყვანებით (ბნელიდან ნათელზე გადასვლის კოსმოგონიური აქტი ურჩხულის დამარცხებითაა გამოხატული. [44], 209): „ლელვთაგან ცოდვთაჲსა ვლადდებთ ჰირვეუთნი: ნუ უგულუბელს-მყოფ, მოწყალე, მივსენ მგეცისაგან სულთა მომსრველისა, ვითარცა იქსენ პირველ ვეშაპისაგან წინამსწარმეტყუელი“ ([5], 293, იხ. აგრ. [3], 306; [4], 72; [57], 1401; [8], 72r). ამასთან ერთად, სიმბოლური პარალელის მიხედვით, იონას ისტორია ქრისტეს სამი დღის სიკვდილისა და აღდგომის გამოხატულებაა ([35], 59), რომელსაც იგი პირველსახედ ექმნა ([3], 549, 545; [4], 138). ისევე როგორც ექმნის პროცესი მამასთან ერთად ძესაც მიეწერება, ასევე ქრისტეს მიეწერება იონას ვეშაპის ხახისაგან ხსნა და ვეშაპთა შემუსრვა სახისმეტყველებით, მავდრებელ სულთან და მის ხსნასთან დაკავშირებით („მოასწავა მეორედ შობაჲ კაცთაჲ ჩსნისათჳს ყოფადისა მუცლისა მისგან ვეშაპისა მის, რომელიცა მოკლა მქსნელმან“ (იოვანე არკელეო). [4], 72; „მკუდარნი იონაჲსა სახედ იქსნენ, სახიერ, მგეცისა მისგან სულთა წარწყმედელისა და აღადგინენ აღდგომითა შენითა“. [1], 373). ამიტომ იგი განმეორებადი, მარადიული აქტია. ამ ხსნას ევედრება ქრისტეს დაუსრულებელი ყოველი ჰიმნოგრაფი ([57], 1396, 1250, 742): „დანთქმული ლელვთა სოფლისა ამისა განსაცდელთა, ნავითა ცოდვისაჲთა შთაერდომილი და მიგდებული მგეცსა, სულთა მომსრველისა, გიღადდებ: ვითარცა იონა განზრწნისაგან და სიკუდილისა მივსენ, ქრისტე“ (კოზმა იერუსალიმელი — [4], 165); „მოქცევემან ცოდვისამან და უფსკრულმან უშჯულოვებისამან დამნთქა სიღრმესა საცთურთასა ნავითა უღებებისაჲთა, ეკუთნენს რამ სულსა ჩემსა ლელვანი და ნიავ-ქარნი მტერისა განმდევნელისა-

ნი, შთამნთქა უწყალოდ მკეცმან, სულთა მომსრეველმან და აწ შენდა მოვილ-
ტი, ქრისტე, ცხორებისა სასოო, მოყავ კელი შეწვენისაჲ, მიჯსენ, ვითარცა
იონა ვეშაპისაგან... და მაცხოვრე მე, მრავალმოწყალე“ ([5], 415; შდრ. [1], 298).

ეს სახე ჰიმნოგრაფიაში პირდაპირ კავშირშია ერთ-ერთ ბიბლიურ გალო-
ბასთან (იონ.2, 3—10). რომლის მიხედვითაც იგება ჰიმნის VI ოდა („ღალადყავ-
სა“). ურჩხულის წიაღში დანთქმული იონა (რაც ქვესკნელში ყოფნას და სულიერ
სიკვდილს ნიშნავს) სულის უფსკრულზე და მისგან თავდახსნაზე ღალადებს უფ-
ლის მიმართ (იონ. 2, 4—8). ერთი მხრივ, სიღრმე ზღვისა და ვეშაპის წიაღი საგ-
ნობრივი მნიშვნელობითაა ნახმარი (იონა წინააწარმეტყველი ჩაგდებულ იქნა
შეუსმენლობისათვის ვეშაპის მუცელში უფლოს მიერ), ხოლო, მეორე მხრივ,
ისინი ახალ სიმბოლურ მნიშვნელობად ტრანსფორმირდებიან და სპირიტუა-
ლურ შინაარსს იძენენ. ეს შენიშნულია ჰიმნოგრაფიაშიც — ზღვის სიღრმეში
ვეშაპის მუცელში დანთქმულ იონასთან ერთად სულიერ განუხრწნელობაზე
ვედრებთან ღმერთს ჰიმნოგრაფებიც რელიგიურ-პოეტური გარდასახვის წყა-
ლობით: „იონა მუცლით გამო ვეშაპისაჲთ ღალადებდა: უფალო, აღმოიყვანე
განჯრწინსაგან ცხორებამ ჩემი და მე შენდამი ვღალადებ“; „აღმოიყვანე მე,
უფალო, უფსკრულით ცოდეთა ჩემთაჲთ, ვითარც იგი იონა წინააწარმეტყუე-
ლი მუცლისა მისგან ვეშაპისაჲთ პირველ და მაცხოვრე მე, მრავალმოწყალე“
(ანდრია კრიტილი — [4], 139; 187; [3], 485, 375, 468, 428, 48; [5], 411,
413) და სხვ. ზოგჯერ პოეტური თვითგარდასახვა იმდენად ძლიერია, რომ ჰიმ-
ნოგრაფი აღარ ამბობს: „ვითარცა იონა უფსკრულად დანთქმული“, „ვითარცა
მუცელსა შინა ვეშაპისასა წინააწარმეტყველი შეწყდომილი გვმობ შენ“, ან
„მსგავსად იონასა აღმოიყვანე“, ან „იონასებრ ვღალადებ“, „იონამს სახედ
გიღალადებთ“, ან „იონამსა თანა ჩუენცა გევედრებთ“ ([5], 179; 291; [4],
75; [3], 70), არამედ თვით თავისი თავი წარმოუდგენია იონასებრ ვეშაპის
მუცელში („მუცლით გამო ვეშაპისაჲთ ვღალადებ შენდამი, ქრისტე, აღმოი-
ყვანე მე“. [3], 449), რაც ზემოთ განხილული მითოსური საფუძვლის მიხე-
დვით იგივე უფსკრულში, ქვესკნელში დანთქმის ტოლფასია. ჰიმნოგრაფიაში
უმეტესად კანონის მე-რ გალობას — „ღალადყავსას“ მიეკუთვნება ის ვედრება-
ნიც, სადაც იონას ამბავი ნახსენებიც კი არ არის, მაგრამ ვეშაპის, ქვესკნელის,
ზღვის უფსკრულის, მღვიმის და სხვ. მითოსური კავშირი აშკარაა პიროვნების
სულთან სახისმეტყველებით მიმართებისას.

სულიერი წინააღმდეგობის შინაგანი გაცნობიერებული ბრძოლის გზით
დაძლევით, განმწმენდი და განმაახლებელი ნათლისაყენ სწრაფვითა და მიუ-
წყდომელისა და შეუცნობელის განცდით მტანჯველ გრძნობაზე სულიერი ამა-
ღლები: თავისებური განცდა იბადება ჰიმნოგრაფიაში, რასაც ბიბლიური სა-
ფუძველი აქვს და მხატვრული სახის არა მხოლოდ პოეტურ-ემოციურ შინაარ-
სში შეღავნდება (კაცის საუბარი ღმერთთან), ან განსჯით ხასიათში და გონითს
მკვერტელობაში (ფსალმუნისმიერი „სრბამ სულიერებრისა ცნობითა“, „გონე-
ბით გალობა და ლოცვა“ „თუსით სიტყვთ“, როცა „ვითარცა სარკესა შინა
ეგრე იხილის გონებამ თვისა“. [16], 446—447), არამედ მის გრძნობად-კონ-
კრეტულ ბუნებაშიც (სახისმეტყველებით სულთან დაკავშირებული ქვესკნელის
წყლების ტრავიკული გააზრების ნიდაგზე წარმოიშობა). ეს მითოსური პლა-
ნიც ზელს უწყობს სასულიერო პოეზიის არა მხოლოდ რელიგიურ, არამედ
ესთეტიკურ-მხატვრულ აღქმას, რამდენადაც სულის გაორება, გამოწვეული

ღვთაებრივი ნათლის დროებითი მოკლებით პიროვნებაში და მისი გამრთლება უდიდესი შინაგანი ძალისხმევით, რაც მარადიულობის ნიშნით არის აღბეჭდილი, რელიგიურ-ესთეტიკურ კათარზისთანაა დაკავშირებული. მიწა, ქვესკნელი — ეს ის ხიონური (χθόνιος) საფუძველია, საიდანაც ამალებას ადამიანი მოელის, რადგან ქრისტიანული მსოფლმხედველობით „მიწა უკვე აღარაა ელიური გეას პლასტიკური სახე, არამედ რაღაც უსახური, ყოფიერების ბნელი უფსკრულია, რომელიც უკანვე იბრუნებს ყოველივე ცოცხალს“ ([34], 54). მიმნოგრაფთა ვედრებაც მიწიურ ცოდებათაგან ამალებისკენაა მიმართული ([57], 980, 1402 და სხვ.). ბიბლიური და ქრისტიანული პოეზია სწორედ სულის რელიგიურ მისწრაფებათა ჩვენებით იხენს ესთეტიკურ ფუნქციას („მხატვრულ ფანტაზიასთან ერთად შემოქმედებაა რელიგიური ფანტაზიაც, თუკი მას რელიგიურთან ერთად ესთეტიკური მნიშვნელობაც გააჩნია“. [28], 120); სულის წინააღმდეგობათა წარმოჩენით აღწევს იგი ადამიანის შინა სამყაროს უფრო ღრმა წვდომას, მისი განვითარების ჩვენებას უკეთესი ნათელი საწყისისაკენ.

ლიტერატურა

1. ძველ-ქართული სასულიერო პოეზია (პ. ინგოროყვას გამოცემა), ტფ., 1913.
2. პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954.
3. უძველესი იადგარი (ე. მეტრეველის, ლ. ხეცსურთანს, ც. ჭანკიევის გამოცემა), თბ., 1980.
4. ძლისპირნი და ღმრთისმშობლისანი (ე. მეტრეველის გამოცემა), თბ., 1971.
5. ნეუმორბული ძლისპირნი (გ. კიკნაძის გამოცემა), თბ., 1982.
6. შიქაელ მოღრეკილის კრებული X ს., წ., II (ე. გვახარას გამოცემა), თბ., 1978.
7. დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“ (ლ. გრიგოლაშვილის გამოცემა), თსუ შრომები, 183 (ლიტერატურათმცოდნეობა), თბ., 1975, გვ. 179—195.
8. გრიგოლ ღმრთისმეტყველის პოეზია (ძველი ქართული თარგმანი), საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის ე. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი H—1737.
9. გრიგოლ ღმრთისმეტყველი. სიტყუა ნათელათვის (ეფრემ მცირის თარგმანი კომენტარებით), ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნ. A—109.
10. გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, სიტყუა ნათლისღებისათვის (ეფრემ მცირის თარგმანი კომენტარებით), ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნ. A—109.
11. გრიგოლ ღმრთისმეტყველი, ბასილი დიდი, მაქსიმე აღმსარებელი, სწავლანი (ექვთიმე ათონელის თარგმანი), ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნ. A—224.
12. უძველესი თარგმანები ბასილი კესარიელის „ეპისტოლა დღეთათვის“ და გრიგოლ ნოსელის „კაცისა აგებულებისათვის“ (ი. აბულაძის გამოცემა), თბ., 1964.
13. ბასილი კესარიელი, მკეთათვის სახილა სიტყუა; შატბერდის კრებული X ს. (ბ. გვიგენიშვილის და ე. გუგუშვილის გამოცემა), თბ., 1979, გვ. 175—190.
14. ეპიფანე ეკპარელი, საზომთათვის და საწყაულთა, შატბერდის კრებ., გვ. 191—195.
15. თეოდორი ტე ეკრელი (ეპიფანე ეკპარელი შატბერდის კრებულის მიხედვით), თარგმანება დავითის ფსალმუნებისა, შატბერდის კრებ., გვ. 364—423.
16. ათანასი აღექსანდრიელი, გამოკლევება ძალისა ფსალმუნთათვის, ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები (შ. ზანიძის გამოც.), თბ., 1960.
17. იოანეს გამოცხადება და მისი თარგმანების ძველი ქართული ვერსია (ანდრია კესარი-კაბადლუკელი, ექვთიმე ათონელის თარგმანი), ი. იმნაიშვილის გამოცემა, თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 7, თბ., 1961.
18. იოანე დამასკელი, დილაქტიკა, ეფრემ მცირისა და არსენ იყალთოელის თარგმანები (მ. რაფაეას გამოცემა), თბ., 1976.
- 18ა. იოანე საბანისძე, წამება ჰაბოისი, ძველი ქართული ლიტერატურის ძეგლები (ი. ლილაშვილის გამოცემა), თბ., 1978.

19. პლოტინი, შვენერებისათვის (ბ. ბრეგვასის თარგმანი); „მნათობი“, 1966, № 9, გვ. 181—190.
20. პომეროსის ჰიმნები (ჩველებმანულიდან თარგმნა, შესავალი და შენიშვნები დაურთო ლ. კვიციანიძემ), თბ., 1982.
21. რ. ბარამიძე, სიმბოლო და ალეგორია, ნარკვევები მხატვრული პროზის ისტორიიდან, თბ., 1966, გვ. 169—204.
22. ზ. გაღისხურდია, ვეფხისტყაოსნის „ერთარება“ და „შე—მისი ხატი“, „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის საკითხი, 1975, № 3, გვ. 5—29.
23. მ. გიგინეიშვილი, მზე — „ხატი ღვთისა“ ვეფხისტყაოსანში, ძველი ქართული მწერლობისა და რუსთველოლოგიის საკითხები, VII—VIII, თბ., 1976, გვ. 102—112.
24. გ. იმედაშვილი, ქართული კლასიკური საგლობლის პოეტური შეტყველების ზოგი საკითხი, კ. კეკელიძის საიუბილეო კრებული, თბ., 1959, გვ. 149—182.
25. ლ. კვიციანიძე, ნათლისა და ცეცხლის მეტაფორული მნიშვნელობა ჰიმნოგრაფიაში, „მაცნე“, 1969, № 6, გვ. 99—118.
26. ზ. კიკნაძე, შუამღინარული მითოლოგია, თბ., 1976.
27. რ. სირაძე, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები, თბ., 1975.
28. რ. სირაძე, ქართული ესთეტიკური აზრის ისტორიიდან, თბ., 1978.
29. ა. ფარულაევა, მხატვრული ფანტაზია და შინაგანი ხლევა ქართულ ჰაგიოგრაფიაში; „მაცნე“, 1969, № 3, გვ. 175—193.
30. გ. ფარულაევა, ქრისტიანული ხელოვნების ძირითადი პრინციპები, „საბჭოთა ხელოვნება“, 1980, № 9 გვ. 84—90; № 10, გვ. 64—70.
31. ს. გაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1973.
32. თ. ჩხენკელი, დევური და ღვთაებრივი, „მაცნე“, 1970, № 1, გვ. 64—70.
33. ე. ხინთიბიძე, მსოფლმხედველობრივი პრობლემები ვეფხისტყაოსანში, თბ., 1979.
34. С.С. Аверинцев, Поэтика ранневизантийской литературы, М., 1977.
35. В. В. Бычков, Византийская эстетика, М., 1977.
36. Э. Гэтч, Эллинизм и христианство. Общая история европейской культуры, т. VI, Раннее христианство, Спб.
37. История греческой литературы, т. 3, М., 1960.
38. Д. С. Лихачев, Поэтика древнерусской литературы, Л., 1978.
39. А. П. Лопухин, Толковая Библия, т. IV, Спб., 1914.
40. А. Ф. Лосев, Античная мифология в ее историческом развитии, М., 1957.
41. А. Ф. Лосев, Античный эфир в связи с основным модельно-порождающим принципом мысли, Проблемы античной культуры, Тб., 1975, гв. 435—445.
42. А. Ф. Лосев, Очерки античного символизма и мифологии, т. I, М., 1930.
43. А. Ф. Лосев, Проблема символа и реалистическое искусство, М., 1976.
44. Е. М. Мелетинский, Поэтика мифа, М., 1976.
45. Митрополит Антоний, Из истории христианской проповеди, Спб., 1895.
46. Н. И. Новосадский, Орфические гимны, Варшава, 1900.
47. Памятники византийской литературы, IV—IX вв., М., 1968.
48. Памятники византийской литературы, IX—XI вв., М., 1969.
49. Теория литературы, т. 3, М., 1965.
50. А. А. Тахо-Годи, Хтоническая мифология в эпоху эллинизма и ее стилистическая функция, Проблемы античной культуры, Тб., 1975, гв. 455—467.
51. А. С. Уваров, Христианская символика, М., 1908.
52. И. Франк-Каменецкий, Вода и огонь в библейской поэзии, Яфетический сборник, Апрель, 1924, гв. 127—164.
53. The Psalms, translated and explained by Joseph Addison Alexander, DD, Michigan.
54. The Psalms, translated with an introduction and notes by M. Dahood, New York, I, 1966.
55. The Psalms..., II, 1968.
56. The Psalms..., III, 1970.
57. Gregoril Nazianzeni carmina, Patrologia Graeca, t. 37, 1860.

58. W. Christ et M. Paranikas, *Anthologia Graeca carminum christianorum*, Lipsiae, 1871.
59. Hesiod, the Homeric Hymns and Homericica with an English Translation by Hugh G. Evelyn-White, M. A., London, Cambridge, 1967.
60. Orphica, Procli Hymni..., Lipsiae, Praga, 1885.
- 60a. Eudocia Augustae, Procli Lycii, Claudiani carminum graecorum reliquiae, Lipsiae, 1897.
61. The Epic of Gilgamesh (An English Translation with an introduction by N. K. Sandars), London, 1976.
62. S. H. Hooke, *Middle Eastern Mythology*, Penguin, 1976.
63. G. Mathew, *Byzantine Aesthetics*, London, 1966.
64. G. Cope, *Symbolism in the Bible and the Church*, New York, 1959.
65. E. Wellesz, *A History of Byzantine Music and Hymnography*, Oxford, 1962.
66. *Medieval and Modern Greek Poetry, An Anthology* by C. A. Trypanis, Oxford, 1951.
67. C. A. Trypanis, *Fourteen Early Byzantine cantica*, Wien, 1968.
68. C. A. Trypanis, *Three New Early Byzantine Hymns*, BZ, 65, 1972, 334—338.
69. *A Dictionary of Symbols*, ed. by J. E. Cirlot. London, 1973, s. v. water, კვ. 364—367.

К. П. БЕЗАРАШВИЛИ

ТРАНСФОРМАЦИЯ СИМВОЛИЧЕСКИХ ОБРАЗОВ В ГИМНОГРАФИИ

Резюме

В статье дается попытка выявить происхождение и формирование художественной природы библейских и христианских символических образов. Языческие символа-мифологические образы подверглись литературной трансформации в Библии, а под влиянием библейской традиции — в византийской и древнегрузинской гимнографии. Это имело в виду поднятие до нового символического обобщения хтоническо-мифологического плана с преимуществом духовного содержания, в котором и состоит его художественная функция и к которому поэт обращается для образного воплощения религиозного состояния сознательно или подсознательно.

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ქვე-
ლი ქართული ლიტერატურის ისტორიის კათედრა
წარმოდგინა საქართველოს სსრ მეცნიერე-
ბათა აკადემიის აკადემიკოსმა ა. ბარამიძემ

აპაკი ხინთიხიძე

იაკობ შემოქმედელის მერსიფიკატორული ძიებანი

არჩილ მეფის თანამედროვე პოეტისა და საეკლესიო მოღვაწის იაკობ შემოქმედელის (1647—1713 წწ.) სახელთან დაკავშირებულია საგანგებო ძიებანი მხატვრული ფორმის სფეროში.

პოეტის წვრილი ლექსები და ვრცელი, 389-სტროფიანი პოემა „სიტყვის გება შაჰმადიანთა მიმართ“, რომელიც გამოუქვეყნებელია (ხელნაწერთა ინსტიტუტი, S 342), ყურადღებას იქცევს არაერთი ვერსიფიკატორული სიახლით.

იაკობ შემოქმედელი რუსთველური ლექსით წერს. ერთმანეთს უნაცვლებს 16-მარცვლიან მაღალ და დაბალ შაირს ერთიანი ოთხჯერადი რითმით. რუსთველურია დროდადრო გაეღვებული ნებისმიერი შიდარიტმებიც: „მიგზიდვიდენ მარცხნით ქა ც ა რ ს, ჩაგაყრიდენ თვალში ნ ა ც ა რ ს“. მაგრამ, რუსთველისგან განსხვავებით, იაკობ შემოქმედელი უფრო ხშირად მაღალ შაირს მიმართავს და იყენებს სავალდებულო წინაცეზურულ რითმას, რომელიც სტროფს თავიდან ბოლომდე გასდევს:

სახით ბერი, საქმით მგელი. წვლებსთვის ექსორია.
მონაზონი სჯულთ ლაზონი, გერიტს არ ბაძავს ექსორია.
შადიაშით შოაშადით მრუდს სჯულს სცელიან ეს ორია.
უადი უღთო, გზობა ურთო. ტბილში შხამი გურია.

(„სიტყვის გება“. 23-ე სტროფი)

გართმევის შავთელურ-ჩახრუხაული ფორმის (აახ ცხხ ...) რუსთველურზე გადატანა წმინდად იაკობისეულია. აქვე ყურადღებას იქცევს ეფფონიური წყვილი შ ა დ ი ა შ ი თ — მ ო ა შ ა დ ი თ, რომელიც, ხმოვნის სხვაობით ბგერათკომპლექსების შენაცვლებით, ზუსტი რითმის ბატონობის ხანაში, მნიშვნელოვან სიახლეს ქმნიდა.

უადრესად ნათელი, ცოცხალი და გამჭვირვალეა იაკობ შემოქმედელის პოეტური ენა:

იერემამ გაგზავნა შვილი მოტანად ხილისა,
შამისთვის ლუღვი მოქონდა, ეში მოუხდა ძილისა.

(გამოუქვეყნებელი პასუხიდან იოსებ თბილელისადმი, ხელნაწერთა ინსტიტუტი. A 1272).

ასეთი სადა, ხალხური ენით ერთი საუკუნის შემდეგ დავით გურამიშვილი მერცყელებდა.

ქართულ მეზობეთა კვალობაზე, იაკობ შემოქმედელის რითმები ხშირად ომონიმურ-ტავტოლოგიურია. მაგრამ იაკობისეული ტავტოლოგიები იძულებინს შედეგი კი არ არის, გაცნობიერებული პოეტური ხერხია, რითმაში გასულ სიტყვათა საგანგებო ჯანმეორება. ამ სახით ჩვენ გვაქვს ერთ-ერთი

ადრინდელი ნიმუშები ტიპური ტავტოლოგიური რითმებისა, რამაც ქართულ პოეზიაში შედარებით გვიან მოიკიდა ფეხი.

„სიტყვის ვების“ ომონიმური და ტავტოლოგიური რითმები ურთიერთ-შერწყმული სახით სტროფებს ხან ვერტიკალურად სერავენ, ხან პორიზონტალურად; ხან ბოლორიტმებს ქმნიან, ხან თავრიტმებს. ზოგჯერ ოთხივე სტრიქონის თავი და ბოლო ერთი და იმავე რითმითაა შეკრული; ზოგჯერ კი ოთხივე სტრიქონის მეორე ნახევრები მთლიანად ურთიერთიდენტურია. გამოიყოფა 4 სხვადასხვა ტიპი.

1. და ვით მგალობელთ მთავარი ქნარსა სცემს ებან ებანსა,
და ვით სიმაღლის მუშაკი ღირსებით ებან ებანსა.
და ვით ბერსაბეს ტრფილობს, სარკმლით ჰვერეტს ებან ებანსა.
და ვით ფსალმუნთ თქმით სტიროდა, მისთვის არ ებან ებანსა (111).

ანალოგიურია მე-17 და 101-ე სტროფები („სატანად... სამოელოდა“ „აბარ აბის..... აგარაკად“).

2. ელი ელისეს მის წილად სალენს მოსს ელი ელისეს.
ელი ელისეს ცეცხლ-ველით ცად მგზავრობს ელი ელისეს.
ელი ელისე ღვთისაგან მადლს მისცემს ელი ელისეს.
ელი ელისე მკურნალად სენთა ყოფს ელი ელისეს (42).
3. ნუ უცხოდ გიჩნს სატანასგან ბელი არსით მოაბასრა.
ზრანგვად განრყენას საძოვარი, ბელი არსით მოაბასრა.
მართლის სისხლი რომ აღღვარა, ბელი არსით მოაბასრა,
ღვთით მოაყლდა მტერთ მახეილსა, ბელი არსით მოაბასრა. (123).
4. სიტყვა გოთხრა დილა-სამხრით ან ვახშამათ აბარისა.
ველარა მთხოვ ბასის ვალს ვერც ვახშამათ აბარისა.
მთად ვიქ, მაქას დაგისტყვევ, სთქვათ ვახშამათ აბარისა.
მანდაც მოგთხრი საძირველითურთ, ცანთ ვახშამათ აბარისა. (265)

პირველი ნიმუში იმით არის საყურადღებო, რომ სტროფს ორი დამოუკიდებელი ტავტოლოგიური რითმა აქვს — თავშიაც და ბოლოშიაც („დავით“ და „ებან ებანისა“). მეორე მაგალითში ერთი და იგივე ომონიმურ-ტავტოლოგიური რითმა მოქმედებს — ვერტიკალურადაც და პორიზონტალურადაც, სტროფის თავშიაც და ბოლოშიაც („ელი ელისეს“). მესამე ტიპი კიდევ უფრო განსხვავებულია. ომონიმურ-ტავტოლოგიური რითმა მთელ რეგამარცვლიან ნახევარტაემს სწვდება. ცეზურიდან სტრიქონის ბოლომდე („ბელი არსით მოაბასრა“). მეოთხე ნიმუში მესამის სახეცვლილებაა. შვიდმარცვლიან უცვლელ ერთეულს („ვახშამათ აბარისა“), რედითის ყაიდაზე, წინ ერთევის რითმის ცვალებადი ნაწილი (ეფიქრობთ, ამ ადგილას ხელნაწერების ტექსტი დეფექტურია. ბგერათკომპლექსი ან ოთხივე სტრიქონში შესატყვის ფორმებს უნდა ქმნიდეს).

იაკობ შემოქმედელის ვერსიფიკატორულ ძიებებში სრულად განსხვავებული ადგილი უჭირავს სტროფს:

- აბანაკად, აბანაკად, აბანაკად, აბანაკად.
იგუნდად, იგუნდად, იგუნდად, იგუნდად.
ნამუსიკად, ნამუსიკად, ნამუსიკად, ნამუსიკად.
ესე დასად, ესე დასად, შემოვიღე ესე დასად. (43).

როგორც ვხედავთ, მაღალი შაირის ოთხივე სტრიქონს თავთავიანთი ტავტოლოგიები აქვს ოთხ-ოთხი იდენტური მუხლით. სიტყვათა ამ უკომუნიკა-

ციო წყობაში შემთხვევითი არ უნდა იყოს უკანასკნელი აზრობრივი ელემენტი: „შემოვიღე ესე დასად“. ამ სტროფის კონსტრუქცია წმინდად იაკობისეულია. მსგავსი რამ ქართულ პოეტიკაში არ გვხვდება.

იაკობ შემოქმედელის ამ სტროფს იოანე ბატონიშვილი ძველქართული სალქსო ფორმის ძაგნაკორულის ნიმუშად მიიჩნევს. „კალმასობაში“ ვკითხულობთ: „იაკობ შემოქმედელისაგან თქმული ძაგნაკორულად ლექსი არს ესეგვარად:

აბანაკად, აბანაკად, აბანაკად, აბანაკად“ და ა. შ.¹

ძაგნაკორულის განხილვისას იაკობის ამ სტროფზე ყურადღება არავის გაუმახვილებია. „კალმასობის“ ამ ადგილს დუმილით ვუვლიდით გვერდს. ვფიქრობთ, აღნიშნული სტროფი აკმაყოფილებს ძაგნაკორულის ერთ ძირითად პირობას, რომელიც იოანე ბატონიშვილს ლექსის ამ სახეობის აუცილებელ თვისებად მიანჩნია. კერძოდ, იგი მიუთითებს: „ერთი წინა დადებული ლექსი უნდა ორჯელ დადო, აითოს მძიმეთი“ (აქ „მძიმე“ ცეზურის აღმნიშვნელია) და ნიმუშად მოაქვს:

ქე, მოყვარეო, ქე, მოყვარეო, ზიღეთ ნარეო, ნარდიონ ველო,
გულ ბროლ-სადაფო, გულ-ბროლ სადაფო, ნატიფო, სწრაფო
ლერწამო წელო. და ა. შ.

აქ, როგორც ვხედავთ, სტრიქონთა საწყისი მუხლები სიტყვათა უცვლელ ტაქტოლოგიით ორ-ორჯერ მეორდება.

იაკობ შემოქმედელის „აბანაკად, აბანაკად...“ სწორედ ურთიერთიდენტურ მუხლთა ამგვარი განმეორებით ჰგავს ძაგნაკორულს. ამიტომაც მოაქვს მის ერთ-ერთ ნიმუშად „კალმასობის“ ავტორს.

ძაგნაკორულის ბუნდოვან თეორიაში, სხვა მახასიათებელ ნიშნებთან ერთად, მნიშვნელოვანი ადგილი უნდა დაიჭიროს სტრიქონთა მუხლობრივმა ტაქტოლოგიებმა. ძაგნაკორულის განმარტებებს შორის იოანე ბატონიშვილისეული განმარტება სხვებზე უფრო საიმედოდ უნდა მივიჩნიოთ.

შესაძლოა, იაკობ შემოქმედელის ეს უნიკალური სტროფიც ხმაურობდა მამუკა ბარათაშვილის გონებაში, როცა იგი ერთი და იმავე სიტყვის ამგვარი მუხლობრივი განლაგებით მაღალი შაირის სალქსო სქემას ქმნიდა:

მიწურობა/მიწურობა/მიწურობა/მიწურობა.

ომონიმური რითმებით აზრის გაბუნდოვანება, მისი საგანგებო დაბნელება, რასაც ფრაზის მუსიკალური მხარის გაძლიერების ფუნქცია აქვს დაკისრებული, მეხობტებებიდან მოდის?²

ი. ლოლაშვილის აზრით, იაკობ შემოქმედელის სტროფი „ელი ელისეს“... შეთხზულია „აბდულმესიანის“ 24-ე სტროფის — „ბრძანონ სამალად“... ანალოგიით თუ მიბაძვით³. ლექსიკური დეტალები — „ელია-მოსით“ (შავთელი) და „მოსს ელი“ (შემოქმედელი), მართლაც, საერთოა. თუმცა იაკობ შემოქმედე-

¹ იოანე ბატონიშვილი. კალმასობა. I, ტფილისი, 1936, გვ. 282.

² თ. ლომიძე, „მან ცათა შარის, მანცა თამარს...“ („ცისკარი“, 1983, № 1).

³ ძველი ქართველი მეხობტები, II, ი. ლოლაშვილის რედაქციით, თბილისი, 1964, გვ. 183-184.

ლის „ელი ელისეს“ განსხვავებული კომპოზიციისაა. სტრიქონების თავსა და ბოლოში ვერტიკალურად და ჰორიზონტალურად ურთიერთიდენტური მუხლებების განმეორება არც „აბდულმესიანიდან“ იღებს სათავეს და არც საერთოდ ადრინდელი ქართული პოეზიიდან.

„აბდულმესიანის“ შემოხსენებულ სტროფთან უფრო მეტი კავშირი აქვს „სიტყვის გების“ 123-ე სტროფს („ნუ უხვოდ გიჩნს“). მათი კონსტრუქცია ზუსტად ერთნაირია. „აბდულმესიანის“ სტროფში სტრიქონთა მეორე ნახევრები („ელია მოსით, ეს რომ არა მით“) ურთიერთიდენტურია; ასევე იდენტური მეორე ნახევრები აქვს იაკობ შემოქმედელის სტროფს: „ბელი არსით მოაბასრა“. ამასთან ერთად, არც ერთ შემთხვევაში ამ განმეორებადი ერთეულების გაშიფრვა არ ხერხდება.

იაკობ შემოქმედელმა კიდევ უფრო გააღრმავა სახობო პოეზიის თვისება — გაუშიფრავი რითმებით ფრაზის მუსიკალური მხარის გაძლიერებისა. „ელი ელისეს“, „ებან ებანსა“, „აბარ აბის“ და „ბელი არსით მოაბასრა“ ბგერათა პარამონიის იშვიათი ნიმუშებია. ამასთან, უფრო მრავალგვარი და მრავალფეროვანია იაკობისეული ხერხები და საშუალებანი. „ელი ელისეს“ ავტორი გამომგონებლობის დიდი უნარით არის დაჯილდოებული.

იაკობ შემოქმედელს კალამი უცდია ლექსის ისეთ უჩვეულო სახეობაში, რომელსაც წაღმა-უკულმა საკითხავი ანუ პალინდრომი ეწოდება:

სამი ილოცე ოსანა... ანასო ეცოლი იმას.
სამასი რამთ ეღეში იზეღე თაპარისამას.
სვა ნამი აკულა არის სირა აღუა იმანავს.
სრა დაით აჭარა შეფის სეფემ არაჭა თოჯარას.

როგორც ვხედავთ, სტრიქონები წაღმა-უკულმა იკითხება; მარცხნიდან მარჯვნივ (ცეზურამდე) იგივეა, რაც მარჯვნიდან მარცხნივ (ცეზურამდე). ცეზურის წინა მხარე, ასე თუ ისე, სემანტიზებულია; უკანა მხარე აბსოლუტურად უსემანტიკოა. ლექსის ყველა სტრიქონი ერთი და იმავე ასოთი იწყება. იაკობ შემოქმედელის პალინდრომი ქართულ პოეზიაში ერთ-ერთი ყველაზე ადრინდელი უნდა იყოს. სხვა ნიმუშებიდან აღსანიშნავია: „ვეფხისტყაოსნის“ უძველეს თარიღიან ხელნაწერზე მინაწერი, სვიმონ კობახისა, ონანა მდივნისა, ვახტანგ VI-სი, გალაკტიონ ტაბიძისა („აი, რა მშის სიზმარია“) და სხვ⁴.

ბიზანტიაში განსწავლულ მიტროპოლიტს ლექსის ეს ფორმა, შესაძლოა, ბერძნული პოეზიიდანაც ჰქონდა შეთვისებული, სადაც პალინდრომი გაერცყლებული იყო.

XVII—XVIII საუკუნეები ქართულ პოეზიაში ვერსიფიკატორულ ძიებათა ეპოქა იყო (ჩარხებრ მბრუნავი ლექსი, ტექნიკურად რთული ანბანთქებანი, უზადო ოსტატობით შესრულებული ზმები და აკროსტიქები). მართალია, ამგვარი ლექსები ხშირად პოეტური ვარჯიშის ხასიათს ატარებდა, მაგრამ მათი ავტორების მაღალ პოეტურ ტექნიკაზე მეტყველებდა. შეზღუდული, თავის ძალებში დაეკვებუნი შემოქმედი თამამ ექსპერიმენტებს ვერ მიმართავს.

⁴ გ. შიქაძე, ნარკვევები ქართული პოეტის ისტორიიდან, თბილისი, 1974, გვ. 85—86.

А. Г. ХИНТИБИДЗЕ

ВЕРСИФИКАЦИОННЫЕ ИЗЫСКАНИЯ
ЯКОВА ШЕМОКМЕДЕЛИ

Резюме

С именем поэта и церковного деятеля второй половины XVII века Якова Шемокмедели (Думбадзе) связаны особого рода эксперименты в области художественной формы. В частности, надо отметить разнообразную нюансировку схолимо-тавтологических рифм. Творчество поэта вносит ясность в туманную тсорию древнейшей стихотворной формы дзагнакорули. Яков Шемокмедели был одним из первых стихотворцев, применявших в грузинской поэзии палиндром.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ლექსმცოდნეობის ქვეფი
წარმოდგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტმა

აპაპი ბაწარელია

ავგუსტინე ზიმონოგრაფიისა და ლექსთაწერის
საკითხებზე

ავგუსტინე ავგუსტინე (354—430), ცნობილი, აგრეთვე, როგორც „ნეტარი“ ან „წმინდა“ („სანკტუს აურელიუს ავგუსტინუს“), არა მარტო უდიდესი წარმომადგენელია ლათინური პატრისტიკისა და დასავლეთის თეოლოგიისა სფეროდ (ათასი წლის მანძილზე აზროვნების ამ დარგის სათავეში დგას ავგუსტინე, ბოლოს კი — თომა აქვინელი), არამედ მას ერთ-ერთი პირველი ადგილი უჭირავს ქრისტიანული ფილოსოფიისა და ესთეტიკის ისტორიაშიც. ამ მხრივაც ავგუსტინეს ზეგავლენა საშუალო საუკუნეების აზროვნებაზე აღრევე გასცდა დასავლეთის ფარგლებს და მან არსებითად მთელი ქრისტიანული სამყარო მოიცვა. ამასთან, ავგუსტინემ, როგორც არც ერთმა სხვა „საეკლესიო მამამ“, კოლოსალური გავლენა იქონია მხატვრული ლიტერატურის უდიდეს წარმომადგენლებზე პოეზიისა (დანტე, პეტრარკა...) და პროზის (ჯან-ჟაკ რუსო, ტოლსტოი...) დარგში. ციყრონის ტრაქტატებზე აღზრდილი ჰიმონელი ეპისკოპოსი ითვლება უბრწყინვალეს სტილისტად, რომლის კალამს ეკუთვნის უნიკალური, ანტიკური ლიტერატურისათვის უანრობრივად და თემატურად სრულიად უცნობი შედეგები „აღსარებანი“ („კონფესიონეს“, დამთ. 401 წ.)¹, სადაც გენიალური ავტორის თვითანალიზი მხატვრული სიტყვისა და გამოთქმის სრულყოფის თვალსაზრისითაც სანიმუშო გახდა შემდგომი, ანალოგიური მხატვრული ძეგლებისათვის. ქართულ ლიტერატურის მკვლევარებში ავგუსტინეს ამ ქმნილებების ანალოგს ხედავენ დავით აღმაშენებლის შესანიშნავ ქმნილებაში „გალობანი სინანულისანი“, ხოლო არაბული ლიტერატურიდან მას ადარებენ უდიდესი მუსულმანი ღვთისმეტყველისა და მისტიკოსის ალ-ღაზალის (1059—1111) ავტობიოგრაფიას („ცდუნებისაგან განმანირებელი“).

ჩვენს დროში ავგუსტინესადმი ინტერესი დიდად გაიზარდა. ამას მოწმობს თუნდაც შემდეგი ფაქტები.

გამოჩენილი რუსი მეცნიერი, მსოფლიო კულტურათა ისტორიის ჩინებული მკვლევარი აკადემიკოსი ნ. კონრადი თავის კაპიტალურ შრომაში „დასავლეთი და აღმოსავლეთი“² საგანგებოდ აღნიშნავს, რომ საზოგადოებრივ ფორმაციათა და შესაბამის კულტურათა ძირითადი გარდატეხების მიჯნები — ანტიკური ხანისა და საშუალო საუკუნეების გასაყარი, ამ უკანასკნელის დასასრულისა და აღორძინების დასაწყისი და, ბოლოს, ახალი, სოციალისტური ეპოქის გარიყრაჟი — აღინიშნა სამი გრანდიოზული ლიტერატურული ძეგლით: ავგუსტინეს მონუმენტური წიგნით „საღმართო სოფლის შესახებ“ („დე ცივიტატე დეი“, დამთ. 427 წ.)³, დანტეს პოემით „ღვთაებრივი კომედია“ და კარლ მარქსისა და ფ. ენგელსის „კომუნისტური მათ-

ნი ფ ე ს ტ ი თ⁴. ნ. კონრადის ეს სქემა გაიზიარეს მსოფლიო კულტურისა და ლიტერატურის ისტორიის საბჭოთა სპეციალისტებმა⁵.

მეორე ფაქტი, რასაც საგანგებოდ უნდა მიექცეს ყურადღება, ისაა, რომ ავგუსტინეს შეხედულებებს დიდი ადგილი ეთმობა ფილოსოფიის, კოსმოლოგიისა და ესთეტიკის დარგებშიაც. ვერ დაეასახელებთ ვერც ერთ სოლიდურ შრომას ფილოსოფიის ისტორიაში, რომელშიაც ავგუსტინეს მსოფლმხედველობის ანალიზს მნიშვნელოვანი ადგილი არ ჰქონდეს დათმობილი. დამახასიათებელია ის გარემოებაც, რომ ეგზისტენციალიზმის, როგორც ფილოსოფიური სისტემის ერთ-ერთი ნაკადის მეთაურის, კარლ იასპერსის (1883—1969) განთქმულ შრომას „დიდი ფილოსოფოსები“ მეორე ქვესათაურად აქვს: „პლატონი. ავგუსტინე. კანტი“⁶. ასევე, არც ერთი მკვლევარი კოსმოლოგიის საკითხებისა ავგუსტინეს თეორიას დროის შესახებ გვერდს ვერ უვლის, ხოლო XX ს-ის უდიდესი ფიზიკოსი ვერნერ ჰაიზენბერგი (წიგნში „ფიზიკა და ფილოსოფია“) ავგუსტინეს შეხედულებებს განიხილავს პლატონისა და არისტოტელეს სისტემებთან ერთად⁷.

