

მერაბ ღაღანიძე

ლიტერატურა
კულტურა
რელიგია



ქრისტეანული თეოლოგიის
და კულტურის ცენტრი



საეკლესიო ცენტრი
საქართველოში

მერაბ ღაღანიძე

ლიტერატურა
კულტურა
რელიგია

მერაბ ლალანიძე

ლიტერატურა
კულტურა
რელიგია

1

2000-2009

თბილისი
საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა
2021

Merab Ghaghanidze

Literature, Culture, Religion

1

2000-2009

Tbilisi

The National Parliamentary Library of Georgia

2021

ყდის გასათორმებლად გამოყენებულია
ჟორჟ რუს (1871-1958) “ქრისტე ტბაზე”

მერაბ ლაღანიძე, *ლიტერატურა, კულტურა, რელიგია*, 1, 2000-2009,
თბ.: საქართველოს პარლამენტის ეროვნული ბიბლიოთეკა, 2021.

ISBN 978-9941-9736-4-2

ISBN 978-9941-9736-5-9

UDC 82+008+2+821.353.1-4 ლ-32

© მერაბ ლაღანიძე, 2021

ს ა რ ჩ ე ვ ი

წინათქმა	9
ნარკვევი	
ლიტერატურისმცოდნის მოწოდებისა და მოვალეობის გამო	13
“ვეფხისტყაოსნის” გმირები შინ და გარეთ	18
“სამოთხის კარის” ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, კონტრფიქციური პოზიციები	28
“ზევსური” აკაკის პოეზიაში	44
კათოლიკე ეკლესია	62
ეკლესიის მეთაურისა და ეკლესიაში უზენაესობის გამო	84
ქორწინება საიდუმლოთა შორის	97
ოჯახი – შინაური ეკლესია – უქორწინებელნი	110
სეკულარიზაციის ფარული საფრთხეები	118
ვლადიმირ ბენეშევიჩის სამმაგი ტრაგედია	147
ესეი	
მიმოწერა რომსა და მცხეთას შორის ნათლისღების გამო	165
სარწყავისა და წისქვილის მოხაზულობა “დავითიანის” თანდართვით	169
რას გვაუწყებს დღეს ნიკოლოზ ბარათაშვილის “საფლავი მეფის ირაკლისა”?	174

ბიზანტიის დაქვერივებული დედოფალი	181
ქვაზე ამოსაკვეთი სახელი	187
პავლე ინგოროყვას სამსახური და რწმენა	192
მცირე გამოხმაურება მცირე გახსენების სახით	195
დავიწყებული იდეა	198
ერთგულება დავიწყებისა და დაწუნების ვითარებაში	202
მერაბ მამარდაშვილის ლექციები	209
შხვედრისა და წვდომის გამოცდილება	215
სივრცეთა ძახილის მოყურადე	225
პოეტის მოპოვებული წონასწორობა	235
თენგიზ მირზაშვილის პარადოქსი	237
არამითოლოგიური შეყოვნება თბილისურ სადგურში	239
“ჩემი მეფე”	243
ბერნჰარდ შერინგი – მღვდელი და თეოლოგი	246
ფრენსის ფუკუიამა: დიდი რღვევა	251
ინდური მიწის სულიერი ნაყოფები	256
უკანასკნელი ქრისტიანი იმპერატორი	264
მოსხენება	
მოდერნისტული კულტურა და ეკლესიის ტრადიცია	271
სოციალისტური რეალიზმის საფუძვლები და წინააღმდეგობანი	277
მართლმადიდებლობა და კათოლიკობა	283
ბერმონაზვნობა ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა და დასავლეთში	287
საერონი ეკლესიაში და ეკლესიის გარეთ	299
მირჩა ელიადეს გზაჯვარედინები	303

გამომხმარება

ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიის ახალი კრებული	311
გალაკტიონ ტაბიძის პოეზია კრიტიკულ და კონტექსტურ ჭრილში	319
ძველი ლექსიკონის ახალი დასაწყისი	324
გურული დიალექტის მონოგრაფიული შესწავლის ნაგვიანები ნაყოფი	332

რედაქტორისეული

სულხან-საბა ორბელიანის “სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება”	341
სულხან-საბა ორბელიანის “მოგზაურობა ევროპაში”	348
გიორგი ლეონიძის “სულხან-საბა ორბელიანი”	351
“წახნაგი: ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდული. 1”	355
“ვატიკანის მეორე კრება: კონსტიტუციები, დეკრეტები, დეკლარაციები”	360

საუბარი

“ლიტერატურა თხრობით განცხრომა”	367
ლიტერატურა და რელიგიური ცნობიერება	378
“რელიგია კულტურათა საფუძველია”	387
ქართველები და ჩიხები – ისტორიული გამოცდილება	397
რომიდან მომავალი გზები	410

არქივიდან

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები	421
სულხან-საბა ორბელიანი: სტატია ლექსიკონისათვის	459
დავით გურამიშვილი: სტატია ლექსიკონისათვის	464

სარჩევი

შობის დღესასწაული ტფილისის გიმნაზიაში ასი წლის წინათ	469
ბებია და შვილიშვილი – ძეგლი	474
გერონტი ქიქოძის “უბის წიგნაკი”	480
იოსებ გრიშაშვილი გუშინ და დღეს	484
ერთი ლექსი და ერთი ინტერპრეტაცია	494
ერთადერთი “ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია”	498
ქართული ლიტერატურის საუნივერსიტეტო სწავლება	503
ბიბლიოგრაფიული მითითებანი	509
პირთა სახელების საძიებელი	517
ადგილთა სახელების საძიებელი	525

წინათქმა

კრებულის პირველ ტომში გაერთიანებული სამოცი ტექსტი, რომლებიც ლიტერატურის, კულტურისა და რელიგიის განსხვავებულ, მაგრამ უმეტესად ურთიერთდაკავშირებულ საკითხებს შეეხება, მიმდინარე საუკუნის პირველი ათწლეულითაა დათარიღებული: ისინი, – ორიოდ გამონაკლისის გარდა, – 2000 წლის დასაწყისიდან 2009 წლის მიწურულამდე ან დაწერილი, ან გამოქვეყნებული, ან გამოსაქვეყნებლად გამზადებული.

კრებულში შეტანილია მხოლოდ ის ტექსტები, რომლებიც არ შესულა აქამდე გამოქვეყნებულ არცერთ ავტორისეულ ათწინში:

სინამდვილე და წარმოსახვა დავით გურამიშვილის “მხიარულ ზათხულში”, 2002;

კულტურათა გზაჯვარედინი: XVIII-XIX საუკუნეთა ქართული ლიტერატურის ისტორიის ნარკვევები, *(საზიარო ავტორობით)*, 2002;

რწმენისა და იმედის გზაზე: 50 ესეი რელიგიათა ისტორიიდან, 2003;

წვდომისა და გამოხატვის ოსტატობა: 25 ესეი ხელოვნების შესახებ, 2004;

გზავნილი “არილის” მკითხველს, 2009;

ძველი და ახალი საქართველოს მიჯნაზე: ლიტერატურული პორტრეტები XVIII-XIX საუკუნეების საქართველოს საზოგადოებრივი და კულტურული ცხოვრების ალბომიდან, 2010;

მწერლის ცხოვრება დროში და სიწყვაში: 99 მცირე და ვრცელი ჩანაწერი უცხოელ მწერალთა შესახებ, 2011;

განსაკუთრებული საყოველთაოში, *(საზიარო ავტორობით)*, 2014;

აკაკის ფაუსტური პარაბოლა, 2019;

სამი ხილული და სამი სახელი: ბატონიშვილი ვახუშტი ერთიანი საქართველოს ნიშნებისა და ქვეყნის სახელწოდებათა გამო, 2020.

წინათქმა

კრებულის ტექსტებს შორის არაა შეტანილი 2007-2009 წლებში გამოქვეყნებული ის ნარკვევები, რომლებშიც განხილულია ცალკეული საკითხები ილია ჭავჭავაძის შემოქმედებიდან. ივარაუდება, რომ ისინი შევა მთლიან მონოგრაფიაში მწერლის შესახებ, რომლის გამოქვეყნება იგეგმება უახლოეს ხანს.

აღრე გამოცემული ტექსტები, ფაქტობრივად, იბეჭდება იმგვარადვე, როგორც გამოქვეყნდა პირველნაბეჭდში.

ამ წიგნს მოჰყვება კრებულის მეორე ტომი, სადაც თავმოყრილია ის ორმოცი ტექსტი, რომლებიც დაიწერა და გამოქვეყნდა 2010 წლიდან 2019 წლის ჩათვლით, მაგრამ ასევე არ შესულა ზემორე ჩამოთვლილ არცერთ ავტორისეულ წიგნში.

მერაბ ლალანიძე

ნარკვევი

ლიტერატურისმცოდნის მოწოდებისა და მოვალეობის გამო

ლიტერატურისმცოდნე, რომელიც ყველა შემთხვევისას დაშორებულია ავტორს დროშიც და სივრცეშიც (თვით იმ შემთხვევისასაც კი, როცა ავტორი თავად ეწევა თავისი ტექსტის ლიტერატურულ ანალიზს, – რადგან ამ სიტუაციაში იგი ტექსტს, ბუნებრივია, გაუცხოებულად აღიქვამს), არის შუამავალი არა მარტო ტექსტსა და მკითხველს შორის, არამედ თავად ავტორსა და ტექსტს შორის, თუნდაც იმიტომ, რომ მხოლოდ ლიტერატურისმცოდნეს შეუძლია განსაზღვროს, სწორი კოდი იქნა თუ არა არჩეული ტექსტში მოთავსებული უწყების გადმოსაცემად და, საერთოდ, უწყება აღმოჩნდა თუ არა უწყებადი (ესე იგი ტექსტის საშუალებით, საერთოდ, შედგა თუ არა უწყება). მაგრამ ნიშანდობლივი ისაა, რომ ლიტერატურისმცოდნე თუნდაც იმიტომ შეიძლება ხედავდეს ლიტერატურულ ტექსტს უკეთ, ვიდრე ავტორი, რომ ლიტერატურისმცოდნე ავტორთან და ტექსტთან მიმართებაში არის სხვა და ისევე, როგორც ყოველი ადამიანი, ამგვარი სხვის პოზიციიდან, შეიძლება ხედავდეს მეორე ადამიანს უკეთ, უფრო სამართლიანად, უფრო გონივრულად, უფრო ღრმად და ფართოდ, ასევე, ლიტერატურისმცოდნეც შეიძლება აღმოჩნდეს ამგვარ უპირატეს მდგომარეობაში (ამ შესაძლებლობისთვის საჭირო აუცილებლობათა ჩამოთვლა შორსაც წაგვიყვანს და არც მოგვეთხოვება, თუ არ გვსურს ვილაპარაკოთ კულტურულობის, წიგნიერების, პატიოსნების, შესაბამისობის და ა.შ. ფაქტორებზე). ამდენად, ლიტერატურისმცოდნე ახერხებს დაინახოს ის, რასაც, მოსალოდნელია, ვერ ხედავდეს თავად ავტორი, იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ავტორი (როცა იგი ნამდვილად რჩება ავტორად), ლიტერატურისმცოდნისაგან განსხვავებით, არ არის სხვა.

“თავად ავტორი და მისი თანამედროვენი ხედავენ, აცნობიერებენ და აფასებენ, უპირველეს ყოვლისა, იმას, რაც ახლოსაა მათს დღევანდელობასთან. ავტორი თავისი დროის, თავისი თანამედროვეობის ტყვეა. შემდგომი დრო ათავისუფლებს მას

ამ ცყვეობისაგან, ლიტერატურისმცოდნეობა კი მოწოდებულია, დახმარება აღმოუჩინოს ამ გათავისუფლებას” (მიხაილ ბახტინი, 1970). თუ ამ თვალსაზრისს გავიზიარებთ, “დიდი დროისეული” ხედვის უნარი სწორედ ლიტერატურისმცოდნეს მოეპოვება და ისიც დროითი ინტერვალის გათვალისწინებით (მოცანილი ციტატის ფარულ შრეში, ალბათ, ლიტერატურისმცოდნისა და კრიტიკოსის კონტექსტური გამიჯვნაც უნდა ვიგულისხმობთ). თუმცა ისიცაა შესაძლებელი, რომ ლიტერატურისმცოდნე ხედვის განსაკუთრებულ უნართა გამო (განსაკუთრებული ამჯერად არ ნიშნავს უჩვეულოს) არა მარტო სიღრმეთა და სიფართოვეთა განმჭვრეტი აღმოჩნდეს (რის გარეშეც შეუძლებელია “დიდი დროისეული” ხედვის მიღწევა), არამედ წინასწარმეტყველიც, რომელიც მთელს ლიტერატურულ სივრცეს (მათ შორის მომავალსაც და წარმოსახულებასაც) ხედავს, მოიაზრებს და აფასებს. იგი განჭვრეტს იმას, სად აღმოჩნდება ტექსტი და რა მოჰყვება მას. აქვე ისიცაა გასათვალისწინებელი, რომ თავისთავად ლიტერატურულად ღირებული ტექსტები იმანენტურად გულისხმობს მასში ჩადებულ წინასწარმეტყველებას და ამ დროს ლიტერატურისმცოდნე სწორედაც რომ წინასწარმეტყველებათა, წინასწარ ნიშანთა და მინიშნებათა ამომხსნელად გვევლინება, რაც, შესაძლოა, განპირობებული იყოს დროითი ინტერვალის გაჩენის შედეგად ახალ ხედვათა და თვალსაწიერთა გამოვლენითაც და, ამავე დროს, ლიტერატურისმცოდნის საკუთარი მჭვრეტელობითი უნარებითა და მონაცემებითაც. დიდ დროსა და დიდ სივრცეში ტექსტის მოაზრება კი გულისხმობს სამყაროს გვემპაზომიერების, სამყაროს კანონზომიერების განჭვრეტასა და ჩაწვდომას. ლიტერატურისმცოდნე ხედავს (ან უნდა ხედავდეს) რა და როგორი ადგილი უკავია ამა თუ იმ ლიტერატურულ ფაქტს სამყაროს საღმრთო განგებულებაში.

ახლა გავმიჯნოთ ეს ორი უკიდურესი შემთხვევა:

ერთი მხრივ, ლიტერატურისმცოდნის უკეთესი ხედვის საფუძველია მისი სხვადაყოფნა, განსხვავებულობა, ტექსტთან მიმართებაში უცხოობა, რაც ლიტერატურისმცოდნეს ტექსტში მყოფი უწყების ამოკითხვის უთუო საშუალებას აძლევს;

მეორე მხრივ, ლიტერატურისმცოდნე გვევლინება ჰერმენევტიკოს-ღმრთისმეტყველად და კითხულობს ტექსტს, როგორც იდუმალ შიფრს, რომელშიც საღმრთო გამოცხადებისა და გან-

გებულების მყარი კანონზომიერებაა ჩადებული. ამ შემთხვევისას ლიტერატურული ტექსტი ლიტერატურისმცოდნეს ან თვით საკრალურ ტექსტად მიაჩნია (აქ ლიტერატურისმცოდნე საღმრთო ექსეგეტიკოსად გვევლინება) ან იმგვარ ნიშნად, რომელშიც – როგორც სამყაროს ყველა ნიშანში – ჩადებულია საღმრთო უწყება, რომელთა წაკითხვა მოსალოდნელი და შესაძლებელია. ამიტომ ლიტერატურისმცოდნეს, როგორც ამომკითხველს, უთუოდ ევალება ამ ნიშანთა ამოცნობა და გაცხადება (თუმცა ამჯერად ლიტერატურული ტექსტი სხვა ან სხვაგვარ ტექსტთა გვერდით და თანაბრად დგას, თუნდაც ცხოვრების ანდა ქცევის ტექსტების გვერდით). ლიტერატურისმცოდნეობის ამგვარი თვალსაჩინოიდან წარმოდგენა ლიტერატურისმცოდნეს აქცევს იმგვარ საღმრთო მჭვრეტელად, – წინასწარმეტყველად, მოციქულად ან მქადაგებლად, – რომელიც სამყაროს საერთო განგებულებაში ჭვრეტს კონკრეტული ტექსტის ადგილსა და დანიშნულებას.

ლიტერატურული ტექსტი ყველა ამ შემთხვევისას, – იქნება ის უბრალოდ სხვა თუ საკრალური ტექსტი, – ამოსახსნელად ამოუწურავია, ისევე, როგორც ყოველი ადამიანი, როგორც ყოველი საღმრთო უწყება.

იგი კი, ვინც საკუთარ თავზე იღებს ამომხსნელ-ამომკითხველის ტვირთს, ვინც ტექსტის მიძინებულ მნიშვნელობათა გამომაღვიძებელია, პიროვნული პასუხისმგებლობის გრძნობით არის (ან უნდა იყოს) განმსჭვალული ტექსტის მიმართ (თუნდაც როგორც ინდივიდუალურად ღირებულებული, თუნდაც როგორც განსაკუთრებულად სათაყვანოს მიმართ) და თავის უპირობო მოვალეობად მიიჩნევს (ან უნდა მიიჩნევდეს), მკითხველს დაანახოს ის უწყება, რაც ტექსტშია ჩადებული. ინტერპრეტატორი არა მარტო დარწმუნებულია, რომ ტექსტი ინტერპრეტაციაში ცოცხლობს, არამედ მიაჩნია, რომ თავად უნდა იკისროს ვალდებულება, აღასრულოს ინტერპრეტაციის ანუ ცოცხალყოფის სამსახური. ამ დროს ლიტერატურისმცოდნე ვერაფერს გახდება, თუ ოდენ რაციონალურ საწყისს დაეყრდნო, და რაკი ინტერპრეტაცია შემოქმედებაა, ამ მოქმედებისას უდავოდ იელვებს ირაციონალური თუ რელიგიური (გამოცხადებისმიერი) ნაპერწკალი. მაგრამ რადგან განსხვავებულია არა მარტო რაციონალური ცოდნისა და ოსტატობის მარაგი, არამედ ზეგრ-

ძნობად ძახილთა მიმართ გახსნილობის ხარისხიც, ამის გამო ყოველთვის განსხვავებული აღმოჩნდება ყოველი ცალკეული ლიტერატურისმცოდნის კვლევითი შედეგიც.