რაც შეეხება ესთეტიკის ისტორიას, ამ სფეროში ავგუსტინეს როლი აგრეთვე ძალიან დიდია. 1962 წელს რუსულად გამოცემულ ანთოლოგიურ ნაშრომში „ესთეტიკის ისტორია. მსოფლიო ესთეტიკური აზრის ძეგლები“ I ტომში შეტანილია ფრაგმენტები ავგუსტინეს ტრაქტატებიდან⁸, რომლებიც ესთეტიკის საკითხებს ეხება, ხოლო შესავალი წერილი იწყება სიტყვებით: „...ავრელიუს ავგუსტინემ მოახდინა დიდი ზეგავლენა დასავლეთ-ევროპულ საშუალო-საუკუნეთა ესთეტიკაზე“⁹. ამის შემდეგ, ბუნებრივია, თუ ავგუსტინეს ესთეტიკური შეხედულებების დალაგებისა და გადმოცემისადმი მიძღვნილია საკმაოდ ვრცელი ლიტერატურა. ესთეტიკის ზოგადი ისტორიის დარგში არსებულ შრომათა შორის, XX ს. უცხოურ ლიტერატურაში, ერთ-ერთ თვალსაჩინო გამოკვლევად აღიარებულია (მაგ. ა. ლოსევის მიერ)¹⁰ კატარინ გილბერტისა და ჰელმუტ კუნის „ესთეტიკის ისტორია“ (1939), რომლის რუსული თარგმანი 1960 წელს გამოვიდა¹¹. ამ კუჩის ავტორები ვრცლად მიმოიხილავენ ავგუსტინეს შეხედულებებს მშვენიერების როგორც ესთეტიკის ერთ-ერთი ძირითადი პრობლემის შესახებ. თუ ცალკეულ შეცდომებს და მთელი რიგი საკითხების გაუთვალისწინებლობას არ მივიღებთ მხედველობაში (რაც გამოწვეულია უმთავრესად ავგუსტინეს ესთეტიკაზე ერთი ავტორის, ჩეხი მკვლევრის კ. სვობოდას ნაშრომში გამოთქმულ მოსაზრებათა გადმოცემით), გილბერტისა და კუნის ექსკურსი სავსებით გამოდგება იმისათვის, ვინც ავგუსტინეს ესთეტიკური სისტემის შესწავლას შეუდგება. ამ ორ ავტორს გათვალისწინებული აქვთ ის დიდი როლი, რომელიც კოლოსალური მასშტაბის მქონე მოაზროვნის დაკვირვებებმა შეასრულეს საშუალო საუკუნეებში მშვენიერების, როგორც ცალკეულ ნაწილთა ერთმანეთთან შესაბამისობის პრინციპის, დადგენის მხრით. ისინი ითვალისწინებენ, რომ ავგუსტინეს რელიგიური მისტიციზმის ნიადაგზე აღმოცენდა მიმართულება, რომლის ამოცანები შემდეგ ფაქტობრივად განხორციელებულ იქნა ლეონარდო და ვინჩისა და მიქელანჯელოს ნატურალისტურ ძიებათა მეოხებით (გილბერტი და კუნი ემყარებიან

გერმანელი კ. ბორინსკის 1914 წ. დაბეჭდილ შრომას „ანტიკურობა პოეტისა და ხელოვნების თეორიაში“¹¹.

ავგუსტინეს ესთეტიკური მოძღვრება მშვენიერების (სილამაზის) შესახებ, რომელიც ეხება ბუნების საგნებს, ადამიანის სხეულის აგებულებას და სამყაროს მთლიანად, მრავალ ავტორს აქვს განხილული რუსულ სამეცნიერო ლიტერატურაშიც, თუმცა დამოუკიდებელი, სპეციალური გამოკვლევა ამ საკითხზე რუსულად არ არსებობს. შედარებით სხვა ვითარებაა დასავლეთში, თუმცა იქაც სპეციალური მონოგრაფიები ნაკლებად გვხვდება და ავგუსტინეს შეხედულებათა ანალიზს (ხშირად ვრცლად) უმთავრესად ესთეტიკურ სისტემათა ისტორიისადმი მიძღვნილ გამოკვლევებში უჭირავს საპატიო ადგილი. ეს ხარვეზი თანდათან ივსება, რის ჩინებული მაგალითია ე მ ა ნ უ ე ლ ჩ ა პ ტ ე ნ ი ს მონოგრაფია „მ შ ვ ე ნ ი ე რ ე ბ ი ს ფ ი ლ ო ს ო ფ ი ა წ მ. ა ვ გ უ ს ტ ი ნ ე ს ი“ (1967)¹², რომელშიაც თავმოყრილია დიდი თეოლოგის სხვადასხვა ტრაქტატში გამოთქმული აზრები ესთეტიკის საკითხებზე, საგანგებოდაა განხილული ავგუსტინეს განთქმული წიგნები „მუსიკის შესახებ“, „რელიგიური რწმენის შესახებ“ და სხვები.

მიუხედავად იმისა, რომ ავგუსტინეს შრომებში გაფანტული ესთეტიკური შეხედულებები ერთ მთლიანს და მწყობრ სისტემას ქმნიან, მაინც დიდ დანაკლისად ითვლება ის გარემოება, რომ ავგუსტინეს ს პ ე ც ი ა ლ უ რ ი ვრცელი ნაშრომი ესთეტიკის დარგში თვითონ ავტორს დაკარგვია სიცოცხლეშივე. ამაზე ცნობას ჩვენ ვპოულობთ მის „აღსარებებში“. ავგუსტინე გულისტკივილით გვიამბობს თავის დანაკარგზე. იგი უზენაესს შესჩივის საკუთარი გულშეაფიწყობის გამო. მისი აღსარებიდან კარგად ჩანს, რომ მართლმადიდებლობის წიაღში შოქტევამდე (387 წ.) ავგუსტინე უკვე დაინტერესებული ყოფილა ესთეტიკის საკითხებით, კერძოდ მ შ ვ ე ნ ი ე რ ი ს პრობლემით და ამ საკითხზე დაუწერია სპეციალური შრომა. ავგუსტინე ჰყვება:

«...А что такое прекрасное? И что такое красота? Что привлекает нас в том, что мы любим и располагает к нему? Не будь в нем приятного и прекрасного, ни в коем случае не могло бы подвинуть нас к себе. Размышляя, я увидел, что каждое тело представляет собой как бы нечто целое и потому прекрасное, но в то же время оно приятно и тем, что находится в согласовании с другим. Так отдельный член согласуется со всем телом, обувь подходит к ноге и т. п. Эти соображения хлынули из самых глубин моего сердца, и я написал работу «О прекрасном и соответствующем», кажется, в двух или трех книгах. Тебе это известно, Господи: у меня же выпало из памяти. Самих книг у меня нет; они затерялись, не знаю, каким образом» («Исповедь», XIV, 12, 20)

„აღსარებების“ ლათინურ დედანში ჩვენამდე მოუღწევველ ამ ტრაქტატს ეწოდება „De pulchro et apto“ („მშვენიერისა და შესაბამისის შესახებ“).

„აღსარებების“ ამ ადგილას უკვე უაღრესად კონდენსირებული ფორმით აღნიშნულია, რომ მშვენიერი გულისხმობს ნაწილების ერთიანობას. „აღსარებების“ მეორე თავში კი ნათქვამია, რომ „ყ ო ვ ე ლ გ ვ ა რ ი ნ ა წ ი ლ ი, რ ო მ ე ლ ი ც ვ ა რ ე თ ა ნ ხ მ ე ბ ა მ თ ლ ი ა ნ ს, ს ა ძ ა გ ლ ო ბ ა ა“¹³. ერთი ნაცნობის, მარცელინუსისადმი მიწერილ პატარა ბარათში ავგუსტინე ფორმულის მსგავსად აყალიბებს თავის შეხედულებას მშვენიერის ფორმის, როგორც ერთიანის (მთლიანის), შესახებ: „ყ ო ვ ე ლ ი მ შ ვ ე ნ ი ე რ ი ს ფ ო რ მ ა — ე რ თ ი ა ნ ო ბ ა ა

(მ თ ლ ი ა ნ ო ბ ა ა) ¹⁴. ავგუსტინე გამოდის იმ პოსტულატიდან, რომ ყოველი მთლიანობა გულისხმობს პროპორციისა და სიმეტრიის დაცვას, ვიზუალურ აღქმათა სფეროში ჩვენზე ცუდად მოქმედებს, თუ ვხედავთ, რომ შენობის ერთი კარი გვერდითაა, მეორე კი თითქმის შუაში („წესრიგის შესახებ“). ლექსშიაც, რომელიც შეიცავს შესაბამისობას სმენასთან დაკავშირებულ ტკბობასთან, ყოველივე დამოკიდებულია [ნაწილთა] თანაზომიერებისაგან. მოცეკვავის როკვაშიც [სხეულის ნაწილთა რიტმული მოძრაობა] ასეთსავე თანაზომიერებასთანაა დაკავშირებული (იქვე) და ა. შ. ყველაფერი ემსახურება ნაწილთა პ ა რ მ ო ნ ი ა ს და ამიტომაცაა იგი გონიერი: როცა ჩვენ გვესმის, რომ რაღაც ჰარმონიულად ჟღერს, უყოყმანოდ ვამბობთ, რომ იგი ჟღერს გონიერად (rationalibiter sonare) ¹⁵.

წინასწარ უნდა გავაფრთხილოთ მკითხველი, რომ ავგუსტინეს მოძღვრებას მშვენიერებაზე, როგორც მთლიანობაზე, საფუძვლად უდევს პროპორციისა და სიმეტრიის ცნებები, დაახლოებით იმავე შინაარსით, როგორც ისინი გვხვდება ანტიკურ ესთეტიკაში, განსაკუთრებით პლატონთან, რომლის განთქმულ „ტიმეოსს“ ავგუსტინე ზედმიწევნით იცნობდა. მაგრამ არც ავგუსტინეს მათემატიკური სიმბოლოზში („ქრისტიანული პითაგორელობა“), არც მისი შეხედულებანი სხეულთა პროპორციებისა და სიმეტრიის შესახებ ოდნავადაც არ გულისხმობს მშვენიერის გაგების სფეროში საკუთრივ ხელოვნების დარგთა სპეციფიკის მოშლას. ასე, მაგ., ის არ ავრცელებს სიმეტრიის, როგორც გაყინული ვიზუალური ფორმის, აღქმას მუსიკაზე, რომელზედაც ამბობს, რომ მუსიკის ხელოვნება არაა დროსთან დაკავშირებული, მაგრამ მისი კონკრეტული გამოვლინება დროში ხდება, ხოლო ჩინებულად მოეხსენება, რომ ლექსი „თავისებურად მშვენიერია, თუმცა ო რ ი მ ა რ ც ვ ლ ი ს ე რ თ ბ ა შ ა დ ა ლ ქ მ ა რ ხ დ ე ბ ა“. მისი მშვენიერება აიხსნება „ე რ თ ი მ ა რ ც ვ ლ ი ს მ ე ო რ ე შ ი გ ა დ ა ს ვ ლ ი თ“ ¹⁶.

წინამდებარე ნარკვევი მიზნად არ ისახავს ავგუსტინეს ესთეტიკის მთლიან მიმოხილვას. აქ მხოლოდ მოკლედაა გადმოცემული ის დებულებანი, რომლებიც აუცილებელია ლექსოწმობისა და ჰიმნოგრაფიის შესახებ ავგუსტინეს შეხედულებათა თეორიული საფუძვლების გასაგებად. დაუშვებებთ მხოლოდ, რომ დიდი მოაზროვნის შეხედულებებმა ესთეტიკის სფეროში გარკვეული ევოლუცია განიცადეს: თუ ახალგაზრდობაში თავისი მხატვრული და ესთეტიკური მიდრეკილებებით იგი ანტიკურ სამყაროსთან იყო დაკავშირებული, ქრისტიანობაზე მოქცევის შემდეგ იგი თანდათან იხრება რელიგიურ-ასკეტური იდეალებისაკენ, შეიძლება ყველაფერ საეროს ცხოვრებასა და ლიტერატურაში და ყველაზე სრულყოფილ მხატვრულ ძეგლად აღიარებს ბიბლიას, ხოლო მშვენიერების აბსოლუტურ განსახიერებად — ღმერთს.

ეს მომენტები წინასწარ უნდა იქნეს გათვალისწინებული, თუ გვინდა სწორად შევაფასოთ ჩვენი თემის ირგვლივ ავგუსტინეს მიერ გამოთქმული შეხედულებანი.

ავგუსტინესათვის ტაძარში ფსალმუნთა გალობის ხმით შესრულების (ფსალმოდის) და ჰიმნების სიმღერის მოსმენა ღრმა ემოციური განცდების მომგვრელი აქტი იყო. ნედიოლანიუში (ახლ. მილანი) ამბროსი მედიოლანელის მიერ მისი კურთხევის ქაშს (387 წ.) ავგუსტინე ასე გადმოგვცემს თავის განცდებს, მიმართავს რა უზენაესს:

«Сколько плакал я над твоими гимнами и песнопениями (იგულ. ფსალმუნთა კითხვა. — ა. გ.), горячо взволнованный голосами, сладостно звучащими в Твоей церкви. Звуки эти вливались в уши мои, истина отцеживалась в сердце мое; я был охвачен благоговением; и слезы бежали, и хорошо мне было с ними» («Исповедь», IX.6.14).

ამ აღსარებას მოსდევს პირველხარისხოვანი ცნობა ჰიმნებისა და ფსალმუნთა გალობის ხასიათზე რომაულ-კათოლიკურ ეკლესიაში, რასაც დასავლეთის ჰიმნოგრაფიისა და ფსალმოდირის ბევრი გამოჩენილი მკვლევარი ემყარება. აი ეს ცნობაც:

«15. Незадолго до того в Медиоланской церкви вошло в обычай утешать и наставлять с помощью пения: братья пели ревностно и согласно, устами и сердцем... Тогда и поставлено было петь гимны и псалмы по обычаю Восточной церкви, чтобы народ совсем не извелся в тоске и печали; с тех пор и поныне обычай этот соблюдается, и его усвоили многие, да почти все стада Твои и в остальном мире» (там же, IX, 7, 15).

ცნობა უაღრესად ავტორიტეტულია. ირკვევა, რომ უკვე IV ს-ის 80-იანი წლებსათვის რომაულ-კათოლიკურ ეკლესიაში გაბატონებულა აღმოსავლური (ე. ი. ბიზანტიური) ფსალმოდირისა და ჰიმნების ეოკალური შესრულების კანონები. ავგუსტინე, როგორც მუსიკის ჩინებული მცოდნე, ბრწყინვალედ ახასიათებს დასავლეთში ახლად დანერგილი საეკლესიო გალობის ეოკალურ ხასიათს, მის სისტემასა და ამ სისტემის აღქმის ემოციურ მხარეს, ე. ი. იგი ზუსტად განსაზღვრავს ლიტურგიკული პროცესის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს ელემენტს, როგორც თეორეტიკოსი და მსმენელი, გიგანტური მასშტაბის პიროვნება, თავად გენიალური პოეტი (ფსალმუნთა და ჰიმნთა ავტორი) და ღრმად მგრძნობიარე სუბიექტი. უცვლელად მოგვაქვს „აღსარების“ მთელი თავი, რომელიც გასაოცარი სიციხადით გვიხატავს მასზე ფსალმოდირის ზეგავლენას, თვითონ ავგუსტინეს ურთულეს შინაგან სამყაროს:

«49. Услалды слуха крепче меня опутали и поработили, но Ты развязал меня и освободил. Теперь признаюсь — на песнях, одушевленных изречениями Твоими (ავგუსტინე გულისხმობს დაეითის „ფსალმუნთა“ ცალკეულ მუხლებს. — ა. გ.), исполненных голосом сладостным и обработанным, я несколько отдыхаю, не застывая, однако, на месте: могу встать, когда захочу. Песни эти требуют, однако, для себя и для мыслей, их животворящих, некоторого достойного места в моем сердце, и вряд ли я предоставляю им соответственное. Иногда, мне кажется, я уделю им больше почета, чем следует: я чувствую, что сами святые слова зажигают наши души благочестием более жарким, если они хорошо спеты; плохое пение такого действия не оказывает. Каждому из наших душевных движений присущи и только ему одному свойственны определенные модуляции в голосе говорящего и поющего, и они, в силу какого-то тайного сродства, эти чувства вызывают. И плотское мое удовольствие, которому нельзя позволить расслаблять душу, меня часто обманывает: чувство, сопровождая разум, не идет смиренно сзади, хотя только благодаря разуму заслужило и это место, но пытается забежать вперед и стать руководителем. Так незаметно грешу я и замечаю это только потом.

50. Иногда, однако, не в меру остерегаясь этого обмана, я совершаю ошибку, впадая в чрезмерную строгость; иногда мне сильно хочется, чтобы и в моих ушах и в ушах верующих не звучало тех сладостных напевов, на которые положены псалмы Давида. Мне кажется, правильнее поступал Александрийский епископ Афанасий, который, — помню, мне рассказывали, — заставлял произносить псалмы с такими незначительными модуляциями, что это была скорее декламация, чем пение. И, однако, я вспоминаю слезы, которые проливал под звуки церковного пения, когда только что обрел веру мою; и хотя теперь меня трогает не пение, а то, о чем поется. но вот — это поется чистыми голосами, в напевах вполне подходящих, и я вновь признаю великую пользу этого установившегося обычая. Так и колеблюсь я, — и наслаждение опасно, и спасительное влияние пения доказано опытом. Склоняясь к тому, чтобы не произносить бесповоротного суждения, я все-таки скорее одобряю обычай петь в церкви: пусть душа слабая, упиваясь звуками, воспрянет, исполняясь благочестия. Когда же со мной случается, что меня больше трогает пение, чем то, о чем поется, я каюсь в прегрешении; я заслужил наказание и тогда предпочел бы вовсе не слышать пения. Вот каков я! Плачьте со мной и плачьте обо мне вы, которые грудитесь над чем-то добрым в сердце своем, откуда исходят поступки. Тех, которые не трудятся, все это не тронет. Ты же «Господи. Боже мой, услышь, оглянись, сжался, исцели меня». В очах твоих стал я для себя задачей, и в этом недуг мой» («Исповедь», X. 33, 49—50).

აღმოსავლური გავლენა მედიოლანუმის ტაძარში (იგულისხმება ამბროსის ბაზილიკა) მიღებულ გალობაზე, რაზედაც ავგუსტინე წერს „აღსარებათა“ IX წიგნში, უფრო კონკრეტულადაა დახასიათებული იმავე ძეგლის X წიგნის 33-ე პარაგრაფში. ფსალმოდია არ ყოფილა — არც აღმოსავლეთში, არც დასავლეთში (IV—V სს.) — ეოკალის ისეთი სახეობა, როცა მელოდია ნთქავს სიტყვას. საეკლესიო გალობის ხასიათს განსაზღვრავდა ტექსტის (ცერძოდ, დავითის ფსალმუნთა და შემდეგ ჰიმნოგრაფიულ ნაწარმოებთა) ზომიერი დეკლამაცია ან რეჩიტაცია. ლიტურგიკული (ლოცვითი) პროცესის ერთ-ერთ ელემენტს (ფსალმოდის) წმინდა სიმღერის ხასიათი იშვიათად ჰქონდა, მას არ უნდა დაეჩრდილა საგალობელი ტექსტის შინაარსის აღქმა¹⁷.

აღსანიშნავია ის გარემოებაც, რომ ავგუსტინე გაგონილს მიხედვით იმოწმებს აღმოსავლეთის ეკლესიის ერთ-ერთი უდიდესი მამის ათანასე ალექსანდრიელის (295—373) მიერ დანერგილ გალობის წესს — ფსალმუნთა წარმოთქმას ტონის არა შესამჩნევი აწევით, რის გამოც ხმის მოღულაცია დეკლამაციას უახლოვდებოდა. ათანასე ალექსანდრიელი, ავტორი „რწმენის სიმბოლო“-სი, რომელიც გამოქვეყნდა ამ დიდი ღვთისმეტყველის თაოსნობით ნიკეის საეკლესიო კრებაზე 325 წ., ავგუსტინესათვის უმაღლესი ავტორიტეტი იყო, როგორც ამ, ისე, ღმერთის ტრინიტარისტული ბუნების ინტერპრეტაციის სფეროში¹⁸.

რაც შეეხება „აღსარებათა“ X თავის 33-ე პარაგრაფის (მუხლ. 49—50) ბოლო სიტყვებს, ისინი გვიხასიათებენ ავგუსტინეს მხრივ ფსალმუნთა გალობის ათვისების ორ პერიოდს — მის კურთხევამდე და კურთხევის (387 წ.) შემდეგ. პირველ პერიოდში ავგუსტინეს იზიდავდა ფსალმოდის მელოდიური

მხარე, მეორე პერიოდში კი მის გონებას და სმენას თვითონ ფსალმუნთა შინაარსი აჯადოებდა. ყველა ისეთი შემთხვევა, როცა ავგუსტინეს არსებაში ირღვევა ანალოგიური, ცალმხრივი დამოკიდებულება ფსალმოდისადმი (ე. ი. როცა გონება ანუ ratio უკან იხევს მელოდიის წინაშე) ეს გარემოება იწვევს მასში რელიგიურ შიშს და მომავალი ჰიპოზის ეპისკოპოსი მოუწოდებს ღმერთს საშველად, რადგან მსგავსი გაორების შემდეგ უზენაესის თვალში იგი „საკუთარი თავის ამოცანად“ იქცევა. ასეთი გაორება, ერთგვარი ინტელექტუალური მარცხის აღიარება და სულიერი ანტინომია, წითელი ზოლივით გასდევს ავგუსტინეს ცხოვრებას ძალიან დიდი ხნის მანძილზე, სანამ საბოლოოდ არ იმარჯვებენ მასში რწმენა და, არცთუ ნაკლები ძალით ასაკთან ერთად, ასკეტის რეფლექსები. მაგრამ ავგუსტინეს გულწრფელი და ინტიმური აღსარებანი თავისთავად ბადებენ იშვიათი სულიერი პოლიფონიზმის შთაბეჭდილებას, რაც მოყვანილ სტრიქონებს უმაღლესი პოეზიით ავსებენ.

სხვაგვარად დგას საკუთრივ ჰიმნების მიმართ ავგუსტინეს დამოკიდებულების საკითხი.

თუ ამბროსი მედიოლანელმა (340—397) აღმოსავლური (ბერძნულ-მართლმადიდებლური) ეკლესიის გავლენით (და მასთან შესაბამისად) შემოიღო მილანში შესრულების ტონალობის ახალი საშუალებანი დასავლეთის სასულიერო მუსიკისათვის (რაზედაც უშუალო ცნობა უმთავრესად ავგუსტინედან მომდინარეობს), ასე მთლად ცხადი არაა ავგუსტინეს აზრი IV—V სს. ჰიმნების თავდაპირველი სტრუქტურისა და მათი გალობით შესრულების შესახებ. საჭმე ისაა, რომ ბიბლიის ტექსტის (ძველი და ახალი აღთქმის წიგნების) საუკეთესო (ებრაულიდან და ბერძნულიდან) თარგმანი (ე. წ. „ვულგატა“) ეკუთვნის განთქმულ საეკლესიო მოღვაწეს იერონიმეს (340—387). ეს თარგმანი ამჟამად კანონიკურ ტექსტად ითვლება, მაგრამ თავის დროზე მან ავგუსტინეს შენიშვნები გამოიწვია, ისინი გაფანტულია მთელ რიგ მის თხზულებებში, რომლებიც უმთავრესად ფსალმუნთა ლათინურად გადმოღების საკითხებს ეხებიან. კონკრეტულად ეს იქიდანაც კარგად ჩანს, რომ ავგუსტინე ხაკლებად სარგებლობდა იერონიმეს თარგმანით. ვინმე ავდაქსს (რომლის შესახებ უფრო ვრცლად ქვემოთ ვიტყვით) იგი აცნობებდა (ეპისტოლე № 261): „წმინდა იერონიმეს ფსალმუნნი, თარგმნილი ებრაულიდან, არა მაქვს. ჩვენ ვთარგმნეთ, ხოლო ლათინურ ხელნაწერ წიგნთა ზოგიერთი უსწორობანი ბერძნული ნიმუშების მიხედვით გავასწორეთ. ამდენად, შესაძლებელია რამდენადმე უფრო ჭეროვანი გავხადეთ, ვიდრე იყო, მაგრამ არა იმდენად, რამდენადაც იყო საჭირო. ახლაც იმას, რაც ჩვენთვის მაშინ უცნობი დარჩა, კითხვის დროს ვასწორებთ კოდექსთან შეჭერებით. ასე რომ გასრულებულს შენთან ერთად ჩვენც ვეძიებთ“¹⁸.

ამრიგად, ავგუსტინეს საერთოდ არ აკმაყოფილებდა მის დროს არსებული თარგმანები დავითის ფსალმუნებისა (რაზედაც თავის ზოგიერთ სხვა ეპისტოლეშიაც წერს), თვითონ შეუჭერებია ზოგი მათგანი ებრაულიდან ბერძნულ ენაზე შესრულებული თარგმანებისათვის. ეს ფაქტი კი მოწმობს ავგუსტინეს მიერ ბერძნულის შედარებით კარგ ცოდნას, რაც საცილობლად არის გამხდარი მთელ რიგ მეცნიერთა შრომებში. თვითონ ავგუსტინეს ცნობით, მშობლიურ თავისტაში და შემდეგ მადაგრის სკოლაში იგი უხალსოდ იზეპირებდა

მკვდარი ენის (კლასიკური ბერძნულს) გრამატიკას, თუმცა ისიც კარგად ვიცით, რომ ავგუსტინე ორიგინალში კითხულობდა ჰომეროსის ეპოსს, ხოლო ლათინურს ჭერ კიდევ ზაგუშობაში ასწავლიდა ძიძა („აღსარებანი“).

კონკრეტულად რა იყო მიუღებელი ავგუსტინესათვის იერონიმეს თარგმანი? კარგად ცნობილია, რომ იერონიმემ ძველი აღთქმის ზოგი წიგნი (ეკლესიასტე, ქება ქებათა, ფსალმუნნი...) მეტრული ლექსთწერის კანონების გათვალისწინებით გადმოიღო, ზოგიერთ მათგანში შეტანილია ებრაული თავისუფალი ფსალმუნისათვის შეუფერებელი მეტრული სიმწყობრე (მაგ. იზოსილაბიზმი). ავგუსტინე კი ფსალმუნებსა და ჰიმნებს პოეზიის უმადლეს ფორმებად მიიჩნევდა, მაგრამ მათ ანტიკური კვანტიტატური ლექსის ანტიპოდებად თვლიდა. ამითვე აიხსნება ის უაღრესად მნიშვნელოვანი ფაქტი, რომ საკუთარ ფსალმუნებსა და ჰიმნებს ავგუსტინე არასოდეს არ სწერდა ანტიკური ლექსის „სიმეტრიებისა“ და „პროპორციების“ იმიტაციით. ასეთ ტერმინებს, რომელთაც იგი უმთავრესად არქიტექტურისა და საერთოდ პლასტიკური ხელოვნების, აგრეთვე ბუნების სხვადასხვა, ვიზუალურ მოვლენათა დახასიათებისას მიმართავდა, საერთოდ პოეზიის არც ერთი ფორმის მიმართ არ იყენებდა (იხ. ამ ნარკვევის შესავალი). ბერძნულ-ბიზანტიური ჰიმნოგრაფიის კანონიზებული სახეები, რომლებიც აღმოსავლეთში ჩამოყალიბდა და თავისი გარკვეული სტრუქტურული სახე მიიღო, ავგუსტინესათვის უცნობი იყო უბრალოდ იმ მიზეზით, რომ ამგვარი ჰიმნოგრაფიული ლექსი არც ავგუსტინეს დროს არსებობდა ლათინურ ლიტურგიულ პრაქტიკაში და არც თვითონ ბიზანტიურში. ბიზანტიური არაკვანტიტატური ჰიმნების წარმოშობა, მისი სტროფული შედგენილობა (ირმოსი, ტროპარი...) გვიანდელი მოვლენაა, ხოლო განთქმული ბიზანტიური „კანონები“ — უმთავრესად VII—VIII სს. აღმოცენდა (ანდრეა კრიტელი, იოანე დამასკელი). ამიტომაც — ავგუსტინესათვის საეკლესიო ჰიმნი — ასტროფიული ლექსია და მეტწილად ჰეტეროსილაბური; ასეთია თვით ავგუსტინეს ჰიმნები, რომელთა დაწვრილებითი ანალიზი ლექსთმცოდნე-ლათინისტისა და ლიტურგიკის ისტორიკოსის კომპეტენციაში შედის.

ე. წ. საერო და სასულიერო პოეზიის ავგუსტინესული დეფინიციის საფუძველია — ლექსის როგორც ლოცვისა და ლექსის როგორც ვერსიფიკაციული ფორმის — ერთმანეთისაგან გამოიჯნა. ამიტომ უაღრესად მნიშვნელოვანია ავგუსტინეს ყველა ის შენიშვნა, რომლებიც ლექსთწერის საკითხებს ეხება და, ბოლოს, საერთოდ პოეზიის, როგორც მუსიკის თანაბარ-სემიოტიკური მოდელის, დახასიათება; სალექსო ტაუპის, როგორც ძირითადი მეტრულ-რიტმული ერთეულის რეგულარული განმეორების, პრინციპის ხაზგასმა; ტერმების შეფასება ეთოსის თვალსაზრისით და, ბოლოს, თვით რიტმის ცნების დადგენა. ხაზგასასმელია ის გარემოებაც, რომ ავგუსტინესათვისაც პოეზია — დროის ხელოვნებაა, დროში მიმდინარე ბეერთი პროცესია, მაგრამ თვითონ დროს, როგორც ფიზიკალური მოვლენის, აღქმა მისგან არ გამომდინარეობს. ყოველივე ეს ავგუსტინეს ერთ-ერთ უპირველეს ადგილს ანიჭებს საერთოდ მსოფლიო პოეტიკის, კერძოდ ლექსთმცოდნეობის, ისტორიაში.

ავგუსტინე სიყრმიდანვე ყოფილა გატაცებული პოეზიით. მშობლიურ ქალაქ თაგასტაში სწავლეს პერიოდიდან (დაახლ. 361 წ.). მას ზეპირად უნდა დაეხსომებინა ლექსები ლათინურ ენაზე, რასაც თვითონვე იგონებს:

«Я декламировал стихи, и мне не дозволялось ставить любую стопу где угодно: в разных размерах это было по-разному и в любом стихе для каждой стопы было свое место. Метрика, учившая меня стихосложению, содержала все эти правила одновременно и не была в одном случае одной, а в другом другой» («Исповедь», III, 7, 14).

ეს ცნობა მიუთითებს ავეუსტინეს მიერ ანტიკური (ყერძოდ ლათინური) კვანტიტატიური ლექსთწყობის კანონების ზედმიწევნით ცოდნაზე, რასაც მისი „ღე მუსიკა“-ც აღატტურებს. ანტიკომ ყველა მის შეხედულებას ლექსთწყობისა და ფსალმოდისის საკითხებზე დიდი მნიშვნელობა აქვს და სპეციალურ ლიტერატურაში მათ სწორედ ასეთ მნიშვნელობას ანიჭებენ.

გვიან, როცა ავეუსტინე უმძიმესმა კრიზისმა მოიცვა (ეს ფაქტი დაკავშირებულია წარმართობიდან ახალ რელიგიაზე მისი გადასვლის პერიპეტეებთან), რიტორიკის ყოფილი პროფესორი და უდიდესი თეოლოგი-მოაზროვნე იგონებს:

«Повсюду со мной была моя растерзанная, окровавленная душа, и ей невтерпеж было со мной, и я не находил места, куда ее пристроить. Роши с их прелестью, игры, пение, сады, дышавшие благоуханием, пышные пиры, ложе нег, самые книги и стихи — ничто не давало ей покоя. Все вышало ужас, даже дневной свет» («Исповедь», IV, 7, 12).

უტოხუღესი სულიერი ორგანიზაციის მქონე ავეუსტინე, კონტრასტების აღმანიანი, საბოლოოდ არასოდეს არ გამოთხოვებია პოეზიასა და ლექსებს, ოღონდ მისმა მხატვრულმა გენიამ გამოხატულება პოვა ორიგინალურ ფსალმუნებსა და ჰიმნებში, რომელნიც, სპეციალისტების ერთობლივი აღიარებით, მსოფლიო სასულიერო პოეზიის უდიადეს შედეგებს განეკუთვნებიან და თამამად უტოლდებიან თვით დავით წინასწარმეტყველის ფსალმუნებს (ვ. გერიე). მაგრამ ყოველივე ამასთან ერთად ავეუსტინეს არასოდეს არ დავიწყებია თავისი დიდი გატაცება, მაგ., ევრგილიუსის შემოქმედებით და სიკვდილამდე იგონებდა (ზნორად ზეპირადაც) „ენეადასა“ და „ბუკოლიკების“ ცალკეულ ადგილებს. ამიტომაც ავეუსტინე მოითხოვდა ლათინური ლექსთწყობის კანონების მკაცრ დაცვას იმათ მხრივ, ვინც პოეტურ შემოქმედებას შეუდგებოდა. ამ მხრივ დამახასიათებელია მისი და ზემოთ ნახსენები ენმე ავდაქსის მიმოწერა (ამ პირის ენაობა დადგენილი არაა). მათი ორი ეპისტოლე (260 და 261) უთაროლოა, მაგრამ ისინი უეჭველად განეკუთვნებიან ავეუსტინეს ჰიპონში მოღვაწეობის პერიოდს (395—430 წწ.), რადგან ავდაქსი მას მიმართავს, როგორც უმაღლეს სასულიერო ავტორიტეტს, რომლის სახელი საქვეყნოდ ცნობილია.

ავდაქსი თხოვს ავეუსტინეს ვრცელი ბარათი გამოუგზავნოს, რადგან, ჩანს, თავისი პირველი მიმართვის (იგი დაკარგულია) საპასუხოდ ავეუსტინე მოკლე ეპისტოლეთი დაკმაყოფილებულა. თავის ბარათში (№ 260) ავდაქსი სხვათა შორის მიმართავს ავეუსტინეს: „ტკბილო მთავარო, მოგიწოდებ არა იმისათვის, რომ უერცყელესი სულის მცირე წილი მიმეღო, არამედ იმისათვის, რომ მდიდარი სულის წყალმრავალი მდინარიდან [სული] უხვად ამომევსო... მიეც მოსურნეს, რაც განსაკუთრებით სასარგებლოა. რადგან ნახევრად შიშველი მუხა შეიძლება ნაყოფიერი სამოსელით ამწვანდეს, თუ ღირსი გახდება თანდათანობით მიიღოს შენი ნაკადის საზრდელი... ღვთაებრივი სიმდაბლე და სიკეთე გვფარავდეს მრავალყამიერ, სათაყვანებლო უფალო.

Cur mihi ions orbis parvo sermone meavit?

An minus apta suis spervait corda fluentis?

Cum pateat mens omnis aquls, spectetque loquacem

Religionis opem gratos da sensibus imbres,
Expectat quos plena fids Christi de spirite pendens.

[წყაბო სამყაროსი რატომ გაღმორცნა ჩემთვის ღირვე სიტყვით?

ან იქნეს ნაკლებად განზადებულ გულს მრცა იმედი წინაშეებისა?

სრული ვინება ხომ გახსნილია წაღებრძოლის და ხელად მოჩუხჩუხე ალს სწმინ-
დისას.

მეუ გრძნობებს სასურველი წყლი, რომელსაც სკვიროებს ქრისტეს სრული რწყე-
ბა] 20.

ავდაქსის ბარათი აღბეჭდილია თავისებური მაღალფარდოვანებითა და სტი-
ლის ყვაილოვანებით, რაც მისი ავტორის სიქაბუეზე მეტყველებს. ავგუსტინეს
პასუხი ოღნავ ირონიითაა შეფერილი, ისიც მეტაფორული სტილით მიუგებს აღრე-
სატს, შეუფერებლად მიიჩნევს მისდამი მიმართულ ქება-დიდების სიტყვებს და
ბოდვს იხდის, რომ საქმეებით დაკავებულს საშუალება არ აქვს ვრცელი ეპისტო-
ლეები გაუგზავნოს მას, თანაც, საეკლესიო ნაწერებისა და ზოგი სხვა წიგნის (მაგ.
წმინდა იერონიმეს მიერ ებრაულადან ლათინურად თარგმნილი „ფსალმუნის“)
გამო აცნობებს, რომ ისინი ხელთ არ აქვს (იხ. ზემოთ). რაც შეეხება ხუთთაეპელს,
რომლითაც ავდაქსი ამთავრებს თავის ბარათს ავგუსტინესადმი, ჰიპონის მწყენსთ-
მთავარი სხვათა შორის შენიშნავს, რომ „ხუთი სტრიქონიდან მესამე“ სიტყვაშია-
ვალაია, „ხოლო მეოთხესა და უკანასკნელ სტრიქონში შვიდი ტერფია (...sep-
tem pedes sunt...), არ ვიცი, საზომმა აცთუნა შენი სმენა თუ გამოცდა ინებე, მა-
გის გასარჩევად მე მოვიგონებდი თუ არა იმას, რაც სრულიად დაივიწყეს მათ,
ვინც ამ საქმეში იღწვოდა და შემდეგ საეკლესიო მწერლობაში უფროისად დაწინა-
ურდა“ 21.

ავგუსტინეს ეს სიტყვები ცხადყოფენ, რომ

1. ოდესღაც ანტიკური (ბერძნული და ლათინური) კლასიკური პოეზიის.
დიდი მკოდნე, რომელიც ქრისტიანობაზე მოქცევის შემდეგაც მიმართავდა
პომეროსისა და რომაელი პოეტების კმნილებების, კერძოდ, ვერგილიუსის
„ენეიდას“ ხშირ ციტირებას თავის ნაწერებსა და კერძო ეპისტოლეებში, —
ვერ ითმენდა მეტრულ დისპარმონიებს, ტერფების ზედმეტობას კვანტიტატურ-
იზოსილამურ სტროფში.

2. ავგუსტინე აღნიშნავს ანტიკური მეტრიკის კანონების დავიწყებას თა-
ნამედროვეთა (IV—V სს.) მიერ და „საეკლესიო მწერლობის“ წიაღში სხვა
ტენდენციების აღმოცენებას. მას მხედველობაში აქვს ჰიმნოგრაფიის ჩასახვა-
განვითარება და კათოლიკურ ეკლესიაში აღმოსავლური ფსალმოდის დანერ-
გვის პროცესი.

ზემოთ აღნიშნეთ, რომ ავგუსტინე ვერ ითმენდა კვანტიტატურ ლექსში
ტერფების უწესრიგო განლაგებას. მეტიც: ავგუსტინე წინააღმდეგი იყო ლექ-
სში მეტრული ტერფების, მაგ. ქორეებისა და იამბების, ურთიერთში აღრე-
ვისა. ტრაქტატში „მ უ ს ი კ ი ს შ ე ს ა ხ ე ბ“ („დე მუსიკა“, 389 წ.) იგი ამ-
გვარ შემთხვევებთან დაკავშირებით წერს:

«В этом роде поэты таким искажением и свободой явно следуют тому,
чтобы им приписывали желание наибольшего уподобления в драмах стих-
отворений свободной речни» 21.

ამასთან, რიტმიკული ეთოსის თვალსაზრისით ავგუსტინე ანტიკური
ლექსთწყობის ზოგიერთ ტერფს, მაგ. ამფიბრაქს (ა—ა), სრულიად უვარგის
(უწესო) ელემენტად რაცხს („მუსიკის შესახებ“, 11, 13) 22.

ავგუსტინე კარგად გრძნობდა პოეტური სტრიქონებისა და მეითხეელის, როგორც სუბიექტის, სულიერი ვითარების ცალკეულ დამხვევათა შემთხვევებს. ამ მომენტს ადარებდა იგი ზოგი ასტროლოგიური დაკვირვების (ასტროლოგიისა, რომლის „ქეშმარიტებათა“ საბოლოო დისკრედიტაციისათვის მან ბევრი გააკეთა) პრაქტიკულად გამართლების შემთხვევებს:

«Если человеку, который гадает по книге поэта, занятого только своей темой и ставящего себе свои цели, часто выпадает стих, изумительно соответствующий его делу...» («Исповедь», IV, 3, 5).

ეს სიტყვები — პოეზიის შინაგანი ბუნების ინტიმური ცოდნის ჩინებული მაგალითია!

ცალკე უნდა აღინიშნოს ავგუსტინეს თვალსაზრისი დროს, როგორც სუბიექტური რიგის, მოვლენაზე, მის უაღრესად წამიერ და რელატიურ ხასიათზე. ეს საკითხი დაკავშირებულია ავგუსტინეს მსოფლმხედველობასთან საზოგადოდ.

ავგუსტინეს აზრით, ღმერთის მიერ ამ ქვეყნად ყველაფერი ზღვარდებულია, ყველაფერი არარაობაში ინთქმება, თვით სილამაზეც: «Родившись и стремясь быть, прекрасное, чем скорее растет, утверждая свое бытие, тем сильнее торопится в небытие» («Исп.», IV, 10, 15).

მთლიანის ნაწილები შორიგეობით ჩნდებიან და ქრებიან, ისინი მიაგავენ აქტივობებს, რომელთაც მთელი პიესის წარმოდგენისას ცალკეული როლების შესრულება და შემდეგ გაუჩინარება ევალებათ. ასევე «Речь не будет целой, если каждое слово, отзвучав в своей роли, не исчезнет, чтобы уступить место другим» («Исп.», IV, 10, 15). თვით კოსმოსურ სრბოლაში ადამიანისათვის დასასვენებელი ადგილი არ მოიპოვება: «В этом мире нигде отдохнуть, потому что все в нем безостановочно убегает» (იქვე).

„აღამიანი სიკვდილისათვის ცხოვრობს!“ (X, 17, 26) — აცხადებს ავგუსტინე. მხოლოდ ღმერთშია დასვენება: «В тебе одном покой», — მიმართავს ავგუსტინე უზენაესს (იქვე, VI, 16, 26).

უფაქიზესი სიღრმით მსჯელობს ავგუსტინე დროის ეფემერულობაზე ლექსის აღქმის პროცესშიც. მაგ., დროს პრობლემასთან დაკავშირებით განიხილავს ავგუსტინე კვანტიტატური ლექსთწყობის საკითხებს. საკუთრივ სალექსო რიტმთან დაკავშირებით ავგუსტინე ამტკიცებს, რომ რიტმული იზოქრონიზმი, როგორც ობიექტური კატეგორია, არ არსებობს, ლექსშიაც დროს აღქმა მხოლოდ და მხოლოდ სუბიექტური ფენომენია. ავგუსტინე კითხულობს:

«А само время чем мне измерять? Более длинное более коротким, подобно тому, как мы вымеряем балку локтем? Мы видим, что длительность краткого слога измеряется длительностью долгого: о нем говорится, что он вдвое длиннее. Мы измеряем величину стихотворения числом, длину стиха числом стоп, длину стоп числом слогов и длительность долгих длительностью коротких. Счет этот ведется независимо от страниц (в противном случае мы измеряли бы место, а не время), но по мере того, как слова произносятся и умолкают, мы говорим: «это стихотворение длинное! оно составлено из столькох-то стихов; стихи длинны — в них столько-то стоп; стопы длинны; они растянуты на столько-то слогов; слог долог,

он вдвое длиннее короткого». Точной меры времени здесь, однако, нет; может ведь иногда случиться, что стих более короткий, но произносимый более протяжно, займет больше времени, чем стих более длинный, но произнесенный быстро. Так и с целым стихотворением, так и со стопой, так и со словом. Поэтому мне и кажется, что время есть не что иное, как растяжение, но чего? не знаю; может быть, самой души» («Испн», XI, 26, 33).

ნეოპლატონიკოსებისაგან განსხვავებით ავგუსტინე გულისხმობს არა კოსმიურ „სულს“ („ფსიქე“), არამედ ადამიანის სულს, ხოლო დრო ამ სულში განცილდნენ ფენომენალ მიიჩნია. დრო სუბიექტური კატეგორიაა და კერძოდ ლექსის მაგალითზე ავგუსტინე ასაბუთებს, რომ პოეტურ ძეგლში დრო ობიექტურად არ ივარაუდება. თუ ჩვენ დროს ავგუსტინისეული ზოგადი ინტერპრეტაციის შეფასებას გვერდზე გადავდებთ, დავინახავთ, რომ ავგუსტინემ ყველაზე ადრე და გენიალური წვდომით დაადგინა სალექსო რიტმის იზოქრონისტული ინტერპრეტაციის უსაფუძვლოება. XX ს-ის ექსპერიმენტული ფონეტიკა სავსებით ამართლებს ავგუსტინეს აზრს ამ საკითხში.

ესეც ერთ-ერთი ღირსშესანიშნავი წვლილია, ავგუსტინეს მიერ შეტანილი მსოფლიო პოეტიკის ისტორიაში. ანტიკურმა ან საშუალო საუკუნეთა აზროვნებამ ანალოგიური ან ბადალი რამ არ იცის.

მოყვანილი ციტატის ქვემოთ, „აღსარებათა“ XI წიგნის XVI თავის 35—36-ე პარაგრაფებში ავგუსტინე ისე უბრუნდება სალექსო დროს საკითხს. აი, ეს შესანიშნავი ადგილებიც:

«35. Deus creator omnium («Господь всего создатель») — стих [этот состоит из восьми слогов, кратких и долгих, чередующихся между собой; есть четыре кратких: первый, третий, пятый, седьмой; они однократны по отношению к четырем долгим: второму, четвертому, шестому и восьмому. Каждый долгий длится вдвое дольше каждого краткого: я утверждаю это, произнося их: поскольку это ясно воспринимается слухом, то оно так и есть. Оказывается — если доверять ясности моего слухового восприятия — я измеряю долгий слог кратким и чувствую, что он равен двум кратким. Но когда один звучит после другого, сначала краткий, потом долгий, как же удержать мне краткий, как приложить его в качестве меры к долгому, чтобы установить: долгий равен двум кратким. Долгий не начнет ведь звучать раньше, чем отзвучит краткий. А долгий— разве я измеряю его, пока он звучит? Ведь я измеряю его только по его окончанию. Но, окончившись, он исчезает. Что же такое я измеряю? Где тот краткий, который я измеряю? Где тот долгий, который я измеряю? Оба прозвучали, улетели. исчезли, их уже нет, а я измеряю и уверенно отвечаю (насколько можно доверять изощренному слуху), что долгий слог вдвое длиннее краткого, разумеется, по длительности во времени. И я могу это сделать только потому, что эти слоги прошли и закончились. Я, следовательно, измеряю не их самих — их уже нет — а что-то в моей памяти, что прочно закреплено в ней.

36. В тебе, душа моя. говорю я, измеряю я время. Избавь меня от бурных возражений; избавь и себя от бурных возражений в сумятице своих впечатлений. В тебе, говорю я, измеряю я время. Впечатление от проходящего мимо остается в тебе, и его-то, сейчас существующее, я измеряю, а не то,

что прошло и его оставило. Вот его я измеряю, измеряя время. Вот где, следовательно, время или же времени я не измеряю.

Что же? Когда измеряем молчание и говорим: «это молчание длилось столько времени, сколько длился этот звук», разве мы мысленно не стремимся измерить звук будто бы раздавшийся, и таким образом получить возможность что-то сообщить о промежутках молчания во времени. Молча, не говоря ни слова, мы произносим в уме стихотворения, отдельные стихи, любую речь: мы сообщаем об их размерах и промежутках времени, ими занятых, и о соотношениях этих промежутков так, если бы все это произносили вслух» («Исп». XI, 35—36).

დროის ფიქტური გრძლივობისა და სიმოკლის შესახებ მსჯელობს (და, როგორც ყოველთვის, — გენიალურად!) ავგუსტინე „აღსარებათა“ სხვა ადგილასაც (შტრ. XI, 37, 38 და სხვ.).

თავის შეხედულებანი პოეზიაზე. კერძოდ, ლექსის რიტმის ზოგად პრობლემებზე, რომლებიც ავგუსტინეს ზოგიერთ ტრაქტატში მოკლედ აქვს აღმოცემული, კარგადაა შეჯამებული შრომაში „წესრიგის შესახებ“ („დე ორდინე“). ეს ტრაქტატი ავგუსტინემ დაწერა 386 წელს, ე. ი. სანამ იგი ქრისტიანად ეკურთხებოდა მილანში (387 წ.). შემდეგ „აღსარებათა“ გამოქვეყნებამდე (401 წ.), ავგუსტინეს ე. წ. საერო პოეზიაზე საგანგებოდ არაფერი დაუწერია. თუ შეადვილებაში არ მივიღებთ ციტაციებს უმთავრესად მისთვის სიყრმიდანვე საყვარელი ვერგილიუსის, პორაციუსის, პერსიუსის, ლუკანუსის და სხვა რომაელი პოეტების ლექსებიდან (ასეთს ციტაციებს ხშირად ვხვდებით თვით მისი თეოლოგიური ხასიათის „ეპისტოლეებშიც“).

ტრაქტატის XIV თავს ეწოდება: „მუსიკა და პოეზია. ბგერის სამი გვარი. საიდანაა ლექსები. რიტმი“. მოგვაქვს ამ თავის სრული რუსული თარგმანი, რადგან De ordine-ს ლათინური ტექსტს თბილისის წიგნსაცავებში ვერ მივაგვლიეთ, რომ კარგი სტილისტი-ლათინისტის თარგმანში მოგვეწოდებინა მკითხველისათვის. აქ წინასწარ გავიმეორებთ, რომ ავგუსტინესათვის სულეერი ფენომენების დასაბამია გონება (ratio — მისი ესთეტიკის ერთ-ერთი ფუნდამენტური ტერმინია).

«Музыка и поэзия. Три рода звука. Откуда стихи. Ритм».

После этого оный разум пожелал устремиться к блаженнейшему созерцанию самих божественных вещей. Но чужды не упасть с высоты, он позаботился найти опору, и положил себе путь чрез свои же владения и в определенной постепенности. Он искал красоты, которую мог бы созерцать один и сам по себе; но ему мешали чувства. Итак, он вступил в борьбу отчасти с сими чувствами, которые, провозглашая, что в них истина, своею докучливою трескотнею отвлекали его, торопившегося идти к иному. Он начал, во-первых, со слуха, который называл своею собственностью самые слова, из коих разум создал уже грамматику, и диалектику, и риторику. Весьма могущественный в различении, он тотчас усмотрел, какое различие между

звучом и тем, знаком чего он служит. Он понял, что суждению слуха не подлежит ничего, кроме звука, а этот звук есть трех родов: один он нашел в голосе существ одушевленных, другой в том, который издается от удара. К первому принадлежат трагедии, комедии, всякого рода хоры и все вообще, что поется: собственным голосом. Для второго рода предназначены флейты и подобные им инструменты. Третьему даны цитавры, лиры, цимбалы и все, что издает гармонический звук от удара.

Но он нашел этот материал самым презренным, если звуки образовались без точного размера времени, без определенного разнообразия остроты и густоты. В этом он узнал те самые элементы, которые в грамматике, когда занимался внимательно слогами, назвал стопами и ударениями. И так как было легко заметить, что краткость и долгота в словах рассыпана по речи в равном почти количестве, он попробовал означенные стопы располагать и соединять в известные ряды, и следуя при том прежде всего самому смыслу, веделил небольшие части, которые назвал цезами и членами. А чтобы ряды стоп не удлинились до такой степени, что могли утомлять его внимание, он поставил им предел, от которого они бы возвращались и от этого самого назвал их стихами*. А чему не было установлено определенное конца, но что выражалось однако же разумною последовательностью стоп, то он обозначил именем ритма, которое на латинский язык может быть переведено словом *numerus* (число). Таким образом он произвел поэтов. Когда же увидел великую важность произведений их не только со стороны звуков, он и со стороны языка и содержания, усвоил им великий почет, и представил им власть всяких, какие пожелают, разумных вымыслов. Но судьями над ними дозволил быть грамматикам, так как происхождение свое они вели от той науки.

И так, сделав этот четвертый шаг, он заметил, что и здесь, как в ритмах, так и в самой мерности речи, царствуют и все делают числа. Всмотрелся самым внимательным образом, какого рода они, и нашел их божественными и вечными, особенно потому, что при помощи их он вырабатывал все более возвышенное. И ему становилось уже больно терпеть, что их блеск и ясность затемнялись телесною материею звуков. А поскольку то, что созерцается умом, всегда бывает настоящим, и признается бессмертным, каковыми являются числа; звук же, поколику есть вещь, подлежащая чувствам, переходит во время прошедшее и запечатлевается в памяти: то, при содействии уже разума разумному поэтическому вымыслу, было придумано (нужно ли спрашивать, что в этом подобного происхождению поколений?), что музыка дочери Юпитера и Мемории (п а м я т и). От того, что наука, — берущая часть от чувства, часть от — ума, — получила название музыки²².

მთელი ეს თავი ტრაქტატისა „წესრიგის შესახებ“ („დე ორდინე“) შესახებია არა მარტო მუსიკისა და პოეზიის სპეციფიკური ბუნების გადმოცემით, ბგერათა დიფერენციაციისა და მუსიკალური და პოეტური რიტმის დახასიათებით, არამედ წმინდა თეორიული თვალსაზრისითაც, რომელთა ანალო-

* Латинское слово *versus* — стихи, от глагола *vertere* — оборачивать, возвращать.

გის მოძებნა, ვიმეორებთ, ანტიკურ ან საშუალო საუკუნეთა ესთეტიკურ სისტემებში — ძალიან ძნელია. რასაკვირველია, ანტიკურ (განსაკუთრებით ბერძნულ) ესთეტიკაში მოიძებნება. უფრო ვრცელი და დეტალური ანალიზები მუსიკის წმინდა ემპირიული ბუნებისა (მაგ., არისტოქსენის სისტემა) ან რიცხვების მეშვეობით მთელი „კოსმოსური პარმონის“ ახსნისა (პითაგორელები, პლატონის კოსმოლოგია), მაგრამ მათში ვერ ვიპოვით ლაკონიური და რაციონალურ-ემოციური სინთეზის ისეთს ნაშუაშ, როგორსაც პოეზიაზე ავგუსტინეს ზემოთ მოყვანილი მსჯელობა წარმოადგენს. როგორც ჩანს, ავგუსტინე „დე ორდინეს“ ზემოთ მოყვანილ თავში იმეორებს საკუთარი, დაკარგული ტრაქტატის „მშვენიერისა და შესაბამისის შესახებ“ („დე პულსო ეტ აქტო“) ძირითად აზრებს და იმ დასკვნებს, რომელიც მას წინასწარ გამოაქვს მუსიკალური ბგერებისა და სალექსო საზომების შესახებ თავის შედარებით გვიან (388—389 წწ.) დაწერილ ვრცელ წიგნში „მუსიკის შესახებ“.

უწინარეს ყოვლისა აღსანიშნავია, რომ მუსიკისა და პოეზიის, როგორც მშვენიერების ფორმათა შეცნობის გზაზე მთავარ საშუალებად და იარაღად ავგუსტინე მიიჩნევს ვონებას (ratio). მაგრამ ის ხედავს, რომ მარტოოდენ რაციონალური დამოკიდებულება აღნიშნული ფენომენებისადმი აწყდება დაბრკოლებას გრძნობების მხრივ, რომლებიც უშლიან ხელს მას და წინააღმდეგობას უწევენ ჰემარიტების ძიებისას. და აი, გონი (გონება) იწყებს სმენით, რომლის არეში ექცევიან სიტყვები, რომლებიც წარმოადგენენ გონების მიერ შედგენილ გრამატიკას, დიალექტიკას (ეს ცნება გაგებულა ავგუსტინეს დროს გავრცელებული ლეფინციის საფუძველზე) და რიტორიკას. რაცო ახდენს მათს დიფერენციაციას და ამჩნევს, თუ რა განსხვავებაა ბგერასა და იმას შორის, რის აღსანიშნავადაც ბგერა გამოიყენება: გონებამ იცის, რომ სმენისათვის ბგერა მარტოოდენ აქუსტიკური ასლია აზრის და მისი დიფერენციაცია შეიძლება მისივე, მატერიალური რეალიზაციის ფორმათა მიხედვით და ამგვარი რეალიზაციის სამი სახეობის გზით. მაგრამ გონება აღნიშნულ მატერიალურ საშუალებებში პოულობს მიუღებელს, განსაკუთრებით იქ, სადაც ბგერათა შექმნა არ ექვემდებარება დროის ზუსტ საზომს, გარკვეული სიმკვეთრითა და შედეგებული სახით. ამაში პოულობდა გონება იმ ელემენტებს, რომლებიც გრამატიკაშია, როცა გულისყურით იკვლევდა მარცვლებს და უწოდებდა მათ ტერფებს და მახვილებს, რაცო კი მოითხოვს აღნიშნული ტერფების განლაგებასა და ურთიერთშეკავშირებას გარკვეულ რიგებად, უწინარესად აზრის გათვალისწინებით, და მათგან მცირე ნაწილების გამოყოფას, რომელთაც უწოდებს ცეზურებასა და სალექსო წვერებს... ხოლო ტერფების რიგი რომ არ გავრცელდეს ყურადღების დაღლამდე, მან (გონებამ) დაუღო ზღვარი, რის შემდეგაც ისინი უნდა განმეორებულყვნენ და ამიტომაც უწოდა მათ ტაეპები. საბოლოო ზღვარის დადება სავალდებულო არ უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ტერფების თანმიმდევრობის კანონზომიერებას („გონიერ თანმიმდევრობას“) რაცო ამიტომ უწოდა რიტმი, რასაც ლათინურად რიცვი ეწოდება. ამ გზით შექმნა მან პოეტები და აღჭურვა ისინი ყოველგვარი უფლებით „გონიერი გამონაგონის“ შეთხზვის სფეროში.

ამ თეორიულ წანამძღვართა შემდეგ ავგუსტინე მსჯელობს რიცხვებზე, რომლებიც „მეფობენ“ როგორც რიტმში, ისე საზომიერ მეტყველებაში (ავგუსტინეს მხედველობაში აქვს რიტმი, როგორც მუსიკისა და სალექსო

მეტყველების ზოგადი მარეგულირებელი სისტემა). ყ ვ ე ლ ა ფ ე რ ს ა კ ე -
თ ე ბ ე ნ რ ი ც ვ ე ბ ი. ამ მოვლენაში ხედავს ავგუსტინე პოეტური და მუ-
სიკალური რიტმის დეტაბრიეობასა და მარადიულობას და მიდის იმ დას-
კვნამდე, რომ ძირითადი სუბსტანცია „ბგერათა სხეულებრივი მატერია“ კი
არაა, არამედ „უკვდავი“ რიცხვები. ავგუსტინე თავისებურად ხსნის ანტიკურ
ლევანტის მუზეუმის, პოეტური გამოგონებისა და თვითონ პოეტების წარმოშო-
ბას იუპიტერისა და ხსოვნის ღმერთის შემოირისაგან.

„ღე ორდინეს“ შექმნის პერიოდში (386 წ.) ავგუსტინე უკვე მიღრეკილი
იყო ახალი რელიგიისადმი, მაგრამ ესთეტიკის, კერძოდ მუსიკისა და საერო
პოეზიის რიტმიკის საკითხებში ის ხელოვნების ამ ორი დარგის თავისებურად
გააზრებული პითაგორისმის საფუძველზე იღვა²⁴. ჩვენ ზემოთ დავინახეთ, რომ
ავგუსტინე ბოლოს თავისი „ქრისტიანული პითაგორისმით“ და „მათემატიკუ-
რი სიმბოლოზმით“ სხვა მიზნებს ემსახურებოდა, საკუთრივ ჰიმნოგრაფიისა და
მეტრიკის საკითხებზე გამოთქმულ შენიშვნებში. აქ მაინც დაუშვებებთ, რომ
შესაეაღში ნახსენები ვერნერ ჰაიზენბერგი, რომელიც პლატონის თაყვანის-
მცემელ ავგუსტინეს ეკამათებოდა კოსმოლოგიის (კერძოდ დროს) საკითხებში,
მთელი მატერიალური სამყაროს ძირითად სუბსტანციად ბოლო შრომებში
ალიარებდა რიცხვებს და პითაგორისა და პლატონის მოდელს ანიჭებდა უპირა-
ტესობას დემოკრიტეს მოდელთან შედარებით.

ორი მოაზროვნის, გენიალური ღვთისმეტყველის და გამოჩენილი ფიზიკო-
ლის, შეხედულებათა ასეთი შეხვედრები არაა მოკლებული თავისებურად
მიმზიდველ სანახაობას: პირველის რიცხვების „რელიგიური სიმბოლოზმი“
ალიანსს პოულობს ატომური ენერჯის ერთ-ერთი უდიდესი თეორეტიკოსის
ფიზიკურ იდეალიზმთან.

შ ე ნ ი შ ე ნ ე ბ ა .

1. Confessiones (ღაბთ. 401 წ.). რუსული თარგმანი: Исповедь Блаженного Августина, епископа Иппонского («Богосл. труды». М., 1977, т. 19, гл. 71—2464).
2. Н. И. Конрад, Запад и Восток, М., 1972, гл. 422.
3. De civitate Dei (ღაბთ. 427 წ.) რუს. თარგმანი: О божьем Граде, М., 1786 (4 წ.). შდრ. ახალი რუსული თარგმანი აივის გამოცემაში.
4. Вопросы философии, 1977, № 11, гл. 130.
5. Karl Jaspers, Die grossen Philosophen, München.-Zürich, 1981.
6. Вернер Гейзенберг, Физика и философия, пер. с нем., М., 1963, гл. 98—99.
7. История эстетики, Памятники мировой эстетической мысли, том I, М., 1962, гл. 261—279.
8. «Аврелий Августин оказал большое влияние на западноевропейскую средневековую эстетику» (там же, 258).
9. А. Ф. Лосев, История античной эстетики. Ранний эллинизм, М., 1970, гл. 68—73.
10. Катарин Гильберт, Гельмут Кун, История эстетики, М., 1960. (ავგუსტინეს შესახებ. გვ. 139—170).
11. იქვე, გვ. 155.
12. Emmanuel Chaptan, Saint Augustine's philosophy of beauty..., London, 1967.
13. Исповедь, II, 8, 15 («Всякая часть, которая не согласуется с целым, безобразна»).
14. История эстетики. Памятники... I, гл. 266: „Форма всякой красоты—единство. ავგუსტინეს ეს სიტყვები ორიგინალში ასე იკითხება: «Omnis pulchritudinis forma unitas est» (Patrologiae... Sancti Aurelii Augustini Hiponensis Episcopi Opera omnia. Paris:is, 1841, Epistola XVIII (a) გვ. 88).

15. История...I, 274—275.
16. Гильберт, Кун. История эстетики, гл. 173—174.
17. საეკლესიო ვალოზისა და ჰიმნოგრაფიის საკითხებზე იხ: გაეა გვახარია, მარტვილობა შუშანიისა და ქართული ჰიმნოგრაფიის საკითხები (შაყენ, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1981, № 1, განსაკ. გვ. 36) და ლია კვიციანიშვილი, ჰიმნოგრაფიული კანონის კომპოზიცია, თბ., 1982 (ამ ორ შრომაში დასახელებულია სპეციალური ლიტერატურა). ამბროსის შერეულუნებისა და ჰიმნებისათვის შერეიკული ფორმების მოკემის შესახებ იხ. ვილბერტისა და კენის „ესთეტიკის ისტორიაში“. გვ. 155.
18. Неделя пятидесятницы, Слово 4 Бл. Августина («Собрание поучений на дни Воскресения...», Киев, 1855, გვ. 133.)
19. Patrologiae..., P., 1841, Epistola CCLX (a), 1075—1076. თარგმანი ლია კვიციანიშვილისა.
20. იქვე. Epistola CCLXI (a), 1076—1077. თარგმანი ლია კვიციანიშვილისა.
21. Античная музыкальная эстетика. Вступ. очерк и собрание текстов профессора А. Ф. Лосева, М., 1960. გვ. 249.
22. იქვე, 103.
23. Бл. Августин, О порядке, гл. XIV (Творения Блаженного Августина, епископа Иппонского, изд. третье, Киев, 1914, гв. 211—213. ესარგებლობო ბრიუსელისეული ფოტოკოპირი გამოცემით).
24. ჰიმნოგრაფიისა და ლექსაწერობის საკითხებს ეხება ავეუსტინეს „ღე ლოქრინა ხრისტიანა“ (დათ. 426 წ. ძღრ. რუს. თარგ.: „ხრისტიანსკაია ნაუკა“. კიევი, 1835, გვ. 107—108, 269—270, 310—311), ხოლო ტრაქტატი „ესესიკის შესახებ“ (დათ. 388/9 წწ.) დაწერაღებია განხილული აქვს ე. ბიჩკოვის (В. В. Бычков, Зарождение Средневековой эстетики числа и ритма, „Философия искусства“, М., 1981, გვ. 67—122). ტრაქტატის ევრსტიკოლოგიური ნაწილქ მოლად ორგინალური არაა: ავეუსტინე იმეორებს კვანტობატური ლექსაწერობის შესახებ ინტიკური ხანის თეორეტიკოსთა ცნობებს. ძღრ. Лих. Уитроу, Естественная философия времени, М., 1964, с. 47, 65—66.

АКАКИЙ ГАЦЕРЕЛИА

АВГУСТИН О ВОПРОСАХ ГИМНОГРАФИИ И СТИХОСЛОЖЕНИЯ

Резюме

В труде рассматриваются взгляды крупного представителя латинской патристики, теолога и философа Аврелия Августина (354—430) на возникновение в античном Риме гимнографии (II половина IV века н. э.) и влияние на нее восточно-византийской псалмодии. Вместе с тем, Августин в ряде своих произведений («О порядке», «Исповедь», «О музыке...») рассматривает общие вопросы ритмики стиха и развивает мысль о том, что при восприятии стихотворного ритма время, как физикальное явление, является лишь субъективным феноменом. И при последовательности элементов стиха (слоги, стопы) изохронизм (распределение элементов в равных отрезках времени) лишен реальных признаков. Эти теоретические положения Августина представляют составную часть его же эстетической системы.

Мысли Августина о стихосложении и гимнографии отмечены глубокой аналитической одаренностью автора и отражают уровень наилучших современных достижений.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ლიტერატურის თეორიის განყოფილება
წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტმა

ბორის ლარია

„მუხრანული“ საკითხები

„მუხრანული“ მოთავსებულია მამუკა ბარათაშვილის „ქაშნიკში“, ვახტანგ მეექვსის ლექსებს შორის. ლენინგრადის სალტიკოვ-შჩედრინის სახელობის საჯარო ბიბლიოთეკაში დაცულ ნუსხაში იგი ჩაწერილია თვით ვახტანგის მიერ. ამ ფაქტებისა და ნაწარმოების სტილის ანალიზიდან ჩანს, რომ ეს ნაწარმოები ვახტანგ მეექვსეს ეკუთვნის.

„მუხრანული“ დედანში, ლენინგრადულ ხელნაწერში, წარმოდგენილია შუაზე გაყოფილად, ორ სვეტად, რომელიც იკითხება როგორც პორიზონტალურად, ერთ სტროფად, ისე ვერტიკალურად, ორ სტროფად. აქედან გამომდინარე ვასკენით, რომ „მუხრანული“ განუკუთვნება ორივე მხრიდან წასაკითხ ფიგურულ ლექსთა სახეობას, კვადრატულ ლექსს:

„სამკალი ვაქცა, სამუშაო, ძალო,
მოიქე და შეიკრიბე, ძალო,
მტერი რომ შერს დასაწველად, ძალო,
რა მას დასცემ, მოიქენებ, ძალო.

თუ მოიქე, კეთილსა იქ, ძალო,
საუკუნოდ არ წახდების, ძალო,
მას შეები გულმესისხლედ, ძალო,
ორსე სიფელს სახელს პოვებ, ძალო!“

„მუხრანული“ ესპატოლოგოგურ თემაზე დაწერილი ალგეორიული ნაწარმოებია, რომელშიაც ქრისტიანულ თეოლოგიაში შემუშავებული ნართაული ენით გამოხატულია მოწოდება მეორედ მოსვლისა და განსჯის შესახებ. მიმართვის ობიექტი ძალი არის ღმერთი, ქრისტე.

ეს საკითხები, რომლებიც აქ თეზისების სახით წარმოვადგინეთ, საგანგებოდ გვაქვს განხილული ცალკე ნაშრომებში¹. აქ კი შევხებით ორ საკითხს: არის თუ არა „მუხრანული“ ტიპის ის ლექსი, რომელსაც მას უკავშირებენ, და, მეორე, რატომ მიეცა ვახტანგის ლექსს აღნიშნული სათაური.

სამეცნიერო ლიტერატურაში გამოთქმულია ვარაუდი, რომ შესაძლებელია „მუხრანული“ მიხედვით იყოს შეთხზული უცნობი ავტორის 14-მარცვლიანი ლექსი, რომელიც XIX საუკუნის შუა წლებში გადაწერილ ქართულ სიმღერების კრებულში გვხვდება:

„მანდა ლექსი ვთქვა, ქალო, მანტიზმური, ქალო,
ეთ მოეზილო, ქალო, მანენდოა ყური, ქალო...“²

ეს ლექსი, უფრო სწორად, მისი პირველი და მეორე სტრიქონი ამ სახით იკითხება კ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის პ. უმიკაშვილის

¹ „მუხრანული“ ავტორობისა და შინაარსის შესახებ გასაქვეყნდება ცალკე ფორმის შესახებ იხ.: „მაცნე“, ენისა და ლიტერატურის სტრუქტურა, 1982, № 3, გვ. 26—28.

² გ. მიქაძე, ნარკვევები ქართული პოეტის ისტორიიდან, თბ., 1974, გვ. 57.

არქივის № 9 ხელნაწერში³ (გვ. 32r). შემდეგ იგი პირობითი ნიშნებით გრძელდება:

რაც რომ გიხილე — შშენიერებით სრული —
 შინდა ლექსი ვთქვა — — — — — (5)
 ვითა ვარსკვლავი — გაბრწყინებული — (3) ...⁴
 და ა. შ.

ბოლოს საკმაოდ დიდი მონაკვეთი 10-მარცვლიანი ლექსის სახით არის წარმოდგენილი, სადაც პირველი „ქალო“-ც ამოღებულია და მის ნაცვლად ზოგიერთ ადგილას ტირივებია დასმული:

„აწ შენთვის ესტორი ბალკონს მდგომარე
 როს ვნახე სახე მდიდართ ბრწყინვალე
 ნარანარობ მწველად ჩემად დაგულსა
 თუ გახსოვს შეება — ტრფობის სულდასა
 ქცევა შეენება — მიკლამს მე გულსა
 აღვის ხის მგზავსად ახმარებ წელსა
 კარდნი ყვაელნი — სრულად გეტრფიან
 აწ დახშულს შეებას — სულნი მხვდებთან
 ნახ სახის ეშხნი მომწყურდებთან
 ოდეს შეებასა — ეცეხლნი მღებთან
 ეთ მოვითმინო — შენთვის ესტორი მე
 ამომხბდა სული — შენი ჰირამე“⁵.

სხვა ხელნაწერებში იგი 12-მარცვლიანი ლექსის სახით იკითხება.

ქ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის H—1132^{აბ} ხელნაწერი (გვ. 13r. — 14v.):

„ქალო

შინდა ლექსი ესთქვა, ქალო, მაგრიტი (I) ზმანი,
 ვით მოვიზიდო, ქალო, მსმენელთა გული;

შენს ახლოს ყოფნა, ქალო, მაქვს სანატრელად,
 სიშორე შენი, ქალო, მეჩუენის მკულელად;

რომ დაგინახევ, ქალო, სევდი გვეზული,
 მომივა ლხინი, ქალო, მომატებული,
 ყოველი ჭავრი, ქალო, ჩემი მტანჯველი
 განმეშორება, ქალო, ვით ნათელს ბნელი...“ და სხვა.

იმავე ინსტიტუტის H—101 ხელნაწერი (გვ. 122—123):

„შინდა ლექსი ვთქვა, ქალო, მაგნიტიზმური,
 მით მოვიზიდო, ქალო, ეგ შენი გული;
 და როდეს გიხილე, ქალო, გაბრწყინებული,
 ვითა ვარსკვლავი, ქალო, შენებით მკული,
 მაისის ვარდი, ქალო, აღმოკრებული,
 მყისვე შევიკმენ, ქალო, აღმოფოთებული,
 და გული უძღვენი, ქალო, შენ მონებელი,
 მოდი, მაკმარე, ქალო, ესოდენ ტანჯვა
 და შეისმინე, ქალო, ეს ჩემი აჩა“.

³ ძველი შიფრი — H 935.

⁴ მეორე სტრიქონშიც „ქალო“-ს ადგილას ხაზებითა გასმული. ეს სიტყვა ორივეგან შემდეგ არის ზემოდან ჩაწერილი.

⁵ დედნისეული მართლწერა დატულია.

ეს ლექსი სათაურით „ქალაქური“ გამოქვეყნებული აქვს პ. უმიკაშვილს, სადაც რეფრენი „ქალო“ სტრიქონის ბოლოს არც აქ იკითხება:

„მინდა ლექსი ვთქვა, ქალო, მაგნიტიზმური,
ეთი მოვიზიდო — მსმენელთა ყური,
რაც რომ გიხილვ, ქალო, მშვენებით სრული,
მინდა ლექსი ვთქვა მაგნიტიზმური
ეთა ვარსკვლავი — გაბრწყინებული,
მაისის ვარდო — კოკრებით სრული!
აღვის ხის მგზავსად — ახმარებ წელსა,
ვარდნი ყვავილი — სრულად გეტრფიან,
აწ დახშულს შევბას — სულნი მხდებიან,
ნაზახნის ეშხნი — მოშწყურდებიან...“ და სხვა.

ლექსს ახლავს პ. უმიკაშვილს შენიშვნა: „მღეროდნენ ტფილისში 1860-იან წლებში“⁸.

ამ ლექსის დასახასიათებლად, მისი თავდაპირველი ფორმის დასადგენად სიტყვას აღარ გავაგრძელებთ, ვიტყვით მხოლოდ: ლექსიდან ჩანს და ამას პ. უმიკაშვილის ცნობაც ადასტურებს, რომ რეფრენი „ქალო“ სიმღერადაა აღიქმული, თორემ ლექსში თავიდან იგი არ უნდა ყოფილიყო. გარდა ამისა, იმ შემთხვევაშიაც კი, რომ უპირატესობა პირველ ვარიანტს მივანიჭოთ, სადაც რეფრენი „ქალო“ ორივეგან არის, და ანგარიში არ გავუწიოთ ლექსის სხვადასხვა მხრიდან წაკითხვის პრინციპს, „მუხრანულსა“ და ამ ლექსს შორის მაინც სხვა ისეთი არსებითი განსხვავებაა, რომ ისინი ერთი ტიპის თხზულებად ვერ ჩაითვლება: „მუხრანული“ შიდა და გარე ტავტოლოგიურ რითმანზე აგებული ერთ სტროფად დაწერილი ლექსია; შესადაარებელი ლექსი კი მრავალსტრიქონიანია და განსხვავებული ბოლო რითმები აქვს.

ამდენად, იმის გამო რომ სხვადასხვა ტიპის თხზულებანია და მათ შორის არ ჩანს სხვა კავშირი, გასაზიარებლად არ მიგვაჩნია ვარაუდი, რომ დასახელებული ლექსი თუ ლექს-სიმღერა „მუხრანულის“ მიხედვით იყოს შეთხზული. თუმცა რეფრენისა თუ ტავტოლოგიური რითმის გამო უნდა ითქვას, რომ თავისთავად დასაშვებია, ამ ტიპის ნაწარმოებს ბიძგი მიეცა მეორის შესაქმნელად, ანდა პირიქით.

„მუხრანულს“ ძალიან ჰგავს მე-18 საუკუნესა და მე-19 საუკუნის დასაწყისში ჩვენში გავრცელებული თითო სტროფად დაწერილი, 4-სტრიქონიანი, შიდა და გარე რითმიანი ლექსი „რეული“, რომელიც სულხან-საბა ორბელიანის გალექსილი „ქილილა და დამანადან“ მომდინარეობს. „მუხრანული“ და ამ სახის „რეული“ ფაქტობრივად ერთი ტიპის თხზულებანია, რომლის შესახებაც საგანგებო მსჯელობა სხვა დროს გვექნება.

ახლა სათაურის შესახებ. რატომ უწოდა პოეტმა ამ ლექსს „მუხრანული“? ქართულ პოეზიაში, ხალხურსა და ლიტერატურულშიც, არის ლექსები, ლექს-სიმღერები, მელოდიები, რომელთა სახელწოდებანი გეოგრაფიულ სახელებს უკავშირდება. მაგალითად, ყაზბეგის რაიონის გერგეტის სამეზბის ტაძრის ეზოში სამღერალ ლექსს „დიდია წმინდა სამება...“ ხალხი გერგეტულას

⁸ პ. უმიკაშვილი, ხალხური სიტყვიერება, II, მეორე გამოცემა, მ. ჩიქოვანის რედაქციით, თბ., 1964, გვ. 130.

ეძახის⁷. ხეცურეთში არის სახატო სიმღერები, რომლებსაც ბელისკარული და კარატული (ან ლიქოკურა) ეწოდება⁸. ბელისკარის გუდანის ხატის ადგილ-სამყოფელია, ხოლო კარატე მთა არის ხეცურეთში, სადაც ლიქოკის (თემია) ხატი მდებარეობს. არაგვის ხეობაში არის სოფელი ძაგნაკორა (ძაგნაკორნა, ძაგანაკორნა⁹), ხოლო მე-18 საუკუნისა და მე-19 საუკუნის დასაწყისის ქართულ პოეზიაში გავრცელებული იყო ლექსის სახეობანი ძაგნაკორული¹⁰. კერძოდ, სულხან-საბა ორბელიანი თავის ვალექსილ „ქილილა და დამანაში“ ქმნის ლექსს „ჩახრუხაული ძაგნაკორული“¹¹. ქართლსა და რაჭაში არის სოფელი აგარა, ხოლო პ. ლარაძე ქმნის ლექსებს, რომლებსაც აგარულს ეწოდებს¹².

„გერგეტულა“ და მისი ტიპის ხალხურ ლექსთა სახელების წარმომავლობა გასაგებია. მაგრამ რის მიხედვით ჰქვია ლექსებს „ძაგნაკორული“ ან „აგარული“, სამეცნიერო ლიტერატურაში გადაწყვეტილი არ არის. იოანე ბატონიშვილის ცნობით, სალექსო ფორმა და სახელწოდებაც „ძაგნაკორული“ მოდის იასუ ხემშიას ძე ძაგნაკორელისაგან, რომელიც თითქოს რუსთველზე ადრე მოღვაწეობდა¹³. ამ ცნობას იმეორებს ზოგიერთი თანამედროვე მკვლევარი¹⁴, მაგრამ ამისი დამადასტურებელი არავითარი ხელშეშახები წყარო არ არსებობს.

„მუხრანული“ სახელის წარმოშობის შესახებ გადაჭრით რაიმეს თქმა ძნელია. შეიძლება მხოლოდ ზოგიერთი ვარაუდის გამოთქმა.

საფიქრებელია, ეს სათაური ვახტანგს უკარნახა ხალხსა და ლიტერატურაში გავრცელებულმა ზემოთ აღნიშნულმა ლექსთა სახელებმა — „გერგეტულა“, „ძაგნაკორული“ და მისთანებმა.

ადელილი შესაძლებელია. ვახტანგმა მუხრანში გავრცელებული ან იქ გამოიღო ლექსისა თუ ლექს-სიმღერის „ხმაზე“, მისი რომელიმე, ვთქვათ რიტმული, მხარის მიბაძვით შექმნა თავისი ნაწარმოები და ამიტომ უწოდა მას „მუხრანული“. აპას არა მარტო ამ ნაწარმოების სათაური, სხვა მონაცემებიც გუფიქრებინებს.

⁷ ს. შაკალათია, ხეი, თბ., 1934, გვ. 233; ქართული ხალხური პოეზია, I, მითოლოგიური ლექსები, ტომის შემდგენელი ბ. ჩიქოვანი, ნ. შამანაძე, თბ., 1972, გვ. 139, 349—351.

⁸ დ. გოგოჭური, მელექსეობა ხეცურეთში, თბ., 1974, გვ. 52.

⁹ მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისა და ტოპონომიკისათვის, I, გვ. 255.

¹⁰ გ. შიქაძე, ნარკვევები ქართული პოეტოკის ისტორიიდან, გვ. 74—82; მ. თოდუა, ტექსტისათვის, წიგნში: ქილილა და დამანა, ტექსტი დაადგინა, შესავალი, კომენტარები და ლექსიფონი დაურთო მ. თოდუამ, თბ., 1975, გვ. 128—129.

¹¹ სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი, II¹, აღ. ბარამიძისა და ვ. მეტრეველის რედაქციით, თბ., 1962, გვ. 400; ქილილა და დამანა, მ. თოდუას დასახელებული გამოცემა, გვ. 596.

¹² გ. შიქაძე, ნარკვევები ქართული პოეტოკის ისტორიიდან, გვ. 84.

¹³ იოანე ბატონიშვილი, კალწახობა, II, კ. კეკელიძისა და აღ. ბარამიძის რედაქციით, თბ., 1948, გვ. 185—186.

¹⁴ პ. ინგოროყვა, რუსთაველის ეპოქის სალიტერატურო მემკვიდრეობა, წიგნში: რუსთაველის კრებული, თბ., 1938, გვ. 75, 79—80. შდრ.: ივ. ლოლაშვილი, ფრაგმენტები, არმოღწეული ძეგლები და უცნობი ავტორები, წიგნში: ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, ტომის სარედაქციო კოლეგია: აღ. ბარამიძე (რედაქტორი), გ. იმედაშვილი, გ. შიქაძე, თბ., 1966, გვ. 243—244.

„კაშნიკიდანვე“ ირკვევა, რომ ვახტანგს, როგორც ნოვატორ პოეტს, ყუ-
რადღება მიუქცევია ჩვენი ხალხური ლექს-სიმღერებმა ფორმის, რიტმული
წყობის მრავალფეროვნებისათვის და დაუსვამს საკითხი ლიტერატურაში მა-
თი გადმოტანის თაობაზე. მამუკა ბარათაშვილი ქართული ხალხური ლექს-
სიმღერების ხმებზე მის მიერ შეთხზული და „კაშნიკში“ სანიმუშოდ შეტანილი
ლექსების შესახებ გვაუწყებს: „ეს თვითო სტრიქონი ძველი იყო და ეს მთელი
ლექსები მ ე ფ ი ს ა ე ე ბ რ ძ ა ნ ე ბ ი თ მე, მამუკა ბარათაშვილმან, ვთქვი“¹⁵.
ეს ლექსებია: „ვანო, ვანო, ცოლი მოიყვანო“-ს ხმაზე დაწერილი „შეწყო-
ბილი“, „პატარა ქალო თინაო, რაჟ გარდამიდგე წინაო“-ს მიხედვით შექმნილი
„მდინარი“, „ახ, იესო, იესო, საყდარი დაგიქციესო“-ს მსგავსი „წყობილი
მრავალ-მუხლი“ და „პატარასა, სუფთას ქალსა გარე ცეცხლი ედებოდა, მავ-
სებელი ჰყავს არვინა“-ს ევალობაზე შეთხზული „გრძლელი შაირი სამკვეთი“¹⁶.

ვახტანგს ამ საქმეში თვითონაც უცდია კალამი. სწორედ ამგვარ „ხმაზე“
თუ „ხმისთვის“ შეუთხზავს მას თავისებური ფორმის ლექსი „რანი და მოვა-
ჯანი...“¹⁷, რომელსაც ავტოგრაფში ახლავს პოეტის შენიშვნა: „ერთი ლექსის
ხმა ესეც არი“¹⁸. ამიტომ ვფიქრობთ, რომ შეხედვებელია, „მუხრანულთანაც“
ანალოგიურ შემთხვევას ჰქონდეს ადგილი¹⁹, რასაც საგანგებო კვლევა სჭირდება.

„მუხრანულს“ უწოდებს გ. ლიონიძე ქართულ ხალხურ ბალადას „შემო-
მეყარა ყვიჩაღი...“ მის ლექსს „ყვიჩაღის პაემანი“ ეპიგრაფად უძღვის აღნიშ-
ნული ხალხური ლექსის სტრიქონები „...ერთიც მე ვადავუქნიე, წვერიმც
ეუწვდინე მიწასა...“ და ქვევით მიწერს ი აქვს „მუხრანული“²⁰.