თუ მეცნიერება, როგორც ასეთი, შემეცნებითს მიზანდასახულებას გულისხმობს, მაშინ ინტერპრეტაცია, – რაც ლიტერატურისმცოდნის უპირველესი მოვალეობაა, – მოითხოვს ტექსტის შემეცნებასა და გაგებას, მაგრამ ლიტერატურაცა და ლიტერატურისმცოდნეობაც სცილდება ამ ფარგლებს და არა მარტო აღწერს და არა მარტო შეიმეცნებს, არამედ სწვდება ტექსტში შეფარულ მინიშნებებს და შემოქმედებითი შთაგონებით გაშლის და ავითარებს მათ. თუმცა ერთ ლიტერატურისმცოდნეს მეორისაგან განასხვავებს არა მარტო წაკითხვა-ამოკითხვათა განსხვავებული უნარები, არამედ გადმოცემის პიროვნული შესაძლებლობებიც, თუმცა ეს სხვაობა არ იძლევა დაქვევების საბაბს, რომ უნარებით (და ხედვით) განსხვავებული ლიტერატურისმცოდნენი აცდენილი არიან ჭეშმარიტებას ან, კერძოდ, კონკრეტული ლიტერატურული ტექსტის ნამდვილ არსს. თუ ერთი ლიტერატურისმცოდნე ტექსტის ერთ შრეში ახერხებს შესვლას, მეორე – სხვა შრეში შედის, მაგრამ ესეც ლიტერატურისმცოდნის უფლებაა, რადგან ეს შრეები ლიტერატურულ ტექსტში იმანენტურად არსებობს.

თუკი საქმე არ გვაქვს შეგნებულ გაყალბებასთან, მაშინ ლიტერატურისმცოდნის შერჩევა ავტორთან უნებური პროცესია: სხვას შემთხვევისას ლაპარაკი ავტორის პირით ავტორის დაუკითხავად მკრეხელობა იქნებოდა. ამდენად, ავტორთან თვითგაიგივება უეჭველ კრძალულებას მოითხოვს, რადგან ამ შემთხვევისას ლიტერატურისმცოდნე ავტორის მაგივრად იწყებს ლაპარაკს და ავტორს ართმევს სათქმელს. თუმცა სხვაგვარად ლიტერატურისმცოდნე რიგითი მკითხველი აღმოჩნდება, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ თავის მეტ-ნაკლებად გონივრულ შთაბეჭდილებებსა და მიხვედრებს უზიარებს კოლეგა მკითხველებს.

და მაინც – და ამიტომ – ლიტერატურისმცოდნე თვითცნობიერებითი კენჭავრია, რადგან მან იცის ის, რაც ავტორმა იცის (ავტორის სწრაფვანიცა და ხერხებიც) და კიდევ ცოტა მეტი, რადგან, ამავე დროს, იგი მკითხველია, რომელმაც ტექსტის შესახებ იცის ის, რაც ავტორმა არ იცის (ან ჯერ კიდევ არ იცის); ისევე, ლიტერა-

ლიტერატურისმცოდნის მოწოდებისა და მოვალეობის გამო

ტურისმცოდნე თვითცნობიერებითი კენცაურია, რადგან მან იცის ის, რაც მკითხველმა იცის (სხვა თუ არა არაფერი, იგი ტექსტთან ურთიერთობას ოდენ კითხვის საშუალებით ამყარებს) და კიდევ ცოცხა მეტი, რადგან, ამავე დროს, იგი ავტორია, რომელთან შერწყმითაც, რომელთან თანაშემოქმედებითაც, რომელთან თანაგააზრებითაც, ლიტერატურისმცოდნე ტექსტის ცოცხალ ყლორტებს აღვივებს და ააყვავილებს.

2004

“ვეფხისტყაოსნის” გმირები შინ და გარეთ

“ვეფხისტყაოსნის” უმთავრესი გმირები თავიანთ ნამდვილ არსს, პიროვნულ დასრულებულობას, სისავესეს სახლს გარეთ, უცხოებაში გამოავლენენ.

პოემის ახალგაზრდა გმირთაგან ერთადერთია თინათინი, რომელიც არ ცოვებს თავის სამკვიდროს და, ვითარცა სიბრძნის ხორცშესხმა, საკუთარ სახლში ბატონობს და განაგებს.

ასევე, ერთადერთია თინათინი, რომლის სტატუსის შეცვლა-საც პოემის დასაწყისიდანვე ვგვრეტო, – პოემა მისი აღსაყდრებით იწყება, – დანარჩენი გმირები კი – ავთანდილიც, ტარიელიც, ნესტანიც – სტატუსის შეცვლას მხოლოდ მარტობის, ტანჯვის, სახლ-კარის მიტოვებისა და ხელახლა მოპოვების შედეგად აღწევენ. ყოველი მათგანი გამოდის თავისი მყარი და მდგრადი მდგომარეობიდან, ჩვეული და მშობლიური გარემოდან და სამყაროსა და საკუთარი თავის პირისპირ რჩება, მარტობაში აღმოჩნდება.

სამკვიდროდან მოშორებასა და მარტობას (ერთსაც და მეორესაც რუსთველის ენაზე “ღარიბობა” ეწოდება) ავთანდილი გარდაუვალ აუცილებლობად იღებს. ამიციმაც ეუბნება იგი შერმადინს მტკიცე უარს შემოთავაზებულ თანამგზავრობაზე და “ზესთ მწყობრთა წყობის” საუკეთესო მცოდნე ასე დაჯერებულად აცხადებს: “მარტობა ვერას მიზამს, მცავს თუ ცისა ძალთა დასი”. უცხოდ გაჭრილი ტარიელი დაუნდობელია და სასტიკი ყველა იმის მიმართ, ვინც მისი მარტოდმყოფობის შებღალავს ცდილობს. შეჭირვებაში მყოფი ნესტანიც ფხიზლად იცავს და უფრთხილდება თავის მარტობას, თავს იბღუდავს ყოველი გარეშესაგან – უსენისაგან, მელიქ-სურხავისაგან, ქაჯებისაგან. იმდენად ძლიერია მისი თვითრაკეცვის პათოსი, რომ “დედის მჯობ დედასაც” – ფაცმანსაც არათერს გაუშხელს თავის შესახებ.

გმირის ველად გაჭრა, სახლ-კარს მოცილება გავრცელებული მოტივია მითოსსა და ფოლკლორში, აღმოსავლურსა თუ დასავლურ სარაინდო და სამიჯნურო ნაწარმოებებში.

თავიანთ სახლსა და სამკვიდროს მიატოვებენ რუსთველის წინამორბედი ჰაგიოგრაფიის თითქმის ყველა გმირი – შუმანიკი

და ევსტათი, კოლაელი ყრმები და აბო, გრიგოლ ხანძთელი და ილარიონ ქართველი, ასურელი და ათონელი მამები. ყოველდღიურობის, შეჩვეულობის, ინერტულობის დაძლევა უპირობო მოთხოვნაა სულიერი წინსვლისა და განვითარებისათვის.

ავთანდილის მიჯნურობა, მეგობრობა, ვაჟკაცობა, პრაქტიკული სიბრძნე – ყველაფერი ეს სრულად სახლს გარეთ გაცხადდება; საკუთარ თავთან ბრძოლაშიც, საკუთარ გულისთქმათა დამარცხებაშიც იგი გარეთ გამოიწრთობა (“მოუნდის გულსა დაცემა, ზოგჯერ მიმართის დანასა... ვარდი მის მზისა გაყრილი უფრო და უფრო ჭნებოდა, გულსა უთხრის, თუ: „დათმეო“, ამად არ დია ბნდებოდა”). მისი ყველა ის თვისება, რომელიც მეტ-ნაკლებად გამჟღავნებული იყო არაბეთში, მეფის კარზე, სრულყოფილებასა და დასრულებულობას გარეთ, სახლიდან მოშორებით აღწევს.

მიჯნური ველად უნდა გაიჭრას – ეს აუცილებლობა კარგად იცის ავთანდილმა. ნამდვილი მიჯნურობა გარეთ გასვლით, მარცობაში უნდა დამტკიცდეს და განმტკიცდეს: “თუ მიჯნური ვარ, ერთი ვხამ ხელი მინდორთა მე რებად”, “გაჭრა ხელია მიჯნურთა”, “რა მიჯნური ველთა რბოდეს, მარცო უნდა გასაჭრელად”. ამასთანავე, არაბი სპასპეცის ცყე-ველად ხეციალი მიზანმიმართული და გასაზრისიანებულია – იგი თავისი სატროფოსა და პატრონის დავალებას ასრულებს: პირველად, მოძებნოს უცხო მოყმე, შემდეგ კი, დაეხმაროს მას გადაკარგული მიჯნურის საპოვნელად.

სპასპეცის შესახებ მკითხველმა იცის, რომ მას “თინათინის შვენება ჰკლვიდის წამწამთა ჯარისა”, მაგრამ ნამდვილ მიჯნურად იგი მაშინ წარმოჩნდება, როცა უსიცივოდ შეასრულებს სატროფოს დავალებას, როცა უსაზღვროდ იტანჯება უმისოდ, როცა ფატიმანთან წოლისასაც კი “ჰკლავს თინათინის გონება, ძრწის იღუმლითა ძრწოლითა, გული მხეცქმნილი გასჭრია მხეცთავე თანა რბოლითა”.

მკითხველმა ისიც იცის, რომ როსტევეანის აღზრდილი ყოჩაღი ჭაბუკია, რომელიც ცოლს არ უდებს აღმზრდელს და ნადირობისას აჯობებს კიდეც მას, მაგრამ მისი ნამდვილი ვაჟკაცური ბუნება, უშიშრობა გამოვლინდება ქაჯეთის ციხის აღებისას და კიდეც უფრო მეტად – მეკობრეებთან შეტაკებისას, როცა დამფრთხალ ვაჭრებს იგი მფარველობას აღმოუჩინს (“უგანგებოდ ვერას მიზმენ, შეცამებმენ ხმელთა სპანი... ვინცა იცის ესე ასრე, ჩემებრვეა გულოვანი”, – გააცხადებს იგი თავისი შეუდრეკელობის საფუძველს).

ავთანდილის დაუძლეველი სიბრძნე აშუქებს არაბეთში – მეფეებთან თუ შერმადინთან საუბრებისას, ანდერძის წერისას თუ ლოცვისას, მაგრამ სპასპეტი სიბრძნის ხორცშესხმისაკენაც მიისწრაფვის (“არა ვიქ, ცოდნა რას მარგებს ფილოსოფოსთა ბრძნობისა!”) და განა რა არის, თუ არა პრაქტიკული სიბრძნე და გონიერება, ყოველი მისი ნაბიჯი მრავალწლიანი ღარიბობისას – შეხვედრა ასმათთან და დაშინების უშედეგო მცდელობის შემდეგ ქალის ემოციური დამორჩილება და დაყოლიება; შებრძოლება ცარიელის უსაზომო სასოწარკვეთილებასთან, როცა ძმადნათვის კაემნის დასაძლევად “სევდისა მუფარახი” განსხვავებულ ცაქტიკურ სვლებს გამოიყენებს და, საბოლოოდ, გამარჯვებას მოიპოვებს; საუბარი ფაღმანთან, როცა “მოსადგურე და მგზავრთა მოყვარე” ქალს გადაწყვეტილებას მიაღებინებს, ერთად დაეხმარონ დაშორიშორებულ მიჯნურებს. ამგვარადვე, წინდახედულების, პრაქტიკული ჭკუის გამოვლინებაა მისი გადაცემები – რეალიზებული და შედეგია, როცა ის ვაჭრის სამოსით შევა გულანშაროში და იქ, ვაჭართა შორის ვაჭრად ქცეული, უმნიშვნელოვანეს ამბებს შეიტყობს; და მეორეგზის, ოღონდ არარეალიზებული სურვილი, ქაჯეთის ციხეში ვაჭრად გადაცმული შეპარულიყო და ციხე შიგნიდან გაეტეხა (ეს აზრი, ისევე როგორც ფრიდონის რჩევა, უარყოფილ იქნა, რადგან ამ შემთხვევისას სატრფოს გამოსახსნელად შეჯავშნული ტარიელი დაკნინებულ მდგომარეობაში აღმოჩნდებოდა).

აღსანიშნავია, რომ თავისი მიწიერი ქმედებისას, პრაქტიკული საქმიანობისას ავთანდილი არ კარგავს კავშირს უმაღლეს რეალობასთან და ყოველი გამარჯვებისას კოსმოსურ კანონზომიერებასა და ზეციურ ძალთა თანადგომას გრძნობს.

მკითხველისათვის აშკარაა სპასპეტის თავდაპირველი მოწიწება და ერთგულება როსტევეანის მიმართ, შემდგომში კი იგი თითქოს კადნიერებას ამჟღავნებს, ჯერ უჩუმრად გაპარვით, მეორედ კი აშკარა დაუმორჩილებლობით – მეფის სურვილის უგულებელყოფით, რასაც ნაკლებად ანელეებს საბოლოო-გასამართლებელი ანდერძი. იგი მიატოვებს სამეფოსა და მეფეს, მაგრამ ამით იღუმალ აღასარულებს აღმზრდელის წადილს, რაკი მეფის იმ კაემნის გაფანტვას ცდილობს, რომელიც არაბთა მბრძანებელს ვეფხისცყასთან მოყმესთან შეხვედრამ ჩაუსახა. უცხო მოყმის გზად გადაყრა ცახცის მპყრობლისათვის ბედისწერასთან პირისპირ შეხვედრის ტოლფასი იყო, იგი ამაში ზეციური გადაწყვეტილების ანარეკლს

ხედავდა და სწორედ ამიტომ იმეორებდა ასეთი დაუინებით: “ბრძანა: „ღმერთსა მოეწყინა აქამდისი ჩემი შვება““, “უცილოდ ღმერთსა მოვსძულდი აქამდის მე მხიარული”, – ამდენად უცნობის პოვნის, მისი ვინაობის გაგების წყურვილი ოდენ ლიტონი ცნობისმოყვარეობით არ იყო განპირობებული. ქალიშვილის რჩევით, მეფე ბრძანებს, მოძებნონ ის ჭაბუკი, რომლის ნახვამაც მას ეგზომ დაუწყელულა გული, მაგრამ როდესაც სანუგეშოს ვერაფერს გაუგებენ, იგი თავს დაიმშვიდებს: “ვნახე რამე ეშმაკისა სიცუდე და სიბილწეო, ჩემად მტერად წარმოსული, გარდმოჭრილი ზეცით ზეო, გამიშვია შეჭირვება...” მართალია, მან “ესა თქვა და სიხარულით თამაშობა აღიდა”, მაგრამ მოხუცი მეფის ბოლომდე ვერმიყვანილ სურვილს მისი ქალიშვილი და აღზრდილი ძირისძირ ჩაჰყვებინა. თუ სინამდვილის გაგების წადილი მოხუც როსტევანს მალე ჩაუქრება, საძიებლის წვდომის ვნება თინათინში აგრძელებს ფეთქვას და იგი თავის მეტრფეს ავალებს:

გახსოვს, ოდეს შენ და როსტვანს მინდორს მხეცი დაგეხოცა,
ყრმა გენახა უცხო ვინმე, რომე ცრემლი მოეხოცა?
მას უკანათ გონებაჲმან მისმან ასრე დამამხოცა,
შენ გენუკვე მონახვასა, კიდით კიდე მოლახო ცა.

ავთანდილის მოხუც აღზრდელს მანამდეც მივიწყებული ჰქონდა უცნობი ჭაბუკი, აღზრდილის მიერ მოპოვებულმა უწყებამ კი სავსებით დაამშვიდა და დააკმაყოფილა იგი, მაგრამ ინიციატივას, საკუთარი და მეგობრის ბედის ჩაწვდომისა და წარმართვის ინიციატივას უკვე პოემის ახალგაზრდა გმირები ისაკუთრებენ.

იყო თუ არა საზრისის მატარებელი ვეფხისტყაოსანს რაინდთან შეხვედრა? როსტევანისეული ამ კითხვის პასუხს სახლ-სამკვიდროდან გაჭრილი ავთანდილი ეძებს. ამიტომ, სიღრმისეულად, სპასპეტის არაბეთიდან გადაკარგვა არა იმდენად ურჩობა და კადნიერებაა, რამდენადაც ხელმწიფის სევდის წამლის ძიება, თუნდაც თავად მას ნაკლებად ახსოვდეს “მიზგიზი ლხინთა ლევისა”.

ამასთანავე, მკითხველს საფუძვლიანად უჩნდება აზრი, რომ, როსტევანის სამეფოს მოშორებული და შორს წასული, ამირსპასალარის ძე როსტევანსაც მოშორებია და შორს წასულა. იგი აღზრდელს ჯაბნის არა მარტო ნადირობაში, არამედ ფიქრისა და საქმის ბოლომდე მიყვანაში, სიბრძნეში, პლატონისა და მოციქულ-

თა მოძღვრების ღრმა ცოდნასა და მათი სიღრმის საქმედ ქვეყანაში. ამიტომაც აძლევს იგი საკუთარ თავს უფლებას, მეფის უნებურად, საკუთარი პასუხისმგებლობით, თვითონ მიიღოს გადაწყვეტილება და თვითონ გააკეთოს არჩევანი, თუმცა აქ მისთვის ბიძგისა და დასტურის მიმცემია შვილების თაობის სხვა წარმომადგენელი – მზეს აღმატებული თინათინი, რომელიც მეტ თეორიულ და პრაქტიკულ შორსმჭვრეტელობას ავლენს, ვიდრე მამამისი. იგი ჯერ სამყაროს რაობისა და ბოროტების უარსობის შესახებ ესაუბრება კაემნით მოცულ მამა-პატრონს, შემდგომ კი მას საქმიან რჩევას შესთავაზებს, შიკრიკები გააგზავნოს ქვეყნის სხვადასხვა კიდეს. როგორც უკვე ითქვა, არაბთა მეფის ასული საკუთარ სახლშივე აშუქებს ზნეობრივი და გონებრივი სინათლით.

ესეცაა მიზეზი, რომ მოღარბე ავთანდილს განუწყვეტლივ სახლისაკენ მიუწევს გული, მას ხომ შინ “ღმრთისა სწორნი” ეგულება, თან იგი, ველად გაჭრილი, უმეტესად ვერც იმის გვერდითაა, ვინც მისთვის გამხდარა “ძმა უმტკიცესი ძმობისა”. მას არა მარტო მამულის, – სინათლისა და სითბოს მიზეზის მიტოვებაც მოუხდა:

თუ ერთისა მოშორება მზისა ზამთარს გაგვამცივნებს,
მე, გლახ, ორნი დამიყრიან, გული ამას რად არ ივნებს?

ავთანდილი იტანჯება სამკვიდროს გარეთ ყოფნით, მაგრამ სურვილზე მაღლა მოვალეობა დაუყენებია, რადგან მას, თავდადებული სიყვარულის მოციქულს, სატრფოსა და მეგობრის ჩადილის ასრულება დაუსახავს მიზნად.

ტარიელმა, ძმადნაფიცისაგან განსხვავებით, არ იცის სატრფოს ადგილ-სამყოფელი, შინ კი ნამდვილად არ ეგულება და გარეთ მყოფს იმედი უბუყტავს, ვინძლო სადმე სატრფოს კვალს გადაეყაროს, – ამდენად, ინდოელი მოყმისათვის აუცილებლობით და არა არჩევანითაა განპირობებული სამკვიდროდან გადაკარგვა.

ინდოელი ამირბარიც, არაბი სპასპეტის მსგავსად, ძებნად გასულა გარეთ. მას ნესტანის საპოვნელად მიუტოვებია სახლკარი, მაგრამ ნელ-ნელა მისი ღარიბობა კარგავს კონკრეტულ შინაარსს და უბრალოდ აღარც შინ დასაბრუნებელი და არც გარეთ ყოფნისათვის შინაარსის მიცემის ძალა აღმოაჩნდება. თუ ავთანდილისათვის შეჩვეული გარემოს მიტოვება შინაურული ინერციის დაძლევის წარმატებული მცდელობაა, ტარიელის ცყე-

ში, ნადირთა შორის ყოფნა სწორედ ინერციის დაუძლეველობაზე მეტყველებს.

უკვე ინდოეთშივე ჩანს, რომ ტარიელს ნებელობის უნარი დაქვეითებული აქვს და გადაწყვეტილებათა მიღება ეძნელება. მას უჭირს ინიციატივის საკუთარ ხელში აღება, სატოფოს ნებასურვილს ასრულებს და მეფე-დედოფლის იმ ჩანაფიქრის წინაშეც კი სრულ უძღურებას გამოამუღავნებს, რომელიც დამღუპველია მისთვისაც და მისი გულისსწორისთვისაც. იგი მხოლოდ მას შემდეგ ამოქმედდება, როცა ნესტანი მკაცრად დატუქსავს და ასწავლის არა მარტო იმას, როგორ მოიქცეს, არამედ იმასაც, თუ რა პასუხი უნდა გასცეს ინდოთა მეფეს ხვარაზმშას ძის მოკვლის შემდეგ.

შინიდან გასვლის შემდეგ იგი თითქოს ინერციით ეძებს სატოფოს, მაგრამ მალე ძებნის სურვილი თუ იმედი ჩაუქრება და, მიუხედავად იმისა, რომ ნესტანის პოვნის დიდი ალბათობაა ზღვის წყლებში (ზღვაზე იხილავენ მას ფრიდონიცა და ფატმანიც), ამირბარი მაინც ნაპირზე გამოვა და თავის ამ საქციელს გრძნობიერი განცდით ახსნის: “ზღვა-ზღვა ცურვა მომეწყინაო”, – ეტყვის იგი შემდგომ ავთანდილს.

ცოტა ხნის შემდეგ მას ფრიდონი სთავაზობს დახმარებას, მაგრამ როცა მულღაზანზარელი შიკრიკების პირველი მცდელობა უშედეგოდ დამთავრდება, ტარიელი დაიჩივლებს: “მაშა მე მისსა ამბავსა... აღარას მოველიო” და ნესტანთან ამქვეყნად შეხვედრის ყოველგვარ იმედს გადაიწურავს (ის, რომ ტარიელის მოსაზრება გონივრული არ იყო, ავთანდილის მოქმედებათა გეგმითაც დადასტურდა: არაბი სპასპეცი სწორედ ფრიდონის მითითებულ კვალს გაჰყვა და თავისი ძიება გამარჯვებით დაავგირვეინა).

ტყვედ გაჭრილ მიჯნურს მხოლოდ ასმათი მოაპოვებინებს ისეთ ძმადნაფიცს, რომელთანაც “სიახლესა და საუბარს” იგი ასე ნატრობდა (“ღმერთმან სხვამცა ეტლსა ჩემსა რაცა კაცი რად დაჰბადა, სიახლე და საუბარი თუმიცა მისი მე მეწადა!”). შემდგომში იგი საერთოდ კარგავს სიცოცხლის სურვილს და საკუთარი ინიციატივითა და ძალისხმევით ველარაფერს აკეთებს, გზად გადაყრილი ცხოველებისა და უცნობების დაჭრა-დახოცვის მეტს. რომ არა ავთანდილის დიდი და მრავალმხრივი მცდელობა, უიმედო მიჯნური ლომვეფხთან შებმის შემდეგ ცხოვრებისაკენ აღარც გამოიხედავდა. იგი საკუთარი მომავლის წარმართვას, საკუთარ ბედისწერასთან შერ-

კინებას ახლა უკვე მთლიანად ახალშეძენილ მეგობარს გადააბარებს და ამიტომაც დინჯად მოისმენს და დაეთანხმება სპასპეცის დასკვნას: “შენ ვერას ირგებ, მე გარგებ, ძმა ძმისა უნდა ძმობილი!” აღსანიშნავია, რომ ამ ღროს მისთვის, ავთანდილისაგან განსხვავებით, დიდად აღარ განირჩევა შინ და გარეთ ყოფნა: “ჩემთვის ყველაი სწორია, გაჭრა და გაუჭრელობა”.

პოემის დასასრულისათვის, ნესტანის ადგილ-სამყოფლის პოეზის შემდეგ, ტარიელი თავს დაიხსნის ბურუსიდან, ვაჟკაცი რაინდი ისევ წამოიშართება და ქაჯეთის ციხის ბედს სწორედ მისი გეგმა და მისი შემართება გადაწყვეტს.

ამრიგად, ინდოელი ჭაბუკის სუსტი ნებელობა სახლ-სამკვიდროს გარეთ თავის უკიდურეს ზღვრამდე მიდის, მაგრამ ამ უფსკრულიდან ამოსვლისას (ძმადნათიცის შემწეობით) იგი გონებისა და გონებით წარმართული ძალის პატრონად გვევლინება. შინ დაბრუნებული ინდოთ მეფე კი ისე სამართლიანად განაგებს თავის ქვეყნას, რომ “ყოვლთა სწორად წყალობასა ვითა თოვლსა მოათოვდეს”, ისეთ იდეალურ, ღმრთაებრივ წესრიგს დაამყარებს, რომ “შიგან მათთა საბრძანისთა თხა და მგელი ერთად სძოვდეს”.

ამ ღროს მის გვერდითაა ცყვეობიდან დახსნილი ნესტან-დარეჯანი, რომელმაც სახლს გარეთ ტანჯვისა და ამაღლების დიდი გზა განვლო.

მეფის უინიანი და თავდაჯერებული ასული მხოლოდ შინიდან შორს ყოფნისას გაამუღაუნებს მანამდე გამოუვლენელ თვისებებს – ლმობიერებას, მამისა და სატრფოს თავგანწირვამდე მისულ სიყვარულს, სოფლის გაუტანლობის პირისპირ შეურყეველი დგომის უნარს; სწორედ არა შინ, – ზღვათა და ქაჯთა სამეფოში ახერხებს იგი სამყაროს ძირის ჭვრეტას.

თავის მამულში ნესტანი, თინათინისაგან განსხვავებით, არასად ჩანს – არც საუბრებში, არც წერილებში – ქვეყნიერების რაობაზე, სოფლის გაუტანლობასა და ბოროტების არსებაზე ჩაფიქრებულ ადამიანად. იგი სატრფოს ხან ხატაელთა დალაშქვრას ავალებს, ხან რიდისა და სამხრის გაცვლას შესთავაზებს, ხან დაარიგებს, როგორ მოიშოროს თავიდან მეტოქე და როგორ აიძულოს ფარსადანი, თავისი ხელით დააქორწინოს მიჯნურები. თუ ინდოეთში მეფის ასულის ინტერესები და პრობლემები ყოველდღიურობის ყოფითს ჩარჩოებში თავსდება, სახლს გარეთ იგი ზოგადობის ჩაწვდომას ცდილობს, გულდაგულ უტრიალებს კითხვას, თუ “სო-

ფელი რათა საქმეთა მქმნელია”. იგი მიმხვდარა, რომ სოფელი კრულია, რომელსაც “ბრძენნი იცნობენ, სწუნობენ, მით მათგან საქუნელია”. ამსოფლიურზე მეტად მის მზერას მარადიული სასუფეველი იტაცებს, სადაც – მზის საუფლოში – მას საცრფოსთან შეხვედრა ეიმედება.

ინდოეთში ნესტანი ბრწყინვალედ შემოსილი ხვდება ხოლმე თავის მიჯნურს, – ხან მწვანე და ხან ნარინჯისფერ სამოსში, – მას თვალს მოსტაცებს ტარიელის ხატაური რიდე და ამირბარს მის დათმობას სთხოვს, მაგრამ საცრფოსა და სამშობლოს მოშორებული, იგი უარს ამბობს ყოველივე მიწიერზე:

არად უნდის საბურავი, არცა წოლა საგებლითა,
მიწყვი იყვის რიდიტა და მით ერთიტა ყაბაჩიტა,
მკლავი მისი სასთაულად მიიდვის და მიწვის მითა,
ძლივ ვაჭამი ცოტა რამე ათასიტა შეხვეწიტა,

– იხსენებს თატმანი.

შინ უკიდურესად მომთხოვნი ნესტანი გულანშაროში სრულ გულგრილობასა და მორჩილებას ამულავნებს. როდესაც მისი აუღელვებლობით გაოცებული მელიქ-სურხავი იტყვის: “ან ვისიმე მიჯნურია”, “ანუ არის ბრძენი ვინმე, მაღალი და მაღლად მხედლო”, ორივე ვარაუდი სწორია – იგი თავის ქვეყანაში ჭკვიან, მაგრამ არა იმდენად შორსმჭვრეტელ ქალად ჩანს, გარეთ კი უკვე სიბრძნის იმგვარ სიმაღლემდე ასულ შიროვნებად გვევლინება, რომელსაც “არცა ლხინი ლხინად უჩანს, არცა ჭირი ზედაზედი; ვით ზღაპარი, ასრე ესმის უბედობა, თუნდა ბედი, სხვაგან არის, სხვაგან ფრინავს, გონება უც, ვითა ტრედი”.

ინდოეთში მის განრისხებას საზღვარი არა აქვს, როცა გაიგებს, რომ ხვარაზმშას ძემე დაქორწინებას უპირებენ და დაუყოვნებლივ გადაწყვეტს, მოაკვლევინოს არასასურველი სასიძო, ზღვათა სამეთოში კი იგი მორჩილად მიდის ხელმწიფის კარზე, სადაც იგი – სასძლოდ გამზადებული – საზრიანობითა და მოხერხებით დაიხსნის თავს.

სამშობლოში მყოფი მეფის ასული ადვილად ავალებს მიჯნურს სახითათო საქმეებს, ქაჯეთის ციხიდან კი დაუინებით თხოვს მას, საცრფოს გამოხსნაზე არათერი იფიქროს, რათა თავი საფრთხეში არ ჩაიგდოს.

თუ გრძნობადი და ზეგრძნობადი სამყაროს ავთანდილისეული წვდომის ყველაზე მაღალი გამოვლინება – მისი ანდერძი არაბეთიდან გაპარვის წინ – შინიდან გასვლის პირველ ნაბიჯზეა დაწერილი, დატყვევებული ნესტანის წერილი მიჯნურისადმი – მისი სულიერი ზეაღსვლის ჭეშმარიტი ნიშანსვეტი – იწერება შინიდან შორს, ქაჯეთის ციხეში, როცა “ქალი, მსგავსი მზეთა ორთა”, ყოველმხრივ უკიდურესად დაშორებული საკუთარ ციხე-კოშკს.

ამ წერილის წაკითხვის შემდეგ, რომელშიც აშკარად არეკლილა, რომ მისი დამწერი სიბრძნეს ჰზიარებია, შინაგანი წონასწორობა მოუპოვებია და მძვინვარე ვეფხის ხატისაგან განთავისუფლებულა, ტარიელი თამამად გაიხდის ვეფხის ტყავს, რომელიც ინდოელ ამირბარს სატროფოს მოსაგონებლად ემოსა და ქაჯთა მძლეველი აბჯრით აღიკაზმება.

ამიტომაც, “ვეფხისტყაოსანი” მოგვითხრობს ვეფხის ტყავის ჩაცმისა და გახდის შესახებ, ინტელექტის მიერ ინსტინქტების დაძლევისა და მყისიერი გრძნობების მოთოკვის შესახებ. გარეთ გასულ ტარიელს, რომელსაც ვეფხის ტყავი შეუმოსაფს, ინსტინქტური ძალები იმორჩილებენ, ნესტანი კი, რომელიც შინ პირგამეხებულ ვეფხად წარმოუდგა მნახველს, გარეთ ყოველგვარ ინსტიქტურსა და იმპულსურს დაძლევეს. როცა ამის შემდეგ ტარიელიც იპოვის ძალას, ყური მიუგდოს გონიერ საწყისს და გამარჯვებული გამოვიდეს ყველაზე ძნელი – საკუთარ თავთან ბრძოლიდან, მიჯნურები კვლავ ხვდებიან ერთმანეთს, რაც, რუსთველის ხედვით, კოსმოსის აღდგენის ცლოფასია: “ნახეს, მზისა შესაყრელად გამოეშვა მთვარე გველსა”.

“ვეფხისტყაოსნის” გმირები ცოვებენ სახლ-კარს, გადიან გარეთ და იმის შემდეგ, როცა შეიცნობენ და მოიპოვებენ საკუთარ თავს, შინ ბრუნდებიან.

1993

გვიანდელი მინაწერი

დიდი წივნები დიდ საიდუმლოს შეიცავს, რომელთა საბოლოო და ერთმნიშვნელოვანი ამოხსნა, ფაქტობრივად, შეუძლებელია. ყოველი თაობა (ან თუნდაც პიროვნება) კლასიკურ ტექსტთან თავის საგანგებო დიალოგს მართავს, – საკუთარ კითხვებს უსვამს

მას და აუცილებლად შესაბამის პასუხებს იღებს. “ვეფხისტყაოსანი” ჩვენი ეროვნული მემკვიდრეობის მთავარი და საფუძველმდებრივი წიგნია, რომლის ამოხსნის, ჩაწვდომის, საბოლოო გავების პერსპექტივები ამოუწურავ მომავალში უჩინარდება.

“ვეფხისტყაოსნის” გმირთა შინ და გარეთ ყოფნის შესახებ ცხრა წლის წინანდელი ჩანაწერების მკითხველისათვის დღეს უცვლელად შეთავაზება, შესაძლოა, არცთუ საკმარისად მოტივირებულ სითამამედ იქნეს აღქმული, მაგრამ ამ სტრიქონებს არამარტო ისტორიული ღირებულება აღმოაჩნდა, რომელშიც მეოცე საუკუნის ბოლო ათწლეულის ქართული რუსთველოლოგიის (და საზოგადოების) კითხვათა სიმწვავე აირეკლა, – ნაპოვნმა პასუხებმა, ავტორისათვისაც მოულოდნელად, თაობის (ან თუნდაც პიროვნული) მომავლის წინასწარი ხედვის უნარი გამოავლინა, იმ მომავლისა, რომელიც ცხრა წლის შემდეგაც მომავლად რჩება და თავის ჩრდილს სცემს და აჩნევს ოცდამეერთე საუკუნის პირველ წლებსაც.

სავალდებულო მოკრძალების გარეშეც აშკარაა, რომ ზემორე ჩანაწერთა ავტორის წვლილი და დამსახურება აქ მინიმალურია: დიდი წიგნები, რა თქმა უნდა, არა მარტო ტრადიციასთან უშუალო შეხების ხელგამლილ საშუალებას იძლევა, – მათში ხომ ყოველთვის იდუმალი წინასწარმეტყველების უწყებაცაა შეფარული.

2002

“სამოთხის კარი” ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, კონფესიური პოზიციები

კორნელი კეკელიძე თავისი “ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის” პირველ ტომში, ქართულ ენაზე არსებული კათოლიკური შინაარსის სასულიერო ლიტერატურის მიმოხილვისას, მას შემდეგ, რაც ლათინურიდან თუ იტალიურიდან ქართულად თარგმნილი ამგვარი თხზულებების ჩამოთვლის შემდგომ ჯერი მიდგება ქართულ ორიგინალურ მწერლობაზე, აღნიშნავს:

ქართულ ენაზე დაიწერა მხოლოდ ერთი პაპისტური თხზულება; ეს არის “სამოთხის კარი” საბა-სულხან ორბელიანისა¹.

სულხან-საბა ორბელიანის “სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება” ქართული დოგმატურ-კატექეტიკური ლიტერატურული მემკვიდრეობის ერთ-ერთ მნიშვნელოვან და ცნობილ ნიმუშს წარმოადგენს. ეს თხზულება ხელნაწერებად შენახულია ავტოგრაფისა თუ გადანაწერების სახით და ის, ამავე დროს, რამდენჯერმეა გამოქვეყნებული.