ამავე ხალხურ ლექსს „მუხრანულ ბალადას“ ეძახის გ. შატბერაშვილი²¹,
ხოლო მის მიერ ჩაწერილი გრძ-ერთი მძქმელის სიტყვებში იგი „მუხრანის
ლექსის“ სახელით არის მოხსენიებული²².

დასახელებულ ხალხურ ლექსს მუხრანის სახელი ალბათ იმიტომ
დაუკავშირდა, რომ მის უმრავლეს ვარიანტში მოქმედება მუხრანთან ხდება:

„შემომეყარა ყვიჩაღი სამშღვარს მუხრანის გზისასა...“
„ამბაიას მთობამ, ვი-მზობ, ნეტავ იმ ჟოჯობისასა!
ჩვენ სამნი შეიყარენით სამშღვარსა მუხრანისასა...“
„სამშღვარსა შეიყარენით, სამშღვარსა მუხრანისასა...“
„შემომეყარა ყვიჩაღი ბოლოსა მუხრანისასა...“
„მე და ტრბუ შეეიყარენით ვასაყარ მუხრანისასა...“ და სხვ.²³

¹⁵ მამუკა ბარათაშვილი, თხულებათა სრული კრებული, გვ. 129; მისივე, სწავლა ლექსის თქმისა, გვ. 15.

¹⁶ იქვე, გვ. (შესაბამისად) 129—132 და 15—18.

¹⁷ ვახტანგ მეექვსე, ლექსები და პოემები, 1975, გვ. 16.

¹⁸ სსრ კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ლენინგრადის განყოფილების ნუსხა E—15, გვ. 1 რ.

¹⁹ ჩვენ ასევე „ხმაზე“ შეთხზულ ნაწარმოებად ვთვლით ვახტანგს წაღმა-უკულმა საკითხავ ლექსს „მბანა ერსა მოშიშთა...“ (ვახტანგ მეექვსე — ქართული ლექსთწყობის განმარტებული, „მაკენ“, ვნისა და ლიტერატურის სერია, 1982, № 3, გვ. 34—35).

²⁰ გ. ლეონიძე, რჩეული, თბ., 1958, გვ. 105.

²¹ გ. შატბერაშვილი, კაშნიკი, თბ., 1964, გვ. 270, 273, 290—281.

²² იქვე, გვ. 269.

²³ ქართული ხალხური პოეზია, IV, საგმირო ლექსები, ტომი შეადგინა, გამოკვლევა, ვარიანტები და შენიშვნები დაურთო ქ. სიხარულიძემ, თბ., 1975, გვ. 126, 369—381, უძრ. მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, თბ., 1956, გვ. 335—239; გ. შატბერაშვილი, კაშნიკი, გვ. 259—262; ნ. კეცხოველი, კლდის ფხაზე თეთრი ყვავილი, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 27 თებერვალი, 1981, № 9, გვ. 13; გ. ბარნოვი, წერილები ფოლკლორზე, გაზ. „ლიტერატურული საქართველო“, 5 მარტი, 1982, № 10, გვ. 7.

გ. ლონიძესთან კი, რომელიც ხალხურ ლექსს გადაჭრით უწოდებს „მუხრანულს“, შესაძლებელია გარკვეული როლი „ჭაშნიკის“ „მუხრანულშიც“ შეასრულა.

ასეა თუ ისე, დასათაურების ამ შემთხვევითი მსგავსების გარდა, ამ ნაწარმოებებს შორის სხვა რაიმე კავშირი არ არსებობს.

ვახტანგისათვის „მუხრანული“, მისი რომელიმე მხარე, კერძოდ რეფრენული, ტავტოლოგიური რითმა, შეიძლება შთაეგონებინა, მაგალითად, ზემოთ აღნიშნული ტიპის ნაწარმოებს — „მინდა ლექსი ვთქვა, ქალო, მაგნიტიზმური, ქალო...“, ანდა, ვთქვათ, ამ ტიპის ხალხურ ლექსს:

«ციფურ კატა, ჩაშის ქალო,
 რძალო ბატონო
 გუშინ რძალთა მოგიყვანე,
 რძალო ბატონო,
 დღესა ჭოგსა გაგაყოლე,
 რძალო ბატონო,
 სუფსის მერეს მამურე,
 რძალო ბატონო,
 თაის მეთი შეიქამე,
 რძალო ბატონო,
 შენი წითელი პერანგი,
 რძალო ბატონო,
 მუხას ეფრიალებოდა,
 რძალო ბატონო,
 შენი წითელი ქოშები,
 რძალო ბატონო,
 მუხის ძირში დარაჩხუნობს,
 რძალო ბატონო»²⁴.

²⁴ ეს საფერხულო ლექს-სიმღერა მოგვაწოდა გიზო ჭელიძემ, რომელიც მას გურიაში, სოფელ ძმიითში ჩაუწერია 1982 წლის ივლისში. შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის ფოლკლორის არქივში დატულია ამ ლექსის ოდნავ განსხვავებული ვარიანტი, რომელიც 1965 წელს ელენე გირსალაძეს ჩაუწერია გურიაში, სოფელ სურბეში. ლექსს ახლავს მთქმელის პენიშენა: „ნაპეტანი ძეელი სიმღერაა. ლამაზად იმღერებდენ ფერხულში შავას“.

გამოქვეყნებულია ამ ლექსის აპარაში ჩაწერილი ვარიანტი, სადაც „რძალოს“ მაგივრად მისი მთრქული შესატყვისი სიტყვა „გელინ“ იკითხება:

«ციფურ კატა, გელაფხე,
 გელინ ბატონო
 გუშინ რძალად მოგიყვანე,
 გელინ ბატონო,
 დღეს ძროხაზე გაგაგზავნე,
 გელინ ბატონო,
 ძროხა მოყვდა, მწყემსი — არა,
 გელინ ბატონო...» და სხვა.

(აპარის ხალხური პოეზია, I, კრებული შეადგინეს, შენიშვნები, საძიებლები, სიტყვის ახსნა დაურთეს და გამოსაცემად მოამზადეს ა. ახვლედიანმა, ე. ზოიძემ, ზ. თანდილიაშვილმა, ა. ინაიშვილმა, ა. მსხალაძემ, ჟ. ნოლაიძელმა, ნ. ცუტიტიშვილმა, თბ., 1969, გვ. 83. გადაბეჭდილია: ქართული ხალხური პოეზია, VIII, საყოფაცხოვრებო ლექსები, ტომი შეადგინეს, ვარიანტები და შენიშვნები დაურთეს ჟ. ბარდაყვალძემ, გ. ბარნოვმა, დ. გოგოჭურმა, ე. ვირსალაძემ, ფ. ზანდუკელმა, ე. მაკაბერიძემ და ა. ცანავეამ, თბ., 1979, გვ. 24).

ასევე შეიძლება ითქვას ე. წ. ნატირალების შესახებ, რომლებიც ა. ჭინჭარაულს ჩაუწერია:

„ოვალვა .
ვიტირათ უკენობისადა,
ძილოო,
ძილო, კირიმე ძილისაი,
ძილოო,
შხიასაც წაგილაღვთ შინა,
ძილოო,
სახლჩიაც გაგიქრობთა ცეცხლსა,
ძილოო,
შამამბრუნეჩი სატანებნო,
ძილოო,
უნაწილოჩი სატანებნო, ძილოო...“²⁶

ან კიდევ:

„სიმეო
შენ მე კი არას მუნანებო;
სიძეო,
და მუნანება თავისიო,
სიძეო,
ერთხანამც კიდევ აგაყენაო,
სიძეო,
ორწვალამჩიამც ჩაგაელევაო,
სიძეო,
მირგვალათამცა სოფელ შამოგხვივაო,
სიძეო....“ და სხვა²⁷.

ჩვენ საგანგებოდ ვეძებთ, მაგრამ ისეთი ხალხური ლექსი ან სიმღერა, „მუხრანულს“ რომ რაიმეთი ჰგავდეს და მუხრანს უკავშირდებოდეს, არ ჩანს. რა თქმა უნდა, მხედველობაში არ არის მისაღები ამ ტიპის ნიმუშები:

„მუხრანელმა ქალმა შიხრა:
მუხრანამდი გამომყეო,
გასმეე, გაქმეე, გაქეიფებ,
სალამოდე ყანა მკეო“²⁷.

მეორე. იქნებ საძიებელი თხზულების სათაურის განმსაზღვრელი იყოს ლექსის მიმართვის ობიექტი ძალი და მუხრანის მოსაზღვრე სოფელი ძალიანი²⁸.

რომ ნათელი იყოს, რა გვაქვს მხედველობაში, დავიწყოთ ძალიანს ეტიმოლოგიით. თუ საიდან წარმოადგება ეს სახელწოდება, დადგენილი არ არის. იქაურ და მეზობელ სოფლებთან ახსნით, ამ ადგილას ხალხი თითქოს უნებართოდ, ძალით დასახლდა და ამიტომ დაერქვა მას ეს სახელი, რაც,

²⁶ ქართული ხალხური პოეზია, V, საწესჩვეულებო ლექსები, შემდგენელი: მ. ჩიქოვანი, ნ. შამანაძე, თბ., 1976, გვ. 71.

²⁷ იქვე, გვ. 71—72.

²⁸ ქართული ხალხური პოეზია, X, შრომის პოეზია, ტომი შეადგინეს, ვარიანტები და შენიშვნები დაურთეს თ. ოქროშიძემ, ფ. ზანდღუელმა, თბ., 1983, გვ. 93, იხ. კიდევ გვ. 86—87.

²⁹ მასალები საქართველოს ისტორიული გეოგრაფიისა და ტოპონომიკისათვის I, გვ. 255
8. შაღნე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1983, № 3

ჩვენ აზრით, დამაჯერებელი არ არის, როგორც არქეოლოგიური გათხრებიდან ჩანს, ძალისი უძველეს ხანაში ყოფილა დასახლებული²⁹.

ს. კაკაბაძე და ლ. მელიქსეთ-ბეგი ძალისს ძელის-თან მიმართებაში განიხილავენ (ძელი=მოჭრილი ხე). ოღონდ მათ მხედველობაში აქვთ არა ახლანდელი, მუხრანის ძალისი, არამედ — გეოგრაფიული პუნქტი, რომელიც, მათი აზრით, მცხეთისა და არმაზის აღმოსავლეთით, დღევანდელი თბილისის ტერიტორიაზე მდებარეობდა. ამის საფუძველს მათ აძლევენ, ერთი მხრივ, პტოლემეოსის „გეოგრაფიაში“ დამოწმებული „ზალისს“-ი, ხოლო, მეორე მხრივ, ძველი სომხური ისტორიული წყაროები, სადაც თბილისი „ფაილაკარანის“ სახელით იხსენიება, რაც ნიშნავს ხე-ტყის, ზმელი ხის გროვის შემცველ, ხის ქალაქს³⁰.

უცხოელთათვის ძელისი ძალისადაც შეიძლება გადაკეთებულიყო, ზალისადაც და პირიქითაც, მაგრამ ძელი, ძელისი და ძალი, ძალისი იმდენად ჩვეულებრივია ქართულისათვის, რომ, არა გვეგონია, ჩვენში ისინი ერთმანეთში აღრეულიყო. ამგვარი ცვლილება არც ქართული ენის ფონეტიკური კანონზომიერებით არის მოსალოდნელი.

ვფიქრობთ, შესაძლებელია ძალისი ისეთივე თეოფორული სახელი იყოს, როგორცაა სამეხა, შემოქმედი, ჯვარი და მისთანები. კერძოდ, თავის დროზე აქ იყო ძალის (ღმერთის) სახელობაზე აგებული ეკლესია და აქედან წარმოსდგა სოფლის სახელწოდება. ამ თვალსაზრისს მხარს უჭერს რაჭაში არსებული ტოპონიმი — მრავალძალი, სადაც დღესაც არსებობს ძველი, შემდეგ განახლებული, მრავალძალის წმინდა გიორგის ეკლესია³¹. აქაური ხატების წარწერებზე მრავალძალად მოიხსენიება წმინდა გიორგი. მაგალითად, XIII საუკუნის წმინდა გიორგის ხატის მედალიონებში წერია: გ[იორგ]ი მრავალძალი³².

წმინდა გიორგის ერთ-ერთ ხატზე ყოფილა წარწერა (რომელიც შემდეგ მოუგლეჯიათ):

„ჲ. შ[მილა]ო გ[იორგ]ი მრავალძალი, შ[ეიწყალ]ე მონ[ა] ე[ენ]ნი ბ[ე]რი და [მჟარ]ე-ულ ექმენ დღეს[ა] მას[ს] სა[ს] ქელისასა, მეოხე ჩ[უ]ენ დიდებასა შ[ე]ნსა, წ[მილა]ო“³³.

ასევე, წმინდა გიორგის სხვა ხატზე, რომელიც XII საუკუნით თარიღდება, იკითხება:

„წ[მილა]ო [გიორგ]ი მრ[ავალ]ძალი ხ[ეთ]ისაო, მ[ე]ოხ და [მ]ჟარე[ულ] ექმენ ქვესა [ხეთისას], წ[არ]ს[უბარ]თქე“³⁴.

²⁹ ა. ბოხოჩაძე, არქეოლოგიური გათხრები ალაიანსა და ძალისში, ნასტაკისის არქეოლოგიური ექსპედიციის შრომები, I, თბ., 1981.

³⁰ С. Какабадзе, К истории названия гор. Тифлиса, საისტორიო კრებული, II, თბ., 1928, გვ. 60—70; ლ. მელიქსეთ-ბეგი, ძალისი-თბილისი-ფაილაკარანი, წიგნ-ში: თბილისი 1500, საიუბილეო კრებული, თბ., 1958, გვ. 29—38.

³¹ ე. თაყაიშვილი, არქეოლოგიური მოგზაურობა რაჭაში, 1919 და 1920 წწ., თბ., 1963, გვ. 6, 56—64. მ. ბროსეს, ნ. კონდაკოვის, ნ. მინდელის, პ. უვაროვის, ს. კაკაბაძის, გ. ბოჭორიძის, გ. ჩუბინაშვილის და სხვების სათანადო შრომები აქვეა მოთხოვნილი.

³² იქვე, გვ. 60.

³³ იქვე, გვ. 59.

³⁴ იქვე, გვ. 61.

სორის ეკლესიის კედლის წარწერაში, რომელსაც ე. თაყაიშვილი XV—XVI საუკუნეებით ათარიღებს, ქველი კრელიძე მიმართავს მრავალძალის წმინდა გიორგის (და არა მრავალძალ წმინდა გიორგის):

„წმიდაო გიორგი მრავალძალისაო, მეუხ და ზეაგველ ექმენ წინაშე
ლუთსა კრელისძესა კველსა“²⁵ და სხვა.

თუ რას ნიშნავს მრავალძალი, რატომ მიემართება ეს სახელი წმინდა გიორგის ან, საერთოდ, ამ ეკლესიას, ეს ცალკე და საგანგებო კვლევის საგანია. ერთი კი, რაც ჩვენ გვიანტერესებს, ცხადია: იგი ქრისტიანულ-თეოლოგიური შინაარსის სიტყვაა და ძალის ერთ-ერთი მნიშვნელობის გამომხატველია. ეს კი საქმარისია ჩვენთვის, სამაგალითოდ მოვიხმოთ ძალისის წამოყენებული ახსნისათვის.

თუ ჩვენი ახსნა სწორია და ძალისი ეტიმოლოგიურად, ან, ვახტანგის ახსნით, უკავშირდება ღვთის ზედწოდებას ძალს, მაშინ იმ ფაქტების გამო, რომ „მუხრანული“ მოწოდება მიმართულია ძალისადმი, ხოლო ძალისს, ამ მოსაზრებზე სოფელს, მოიცავდა მუხრანი, როგორც მუხრანელ ბაგრატიონთა საგვარეულო მამულის ცენტრი, — შეგვიძლია დავუშვათ, რომ პოეტმა თავის ლექსს „მუხრანული“ უწოდა ძალისური მნიშვნელობით. ვახტანგისათვის ძალისი და მუხრანი ალბათ განუყოფელი იყო და, ვფიქრობთ, მოულოდნელი არაფერი უნდა იყოს იმაში, რომ შორეულ რუსეთში გადახვეწილ მეფე-პოეტს, პატარა, უჩინარი სოფლის ნაცვლად, ლექსში წინ წამოეწია თავისი საგვარეულო მამულის ცენტრის სახელი.

სულ ბოლოს ერთი ჰიპოთეზა კიდევ: დასაშვებად მიგვაჩნია „მუხრანული“ „ვახტანგურის“ ტოლფარდი და ანალოგიური შინაარსის სიტყვა იყოს. ეს ლექსები, როგორც ვთქვით, „ქაშნიკის“ ხელნაწერებში ერთად არის და, ჩანს, ერთ პერიოდშია შექმნილი. ადრე „ვახტანგური“ ესმოდათ როგორც „ვახტანგის რომელიღაც უცნობი ლექსის წაბაძვით“, „ვახტანგის მეტრის კვალბაზე შედგენილ“ ნაწარმოებად²⁶. მას შემდეგ, რაც გაირკვა, რომ იგი ვახტანგის ორიგინალური ქმნილებაა, ცხადი გახდა, რომ „ვახტანგური“ ნიშნავს არა ვახტანგის თხზულებებისეზურს, არამედ ვახტანგისეზურს, ვახტანგის კუთვნილს. ვინაიდან ვახტანგ მეექვსე მუხრანელ ბაგრატიონთა სამეფო გვარის წარმომადგენელია (მესამე თაობა)²⁷, ვფიქრობთ, დასაშვებია, ლექსის სათაური ამაზე მიგვანიშნებდეს და მუხრანული ნიშნავდეს მუხრანელთა ან მუხრანელის კუთვნილს, დამახასიათებელს, რითაც პოეტს, ვთქვათ. სურდა აღენიშნა, რომ ლექსში პოეტურად და იგავურად გადმოცემული ღვთისადმი მოწოდება კეთილთა და ბოროტთა განსჯის შესახებ — ეს არის მისი სამეფო გვარის ან მისი მეფობის სამოქმედო მრწამსი და სახელმძღვანელო იდეა. მაგრამ, ვიმეორებთ, ყოველივე ეს მხოლოდ ვარაუდების სფეროს განეკუთვნება!

²⁵ იქვე, გვ. 25.

²⁶ ალ. ბარამიძე, ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან, II, თბ., 1940, გვ. 452; ვახტანგ მეექვსე, ლექსები და პოემები, თბ., 1975, გვ. 164; გ. შიქაძე, ნარკვევები ქართული პოეტიკის ისტორიიდან, გვ. 54.

²⁷ შ. ქავთარია, ბაგრატიონთა ქართლ-კახეთის სამეფო სახლის გენეალოგია და ქრონოლოგია (XVII—XVIII სს.), I. მუხრანბატონთა შტო, კრებული: მრავალთავი, ფოლოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი, V, თბ., 1975, გვ. 198—225.

Б. Ш. ДАРЧИА

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ «МУХРАНУЛИ»

Резюме

В статье рассмотрено стихотворение, помещенное в сборнике, переписанном на грузинский язык в середине XIX века. В научной литературе высказано предположение, что оно создано под влиянием стихотворения Вахтанга VI «Мухранули». В работе показано, что названное произведение и «Мухранули» являются сочинениями различного типа.

Рассмотрен также вопрос о названии стихотворения Вахтанга — «Мухранули» («Мухранское»). В связи с этим высказано несколько гипотез. Возможно, оно создано на основе некоего стихотворения, в свое время распространенного в Мухрани. Но допустимо также, что «Мухранули» употребляется в значении «Дзалисури» (Дзалиское). Дело в том, что объектом обращения в этом стихотворении является «Дзали» (Сила). Возможно, название села Дзалиси, граничившего с Мухрани и входившего в него в древности, этимологически восходит к имени бога — «Дзали» (Сила). Однако можно предположить также, что названием «Мухранули», обозначающим для мухранца или мухранцев собственное, характерное, поэт дает нам понять, что данное в стихотворении обращение к богу о Страшном суде является руководящим убеждением и идеей царя Вахтанга Шестого и всего его рода, происходящего из Мухрани.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტის რუსთველოლოგიის განყოფილება
წარმოადგინა შ. რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ისტორიის ინსტიტუტმა

ენიანი თარგამაძე

სპარსული მუხამმასისა და ქართული მუხამბაზის
ურთიერთობისათვის

1. სპარსულ და ქართულ პოეზიაში გვხვდება ერთი სახელწოდების სალექსო ფორმები: სპარსული მუხამმასი და ქართული მუხამბაზი. ტერმინის ლექსიკური მნიშვნელობა წარმოდგება არაბული „ხამს“ ფუძიდან და ნიშნავს ხუთიანა, ხუთის შემცველს (მუხამმას — მუხამბაზი — ხუთიანი, ხუთის შემცველი). ამ სალექსო ფორმებში გვაქვს იდენტური კონსტრუქციის ლექსები. ეს ის ლექსებია, რომლის ყველა სტროფი ხუთი ტაეპისაგან შედგება და რომელშიც რითმა განლაგებულია შემდეგი სქემით:

aaaaa bbbba cccca... (ურფერენო ფორმა)

aaaa(a) bbb(a) ccca(a)... (რეფრენიანი ფორმა)

სპარსული მუხამმასი და ქართული მუხამბაზი, მიუხედავად ტერმინის ლექსიკური მნიშვნელობისა და ცალკეული ლექსების სტრუქტურული იდენტურობისა, განსხვავებული სალექსო ფორმებია. განსხვავებულია ამ სალექსო ფორმების როგორც ინვარიანტული პროსოდიული სიდიდეები, ისე ვარიაციუზის გამომწვევი ფაქტორები. გავაანალიზოთ აღნიშნული სალექსო ფორმები ცალ-ცალკე.

2. მუხამმასი სპარსული კლასიკური სტროფული ფორმის მუსამმათის ერთ-ერთი სახეობაა.

მუსამმათის სალექსო ფორმაში განსაზღვრულია ლექსის ორი კომპონენტი: რიტმული — სტროფი (ყერძოდ, ტაეპთა რაოდენობა სტროფებში) და რითმა (განლაგება).

მუსამმათი, სტროფებში ტაეპთა განსაზღვრული რაოდენობის კანონიზებით, რვა სახეობად იყოფა. სტროფებში ტაეპთა უმცირესი რაოდენობა სამია, უძალესი — ათი. მუსამმათის ცალკეულ სახეობათა ტერმინები სტროფებში ტაეპების განსაზღვრული რაოდენობის კანონიზებასთან არის დაკავშირებული. სამტაეპიანი სტროფებით დაწერილი მუსამმათი მუსალლასია (არაბული, „სალას“ ფუძიდან — სამიანი, სამის შემცველი), ოთხტაეპიანი სტროფებით — მურაბბაყი (არაბული „არაბაყ“ ფუძიდან — ოთხიანი, ოთხის შემცველი), ხუთტაეპიანი სტროფებით — მუხამმასი და ა. შ.¹ როგორც ვხედავთ, მუსამმათის სტროფებში ტაეპთა რაოდენობის ყოველგვარი შეცვლა (ყოველი ტაეპის მიმატება სამიდან ათის ფარგლებში) ამ სალექსო ფორმის თვისებრივად ახალ სახეობას გვაძლევს. ამდენად, მუსამმათის ცალკეული სახეობისათვის ტაეპთა რაოდენობა სტროფებში მუდმივი ინვარიანტული პროსოდიული სიდიდეა.

¹ დაწვრილ. იხ. დ. კობიძე, ქართული და სპარსული პოეტიკის ისტორიიდან, წიგნი: ქართულ-სპარსული ლიტერატურული ურთიერთობანი, II, თბილისი, 1969, გვ. 267.

მუსამმათში რითმა განლაგებულია სამგვარი სახით. რითმის სამივე სახის განლაგება ერთნაირად გვხვდება მუსამმათის გვარის რვავე სახეობაში და იგი ამ სალექსო ფორმაში თვისებრივად ახალ სახეობას არ გვაძლევს. მუსამმათში რითმის სამგვარი განლაგება წარმოქმნის ამ სალექსო ფორმის რითმულ ვარიაციებს. თუ მუსამმათში რითმის განლაგებას გამოვსახავთ ზოგადი სქემებით (სტროფებში ტაქტა რაოდენობის გაუთვალისწინებლად), იგი ერთნაირად ასახავს ამ სალექსო ფორმის ყველა სახეობის რითმულ ვარიაციებს.

I ax by cz ...
 II ax bx cx ...
 III a ba ca ...

მუსამმათის რითმის განლაგების II და III ვარიანტებში გვაქვს როგორც ურეფრენო. ისე რეფრენიანი ფორმები. რეფრენული ტაქტები ყოველთვის სტროფის ბოლოსაა (რეფრენი კომპოზიციური დაბოლოებაა) და იგი შედის სტროფში დაკანონებულ ტაქტა რაოდენობის სათვალავში. თუ რეფრენულ ტაქტებს ფრჩხილებში მოვათავსებთ, მუსამმათის რეფრენიანი ფორმები ზოგადი სქემებით ასე გამოისახება:

II a(x) b(x) c(x) ...
 III a(a) b(a) c(a) ...
 ან a(a) ba(a) ca(a) ...

ამგვარად, მუხამმასის სალექსო ფორმა, რომელიც მუსამმათის გვარის სალექსო ფორმათა ერთ-ერთი სახეობაა, მთლიანობაში ასე წარმოგვიდგება:

მ უ ხ ა მ მ ა ს ი

1. ინვარიანტული პროსოდიული სიდიდე — ხუთი ტაქტი სტროფში.
2. ვარიაციების გამოწვევი ფაქტორი — რითმის სამგვარი განლაგება და რეფრენი.

ვ ა რ ი ა ნ ტ ე ბ ი .

ურეფრენო ფორმები

I aaaax bbbby cccc² ...
 II aaaax bbbbx cccc...
 III aaaaa bbbba ccca...

რეფრენიანი ფორმები

II aaaa(x) bbbb(x) cccc(x) ...
 III aaaa(a) bbbb(a) cccc(a) ...
 ან aaaa(a) bbb(a) ccca(a)² ...

3. 1. მუხამმაზებად სახელდებული ლექსები ინტენსიურად გვხვდება XVII—XVIII საუკუნის ქართულ ხელნაწერებში. ამ ლექსების კომპოზიციური ანალიზით ირკვევა, რომ მუხამმაზებისათვის ყველაზე უფრო ზოგადი პროსოდიული ნიშანია რითმის განლაგება ლექსის მთელ ენობრივ მასალაზე a ba ca...

* სტროფის ბოლო განსხვავებული რითმა შეიძლება გაორმაგებული იყოს (გვერდეს ბოლო ორ ტაქტში), რაც სტროფში რითმის განლაგების ზოგად კანონზომიერებას არ ცვლის (aaaa—ax).

სქემით⁷. ნაკლებად ზოგადი, მაგრამ მაინც მკაფიოდ გამოვლენილი პროსოდული ნიშანი მუხამბაზებში ლექსის ხუთსტროფიანობაა, რომელიც ამ სალექსო ფორმაში აშკარად ვლინდება ტენდენციად.

მუხამბაზის სტროფებში ტაქთა რაოდენობა განსაზღვრული არ არის. სტროფებში ტაქთა რაოდენობის თვალსაზრისით გვხვდება ორგვარი სახის ლექსები: 1) მუხამბაზები, დაწერილი ტაქთა ერთნაირი რაოდენობის შემცველი სტროფებით და 2) მუხამბაზები, დაწერილი ტაქთა განსხვავებული რაოდენობის შემცველი სტროფებით. ორივე სახის მუხამბაზებში გვაქვს 4-, 5-, 6-, 7-, 8-, 9-, 10-, 11-, და 15-ტაქტიანი სტროფები.

მუხამბაზში გვაქვს როგორც ურეფრენო, ისე რეფრენიანი ფორმები. რეფრენი მუხამბაზში განლაგებულია ორგვარი კომპოზიციური წყობით: სპირალითა და დაბოლოებით⁸. რეფრენი და მისი ორგვარი განლაგება მუხამბაზის სალექსო ფორმაში წარმოქმნის მის განსხვავებულ ვარიაციებს.

რადგან მუხამბაზის სალექსო ფორმაში სტროფებში ტაქთა რაოდენობა განსაზღვრული არ არის, რითმის განლაგება ლექსში გამოვსახოთ ზოგადი სქემებით (სტროფებში ტაქთა რაოდენობის გაუთვალისწინებლად), რაც საშუალებას მოგვცემს ზოგადად წარმოვაჩინოთ მუხამბაზის ვარიაციული სახეები.

მუხამბაზის ვარიანტები

ურეფრენო ფორმა

a ba ca...

რეფრენიანი ფორმები

I (a)a(a) ba(a) ca(a)...

II a(a) ba(a) ca(a)...

მუხამბაზის ძირითადი ურეფრენო ვარიანტი სქემით: a ba ca... რითმის კომპოზიციური სპირალია.

მუხამბაზის I რეფრენიანი ვარიანტი სქემით: (a)a(a) ba(a) ca(a)... არის რითმის კომპოზიციური სპირალი გართულებული რეფრენის კომპოზიციური სპირალით. (უფრო გავრცელებული ვარიანტი)

მუხამბაზის II რეფრენიანი ვარიანტი სქემით: a(a) ba(a) ca(a)... არის კომპოზიციური სპირალი გართულებული რეფრენის კომპოზიციური დაბოლოებით.

როგორც ვხედავთ, მუხამბაზებში რითმის კომპოზიციური განლაგება — რითმის კომპოზიციური სპირალი — გვხვდება ამ სალექსო ფორმის ყველა

⁷ XVII—XVIII საუკუნის ქართულ ხელნაწილებში გვხვდება ისეთი მუხამბაზებიც, რომლებშიც რითმა აღნიშნული კანონზომიერებით არ არის განლაგებული. როგორც ჩანს, აღნიშნულ პერიოდში ტერმინი მუხამბაზი ორი მნიშვნელობით იხმარებოდა: კონკრეტული სალექსო ფორმისა და თავისებური სტილისტური კილოს აღნიშვნელად. მუხამბაზები, რომლებშიც რითმა აღნიშნული კანონზომიერებით არ არის განლაგებული, მუხამბაზის სალექსო ფორმას არ განეუფნებოდნენ. მათ სახელწოდება სტილის მიხედვით აქვთ შეერქმეული.

⁸ მსგავსი მოვლენა გვაქვს სპარსულ პოეზიაში ტერმინ ლაზელთან დაკავშირებით. ლაზელი როგორც სალექსო ფორმა და ლაზელი როგორც ლირიკული ლექსი იხ. ზეინ ოლ აბედინ მოთაშენ, თაჰავოლე-შეერე ფარსი, 1960, გვ. 207—208 და И. Каладзе, Из истории персидской газели, კრ. «Литература и время», М., 1973, გვ. 122—127.

⁹ ლექსის კომპონენტთა განლაგების კომპოზიციური სახეების კლასიფიკაცია აღებულია გვაქვს ვ. ეი რ მუნსკის შრომიდან: Композиция лирических стихотворений, კრ. В. Жирмунский, Теория стиха, Л., 1975, გვ. 433—536.

ვარიანტი: როგორც ურეფრენო, ისე რეფრენიან ფორმებში. ამგვარად, რითმის კომპოზიციური სპირალი სქემით: $a\ b\ a\ ca\dots$ მუხამბაზისათვის ინვარიანტული პროსოდიული სიდიდეა.

ამრიგად, მუხამბაზის სალექსო ფორმა მთლიანობაში ასე წარმოგვიდგება:

1. ინვარიანტული პროსოდიული სიდიდე — რითმის კომპოზიციური სპირალი ზოგადი სქემით: $a\ b\ a\ ca\dots$

2. ვარიაციების გამომწვევი ფაქტორი — რეფრენი და მისი ორგვარი განლაგება[†].

მუხამბაზის ვარიანტები[‡]

ურეფრენო ფორმა

$a\ b\ a\ ca\dots$

რეფრენიანი ფორმები

I $(a)a(a)\ b(a)\ ca(a)\dots$

II $a(a)\ b(a)\ ca(a)\dots$

მუხამბასისა და მუხამბაზის სალექსო ფორმების ვარიანტების შედარების ნათელსაყოფად მუხამბასის სალექსო ფორმაც გამოვსახოთ ზოგადი სქემებით — სტროფებში ტაეპთა რაოდენობის გაუთვალისწინებლად.

მუხამბასი

1. ინვარიანტული პროსოდიული სიდიდე — სტროფში ხუთი ტაეპი.
2. ვარიაციების გამომწვევი ფაქტორი — რითმის სამგვარი განლაგება და რეფრენი.

ვარიანტები

ურეფრენო ფორმები

I $ax\ by\ cz\dots$

II $ax\ bx\ cx\dots$

III $a\ b\ a\ ca\dots$

რეფრენიანი ფორმები

II $a(x)\ b(x)\ c(x)\dots$

III $a(a)\ b(a)\ c(a)\dots$

აბ $a(a)\ b(a)\ ca(a)\dots$

3. 1. სპარსული მუხამბასისა და ქართული მუხამბაზის სალექსო ფორმების შედარებისას ირკვევა, რომ განსხვავებულია ამ სალექსო ფორმების ინვარიანტული პროსოდიული სიდიდეები:

მუხამბასი — ხუთი ტაეპი სტროფში.

მუხამბაზი — რითმის კომპოზიციური სპირალი $a\ b\ a\ ca\dots$ ზოგადი სქემით.

[†] მუხამბაზის სალექსო ფორმაში ვარიაციების გამომწვევი ფაქტორად შეიძლება ჩითვალოს ტაეპთა რაოდენობის ხასიათი სტროფებში: 1. მუხამბაზები, დაწერილი ტაეპთა ერთნაირი რაოდენობის შემკული სტროფებით და 2. მუხამბაზები, დაწერილი ტაეპთა განსხვავებული რაოდენობის სტროფებით.

[‡] შავი პეტიტით აწილებია მუხამბასთან თანმხვედრი რითმული კონსტრუქციები.

ამ სალექსო ფორმებში განსხვავებულია ვარიაციების გამომწვევი ფაქტორები.

მუხამმასი — რითმის სამგვარი განლაგება და რეფრენი.

მუხამბაზი — რეფრენი და მისი ორგვარი განლაგება.

განსხვავებულია მათი ვარიანტები (იხ. მუხამმასისა და მუხამბაზის ვარიაციების ზოგადი სქემები).

როგორც ვხედავთ, სპარსული მუხამმასისა და ქართული მუხამბაზის სალექსო ფორმები მთლიანობაში ერთმანეთისაგან განსხვავდება.

მუხამმასს და ისიც მხოლოდ მისი რითმის განლაგების ერთ-ერთ ვარიანტს ემთხვევა მხოლოდ ხუთტაეპიანი სტროფებით დაწერილი მუხამბაზი და არა საერთოდ მუხამბაზის სალექსო ფორმა მთლიანად (მუხამბაზში გვხვდება ტაეპთა სხვა რაოდენობის შემცველი სტროფებით დაწერილი ლექსებიც).

რაც შეეხება, მუხამბაზის რითმის განლაგების დამთხვევას მუხამმასის რითმის განლაგების ერთ-ერთ ვარიანტთან, ეს ფაქტი სალექსო ფორმების იდენტურობის დასასაბუთებლად არ გამოდგება. რადგან რითმის აღნიშნული განლაგება ზოგადი სქემით: $a\ ba\ ca...$ გვხვდება სპარსულ სხვა სალექსო ფორმებშიც; უპირველესად ყოვლისა ლაზელში, თახმისში და მუსთაზად-ლაზელში და შემდეგ მუსამმათის დანარჩენ შვიდ სახეობაში და მუსთაზად-მუსამმათი თებში.

სპარსულ სალექსო ფორმებში რითმის აღნიშნულ განლაგებასთან ერთად მკაცრად განსაზღვრულია სტროფებში ტაეპთა რაოდენობა, ასე მაგალითად, ლაზელი-სათვის დაკანონებულია ორტაეპიანი სტროფები (ბეითი ორი მისრით) — $aa\ ba\ ca..$ მუსამმათის გვარის ლექსებში მუსალლასისათვის დაკანონებულია სამტაეპიანი სტროფები — $aaa\ bba\ cca...$ მურაბაბაყისათვის — ოთხტაეპიანი სტროფები — $aaaa\ bbba\ ccca...$ — მუხამმასისათვის — ხუთტაეპიანი სტროფები — $aaaaa\ bbbba\ cccca...$ და ა. შ. თახმისში რითმის აღნიშნულ განლაგებასთან ერთად მკაცრად კანონიზებულია პოეტური ფიგურა თაზმინი და ხუთტაეპიანი სტროფები. მუსთაზად - ლაზელისა და მუსთაზად - მუსამმათებში მკაცრად კანონიზებულია პოეტური ფიგურა თაზადდი და სტროფებში ლაზელისა და მუსამმათის ცალკეულ სახეობებისათვის სავალდებულო ტაეპების რაოდენობა.

ისეთი სალექსო ფორმა ან სალექსო ფორმის ვარიანტი, რომელიც რითმის $a\ ba\ ca...$ განლაგებასთან ერთად უშვებს სტროფებში ტაეპთა ნებისმიერ რაოდენობას, სპარსულ პოეზიაში საერთოდ არა გვაქვს.

ამრიგად, ქართული მუხამბაზი, რომელიც რითმის $a\ ba\ ca...$ განლაგებასთან ერთად უშვებს სტროფებში ტაეპთა ნებისმიერ რაოდენობას, როგორც ერთი ლექსის ფარგლებში, ისე ცალკეულ ლექსებში, რითმის ანალოგიური განლაგების მქონე სპარსული სალექსო ფორმებისაგან განსხვავებული სალექსო ფორმაა.

3. 2. მუხამმასი და მუხამბაზი ერთი სახელწოდებით აღნიშნული სალექსო ფორმებია. ამ სალექსო ფორმების სახელწოდებაში გვაქვს მხოლოდ ლექსიკური მნიშვნელობის დამთხვევა (მუხამმას — მუხამბაზი — ხუთიანი, ხუთის შემცველი). ტერმინოლოგიური მნიშვნელობით სპარსული მუხამმასისა და ქართული მუხამბაზის სალექსო ფორმები ერთმანეთისაგან განსხვავდება: მუხამმასი ხუთტაეპიანი სტროფებით დაწერილი ლექსია. (ტერმინის ლექსიკური მნიშვნელობა — ხუთის შემცველი — სტროფებში ტაეპთა რაოდენობას ეკუთვნის), მუხამბაზში ტერმინის ლექსიკური მნიშვნელობა ლექსში სტროფების

რაოდენობას უნდა აღნიშნავდეს (მუხამბაზებში შეინიშნება ლექსის ხუთსტროფიანობის ტენდენცია).

3. 3. მუხამბაზის სალექსო ფორმაში ტერმინის სპარსული წარმომავლობა და სპარსულ სალექსო ფორმებისათვის დამახასიათებელი რითმის განლაგება: მიუთითებს იმაზე, რომ ეს სალექსო ფორმა ქართულ პოეზიაში სპარსულ სალექსო ფორმათა გავლენით არის წარმოშობილი.

ამრიგად, მუხამბაზი არის ისეთი სალექსო ფორმა, რომელშიც რითმა განლაგებულია ზოგადი სქემით: $a\ ba\ ca...$, მუხამბაზის სტროფებში ტაქთა რაოდენობა განსაზღვრული არ არის. შეინიშნება ტენდენცია ლექსის ხუთსტროფიანობისა, რაც ასახულია სალექსო ფორმის ტერმინში (მუხამბაზი — ხუთის შემცველი). მუხამბაზი სპარსულ სალექსო ფორმათა გავლენით წარმოქმნილი ქართული სალექსო ფორმაა. მუხამბაზის სალექსო ფორმის ბრწყინვალე ნიმუშებია: საიათნოვას „მტკვარო ამღვრეულო არაზიანო“, ბესიკის „სევდის ბაღს შეველ შენაღონები“, ალ. ჭავჭავაძის „ეღების კარი გაზაფხულისა“ და სხვ.

Н. А. ТАРГАМАЗЕ

К ВОПРОСУ О СВЯЗИ ПЕРСИДСКОЙ СТИХОТВОРНОЙ ФОРМЫ МУХАММАС С ГРУЗИНСКИМ МУХАМБАЗИ

Резюме

Персидский мухаммас и грузинский мухамбази, несмотря на идеичность лексического значения термина и структуры отдельных стихов, — различные стихотворные формы. Стихотворная форма, соответствующая грузинскому мухамбази, в персидской поэзии не встречается.