“სამოთხის კარი” ქრისტიანული სარწმუნოების სახელმძღვანელოა, რომელიც მოძღვარსა და ყრმას, ანუ მასწავლებელსა და მოწაფეს შორის კითხვა-პასუხებად დალაგებული ტექსტია, მაგრამ ის მკითხველად ნებისმიერი ასაკის იმ მორწმუნეს გულისხმობს, ვისაც სარწმუნოებრივი ცხოვრების საწყისი ცოდნის მოპოვება სწავლია. მასში მოკლედაა გადმოცემული ქრისტიანული მოძღვრების რაობა, ამასთანავე, ჩამოყალიბებულია ქრისტიანული მორალისა და ლიტურგიული ცხოვრების საფუძვლები.

თავად თხზულების გადანაწერები, ავტოგრაფთან ერთად, ოცზე მეტ ქართულ ხელნაწერშია მოთავსებული, რაც მის მიმართ გამორჩეული ყურადღებისა და მისი ფართო საჯარო-საკლესიო გავრცელების შესახებ მეტყველებს. მაგრამ ხელნაწერებში დაცუ-

1 კორნელი კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. I, თბ.: მეცნიერება, 1980, გვ. 78.

“სამოთხის კარის” ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, ...

ლი ეს ტექსტები – განსაკუთრებით გარკვეულ მონაკვეთებში – არ ემთხვევა ერთმანეთს. საგანგებოდ თვალშისაცემია მათს შორის დოგმატური შინაარსის განსხვავებანი, რაც თავს იჩენს, კერძოდ, იმ კითხვა-პასუხისას, იმ რუბრიკებში, სადაც აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანული ტრადიცია მოძღვრებითს საკითხებში ერთმანეთს ემიჯნება და არათანხვდომილ პოზიციას ამჟღავნებს. ეს სხვაობანი იმდენად მნიშვნელოვანია თუნდაც კონტეფსიური, თუნდაც ტექსტოლოგიური თვალსაზრისით, რომ საშუალებას იძლევა, “სამოთხის კარის” მოღწეულ ხელნაწერთა შორის გამოიყოს და ერთმანეთისაგან გაიმიჯნოს ტექსტის რამდენიმე რედაქცია.

უკანასკნელ ხანებამდე თხზულების რედაქციები საგანგებოდ კვლევის საგნად მხოლოდ ერთადერთხელ იქცა და, შესაბამისად, გამოთქმული იყო მხოლოდ ერთადერთი თვალსაზრისი, – ივანე ლოლაშვილის მიერ, რომელმაც ტექსტოლოგიურ ძიებათა საფუძველზე ჩამოაყალიბა საკუთარი შეხედულება, თუ რაგვარი რედაქციული და ქრონოლოგიური მიმართებები არსებობს “სამოთხის კარის” ამ განსხვავებულ ვერსიათა შორის². მკვლევრის მიერ ნახევარი საუკუნის წინათ გამოთქმული ეს თვალსაზრისი, რომელიც აქამდე უკრიტიკოდ მეორდებოდა სხვადასხვა გამოკვლევებსა თუ მიმოხილვებში, უკანასკნელ ხანებამდე არავის უქცევია საკამათოდ.

მაგრამ რედაქციათა საკითხის განხილვამდე უპრიანი იქნება ერთი ავთენტიკური წყაროს მოხმობა – იმ საბუთის გახსენება, რომელიც თავის დროზე მოიპოვა და გამოაქვეყნა მიქელ თამარაშვილმა³. წერილში, რომელსაც კათოლიკე მღვდელი ჯუსტინო ლივორნელი 1687 წლის 7 ნოემბერს ცფილისიდან რომს აგზავნის, ჩამოთვლილია იმ ქართველთა ნუსხა, ვინც ცოცხნის წინ შეერთებია რომის კათოლიკე ეკლესიას. მათ შორის მოხსენიებულია ქართველი დიდებული სულხან ყაფლანიშვილი (იგულისხმება ყაფლანიშვილ-ბარათაშვილ-ორბელისძე-ორბელიანთა ერთიანი საგვარეულოს წარმომადგენელი), – “შვილი დიდი მინისტრისა, ბიძაშვილი მეფისა, უკეთილშობილესი ქართველი”, – რომელიც კათოლიკე ეკლესიის წევრად გამხდარა იმ

2 ივანე ლოლაშვილი, *სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან (1698-1713)*, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1959, გვ. 104-132.

3 მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, ტფ., 1902, გვ. 262-263.

წლის 15 აგვისტოს და რომელსაც ჩაუსწორებია თავად მამა ჯუსტინოს მიერ ქართულად თარგმნილი “საქრისტიანო მოძღვრება”⁴ (სხვათა შორის, ამ სახეში სულხან-საბა ორბელიანი პირველად მიქელ თამარაშვილმავე ამოიცნო⁵).

აქამდე მიჩნეული იყო, რომ ახალგაზრდა სულხან ორბელიანის მიერ საკუთრად ნარედაქტირებ ამ თხზულებას ჩვენამდე არ მოუღწევია⁶, თუმცა ამგვარი დასკვნის გასაკეთებლად, პირველ ყოვლისა, აუცილებელია იმდროინდელი უცხოენოვანი (პირველ ყოვლისა, ლათინური და იტალიური, მაგრამ, აგრეთვე, სომხური) კათოლიკური კატექეტიკური ტექსტების საგანგებო შესწავლა და თითოეული მათგანის გულდაგულ შეჯერება საბასეულ “სამოთხის კართან”. ამგვარ კვლევას შედეგად მოჰყვებოდა იმის დადგენა, ერთი მხრივ, დაკარგულია თუ არა ჯუსტინოს მიერ თარგმნილი და სულხანის მიერ ჩასწორებული “საქრისტიანო მოძღვრება” (ხომ შესაძლებელია, რომ მისი ტექსტი სწორედ “სამოთხის კარის” სახით შემონახულა?!), ხოლო, მეორე მხრივ, – რამდენად ორიგინალური ნაწარმოებია “სამოთხის კარი”, რომელიც, არაა გამოირიცხული, აღმოჩნდეს რომელიმე ჩვეულებრივი კათოლიკური კატექიზმოს, – რომელთა სხვადასხვა ვერსიები ფართოდ გავრცელებულია, განსაკუთრებით, ტრიდენტის მსოფლიო კრების (1545-1563) შემდეგ, – ქართული გარდათქმა ან თარგმანი⁷.

4 ჯუსტინო ლივორნელი: “ბატონი სულხან, შვილი დიდი მინისტრისა, ბიძაშვილი მეფისა, რომელიც არის უკეთილშობილესი ქართველი ყაფლანიანი; თუ კეთილ ინებებს თქვენი უმაღლესობა, ნახავს, რა სათნო საქმე ჰქმნა ამან: თვით შეასწორა “საქრისტიანო მოძღვრება”, რომელიც მე ვთარგმნე; ამან მიიღო კათოლიკობა 15 აგვისტოს 1687 წ.” – მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, გვ. 262-263.

5 იქვე, გვ. 262.

6 კორნელი კეკელიძე: “საბას სახელთან დაკავშირებულია მეორე თხზულება, რომელსაც აგრეთვე “საქრისტიანო მოძღვრება” ეწოდება; ეს არის, მისიონერთა ცნობით, პატრი ჯუსტინე ლივორნელის მიერ თარგმნილი თხზულება, რომელიც თითქოს საბას შეუსწორებია. დღესდღეობით ამ თხზულების კვალი არსადა ჩანს” – კორნელი კეკელიძე, “სულხან-საბა ორბელიანი”, წგ-ში: კორნელი კეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, VIII, თბ.: თსუ გამ-ბა, 1962, გვ. 329. თავისთავად ეჭვს ბადებს იმავე ავტორთან დაკავშირებული და იმავე სახელწოდების მეორე, დაკარგული თხზულების შესაძლო არსებობის ვარაუდი, როდესაც ამავე ავტორთან დაკავშირებული და ამავე სახელწოდების ერთი თხზულება ნამდვილად არსებობს!

7 ყველაზე მეტად საკულებელია, რომ საფუძვლად აღებული ყოფილიყო 1598 წელს გამოქვეყნებული, ხოლო შემდგომში ფართოდ გავრცელებული, მრ-

“სამოთხის კარის” ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, ...

მაგრამ, სანამ ამ მიმართულებით შედარებითი კვლევანი ჩატარებულია, გასათვალისწინებელია ისიც, რომ “სამოთხის კარის” ერთადერთი ავტოგრაფული ნუსხის ტექსტს ამგვარი სათაური აქვს: “საქრისტიანო მოძღვრება პირველად სასწავლო ყრმათათჳს, აღწერილი სულხან-საბა ორბელიანისაგან, რომელსა ეწოდების სამოთხის კარი”⁸, ხოლო ტექსტის ბოლოს მიწერილია: “ესე არს მართალი და უბიწო საქრისტიანო მოძღვრება, მოკლითა სიტყვითა მე – სულხან-საბა ორბელიანისაგან აღწერილი, რომელსა ეწოდების „სამოთხის კარი“⁹. აღსანიშნავია, რომ იმ ხანაში, მართალია, ჯერ კიდევ შინაარსობრივადაც მკვეთრად არაა გამიჯნული ერთმანეთისაგან “დაწერა” და “გადაწერა”, მაგრამ მაინც, “აღწერის” იმჟამინდელი მნიშვნელობა ნელ-ნელა “დაწერის” (საკუთრივი შემოქმედების) თანამედროვე მნიშვნელობას უახლოვდება¹⁰; ამას გარდა,

- ვალ ენაზე თარგმნილი და მრავალჯერ გამოცემული კარდინალ რობერტო ბელარმინოს “მოკლე ქრისტიანული მოძღვრება”, რომელიც, მიქელ თამარაშვილისა და კორნელი კეკელიძის ცნობით, ქართულადაც გადაუთარგმნიათ და, ამასთანავე, გამოუციათ 1681 წელს (იხ. მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, გვ. 255-256; მიქელ თამარაშვილი, *ქართული ეკლესია დასაბამიდან დღემდე*, თბ.: კანდელი, 1995, გვ. 624; კორნელი კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტ. I, გვ. 78), თუმცა ის არ ჩანს ქართულ ნაბეჭდ წიგნთა ბიბლიოგრაფიაში (იხ. *ქართული წიგნი: ბიბლიოგრაფია*, ტ. I, თბ.: წიგნის პალატის გამომცემა, 1941; დამატებით: *ქართული წიგნი: ბიბლიოგრაფია*, ტ. I, დამატებითი ნაკვეთი, თბ.: განათლება, 1969).
- 8 სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება*, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამომცემა, 2004, გვ. 17.
- 9 იქვე, გვ. 107.
- 10 შდრ. “ლექსიკონი ქართული”: “ერთი სომხური მომცრო ლექსიკონი ვნახე, [...] და მეც მათის ბაძით ჯელი მივჰყავ და, რაოდენ ძალმედვა, აღვწერე” (სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი: ოთხ ტომად*, ტ. IV¹, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1965, გვ. 31), სადაც “აღწერა” თუ თარგმანს არა, ყოველი შემთხვევისას, მისაბაძი, სანიმუშო პირველწყაროს არსებობას მაინც გულისხმობს. რაც შეეხება “სიბრძნე სიცრუისას”, შესამჩნევია, რომ მისი არც ერთი ხელნაწერი არათერს ამბობს “აღწერის” შესახებ, ხოლო თხზულების სხვადასხვა ნუსხაში შემორჩენილი სათაურები სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურულ საქმიანობას ამ შემთხვევისას უწოდებს მხოლოდ “თქმას”: ნათქვამი/ნათქვამი/თქმული, – მაგალითად, “წიგნი სიბრძნე სიცრუისა, ნათქვამი სულხან ორბელიანისა, უამსა სიჭაბუკისა თვისისასა” (სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი: ოთხ ტომად*, ტ. I, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1959, გვ. 263), ან “წიგნი სიბრძნე სიცრუისა, თქმული საბა ორბელიანისა, უამსა სიჭაბუკისა მისისასა” (იქვე, გვ. 270), ანდა თითქმის იგივეობრივი სათაურები, ამ განსხვავებათა მონაცვლეობით (იხ. იქვე, გვ. 262-279). სხვათა შორის, “სამოთხის კარის” ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილის მიერ გადაწერილ-რედაქტირებულ ნუსხას ამგვარი წარწერა აქვს: “ორბელისყოფილის საბაწოდებულისა ნათქვამი” (იხ. ქვემოთ).

რაც განსაკუთრებით თვალსაჩინოა, საბასეულ ამ ავტოგრაფულ ხელნაწერ კრებულში, სხვა ტექსტთაგან განსხვავებით, საგანგებოდ მხოლოდ “სამოთხის კარს” ერთვის “აღმწერის” ამგვარი (ორგზისი!) მოხსენიება (თუმცა სასულიერო შინაარსის სხვადასხვა თხზულებათა შემცველი მთელი ამ ნუსხის ნაწერი – თავიდან ბოლომდე – თავად საბას ხელითაა შესრულებული); და კიდევ, მოგვიანებით, საბას ანტონი პირველისეულ დახასიათებაშიც ნათქვამია: “სამოთხის კარი [...] აღწერა”¹¹, სადაც უთუოდ დღევანდელი გაგებით “დაწერა” (და არა “გადაწერა” ან “თარგმნა”) იგულისხმება.

კითხვა საბას “სამოთხის კარის” წარმოშობისა და წყაროს შესახებ ჯერ კიდევ 1887 წელს დაუსვამს და უპასუხოდვე დაუტოვებია პეტრე უმიკაშვილს (სხვათა შორის, აღმსარებლობით რომის კათოლიკეს), რომელსაც ამ თხზულების ერთ-ერთ ხელნაწერზე (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, S-1506) ასე მიუწერია: “ეს სამოთხის კარი არის რომის კათოლიკეთა კატეხიზმო, რომელსაც უწოდებენ საქრისტიანო მოძღვრებას (ხალხში – “ვინ დაგბადა“-ს). იქნება ეს იყოს ნათარგმნი ანუ გადმოკეთებული იტალიანურ ან სომხურ კათოლიკეთ კატეხიზმოსი?”¹². ეს შეკითხვა დღემდე უპასუხაუცემლად რჩება...

ამის გამო ამჟამად, შესწავლის ამ ეტაპზე, შეუძლებელია დაბეჯითებით და გადაწყვეტილად ითქვას, თუ რას წარმოადგენს “სამოთხის კარი”: არის ის რომელიმე ლათინური ან იტალიური ტექსტის თარგმანი, შესრულებული ჯუსტინო ლივორნელის მიერ, თუნდაც საბას მიერ რედაქტირებული, თუ ის საბას საკუთარი, იმთავითვე ქართულად დაწერილი თავისთავადი ნაწარმოებია. მაგრამ აუცილებლად გასათვალისწინებელია, რომ არსებითად უნდა გამოირიყხოს კვლევათა მიზანდასახულობის ორივე ეს უკიდურესი ზღვარი, რადგან არც ერთი არ შეესაბამება წერილობითი ტექსტის (ანდა ტექსტის ორიგინალობის) მიმართ ეპოქისმიერ დამოკიდებულებას: აპრიორულად არაა მოსალოდნელი, თუნდაც თარგმანის შემთხვევისას, საბა მკითხველს სთავაზობდეს თავდაპირველი ტექსტის სიტყვასიტყვით გადმოქართულებას; ისევე როგორც იმ შემთხვევისას, თუ არსად მოიძებნა “სამოთხის კარის” უშუალო პროტოტიპი, ამგვარადვე აპრიორულად არაა მოსალოდნელი,

11 ანტონ ბაგრატიონი, *წყობილსიტყვაობა*, თბ.: მეცნიერება, 1980, გვ. 282.

12 სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი*: ოთხ ტომად, ტ. III, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1963, გვ. 341.

“სამოთხის კარის” ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, ...

რომ საბას თავისი დოგმატური სახელმძღვანელო წინამორბედთა ნაღვანით ნაყოფიერი სარგებლობის გარეშე დაეწეროს (სავარაუდოა იტალიელ სამღვდელთა წიგნიერი და ზეპირი დახმარება, ან შესაძლებელია, – თუმცა ნაკლებად, – სომხური კათოლიკური წიგნიერი წყაროს გამოყენება).

ასეა თუ ისე, როგორც ითქვა, არსებობს “სამოთხის კარის” ერთადერთი ავტოგრაფული ნუსხა, რომელიც მოთავსებულია სასულიერო შინაარსის თხზულებათა და ცნობათა საბას მიერ შედგენილ და გადაწერილ საგანგებო კრებულში (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, A-303). თავად ამ ტექსტს მთელი ხელნაწერის დაახლოებით მესამედი ნაწილი ეთმობა (სხვათა შორის, საბასეული ეს კრებული მთლიანი სახით არასოდეს გამოქვეყნებულა). ნაწარმოების ავტორისეული სახელწოდება ამგვარია:

საქრისტიანო მოძღვრება, პირველად სასწავლო ყრმათათჳს, აღწერილი სულხან-საბა ორბელიანისაგან, რომელსა ეწოდების სამოთხის კარი – სარწმუნოებისათჳს მართლისა და უბიწოსა შჯულისა, რომელი მოგვეცა წმიდათა მამათა მიერ¹³.

მტკიცედ და ცხადად უნდა ითქვას, რომ სულხან-საბა ორბელიანის “სამოთხის კარის” ერთადერთ ავტორისეულ რედაქციად ავტოგრაფში დასული სწორედ ეს ტექსტი უნდა იქნეს მიჩნეული¹⁴.

სხვათა შორის, გამოთქმულია ვარაუდი, რომ თავად შედგენა ამ კრებულისა, რომელშიც სასულიერო-საეკლესიო ხასიათის ტექსტებია გაერთიანებული, განაპირობა საბას ევროპაში გამგზავრების სამზადისმა, – საჭიროებამ, რათა იგი აღჭურვილი ყოფილიყო იმ ცნობებითა და მონაცემებით, რაც კათოლიკურ სამყაროში მოხვედრისთანავე აუცილებელი იქნებოდა აღმოსავლეთ საქრისტიანოში სულიერად ჩამოყალიბებული ადამიანისათვის¹⁵.

13 სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება*, გვ. 17.

14 ტექსტის პირველი გამოცემა: B რედაქციის სახელწოდებით – 1963 წელს გამოსაცემად მოამზადა ივანე ლოლაშვილმა (სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი: ოთხ ტომად*, ტ. III, გვ. 225-334); მეორე გამოცემა: 2004 წელს გამოსაცემად გაამზადა მერაბ ლაღიანიძემ (სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება*).

15 სულხან-საბა ორბელიანმა “შეადგინა სპეციალური საცნობარო წიგნაკი, რომელშიც თავი მოუყარა იმგვარი შინაარსის მასალებს, რომელნიც აუცილებელი იყო კათოლიკური სარწმუნოების დოგმებისა და სამღვდელმსახურო წესების

ეს ჰიპოთეზური მსჯელობა, თუკი ის სარწმუნოდ მივიღეთ, კიდევ უფრო საეჭვოდ ხდის “სამოთხის კარის” ორიგინალობის თვალსაზრისს. მაგრამ, თუნდაც ასე ყოფილიყო, – რომ საბას მიერ იმჟერად “სამოთხის კარის” დაწერა, გარდათქმა, გადმოთარგმნა, შედგენა თუ გადაკეთება მისი საკუთარი სარწმუნოებრივი ცოდნის გაღრმავება-განმტკიცებას ემსახურებოდა, – ისიც სათქმელია, რომ არანაირი საბუთი არ არსებობს, საბა კათოლიკურ მოძღვრებაში ჩაუხედავ და გაუცნობიერებელ ადამიანად მივიჩნიოთ მანამ, სანამ იგი ევროპაში გასამგზავრებლად მომზადებას შეუდგებოდა¹⁶; ისიც ცხადია, – რაზეც საბუთები ნათლად მეტყველებს, – რომ ჯერ კიდევ სამშობლოში ყოფნისასაც მას ნამდვილად არ აკლდა კათოლიკური დოგმებისა თუ ღმრთისმსახურების წესების იმგვარი ცოდნა, როგორც ნამდვილად სცილდებოდა ამ სფეროში “მინიმალური ცოდნის” ფარგლებს¹⁷.

“სამოთხის კარში” დაუფარავადაა გაცხადებული თავად საბას სარწმუნოებრივი აღმსარებლობა, მისი კონფესიური პოზიცია,

მინიმალური ცოდნისათვის და რომელნიც მას აუცილებლად დასჭირდებოდა ევროპაში მოგზაურობის დროს კათოლიკური საეკლესიო რიგულებისა და ცერემონიალის შესასრულებლად, ან სხვა რაიმე მიზნით” – ივანე ლოლაშვილი, *სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან*, გვ. 118.

- 16 სულხან-საბას პროკათოლიკური ორიენტაცია ასახულა მისი ლექსიკონის ადრეულ რედაქციებშიც, 1680-იან წლებში, – ბევრად ადრე ევროპაში გამგზავრებაამდე (დაწვრილებით ამის შესახებ იხ. ლილი ქუთათელაძე, “ს.-ს. ორბელიანის კონფესიური შეხედულებანი მისი ლექსიკონის მიხედვით”, *მრავალთავი: ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*, III, თბ: მეცნიერება, 1973, გვ. 104-118).
- 17 ამაჟამად ძნელი სათქმელია, ასახავს თუ არა საბას პროკათოლიკურ განწყობებს დავითგარეჯის მონასტერში წარმოთქმული ქადაგებები – “სწავლანი”, რომლებიც ამ მხრივ საგანგებო შესწავლას მოითხოვს, მაგრამ მათში შესამჩნევია მოციქულ პეტრეს რამდენიმეგზისი მოხსენიება მოციქულთა მეთაურად (სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი: ოთხ ტომად*, ტ. III, გვ. 23, 102, 184), ან საგანგებოდ აღნიშვნა, რომ ქრისტემ “ამცნო ესე მწყემსობა და ასწავა წინამძღვრობა პეტრეს” (იქვე, გვ. 208) და რომ მან “პეტრე თავ მოციქულად დაადგინა” (იქვე, გვ. 219). ეს თვალშისაცემია მაშინ, როცა აღმოსავლურქრისტიანულ-ბიზანტიური ტრადიცია მოციქულთა მეთაურებად ჩვეულებრივ მიიჩნევს პეტრესა და პავლეს და, ამავე დროს, განსაკუთრებულ ყურადღებას მიაქცევს მოციქულ ანდრეას როგორც “პირველწოდებულს” (მდრ. პეტრეს მეთაურობის მიმართ საბასეულ დამოკიდებულებასთან დაკავშირებით კორნელი კეკელიძის განსხვავებული შეფასება, თუმცა მის მიერ მოტანილი მავალითი ერთი ძველი ქართული ხელნაწერიდან, სადაც მოციქულთა მეთაურებად პეტრე და პავლე სახელდებიან, სწორედაც ეწინააღმდეგება მისსავე თვალსაზრისს: კორნელი კეკელიძე, “სულხან-საბა ორბელიანი”, გვ. 303).

“სამოთხის კარის” ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, ...

რაც განსაკუთრებულად აშკარად გამოიხატა ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა და ქრისტიანულ დასავლეთს შორის ყველაზე მეტად შეუთანხმებელ დოგმატურ საკითხთა – სული წმიდის გამოშვლობისა და რომის ეპისკოპოსის უპირატესობის – განხილვისას. ორივე ამ ნიშნეული შემთხვევისას საბას პოზიცია უჭკველად ასახავს და გამოხატავს რომის კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებას:

[...] სული წმიდა, ღმერთი და უფალი, რომელი მამისაგან და ძისაგან გამოვალს და მამისა და ძისა თანასწორ არს, დაუსაბამო და დაუსრულებელი და ყოველთა შემოქმედი, ვითარცა მამა და ძე¹⁸;

ვინათგან შეიყვარა ქრისტემან სძალი თჳსი – წმიდა ეკლესია და ბრძანა ერთი შესაკრებელი ყოველთა მართლმადიდებელთა¹⁹ ქრისტიანეთა და რომელმანცა ნათელილოს და რწმენეს მართალი სარწმუნოება იესო ქრისტესი, მათგან ჯერ-არს მორჩილება რომის პაპისა, რომელი დაადგინა გამგებელად ეკლესიისა და შემდგომად ქრისტესა ქუეყანასა ზედა მჯდომარე არს²⁰.

ასევე, საესებით კათოლიკურ მოძღვრებას წარმოადგენს რომის პაპის, როგორც ქრისტეს მოსაყდრისა და წმიდა პეტრეს მემკვიდრის, ეკლესიაში პირველობისა და უზენაესობის დასაბუთება²¹, ამას გარდა, სალხინებლის აღიარება²², კიდევ,

18 სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება*, გვ. 54.

19 საბასათვის, ისევე როგორც ყველა კათოლიკისათვის, “მართლმადიდებელი” ნიშნავს კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრების მიმდევარსა და, შესაბამისად, რომის პაპის ერთგულ ქრისტიანს. იხ. ა) სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება*, გვ. 13); ბ) სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი: ოთხ ტომად*, ტ. I, გვ. 245 (მდრ. სულხან-საბა ორბელიანი, *მოგზაურობა ევროპაში*, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2005, გვ. 153); გ) სულხან-საბა ორბელიანი, *მოგზაურობა ევროპაში*, გვ. 157 და სხვ.

20 სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება*, გვ. 54-55.

21 იქვე, გვ. 55-56; სხვათა შორის, როგორც ჩანს, საბა არ იზიარებს არც პენტარქიის (მსოფლიო ქრისტიანული ეკლესიის ხუთი პატრიარქის მეთაურობის) პრინციპს, რომელსაც ბოლომდე აღიარებდნენ ქრისტიანულ აღმოსავლეთში, რაკი იგი მტკიცედ უარყოფს რომის ეპისკოპოსის, როგორც სხვა პატრიარქთა შორის მხოლოდ ერთ-ერთი პატრიარქის და ოდენ დასავლეთის მწყემსმთავრის, უფლებამოსილებას: “დიდი მწყემსი თუთ ქრისტე [...] იტყვის: „იყვნენ ერთ სამწყსო და ერთ მწყემსო“. ეგე მრავალმწყემსობა ვისი თქმული არს?” (იქვე, გვ. 56).

22 იქვე, გვ. 103.

კათოლიკური თეოლოგიისათვის ჩვეული უსრული და სრული სინანულის (attritio/contritio) ერთმანეთისაგან განსხვავება და გამიჯვნა²³, ხოლო რაც შეეხება საღმრთისმსახურო ცხოვრებას, საგანგებოდ კათოლიკურია წმიდა მარიამისადმი მიმართული სავარდის ლოცვა – “გიხაროდენი”²⁴, რომელსაც ამგვარი სახით არ იცნობს ქრისტიანული აღმოსავლეთი და რომელიც ქრისტიანულ დასავლეთში საბოლოოდ მეთხუთმეცე საუკუნის დასაწყისისათვის ჩამოყალიბდა.

ამდენად, “სამოთხის კარში” მოკლედ ჩამოყალიბებული თუნდაც დოგმატიკის საკითხები, თუნდაც ეკლესიოლოგიური ან მორალური მოძღვრება, თუნდაც ლიტურგიული წესები ეფუძნება და სწორად ასახავს კათოლიკური სარწმუნოების სწავლებასა და კათოლიკურ საეკლესიო ცხოვრებას. თუმცა ის, რომ საბასეული “სამოთხის კარი” მთლიანად კათოლიკური შინაარსის თხზულებაა, იმდენად ამკარად ჩანს, საგანგებო მტკიცებასა და დასაბუთებას არც საჭიროებს.

ამიტომ, მოულოდნელი არ იყო, რომ თხზულების ამგვარი აღმსარებლობითი პოზიციის გამო კათოლიკოსმა ანტონი პირველმა, რომელმაც, სავარაუდოდ, მოსკოვში ყოფნისას გაიცნო საბასეულ ავტოგრაფულ კრებულში მოთავსებული “სამოთხის კარის” ტექსტი (ხელნაწერი იმ დროს სწორედ მოსკოვში ინახებოდა), თავის “წყობილსიტყვაობაში” (1764-1768) ასე დაახასიათა სულხან-საბა ორბელიანი და მისი ეს თხზულება:

საბას არ ვაქებ ამაღ, ვითარმედ ესე
 ეკლესიასა წმიდასა მტერ განუდგა,
 წინააღმდგომ მბრძოლ ექმნა ჭემმარიტებას;
 “სამოთხის კარი”, გარნა ჯოჯოხეთის ბჭე,
 აღწერა სულთა წარწყმედად, თვთყა წარსწყმდა²⁵.

ეს აღმოსავლურ-ბიზანტიური დოგმატურ-კანონიკური განჩინება იყო, – მტკიცე და უჭკობანო²⁶...

23 იქვე, გვ. 73.

24 იქვე, გვ. 49.

25 ანტონ ბაგრატიონი, *წყობილსიტყვაობა*, გვ. 282; გამოცემისეული ტექსტი ზემო-რე გასწორებულია ორთოგრაფიულად და პუნქტუაციურად.

26 აღმოსავლურქრისტიანული ტრადიციის მიმდევართა სხვა გამოხმაურებანი და შე-

“სამოთხის კარის” ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, ...

მიუხედავად იმისა, რომ ქართული აღმოსავლურქრისტიანული ტრადიციისათვის მიუღებელი აღმოჩენილა საბას კონფესიურ-საეკლესიო არჩევანი, ამ ტრადიციის მიმდევრებს მაინც უყურადღებოდ არ დარჩენიათ “სამოთხის კარის” ცხადად შესამჩნევი მახასიათებლები, – წმიდა წერილისა და წმიდა გადმოცემის საფუძვლიანი ცოდნა, ქრისტიანული მოძღვრების დღაგების მთლიანობა, საკითხების დამაჯერებელი დასაბუთება, მსჯელობის სისხარტე, თხრობის სადა ენა, – რასაც შედეგად მოჰყოლია საბასეული ტექსტის შენარჩუნება და გავრცელება, ოღონდ მასში, რედაქციული ჩარევის შედეგად, კათოლიკური სულისკვეთების მიჩქმალვის ან წარხოცვის შემდგომ.

სულხან-საბა ორბელიანის “სამოთხის კარის” ავტორისეული რედაქციის გარდა, მოღწეულია ამ ნაწარმოების სხვადასხვა მოგვიანო გადამუშავება-გადაკეთებანი²⁷, რომელთა რედაქტორები სახელდებითაა ცნობილი. პირველი, ვისაც ხელახლა გადაუმუშავებია თხზულების ტექსტი, საბას ძმა – ცფილეელი მიტროპოლიტი ნიკოლოზ ორბელიანი ყოფილა; მეორე: ბატონიშვილი ვახუშტი; მესამე: მღვდელი ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილი; სავარაუდოა, აგრეთვე, შესაძლო მეოთხე: მშეჭაბუკ ორბელიანი. მათ მიერ “სამოთხის კარში” ცვლილებათა შეტანის მიზნად, უპირველეს ყოვლისა, საბასეული ორიგინალური ტექსტის კონფესიური “გაცხრილვა” ჩანს.

თხზულების გადაკეთების პირველი ასეთი მცდელობა განხორციელებულა მოსკოვში გადასახლებული ორბელიანების – საბას ძმების – წრეში, რომელთაც, საერთოდ, მისი ნაწერების შეკრება და რედაქტირება განუზრახავთ. “სამოთხის კარში” ცვლილებათა შეტანა აღმოსავლურქრისტიანული ტრადიციის მიხედვით, როგორც ჩანს, უტვირთავს საბას უმცროს ძმას, ცფილეელ მიტროპოლიტ ნიკოლოზს²⁸. მის მიერ 1725-1729

ფასებანი საბას კათოლიკური პოზიციის გამო იხ. ლილი ქუთათელაძე, “ს.-ს. ორბელიანის კონფესიური შეხედულებანი მისი ლექსიკონის მიხედვით”, გვ. 110-111.

27 “სამოთხის კარის” ოცდაერთი შემონახული ხელნაწერის აღწერილობა იხ. ივანე ლოლაშვილი, *სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობები*, ტ. I, გვ. 105-106; *სულხან-საბა ორბელიანი, თხზულებანი: ოთხ ტომად*, ტ. III, გვ. 339-342.

28 მდრ. ლევან მენაბდე, *XVII-XVIII საუკუნეების ქართული ლიტერატურა*, თბ.: თსუ გამ-ბა, 1997, გვ. 108-109.

წელს²⁹ რედაქტირებული ტექსტი მისი ავტოგრაფის სახით არ შენახულა, მაგრამ შემორჩენილია მისგან უშუალოდ გადაწერილი ასლი, რომელიც ზურაბ მგელყანაშვილს შეუსრულებია (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, H-581). “სამოთხის კარის” ამ რედაქციაში სული წმიდის გამომავლობის საკითხი მოწოდებულია აღმოსავლურქრისტიანულ-ბიზანტიური პოზიციის მიხედვით, ხოლო მუხლები პაპის უზენაესობის შესახებ მთლიანადაა ამოღებული. თხზულების ნიკოლოზ ორბელიანისეული ვერსია, რომელიც ყველაზე მეტად გავრცელებულა, გადანაწერების სახით ოცამდე ხელნაწერშია შემონახული. ამასთანავე, “სამოთხის კარის” ეს რედაქცია – ნიკოლოზ ტფილელის ავტორობით – ორჯერ გამოიცა: პირველად ის 1885 წელს გამოქვეყნდა და მას ასე ერქვა: “ქრისტიანული პირველსასწავლო მოძღვრება”³⁰, ხოლო მეორედ – 1992 წელს, სახელწოდებით: “საქრისტიანო მოძღვრება (კატეხიზმო)”³¹.

მოსკოვშივე ჩამოყალიბებულია “სამოთხის კარის” სხვა, ახალი რედაქცია, რომელიც ბატონიშვილ ვახუშტის შრომის შედეგია. სასულიერო შინაარსის საბასეული ტექსტები 1750 წელს ვახუშტის ერთ კრებულად გაუერთიანებია (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, H-108), რომელშიც, აგრეთვე, შეუტანია თავად მის მიერ ხელახლა გადაამუშავებული “სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება” (ვახუშტის, როგორც ჩანს, უცვლელად დაუტოვებია თხზულების საბასეული სახელი). ეს რედაქცია ცხადად უპირისპირდება თავდაპირველი ტექსტის კათოლიკურ პოზიციას, რის შედეგადაც ის მონაკვეთები, სადაც საბას კათოლიკური აღმსარებლობა ჩანს, ვახუშტის აღმოსავლურქრისტიანულ-ბიზანტიური პოზიციით შეუცვლია (მაგალითად, მოძღვრება პაპის მიმართ ყოველი ქრისტიანის მორჩილების შესახებ შეცვლილია მსჯელობით ეკლესიის მიმართ მორჩილების შესახებ, ხოლო პაპის პირველობა და უზენაესობა პოლემიკურადაა უარყოფილი). გასათვალისწინებელია, რომ

29 ნიკოლოზისეული რედაქციის დათარიღების გამო იხ. ივანე ლოლაშვილი, *სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან*, გვ. 124-125.

30 ნიკოლოზ ტფილელი, *საქრისტიანო პირველსასწავლო მოძღვრება*, ტფ.: ე. ხელაძის სტ., 1885.

31 ნიკოლოზ თბილელი, *საქრისტიანო მოძღვრება (კატეხიზმო)*, თბ.: ნობათი, 1992.

“სამოთხის კარის” ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, ...