Мухамбази — грузинская стихотворная форма, возникшая под влиянием персидских стихотворных форм — мусамматов.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკად. გ. შერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის სპარსული ფოლოლოგიის განყოფილება

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა ს. ჭიჭიამ

ლიანა კვიციანი

„მწუხარების“ სემანტიკისათვის

სიტყვას არ გავაგრძელებთ ჩვენს ენაში დამარხული იდუმალის თაობაზე. მეათე საუკუნის დიდი სწავლული და პოეტი იოვანე-ზოსიმე, რასაკვირველია, უნიადაგოდ არას დაწერდა „ქებაში“. ესქატოლოგიური საბურველის მიუხედავად რამდენადმე გამჭვირვალე, ისტორიული სიმართლის გადმომცემი იგავი ორი დისა — მარიაშის და მართასი — იმაზე მეტყველებს, რომ ქართული სიტყვიერი ხელოვნების წილი იტევდა ძველ ცივილიზაციათა, და მთ შორის უმახლობელესის — ელინური სიტყვის კულტურის, აღორძინებისა და განვითარების პოტენციალს. ენაში დამარხული იდუმალი, უწინარეს ყოვლისა, ერის სულიერი განვითარების ოდინდელი საფეხურებია, სემანტიკურსა თუ სხვა სტრუქტურებში აღბეჭდილი. დიდი სარგებელი უნდა მოიტანოს ეტიმოლოგებზე დაკვირვებამ უძველესი ქართული ჰიერატული პოეზიის დადასტურების თვალსაზრისით, მითოსის სამყაროსა და კულტურის სხვადასხვა მხარის წარმოსადგენად. სიტყვის განმართობა ან კერპად ქცევა გარკვეული აზრით არც თანამედროვე სწავლულისათვის უნდა იყოს სრულიად უცხო. სიტყვას აქვს ისეთი უსასრულობა ექსპრესივითა (ეს არცთუ დიდი ისტორიის მქონე, ჯერ ბოლომდე შემოუწერელი ტერმინი გახლავთ), რომ იქნებ სწორედ მის მნიშვნელობათა უწმინდეს ხეულებში შესაძლებელი გამოჩნდეს ვაცხადება იმისა, რაც თავისთავად ადამიანის ცნობის განსაზღვრულობის გამო ცნობის მიღმა რჩება ისტორიის ხანგრძლივ მონაკვეთებში: წვლილ ნიავეში ვაცხადების ბიბლიურ იგავზე მოგახსენებთ. უფალი მიმართავს ილია წინასწარმეტყველს: იქნებაო „ქარი დიდი და ძლიერი, რომელი დაარღვევდეს მათა, და შემუსრვიდეს კლდეთა წინაშე უფლისა: და არა ქარსა მას შინა უფალი და შემდგომად ქარისა მის ძრვა, და არა ძრვასა მას შინა უფალი. და შემდგომად ძრვისა მის ცეცხლი, და არა ცეცხლსა მას შინა უფალი, და შემდგომად ცეცხლისა მის კმაა წულილისა ნიავისა, და მას შინა უფალი“ (III მეფეთა 19, 11—12). სხვათა შორის, სიტყვის ხეულებთან მიმართებით „მობერვის“ ხმარება უჩვეულო არ არის ძველ ქართველ მწიგნობართათვის. ეფრემ მცირეს აქვს „მობერვისა ვალობაჲ“ (ფსევდო-დიონისიოს არეოპაგელის „საეკლესიოესა მღელთ-მთავრობისათჳს“, თ. 4, III, 12), თუმცა იქ „მობერვა“ ჯარსი-ის („შთავონების“) ლიტერატურული თარგმანია. „მწუხარების“ სემანტიკური განვითარების ჩვენებით ჩვენ გვინდა ნათელვყოთ მასში საგულეველი მსოფლმხედველობრივი პლასტები.

„წუხ“ ძირის შესატყვისები ქართველურ ენებში არ ჩანს. იგივე ძირი გვაქვს სვანურშიც და მეგრულშიც, მაგრამ ფუძე-ენაში მისი დაშვების აღბათობა დიდია, მით უფრო სამი ენის პირობებში. უძველესი ქართული ტექსტებით მოწმდება ამ ძირიდან ნაწარმოები სიტყვები. „მწუხარე“ ძველი ფორმა უნდა იყოს, რამდენადაც, „მწუხრს“ რომ თავი დავანებოთ, „მწუხარება“ ბიბლიის თარგმანებშივე კონტექსტობრივად აშკარად მარტივ სახელად აღიქმება, ვთქვით, „ქირის“ სიბრტყეზე (არა მწუხარის დამახასიათებელი მდგომარეობა,

არამედ წუხილი; აქედან შემდეგ — „მწუხარებასა შინა მყოფი“). ამასთან დაკავშირებით სინტერესოა, რომ ბერძნული *λῆθη* თითქმის გამონაკლისის გარეშე (თუ „ტობიას“ წიგნის გვიანდელ ჩასწორებებს არ მივიღებთ მხედველობაში) ვაღმოაქვთ როგორც „მწუხარება“. ეს მყარი შესატყვისობაა. *λῆθη*-ს მნიშვნელობათა შესახებ შემდეგ გვექნება ლაპარაკი.

„წუხ“ ძირიდანვე იწარმოება „დაწუხება“, რომელიც ი. აბულაძის „ძველი ქართული ენის ლექსიკონში“ განმარტებულია „დახურვად, დახუჭვად“. დოკუმენტაცია ვახლავთ ძველი და ახალი აღთქმიდან და გრიგოლ ნოსელიდან. „ვეფხისტყაოსანშიც“ გვხვდება: „დავიწუხენ თვალნი“ (1132, 3), „თვალნი მივსცნეთ წუხილსა“ (უღრის: დავიწუხნეთ. 1021, 4) და სხვ. „დამწუხველი“ ი. აბულაძესთან „დამხუჭველად“ განიმარტება და მითითებულია: დაწუხება/დაწუხება. ასე რომ ლექსიკოგრაფი ერთმანეთს უკავშირებს, ერთი მხრივ, „დაწუხებას“, მასთან „დამწუხველს“, „თუალდაწუხვილს“ და, მეორე მხრივ, „დაწუხებას“ (ანუ შეწუხებას), რომელიც ქიზიყურსა და მთის კილოებში შენახულია, და მასთან „მწუხარეს“, „მწუხარებას“, „საწუხელს“, „უწუხარესს“ და სხვ. ძველ ქართულ ფილოსოფიურ ლიტერატურაში „დაწუხება“ ვადატანითი მნიშვნელობითაც იხმარება, მაგალითად, ეფრემ მცირესთან: „დაუწუხენ კეთილად მხედველობის ძალნი“ (ფსევდოდოქსისიოს არეოპაგელის „საღმრთოთა სახელთათვის“, თ. 4, 231); „დაიწუხნა ყოველივე მეცნიერებითი შეწევნანი“ (მისივე „საიდუმლოდ ღმრთის-მეტყუელებსათვის“, თ. 1, 32). „(და)წუხება“ ძალიან ახლოს დგას „წუხებასთან“, „წუხილთან“ (ურვის, ქარვების აზრით) ასეთ კონტექსტში: „ზედ დაგვფარენ გულისწყრომითა, წარმდევენ ჩუმს, მომკლენ და არა გუჭრიდენ. ზედ დაძბურენ ღრუბელი მტკიცე თავსა შენსა ლოცვისათვის წუხვად ჩემდა და განგდებდალ“ (გოდება იერემიასი 3, 43—44). „წუხვად“ სიტყვის ბერძნული შესატყვისია *αχαμύσσει* — *αχαμύσσει*-დან: 1. თვალს ვხუჭავ; 2. ვიძინებ; 3. ვკვდება.

უპირველესად უნდა გავითვალისწინოთ, რომ „დაწუხებასა“ და „მწუხარებას“ შორის სიკვდილის მეტაფორა დევს; სხვაგვარად მათი წარმომავლობითი კავშირი არ აიხსნება. რაც იხსობა, რაც იფარება, რაც იბინდება (ბერძნული *ἐλεος* — „საღმობა“, „ღმობა“, ერთგან, ზირაქის წიგნში, 26, 6, ითარგმნება როგორც „სიბინდე“), რაც უნათლო ხდება, სიკვდილის საუფლოში გადადის. ამ შემთხვევაში მითოლოგიურ-სარწმუნოებრივი საფუძვლები მაქვს მხედველობაში და ელევსინის ცნობილ მისტერიებს ვაგახსენებთ, რომლებშიც უმთავრესი საიდუმლო ყოფილა მცენარის (დემეტრას კულტის ხასიათის მიხედვით, ალბათ, უწინარეს ყოვლისა, ქრთილის) აღმოცენება, თესლის დაფარვა, დაფლვა (პერსეფონეს ქვესკნელში ჩასვლა) სიკვდილია, ანუ ჰადესის ხელმწიფება, ხოლო აღმოცენება (პერსეფონეს დაბრუნება დემეტრასთან) სიცოცხლის აღორძინებაა. (აქ „უპანიშადებს“ მოვიგონებთ: „მარცვლის მსგავსად მწუფდება მოკვდავი. მარცვლის მსგავსად იბადება იგი ხელახლა“). ქართული „დამარხვა“ სიტყვის სემანტიკური ცვალებაც გვიჩვენებს, რომ „დაფარვა“ გარკვეულ დონეზე „სიკვდილის“ ტოლფასია.

რა არის მწუხრი? როგორც ჩანს, სამყაროს თვალის დაწუხება, ამდენად, კვდობაა. შუმერელთა ასპირიზი, მწუხრის დედოფალი, ინანა ქვესკნელში ჩამავალი ქალღმერთია. ამ შემთხვევაში ჩვენ ინანა გვიანტერესებს. საერთოდ კი შუამდინარული ღვთაებანი აპყვებიანი და ჩამოპყვებიანი დიმ-ვალს² („დიდ სვეტს“). დამავალ მნათობზე შემდეგ კიდევ გვექნება საუბარი. იგი ღრმა სარ-

წმუნობრივი ემოციების ძირად მოჩანს. დამავალი ვარსკვლავის და დასავალის ფიცი ყურანის დიდი ფიცია (53, 1 და 56, 75⁹). „შემწუხარების“ საპირისპირო „თენებას“ მეგრულში შეესატყვისება „თანაფა“, რომელიც სემანტიკურად „აღდგომას“ უდრის; „თანაფს“ უწოდებენ სვანებიც (ჰანური „თანაფა“ ისევე „თენებაა“)7. საინტერესოა, რომ ყურანის მიხედვით ალაპს „დღე შეუქმნია აღდგომად“8 (25, 49) (არაბ. *نُاسِئُتِ*, რუსული თარგმანით — *воскресение*).

სიკვდილის მეტაფორას, რომელიც „დაწუხებას“ და „მწუხარებას“ აერთებს, მივყავართ ტრანსცენდენტურთან ზიარებამდე. აქედან — მიცვალებულთა კულტი და გლოვისა და მწუხარების ურთულესი რიტუალები. სხვათა შორის, „გლოვის“ ისეთი მდგრადი შესატყვისობა ბერძნულ სიტყვასთან, როგორც დასტურდება *λάπη* — მწუხარების შემთხვევაში, ვერ ვნახეთ. ბერძნული *πένθος* გადმოაქვთ როგორც „გლოვა“, „ტირილი“, „გოდება“, „ქირი“, „სიკვდილი“, „მწუხარება“.

„სიკვდილის“ პარადიგებიდან ერთზე შევაჩერებ ყურადღებას. ეს არის „ქორწინება“, რომელიც რელიგიურად, როგორც ცნობილია, უზენაესთან შეერთებას გულისხმობს. ამაზეა აგებული მთელი ქრისტიანული ლიტურგიკული ჰიმნოგრაფია და მასზე უწინარეს „ქებათა ქების“ ურთულესი სიმბოლიკა. ამავე დროს „სიკვდილი“ „ქორწინების“ ტოლფასია. დასტურად მოვიტან გიორგი სკილიცეს მიერ წინდა გიორგის საქებად შეთხზული კანონის ერთი მუხლის თარგმანს: „მოწაპებრივი შენი ოფლით განასპეტაკე ხორცის ქიტონი, გიორგი, მახვილით აღესრულე და მეწაპულ ჰქმენ ესე შენი სისხლის ნაკადულით, მით შეპღებე გონებითი საქორწინო პალატის ღირსი საფარველი; ამის გამო შენ-ს ნეფის სიხარულის კარი განგეხსნა“9. მაშასადამე, მოწამებრივი აღსრულება — ეს იგივე ქორწინებაა და, თუ ქართულ „აღსრულებას“ დაუევირდებით, რომელიც ცხადლივ „სრულთან“ არის დაკავშირებული ეტიმოლოგიურად, მით უფრო ბუნებრივი იქნება პარალელისათვის მშვენიერი ლექსის გახსენება რაბინდრანათ თაგორის „გიტანჯალიდან“, რომელიც მსოფლმხედველობრივად შორიდან მოდის: „ჩემი სიცოცხლის აღსრულება და გვირგვინო, სიკვდილო, სიკვდილო ჩემო, ჩამჩურჩულე სიტყვა... გულში დამიწნავს საქორწინო ყვავილები. ნეტარ როდისღა მომეახლება ჩუმი ღიმილით სანდომო იგი. აღარაფერი დამჩება მაშინ — არც ჩემი და არცაღა უცხო; ყუდრო ღამეში დედოფალი სატრფოს შეეყრება. სიკვდილო, სიკვდილო ჩემო, ჩამჩურჩულე სიტყვა“10. ძველი ქართველი ჰიმნოგრაფი იტყვოდა: „ცხოველს-მყოფელსა მას სიკუდილსა ეტრფილღ“ (H—2336, ფ. 161^ა).

სიკვდილის როგორც ქორწინების მოაზრება და სიკვდილის დეიფიკაცია და ტრფობა სხვადასხვა ასპექტია სიკვდილის, როგორც ტრანსცენდენტურთან ზიარების, სიღიადის აღიარებისა. ხოლო „მწუხარება“ ჩვეულებრივი „დაღონება-მოწყენილობაც“ არის და, ჩვენი დაკვირვებით, საკრალური სიტყვაც, რომელიც ეტიმოლოგიურად „დაფარულებიდან“ ამოდის (ქართულში იხსნება იდუმალი დასაბამის ქარაგმა) და რელიგიურ-მსოფლმხედველობრივ კონტექსტში „დაფარული ხედვის“ შინაარსს იტევს („დაფარული ხედვა“ ეფრემ მცირის ტერმინია „*πρυφειαι και πασχειαι* *χρησιαι*“ —სთვის; იოვანე პეტრიწი „სათნობათა კიბეში“ საუკვდავო ხედვას უწოდებს). მწუხარება ინიციაციასთან, განბრძნობასთან დაკავშირებული, ამალელებული ურკვა, შვებასთან წილდებულ ურკვა. ფრიად საგულისხმოა იოვანე ოქროპირის კომენტარი ფსალმუნზე: „დავშვერი მე სულთქმითა ჩემითა, და ვ ბ ა ნ ო (ღმთა) მარად ღამე ცხეღარი

ჩემი, ცრემლითა ჩემითა სარეცელი ჩემი დავალტო“ (6, 5). იოვანე წერს: დავით წინასწარმეტყველმა „არა თქუა, ვითარმედ სინანულისა ცრემლთა ძალი ნათლისღებისაჲ აქუს“ („თქუმული წმიდისა იოვანე ოქროპირისა შიშისათჳს ღმრთისა და სინანულისა“¹¹) და აქ მოძღვარს შემოაქვს „სალმრთო მწუხარება“.

ინიციატივასა და „მესაიდუმლოებას“, ძველ ფილოსოფოსთა ტერმინს თუ ვიხმართ, — „მემსხუერპლეობას“, ანუ მისტაგოგიას (μυσταγωγία) შორის თითქმის არ რჩება მანძილი და ჩვენ ვხედავთ, რომ ბერძნულ ენაში მან-დან (ან მასქა-დან¹²), რაც „დაწუხებას“ („დაწმებას“) უდრის, მიიღება მასრუც, მასრაცხ, მასრქიოც და ა. შ. მასრუც ძველ ქართულ თარგმანებში გადმოდის როგორც „წმიდა“, „მესაიდუმლოე“, „შედგომილი“: მასრც — „საიდუმლო“; მასრაცხ — „საიდუმლო“, „საიდუმლოობითი“, „მესაიდუმლოე“; რხ მასრაცხ — „წესნი საიდუმლოსანი“; მასრქიოც-ის მუდმივი შესატყვისია ბიბლიაში „საიდუმლო“, სხვა ტექსტებში გვხვდება აგრეთვე „წმიდა საიდუმლო“, „საიდუმლოება“¹³. მისტაგოგიისა და მისტის მიმართება ქართულ ჰიმნოგრაფულ პოეზიაში „წინამძღურისა“ და „შედგომილის“ მიმართებაა. ჰიმნოგრაფი იტყვის, რომ ღმრთისმშობელი რომანოზ მგალობელის „წინამძღუარი“ იყო (Jer. 75, ფ. 8r), შესაბამისად ბერძნულში ვკითხულობთ „μυσισα“ (Μυσισον τῶν Ὁρχητρῶν, Ἀμφικ. 1973, გვ. 10).

მას ძირი, როგორც გ. კურციუსი მიუთითებს, სანსკრიტში სემანტიკურად „მღუმარებას“ უკავშირდება: mū-ka-s „მუნჯი“, „მღუმარე“¹⁴. ამასთან დაკავშირებით ყურადღებას იქცევს „უპანიშადების“ განდობა: „მღუმარედ ყოფნის წყალობით მოიპოვება [უმალლესი] არსებობა, და არა არარსებობა“¹⁵. გ. ახვლედიანის მიერ თარგმნილ „გათებში“ ტუშნამატი, ანუ „მღუმარე“, ეწოდება ერთ-ერთ აპურას (ღვთაებას¹⁶). ხოლო ბიბლიის თანახმად, „არს ღუმილი მომპოვნებელი სიბრძნისა“ (ზირაქი 20, 5). „მისტიკურ თეოლოგიაში“ ფსევდოდონისიოს არეოპაგელი გადმოგვცემს, რომ საიდუმლო სიტყვათა უმწვერვალეს თხემზე ღმრთისმეტყველების საიდუმლონი დაფარულნი არიან „საიდუმლოსა ღუმილისა არმურითა“¹⁷. ძველი ქართული ენა „მღუმარებას“ პირდაპირ უკავშირებს „საიდუმლოს“; „მღუმარიად“ და „ღუმალ“ სინონიმებს წარმოადგენენ, ყოველ შემთხვევაში, ბიბლიის თარგმანებში ერთმანეთს ენაცვლებიან¹⁸. მღუმარეთა საგვარტომოები არსებობდნენ, რასაც ლათინური Tacitus მოწმობს. მღუმარე ქალწულის კაპიტოლიუმზე აღსვლას ქურუმთუხუცესთან ერთად და მსგავს რიტუალებსაც ვითვალისწინებთ. მაგრამ, ზემოთქმულის მიუხედავად, ძნელად გასაზიარებელია პ. შანტრენის აზრი, რომ მან „პირის მოკლემის“ მნიშვნელობით უნდა გამხდარიყო ამოსავალი ტერმინთა რიგისათვის, რომელიც დაკავშირებულა მისტერიულურ კულტებთან, განსაკუთრებით კი ელევსინის დემეტრას კულტთან. თუმცა, მეორე მხრივ, მასრუც ტიპის სიტყვათა ამბივალენტობის დაშვება პ. შანტრენს ბუნებრივად მიაჩნია¹⁹. ჩვენ ვფიქრობთ, რომ „თვალის დაწუხვიდან“, რასაც მან ძირითადად აღნიშნავს, გარკვეული რიგის ტერმინთა გამოყვანა სემანტიკურად შეიძლება არა მხოლოდ მასრუც—ჰანრუც წყვილის შეპირისპირების მიხედვით. თავისთავად კი საამისოდ მნიშვნელობას მოკლებული არ გახლავთ ის ფაქტი, რომ ჰანრუც — ეპოპტი, ინიციატივის უმალლეს საფეხურზე მყოფი, „ზეშთა მკვერეტელს“ გულისხმობს. ზე-მხილვარებისათვის მისტი, საიდუმლო საკულტო მსახურების მონაწილე, მისტერიულურმა სანახაობამ უთუოდ საჩინო თვალის დაწუხვიანად უნდა მი-

იყვანოს იმ აზრით, რომ უშუალო შეგრძნებებზე აამაღლოს. მისტი როგორც თვალდაწუხებელი (თუ მწუხარე?) რთულ მსოფლმხედველობრივ პროცესებს ასახავს და ქართული „მწუხარების“ სემანტიკური განვითარების გათვალისწინებამ შესაძლებელია ზოგი რამ გააცხადოს, მით უფრო, რომ ელევსინის მისტერიები მწუხარე დედა-ღმერთმა დააარსა.

ვინ არის უუპირველესად დადამსული მესაიდუმლოების ბექდით? აშკარად პოეტი. და თუ ბიზანტიურ პოეზიაში თეოფანეს Γραφας-ს უწოდებდნენ, რაც სლავურში ითარგმნებოდა როგორც „Начертанный“, ხოლო თანამედროვე მკვლევარმა მ. ფ. მურიანოვმა შესაბამისად დააკანონა „Клейменный“ („დადასმას“ პირდაპირი აზრიც გააჩნია, რაზედაც საგალობლებშიც წერენ), ქართულ ჰიმნოგრაფიაში თეოფანე, მასთან კლიმი და სხვანი ცნობილი არიან როგორც „გამომტქუმენი“ ან „გამომეტყუენი“.

ლათინურში *mu* ძირი ფორმდება როგორც *mu-tu-s* „ჩურჩული“, „ბუტ-ბუტი“²⁰. იმის დასამოწმებლად, რომ *mu* ძირთან დაკავშირებული სემანტიკა აქაც საკრალურის სფეროში მოიქცევა, საკმარისია გავიხსენოთ, რას ნიშნავს ძველი ქართული „ჩურჩურება“; ეს არის „შელოცვა“. ლათ. *occultus* (= დაფარული, საიდუმლო) სიტყვისათვის ამოსავალი მარტივი ზმნა გახლავთ *celo* — „ვფარავ“, „ვინახავ“. ამ უკანასკნელს უკავშირებენ ბერძნულ *αἰθέρας*-ს, რომელიც, ა. ბელეცკის აზრით, „შეიძლება განხილულ იქნეს როგორც შედეგი ლათინური *celare*-სგვარი რაღაც ფორმისა და იმავე მნიშვნელობით ხმარებული ბერძნული *αἰθαεῖν* ზმნის შეჭვარებისა“²¹. საკულტო ტერმინი *arcānus* (= საიდუმლო, წმინდა) იმავე ძირს შეიცავს, რასაც *arca* — „საუნჯე“, „საფასე“, *arx* — „სიმაგრე“, *arceo* — „ვინახავ“, „მიპყრია“.

ჩვენ გვინდოდა შემოგვეწერა ქართული „წუხ“ ძირის ფარდი ინდოევროპული *mu* (*mu*) ძირიდან ნაწარმოებ ფორმათა სემანტიკური არე, კერძოდ, ეგრეთ წოდებული „განწმედილი“, ანუ საკრალური სემანტიკა.

თუ, ვთქვათ, „ქალწულის“ საკრალური წაკითხვა (ქრისტიანული საკრალური ღირებულებანი მაქვს მხედველობაში) განისაზღვრება იმით, თუ რა მიმართება აქვს ღმრთისმშობელს სიქალწულესთან, თუ „საკერველი მოსე“, „საკერველი გაბრიელ“, „საკერველი პავლე“ და სხვ. გარკვეულ შინაარსს იძენს „საკვირველის“ რელიგიური გააზრების ფონზე, „მწუხარების“ საკრალური მნიშვნელობის განმარტებისათვის უნდა გავითვალისწინოთ, რას წარმოადგენს მწუხარება ქრისტიანული მსოფლმხედველობის და ძველი რელიგიურ-ფილოსოფიური ტრადიციის თვალსაზრისით. მოვეყვით ბიბლიის პირველი წიგნიდან. ბიბლესტიკა იცნობს ადამის და ევას ედემიდან გაქევის მითის ისტორიული ინტერპრეტაციის ცდებს. პ. ლაფარგი ისტორიულად ხსნიდა ცხოვრების ხის და სიკეთისა და ბოროტების შეცნობის ხის ტაბუირებას. იხვე-ელოიმისაგან გველსა და დედაკაცს შორის ჩამოგდებული მტრობაც, პ. ლაფარგის განმარტებით, სიმბოლიზირებაა ორ კლანს შორის დაწყებული ომისა²². ამას გარდა, ედემის ბაღის მითს უწოდებენ სამიწათმოქმედო საზოგადოების მითს, რომელშიც „სექსუალურ ცხოვრებას თან სდევს იგივე შეგნება ცოდვისა, რაც მიწათმოქმედებას“²³ და სხვ. ჩვენ გვინტერესებს მწუხარების გნოსეოლოგიური გადაწყვეტის ფაქტი. გველი უხსნის ადამიანს ცნობადის ხის არსს: „რომელსა დღესა შკამოთ მისგან, განგებუნეს თქუჴნ თუაღნი, და იყვენთ ვითარცა ღმერთნი, მეცნიერ კეთილისა და ბოროტისა“ (დაბადება 3, 5). აეხილებათ თვალი ადამს და ევას და მაშინ უფალი ეტყვის დედაკაცს: „განმრავლებით განვამრავლენ

მწუხარებანი (ἀπαυξ) შენნი“ (დაბადება 3, 16). ევამ მწუხარებით უნდა შეასწავლოს, ადამმა მწუხარებით უნდა ჰამოს („მწუხარებით შენე ულნი შენნი“, „მწუხარებით შეჰამდე“) და ა. შ. აქ ბერძნულ ტექსტში ფიგურირებს ἄπαυ, რომელიც მთელს ბიბლიაში გამოხატვის გარეშე „მწუხარებით“ ვაღმოაქვთ. სურს საერთო ინდოევროპული ძირია. საინტერესოა გ. კურციუსის დაკვირვება, რომ სანსკრიტში ამ ძირიდან მიღებული ენებისთვის ფორმა „მცოცვებას“ (deseror) ნიშნავს, ხოლო ჰომეროსთან გვხვდება მხოლოდ ἄπαυ-ც „მწირი ნიადაგის“ მნიშვნელობით და მოგვიანებით ჩნდება ἄπαυ და მისგან ნაწარმოებები სიტყვები²⁴. მაშასადამე, ეგრეთ წოდებული „სიტყუათა ხედვის“ ძალით, ადამს და ევას მწუხარება „მწირყოფა“ უნდა იყოს და სწორედ ეს არის ტექსტის პირველი პლანი, მაგრამ სხვა ასპექტია ექსტრაორდინალური ცნობის როგორც მწუხარების შექმნა, რაზედაც ეკლესიასტე იტყვის: „და რომელმან შეიძინა მეცნიერება (γνῶσις), შეიძინა ღმობა (ἀλγος)“ (1, 18). ხოლო სიმპლიზმს თავს ვერ დავაღწევდით, პირდაპირ რომ გვესმოდეს არაერთგზისი შეგონება „ნუგეშინის ეც გულსა შენსა, და მწუხარება შენგან განაგდე შორად“ (ზირაქი 30, 24 და სხვ.). მსგავსად იმისა, როგორც ეკლესიაში საღმრთისმსახურო რიტუალის შესრულების დროს წარმოთქმული „ნუ გეშინინ“ (მშვენიერად შენიშნა ეს ერთ-ერთ მოხსენებაში ს. ავერინცევმა) ინტონაციურად ნიშნავს სწორედ: განკრთი, შიშით მოიღრკე, რამეთუ „საშინელ“ (σῆμα) უფალი ფრიალ“ (ზირაქი 43, 31), — უმძაფრესი შეჭირვების გამომსახველი ისეთი კონტრასტების ფონზე, როდესაც „ვეშაბთაცა განძარცვენს ძეძუნნი, აწოეს ლეკუთა“, ხოლო აღფხვრილი და განქარვებული ერის ჩვილთა დამპყრებელი არ ჩანს (გოდება იერემიასი 4, 3—4), საკრალური ლამენტაციების ფონზე, რომლებიც ანალოგიას პოულობენ უძველეს შემერულსა თუ ეგვიპტურ პოეტურ ტექსტებში, სალბუნი „მწუხარება შენგან განაგდე“ პირუკუ უნდა გავიგოთ: ნიადაგ მწუხარებდე და გოდებდე.

თვალის ახელა, კეთილისა და ბოროტის შემეცნების შეძლება ბიბლიის მიხედვით მწუხარების გამრავლებას გულისხმობს. შემდეგ ქრისტიანი მამები „საღმრთო მწუხარების“ ცნებას შემოიღებენ „ცოდვისა მწუხარების“ საპირისპიროდ²⁵. „მამათა სწავლანი“ შეიცავს მოძღვრებას იმის შესახებ, თუ როგორ მოიპოვება საღმრთო მწუხარება: „ოდეს მოიკუთვით კაცმან ნებაჲ თვისი და არა ჰხედვიდეს კაცთა ცოდვასა, მაშინ შეიკრიბნეს გულის-სიტყუანი თვისნი, და ოდეს შეჰკრიბნენ გულის-სიტყუანი, შეგან მათ მწუხარებაჲ საღმრთოჲ, და მწუხარებაჲმან შენეს ცრემლნი და გლოვაჲ“²⁶. ეს ის ცრემლია, რომელსაც ნათლისღების ძალა და აზრი აქვს. მწუხარების კაცობრივ დაფარულ ხედვასთან სრულიად აშკარაა, ქართული სიტყვა „მწუხარება“ კი იმით არის განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი, რომ აქ იკვეთება გზა „წუხვიდან“, როგორც ხორციელი თვალის ჩინის უარყოფიდან, სულიერი თვალის ან „ზე მხილვარი თვალის“ ახელის, როგორც ბიბლიის ქართულ ტექსტში კვითხულობთ „ἀποκαταστασις τῆς ψυχῆς“-ისთვის²⁷, უმაღლესი ჰუმანიტეტის მიგნების ტკივილამდე, — გზა, რომელიც განვლო ბიბლიურმა ტობიამ, უფალმა რომ „განსწავლა... სიბრძნითა“ (ტობიასი 2, 13), — გზა, რომელიც განვლო ოდიპოსმა. შდრ. „უპანიშადებში“: „თვითარსმა [გრძნობებისათვის] განხვრიტა გარეგანი ხერხელები, ამის გამო [ადამიანი] გარეთ იხედება, და არა თავის შიგნით. [მაგრამ] დიდი ბრძენი, რომელიც უკვდავებისაკენ მიილტვოდა, იხედებოდა თავის შიგნით თვალდახუჭული“²⁸.

აქვე მოგახსენებთ, რომ ოიდიპოსი განბრძნობის წინ კადმოსის ჩამომავლობას უხმობს. კადმოსის თანამეცხედრე კი პარმონიაა, არესის და აფროდიტეს ნაშობი. მზაკერობისა და სიყვარულის შეზაფება გზას უხსნის მეფეს აკრძალული ცოდნისაკენ, რაც აქ ჟამიერის გაუქმების პარადიგმაა. ინცესტი ოიდიპოსისა, როგორც ს. ავერინცევი ნათელყოფს, ექსტრაორდინალური ცნობით განბრძნობის იშვიათ იგავს იმარხავს²⁹. გაივლის რამდენიმე საუკუნე და ქრისტიანობა იტყვის, რომ „სიძე უხრწელი“ არის ქრისტე, ხოლო „ეკლესიამ ყოლად შეუენიერი“ — მისად დაწინდელი სძალი. წმინდა პილარიუსის „De mysteriis“ ტრაქტატში ვკითხულობთ, რომ მოციქული ადამის და ევას საიდუმლოს ქრისტეს და ეკლესიის დიდ მისტერიას უწოდებს³⁰. მასთან „ხალი ევა“, „სძალი უსძლო“ ღმრთისმშობელია და, თუ მომეტებულად ლოგიკურ ოპერირებაში არ ჩამომართმევთ, იმასაც ვიტყოდი, რომ ქრისტიანობა ირეალურ ინცესტს უშვებს, რამდენადაც ძე ღმრთისა არის განახლებული ადამი, ხოლო მისი ნეკნიდან დაბადებული ევა — გრანდოზული „mater dolorosa“.

დავუბრუნდეთ ქართულ „მწუხარებას“, რომელიც აერთებს „დაწუხვას“ და (ინტერპრეტაციულად) „აღზილვას“. რაც განსაკუთრებული სიძველის მჩვენებელი უნდა იყოს.

მწუხარებისა და საცნაური თვალთ ხედვის ერთობა საკუთრივ ბიბლიური სიბრძნე არ გახლავთ. იგი აღმოსავლეთის უძველესი რელიგიურ-ფილოსოფიური წარმოდგენებიდან ჩანს შეთვისებული და შემთხვევითი არ არის, რომ აღმოსავლეთის ქრისტიანობა მწუხარებას, ვნებას (παθωειν, παθωει. παθωει) მეტადრე დიდ მნიშვნელობას ანიჭებს (იერემიას წიგნის ქართულ თარგმანში (30, 10) ასეთი სიტყვაა კი გვხვდება: „იკეთილვნებოს“; ბერძნულში შესატყვისი მუხლი არ ჩანს). როგორც სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნავენ, ბიზანტიურ ღმრთისმსახურებაში „ღღესასწაულთა საწელიწდო ციკლი შემოიწერება ჯვარცმისა და აღდგომის გარშემო, მაშინ როდესაც დასავლეთის საეკლესიო წელიწადის კულმინაციას წარმოადგენს შობა“³¹.

რაკი მწუხარება კეთილისა და ბოროტის ღმრთეებრივ ცნობას მოასწავებს, იგი, უპირველეს ყოვლისა, ღმერთს უნდა ახასიათებდეს, როგორც ძველ ვნებულ ღმერთთა გვარისაგანი ქრისტე „სახარებაში“ მწუხარებას ეძლევა („იწყო მწუხარებად“. მათე 26, 37) ჯვარცმის წინ და სხვ. ძველი ეგვიპტური ანთროპომორფიული მითოსით, ადამიანები რა ღმერთის ცრემლებად არიან წარმოდგენილი³². თუ ანტიკური ელადის პოეტურ სამყაროში აღონისის სისხლისაგან მიწაზე ვარდები იშლება და მწუხარე აფროდიტეს ცრემლებისაგან ფერმკრთალი ანემონები აღმოცენდება (ეს თემა შემდეგ რონსარმა და შელიმ დაამუშავეს), ეგვიპტური მზის ღმერთის — რას — ცრემლები ადამიანებად გვევლინებიან. აღნიშნული გარემოება ფრიალ საყურადღებოა: ადამიანის შესაქმნე, უდიდესი შემოქმედებითი აქტი, ხორციელდება ღმერთისაგან ცრემლისღერის სახით. ცრემლი ავლენს ღმერთს. ხოლო ნახევრად ღმერთებსა თუ ადამიანებში მწუხარება აღვიძებს ლტოლვას წარუვალე ცხოვრებისაკენ და ბაბილონურ ეპოსში ენქიდუს სიკვდილით შეწუხებული გილგამეში ეძიებს უთნაფიშთის («უთა-ნაფიშთი» ნიშნავს: მე ვპოვე ცხოვრება³³), რომელიც მას ღმერთთა საიდუმლოს განუცხადებს:

«Я открою, Гильгамеш, сокровенное слово,
И тайну богов тебе расскажу я“...³⁴

ადმოსაელებთის შედარებით გვიანდელ ღმერთებს რომ გადაევალოთ თვალი, ბუდა, ასეაგოშას თანახმად, აღსაყვია ისეთი სიყვარულით, როგორც აქვს დახრილ ყვავილს, ჰქნობა რომ განუზრახავს³⁵. შესანიშნავი პოეტური სახეა ბუდა როგორც დაღონებული ყვავილი და ქართული სიტყვა „დაღონებული“ გასათვარი, მართლა რომ ღმერთების ენისათვის საკადრისი ზედმიწევნილობით ესადაგება ამ სახეს, რადგან „დაღონების“ სემანტიკა „დახრიდან“, „მოღუნვიდან“ ვითარდება (ძველ ქართულში „დაღონებული“ ხომ დახრილს, მოღუნულს, მოღრეკილს ნიშნავს). ბუდას ნირვანა — ეს საღმრთო მღვიძარებით დაწუხება აღქმათა, ფსევდოდონისისოს არეოპაგელი რომ აღწერს „მისტრიქურ თეოლოგიაში“: „დაიწუნა ყოველნივე მეცნიერებითნი შეწევნანი და ყოვლად ყოვლითურთ შეუხებელსა და უხილავსა შევერთა ყოვლითა ყოველთა მიერ კერძობითა“ და ა. შ. ნირვანა მწუხარების ცნობის მიღმა ყოფნაა, უკეთ, უმაღლესი ქეშმარიტების ცნობის დაწუხვის (რომ ეს მწუხარების ცნობაა, ბუდიზმის ძირითადი თეზა გახლავთ) ზეშთა-წუხილია.

გაღვიძებული ბუდას ნირვანა, ჩვენ ვფიქრობთ, ახლოს მოაქვს გალაკტიონის გარდაცვლილ მზეს, რომელსაც „გახელილი დარჩა თვალები“. სხვათა შორის, ეს სახე ე. ლაფორგისეული „დედამიწის დასასრულის“ ტრანსფორმაციად რომ არ შევრაცხოთ, როგორც რ. ბურჰულაძე აკეთებს ამას, რაკი მისთვის ცნობილ ლიტერატურაში „ტროპი მზის სიკვდილი“ ორ ნაწარმოებში პოულობს დასაბამს (ე. ლაფორგთან და ფრ. ნიკუმესთან³⁶), თვით ქართულ ენაში გავრცელებული გამოთქმა „მზის ჩასვენება“ მზის სიკვდილის წარმოდგენაზეა აგებული; მკვდრეთთან ხომ მზეს უკვე შუამდინარელი მითოლოგი აკავშირებს. რ. ბურჰულაძის „მხოლოდ ინტეგრალების“ გამოკიდევ ერთს მოგახსენებთ: ინტუციური წვდომის დონეზე რჩება და ჯერჯერობით, მე ვიტყვოდი, გრძნეული ცთომის ეფექტი ახლავს ავტორის დამოკიდებულებას იმისადმი, პოეტური ბგერწერის კანონზომიერება როგორ უნდა ასახოს ლექსში არარსებულმა „ენისმა“ „თიბათვის“ ნაცვლად, ან სინოეფექტისათვის უმზეოდ ყოფნის სინონიმად საიდან ვდებთ ნაწარმოებში ლურჯს როგორც სიკვდილის ფერს. ხალხურ ლექსში „ქალი ხვარამზე“, რომელშიც ე. კოტეტიშვილი ხედავდა „უდიდეს მითოსს მზის ამოსვლისას“³⁷, ეს მზე ლურჯაზე ზის. ჩვენ მხოლოდ ფრთხილად ვიმეორებთ, რომ გალაკტიონის მიერ აღწერილი „მზის მიცვალება ღია თვალებით“ ძველ ღმრთებათა მისტერიალურ კვდომას მოგვაგონებს და ასოციაციურად შეიძლება ბუდას ნირვანასთანაც იყოს დაკავშირებული. ცივი გახელილი თვალები ბუდას მღვიძარებაა.

თუ, ჯერ კიდევ „უპანიშადების“ მიხედვით, ბრძენი თავისუფლდება მწუხარებისა და შიშისაგან უზეშთათვის წვდომისას, ეს არ არის წმინდა მწუხარება და შიში, რადგან უკვდავი საწყისის წინაშე შიშით ანთია ცეცხლი, ანთია მზე, მოძრაობს ინდრა³⁸ და სხვ. შდრ. ფსალმუნნი: „შიში უფლისა წმინდა არს, და გიეს იგი უკუნითი უკუნისამდე“ (18, 9) და, რაც მთავარია, „დასაბამი სიბრძნისა შიში უფლისა“ (110, 10). ბრძენის არ-მწუხარება მწუხარებაში საცნაურდება, როგორც ვთქვათ, არა-აზრია (НЕ-МЫСЛЬ) აზრის შუაგულში მოთავსებული³⁹.

დავასკვნით, რომ მწუხარების დაფარულ ხედვად მოაზრება წმინდა რელიგიური ცოდნის ტრადიციას ეკუთვნის, უკეთ, რელიგიათა შინაგანი, საერთო ცოდნისას. ქრისტიანობამ „მწუხარება“ განსაზღვრა როგორც „საღმრთო“ ფენომენი და ამ გზით მწუხარების ცნება ცხადად მოაქცია საკრალურის სფეროში.

როში. ქართული „მწუხარების“ სემანტიკა საჩინო თვალის „წუხილიდან“ ვითარდება ინიციაციის ტყვილამდე.

ზემოთქმულის შემდეგ მკითხველის ყურადღებას მივაპყრობ გალაკტიონისეულ პოეტურ მიგნებას, რომელიც „მწუხარების“ არსს განგვიცხადებს:

სალამოვ, ვიცი, ბალში შეხვალ მკლესიიდან
და გაოცების მწუხარებას მასთან მიიტან...

რას უნდა ნიშნავდეს სალამოს მიერ მოტანილი „გაოცების მწუხარება“ პოეტისათვის, ვინც წუხილს წარმოიდგენს როგორც მიქელ-ანჯელოს სულს („მიქელ-ანჯელო“), ვისთვისაც მწუხარის ბინდი ის არის, რითაც „უეკურნებლად წუხნად რემბრანდტი“ („მოჩვენება ნანგრევებში“). გაოცება, არისტოტელედან მოყოლებული, ხელოვნებასთან მიახლებების საწყისად მიაჩნდათ. ხელოვნების საგანი საოცარი უნდა იყოს. „ეპოსშიც და ტრაგედიაშიც, არისტოტელეს სიტყვით, საოცარი (θαυμαστός) უნდა გამოისახოს“ (პოეტიკა, XXIV), სწორედ ის არის სააპო („*αὐτὸς ἄθεός*“ იქვე). მწუხარის მისტიკური შემოქმედის სიბრძნის მოსწავებაც არ გახლავთ ახალი. გალაკტიონთან სალამოს, რომელიც ბალში შედის ეკლესიიდან, ღვთაებრივი სიბრძნით გაოცება მოაქვს, ღვთაებრივი სიბრძნე კი პოეტისთვის უღრის დიდ ხელოვნებას, მას, რითაც დიდი ხელოვანი უეკურნებლად წუხს. „გაოცების მწუხარება“ ტყვილია ამ სიბრძნის წვდომისა, ტყვილია საცნაური სახედველის ფართოდ გახელისა, რაზედაც ზემოთ მოგახსენებდით.

შენიშვნები და დამოწმებანი

1. პეტრე იბერელი (ფსევდო-ლიონისე არეოპაგელი), შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი გამოსცა, გამოკლება და ლექსიკონი დაურთო ს. ენუქაშვილმა, თბილისი, 1961, გვ. 52.
2. იქვე, გვ. 225.
3. იხ. И. Х. Дворецкий, Древнегреческо-русский словарь, Москва, 1958; Н. Г. Лиддел, R. Scott, A Greek-English Lexicon, Oxford, 1968, s. v. *χατამαθ*.
4. Упанишады, перевод с санскрита, предисловие и комментарий А. Я. Сыркина, Москва, 1967, гв. 97.
5. ზ. კიკნაძე, შუამდინარული მითოლოგია, თბილისი, 1979, გვ. 137.
6. Коран, перевод и комментарии И. Ю. Крачковского, Москва, 1963, гв. 420, 432.
7. არნ. ჩიქობავა, ქანურ-მეგრულ-ქართული შედარებითი ლექსიკონი, თბილისი, 1938, გვ. 277.
8. Коран, гв. 287.
9. ბერძნული ტექსტისათვის იხ. С. Петридис, Неизданные каноны Георгия Склици, Византийский Временник, X, СПб., 1903, гв. 492.
10. მ. ტუბიანსკის რუსული თარგმანიდან: Журн. «Востока», кн. 5, Москва-Ленинград, 1925, гв. 56—57. შტრ. რაბინდრანატ თაგორი, ვატანჯალი, თ. ჩხენკელის თარგმანი, თბილისი, 1960, გვ. 101.
11. შამათა სწავლანი (X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით), გამოსცა ი. აბულაძემ, თბილისი, 1955, გვ. 5.
12. იხ. H. Frisk, Griechisches etymologisches Wörterbuch, Heidelberg, 1963, s. v. *μαθ*.
13. იხ. ბიზანტიურ-ქართული დოკუმენტირებული ლექსიკონის მასალები, ინახება აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტში. წ. ს. მუსყფე. *მუსყფე, მუსყფეო*.