ვახუშტისათვის, ალბათ, ძნელი არ იქნებოდა კათოლიკური მოძღვრების აშკარა გამოხატულებათა შემჩნევა, რადგან, სხვა თუ არაფერი, სიყმაწვილეში იგი რამდენადმე ზიარებულად კი ყოფილა კათოლიკურ აღზრდას³², მაგრამ, ამავე დროს, იგი, თუნდაც როგორც ერისკაცი, არცთუ ურიგოდ იცნობდა ბიზანტიურ-სლავურ-რუსულ დოგმატურ სწავლებასა და საეკლესიო ცხოვრებას. “სამოთხის კარის” ვახუშტისეული რედაქცია გამოსაცემად ყოფილა გამზადებული 1890 წელს, მას საეკლესიო ცენზურაც კი გაუვლია, მაგრამ, უცნობი მიზეზების გამო, აღარ გამოქვეყნებულა³³.

რაც შეეხება “სამოთხის კარის” კიდევ ერთ რედაქციას, რომელიც მღვდელ ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილს შეუსრულებია და რომლისთვისაც მას ადგილი მიუჩენია საეკლესიო-სამოძღვრო ტექსტების მის მიერ შედგენილ მცირე კრებულში (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, S-2051), აქ თხზულება ამგვარ სახელწოდებას ატარებს: “სწავლა, მეცნიერთათვის თქმული აღვიარება, რომელ არს ღმერთი და ან რჯული, ორბელისყოფილის საბაწოდებულისა ნათქვამი”. ეს ვერსია, როგორც თვალნათლივ ჩანს, კონფესიურად ნეიტრალურია და მის რედაქტორს თავი აურიდება არჩევანისათვის: დოგმატურ საკითხებში დასავლურ-აღმოსავლურ საპირისპირო პოზიციათა შორის უპირატესობა არ ენიჭება რომელიმე მათგანს, – მაგალითად, სული წმიდის შესახებ განცხადებულია, რომ ის გამოსულია და არაფერია ნათქვამი, იგი ოდენ მამისაგან გამოდის (როგორც ამას აღიარებდა ბიზანტიური ქრისტიანული აღმოსავლეთი) თუ მამისაგან და ძისაგან (როგორც ამას აღიარებდა ლათინური

32 ოტია ფავლენიშვილი (1727-1730): “ვახუშტი[,] ქრისტეს მოსავი, მის მცნებაზედა დარგული, // [...] სულ აღასრულა ყოველი სწავლა ლათინთა, ფრანგული” (სოლომონ ყუბანიშვილი, “ვახტანგისანი”, *ლიტერატურული ძიებანი*, IV, 1948. გვ. 189); ნიკო ბერძენიშვილი (1941): “გიორგი ავალიშვილის ცნობით, 13-15 წლის ვახუშტი ტფილისში მყოფ კათოლიკე მისიონერებთან სწავლობდა. ავალიშვილის ეს ცნობა ზეპირად უნდა ჰქონდეს გაგონილი. ამისდა მიუხედავად ეს ცნობა ყოვლად სარწმუნო ჩანს” (ნიკო ბერძენიშვილი, “ვახუშტის ბიოგრაფიისათვის”, ნიკო ბერძენიშვილი, *საქართველოს ისტორიის საკითხები*, IV, თბ.: მეცნიერება, 1967, გვ. 292; მღრ. ნიკო ბერძენიშვილი, “შესავალი”, წგ-ში: ვახუშტი, *აღწერა სამეფოსა საქართველოსა (საქართველოს გეოგრაფია)*, თბ.: თსუ გამ-ბა, 1941, გვ. VIII-IX).

33 იხ. ივანე ლოლაშვილი, *სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან*, გვ. 131.

ქრისტიანული დასავლეთი), ხოლო საბასეული მსჯელობა პაპის უზენაესობისა და ამ უზენაესობის საწყისების შესახებ, საერთოდ, ამოღებულია კითხვა-პასუხიდან. ქრისტიანული მოძღვრება ტექსტში იმგვარადაა გადმოცემული, – მიუხეობლად, – რომ ის მისაღები იყოს როგორც დასავლურქრისტიანული, ისე აღმოსავლურქრისტიანული დოგმატური ტრადიციის მიმდევართათვის. ამ ორ ტრადიციას შორის მოძღვრების ან ლიტურგიული პრაქტიკის შეუთანხმებელი საკითხები ჩაჩიკაშვილისეულ რედაქციაში ან განეიტრალურებულია, ანდა რედაქტორს გვერდი აუვლია მათთვის. სხვათა შორის, ამას გარდა, ბევრგან სხვაგანაც ეს რედაქცია მეცობს ან ნაკლებობს საბასეულ – ავტორისეულ – ვერსიასთან შედარებით.

“სამოთხის კარის” ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილის მიერ რედაქტირებული ეს ტექსტი – შესაბამისად, თხზულების ერთ-ერთი რედაქცია – მეთვრამეტე საუკუნის 80-იანი წლების ერთადერთი ხელნაწერის სახითაა მოღწეული, რომელსაც ერთვის ამგვარი მინაწერი (რა თქმა უნდა, არაავტოგრაფული, არა საბას ხელით შესრულებული!), სადაც ნათქვამია:

ლოცვა ყავთ სარწმუნოებით მართლისა, ხოლო საქმით ცოდვილისა სულხანყოფილისა ორბელისშვილისა, ხოლო აწ მონაზონისა საბა უნდოჲსა, უდაბნოჲსა ბერისა ნათლისმცემლის მონასტრისა, გარჯითა მრავლითა მყოფისა, რომლისა მიერ გამოწვლილვით აღიწერა წმიდა და უბიწო აღსარება, და აღვიარებს ამას და ესე არს მის მიერ აღწერილი სიმოკლისათვის სასწავლო უსწავლელთა ბერთა და ყრმათათვის³⁴.

როგორც ჩანს, ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილს საბას ეს ანდერძი “სამოთხის კარის” ჩვენამდე მოუღწეველი რომელიმე ნუსხიდან, – შესაძლოა, საბას ხელიდან გამოსული ხელნაწერიდან, – გადმოუწერია. თუმცა ეს უეჭველად არ ნიშნავს, რომ იგი მთლიანად ერთგულად მისდევდეს საბასეულ ავტოგრაფს (თუკი, მას ასეთი, საერთოდ, ჰქონდა!) და, ამდენად, ხელთ გვექონდეს ავტორისეული თავდაპირველი რედაქციის ზუსტი ასლი (როგორც აქამდე იყო მიჩნეული!), – საგულვებელია, რომ გადამწერ-რედაქტო-

34 იქვე, გვ. 109.

“სამოთხის კარის” ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, ...

რი სარგებლობდა იმ ვერსიით, რომელიც უკვე ამგვარად იყო გასწორებული (მაგრამ მასში საბასეული ანდერძი ჩარჩენილიყო), ან უფრო მეტად საფიქრებელია, რომ ჩაჩიკაშვილისეული ხელნაწერის სახით ხელთ გვექონდეს თავად ჩაჩიკაშვილისეული ვერსია (შესაძლოა, საქმე იყოს ერთხელ უკვე რედაქტირების შემდეგ ხელახლა რედაქტირებასთანაც კი!), რადგან სხვა შემთხვევისასაც შემჩნეულია, რომ მის მიერ გადაწერილ ტექსტებში შესწორება-შემატებათა შეცანა მისთვის ჩვეული საქმე ყოფილა, – მაგალითად, დადასტურებულია, რომ მას მნიშვნელოვნად შეუცვლია “სიბრძნე სიცრუისას” ტექსტიც³⁵. სხვათა შორის, სათქმელია, რომ საბას იგავ-არაკთა წიგნის ჩაჩიკაშვილის მიერ რედაქტირებული ტექსტის მსგავსად, “სამოთხის კარის” ჩაჩიკაშვილისეული ვერსიაც საზოგადოებაში არ გავრცელებულა (განსხვავებით ნიკოლოზისეულ და ვახუშტისეულ ვერსიათაგან) და მხოლოდ ერთადერთი ხელნაწერის სახით შემორჩენილა.

ნათელია, რომ “სამოთხის კარი” არ დაწერილა როგორც ქრისტიანული სარწმუნოების მიუმხრობელი ან, მით უმეტეს, აღმოსავლურქრისტიანული სახელმძღვანელო. ის იმთავითვე კათოლიკურ პოზიციას გამოხატავდა და მან მხოლოდ შემდგომში – ავტორის დაუკითხავად და მისი ნების გარეშე – განიცადა სწორედ კონფესიური სახეცვლილებანი. თუმცა ბოლო ხანამდე, “სამოთხის კარის” 2004 წლის გამოცემამდე, დამკვიდრებული იყო ივანე ლოლაშვილის თვალსაზრისი, რომელიც წიგნიდან წიგნში, ნარკვევიდან ნარკვევში დაუეჭვებლად გადადიოდა, რომ საბას თითქოს თავად შეუქმნია “სამოთხის კარის” თავდაპირველი, კონფესიურად ნეიტრალური რედაქცია (მკვლევრის მიერ A რედაქციად სახელდებული), რომელიც დღეს თითქოს მხოლოდ

35 სოლომონ ყუბანიშვილი: “ტექსტის გამართვა უცდიათ გადამწერლებს, ალავ-ალავ გაუფრციათ, ბუნდოვანი ადგილები გაუმართავთ [...] ამ მრივ საყურადღებოა ნიკოლოზ ასლამაზისძე ჩაჩიკაშვილის ნუსხა, რომელშიც მოცემულია პირველი ცდა თხზულების რედაქტირებისა, მაგრამ ნ. ჩაჩიკაშვილის ნუსხა უყურადღებოდ დარჩენილა. მას პოპულარობა ვერ მოუპოვებია. პირიქით, თვით ჩაჩიკაშვილებს შორისაც ტექსტში ნასწორები ადგილების შესახებ აზრთა სხვადასხვაობა წარმოშობილა. ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილის ვრცელი ჩანართები მის შვილებს თომას და კორნელის თავისებურად გადაუკეთებიათ” (სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი: ოთხ ტომად*, ტ. I, გვ. 253); “ჩანართი ნ. ჩაჩიკაშვილს ეკუთვნის და არა საბას” (იქვე, გვ. 234).

ჩაჩიკაშვილისეული ხელნაწერის სახითაა დაცული და რომელიც თითქოს წინ უსწრებდა საბასეულ ავტოგრაფულ ნუსხაში შემონახულ რედაქციას (მკვლევრის მიერ B რედაქციად სახელდებულს), თუმცა ყოველივე ზემორე თქმულის გათვალისწინებით, ამგვარი შეხედულება, შეიძლება დაბეჭითებით ითქვას, სრულიად დაუსაბუთებელია.

არც ისე დიდი ხნის წინათ, სხვა საკითხთან დაკავშირებით, გაკვრით გამოითქვა ვარაუდი, რომ, შესაძლოა, არსებობდეს “სამოთხის კარის” კიდევ ერთი, მეხუთე რედაქცია, – სახელწოდებით “სარწმუნოების წიგნი”, – რომელიც მზეჭაბუკ ორბელიანს შეუქმნია³⁶. თუკი ამ ვერსიის დამოუკიდებლობა ნამდვილად დადასტურდება, მაშინ აღმოჩნდება, რომ მასაც თავად გადაუმუშავებია ბიძისეული, საბასეული ტექსტი, – იქიდან ისევ კათოლიკური მოძღვრების წარხოცვის მიზნით. თუმცა ამჟერად დაბეჭითებით რამე განსაზღვრულის თქმა ძნელია, რადგან საქმე ისაა, რომ ჯერჯერობით საგანგებო კვლევის საგნად არ ქცეულა “სამოთხის კარის” არც ეს შესაძლო უცნობი რედაქცია, რომელიც მოთავსებულია თხზულების კვლევისას აქამდე გაუთვალისწინებელ ხელნაწერში (ხელნაწერთა ეროვნული ცენტრი, A-627)³⁷, და არც ამ რედაქციის მიმართება დანარჩენ, აქამდე ცნობილ რედაქციებთან.

რაც შეეხება “სამოთხის კარის” სხვადასხვა რედაქციათა განხორციელებულ გამოცემებს, შესაბამისი სურათი ამგვარია: ტექსტის საბასეული რედაქცია გამოქვეყნდა ორჯერ (1963, 2004)³⁸, ნიკოლოზ ორბელიანისეული – ორჯერ (1885, 1992)³⁹, ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილისეული – ერთხელ (1963)⁴⁰, ვახუშტისეული კი, გა-

36 ექვთიმე კოჭლამაზაშვილი, ანა ლაშაშიძე, “ათანასე ალექსანდრიელის “სიმბოლოს” ძველი ქართული თარგმანი”, *მრავალთავი: ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*, XVIII, თბ.: მეცნიერება, 1999, გვ. 162-163.

37 ის არაა მოხსენიებული “სამოთხის კარის” ხელნაწერთა ივანე ლოლაშვილის მიერ შედგენილ ნუსხაში. იხ. ზემორე, შენ. 27.

38 სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი*: ოთხ ტომად, ტ. III, გვ. 227-334 (B რედაქციის სახით); სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება*.

39 ნიკოლოზ ცფილევი, *საქრისტიანო პირველსასწავლო მოძღვრება*; ნიკოლოზ თბილელი, *საქრისტიანო მოძღვრება (ვატეხიზმო)*.

40 სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი*: ოთხ ტომად, ტ. III, გვ. 227-334 (A რედაქციის სახით).

“სამოთხის კარის” ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, ...

მოსაცემად გამზადების მიუხედავად, არასოდეს გამოქვეყნებულა; შეუსწავლელია და, ასევე, გამოუცემელია მზეჭაბუკ ორბელიანი-სეული რედაქცია.

ნიშნულია, რომ “სამოთხის კარის” ტექსტის ისტორია თვალნათლივ ირეკლავს ეპოქის – პიროვნულ თუ საჯარო არჩევანთა გამობატულების სახით – რელიგიური, იდეოლოგიური თუ კულტურული ორიენტირების ძიებათა ისტორიას.

2008

“ზევსური” აკაკის პოეზიაში

1915 წლის 25 იანვარს, გამთენიისას, 5 საათზე, სხვიცორში, საკუთარ სახლში, აკაკი წერეთელს ტვინში სისხლი ჩაექცა. მთელი დღის აგონიის შემდეგ, როცა შუალამეს გადასცდა, 26 ივნისის 1 საათზე, აკაკი გარდაიცვალა¹.

ერთი კვირის თავზე, 2 თებერვალს, ჯერ კიდევ პოეტის დაკრძალვამდე, ყოველკვირეულ გაზეთში “თემი” დაიბეჭდა აკაკის ლექსი “გედი”. ფორმალური უზუსტობის მიუხედავად, ულოგიკოდ არ ჩანს, რომ სწორედ ამ ლექსით მთავრდება აკაკის აკადემიური შვიდტომეულის პირველი ტომი², რომელშიც მისმა გამომცემლებმა, ალექსანდრე აბაშელმა და პავლე ინგოროყვამ, პოეტის ლექსების სიცოცხლისდროინდელი პუბლიკაციები მიათავსეს³.

თუმცა მომდევნო აკადემიურ გამოცემაში, თხზულებათა თხუთმეტტომეულში, ამ ლექსს ადგილი მიჩენილი აქვს არა სიცოცხლის მიწურულს დაწერილ ლექსთა შორის, არამედ 1891 წლის თარიღის ქვეშ⁴. თარიღის შეცვლის საფუძვლად თხუთმეტტომეულის გამომცემელი, გიორგი აბზიანიძე, ასახელებს ლიტერატურის მუზეუმში დაცულ პირად წერილს, რომელიც “თემის” რედაქტორს გაუგზავნია ივანე მაჩაბლისათვის. თავად ეს რედაქტორი ამ კომენტარში სახელდება არ არის (სავარაუდოა, გარკვეული პოლიტიკურ-საცენზურო მოსაზრების გამო), თუმცა იგი, როგორც ჩანს, უნდა ყოფილიყო გრიგოლ დიასამიძე⁵. ამ წერილში, რომე-

- 1 ლევან ასათიანი, *ცხოვრება აკაკი წერეთლისა*, თბ.: ნაკადული, [1965], გვ. 499.
- 2 აკაკი წერეთელი, *თხზულებანი*: სრული კრებული შვიდ ტომად, ტ. I, თბ.: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1940, გვ. 845.
- 3 ლექსის პავლე ინგოროყვასეული ტექსტოლოგიური კომენტარი ასეთია: “უკანასკნელი ლექსია, პოეტის მიერ გადაცემული დასაბეჭდად “თემი“-ს რედაქციისათვის. დაიბეჭდა პოეტის გარდაცვალების შემდეგ, 1915 წ. 2 თებერვალს” – აკაკი წერეთელი, *თხზულებანი*: სრული კრებული შვიდ ტომად, ტ. II, თბ.: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1941, გვ. 707.
- 4 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. II, თბ.: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1950, გვ. 215.
- 5 გიორგი ბაქრაძე, *ქართული პერიოდიკის ბიბლიოგრაფია: 1819-1945*, თბ.: წიგნის პალატა, 1947, გვ. 38.

ლიც 1891 წლის 22 ივლისითაა დათარიღებული, გაზეთის რედაქტორი აცყობინებს მაჩაბელს, რომ გამოჯანმრთელებულ აკაკის მისთვის გაუგზავნია საკუთარი ახალი ლექსი “გედი”, “რომელიც ყოველის მხრით მშვენიერია”, ხოლო წერილს თან ერთვის ამ ლექსის ასლი⁶.

თავად “გედის” ტექსტი ესაა:

სიკვდილის წინედ ამბობენ,
აჭიკჭიკდება გედო⁷,
და ტკბილ ჰანგებში იმარხვის
მისი არსების ბედო.

უცნაურია გალობა
პირველ და უკანასკნელი!..
აქ იხატება ცის სივრცე,
აქვე ისახვის ქვესკნელი.

ორ-აზროვანი, ორ-კილო,
ერთის ხმით გამომეტყველი,
შემოქმედების ქებაა,
ცისა და ქვეყნის შემკვერელი.