14. G. Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie, 2. Aufl., Leipzig, 1866, გვ. 301.
15. Упанишады, გვ. 226.
16. ავეტის გათები, თბილისი, 1979, გვ. 65.
17. პეტრე იბერიელი, შრომები, გვ. 223.
18. ი. აბულაძე, დასახ. ლექსიკონი. ს. თ. მღუმრიად.
19. P. Chantraine, Dictionnaire étymologique de la langue grecque, Paris, 1974, ტ. 1, გვ. 106.
20. G. Curtius, დასახ. ნაშრ., გვ. 301.
21. А. А. Белецкий, Принципы этимологических исследований (на материале греческого языка), Киев, 1950, გვ. 72.
22. იბ. Происхождение Библич, Из истории библейской критики, Ветхий Завет, сост. И. А. Крывелев, Предисловие, Москва, 1934, გვ. 90—91.
23. იქვე, И. Тренчени - Вальдапфель, Общественный фон для двух мифов об Адаме, გვ. 549.
24. G. Curtius, დასახ. ნაშრ., გვ. 241. პ. ფრისკი თვლის, რომ სემანტიკურად განსხვავებული ლექსები შეიძლება წარმოადგენდეს სპარსულ-საეგვიპტო-დასავლეთურ ძველ, ამოსავალ ფორმას: H. Frisk, დასახ. ლექსიკონი, ტ. 1, გვ. 247.
25. „საღმრთო მწუხარება განსდევნის ცოდვისა მწუხარებასა“: მამათა სწავლანი, გვ. 5.
26. იქვე, გვ. 316.
27. რიცხვათა, 24, 4.
28. Упанишады, გვ. 106.
29. С. С. Аверинцев, К истолкованию символики мифа об Эдипе, Тезисы докладов IV Конференция по классической филологии. Тбилиси, 1969 г., გვ. 8.
30. S. Hilarij Tractatus de mysteriis et humi, Romae, 1887, გვ. 4.
31. М. Ф. Мурьянов, Статья Тита Боетского в Изборнике 1073 г., Изборник Святослава 1073 г., Москва, 1977, გვ. 311.
32. М. Я. Коростовцев, Религия древнего Египта, Москва, 1976, გვ. 66.
33. Я открою тебе сокровенное слово (Лигература Вавилонии и Ассирии), перевод с аккадского, Москва, 1981, გვ. 346.
34. იქვე, გვ. 183, აბს შესახებ იბ.: Предисловие В. К. Афанасьевой, გვ. 17.
35. А о в а г о ш а, Жизнь Будды, перевод К. Бальмонта, Москва, 1913, გვ. 245.
36. რ. ბურკულაძე, მხოლოდ ინტეგრალები, თბილისი, 1980, გვ. 146—162.
37. ე. კოტეტიშვილი, ხალხური პოეზია, თბილისი, 1961, გვ. 357.
38. Упанишады, გვ. 110.
39. იქვე, გვ. 151.

ლ. ს. კვირიკაშვილი

კ სემანტიკე «მწუხარება»

Резюме

Предлежащая статья — из сферы исследования начертанных тысячелетия назад и клеймешных различными временами, видимо, неперевоаемых глубинных семантических структур слова. Исход грузинского «მწუხარება» (скорбь, печаль), или этимон этого слова — смежение вежд, тот же самый, что и в греческих словах: $\mu\sigma\tau\eta\varsigma$, $\mu\sigma\tau\iota\chi\acute{o}\varsigma$, $\mu\sigma\tau\eta\rho\upsilon$ и т. д. «მწუხარება» — это и обозначающая обыкновенную скорбь, и имеющая сакральное значение лексическая единица. Она представляется как $\mu\sigma\beta\acute{o}\varsigma$ и в смысле «слова», и в смысле «мифа», Семантическое развитие ее содержит всю прелесть символики царя

Эдипа, всю мудрость символики прозрения Тобии путем ослепления. «Mσixαγεβα» — сокрытое, сокровенное видение, это скорбь инициации, великая скорбь очищения, сопричастная с ликованием. В этом грузинском слове прослеживается весь путь, начиная с отречения от телесного зрения до видения сверхзрящим оком (ἀποκαταλυμένος ὁφθαλμός), до боли открытия высочайших истин, которые читаются (leguntur) из рода в род. В статье анализируется «божественная скорбь» (термин из учений святых отцов) в предании христианского мировоззрения и древней религиозно-философской традиции. В грузинском языке открывается знамение тайной оргинации основания печали, созданием которой, по словам поэта, бог превзошел себя.

საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტის ბიზანტინოლოგიის განყოფილება

წარმ. რადგინა აკად. გ. წერეთლის სახელობის აღმოსავლეთმცოდნეობის ინსტიტუტმა

მ ი თ ე ვ ა ნ ლ ო მ თ ა თ ი ძ ბ

ს ა ქ ა რ თ ე ვ ლ ო ს ს ს რ შ ე ტ ნ ი ე რ ე ბ ა თ ა ა ქ ა დ ე მ ი ის ა ქ ა დ ე მ ი ო ს ი ს

ნ ა თ ე ს ა შ რ ი უ რ თ ი ე რ თ ო ბ ი ს ბ ა ნ ს ა ზ ლ შ რ ის ს ა ვ უ შ მ ვ ე ლ ი
ე ნ ო ბ რ ი ვ მ ო ნ ა ც ე მ თ ა მ ი ხ ე ლ ც ი თ

(ს ა კ ი თ ხ ის ღ ა ს მ ის წ ე ხ ი თ)

ფუძეთა გარეგნული მსგავსების საფუძველზე ჭერ კიდევ პ. უსლარმა ერთ-მანეთს დაუკავშირა აფხაზურში „სისხლისა“ (აშა) და „ღის“ (ააპიშა/ააპიშა) — და ამდენადვე „ძმის“ (ააშა) — სახელები. დის ფუძის შემადგენლობაში შეღის აშა „სისხლი“, ისევე როგორც სხვა სიტყვებში, რომლებიც ნათესაობას აღნიშნავენ¹.

პ. ჭარაიამ „სისხლისა“ (აშა) და „ძმის“ (ააშა/ააშა), ასევე „ღის“ (ააპიშა/ააპიშა), ფუძეთა ფონეტიკური ვარიანტების გათვალისწინების მიუხედავად, ზოგჯერ მათი „ღამხხვევს“ საფუძველზე ეს იგივეობა უეჭველად მიიჩნია და თან იგი მის დასაბუთებას შეეცადა თვით აფხაზთა მიერ მიცემული კვალიფიკაციის მიხედვითაც².

ეჭვი ამ დებულებაში ენობრივი მხარის გათვალისწინების საფუძველზე გამოთქვა ნ. მარშა (პ. ჭარაიას ხსენებული ნაშრომის რედაქტირებისას), ჩათვალა რა ამ სიტყვათა (აშა, ააშა...) ფუძეების არასაკმარისად გარკვეულობა³.

პ. უსლარისა და პ. ჭარაიას მსგავსად ა. დირიც უბიხურის „სისხლის“ აღმნიშვნელ ლ'ა-ს (აფხაზური შა-ს ფონოლოგიურ შესატყვისის) ვარაუდობს ჯ ი-ლ' ა „ძმის“ (შღრ. ჯი-ფხა „და“) გამომხატველ სიტყვაში, რომელსაც განმარტავს ასე: „gemeinsames Blut“⁴.

უბიხურა „ძმის“ სახელს ჯგლ'ა-ს ი. მესაროშაე უწერს განმარტებას „gemeinsames [mit] Blut“⁵.

ჟ. დიუმეზილიც, აკავშირებს რა ერთმანეთთან „ძმის“ აღმნიშვნელ აფხაზურ ა-ააშა და უბიხურ ა-ჯგლ'ა სიტყვებს ერთხეობით ნიშნით, იძლევა ასეთ განმარტებას: „con-sang“⁶.

¹ П. К. Услар, Этнография Кавказа. Абхазский язык, Тифлис, 1887, гл. 120, 122.

² П. Чарая, Об отношении абхазского языка к ифетическим, СПб., 1912, гл. 49—52.

³ იგი შენიშნავდა: «Как ни интересна в некоторых подробностях и остроумна сама мысль отождествить по корню два абхазских слова аша «кровь» и уша «брат», но лингвистическое ее обоснование слабо. Мнение самих абхазов делу не помогает, как и подкупающие свою простотой семасиологические сближения. Все это отождествление пока возводится на песке, так как абхазские слова сохраняют лишь один, редко два из коренных согласных, и надо раньше установить путем углубления сравнительного анализа абхазских материалов, каков был первоначальный полный вид каждого из этих слов.» იქვე, გვ. 52.

⁴ Adolf Dirr, Die Sprache der Ubychen, «Caucasica», Fasc. V, 1928, гл. 2, შენ. 1.

⁵ Julius von Mészáros, Die Päkly-Sprache. Chicago, 1934, гл. 290.

⁶ Georges Dumézil, Études comparatives sur les langues caucasiennes du Nord-Ouest (Morphologie), Paris, 1932, гл. 125 და სხვ.

ამიტომ გასაკვირი არ არის, როცა ეთნოგრაფებიც წერენ: «Термины, обозначающие близких родственников, образуются от слова «кровь» (ашьа): брат (აეშა), сестра, дословно «женщина кровь» (აეხშა), «брат матери», дословно «кровь матери» (ანიშა). Следовательно, родством считалось кровное родство, архаически — родство по материнской линии»⁷.

საგულისხმოა, რომ ახლო მონათესავე ადიღურ ენებში ასეთი ძირეული დამთხვევა სისხლისა (იმავე უბიხურთან საერთო და აფხაზურის შა-ს შე-სატყვისი ლ'წ-სი) და და-მმის სახელწოდებებისა აღარ არის გატარებული (მდრ. ადიღური კიწშო „ძმა“, შავუხი „და“).

აფხაზურ-აბაზურსა და უბიხურში -შ(ა) და -ლ'(ა) ფონემების არსებობა „სისხლისა“ და „ძმის“ (ასევე „ღის“) სახელებში განხილულ უნდა იქნეს როგორც ომონიმიის შემთხვევები.

ამის საფუძვლელს იძლევა სწორედ ენობრივი მონაცემები.

პირველი საფესურის ნათესაობის, ე. წ. „სისხლით ნათესაობის“ გამოსახატვად აბაზურ-აფხაზურში პირველ ყოვლისა გამოიყენება ხორციის აღმნიშვნელი სიტყვის ძირი. გვევლება ამ დანიშნულებით აგრეთვე ტყავის, კანის, თესლის, კვანლის, გულის, ღვიძლის და მსგავს სიტყვათაგან მომდინარე ფუძეებიც (მათ შესახებ იხ. ქვემოთ). მაგრამ განსაკუთრებული ადგილი ამ დანიშნულებით მიიღო ხორცის მიეკუთვნება.

აფხაზურში გავრცელებული ანდაზაა „აჟრა შიგჟრაკ დეოატ“, რომელსაც ს. ჯანაშია ასე თარგმნის: „ნათესაობა ას მოღგმაზე (ნათესაობაზე) გადადისო“⁸.

აქ აქრა მომდინარეობს აუე „ხორცი“ სიტყვიდან (აფხაზურში იგულისხმება სხეულის ხორცი და არა საქმელი) და ნიშნავს აბსტრაქტულ ცნებას „ხორციობას“.

ა-ჟე „ხორცი“ ჩვეულებრივია ამ ფუნქციით საყოველთაო სიტყვახმარებაში.

თავის მოთხრობის უბიხ გმირს ბ. შინკუბა, მაგალითად, ასე ათქმევინებს: სარა აფსჟაა რუე სალწიტ, სან რაზუეცოგა დაფსჟათაფჟან⁹ — „მე აფხაზთა ხორციდან ვარ ვამოსული (ე. ი. აფხაზური სისხლი მაქვსო), ჩემი ბედ-კრული დედა აფხაზთ ასული იყო“. ან კიდევ: იუბომა, უეჟეალწეზ აუბ-ლაჟია რეკნწოარახ იმცა ახეჟიუ, აფსშია, სხამშოზაბ, რეცკა, ჯარა მაჰკ ისციგხანარაგ¹⁰ გეგბლან სუთარგში — „ხედავ, შენი ხორციდან ვამოსულს, უბიხთა ჩამომავალს (გადმონაშთს) ცეცხლი რომ აქვს მოკიდებული, აფხაზური არ დამეიწყენია (საწყალს), სადმე ცოტა რომ ამერიოს (დავამახინჯო), ალბათ არ გამეციხავო“ და სხვ.

ამავე თვალსაზრისით მეტად საინტერესოა იმავე ა-ჟე („ხორცის“) შემცველი საქორწინო რიტუალთან დაკავშირებული ტერმინი აჟაჰარა და მთელი მისი შესრულების შინაარსი. იგი დაწერილებით აღწერილი და, ვფიქრობთ, საკმაოდ ადეკვატურად განმარტებული აქვს აფხაზური ადათ-წესების ჩინებულ მკოდნესა და მკვლევარს ნ. ჯანაშიას.

⁷ Ш. Инал-ипа, Абхазы, Сухуми, 1960, стр. 325.

⁸ ს. ჯანაშია, ანდაზები და სიტყვის მასალა, შრომები, ტ. IV, თბ., 1968, გვ. 222.

⁹ Б. Шынкуба, Адыл арах, Сухуми, 1974, стр. 13.

¹⁰ იქვე, გვ. 14.

იგი აღწერს: «Недели через две после свадьбы устраивается небольшое пиршество, скорее—жертвоприношение. Когда все готово, под скрещенные шашки (или кинжалы) молодыми людьми вводится в большой дом невеста, при этом ее встречают и благословляют с в е к о р и л и с т а р ш и й в роде. У него в руках нанизанные на полочку сердце и печень животного и стакан вина. Он с молитвою обращается к а ж ъ а х а р а с е г о д о м а и просит благословения и милости его на нового члена семьи, причем между прочим говорит: «*აჯაოურა ბ ვ ი ა ტ ა ყ*», т. е. «сделай ее плодovitой». А ж ъ а х а р ა (*აქაპარა*) — это покровитель дома, как бы бог размножения, плодovitости рода человеческого. По-моему, этимология этого слова такова: а ж ъ ყ «мясо», «плоть», а х а რ ა ო თ ა ი ჯ ა რ ა — «большой», т. е. увеличение рода (плоти)...»¹¹

შესაძლოა მეტი დასაბუთება სკირდებოდეს ამ რთული სიტყვის მეორე — აჰა — ნაწილს, უთუოდ „მეტი ს“ აღმნიშვნელია იგი თუ არა (ასევე შეიძლება დაკავშირებოდა იგი მთავრის ფუძეს, შეძენის ფუძეს და სხვ.). მაგრამ, მიუხედავად ამისა, ამ რთული სიტყვის პირველი კომპონენტი უთუოდ ხორცია და აქაპარას საერთო მნიშვნელობაც სწორად ჩანს განმარტებული.

ამ რიტუალში ფრიად საინტერესოა ის, რომ მამამთილს ან გვარის უფროსს, რომელიც ლოცვას წარმოთქვამს, ჯობზე წამოცმული შემოაქვს მსხვერპლად შეწირული საქონლის გული და ღვიძლი. სწორედ ეს არის სიმბოლო ამ „ხორციელი“ ერთიანობისა, როგორც ამას ქვემოთაც ვნახავთ.

რძლის მოყვანის რიტუალთან დაკავშირებით ასრულებენ საგანგებო სიმღერას — „ათაცაგარაშია“-ს. შ. ინალიფას მოჰყავს ამ სიმღერის ერთი ვარიანტი:

ტარი-და-და, მაქია, მაქია!
 ლეჟია ნაბ სანდაქ ოტა
 ჭა რი-და-და, მაქია!
 ცოა-ე-ტარი, მაქია!
 ტა რი-და-და, მაქია!
 ტა რი-და-და, მაქია!

და დასძენს: «Текст этой песни, сохранившейся лишь фрагментами, почти неподдается переводу, так как утерян ее первоначальный смысл»¹².

ვფიქრობთ, სწორედ ამ სიმღერის ტექსტია ძალზე საგულისხმო და სწორედ პატარძლის მოყვანის სიმღერაში მეორდება იგივე მოწოდება გამრავლები ს და გამოყენებულია იგივე „ხორცის“ აღმნიშვნელი სიტყვა მხ გავრცელებული კომპოზიციის „ცოაეგ“-ს სახით (მღრ. აცოეეგ „სხეული“), რაც „კან-ხორცს“ (გადატანით — „ფერ-ხორცს“) ნიშნავს და იმავე ნათესაურ ერთიანობაზე მიუთითებს.

მისამღერშიაც და თვით ძირითად ტექსტშიაც მეორდება ერთი და იგივე სიტყვა „მაქია“. იგი, როგორც თვით მისამღერი „ტარი და და“ აღი-

¹¹ Н. С. Джанашиа, Статьи по этнографии Абхазии. Составление и предисловие Х. С. Бгажба, Сухуми. 1960, стр. 102.

¹² იხ. მისი, დასახ. ნაშრომი, გვ. 320.

ღურია. მაქია აფხაზურად გადმოღებული ადიღური მახ¹³/მაჭ¹³ სიტყვაა, რაც „ბ ე ღ ნ ი ე რ ს“ ნიშნავს. ყაბარდოული სახეობის ხ¹⁴ ბგერა (მა ხ¹³ ა¹³ — ვარიანტისა) კანონზომიერად არის აფხაზურში გადმოცემული ქი ბგერით (მღრ. ადიღ. ხ¹⁴ გუნალ — აფხ. ახა-ჟითრა „თავისუფლება“).

ე. ი. სიმღერა პატარძლის ბედნიერებასა და ოჯახის გამრავლებას უმღერის.

აბაზურშიაც იმავე წესით ხდება ნათესაობის განსაზღვრა. აქაც იგივე შუ „ხ ო რ ც ი“ გამოდის ამ ფუნქციით: ა შ ე კ¹⁵, მაგალითად, ნიშნავს [სახსლით] „ნათესავს“. იგი ზედმიწევნით განიმარტება როგორც „ურთიერთ-ხ ო რ ც ი-ერთი“ (ა-ე-ე < *ა-ე-ე).

აბაზურში ნათესავის გადმოსაცემად გამოყენებულია აგრეთვე ადიღურ ენათაგან შეთვისებული გაპჯღ და ნათესაობისთვის, ერთი მხრივ, მისვან ნაწარმოები ყ ა ჰ ლ ე რ ა, ხოლო, მეორე მხრივ, იმავე შ რ ა „ხორცობა“ სიტყვის ინსტრუმენტალური ფორმა შ რ ა ლ ა¹⁶, ე. ი. „ხორცობით“.

ხ ო რ ც თ ა ნ ერთად, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ, ტ ყ ა ვ ი ც (ყ ა ნ ი) გამოიყენება აფხაზურში სათანადო შინაარსის გადმოსაცემად. ნათესაობა ჩვეულებრივ გამოიხატება აჟრაციათა სიტყვით¹⁵, რაც ზედმიწევნით ნიშნავს: „ხ ო რ ც ო ბ ა-ტ ყ ა ო ბ ა“-ს.

იმავე აფხაზურში გ უ ლ ი ც (ავგ) ფართოდ გამოიყენება ახლო (სისხლით) ნათესავის გამოსახატავად. გავრცელებულია, მაგალითად, ამ დანიშნულებით ავგცხიჯ < ბზ. ავგცქხიჯ (< *ავგცუ ქვგ). იგი ზედმიწევნით ნიშნავს: „გულ-თან-წილ/ხვედრი“. ნათესაობა ა ა ვ გ ც უ ქ ხ ი რ ა (< ა ა ვ გ ც უ ვ ი რ ა) „ურთიერთ-გულთან-წილობა“.

ახლო ნათესავისათვის იმავე გ უ ლ სიტყვის მონაწილეობით იხმარება ავგაქა (= „გულ-ახლოს“, = „გულისკენ“?): ამაშა გიაკა „ღვიძლი ძმა“. ამავე დანიშნულებით -ძა ელემენტის (ინტენსივობისა) გვხვდება სახელის ფუძეზე დართული: ანშა-ძა-რა „ღვიძლი ბიძა (ღვლით)“ აბაშა-ძა-რა „ღვიძლი ბიძა (მამით)“ და ა. შ.

სხვა საშუალებებსაც იყენებს აფხაზური ნათესაური კავშირის გადმოსაცემად. ასეთია, მაგალითად, ა-შ თ რ ა, რაც „ჩამომავლობას“ ნიშნავს. ა ნ შ-თ რ ა — „ღედის ნათესაობა“, ა ბ შ თ რ ა — „მამის ნათესაობა“ და ა. შ. იგი „ქ ვ ა ლ ს“ უკავშირდება და შა „ფეხის“ აღმნიშვნელ ძირს შეიცავს.

საინტერესოა, რომ ადიღურშიაც იგივე ცნება გადმოიცემა ლ¹⁷ აჟ სიტყვით („ჩამომავლობა“, „ჩიში“). მასშიც (აფხაზური შა-ს შესატყვისის) ლ¹⁷ „ფეხი“ შედის, აჟ არის „ძვალი“, „კორპუსი“.

ა. შაგიროვი საგანგებოდ გახაზავს ლ¹⁷ აჟ სიტყვის ლ¹⁷ „ფეხს“ არ უკავშირდება, არამედ მომდინარეობს „სისხლის“ აღმნიშვნელი ძირისგან¹⁶. აქაც,

¹³ Абазинско-русский словарь, под редакцией Тугова В. В., М., 1967.

¹⁴ Русско-абазинский словарь, ответственные редакторы Х. Д. Жяров и Н. Б. Эмба, М., 1956.

¹⁵ მაგ., „...ბზია ჯემაბეჯტ, რგულბრაქია დაარა ჯემაბეჯტ... ერ ა ც ი ა რ ა ზებეაზუ ართ აჟ-ჰისა-ხიგქვიაკ“ (ფ. პაპასქირი) — „... ერთმანეთი შეიყვარეს, ერთმანეთის სატოფარს გაიზიარეს... ამ, ერთმანეთს შორის ნათესაობა რომ არ ჰქონდათ (ძუთმა), ორმა ქალიშვილმა“.

¹⁶ А. К. Шагяров, Этимологический словарь адыгских (черкесских) языков, А.—Н, М., 1977, стр. 251 (№ 831).

ალბათ, თავი იჩინა ზემოთ განხილულმა გავრცელებულმა აზრმა ნათესაობის „სისხლთან“ დაკავშირების შესახებ.

აქ განხილულ დაკავშირებას ხელს უშლის (ახლო ნათესაობის ამოსავალი სემანტიკისათვის ამ ენებში სისხლ სიტყვის არაბუნებრივობის გარდა) ფონეტიკური მხარეც. ადილურ ენებში რომ ლ'ზჰჰ სიტყვაში პირველი ელემენტი სისხლს უკავშირდებოდეს, მაშინ ლ'ზჰჰ კი არა „ლ'გჰჰ“ უნდა გვეწოდება (შდრ. „სისხლი“ — ლ'ჰ).

აფხაზურ-აბაზურის „ა-შორა“-სა და ადილ. „ლ'აჰჰ“-ს — როგორც შთამომავლობის, ნათესავის აღმნიშვნელ სიტყვებს — რომ „ფეხ“-თან აქვს კავშირი, ამას მხარს უჭერს სხვა ენათა მონაცემებიც, შდრ. ლათ. genu — genus, რუს. колено — род (поколение)¹⁷. და ა. შ.

აფხაზურ-აბაზურში სხვა სიტყვებიც იხმარება „შთამომავლობის“, „ნათესავის“, „გვარის“, „ჩემის“... გადმოსაცემად. თესლთან დაკავშირებულია, მაგალითად, აქილა („გვარი“, „თესლი“), ახშარა „შვილი“, „შთამომავლობა“ (შდრ. ახშარა „დაბადება“), ათენხა „ნათესავი“ და სხვ.¹⁸, მაგრამ ყველაზე არსებითია ამ მხრივ მაინც ხორცი (აგრეთვე გული, ღვიძლი...).

იქმნება შთაბეჭდილება, რომ არც ქართველურ ენებში „სისხლი“ არ უნდა ყოფილიყო ნათესაობის განმსაზღვრელი.

ქართულ ძეგლებშიაც შეიძლება წავაწყდეთ ნათესაობის სისხლთან დაკავშირების ცალკეულ შემთხვევებს. მაგალითად, სრულიად სამეგრელოს სამთავროს მიტროპოლიტის ბესარიონ ჭყონდიდელის ეპისტოლეში (№ 53) კეთილშობილთ: „და ეგრეთვე რომელნიცა მღვდელთაგანი შეხვათ კურთხევა-სა გვირგვინისასა თვინიერ კეთილისა გამოძიებისა უწყსოება არა იყოს რა ანუ მძლავრებისა გამო, ანუ უასაკობისა, რომელიცა ზემოთ აღწერით გამცენით, ანუ სისხლითისა ნათესაობისა ანუ ნათლიობისა...“¹⁹

მაგრამ ქართული სამართლის ძეგლები ხასიათდება სისხლის გამოყენებით როგორც მკვლელობის (ე. ი. რაც სისხლის დაღვრასა და სიკვდილს იწვევდა), შემდეგ კი მიძიმე დანაშაულის საზღაურის შინაარსით. ამიტომ გვაქვს ტერმინები: მთელი სისხლი, ნახევარი სისხლი, ნასისხლი. სისხლის ფასი, სისხლის აღება, მამასისხლად (შდრ. აფხ. აშაურა — „სისხლის აღება“, „შურისძიება“, აშაფსა — „სისხლის ფასი“) და შრ. სხვ.

თეიმურაზ ბაგრატიონი ასე განსაზღვრავს მესისხლეობას: „სისხლის მღვრელობით სიმტრე, გინა მტერობა ესევეითარი, რომელიც მოზეხ სისხლის დაღვრისა იყოს“²⁰.

ასევე შუშანიკის წამებაში: „...მაგას ვერ ვჰყოფ. ვითარმცა მოსისხლეობა იქმნა და თქუენ ყოველნი თანამდებ იქმნებით“²¹.

¹⁷ М. Фасмер, Этимологический словарь русского языка, М., 1967, стр. 289.

¹⁸ ზოგ გამოთქმაში აფხაზურშიც შეიძლება შეგვხვდეს სისხლთან დაკავშირება ნათესაობისა, მაგ., არს ანდაზა აფშა დშოუჰ აკილა დგფუჰ — „ძმა სისხლია, მეზობელი გული“ ან: ... შა-ლა-დალა პართ აჰბლაჰეზა დაზააჰგიოჰჰ (ბ. შინკუბა) — „სისხლით და ძარღვით იგი ჩვენი, უბიხების, ახლობელია“ (შდრ. მეგრულში „ჩერლეთი და ზისხირთი“), მაგრამ ამ შემთხვევაში ნათესაობის სწორედ ზემოთ ხსენებულმა მოგვიანებითმა გააზრებებამ შეუწყო ხელი.

¹⁹ ტ. ბაქრაძე, არხეოლოგიური მოგზაურობანი სამეგრელოში, საქართველოს სსრ-ის ც. ი. III, თბ., 1913—1914, გვ. 105.

²⁰ თეიმურაზ ბაგრატიონი, წიგნი ლექსიკონი, თბ., 1979, გვ. 81.

²¹ იაკობ ურტაველი, მარტყოლა შუშანიკისი, თბ., 1978, გვ. 16.

მაგრამ იქვე დამახასიათებელია ადგილი, სადაც ვკითხულობთ: „აგინებდა ვარსკენ თ ე ს ლ ტ ო მ ს ა მისსა და სახლისა მოკრებლად სახელ-სდებდა მას“²².

ძველ ქართულში, ისევე როგორც ეს დღესაც არის დაცული აფხაზურსა და აბაზურში (ა-ჟ-რა), ს ი ს ხ ლ ი თ ნათესაობას ეწოდებოდა ჯ ო რ ც ი ე ლ ე ბ ა, ჯ ო რ ც ი ე ლ ო ბ ა²³.

აი მხარე საგულისხმოა ისეთი კონტექსტები, როგორცაა ძველ ქართულში დადასტურებული: „მიუშენეს მას ჯ ო რ ც ი ე ლ თ ა მისთა ნ ა თ ე ს ა ე თ ა“ (მ. ცხ. I. 67)²⁴. „ჯ ო რ ც ო ჩემო და დ ა ო ჩემო“ (ფლკ. 150. 7)²⁵ და მისთ.

ქართულშიაც გ უ ლ ი, ღ ვ ი ძ ლ ი და მსგავსი „ხორციელი“ შინაარსის ფუძეები ფართოდ გამოიყენება სისხლით ნათესაობის გამოსახატავად. ასეთია მაგალითად: „ღ ვ ი ძ ლ ი ბიძაშვილი“, „ღ ვ ი ძ ლ ზ ე ნადები ძმა“ და წისთ.²⁶

ქ. ძოწენიძის დაკვირვებით მთელს ზემო იმერეთში მკვიდრ ბიძაშვილს „გულის ბიძაშვილი“ რქმევია. მასვე მოჰყავს ილუსტრაცია: „მისი დედაი გულის ბიძაშვილია ვასილისი; ის გარეთ (!) ბიძაშვილია, გულის ბიძაშვილი არ არის. ეს გულის ბიძაშვილია. ბიძაშვილები სხვაც არიან. მარამა ნამდვილი ბიძაშვილი ხო უნდა გაირჩეს“²⁷.

სისხლით ნათესაობის გ უ ლ -ღ ვ ი ძ ლ თ ა ნ ასეთი დაკავშირების დამადასტურებელი საყურადღებო წეს-ჩვეულების არსებობაზე მიგვიითთა ქართულში თ. ბეროზაშვილმა. მისი გადმოცემით „მრცვალეხულის დასაფლავებისას, გამართულ ქელეხზე ქართლში ხორცსაც ჰამენ, მაგრამ მიცვალეხულის ოჭახის წვერები მანამ არ შეჰამენ ხორცს, სანამ მათთვის საგანგებოდ შირთმეულ გულ-ღვიძლს კბილს არ დაადგამენ“.

ახლო ნათესაობის თვალსაზრისით ამ რიტუალში იმის ერთგვარი გამოკახილი უნდა გვეჩინდეს. რაც პატარძლის დალოცვის წეს-ჩვეულებაში გვხვდებოდა აფხაზებში (იხ. ზემოთ, გვ. 136).

ქართულშიც ნათესავის აღსანიშნავად სხვაც ბევრი სიტყვა შეიძლება შეგვხვდეს, მაგ.: იგივე „თესლი“, „სახლი“ და მრ. სხვ.

ახლო ნათესაობრივი კავშირის გადმოსაცემად დღეს ქართულში ხ ო რ ც ი ს, ღ ვ ი ძ ლ ი ს, გ უ ლ ი ს და მისთანათა ადგილას თანდათან ფეხს იკიდებს ს ი ს ხ ლ ი.

ამას ნათელყოფს რუსული გადატანითი გამოთქმების კალკირებული თარგმანი. რუსული ენის „кровоное дело“ ქართულად ახლა ითარგმნება გამოთქმით — ს ი ს ხ ლ -ხ ო რ ც ი ე ლ ო ს აქმე“. ამ შემთხვევაში „ხ ო რ ც ი ს“ გარეშე თარგმნა არ გამოვიდა, მაგრამ ს ი ს ხ ლ ი რუსული ენის გავლენით მაინც დაემატა. უფრო ბუნებრივი უნდა ყოფილიყო „ღ ვ ი ძ ლ ი ს ა ქ მ ე“.

²² იქვე, გვ. 20.

²³ ილია აბულაძე, ძველი ქართული ენის ლექსიკონი, თბ., 1973.

²⁴ იქვე.

²⁵ იქვე.

²⁶ რაჭაში, მაგალითად (გ. რეხვიაშვილის დიალექტური მასალის მიხედვით, რომელიც ნათმეცნიერების ინსტიტუტის ფონდშია დაცული), ამ დანიშნულებით გამოიყენება სიტყვა ტ ა ნ ა „ტანი დედაშვილები იყვნენ თედორე და მართა, ერთი დის ერთი იყო და მორე დის-მორე“.

²⁷ ქ. ძოწენიძე, ზემო იმერული ლექსიკონი, თბ., 1974, გვ. 107.

ასევე რუსული გამოთქმა «у него это в крови» — ითარგმნება ასე: „მას სისხლში აქვს გამჭდარი“, ან კიდევ უფრო ქართულ გამოთქმასთან დაახლოებით — „სისხლსა და ხორცში აქვს გამჭდარი“, მაგრამ ნამდვილი ქართული გამოთქმა იქნებოდა „ძვალსა და რბილში აქვს გამჭდარი“. ეს არის ქართული სათვის ნიშანდობლივი.

ახლო ნათესაობის სისხლის მიხედვით განსაზღვრა საერთოდ გვიანდელი მოვლენა უნდა იყოს.

К. В. ЛОМТАТИДЗЕ

ОПРЕДЕЛЕНИЕ РОДСТВЕННЫХ ОТНОШЕНИЙ ПО ЯЗЫКОВЫМ ДАННЫМ

(к постановке вопроса)

Резюме

Исходя из положения, согласно которому родство первой степени определяется по крови, исследователи абх. а ј а џ а «брат» по корню объединяли со словом а џ а «кровь» (соответственно: убых. ჳა ლ' ა «брат» — со словом ლ' ა «кровь»).

В статье, опираясь именно на данные языка, оспаривается упомянутое положение и корни указанных слов а ј а џ а «брат» и а џ а «кровь» (а также убых. ჳა ლ' ა и ლ' ა) толкуются как разные корни — омонимы.

Выявлен языковой материал, подтверждающий, что для выражения «кровного родства» в абхазском и абазинском языках использовались другие слова, среди которых особое место занимает слово აჟა «мясо», «плоть». Именно в таком применении часто встречаются также слова, обозначающие сердце, печень, кожу, след<ногу и т. д.

Аналогично обстоит дело и в картвельских языках. В древнегрузинском языке «кровное родство» передавалось словом qorcieleba (qorcieloba), восходящим к слову qorci «мясо», «плоть».

Для обозначения этого понятия и в грузинском языке широко используются также слова сердце, печень и т. п.

Отдельные случаи применения в подобных выражениях слова «кровь» — позднее явление.

ენათა ნოვინიანი

ენათა „ლინგვისტიკური ფსიქოლოგიის“ კვლევის
ონოგენეზი და მისი განვითარების
ცდა მორფოლოგიაში

ენათმეცნიერების განვითარების თანამედროვე ეტაპზე განსხვავებული ენების სემანტიკური სტრუქტურის სხვაობა უკვე აღიარებული ფაქტია, რაც, თვით ენათა დიდი რაოდენობით არსებობის ფაქტთან ერთად, იმაზე მეტყველებს, რომ აღამიანის მიერ გარესამყაროს შემეცნება მეტად მრავალფეროვანია და აზროვნების ის კატეგორიები და ფორმები, რაც დამახასიათებელია სხვადასხვა ხალხისათვის, მოითხოვს და ახორციელებს ენობრივი გამოხატულების შესაბამის ფორმებს.

ენის სემანტიკური სტრუქტურა („შიდაფორმა“ — ჰუმბოლდტთან¹ და დ. უზნაძესთან², Weltbild — „სამყაროს სურათი“ — ვაისგერბერისეული ტერმინოლოგიით³) არის ენობრივი გამოხატულება სამყაროს, ანუ მთელი ჩვენი ფიზიკური თუ ფსიქოლოგიური გარემოს თავისებური (ეროვნული) აღქმისა — ყველა იმ წარმოდგენისა და კოლექტიურად გაცნობიერებული შეგრძნებისა, რომელიც ენის შემქმნელს ერს გააჩნია. აქედან გამომდინარე, ყოველი ენა გარკვეული მსოფლადქმის, სამყაროს გარკვეული ხედვის მატარებლად გვევლინება, ანუ, სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი არის ხატი გარე თუ შიდასამყაროს სპეციფიკური — ენის შემქმნელი ერის თვალთახედვის გამომხატველი — სემანტიკისა, წარმოდგენილი ცალკეული სტრუქტურებით და მიკროსტრუქტურებით, რომელთა ერთობლიობაც ქმნის ამ ენისეულ „სამყაროს სურათს“.

ენათმეცნიერებაში დღეს დასახულია ორი გზა ენათა სემანტიკური სტრუქტურის („ველთბილდის“// „შიდაფორმის“) შესწავლისა, ერთი მათგანი — შეპირისპირების გარეშე, ენების „შინაარსის შემცველი გრამატიკის“ („Inhaltbezogene Grammatik“)⁴ შექმნის გზაა, რომელიც ენათმეცნიერების განვითარების დღევანდელ ეტაპზე (და ეგებ საზოგადოდაც) საკმაოდ ბუნდოვანი ჩანს. მეორე გზა ენის „შიდაფორმის“ შესწავლისა, რომელიც ჩვენ უფრო რეალურად განხორციელებადად გვესახება, არის ენათა შეპირისპირება, როგორც სისტემისა სისტემასთან.

ენების „ველთბილდის“ შესწავლა-შედარება, მის თეორიულ-ლინგვისტიკურ ღირებულებაზე რომ არაფერი ვთქვათ, მნიშვნელოვანია აგრეთვე იმდენ-

¹ В. Гумбольдт, О различии строения человеческих языков и его влияние на духовное развитие человеческого рода, см. Звегинцев В. А., История языкознания XIX и XX веков в очерках и извлечениях. ч. I, Москва, 1960.

² Узнაძე Д. Н., Внутренняя форма языка, Психологические исследования. М., 1966.

³ Weisgerber L., Das Gesetz der Sprache, Grundlagen des sprachstudiums, Heidelberg, 1951.

⁴ Weisgerber L., Grundzüge der inhaltbezogener Grammatik, Düsseldorf, 1962.

ნად, რამდენადაც საშუალებას იძლევა უფრო ღრმად ჩაეწვდეთ ენების შემქმნელ ხალხთა ფსიქიკური (სულიერი) წყობის მომენტებს, გამოვავლინოთ მათი აზროვნების სპეციფიკური ხასიათი.

ენების სემანტიკური სტრუქტურის შედარება-შესწავლა, ბუნებრივია, გულახტომბს, რომ მკვლევარს ენა აინტერესებს უპირველეს ყოვლისა არა როგორც კომუნიკაციის საშუალება (თუმც სწორედ ეს ფუნქცია აქცევს ენას „ენად“), არამედ როგორც შემეცნების საშუალება, როგორც „შინაარსების“ მიმართებათა სისტემა, ანუ როგორც სისტემა ენობრივი ერთეულების||ღირებულებების, რომელთა საშუალებითაც ხდება გარესამყაროს აღქმა-შემეცნება ამ ენის მატარებელი ეროვნული კოლექტივის მიერ, სამყაროს „გადასვლა“ მის ცნობიერებაში. რადგან სწორედ ეს ენობრივი ღირებულებები (რომელთა მატერიალურ გამოხატულებას წარმოადგენს ენის მონემური⁸, ანუ ნიშნის ფუნქციის მქონე ერთეულები და მათ მიმართებათა სპეციფიკა) განასხვავებს ცალკეული ენების სემანტიკურ სტრუქტურებს, აღნიშნული მეთოდი ისეთი ფაქტებისა და კანონზომიერებების გამოვლენის საშუალებას იძლევა, რომლებიც გამოუმჟღავნებელი რჩება მხოლოდ შიდაენობრივი ანალიზის დროს. სხვა ენის მოშველიება, ანუ გარკვეული „პერსპექტივის“ შექმნა, აუცილებელია თვით კვლევის პროცესისათვის, მისი შედეგიანობისათვის და, აქედან გამომდინარე, საბოლოო დასკვნების ობიექტური ჩასაიათის უზრუნველსაყოფად. შრომლიური ენის ნორმებიდან გამომდინარე, მისი სემანტიკური სტრუქტურა იმდენად ბუნებრივად, გასაგებად და მარტივად აღიქმება, რომ ერთადერთ შესაძლებელ ვარიანტად გვეჩვენება და, ბუნებრივია, ხშირად თავის „ტყულობაში“ გვაქცევს. სწორედ ამ „ტყულობიდან“ თავის დასაღწევად ლინგვისტთა გარკვეული ნაწილი გვთავაზობს ე. წ. „მეტა ენის“⁹ (ენა-ეტალონის) შექმნას, მაგრამ რამდენადაც ასეთი უნივერსალური „მეტაენის“ შექმნის განხორციელება დღესდღეობით პრაქტიკულად (და შესაძლებელია პრინციპშიც) მიუღწეველი ჩანს, მეცნიერებას, როგორც ყველაზე ეფექტური და პრაქტიკულად განხორციელებადი გზა ენების სემანტიკურ სტრუქტურის შესწავლისა, რჩება მათი სემანტიკის სისტემური შეპირისპირების გზა.

ზოგი ლინგვისტი ენათა შეპირისპირებითი კვლევის მონაცემების თეორიული გააზრების შედეგად იმ დასკვნამდე მიდის, რომ გენეტიკურად რაც უფრო დაცილებულია ერთმანეთს საკვლევი ენები, რაც უფრო ფართოა და ბევრის გამოშჩენია „პერსპექტივა“, მით უფრო მრავალმნიშვნელოვანი შედეგები შეიძლება მოგვეცეს ამ ენების შეპირისპირებითმა ანალიზმა¹⁰.