საამაქვეყნო ზარია,
საიმქვეყანო ზევსური,
გედო! შევნატრი შენს ჭიკჭიკს.
შენგვარ სიკვდილსაც მეც ვსური!..⁸

ეს ლექსი, – აკაკის პოეტურ ტექსტებს შორის სიღრმითა და სიმშვენიერით განსაკუთრებული გამოჩენილობის მიუხედავად, – თუნდაც სათქმელით, თუნდაც გამოხატვის ფორმით უჩვეულო არაა “გედის” ავტორის პოეზიისათვის. და აქაც, ისევე, როგორც ხშირად, სხვა შემთხვევებში, ამკარად ჩანს ტექსტის ავტორის დიქციონირი

6 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. II, გვ. 506.

7 თხუთმეტტომეულში გამოქვეყნებულ ტექსტში კორექტურული შეცდომაა, – დაბეჭდილია: “ბედო”.

8 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. II, გვ. 214.

პრინციპი. სტრიქონებისათვის უბრალო თვალის გადავლებაც კი მთელი ლექსის ქსოვილში საჩინოს ხდის მოპირისპირე წყვილებს: “პირველი”/“უკანასკნელი”, “ცის კიდე”/“ქვესკნელი”, “ცა”/“ქვეყანა”, “საამქვეყნო”/“საიმქვეყნო”, “ზარი”/“ზევსური”. ეს დაპირისპირებანი გედის (– პოეტის) სიკვდილისწინა სიმღერაში რელიგიურ-ესთეტიკურ გაწონასწორებასა და სინთეზს აღწევს: “ორ-აზროვანი” და “ორ-კილო” გალობა “ერთის ხმით” გამომხატველად იქცევა, რომელიც “ცისა და ქვეყნის შემკვერელი” აღმოჩნდება და “შემოქმედების (– ქმნილების) ქებას” გამოხატავს. სიცოცხლისა და სიკვდილის ზღვარზე პირველად და უკანასკნელად მომღერალი გედი (თუ მგოსანი) არა მარტო აგვირგვინებს საკუთარი ცხოვრების გზას და აჯამებს განვლილს, – ამ სიმღერაში შეფარულია და მულავნდება “მისი არსების ბედი”: მისი არა ერთჯერადი, არამედ არსისეული ხვედრი და მნიშვნელობა, მისი ნამდვილი რაობა. მაგრამ, ამას გარდა, სიცოცხლესთან განშორებისას (და ამ განშორების განსაკუთრებულობის წყალობით) იგი ხედავს და აღიქვამს ქვეყნიერების მთლიანობას; ათვისებს და ხოცბას უძღვნის ქმნილებას მის ყოველ გამოვლინებაში; არა მარტო ემშვიდობება ამ სოფლის ხილულ ხაგს, არამედ მიესალმება მის წინ გახსნილ მიღმიერ ხილვას, რადგანაც იგი ამ სამყაროსა და იმ სამყაროს შორის იმყოფება, – ამქვეყნიურსა და იმქვეყნიურს შორის. ამიტომ, ამ თვალსაწიერიდან ერთად და ერთიანად აღიქმება ზეცა და ქვესკნელი, აღმაფრენა და დაცემა, ნივთიერ სოფელთან განშორების სიკვდილისწინა ტკივილი და არანივთიერ სოფელად სიკვდილისშემდგომი ამაღლების ნეტარი განცდა. ამის გამო აღარაა გამიჯნული გედის გალობაში გოდება და ქება; ამ და ამგვარ ერთიანობაში ყოველგვარი დაპირისპირება უქმდება და ერთმანეთს უერთდება, ხოლო მგოსნის თვალწინ იშლება სამყაროს მთლიანობის წარმტაცი და გაცისკროვნებული სურათი. ამიტომაცაა ეს უკანასკნელი “ჰანგები” “ტკიბილი”, ამიტომაცაა სანატრელი ამგვარი სიმღერა, ამიტომაცაა სასურველი ასეთი სიკვდილი...

მაგრამ ამჯერად ტექსტში ყურადღებას მიიპყრობს არცთუ მთლად ნათელი ცნება: “ზევსური”, – კონცეპტი, რომელიც ფორმით ზედსართავეს ჰგავს, მაგრამ შინაარსით უქვევლად არსებითია, თუნდაც მისი მეწყვილიდან გამომდინარე: “ზარი”/“ზევსური”. კონტექსტიდან ჩანს, რომ გედის გალობა (“ჭიკჭიკი”), რაც ამ ქვეყნისათვის “ზარად” აღიქმება (რაკი გედი მიწიერ სოფელს ემშვიდო-

ბება), იმ ქვეყნისათვის “ზევსურია”, ესე იგი, სიხარულის სადიდებელია (რაკი გედი მიღმიერ სოფელს მიესალმება)...

მაინც, ცნების არსის უკეთ გასაგებად მივმართოთ აკაკის სხვა ტექსტებს. როგორც ჩანს, პოეტს თავის პოეტურ ტექსტებში ეს ცნება, საერთოდ, რვაჯერ გამოუყენებია⁹ და სავარაუდოა, რომ მათ შორის სწორედ ლექსი “გედი” მისი გამოყენების პირველი შემთხვევაა (1891).

შემდგომ ის ჩნდება ლექსში “მწუხრი” (1894):

აქ უეცრად ვარდის ბუჩქი
შეინძრა და შეირხა რცო,
ზედ ბულბული თურმე იჯდა
გამსჭვალული მარცოდ-მარცოდ.

მოერია გრძნობა მძღერალს,
გულში მადლი ჩაესახა!..
ტბილ-ზევსური, მწარე ზარი,
ორივ ერთად შემოსძახა.

ხმა გაისმა სხივნართი რამ,
ზეამტანი, ამაძგერი!..
ყველა სმენად გადაიქცა,
უსულო და სულიერი.¹⁰

ამ შემთხვევისასაც “ზევსური”, წინამორბედი ტექსტის მსგავსად, უპირისპირდება “ზარს” და თუ პირველი “ტკბილია”, მეორე

9 თენგიზ სანიკიძე, *აკაკი წერეთლის პოეზიის ლექსიკონი*, წ. II, თბ.: თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1983; ლექსიკონში გამორჩენილია მერვე შემთხვევა: “ქნარ-საზევსურო”, რომელიც გვხდება ლექსში “ქრისტე აღსდგა!” – აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. II, გვ. 412; “აკაკი წერეთლის პოეზიის ლექსიკონის” მონაცემები ემყარება პოეტის თხზულებათა სრული კრებულის ბოლო გამოცემას, – თხუთმეტტომეულის (1950-1963), მაგრამ საგანგებოდ გადამოწმდა, აგრეთვე, აკაკის ის ოთხი ათეული ლექსები და ხუთი პოემა, რომელიც გამოქვეყნებულია შედგომეულობაში (1940-1959), მაგრამ აღარაა შეტანილი თხუთმეტტომეულში, – როგორც აშკარად ჩანს, საბჭოთა ცენზურის მოთხოვნათა გათვალისწინების გამო. არცერთ ამ ტექსტში ცნება “ზევსური” არ გვხვდება.

10 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. II, გვ. 287-288.

“მწარეა”, მაგრამ აქაც მგოსნის (რომელსაც ამჯერად ბუღბუღი წარმოადგენს) სიმღერაში, განსაკუთრებულ წამში, ერთიცა და მეორეც ერთიანდება და ეს სიმღერაც გამოჩნეულია: არა მარტო გაცისკროვნებულობისა (“სხივნართი”) და შთამბეჭდაობის გამო (“ამაძგერი”), არამედ იმიტომაც, რომ ის ზეციურთან მიმასხლოებელი და ზეაღმტაცია (“ზეამტანი”)...

იმავე წელსაა დაწერილი ლექსი “ანდერძი” (1894)¹¹:

დილ-დილით გასაღვიძებლად
შაშვმა მისცეინოს ზევსური,
რომ მის მაღალ-ბან სალამურს
სიკვდილმაც დაუგდოს ყური.

სალამოს ვარდის ჩიტუნამ
ჩასკენით ჩამკენესოს “ნანინა”,
იქვე მახლობლად ბუჩქებზე
მას აერჩიოს რა ბინა!..

და ამდენ ნაცვრის გვირგვინად
ერთსაც დაესახავ სხვა რამეს:
კავშირსა სიკვდილ-სიცოცხლის,
ორივე სოფლის სიამეს!..¹²

აქაც “ზევსური” ისევ განსაღვიძებელი გალობაა, რომელიც, როგორც “გედის” შემთხვევისას, ისევ სიკვდილს უკავშირდება და, ამავე დროს, სიკვდილ-სიცოცხლის შერწყმასა და ორივე სოფელთან – ორივე სოფლის სიმშვენიერესთან – მგოსნის არსობრივ განუყოფლობას (თუმცა ამჯერად “ზევსური” უპირისპირდება არა “ზარს”, არამედ “ნანინას”, რომელიც შინაარსობრივად დაძინებას – და, ფართო გაგებით, უეჭველად, სიკვდილს – აღნიშნავს, მით უმეტეს, რომ “სიკვდილი” უკვე ნახსენები იყო ორი სტრიქონით ადრე, ნახსენები იქნება ოთხი სტრიქონის შემდეგ და, სხვა თუ არაფერი, ლექსს “ანდერძი” ჰქვია).

11 ლექსი ჩართულია პროზაულ ტექსტში – მოთხრობაში “სიკვდილი” – შდრ. აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. VIII, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1958, გვ. 87-88.

12 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. II, გვ. 311.

შემდგომ, “ზევსური” დადასტურებულია ლექსში “მგოსანი (ზოგერთების საპასუხოდ)” (1899):

ხმა უცნაური, ხმა საამური,
გაისმა ქვეყნად მარად და მარად,
ზოგისთვის ის ხმა თაფლ-მალამოა,
ზოგს გულზედ ხვდება ის ნაღველ-ძმარად.

ერთიც მღელვარებს და მეორეცა,
ორივე სწორად მოხიბლულია
და თვით მგოსანიც, ერთის საქები,
ათასისათვის წყველა-კრულია.

მაგრამ მგოსანი ჰფიქრობს: “ამქვეყნად
ყოველი ზრახვა არის ამაო,
სულს შემუსრვილს და გულს დამდაბლებულს
ნუ შეურაცხჰყოფ შენ კი, მამაო!”

ამბობს და ჩანგი სულის ჩამდგმელი
ცა და ქვეყანას ესალბუნება!..
ზევსური მისი უტყუარია
და მრავალფერი, ვით თვით ბუნება!¹³

მგოსნის სიმღერასთან (რომელიც “უცნაურიცაა” და “საამოც”) დაკავშირებული მოპირისპირე დიქოტომიური წყვილები ამჯერადაც თვალშისაცემია: “თაფლ-მალამო”/“ნაღველ-ძმარი”, ქება (“საქები”)/“წყველა-კრულვა”, “ამქვეყნად”/იმქვეყნად (– მიმართვა ზეციური “მამისადმი”), “ცა”/“ქვეყანა”... თვით სიმღერა (“ჩანგი”) კი ისევ განუყოფელია: ამ სოფლისთვისაც და იმ სოფლისთვისაც ის დამაამბებელი (“ესალბუნება”) და ამაღორძინებელია (“სულის ჩამდგმელი”); პოეტის ღმრთაებრივი გალობა, “ზევსური”, – რომელიც ამჯერად მეწყვილის გარეშე, ცალად არის მოხსენიებული, – უცდომელია (“უტყუარი”) და ისევე მრავალმხრივია, როგორც თავად სამყარო ან, უფრო ვიწროდ, ორმხრივი, როგორც წინა შემთხვევებისას, მაგრამ რაც ყველა შემთხვევისას დაპირისპირებათა კოსმოსურ ერთი-

13 იქვე, გვ. 415.

ანობას გულისხმობს და რაც სამყაროსეულ მრავალფერობასა და მთლიანობას ირეკლავს...

დაბოლოს, აკაკის ლირიკულ მემკვიდრეობაში ცნება “ზევსური” გვხვდება ლექსში “ბოდვა”, რომელიც უანრობრივად უფრო ლირიკული პოემის ელფერს ატარებს და რომელიც პოეტის თხუთმეტცთმეულში ამგვარადაა დათარიღებული: 1889-1892-1902 წწ. (კერძოდ, ტექსტის ის მონაკვეთი, სადაც “ზევსურია” დადასტურებული, 1902 წელს გამოქვეყნდა):

აღმა მფრენი დაღმაც ხედავს
უფრო ნათლად, უფრო დიდად!
ქვეყნის ჭირი, ქვეყნის ლხინი
წინ მიუძღვის გზად და ხიდად.

ჩემი ქნარიც აღმამფრენი
ხან ზარს ამბობს და ხან ზევსურს,
დღეს კი ბოდავს და ვაფრთხილებ,
ყურს ნუ უგდებს, ვისაც არ ჰსურს.¹⁴

მოპირისპირე წყვილები ამ ტექსტში ამგვარია: “აღმა”/“დაღმა”, “ჭირი”/“ლხინი”, “გზა”/“ხიდი”, “ზარი”/“ზევსური”, “აღმამფრენი” სიმღერა (“ქნარი”)/“ბოდვა”, ხოლო მგოსანი კი, – რომელიც რაკი ზენა სოფლის ბინადარია, უკეთ ხედავს ქვენა სოფელსაც, – ხან გლოვობს (“ზარს... ამბობს”) და ხან სადიდებელ-სასიხარულო სიმღერას (“ზევსურს”) გალობს, თუმცა ამჯერად ეს ორი ცნება – “ზარი” და “ზევსური” – არა იმდენად ერთიანდება, რამდენადაც უპირისპირდება ერთმანეთს და მხოლოდ პოეტის პიროვნებასა და სათქმელში, მგოსნის “ქნარში”, ხდება მათი ურთიერთშერწყმა...

რაც შეეხება აკაკის ეპიკურ პოეტურ შემოქმედებას, “ზევსური” პოეტს გამოუყენებია პოემაში “ნათელა” (1897):

შეიცვეთ საიდუმლობა
ზეცურ ცკბილი ხმებისა
და შეისწავლეთ კანონი
იმათი შეთანხმებისა!

14 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. III, თბ.: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1954, გვ. 55-56.

“ზევსური” აკაკის პოეზიაში

მე მაშინ მხოლოდ გაგებდავ
ხელი შევახო ჩანგურსა
და მწარე ზარი ამ ქვეყნის
შეერთო იმ ქვეყნის ზევსურსა.

რომ მეც გალობით, გედივით,
დავაგდო ქვეყნის საზღვარი,
ჩავდნე ჩემსავე ჰანგებში
და გავქრე, როგორც ლამპარი!¹⁵

“ნათელას” – პოეტის მხატვრული ოსტატობის ერთ-ერთი უმაღლესი გამოვლინების – ამ სტრიქონებში, ერთი მხრივ, ლექსის “გედის” სათქმელი უფრო სხარტადაა გამოთქმული (თან ამჯერადაც მგოსნის აღსანიშნავად პოეტი ისევ მომაკვდავი გედის სახით სარგებლობს) და, მეორე მხრივ, აქ თავს იყრის ყოველივე ის, რასაც პოეტის ხედვასა და წარმოსახვაში “ზევსური” აღნიშნავს: “ზეციური”, იდუმალი (“საიდუმლობა”), მშვენიერი (“ცკბილი”) გალობა, სადაც ამქვეყნიური გოდება ერწყმის იმქვეყნიურ სადიდებელს, რომელსაც მგოსანი სიკვდილის პირისპირ მღერის...

დაბოლოს, აკაკის ორიგინალური პოეზიის გარდა, “ზევსური” კიდევ ერთხელ გვხვდება მის მიერ გადმოქართულებულ პოეტურ ტექსტში – კრილოვის “პარნასის” აკაკისეულ თარგმანში (იგავ-არაკის ტექსტი პირველად გამოქვეყნდა “ივერიაში” 1901 წელს):

დიდყურაანთ სკოდნიათ:
ეს მიდამო და გზები
რომ ადრე ღმერთებს ჰქონდათ
და სცხოვრობდნენ მუზები.

უკრავდნენ და იმღერდნენ
“მზე-შინას” და “ზევსურსა”
და მითი ქვეყანასაც
უწევდნენ სამსახურსა.¹⁶

15 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. V, თბ.: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1956, გვ. 184.

16 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. IV, თბ.: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1955, გვ. 84.

საყურადღებოა, რომ მთელი ის სცროფი, სადაც “ზევსური” არის ნახსენები, აკაკის ორიგინალური შემოქმედების ნაყოფია, აკაკისეული შემოქმედებითი ჩანართია (რაც არცთუ იშვიათი შემთხვევაა მის მიერ შესრულებულ თარგმანებში), რადგან ივან კრილოვს თავის იგავ-არაკში მსგავსი არაფერი აქვს ნახსენები (“Парнас”: “Ослы, не знаю, как-то знали, // Что прежде Музы тут живали”¹⁷).

ამ შემთხვევისასაც, “ზევსური” ღმრთაებრივი ქებაა, რომელსაც თავად ღმერთები და მუზები გალობენ (“მზემინასთან” ერთად), მაგრამ ამჯერადაც ეს სიმღერა არა მარტო გეციური სამყოფლის საგალობელია, არამედ ამ ქვეყანასაც ეხმაურება, ემსახურება და, შესაბამისად, ისევ ორი სოფლის შემაერთებელი დანიშნულება აქვს.

ამას გარდა, აკაკის გამოუყენებია ამგვარი ცნებაც: “ქნარ-საზვესური”, რომელიც გამოჩნდება ლექსში “ქრისტე აღსდგა! (ჩემს სათაყვანოს)” (1899). ცეცსტი, რომელშიც მრავალმნიშვნელოვნად ერწყმის ერთმანეთს რელიგიური და საცრთილო განცდა, აღდგომისა და სასიყვარულო ნეტარების სიხარული, ისევ აკაკისეული დიქოტომიური წყვილების საფუძველზეა აწყობილი. ლექსი ამგვარად იწყება:

ჩემო სულის-დგმავ! ტკბილო გულის-თქმავ!!
ყველგან, ყოველთვის მნათობო სულის
შენ ერთადერთო შემკვრელ-გამხსნელო
ჩემის ტანჯვისა და სიხარულის.