მოცემული ენის სემანტიკური სტრუქტურა, მისი შემოქმედი ერის „მსოფლადქმა“ მით უფრო სრულად გამოვლინდება, რაც უფრო მეტ ენას ვუდარებთ მას. სხვა ენები თითქოს საჩქეა, რომელშიც საკვლევი ენის თავისებურებები ირეკლება.

⁸ А. Мартяне, Структурные особенности вариаций в языке, в сб.: «Новое в лингвистике», вып. 4, М., 1965.

⁹ ენა-ეტალონის შექმნის მეთოდოლოგიის საკითხებზე იხ. მაგ.: Арахчи В. Д., Сравнительная типология английского и русского языков, Л., 1979. Райхштайн А. Д., Сопоставительный анализ немецкой и русской фразеологии, М., VIII, 1980. Ярцева В. Н., О сопоставительном методе изучения языков, М., 1960.

¹⁰ Реформатский А. А., О сопоставительном методе, в сб.: «Русский язык в национальной школе», 1962, № 5.

ასეთი სახის შეპირისპირებას, რომელიც მნიშვნელოვანია თეორიული ლინგვისტიკისა თუ ერების „დიფერენციალური ფსიქოლოგიის“ შესწავლის თვალსაზრისით, პრაქტიკული მნიშვნელობაც აქვს და გამართლებულია თუნდაც მთარგმნელობითი პრაქტიკისა თუ ენის პრაქტიკული სწავლების საპირობებიდან გამომდინარე.

ინტერესი უშუალოდ არამონათესავე ენების შეპირისპირებითი კვლევისადმი (და საერთოდ, ასეთი კვლევის შესაძლებლობის დაშვება) ენის შინაარსობრივი პლანის, მისი სემანტიკური სტრუქტურისადმი გაზრდილი ინტერესიდან მომდინარეობს; თუ მონათესავე ენების შეპირისპირების შემთხვევაში ძირითადად მოცემული ორი (ან მეტი) ენის მატერიალური ერთეულები ედარებოდა ერთმანეთს, ენის „მსოფლალქმით“ დაინტერესებამ, მისი „შიდა ფორმის“ წინა პლანზე წამოწვევამ, არათუ დასაშვები, არამედ აუცილებელიც კი გახადა არამონათესავე (ან ნაკლებად მონათესავე) ენათა შეპირისპირებითი კვლევა⁸.

ცხადია, საკითხის ასეთი დასმა უგულებელყოფს ენათა გენეტიკური კავშირების ფაქტს. ჩვენ შეგვიძლია ერთმანეთს შევედაროთ რომელიმე ინდოევროპული ენა და ვთქვათ — ენა თურქულ ენათა ოჯახიდან, ან შევედაროთ ინდოევროპული და რომელიმე კავკასიური ენა და სხვა. ასეთი არამონათესავე ენების შეპირისპირების არათუ შესაძლებლობაზე, არამედ დიდ პრაქტიკულ ღირებულებაზე მიუთითებდა ჯერ კიდევ ბოდუენ დე კურტენე⁹.

«Мы можем сравнивать языки совершенно независимо от их родства, от всех исторических связей между ними... Подобного рода сравнение языков служит основанием для самых обширных лингвистических обобщений как в области фонетики, так в области морфологии языка, и наконец, в области семасиологии, или науки о значении слов и выражении (ხაზგასმა ჩვენია. — ნ. ნ.).

არამონათესავე ენების შეპირისპირება გამართლებულია თუნდაც ენებში უნივერსალების, ასე ვთქვათ, „არქეტიპული კატეგორიების“ არსებობის ფაქტით, რაც არის შედეგი, ერთი მხრივ, თვით ემპირიული სამყაროს უნიკალობისა და მისი ფაქტებისა და მოვლენების საერთოობის, და, მეორე მხრივ, ამ სამყაროს აღმქმელი სუბიექტების ფსიქიკისა თუ ფსიქოლოგიის მსგავსებისა, უფრო მეტიც, მათი არსებითი ერთნაირობისა. ამიტომ სწორედ არამონათესავე ენების შეპირისპირების საპირობება დღეს საყოველთაოდ აღიარებულია, სადავო და საკომპანია მხოლოდ იმ გზის ეფექტურობა, რომლითაც უნდა მიმდინარეობდეს ასეთი სახის კვლევა: ენათა სემანტიკური სტრუქტურების სისტემური შეპირისპირების გზით, რომელზედაც ზემოთ გვეკონდა ლაპარაკი და რომელიც ემყარება თვით ენებში მოცემული „სამყაროს სურათის“ არსებობას, თუ დღევანდელ ლინგვისტიკაში დასახული მეორე, გარკვეუ-

⁸ შტრ.: «Внешняя форма может быть сравнима лишь у родственных языков, для внутренней формы этого ограничения не существует» — В. Поринг. Цитата მოკვავას ლ. ს. ერმოლაევის მიხედვით: Ермолаева Л. С., Неогумбольдтшанское направление в современном буржуазном языкознании, в сб.: «Проблемы общего и частного языкознания», М., 1960, გვ. 50.

⁹ Бодуэн де Куртене И. А., О смешанном характере всех языков, Избранные труды по общему языкознанию. т. I, М., 1963.

ლი აზრით, ამის საპირისპირო გზით, რომელიც ამოდის არა ენობრივი მასალიდან, არამედ ენის გარესამყაროს მოვლენებიდან. სხვა სიტყვებით რომ ვთქვათ, ასეთი კვლევა უნდა წარმოებდეს არა აღმნიშვნელიდან აღსანიშნისაკენ (სემასიოლოგია || სემიოლოგია), არამედ პირიქით, პოტენციური აღსანიშნისა აღმნიშვნელისკენ, შინაარსიდან მისი ენაში გამოხატვის საშუალებისკენ (ონომასიოლოგია || ონომასტიკა). ორივე შემთხვევაში მკვლევრისათვის საინტერესოა არა ის „შინაარსები“, რომელთა გამოხატვაც ენას შეუძლია (ვინაიდან ნებისმიერ ენას აქვს უნარი ყველაფრის გამოხატვისა), არამედ „შინაარსები“, რომელთა გამოხატვაც ენას შეუძლია მისთვის ჩვეულ, ბუნებრივი, სისტემური გზით და არა აღწერითად, კალკირებით, ხელოვნურად.

ენაში „ბუნებრივისა“ და „ხელოვნურის“ გამიჯვნა მეტად რთულია. ეს სირთულე დღეს, კაცობრიობის განვითარების დღევანდელ ეტაპზე, უფრო მატულობს, რადგან განუხრელად იზრდება ერთა შორის კულტურული კონტაქტები, რასაც კულტურათა გარკვეული სინთეზი მოაქვს შედეგად და სამყაროს ეროვნული აღქმის მსგავსებას ზრდის. ყოველივე ეს ენაშიც პოულობს თავისებურ გამოხატულებას, რაც უპირველეს ყოვლისა ენის სემანტიკურ სტრუქტურაში („ველთბილდში“) აისახება (თითოეულ ენაში ჩნდება ახალი, სხვა ენებიდან „ნასესხები“ შინაარსები, ახალი ტიპის, სხვა ენებიდან შემოსული ოპოზიციები...).

თუ ენათა სემანტიკური სტრუქტურის კვლევა-ძიება მკაცრი ობიექტური მეთოდებით ჯერ კიდევ არ ხერხდება, ამის მიზეზი ყოველივე ზემოთქმულთან ერთად არის ისიც, რომ თვით მის შიდასტრუქტურაში ძალიან ძნელი გამოსაყოფი და შემოსასაზღვრია ცალკეული ქვესტრუქტურები, განსაკუთრებით სემანტიკისა და ლექსიკის სფეროში. შედარებით ადვილი გამოსაყოფი და შესასწავლია (და ამიტომ შედარებით დამუშავებულია) გრამატიკის ქვესტრუქტურები: ლინგვისტს, რომელიც შეპირისპირებით ლინგვისტიკაში მუშაობს, გრამატიკა უფრო მყარ ნიადაგს უქმნის ფეხქვეშ, ვიდრე ლექსიკა; გრამატიკაში უფრო აშკარაა და თვალნათლივი კრიტერიუმები დაკვირვებათა განზოგადებისათვის. ლექსიკაში კი თითოეულ ელემენტს, თითოეულ მოვლენას ინდივიდუალური ხასიათი აქვს და განზოგადების ნაკლებ შესაძლებლობას იძლევა¹⁰. განსაკუთრებით მძაფრად იჩენს თავს ეს სირთულე სწორედ ენათა შეპირისპირებითი შესწავლისას. მიუხედავად ამისა, არის ლექსიკის სისტემური შესწავლის (როგორც ერთი ენის ფარგლებში, ასევე ორი ან რამდენიმე ენის შეპირისპირების ფონზე) მთელი რიგი ცდა, უმეტესად სემასიოლოგიური პოზიციიდან. ონომასიოლოგიური მიდგომა შედარებით ახალია და ამ მიმართულებით კვლევა ჯერ მხოლოდ დაწყებით სტადიაშია. მაგრამ ორივე გზა, ჩვენი აზრით, საბოლოოდ ერთსა და იმავეს ისახავს მიზნად და მეცნიერება ერთსა და იმავე შედეგამდე უნდა მიიყვანოს.

ჩვენს კვლევას ერთი კონკრეტული მიზანი აქვს — ქართულ, ინგლისურ და რუსულ ენებში გარკვეული „შინაარსების“ (კერძოდ, „სინაზისა“ და „უხე-შობის“ ემოციის) გამოხატვის შეძლებისდაგვარად სრული (ენის სხვადასხვა დონის) სისტემური || „ორგანული“ საშუალებების და მათი დისტრიბუციის აღწერა და მათ შორის მსგავსება-განსხვავების დადასტურება, რაც, საფიქრ-

¹⁰ შტრ.: Федоров А. В., Очерки общей и сопоставительной стилистики, М., ВШ. 1972, გვ. 15.

ბელია, ამ ენების ზოგიერთი სპეციფიკური ტენდენციის გამოვლენის შესაძლებლობას შეგვიქმნის.

ამ თვალსაზრისით, ენის გარეშე შინაარსიდან (ჩვენს შემთხვევაში გრძობითი შინაარსიდან) ამოსვლა და ამ შინაარსის გამოშხატველი საშუალებების ძიება ენის მთელ სტრუქტურაში უფრო საიმედოდ გვეჩვენება, ვიდრე ამოსვლა ენის ცალკეული ქვესტრუქტურებიდან (მაგ.: რომელიმე გრამატიკული ქვესისტემის ფუნქციონალური გამოკვლევა), რადგან მიგვაჩნია, რომ საბოლოო დასკვნის გაკეთება ენის ხასიათის (სტილისტური თავისებურებების) შესახებ ენის მთლიანი სტრუქტურის ერთი ქვესისტემის და მასში ამა თუ იმ შინაარსების გამოვლენის და დისტრიბუციის საფუძველზე არ შეიძლება, ვინაიდან ის, რაც რომელიმე ენას „აკლია“ მოცემულ ქვესისტემაში (ეთქვათ, მორფოლოგიაში), შეიძლება ანაზღაურდეს სხვა ქვესისტემებში (სინტაქსში, ლექსიკაში) და, პირიქით, ის, რაც მას ჭარბად აქვს ერთ ქვესისტემაში სხვა ენასთან შედარებით, შეიძლება გაწონასწორდეს მეორე სისტემაში მისი საერთოდ არარსებობით. ამიტომ, თუნდაც დაახლოებით, ზოგადი დასკვნის გაკეთება ენის „ხასიათის“ (და მასში გამოვლენილი ერის „დიფერენციალური ფსიქოლოგიის“), მისი რომელიმე თავისებურების შესახებ, შესაძლოდ გვესახება მხოლოდ ამ თავისებურების თვალსაზრისით მისი სხვადასხვა ქვესისტემის საფუძვლიანი ანალიზის შედეგად.

შევეცდებით ზოგადად მოვხაზოთ ჩვენი მომავალი კვლევის საერთო გეზი. შემოვიფარგლებით ერთი შინაარსით — „სინაზის“ ემოციით და შევეცდებით ვაჩვენოთ, — ჯერჯერობით მხოლოდ დაახლოებით და ძირითადად საკუთარ ინფორმაციაზე დაყრდნობით, — როგორ ვაპირებთ წარემართოთ კვლევა. შემდეგში ინფორმაციის წყაროდ, ვფიქრობთ, გამოვიყენოთ: 1. ორიგინალური მხატვრული ლიტერატურა (ინგლისურ, რუსულ და ქართულ ენებზე); 2. თარგმანი ლიტერატურა, ორი გზით; ა) ორიგინალისა და თარგმანის შეპირისპირება-შედარება და ბ) სხვა ენიდან ერთისა და იმავე ნაწარმოების თარგმანების შედარება; 3. ლექსიკონები, სამი სახის: ა) ჩვეულებრივი, ორენოვანი ლექსიკონები, ბ) თეზაურუსები, გ) განმარტებითი ლექსიკონები; და ბოლოს 4. თვით ცოცხალი (ინგლისელი, რუსი და ქართველი) ინფორმანტები: ა) ისინი, ვინც კარგად ფლობს სამივე ენას და ბ) ინგლისურის, ქართულის და რუსულის (ცალ-ცალკე) მცოდნეები. ბუნებრივია, ჩვენ თვითონაც შევესრულებთ ინფორმანტის როლს¹¹.

¹¹ ენათა შეპირისპირების დარგში მომუშავე მკვლევართა ნაწილი თვლის, რომ ასეთი სახის კვლევის შედეგთა მნიშვნელობა დამოკიდებულია არა იმდენად სწორი თეორიული პრინციპების შემუშავებაზე, რამდენადაც საკვლევი მასალის შერჩევაზე. განსაკუთრებით წინააღმდეგნი არიან ესენი მასალად თარგმანების გამოყენებისა, რადგანაც თვლიან, რომ თარგმანის სფერო შეტად სუბიექტურია და თარგმანი ყოველთვის არ ასახავს ორიგინალს. ასევე, თვით მკვლევრის ინფორმანტის როლში გამოსვლა არ მიაჩნიათ მიზანშეწონილად. (Шярокова А. Г., Новый журнал по сопоставительному изучению языков, ВЯ, 1981, № 2).

მოყვანილი სტატიის ავტორი, გარდა იმისა, რომ მხოლოდ უარყოფს საკვლევ მასალად თარგმანისა თუ ინფორმანტების გამოყენების მეთოდს და ლოგიკურად სრულიად არ ასაბუთებს თავის პოზიციას, ანუ ამ მეთოდის უეარგისობას, ვერ იძლევა ვერც სანაცვლო რეკომენდაციას — პასუხს კითხვაზე — მაშ, რა უნდა იქნეს გამოყენებული კვლევის მასალად? სტატიაში არაფერია ნათქვამი მასალად ლექსიკონების გამოყენების საწინააღმდეგოდ. ეს გვაფიქრებინებს, რომ ავტორი ლექსიკონებს გარკვეულ უპირატესობას ანიჭებს. ჩვენი აზრით, ორენოვანი და სხვა ლექსიკონების სა-
10. შა ც ნ ე, ენისა და ლიტერატურის სერია, 1983, № 3

ვიწყებთ ერთი ნებისმიერი დონით, ვთქვათ, მორფოლოგიურით, და ვცდილობთ დავადგინოთ, თუ რა საშუალებები არსებობს ამ დონეზე სამივე ენაში (ინგლისურში, ქართულსა და რუსულში) ენის გარესამყაროს ამ კონკრეტული შინაარსის გამოსახატავად, რა მსგავსებაა და რა განსხვავებაა მათ შორის. დაკვირვებას ვაწარმოებთ ორი მიმართულებით, ვადგენთ: ა) თვით ჩვენთვის საინტერესო (ანუ „სინაზის“ ემოციის გამოხატველი) ელემენტების არსებობა-არარსებობის ფაქტს ენებში და ბ) ამ ელემენტების არსებობის შემთხვევაში, მათი დისტრიბუციის თავისებურებებს.

კვლევის შედეგად, ვფიქრობთ, გვეჩვენება შესაძლებლობა გავაყვითოთ გარკვეული დასკვნები იმის შესახებ, თუ რა იერს შეიძლება უქმნიდეს ენას ასეთი სახის მსგავსება-განსხვავება.

I. ქართულ ენაში „სინაზის“ (რა თქმა უნდა, სხვადასხვა მორფოლოგიით) გამოხატვის ფუნქცია მორფოლოგიის დონეზე აკისრია რამდენიმე სუფიქსს, ე. წ. კნინობით-მოფერებით (ალურსობით)¹² სუფიქსებს, რომელთაგან თითოეული ამ ემოციის ზოგადი მნიშვნელობის — შინაარსის გარკვეულ ნიუანსს ან ნიუანსებს გამოხატავს, ეს სუფიქსებია (ძირეული ფორმებით):

- ა: კაცა, ცხენა, ქალა, რუა (კუთხური ფორმები)...
- ი(ო): დელიო, შამიო, დაიო, ძამიო, ბიჭიო, სულიო...
- უ(ა): ცხვრუა, ცხენუა, თითუა, პირუა, მგელუა, ლომუა, ბიჭუა, ვირუა...
- ილ(ო): დელილო, შამილო, ძამილო...
- უნ(ა): ჩიტუნა, კატუნა, ფეხუნა, თათუნა, მტრედუნა, თაგუნა, კატუნა, ფისუნა, კიჭუნა, გოჭუნა, ბატუნა...
- უჩ(ა): ხელჩა, ფეხჩა, დათჩა...

გვხვდება შედგენილსუფიქსიანი ფორმებიც, როგორცაა: ბიჭუკელა, გოგნიკელა და სხვ. ანალოგიური სუფიქსები არის სხვა ენებშიც: ინგლისურში:

- ie(y): girlie, auntie, kiddie, sweetie, cookie, dearie, laddie, birdie, doggie (-y), duckie(-y), chapple, drinkie, puppy, lovey, grammy, goosy, daddy, mommy, dolly, sonny, piggy...
- let: wavelet, ringlet, flamelet, oaklet, branchlet, toothlet, streamlet, lakelet, leaflet, booklet, cloudlet...
- ette: kitchenette, wagonette, dinette...
- ling: gosling, duckling...
- kin: lambkin...

რუსულში:

- ек, -ик(чик), -ок: ключик, помидорчик, супчик, звоночек, петушок, гребешок, малыш, грешок...

ჭიროება მართლაც აშკარაა, თუნდაც იმიტომ, რომ მათში ფიქსირებული ენობრივი ოპოზიციების საერთო სურათი შეგვიქმნას, მაგრამ მხოლოდ ლექსიკონებით შემოფარგულა ნიშნავს უგულვებლევით, გვერდი ავუაროთ ისეთ რეალურად არსებულ პარალელებს ენათა შორის, რომლებიც მხოლოდ მეტყველებაში იჩენენ თავს; მეტყველება კი, როგორც ცნობილია, სხვა არაფერია თუ არა საერთო კანონზომიერების გამოხატველი ინდივიდუალური აქტების ქაზი. ამდენად, ამ თვალსაზრისიდან გამომდინარე, როგორც თარგმანის, ისევე ცოცხალი ინფორმანტების გამოყენების არათუ საჭიროებაზე, არამედ გარდუვალ აუცილებლობაზე შეიძლება ლაპარაკი, (ამ საკითხთან დაკავშირებით იხ. Г а ж В. Г., Сопоставительная лексикология, М., 1977, გვ. 10—11).

¹² ა. შანიძე, ქართული ენის გრამატიკა, ნაწ. I, მორფოლოგია, 1962.

-ец, -иц/ა/ : братец, лужица...

-чк, -ичк : синичка, луковичка, кошечка, времечко, окошечко, сердечко...

-ец/ი/, -иц/ე/ : ружьецо, письмоцо, креслице...

-оньк, -еньк, —: березонька, тетенька, песенка, деревенька...

(-онк)

-няк/ა/ : телятинка, горошинка...

-ишк, -ышк, -ушк, -юшк : перышко, соседушка, полюшко, солнышко, городишко, сынишка, горюшко, волюшка, домишко, здоровьюшка...

გერმანულში:

—chen: Blümchen, Bienchen, Mündchen, Liebchen...

—lein: Englein, Röslein, Tischlein...

ზემომოყვანილი მაგალითებიდან ჩანს, რომ აღნიშნული ენებისათვის (ქართული, ინგლისური, რუსული, გერმანული) მორფოლოგიის დონეზე კინობით-მოფერებითი სუფიქსების საშუალებით „სინაზის“ ემოციის გამოხატვა ბუნებრივ კანონზომიერებას წარმოადგენს. ეს სუფიქსები ერთი და იმავე ფუნქციის მქონეა და მათი მნიშვნელობაც მეტ-ნაკლებად მსგავსია (ეგულისხმობთ როგორც ზოგად, საერთო მნიშვნელობას, ასევე მის ცალკეულ მოდიფიკაციებს).

II. როგორც აღვნიშნეთ, ენათა სემანტიკური სტრუქტურის სპეციფიკური ხასიათი ვლინდება არა მარტო თვით გარკვეული სემანტიკის ერთეულთა ტიპებისა და ხასიათის მსგავსება-განსხვავებაში, არამედ ენის მიერ დაშვებულ, ასე ვთქვათ, უზუალურ დისტრიბუციაში. ჩვენც სწორედ ამ თვალსაზრისით დავაყვირდით მასალას (კინობით-მოფერებითი სუფიქსთა დისტრიბუციის სპეციფიკას ჩვენთვის საინტერესო ენებში), ე. ი. გავარკვეეთ, რა სემანტიკის სიტყვებთან (ანუ ამ შემთხვევებში — არსებით სახელებთან) გვხვდება აღნიშნული სუფიქსები და რა სიხშირით.

კვლევის პროცესის გაადვილებლს მიზნით და მისი სისტემური ხასიათის უზრუნველსაყოფად არსებით სახელთა შიგნით გამოვყავით რამდენიმე ქვეჯგუფი, რისთვისაც დავეყრდენით შემდეგ სემანტიკურ კრიტერიუმებს: 1. სულიერი-უსულო, 2. მნიშვნელოვანი-უმნიშვნელო, 3. აბსტრაქტული-კონკრეტული.

1. სულიერი-უსულო. ა) მასალის ანალიზმა ცხადყო, რომ საკვლევი ენებში (ქართული, ინგლისური, რუსული, გერმანული) სულიერი საგნების აღმნიშვნელ სახელებთან კინობით-მოფერებითი სუფიქსების ხმარება ჩვეულებრივი მოვლენაა. ეს ფაქტი თავისთავად ვასაგებია, რადგან სულიერი არსებების (პირველ რიგში ადამიანის) მოფერება, მის მიმართ სინაზის, სითბოს გამოქვეყნება — ადამიანზე ერთ-ერთ ბუნებრივ მოთხოვნილებას წარმოადგენს. ქართულში გვაქვს — დედიკო, მამიკო, ბებიკო, ძამიკო, ბიჭიკო (უნა), ჩიტუნა, დათუნია, და სხვ.; ინგლისურში — girlie, auntie, laddie, daddy, doggie, birdie...; რუსულში — братец; сестричка (сестренка), кошечка, лисичка, мышонок და სხვ.

ბუნებრივია, რომ ფორმათა რიცხობრივი მაჩვენებელი ენების მიხედვით მონაცვლეობს, მაგრამ პრინციპში დისტრიბუციის ასეთი ტიპი (არსებითი სუ-

ლიერი სახელო+კინობით-მოფერებითი სუფიქსი) არც ერთი ენისათვის უცხო არ არის, თუმცა მისი მოდიფიკაციები სხვადასხვაა სხვადასხვა ენაში.

ბ) კინობით-მოფერებითი სუფიქსები დაერთვის კონკრეტულ უსულო არსებით სახელებსაც, თუმცა განსხვავებულ ენებში განსხვავებულ სურათს ეაწყდებით მათი დისტრიბუციის თვალსაზრისით. მაგალითად, ქართული ენა თითქოს „არჩევს“ სახელთა ჯგუფებს: აღნიშნული სუფიქსები ყველა ჯგუფის, კერძოდ ნებისმიერი სემანტიკური ტიპის, კონკრეტულ უსულო სახელთან არ გვხვდება; პირიქით, ქართულისათვის დამახასიათებელია ერთგვარი სემანტიკური არჩევანი, კერძოდ, ქართული კონკრეტულ უსულო საგანთა ჯგუფიდან ისეთ სახელებს განოყოფს და ურთავს სუფიქსებს, რომლებიც უშუალოდ ~~კავშირში~~ სულორ არსებებთან, კერძოდ ადამიანთან, მის ორგანიზმთან (ვთქვათ, ადამიანის სხეულის ნაწილების აღმნიშვნელი სახელები): ცხვირუკა, თათუნა, ფეხუნა, კიკუქუნა, ხელუნა, ფეხუნა და სხვ. სხვა სახის კონკრეტულ არსებით სახელებთან სუფიქსების ხმარება ქართულისათვის „არაორგანული“, არასისტემურია, უცხოა და, თუ გვხვდება კიდევ (მაგ. სკამი — სკამუკა), — მხოლოდ ფიზიკური სიმკირის აღსანიშნავად და არა ემოციურობის გამოხატვის მიზნით.

ინგლისურში, ისევე როგორც ქართულში, კინობით-მოფერებითი სუფიქსები იხმარება კონკრეტული უსულო არსებითი სახელების მხოლოდ განსაზღვრულ რაოდენობასთან, მაგრამ ინგლისურში სახელთა სემანტიკა არ არის განმსაზღვრელი.

რუსულ ენაში ვხედავთ შემდგომს სურათს: ქართულისა და ინგლისურისაგან განსხვავებით, აქ დასაშვებია ნებისმიერი კონკრეტული არსებითი სახელისა და კინობითი სუფიქსის ერთიანობა. რუსული ენის გრამატიკის ერთ-ერთ სახელმძღვანელოში, რომელიც საშუალო სკოლის უფროსკლასელთათვის არის განკუთვნილი, მოცემული სავარჯიშოების მიხედვით, მოსწავლეებს ევალდებათ აწარმოონ ნებისმიერი არსებითი სახელის კინობით-მოფერებითი (აღერსობითი) ფორმები მოცემული სუფიქსების დართვით¹³.

ე. ი. რუსულში ქართულისაგან განსხვავებით არ დგას სემანტიკური არჩევანის საკითხი. ეს ნათლად ჩანს შემდეგი მაგალითებიდანაც — *домишко, полюшко, песенка, солнышко, деревенька, окошечко, сестренка, соседушка, помидорчик, петушок, супчик*...

ანალოგიური სურათია გერმანულშიც — *Knäblein, Röslein, Bienchen, Herzlein, Tischlein, Süppchen*...

ამგვარად ის, რაც ერთი ენისათვის მიუღებელი და დაუშვებელია, ბუნებრივი და კანონზომიერია მეორისათვის და პირიქით.

II. მნიშვნელოვანი — უმნიშვნელო. კონკრეტულ არსებით სახელთა სფეროში სემანტიკური კრიტერიუმით გამოიყოფა კატეგორია ისეთ სახელთა, რომლებიც აღნიშნავენ ადამიანის აღქმის თვალსაზრისით მნიშვნელოვან, დიდ, მასშტაბურ მოვლენებს, ისეთებს, რომლებიც ადამიანთა პატივისცემას, თავყვანისცემას იმსახურებენ, ანდა, მეორე მხრივ, არის კატეგორია უმნიშვნელო მოვლენების აღმნიშვნელი სახელებისა. ამ ორივე კატეგორიის სახელებ-

¹³ Греков В. Ф., Крючков С. Е., Чешко Х. А., Пособие для занятия по русскому языку, М., 1974, гл. 86—91.

თან (სულიერთანაც და უსულოსთანაც) ქართულ ენაში კინობით-მოფერებითი სუფიქსები არ გვხვდება.

ა) „მნიშვნელოვანი“ სახელებია, ვთქვათ, გული, მზე, ადამიანი, ქალი, კაცი... შეიძლება აქვე დავასახელოთ — ლომიც (როგორც ძლიერების, სიმამაცის, სიდიადის სიმბოლო). აღნიშნული და სხვა მსგავსი სახელებიდან ქართული არ აწარმოებს ალერსობით ფორმებს, თითქმის არ აკნინებს¹⁴ მათ შინაარსს, არსს. წარმოუდგენელია მაგალითად — ადამიანუკა, მზეუკა ან მზეუნა და სხვ. როდესაც ფორმები — გულუკა, ლომუკა, კაცუნა... გვხვდება, აქ სუფიქსი ან მხოლოდ ფიზიკური სიპატარავის, სიმცირის აღნიშვნას ემსახურება, ანუ „ფიზიკური“ კინობითობის მნიშვნელობით იხმარება და ისიც გარკვეულ კონკრეტულ სიტუაციაში (ვთქვათ, ბავშვთან საუბარში). ანდა იხმარება ირონიული, დამცინავი, დამამცირებელი მნიშვნელობით. ცხადია, ამ უკანასკნელ შემთხვევაში კინობით-მოფერებით სუფიქსს არსებითად საპირისპირო ფუნქცია ეკისრება.

აღნიშნული ტიპის სახელებთან ინგლისურიც არ ხმარობს კინობით-მოფერებით სუფიქსებს. ფორმების heartie და heartlet არსებობა არგუმენტად არ გამოდგება, რადგან პირველი მათგანი მხოლოდ აღმნიშნულ მიმართებაში, საყვარელ არსებასთან მიმართებაში იხმარება და, ამდენად, მთქმელი მას (კონკრეტულ ადამიანს) ეფერება და არა გულს¹⁴. მეორე ფორმა — heartlet კი ლექსიკონში განმარტებულია როგორც რაიმეს აბსოლუტური ცენტრი, ბირთვი¹⁵ და ამდენად არაფერი აქვს საერთო ემოციებთან.

ინგლისურისა და ქართულისაგან განსხვავებით რუსულში „მნიშვნელოვანი“ სახელები ბუნებრივად „იფერებს“ კინობით-მოფერებით სუფიქსებს: *сидишь, сердечко, человек* — ეს ფორმები ენაში დამკვიდრებული ფორმებია, ე. ი. ნებისმიერ სიტუაციაში (და არა რომელიმე ერთ, კონკრეტულ სიტუაციაში) შეიძლება შეგვხვდეს.

გერმანულ ენაშიც ანალოგიურ სურათს ვხედავთ: *Menschlein (Mein liebes Menschlein!)*, *Herzchen* („lein) და სხვ.

ბ) სრულიად უმნიშვნელო, მატერიალურ-პრაქტიკულ, გასტრონომიულ სახელებთან ქართულში არ გვხვდება კინობით-მოფერებით სუფიქსიანი ფორმები.

ამავეს ვხედავთ ინგლისურ ენაშიც.

ქართული და ინგლისური ენები, როგორც ჩანს, „არ მიიჩნევენ“ აღნიშნულ საგნებს ალერსის, მოფერების „ღირსად“, ასეთი უმნიშვნელო მოვლენები შეტისმეტად „უპატარაებათ“ მოსაფერებლად.

საწინააღმდეგო კანონზომიერებაა რუსულში და გერმანულში. რუსულში გვხვდება ფორმები: *денежки, помидорчик, картсшечка, супчик* და სხვ. ამ უკანასკნელ მაგალითზე განსაკუთრებით მკვეთრად ჩანს, რომ სუფიქსი -чик ფიზიკური სიმცირის აღნიშვნას კი არ ემსახურება, არამედ სწორედ სუბიექტის ობიექტისადმი მიმართებაზე, დამოკიდებულ ნებაზე მიუთითებს, ანუ სუბიექტის გარკვეული ემოციის, გრძნობის გამომხატველია.

¹⁴ ანალოგიურია ქართულში ფორმა „გულუკა“, რომელიც, საფიქრებელია, ასეთივე მნიშვნელობით და ასეთივე მიმართებაში იხმარებოდა, ვიდრე ენაში საკუთარ სახელად დამკვიდრდებოდა.

¹⁵ იხ. Walker's Rhyming Dictionary of the English Language, 1979.

გერმანულშიც ასეთივე სურათია — Süppchen, ე. ი. არც გერმანული და არც რუსული არ „ერიდება“ „უმნიშვნელო“ სახელებთან კინობით-მოფერებითი სუფიქსების ხმარებას, თითქოს „ეფერება“ მათ.

III. აბსტრაქტული-კონკრეტული. ამ სფეროშიც დისტრიბუციის გარკვეული კანონზომიერებები გამოვლინდა მასალის ანალიზის შედეგად, ჭერჯერობით მხოლოდ ზოგადმა (ძირითადად საკუთარ ინფორმაციაზე დამყარებულმა) კვლევამ ვერჩენა, რომ ქართულში თვით კონსტრუქტია — აბსტრაქტული სახელი + კინობით-მოფერებითი სუფიქსი — არ არსებობს, ე. ი. ქართულში არ გვხვდება არც ერთი აბსტრაქტული სახელი ასეთი სუფიქსებით (მაგალითად, წარმოუდგენელია ფორმები — სიხარულიკო, მწუხარებუნა, ღროუკა და სხვ.).

ქართლისაგან განსხვავებით ინგლისურსა და გერმანულში არის ფორმები lovey და Liebchen. თუმცა ადვილი შესამჩნევია, რომ ასეთ შემთხვევებში აბსტრაქტულობის//ზოგადობის შეგრძნება ძლიერ შესუსტებულია ან სრულიად მოხსნილია. როგორც ჩანს, ასეთი სახის მოვლენების აღმნიშვნელ სახელებთან არც ინგლისურა და არც გერმანულა ენა, როგორც წესი, არ ხმარობს კინობით-მოფერებით სუფიქსებს, „არ აყინებს“ თვით მოვლენის შინაარსს. იმ კონკრეტულ შემთხვევებში კი, როდესაც ხდება ზოგადის, მასშტაბურისათვის აღნიშნული სუფიქსების მიყენება, „მასშტაბურობის“ შეგრძნება ქრება და სახელიც კონკრეტულად გადაიქცევა. ეს კარგად ჩანს lovey-ს და Liebchen-ის მაგალითზე, სადაც ორივე შემთხვევაში იკულისხმება კონკრეტული ადამიანი, „საყვარელი არსება“.

რუსულში კინობით-მოფერებითი სუფიქსიანი აბსტრაქტული სახელები ჩვეულებრივი მოვლენაა. მაგალითად: *времечко, горюшко, волюшка*, დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ აღნიშნული სუფიქსების დართვით აბსტრაქტული სახელი შეიძლება კონკრეტულად გადაიქცეს, ე. ი. კონკრეტული მნიშვნელობა მიიღოს (ისევე როგორც lovey-სა და Liebchen-ის შემთხვევაში), მაგრამ არა უოველთვის. Lovey-სა და Liebchen-ის ანალოგიური მაგალითია რუსულში *времечко*. ეს არის გარკვეული აზრით მეტაფორული ხმარება სიტყვისა, რომელიც კონკრეტული მოვლენის აღნიშვნას ემსახურება (*Ну и времечко!* — იგულისხმება გარკვეული, კონკრეტული დრო, ხანა; დროება...) თუმცა ამ ფორმის გვერდით რუსულში გვაქვს — *волюшка, горюшка*. რომელთაც ანალოგიურ ახსნას ვერ მოვუძებნით.

ბუნებრივია, რაიმე შორსმიმავალი დასკვნების გაკეთება ენების „დიფერენციალური ფსიქოლოგიის“ შესახებ კვლევის ამ ეტაპზე ნაადრევია, მაგრამ წინასწარი მოსაზრებები მაინც გავიჩინდა. კერძოდ: სუფიქსთა დისტრიბუციის ჩვენ მიერ მიკვლეული კანონზომიერი განსხვავება, რომელიც ლინტერესთა თავისთავად, როგორც საკვლევ ენათა გარკვეული სემანტიკური თუ გრამატიკული სპეციფიკის გამოვლინება, აჩენს ამავე დროს ენების გარკვეულ „სტილისტურ“ ნიუანსებს, მათი „სტილისტური“||ემოციური იერის გარკვეულ სხვაობას, რაც თავისთავად ამ ენათა „დიფერენციალური ფსიქოლოგიის“ განსხვავებულ ნიუანსებზე შეიძლება მიუთითებდეს.

გერმანული და რუსული, ქართულთან და ინგლისურთან შედარებით. უფრო, ასე ვთქვათ, „სტენტიმენტალურად“ აღიქმება (თუ გვეჩვენება). მაგრამ ეს, როგორც აღვნიშნეთ, მხოლოდ წინასწარი შთაბეჭდილებაა, სპირდება შემოწმება ენის სხვა ქვესტრუქტურებში, მაგალითად, ლექსიკაში (ამ თვალსაზრისით შეიძლება გაისინჯოს, მაგ., ინგლისური ენის ლექსიკაში კინობით-მოფერებით სუფიქსთა პირდაპირი ეკვივალენტის little-ის დისტრიბუცია).

Н. Ш. НИШНИАНИДЗЕ

ОНОМАСИОЛОГИЧЕСКИЙ МЕТОД ИЗУЧЕНИЯ «ДИФФЕРЕНЦИАЛЬНОЙ ПСИХОЛОГИИ» ЯЗЫКОВ И ОПЫТ ЕГО ПРИМЕНЕНИЯ В МОРФОЛОГИИ

Резюме

В современном языкознании сопоставительный метод изучения языков рассматривается как один из самых результативных методов с точки зрения выявления стилистической особенности (особенностей) сравниваемых языков, который непосредственно связан и с изучением проблем «дифференциальной психологии» языков.

Существует два метода такого типа сопоставления: 1. системное сопоставление семантических структур языков («семантических картин мира»), т. е. семасиологический метод; 2. ономасиологический метод, при котором исследование проводится не от означающего (языкового материала) к означаемому (семасиология), а наоборот, от потенциального означаемого к означающему (к средствам выражения означаемого в языке).

Исходя из ономасиологической позиции, которая является сравнительно новой в лингвистике, в статье рассмотрены средства выражения одной конкретной эмоции, эмоции «нежности» в морфологии английского, грузинского, русского и, частично, немецкого языков; в частности, проанализированы дистрибутивные особенности уменьшительно-ласкательных суффиксов в вышеупомянутых языках.

Исследование выявило некоторые такие закономерности, которые с точки зрения «дифференциальной психологии» языков представляют нам весьма интересными.

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის ინგლისური ფილოლოგიის კათედრა

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის აკადემიკოსმა შ. შიშიგურმა

მ ა ი ა ა ნ ლ რ ი ა ს ი ა ს ი ე რ ი

ს ა ხ ე ლ ის მ ო რ ფ ო ლ ო გ ი ის ჯ ო გ ი ე რ თ ი ს ა კ ი თ ხ ი
ა ზ - ზ ა ჯ ჯ ა ჯ ის „ ა ლ - ჯ ო მ ა ლ შ ი “

ბ ა ლ ლ ა დ ის გ რ ა მ ა ტ ი კ ე უ ლ ს კ ო ლ ის X სა უ ქ ე უ ნ ის წ ა რ მ ო მ ა დ გ ე ნ ე ლ ა ზ - ზ ა ჯ ჯ ა ჯ ი თ ა ე ის ტ რ ა ქ ტ ა ტ ის „ ა ლ - ჯ ო მ ა ლ ის “ ძ ი რ ი თ ა დ ნ ა წ ი ლ ს ს ი ნ ტ ა ქ ს ის სა კ ო ხ ე ბ ს უ თ მ ო ზ ი . მ ი უ ხ ე დ ა ე დ ა მ ის ა, ა რ ა ბ უ ლ ი ე ნ ა თ მ ე ც ნ ი ე რ უ ლ ა ზ რ ო ვ ნ ე ბ ის გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ის შ ე ს წ ა ე ლ ის ა თ ე ის ა რ ა ნ ა კ ლ ე ბ ს ა ი ნ ტ ე რ ე : ო ჩ ა ნ ს ა მ ა ე ტ ო რ ის შ ე ზ ე ლ ე ლ ე ბ ა ნ ი ა რ ა ბ უ ლ ი მ ო რ ფ ო ლ ო გ ი ა ს ის ე თ სა ე ვ ა ნ ო სა კ ი თ ხ ე ბ ზ ე , რ ო გ ო რ ი ც ა , მ ე ტ - ყ ე ლ ე ბ ის ნ ა წ ი ლ თ ა კ ლ ა ი ფ ი კ ა ც ი ა , ე . წ . ო რ ბ რ უ ნ ე ვ ი ა ნ ს ა ხ ე ლ თ ა პ რ ო ბ ლ ე მ ა , ს ტ ა ტ უ ს ი , შ ი მ ა რ თ ე ბ ი თ ზ ე დ ს ა რ თ ა ე თ ა წ ა რ მ ო ე ბ ა და ს ხ ე .

1. მ ე ტ ყ ე ე ლ ე ბ ის ნ ა წ ი ლ ე ბ ა დ და ყ ო ფ ა (ს ა ხ ე ლ ის კ ა ტ ე გ ო რ ი ა ლ უ რ ი და ხ ა ს ი ა თ ე ბ ა) .

ა რ ა ბ უ ლ გ რ ა მ ა ტ ი კ ე უ ლ ლ ი ტ ე რ ა ტ უ რ ა შ ი სა ყ ო ე ე ლ თ ა ო დ ა ლ ი ა რ ე ბ უ ლ ს ა მ მ ე ტ - ყ ე ე ლ ე ბ ის ნ ა წ ი ლ ს გ ა მ ო ყ ო ფ ე ნ : ს ა ხ ე ლ ს (ا ل ل) , ზ მ ნ ა ს ა (ا ل ل) და ნ ა წ ი ლ ა კ ს (ا ل ل) . ა ს ე თ ი „ და ყ ო ფ ის ტ რ ა დ ი ც ი ა თ ე ი თ ა რ ა ბ გ რ ა მ ა ტ ი კ ო ს ე ბ ს ს ი ბ ა ე ე მ ა ს ი ა გ ა ნ მ ო მ დ ი - ნ ა რ ე დ მ ი ა ო ნ ი ა თ , ხ ო ლ ო უ ფ რ ო გ ე ვ ი ა ნ დ ე ლ ხ ა ნ ა შ ი მ ა თ ე ქ ე ვ ი ა რ ე ბ ა რ ე ბ ა თ , რ ო მ ს ა - კ ი თ ხ ის ა მ გ ვ ა რ ი და ს მ ა კ ა ნ ო ნ ი ე რ ი ა , თ უ მ ც ა დ ა მ ა მ ტ ი კ ე ე ბ ე ლ ი ს ა ბ უ თ ე ბ ი ყ ე ე ლ ა მ ა თ - გ ა ნ ს ა რ მ ო ჰ ყ ა ე ს “ ([1] , გ ე . 3 2 1) .

ا ل ل „ ა რ ს ე ბ ი თ ი ს ა ხ ე ლ ი “ ო ძ ლ ე ვ ა ო ნ ფ ო რ მ ა ც ი ა ს სა გ ნ ე ბ ზ ე . ا ل ل — „ მ ო ქ - მ ე დ ე ბ ა “ და ا ل ل „ ე რ თ ა დ ე რ თ ი ა ს ო “ — ა ს ე უ ნ დ ა ი ქ ე ნ ს გ ა გ ე ბ უ ლ ი თ ა ე დ ა პ ი რ - ვ ე ლ ი მ ნ ი შ ე ნ ე ლ ო ბ ა ო მ ის ა , რ ა ც შ ე მ დ გ ო მ ი ქ ე ა მ ე ტ ყ ე ე ლ ე ბ ის ნ ა წ ი ლ თ ა ძ ა ლ ი ა ნ რ თ უ ლ გ ა ნ ს ა ზ ლ ე რ ე ბ ა დ “ [2] .

ა ზ - ზ ა ჯ ჯ ა ჯ ი თ ა ნ ა მ ე დ რ ო ე ა რ ა ბ ი მ ე კ ლ ე ე რ ის მ ე ჰ ი რ ის მ ი ე რ მ ი ჩ ნ ე უ ლ ა ო ის ე თ მ ე ც ნ ი ე რ ა დ , რ ო მ ე ლ ო ც .. ც დ ი ლ ო ბ ს მ ის ც ე ს ა მ და ყ ო ფ ა ს რ ა ც ი ო ნ ა ლ უ რ ი ბ ა ზ ა და გ ე ი ჰ ე ე ნ ო ს , რ ო მ ი გ ი გ ა მ ო ზ ა ტ ა ე ს მ ო ლ ა პ ა რ ა კ ე ს მ ო თ ხ ო ე ნ ი ლ ე ბ ე ბ ს “ ([1] , გ ე . 3 2 1) .

ზ მ ნ ს ა და ნ ა წ ი ლ ა კ ის კ ა ტ ე გ ო რ ი ა ლ უ რ და ხ ა ს ი ა თ ე ბ ა ზ ე ა ქ ა რ შ ე ე ჩ რ დ ე ბ ი თ . რ ა ც შ ე ე ხ ე ბ ა ს ა ხ ე ლ ს , ი გ ი ა ზ - ზ ა ჯ ჯ ა ჯ ის ა თ ე ის ის ა ა , რ ა ც შ ე ი ძ ლ ე ბ ა ო ყ ო ს ს უ ბ ი ე ქ ტ ი ა ნ ო ბ ი ე ქ ტ ი , ა ნ რ ა ს ა ც შ ე ი ძ ლ ე ბ ა და ე რ თ ო ს ხ ა ქ დ ის ნ ა წ ი ლ ა კ ი ([3] , გ ე . 1 7) რ ო გ ო რ ც ვ ხ ე დ ა ე თ , ა ე ტ ო რ ის მ ი ე რ ს ა ხ ე ლ ი გ ა მ ო ყ ო ფ ე ლ ი ა ო რ ი პ რ ი ნ ც ი პ ი თ : ე რ თ ი მ ა თ გ ა ნ ი (ხ ა ქ დ ის ნ ა წ ი ლ ა კ ის და რ თ ე ვ ა და შ ე ს ა ბ ა მ ის ა დ ხ ა ქ დ ის ა ნ უ ნ ა თ ე ს ა ო ბ ი თ ი ბ რ ა უ ნ ე ის ფ ო რ მ ის მ ი დ ე ბ ა) ფ ო რ მ ა ლ უ რ ი ა , მ ე ო რ ე — ფ უ ნ ქ ე ო ნ ა ლ უ რ ი (ს უ ბ ი ე ქ ტ ის ა ნ ო ბ ი - ე ქ ტ ის ფ უ ნ ქ ე ი ს შ ე ს რ უ ლ ე ბ ა) . პ ი რ ე ე ლ ი ნ ი შ ნ ის გ ა მ ო ყ ო ფ ის ა ს ა ზ - ზ ა ჯ ჯ ა ჯ ი ო რ ი გ ო - ნ ა ლ უ რ ი ა რ ა რ ის . ს ი ბ ა ე ე მ ა ს ი ა თ ე ის ა ც მ თ ა ე რ ა ო პ ი რ ე ე ლ ი (ფ ო რ მ ა ლ უ რ ი) ნ ი შ ა ნ ი , მ ის ი ტ ე რ მ ი ნ ო ლ ო გ ი თ — ქ ა რ რ ი ([4] ; II , გ ე . 7) . მ ე ო რ ე ნ ი შ ა ნ ი ჩ ე ე ნ მ ა ა ე ტ ო რ მ ა და უ მ ა ტ ა , ხ ო ლ ო ს ხ ე ვ ა რ ა ბ ი გ რ ა მ ა ტ ი კ ო ს ე ბ ი კ ი დ ე ე უ ფ რ ო მ ე ტ ნ ი შ ა ნ ს ჩ ა მ ო თ ე ლ ი ა ნ . ე ს ე ნ ი ა : ა რ ტ ი კ ლ ის და რ თ ე ვ ა , ნ უ ნ ა ც ი ს მ ი დ ე ბ ა , მ ი მ ა რ თ ე ის ფ ო რ მ ა (ا ل ل) ; ზ ა მ ა ხ - შ ა რ ი , მ ა გ ა ლ ი თ : ა დ , ა ლ ნ ი შ ა ნ ა ე ს , რ ო მ ს ა ხ ე ლ ს , ნ ა წ ი ლ ა კ ის ა გ ა ნ გ ა ნ ს ხ ე ა ე ე ბ ი თ . ა ხ ა ს ი ა -

თებს სხვა სიტყვისაგან დამოუკიდებლად მნიშვნელობაზე მითითების უნარი, შეწყობა პრელიკატთან (جواز الاسناد)، არტიკლის მიღება, ჯარრი, ნუნაცია და იზაფეთი (15) გვ. 8). აღსანიშნავია, რომ جواز الاسناد გულისხმობს სუბიექტის ფუნქციის შესრულებას სახელის მიერ, რაც ორთაგან ერთ-ერთი ძირითადი ნიშანია, წამოყენებული აზ-ზაჯჯაჟის მიერაც. რაც შეეხება არაბი გრამატიკოსების მიერ სახელის არსის დასახასიათებლად გამოყოფილ დანარჩენ ნიშნებს, მათი განხილვა ცხადს ხდის, რომ ჩვენი ავტორის მიერ გამოყოფილი ორი ძირითადი ნიშანი საცხებით საკმარისია ამ მიზნის მისაღწევად: ფუნქციონალურ პლანში სახელი მარკირებულია სწორედ სუბიექტად ან ობიექტად ყოფნის უპარით (თუ მხედველობაში არ მივიღებთ სახელის მიერ ნომინალი წინადადების პრელიკატის ფუნქციის შესრულებას), ხოლო ფორმალურად ნათესაობით ბრუნვის დაბოლოება განასხვავებს სახელთა უმეტესობას ზმნებისაგან, რომლებსთვისაც უცხაა ნათესაობითი ბრუნვის დაბოლოება (ხაქდი ანუ ჯარრი). ასე რომ, არაბ ავტორთა მიერ მიღებული ზოგი ნიშანი ჰქარბი ჩანს. შევჩერდეთ თითოეულ მათგანზე: სხვა სიტყვისაგან დამოუკიდებლად მნიშვნელობაზე მითითების უნარით სახელის გარდა ნაწილაკს უპირისპირდება, როგორც ცნობილია, ზმნაც. ეს ნიშანი საერთაო ამ ორი მეტყველების ნაწილისათვის. პრელიკატთან შეწყობაზე ზემოთ იყო საუბარი. განსაზღვრული არტიკლის მიღება კი არ უნდა ჩაითვალოს სახელის არსებით ნიშნად, რადგან არსებობენ ისეთი (მაგ. საკუთარი) სახელები, რომლებიც არასოდეს არ დაირთავენ არტიკლს. არტიკლდართული სახელი გამოირიცხულია აგრეთვე ზოგიერთ პოზიციაში (მაგ., აბსოლუტური უარყოფის დროს წ ნაწილაკით). ყოველივე თქმული არტიკლის შესახებ თანაბრად ეხება ნუნაციასაც. სახელი იზაფეთური კონსტრუქციის მეორე წევრად ნათესაობითში დგას, ამიტომ ამ ნიშანს ფარავს აზ-ზაჯჯაჟის მიერ მიღებული პირველი ნიშანი, რამდენადაც იზაფეთური კონსტრუქციის პირველი წევრი არაბულ გრამატიკულ ლიტერატურაში მართვის თვალსაზრისით უტოლდება ნათესაობითში მმართველ ნაწილაკებს (عوامل في الخفض). ჩვენი ავტორის მიერ გაუთვალისწინებელ ნიშანთაგან სახელის კატეგორიული დახასიათებისათვის არსებითი ჩანს მიმართვის ფორმა (انسان), რომელიც სპეციფიკურია როგორც არსებითი სახელების, ასევე ზედსართავეებისა და ჩვენებითი ნაცვალსახელებისათვისაც.

2. ე. წ. ორბრუნვიანობა. როგორც ცნობილია, ბრუნების ტიპების ზიხედვით არაბულ სახელებს სემიტოლოგიურ ლიტერატურაში ყოფენ სამბრუნვიან, ორბრუნვიან და უბრუნველ ტიპებად. სამბრუნვიანები იღებენ ნუნაციას განსაზღვრულ მდგომარეობაში (მაგ.: كاجر), ორბრუნვიანები უჩვენებენ ორ ქვეტიპს — უთენინოს (მაგ.: أحمر) და თენინიანს (მაგ.: قاض), უთენინოებად (მაგ.: كرى) და თენინებად (მაგ.: قتي) კლასიფიცირდებიან აგრეთვე უბრუნველებიც. დღეისათვის არსებობს ცდა თავისებურ გვერდულ გამოიყოს ხუთი იზოლირებული სახელი (أب „მამა“, أحم „ძმა“, حم „მამამთილი“, أم „პირი“, და هن „საგანი, ნივთი“ (16), გვ. 37—42), რომლებიც გარკვეულ თავისებურებას იჩენენ status constructus-ში.

წინადადების იზოლირებულ წევრებად მყოფი სახელები არ უჩვენებენ ბრუნვის ფორმებს.

ლიტერმინაციის გარეშე მდგომ სახელებში შეაქვთ სემანტიკურად განსაზღვრული ტიპები: კომპოზიტები (თავისებური ტიპი), უცხო წარმოშობის სახელე-

ბი და ბინარული სიტყვები (დისტრიბუტივი, მეორე დეკადის რიცხვითი სახელები) ზმნისართები ტიპით bukrata და დისტრიბუტივები არ უკავშირდებიან არც სამ და არც ორბრუნვიან ტიპს ([7], გვ. 37).

კ. პეტრაჩეის მოსაზრებით გარკვეული კავშირი არსებობს ორბრუნვიანობასა და დეტერმინაციულ ელემენტს ai-ს შორის, რადგან უთენენო ორბრუნვიან სახელთა ზოგი ტიპი (თუ იგი საერთოდ დაირთავს განსაზღვრულ არტიკლს) ბრუნვის სამ ფორმას უჩვენებს განსაზღვრული არტიკლის დართვისას და აგრეთვე იზაფთვითაც ([8], გვ. 337).

კ. ფლაიშის თანახმად ზმნის სისტემასთან კავშირის მქონე სახელები და ელათივის ფორმები ქმნიან ორბრუნვიანთა ძირითად მასას ([9], გვ. 278—9). ელათივი პირველადია ორბრუნვიანთა შორის კ. ვერისათვისაც ([10], გვ. 603), მ. ლივერანის აზრით, ორბრუნვიანთა ძირითადად ისეთი ტიპები, რომელთათვისაც ფლექცია თავიდან არაორგანული იყო ([11], გვ. 160).

კ. ბირკელანდი ორბრუნვიანობის წარმოშობას უკავშირებს პაუზალური ფორმების განვითარებას უძველეს არაბულ დიალექტებში, რომლებშიც, მისი ვარაუდით, განუსაზღვრელ სტატუსში პირდაპირი ბრუნვა ბოლოვდებოდა ა ხმოვნით. სწავლებითი — ა ხმოვნით, ხოლო ნათესაობითი უხმოვნო იყო. ეს სისტემა შენდვამ შევიდა იერაზის საერთო სისტემაში. კ. ბირკელანდი შეგვახსენებს, რომ პოეზიაში ორბრუნვიანი ხშირად წარმოდგენილია სამბრუნვიანად, მაგრამ არასოდეს პირიქით ([12], გვ. 50).

ნ. იუმშანოვი ითვალისწინებს ორობითა და მრავლობითი რიცხვების მონაცემებს ორბრუნვიანობის წარმოშობის ასახსნელად, რადგან ორობით და მრავლობით რიცხვებში ყველა ტიპის სახელი ორ ფორმას უჩვენებს. იგი შენიშნავს საკუთარი სახელების მიდრეკილებას არქაული ფორმების შენარჩუნებისაკენ. საბოლოოდ მას ორბრუნვიანებში შეაქვს შინაარსის საფუძველზე: 1. უცხო წარმოშობის საკუთარი სახელები, 2. ქალის საკუთარი სახელები, 3. საკუთარი სახელები ტიპით كات, 4. ზმნური ფორმის მქონე საკუთარი სახელები, 5. მსხვერფელი მრავლობითები كات ტიპისა. ფორმის საფუძველზე ორბრუნვიანებში ერთიანდებიან: 1. საკუთარი სახელები -at სუფიქსით, 2. საკუთარი სახელები და ზედსართავები -ānu დაბოლოებით, 3. სახელები ā'u და არაძირეული ā დაბოლოებით. მაგ.: حلو, 4. كات და كات ტიპები, 5. დისტრიბუტივები ([13], გვ. 149—159).

არაბი ფილოლოგების ნაშრომებში შემდეგი ვითარება გვაქვს: სახელთა ტიპებს ბრუნების მიხედვით ორ ძირითად ჯგუფად ყოფდნენ: ორ და სამ ბრუნვიანებად. ჯერ კიდევ სიბავუჰის მორფოლოგიის ერთ-ერთ ძირითად საკითხად სახელთა ორ და სამბრუნვიანობა მიიჩნდა. სახელს, რომელიც ბრუნებისას იღებს თენენის და სამ დაბოლოებას (u, a, i), იგი უწოდებს اينصر, ხოლო უთენენი და ორი (u, a) დაბოლოების მქონე სახელს— لاينصر ما ([4] vol, 2, გვ. 3—5). სახელთა ტიპების ამგვარი კლასიფიკაცია ნიშნავს იმას, რომ პრიორიტეტი ენიჭება მორფოლოგიის დონეზე აღმოცენებულ ოპოზიციას, როგორც უფრო მაღალი რანგის ოპოზიციის ფონეტიკის დონეზე შექმნილ ოპოზიციასთან შედარებით. ამ უკანასკნელი ოპოზიციის საფუძველზეა წარმოქმნილი ბრუნების ყველა დანარჩენი ტიპი.

ვლ. ახვლედიანის აზრით, «Сибавейхи дает исчерпывающее описание распределения имен между трехпадежными и двухпадежными ([14], გვ. 76).

ვ. გირგასი კი თვლის, რომ «он не установил причин неполной склоняемости» ([15], გვ. 68).

ორბრუნვიანი სახელებისათვის დამახასიათებელი ცნობილი ცხრა ნიშნის ფორმულირება სიბაეეჰის შემდეგდროინდელ გრამატიკოსებს მიეწერებათ (ალ-ფარისი, ზამახშარი და სხვანი). ეს ნიშნები, ან უფრო სწორად, მიზეზები შემდეგაა: 1. საკუთარი სახელის ფუნქციით ხმარება (علمية); 2. ქალის საკუთარი სახელის ფუნქციით ხმარება (نائبه لفظا او معنى); 3. ზმნის ფორმის (وزن الفعل) გამოყენება მამაკაცის საკუთარ სახელად; 4. ზედსართავ სახელად ხმარება (وصيفة), 5. ფორმაცვლილი სახელების საკუთარ სახელად გამოყენება; 6. ორბრუნვიანია მსხვერუელი მრავლობითი. ნაწარმოები ისეთი ძირისაგან, რომელშიც ბოლო თანხმოვანი სუსტი არ არის; 7. კომპოზიტი (ترتيب); 8. არა არაბული წარმოშობის საკუთარი სახელი (اجتماع في الاعلام); 9. -anu (الانث و النون) სუფიქსიანი სახელი.

ზამახშარის აზრით, ორბრუნვიანი სახელი (غیر منصرف) უნდა გაიჩნეს თენგიჩქერაზე დაბოლოებული სახელებსაგან, რომლებიც უჩვენებენ ასეთ დაბოლოებებს: რაჭყი-ი. ნასბი-აიხაქლი-ი. აგრეთვე შერეული ტიპისაგან (მსხვ. მრ. დაბოლოებებით: რაჭყი-ი. ნასბი-ა. ხაქლი-ი). იგი მოითხოვს სიბაეეჰისა და ალ-ასქაშის აზრთა სხვადასხვაობაზე და აღნიშნავს, რომ ორბრუნვიან სახელებში ზოგჯერ ორი ან მეტიც იყრის თავს ზემოჩამოთვლილ ნიშანთაგან. იგივე ავტორი ორბრუნვიანობას ხსნის ზმნასთან მსგავსებით (شب الفعل) და დასძენს, რომ ორბრუნვიანები არ იჩენენ მესამე დაბოლოებას. თუ მათ არ დაერთოთ განსაზღვრული არტიკლი ან ნათესაობითში მდგომი მსაზღვრელი (15), გვ. 16-17).

სამბრუნვიანი სახელის (منصرف) განსაზღვრება, წარმოდგენილი „ალ-ჯემალში“, არ განსხვავდება ბასრის სკოლანი შექმნილი და შემდგომ ბაღდადში გარმავებული თვალსაზრისისაგან. იგივე ავტორის ორბრუნვიან სახელებზე (غیر منصرف). საინტერესოა ლაღარ მუნსარაჰის შიგნით დაჯგუფების აზ-ზაჯჯაჰისეული პრინციპი. მისი მიხედვით ლაღარ მუნსარაჰი ორი სახისაა: ერთი ორ დაბოლოებას უჩვენებს და უთენებრობა როგორც საკუთარი სახელის ფუნქციით ხმარების შემთხვევაში, ასევე საზოგადო სახელად ხმარებისას. ამგვარი სახელები ნუნაციას არასოდეს იღებენ. განსაზღვრულ არტიკლს კი დაირთავენ. მეორე ჯგუფში აზ-ზაჯჯაჰი აერთიანებს სახელებს, რომლებიც სამ დაბოლოებას და თენებს იღებენ, ე. ი. წარმოადგენენ მუნსარაჰის საზოგადო სახელად ხმარებისას და ლაღარ მუნსარაჰს -- თუ საკუთარი სახელის ფუნქციით იხმარებიან (13), გვ. 224-225). აქვე უნდა დაეუმატოთ, რომ საზოგადო სახელთა აღსანიშნავად აზ-ზაჯჯაჰი ხმარობს ტერმინს نكرة, რაც საერთოდ და მის მიერვე სხვა შემთხვევებში განუსაზღვრელი სახელის აღსანიშნავად გამოიყენება ([3], გვ. 225). მეორე ტერმინი -- معرفة, რომელიც განსაზღვრულ სახელებს აღნიშნავს ხოლმე, ამ კერძო შემთხვევაში, როგორც ჩანს, აღნიშნავს ისეთ სახელებს, რომლებსაც შეიძლება დაერთოს განსაზღვრული არტიკლი. ზემოთქმულთან დაკავშირებით უადგილო არ იქნება მოვიყვანოთ ი. კურილოვიჩის ცნობილი მოსაზრება, რომლის მიხედვით ბრუნების ტიპთა წარმოშობის ძირითადი მიზეზი საკუთარ და საზოგადო სახელთა დაპირისპირებაში მდგომარეობს და ოპოზიცია ორბრუნვიანი: სამბრუნვიანი ნიშანდობლივია სახელებისათვის პირველ რიგში (16).

უნდა აღინიშნოს, რომ დაჯგუფების ხსენებული პრინციპი არ არის ორიგინალური. იგი უნდა მომდინარეობდეს სიბაეეჰის كتابا-დან, სადაც ვკითხულობთ, რომ أعل ტიპის ზედსართავი ორბრუნვიანია معرفة و نكرة. ამავე დროს სახელები ამავე ტიპით ორბრუნვიანია ზმნასთან მსგავსების საფუძველზე في المعرفة და მუნსარაჰია

النكرة ორბრუნვიანად მიიჩნევა \bar{a} , $\bar{a}'u$ და $\bar{a}iu$ დაბოლოებების მქონე სხვადასხვა ტიპები. -at სუფიქსიანი სახელი ორბრუნვიანია მხოლოდ მაშინ, თუ საკუთარ სახელს წარმოადგენს, კომპოზიტის წევრები ცალ-ცალკე სამბრუნვიანია, თვითონ კომპოზიტი კი — არა, كفاء და كفايع მსხვერული მრავლობითები ორბრუნვიანია საკუთარ და საზოგადო სახელეზად ხმარების შემთხვევაში და ა. შ. ([4], გვ. 2, 8, 12, 15).

იგივე პრინციპი ცნობილია ზამახშარისათვისაც, რომელიც წერს: أعل ტიპი لانكرة و معرفة في منصرف ორბრუნვიანია საკუთარ სახელად ხმარებისას და საზოგადო სახელად ხმარების შემთხვევაშიც. იგივეა ნათქვამი კომპოზიტების შესახებაც ([5], გვ. 2, 8, 12) და სხვ.

პირველ ჩვეულებაში აზ-ზაჯჯაჯის შეაქვს ორბრუნვიან სახელთა 5 სახეობა: ა) ტიპი أعل (როგორც ელათინის ფორმა, მაგ. أكرم, ასევე ზედსართავი სახელის დადებითი ხარისხის ფორმები, მაგ. أبيض); ბ) ზედსართავი ტიპით اعلان (რომლის მდებარეობით იწარმოება اعل ტიპით); გ) ტიპები დაბოლოებით $\bar{a}'u$, მაგ. حمراء და დაბოლოებით \bar{a} , მაგ. غصبي. ეს ტიპი უთენებიათ და ფორმალურად აქვს ორბრუნვიანი სახელის მეორე დამახასიათებელი ნიშანიც — ერთნაირი დაბოლოება ნასბსა და ხაფღში. ამასთან, იგი იკლებს განსაზღვრულ არტიკლსაც. ამის საფუძველზე, როგორც ჩანს, იგი არაბ გრამატიკოსებს შეუტანიათ კიდევ ორბრუნვიანთა რიცხვში. ეს ტიპი اعل-შიც منصرف-ადაა მიჩნეული. ასევეა კვალიფიცირებული მრავლობითი ტიპით اعل (მაგ. حباري). მათი ორბრუნვიანობის მიზეზად სიბავეები და ზამახშარი -a სუფიქსის ასახელებენ ([4], vol 2, გვ. 8—9; [5], გვ. 8). ნ. იუშმანოვს ორბრუნვიანად მიაჩნია ტიპი اعل, მაგ. حباري ([3], გვ. 154), მაგრამ აქ გაუთვალისწინებელია, რომ არტიკლის დართვა არაფერს ცვლის ამ ტიპისათვის ბრუნვითა დაბოლოებების თვალსაზრისით. უფრო მეტიც რაჭვის დაბოლოება u საერთოდ უცხობა მისთვის, ორბრუნვიანთა რიცხვში იგი ტრადიციით შეტანილია ზოგ თანამედროვე ნაშრომშიც ([17], გვ. 295), ეს ტიპი უბრუნველ უთენებინო სახელებში უნდა განიხილებოდეს, ისეთ სახელთა გვერდით, როგორიცაა, მაგ., أكرى და სხვ. — ([18], გვ. 169—170). დ) მრავლობითები \bar{a} ხმოვნით მეორე მარცვალში, რომელსაც უნდა მოსდევდეს არანაკლებ ორი თანხმოვნისა, მაგ., طواويس „ფარშევანგები“, داوا — „ცხოველები“ გამოჩეკისად დასახელებულია اعل ტიპის მსხვერული მრავლობითი -at სუფიქსით. ე) დისტრიბუტივები اعل და اعل ტიპით, რომლებიც აგრეთვე არასოდეს უჩვენებენ u დაბოლოებას და ბრუნვის კატეგორიის გარეშე დგანან.

მეორე ჩვეულებაში 12 სახეობას მოიცავს: ა) უცხო წარმოშობის საკუთარი სახელები სამზე მეტი თანხმოვნით, მაგ., داوا „დავული“*. ბ) ზმნის იმპერფექტივის ფორმის მქონე საკუთარი სახელები, მაგ., أحمد „ამალი“ და زيد „იზიდი“ გ) -aiu სუფიქსიანი მამაკაცის სახელები, მაგ., مروان „მერვანი“ (ზოგიერთ შემთხვევაში ავტორი მიჩნავს არაძირეულ -aiu დაბოლოებას იდენტური ძირეული დაბოლოებისაგან), დ) მამაკაცის სახელები -at სუფიქსით, მაგ., طلحة „ტალჰა“. ე) სრული ვოკალიზმის მქონე მდებარეობითი სქესის სახელები اعل ტიპით, მაგ., هند „ჰინდი“.

* არაბული გრამატიკული ტრადიცია ალიფს თანხმოვნად მიიჩნევს.

ვ) სათანადო ნიშნის არმქონე მდებარეობითი სქესის სახელები სამზე მეტი ძირეულით, მაგ., زینب „ზინაბი“, ზ) საკუთარი სახელები ტიპით فعل, მაგ., عمر „ომარი“. თ) პერფექტივის ფორმის მსგავსი სახელები, გარდა სუსტი ძირეულის შემცველი ფორმებისა, ი) კომპოზიტები, მაგ., راجع „რამოამუზი“. კ) სახელები აფიქსიუ-ული ალიფით გამოყენებული საკუთარ სახელებად, მაგ., أرطى „ხის ჯიში“ (ეს უკანასკნელი ტიპი, ისევე როგორც فعلის ტიპის ზედსართავი, უთენინო უბრუნველ სახელთა რიცხვში უნდა იქნეს შეტანილი). ლ) მდებარეობითი სქესის საკუთარი სახელი მამაკაცის საკუთარ სახელად ხმარების შემთხვევაში და პირიქით.

უნდა აღინიშნოს, რომ ჩვენს ავტორს ორბრუნვიანთა შორის არ დაუსახელებია თვეების სახელები, განყენებული რიცხვითი სახელები და სიტყვა قسمة ([18], გვ. 165).

ზოგიერთ ორბრუნვიან ეთნიურ ტერმინს და ტოპონიმს (ტომთა, გვართა, ქალაქთა, ვალაენთა სახელები და სხვ.) აზ-ზაჯჯაჯი განიხილავს ცალკე ქვეთავში სათაურით: أسماء الأراضين. ამგვარ სახელებზე სპეციალურად შეჩერების ტრადიცია სიბავეჰისაგან მომდინარეობს. „ალ-ქითაბსა“ და „ალ-ჯუმალში“ განხილულია ერთი და იგივე სახელები, როგორც ამას პ. ფლაიშიცი შენიშნავს ([9], გვ. 273). „ალ-ქითაბში“ გარჩეული ალ-აბტალის ბეითი ნოყენილი აქვს აზ-ზაჯჯაჯისაც.

აზ-ზაჯჯაჯის დებულება ასეთია: ტომის ან დედის საგვარეულოს აღმნიშვნელი ეთნიური სახელი საკუთარ სახელად გამოყენების შემთხვევაში ორბრუნვიანია, ხოლო, თუ საზოგადო სახელის ფუნქციით იხმარება, სამ დაბოლოებას უჩვენებს. იგივე არსებითი გვარის ან მამის საგვარეულოს აღნიშვნისას ყოველთვის სამბრუნვიანად გვევლინება, მაგ., حمى „თამიმი“, ხოლო უთენინოა ტომის აღნიშვნისას. ზოგი ეთნონიმი, წერს აზ-ზაჯჯაჯი, წარმოადგენს როგორც ტომის, ასევე გვარის სახელსაც, მაგ., قريش ([3], გვ. 231).

ქალაქთა სახელების უმეტესობა მდებარეობითი სქესისაა და ამ მიზეზითაა ორბრუნვიან, მაგ., ابله „ბალდადი“, მცირე ნაწილი ქალაქთა სახელებისა მამრობითი სქესისაა და ამიტომ სამბრუნვიანიც, მაგ., ابي „დაბიკი“, იგივე სახელები ორბრუნვიან ვარიანტს უჩვენებენ თუ აღნიშნავენ ადგილს, მიწის ნაკვეთს (مكة), ან მცირე დასახელებულ პუნქტს (بلد). აქ ჩამოთვლილ შემთხვევებში აზ-ზაჯჯაჯი, როგორც ჩანს, ხედავს სქესის კატეგორიის კავშირს ბრუნვის დაბოლოებათა რაოდენობასთან.

ბრუნვის ფორმათა რაოდენობის მიხედვით სახელთა კლასიფიკაციაში აზ-ზაჯჯაჯის წვლილი არცთუ მცირედ გეჩვენება, რადგან მან შეძლებისამებრ სრულად წარმოადგინა ე. წ. ორბრუნვიან სახელთა ჯგუფები და გაითვალისწინა დეტერმინაციისა და ბრუნვის კატეგორიათა ურთიერთკავშირი, აგრეთვე ოპოზიცია-საზოგადო სახელთა: საკუთარი სახელი და ნაწილობრივ სქესის კატეგორიის გავლენაც.

3. სტატუსი (სემანტიკური განსაზღვრულობა და ინდეტერმინაცია. საზოგადო და საკუთარი სახელები). კლასიკურ არაბულ გრამატიკულ ლიტერატურაში პრედიკატული კონსტრუქციის კვლევისას მიღებულია დაყოფა განსაზღვრულ სიტყვებად (معرف) და განუსაზღვრელ სიტყვებად (نكرة), აგრეთვე დეტერმინაციის კატეგორიის ფუნქციონალური ანალიზი, რაც ერწყმის წინადადების წევრთა კომპონიცი-ციური დატვირთვის თავისებურ თეორიას ([19], გვ. 34).

უნდა აღინიშნოს, რომ განუსაზღვრელი სახელის ფორმა (თენვინიანი) აქვთ ხოლმე საკუთარ სახელებსაც, მაგრამ, რადგან ისინი არ მიიღებენ განსაზღვრულ არტიკლს, ითვლება, რომ მათი თენვინი აქ არ შედის განსაზღვრულ არტიკლთან კატეგორიალურ ოპოზიციასში.

3. გაბუჩიანის აზრით, არაბი გრამატიკოსები განსაზღვრულობა-განუსაზღვრულობის დახასიათებისას ეფუძნებიან ისეთ ვაგებას, როგორცაა, საზოგადო-კონკრეტული (სახელთა კლასის დაყოფა საზოგადო და კონკრეტულ სახელებად ზდება სემანტიკურ-გრამატიკულ ასპექტში სათანადო მორფოლოგიური გამოხატულების უქონლობის გამო). ეს დეტერმინაციის კატეგორიის კვლევის სინტაქსური ასპექტის საპირისპირო მხარეა, რომლის დროსაც, «Исходными служили понятия „известное“ и „неизвестное“ ([19], გვ. 36), იგივე ავტორი აღნიშნავს, რომ არაბები არ ეყაყოფილებოდნენ ორი უკიდურესი წერტილის ან შემადგენელი ელემენტის გამოყოფით. «Эта система в понимании арабских грамматиков представляет собой сложную систему, где два полюса определенного и неопределенного (частного и общего) охватывают целый ряд промежуточных категорий, выделенных как «более определенное», «более неопределенное» ([19], гв. 38).

განუსაზღვრელ სახელთა მთლიანობაც ამავე საფუძველზეა დაყოფილი.

სიბაეეჰი და ბასრის სკოლის სხვა წარმომადგენლები თვლიან, რომ ყველაზე განსაზღვრულია პირის ნაცვალსახელი, საკუთარი სახელი და ბოლოს ჩვენებითი ნაცვალსახელი.

ქუფელები საკუთარ სახელს თვლიან ყველაზე განსაზღვრულად და შემდეგ მისდევენ ბასრელთა რიგს.

3. გაბუჩიანის აზრით, «положение басрийских грамматистов... свидетельствует о последовательно проведенной лингвистической линии, характеризующейся формальным изучением языковых явлений с учетом их функциональных особенностей». მისივე შეხედულებით, ქუფელთა მსჯელობანი გამომდინარეობენ «из номинативного аспекта изучения !определенности-неопределенности без учета функциональных особенностей языковых единиц».

არაბი გრამატიკოსები გამოჰყოფენ განსაზღვრულობის ორ ტიპს: ა) თავისთავად განსაზღვრული (مفرد). აქ შედიან საკუთარი სახელები, ნაცვალსახელები, ბ) სახელები, რომლებიც შეიძლება გახდნენ განსაზღვრული (مفرد) არტიკლის დართვით ან გენტიური კონსტრუქციის მეშვეობით.

ცნობილია, რომ თავისთავად განსაზღვრული სახელიც (მაგ., საკუთარი) შეიძლება გახდეს განუსაზღვრელი, მაგრამ არა كره. არამედ منكر, თუ ამას გამოიწვევს ფუნქციური აუცილებლობა.

არაბულ გრამატიკულ სკოლებში ამ თეორიის მუქზე დამუშავებული ჩვენი ავტორის კონცეფციაც გარკვეულ ინტერესს იწვევს.

განუსაზღვრელ სახელს აზ-ზაჯჯაჯი განსაზღვრავს შემდეგნაირად: كل اسم آخر غير مفرد لا يخصص؛ واحد دون آخر «ყოველი სახელი საერთოა თავისი გვარისათვის, რომლითაც ერთი მეორისაგან არ გამოირჩევა», მაგ., فرس «ცხენი». ყველაზე განუსაზღვრელია მისთვის شىء «რაიმე, რაღაც, საგანი», შემდეგ جوهر «არსი, მატერია», جسم «სხეული», حيوان «ცხოველი», შემდეგ انسان «ადამიანი», ბოლოს رجل «კაცი».

განსაზღვრული სახელები (معرف) 5 სახისაა: ა) საკუთარი სახელები, ბ) პირის ნაცვალსახელები (مضمر), გ) ჩვენებითი ნაცვალსახელები (مبهم), დ) არტიკლით განსაზღვრული სახელები, ე) იზაფეთური კონსტრუქციის პირველი წევრი. პირის ნაცვალსახელებს იგი უწოდებს اعرف المعارف «ყველაზე განსაზღვრულს» და დაუმატებს, რომ ეს სიბავეჯის თვალსაზრისით, ხოლო, ალ-ფერას აზრით, ყველაზე მეტად განსაზღვრულია ჩვენებითი ნაცვალსახელები.

თავისთავად განსაზღვრული (ما يكون تعريفه بالحسن) ჩვენი ავტორისათვის არის ცხოველთა გვარისა და ჯიშის სახელწოდებები, რომლებიც წარმოშობით საკუთარ სახელებს წარმოადგენენ (ჩვეულებრივ მათ იზაფეთური კონსტრუქციის ფორმა აქვთ). ასეთებია: ابن آوى «ტურა», ابن قفرة «გველის ჯიში»; გამონაკლისად თვლის აზ-ზაჯაჯის სახელს ابن لبون «მეწველი დედა აქლემის კოზაკი», რომელიც განსაზღვრისათვის საჭიროებს განსაზღვრულ არტიკლს მეორე წევრთან.

აზ-ზაჯაჯის შეხედულებით, ფორმით განსაზღვრულია და ფუნქციონალურ-შინაარსობრივ პლანში განუსაზღვრელია: ა) იზაფეთის მსგავსი კონსტრუქციის პირველი წევრი, მაგ., مثلك «შენი მსგავსი», غيرك «შენს გარდა», (გამონაკლისად მიიჩნევს شبيهك «შენი მსგავსი»); ბ) აქტივის მიმღობა აწმყო (المحال), ან მყობადის (الاستقبال) გაგებით. მაგ., هذا ضاربك «ეს შენ ახლა გცემს» ([3], გვ. 191). სათანადო ადგილას სიბავეჯისთან ვკითხულობთ: «თუ გსურს მიმღობას იმპერფექტის შნიშვნელობა ჰქონდეს, უნდა იყოს თენვინიანი, განუსაზღვრელი ([4], vol. 1, გვ. 70), მისი აზრით, ასეთი შნიშვნელობით ნახშიარი მიმღობის განუსაზღვრელობას ამტკიცებს განუსაზღვრელი ნაყთის შეთანხმება.

მოცემულ საკითხშიც აზ-ზაჯაჯი სიბავეჯისა და სხვა ბასრელ გრამატიკოსთა თვალსაზრისის შემდგომ გაღრმავებას ისახავს მიზნად.

ლიტერატურა

1. Abdelkader Mehiri, Les Theories grammaticales D'Ibn Ginni, Tunis, 1973.
2. W. Fischer, The basic approach of Arab grammarians (The development of some grammatical definitions in Sibawalhs Kitab), მოხსენება წაკითხული სემიტოლოგთა საკავშირო კონფერენციაზე, თბილისი, 1978.
3. Az-Z a ḡ ḡ a ḡ i, Al-ḡumal, Paris, 1957.
4. Sibawayhi, Abu Bishr, Kitab, Bulaq, 1316, vol. 1,2.
5. Zamaḡsari, Mahmud b. 'Omar, Al-Mufassal, Kairo, 1905.
6. В. Э. Шагалъ, Структура категории склонения в арабском литературном языке, Сб. «Семитские языки», Москва, 1976.
7. ალ. ლეკიაშვილი, ბრუნვათა სისტემა სემიტურ ენებში, თბილისი, 1970.
8. K. Petraček, Die innere Flexion in den Semitischen Sprachen, Ar. Or., 30, 1962.
9. H. Fleisch, Traite de philologie Arabe, I, Beyrouth, 1961.
10. H. Wehr, Der arabische Elativ, Abhandlungen der Geistes—und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 7, Wiesbaden, 1953.
11. M. Liverani, Antecedanti del diptotismo arabo nei testi accadic di Ugarit, Rivista degli Studi Orientali, Roma, 1963, vol. 38.
12. H. Birkeland, Altarabische Kausalformen, Oslo, 1940.
13. Н. В. Юшманов, Загадка «двухпадежных имен» арабского классического языка, Труды второй ассоциации арабистов, М.—Л., 1941.
14. В. Г. Ахведиანი, Арабское языкознание средних веков, Сб. История лингвистических учений (средневековый Восток), Л., 1981.
15. В. Ф. Гиргас, Очерк грамматической системы арабов, С.-Петербург, 1873.
16. J. Kurylowicz, L'arophonie en semitique, Wroclaw-Warczawa-Krakow, 1961.

17. Б. М. Гранде, Курс арабской грамматики в сравнительно-историческом освещении, М., 1963.

18. ალ. ლეკიაშვილი, არაბული ენა, 1, თბ., 1977.

19. Г. М. Габучян, Теория артикля и проблемы арабского синтаксиса, М., 1972.

М. О. АНДРОНИКАШВИЛИ

НЕКОТОРЫЕ ВОПРОСЫ МОРФОЛОГИИ КЛАССА ИМЕН В ГРАММАТИЧЕСКОМ ТРАКТАТЕ АЗ-ЗАДЖАДЖИ «АЛ-ДЖУМАЛ»

В статье проанализированы некоторые вопросы морфологии имени, нашедшие отражение в грамматическом трактате Аз-Заджаджи «Ал-Джумал», созданном в X веке в багдадской грамматической школе.

1. Категориальная характеристика класса имен.

Для категориального определения класса имен большинство арабских грамматистов выделяло несколько признаков: принятие нунации и определенного артикля, сочетание с предикатом, конструкция идафы, принятие окончания родительного падежа, форма обращения, свойство имен переславать значение самостоятельно и др. Большая часть этих признаков нам представляется избыточной. Наряду с двумя основными признаками (выполнение функций субъекта и объекта — функциональный признак, принятие окончания родительного падежа — формальный признак), принятыми в трактате Аз-Заджаджи, существенным признаком, дифференцирующим класс имен, является также форма обращения, не учтенная нашим автором.

2. Так называемая двухпадежность имен.

Из семи типов склонения имен, имеющих в арабском литературном языке, особое внимание европейских исследователей (Г. Вер, К. Брокелмани, Х. Биркеланд, К. Петрачек), как и арабских ученых, привлекает тип двухпадежных, особенность которых, в отличие от остальных типов, возникла на морфологическом уровне.

Девять признаков, присущих двухпадежным именам, сформулированы позднее, но еще в первой арабской грамматике Сибавейхи принято деление имен на трехпадежные (منصرف) и двухпадежные (غير منصرف).

Построение Аз-Заджаджи представляется не лишенным определенного интереса, т. к. он проводит классификацию внутри типа по семантическому признаку: двухпадежные, употребляемые в функции имен нарицательных в определенном состоянии имеют три окончания и те же имена в функции собственных имен показывают два окончания для трех падежей. Данная особенность, отмеченная и ранее, четко сформулирована нашим автором.

Причиной двухпадежности некоторых этнонимов и топонимов Аз-Заджаджи считает их принадлежность к женскому роду.

3. В вопросе определенности-неопределенности Аз-Заджаджи, типичный представитель багдадской школы, следует взглядам, принятым основоположниками басрийской школы.

თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის სემიოლოგიის კათედრა

წარმოადგინა საქართველოს სსრ მეცნიერებათა აკადემიის წერ-კორექსპონენტმა კ. შერეთელმა