ციო მოვლენილო, ქვეყნად შობილო
ცისა და ქვეყნის შუა კავშირო!
ჩამგონებელო, ზე-აღმგზნებელო,
ქნარ-საზვესური, უკიდ-უძირო!¹⁸

თუკი ლექსში “ბოდვა” პოეტის ქნარი ხან “ზარს” ამბობდა და ხან კი – “ზევსურს”, ამჯერად ღმრთაებრივი საცრთო აღმოჩნდა სწორედ ის “საზვესური” ქნარი, რომელმაც ზევსური უნდა აუღერდეს,

17 И. А. Крылов, *Полное собрание сочинений*, Т. III. М.: ОГИЗ, 1946, с. 14.

18 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. II, გვ. 412.

ხოლო თავად ცრფობის საგანი კი არა მარტო ითავსებს საკუთარ თავში სულისდემასაც და გულისთქმასაც, არა მარტო შემკვრელიცაა და გამხსნელიცაა მეტრფის ტანჯვისაც და სიხარულისაც, არა მარტო უკიდევანო და შეუზღუდავია, რაკი უსასრულო ზევაც და უსასრულო უფსკრულიც მას ეკუთვნის, არამედ იგი მეკავშირეა ცასა და ქვეყანას შორის, რადგან, მართალია, ზემოდან, ზეციით მოვლენილა, მაგრამ შობით კი ამქვეყნად შობილა და ამიტომაც სწორედ იგია ის საკრავი, რომელზეც ცისა და ქვეყნის მესაზღვრე და შემაერთებელი საგალობელი – ზევსური – უნდა გაისმას... ლექსი, მიძღვნილი უფლის სიკვდილისა და აღდგომის მიმართ, აღსავსე თან ფარული და თან ცხადი სიმბოლიკით, მწველ იდუმალ განცდას იწვევს და ძნელად მოსახელთებლად ცოვებს მას, ვინც პოეცისათვის მისი “სათაყვანოა”... თავისთავად, ამ ლექსის რთული რელიგიურ-მისტიკური ორამროვნება, რომელიც შეკადრების მიჯნაზე კრთის, საგანგებო ჩაღრმავებას მოითხოვს...

ამჯერად, სანამ საბოლოოდ “ზევსურის” შინაარსი და წარმოშობა გაირკვეოდეს, უნდა დაიძებნოს თავად “ზევსის” ხსენება აკაკის პოეზიაში. “ზევსი” მის პოეტურ ტექსტებში ორგზის გვხვდება და ორივეგან პერიფერიულია. ერთია ისევ კრილოვის იგავ-არაკი “უღმრთოება” (პირველად გამოქვეყნდა იგავ-არაკების კრებულში 1906 წელს), სადაც მოთხრობილია უღმრთოთა აჯანყების შესახებ “ულუმბოს” (ოლიმპის) მთაზე მცხოვრებ იმ წარმართულ ღმრთაებათა წინააღმდეგ, რომელთა შორის “ზევსი იყო მთავარ-ღმერთად”¹⁹, ხოლო მეორეგან, დრამატულ პოემაში “მედია” (1893-1894), მთავარი პერსონაჟი ქალი მიმართავს ბერძენთა უზენაეს ღმრთაებას:

მაღალო ზევსო, ნუთუ დიანა
აქ სანადიროდ გადმოფრენილა?!²⁰

ცხადია, რომ “ზევსის” ხსენება ვერც პირველი და ვერც მეორე შემთხვევისას, სადაც ის, მარტივად, ტრივიალურად წარმართ ბერძენთა უმაღლესი ღმრთაებაა, არაფერს იძლევა საკვლევი პრობ-

19 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. IV, 83-112.

20 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. VI, თბ.: სახელმწიფო გამომცემლობა, 1956, გვ. 188.

ლემის დასაძლევად, არათერს ჰმატებს ზემორე მოყვანილ ტექსტებს და, შესაბამისად, უნდა გამოირიცხოს აკაკისეული “ზევსურის” კონცეპტის გასაგებად აუცილებელი კონტექსტიდან.

მაინც, საბოლოოდ, რა შეიძლება ითქვას “ზევსურის” კონცეპტის შესახებ აკაკის პოეზიაში? პირველ ყოვლისა, ყველა მოყვანილი შემთხვევისას ის ერთმნიშვნელოვნად არსებითი სახელია და არა ზედსართავი, როგორც ერთი შეხედვით შეიძლება ეგონოს მკითხველს, შემდგომ, ის ღმრთაებისადმი მიმართული, ღმრთაებრივი, ზეციური მიზანსწრაფვის საგალობელია, რომელშიც სამყაროს მთლიანობა და განუყოფლობაა ასახული და რაც მიწიერ მსმენელს, შესაძლოა, გოდება ეგონოს, ნამდვილად კი ხსნის, სიხარულისა და ნეტარების სადიდებელია, და კიდევ, ის ყოველთვის განუყოფელია ამ სოფლისა და იმ სოფლის კავშირთან, საზღვართან, ამ საზღვარზე ყოფნასთან (სავარაუდოა, რომ იქაც კი, სადაც არაა ნახსენები “სიკვდილი”, როგორც ლექსში “მწუხრი”, ის ტექსტის სტრუქტურულ მთლიანობაში მაინც იგულისხმება), რომელი თვალსაჩინოიდანაც ყოველგვარი შეუთავსებლობა და დაპირისპირება უქმდება.

რაც შეეხება “ზევსურის” წარმოშობას აკაკის პოეზიაში: სავარაუდოა, რომ “ზევსურის” წყარო ან უშუალოდ იოანე შავთელის “აბდულმესიანი” იყოს, სადაც ის ტექსტის დასაწყის სტრიქონებში გვხვდება, ან დავით ჩუბინაშვილის ქართულ-რუსული ლექსიკონი, რომლის ბეჭდვა 1887 წელს დაიწყო და რომლის გამოცემა 1890 წელს გასრულდა²¹. საყურადღებოა, რომ “ზევსური” სწორედ ამ წლის შემდეგ ჩნდება აკაკის სიტყვათხმარებაში. ამავე დროს, ეს ერთადერთი ლექსიკონია (გარდა, რა თქმა უნდა, “აბდულმესიანის” გვიანდელი ლექსიკონებისა), სადაც ეს ლექსემა გვხვდება, სადაც ის თარგმნილია და სადაც მითითებულია მისი ლიტერატურული წყარო. ამ ლექსიკონში “ზევსის” განმარტებასა და თარგმანს იმავე ბუდეში მოჰყება: “ზევსური, ВЫСШИЙ, ДИЖЕСТВЕННЫЙ, შავთ. 1”²².

ადვილი შესაძლებელია, რომ აკაკის ამ ლექსემისათვის ჩუბინაშვილის ლექსიკონში მიეგნო, ან იქიდან გაჰხსენებოდა მისი არ-

21 დავით ჩუბინაშვილი, *ქართულ-რუსული ლექსიკონი*, სასტამბოდ მოამზადა და წინასიტყვაობა დაურთო აკაკი შანიძემ, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1984, გვ. VI.

22 იქვე, გვ. 519.

სებობა, თუმცა უეჭველია პოეტის მიერ თავად შავთელის ტექსტის ცოდნა, რაც დასტურდება აკაკისეულ ტექსტებში “აბდულმესიანის” ავტორის არაერთი მოხსენიებით და მისი პოეტურ-სახოცბო წიგნის რამდენიმეგზისი, არცთუ დადებითი, შეფასებით.

აკაკის დამოკიდებულებას სამეფო მეხოცბის მიმართ, ალბათ, ყველაზე მკაფიოდ გამოხატავს შავთელის, საერთოდ, პირველივე მოხსენიება პოეტის მიერ – სტატიაში “ქართული სცენა”, რომელიც 1895 წელს გამოქვეყნდა და სადაც ძველი ქართველი მეხოცბე ამგვარადაა დახასიათებული: “გაბერილი, უნიჭო რიცორი”, ხოლო მისი ქმნილების შესახებ კი ნათქვამია: “გაუგებარი, გრძობა-გონების მძიმე ტვირთი”²³. მეტ-ნაკლებად ამგვარივე²⁴ მისი რამდენიმე სხვა გამონათქვამიც შავთელის გამო²⁵, თუმცა სიცოცხლის მიწურულს, 1911 წელს, აკაკი ბეჭდავს მოგონებას ტარას შევჩენკოს შესახებ (რუსულად, რუსულ გაზეთში), სადაც იხსენებს, რომ შევჩენკოსთან სიყმაწვილისდროინდელი შეხვედრისას და საუბრისას მას რუსთველი, შავთელი და ჩახრუხაძე “მსოფლიო პოეტებად” (“МИРОВЫЕ ПОЭТЫ”) მოუხსენიებია²⁶.

გასათვალისწინებელია, რომ შავთელის პოეზიის მიმართ უარყოფითი დამოკიდებულების გაცხადებისას აკაკი ამკარად სუბიექტურია, – ამ შემთხვევისას იგი არც მიუკერძოებელია და არც საკუთარ თავს, საკუთარ პოეზიას გამორიცხავს შეფასების სფეროდან (თუნდაც პოეტისეული კონცრასტული თვითშეფასება კონტექსტიდან იმპლიციტურად გამომდინარეობდეს!). აკაკი სრულიად მცდარად და უმართებულოდ მიიჩნევს, რომ მისი თანამედროვე

23 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. XIII, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1961, გვ. 215.

24 იმავე 1895 წელს გამოქვეყნებულ სატირულ პოეტურ ტექსტში – “პანორამა” (“ხან რუსთველობს, ხან შავთელობს, // ხანაც მოიჩახრუხავებს” – აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. II, გვ. 322) შავთელი, შესაძლოა, უფრო პოზიტიურ კონტექსტშია აღმოჩენილი, თუმცა გასათვალისწინებელია მთელი ტექსტის ირონიული კონოტაცია და ის, რომ აკაკი ყურადღებას ამახვილებს სატირის ობიექტად ქცეული პოეტის საჯარო როლზე, საჯარო აღქმაზე და, ამდენად, აქ ძნელია დანახულ იქნეს შავთელის თავად აკაკისეული შეფასება.

25 შავთელის მიმართ აკაკის დამოკიდებულების მიმოხილვა და განხილვა იხ. ლევან მენაბდე, *XIX საუკუნის ქართველი კლასიკოსები და ძველი ქართული მწერლობა*, თბ.: განათლება, 1973, გვ. 164-169.

26 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. XV, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1963, გვ. 554.

ქართველი მკითხველი შავთელს გადაჭარბებულ ღირებულებას ანიჭებს და, კიდევ მეტი, რუსთველის გვერდით ან ხანდახან მის მაღლაც კი აყენებს. აკაკი ამგვარი არასწორი შეფასების მიზეზად შავთელის პოეზიის მოჩვენებით ღრმააზროვანებასა და ბუნდოვანებას ხედავს, რომლისგანაც სრულებით განსხვავდება რუსთველური ლექსისა თუ თხრობის სიმსუბუქე და სისადავე, რაც სიმარტივით ცდუნებულ მკითხველს ნაკლები ღირებულებისა ჰგონია:

როდესაც ქართველი მწიგნობრები და მწერლები ადვილათ გასაგებ რუსთველს ჰკითხულობდნენ, ასე ეგონათ: აქ სიცყვებია კარგი, თვარა აზრი დიდი არა არის რაო!.. [...] ისეთი უბრალო სიცყვებია, რომ თუ არ მითქვამს, შემეძლო კი რომ მეთქვა და ყველა ჩემი ნაცნობებიც კი მოახერხებენ ამის თქმასო. საკვირველია კაცო. რაც ადვილათ და გაუჭირვებლათ ეძლევა, არაფრათ აგდებს! უბრალო ჰგონია და რაც გაჭირვებას უჩვენებს, ის კი დიდ რამეთ მიაჩნია! შავთელისა ჩვენ ძველებს არა ესმოდათ რა! მისი სიცყვების რახა-რუხი და ბრახა-ბრუხი ჰარმონია ეგონათ!..²⁷

ამ კონტექსტში აკაკი, ბუნებრივია, საკუთარ თავს რუსთველთან აიგივებს²⁸ და დაუფარავ საყვედურს გამოთქვამს მკითხველის მიმართ, რომელიც სხვა პოეტების ქმნილებებს დიდ ფასს ადებს მხოლოდ სიმძიმისა და მათში გამოთქმული აზრის ცრუმნიშვნელოვნობის გამო. სავარაუდოა, რომ ისევე, როგორც აკაკი საკუთარ თავს რუსთველთან და მის პოეტიკურ პრინციპებთან დაკავშირებულად მოიაზრებს, ასევე, რუსთველის თანამედროვე (გრადიციის მიხედვით!) შავთელის კონოტაციაც აკაკის რომელიმე თანამედროვე პოეტს გულისხმობდეს, რომელსაც ამგვარივე სიმძიმე და აზრით ყალბი თუ ნამდვილი დატვირთულობა ახასიათებდეს, თუმცა ჭეშმარიტ პოეზიასთან, აკაკის აზრით, ამგვარ ქმნილებებს არათფერი აქვს საერთო.

თითქოსდა უცნაურად ჩანს, რომ მოგვიანებით, 1902 წელს, ჩახრუხაძისა და შავთელის ტექსტების ნიკო მარისეული აკადე-

27 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. XIII, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1961, გვ. 215.

28 შდრ. აკაკის პოეზიის გამო საზოგადოებრივ ლიტერატურულ ცნობიერებაში საუკუნუნახვერის განმავლობაში ფართოდ გავრცელებული სტერეოტიპი, არაერთგზის აღნიშნული ლიტერატურისმკვლევანობაშიც: ეს პოეზია ცოცხლად მაცდურ მთაბეჭდილებას, რომ ასე წერა ნებისმიერ მსურველს შეუძლია.

მიური გამოცემის გაცნობის შემდეგ, ამ წიგნის გამო დაბეჭდილ გამოხმაურებაში აკაკიმ შესაძლებლად მიიჩნია, რომ არა მარტო “თამარიანი”, არამედ შავთელის “აბდულმესიანიც” რუსთველის ქმნილებად მიიჩნია:

არა თუ მარტო თამარის ქება, ჩახრუხაული დაწერილი, დავითის ქებაც, ის, რომელსაც ბატონი მარრი შავთელს აწერს, – რუსთველისავე დაწერილია და სამივე ერთად ვფეხის ცყაოსნის ავტორს ეკუთვნის. ამას არა თუ აზრის თანხმობა, თვით სიტყვების ერთგვარი ხმებიც კი გვიმტკიცებს. და თუ მართლა ერთისა და იმავე ავტორის ნაწარმოები არ არის და სხვადასხვის, მაშინ სჩანს, რომ ერთი მეორისაგან გადმოუღიათ, მოუპარავეთ, ბრმათ მიუბაძავეთ და ამას როგორ იკადრებდა ან ერთი მათგანი, მაშინ როდესაც თავის თავად შემოქმედებითი ძალი უმწვერვალესობამდე მიუყვანიათ²⁹.

შეფასების ამჯერად ასეთი რადიკალური განსხვავება, შესაძლოა, არა სხვა რამეს, არამედ იმას მეტყველებდეს, რომ თავის დროს შავთელის პოეზიაზე აკაკისეული თავდასხმები არა მარტო საზოგადო “ნიჰილისტური” განწყობების გამოძახილით იყო განპირობებული³⁰, არამედ კონკრეტული საბაბითაც, სადაც შავთელს აკაკი იმგვარი გარკვეული პოეტიკური პოზიციის ნიშნობრივ გამოვლინებად მიიჩნევდა, რაგვარსაც იგი იმუამად მკვეთრად უპირისპირდებოდა!

ასევე თითქოს მოულოდნელია, შავთელისადმი აკაკის ჩვეული მიმართების გათვალისწინებით, აკაკის მიერ “ზევსურის” სესხება სწორედ შავთელის პოეტური ლექსიკიდან (თანაც იმ წლებში, როცა პოეტის დამოკიდებულება “აბდულმესიანის” ავტორის მიმართ შეურიგებელი და დაუნდობელია!), მაგრამ ამ ცნების სხვა წყარო ჯერჯერობით არ ჩანს, ხოლო იმ შემთხვევისას, თუ პოეტი უშუალოდ ეყრდნობა არა “აბდულმესიანის” შესავალ სტრიქონებს, არამედ დავით ჩუბინაშვილის ლექსიკონს (რაც უფრო ნაკლებადაა საუარაუდო!), იქაც წყარო – შავთელის სახოცბო თხზულება

29 აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. XIV, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1961, გვ. 133-134.

30 “შესამოცე წლებში რომ რუსეთიდან დავბრუნდით, ნივილისტობის საფუარი ცოტა-ოდნათ ჩვენც მოდებული გვქონდა” – აკაკი წერეთელი, *თხზულებათა სრული კრებული*: თხუთმეტ ტომად, ტ. XIII, გვ. 384.

– თვალხილულადაა მითითებული. ამას გარდა, აკაკის პირველწყაროდ მაინც შავთელის ტექსტის მიჩნევას მკაფიოდ ადასტურებს რითმის პირდაპირი რეპროდუცირება “აბდულმესიანიდან” (ზევსური/გსური) და თანაც იქ, სადაც “ზევსური”, საერთოდ, პირველად ჩნდება აკაკისეულ ტექსტებში – ლექსში “გელი”.

მაინც სად, როგორ და რისთვის ხმარობს შავთელი “ზევსურს” და რამდენად ადეკვატურად ისესხა ეს ცნება აკაკიმ?

იოანე შავთელის “აბდულმესიანი” ასე იწყება (1, 1-4):

სამებით ღმერთმან, არსებით ერთმან
მომცეს მე სწავლა თქვენდა შემკობად!
გიძღვნა ქებანი: მწადს აქ ებანი,
დავითის დავით ვჯდე მუსიკობად.
მესმა ზევსური: რა ვნახე, ვსური,
რომ სიცყა მეთხზნეს მეფეთა ცნობად,
მუნ გულისხმობით თვით გულის წმობით
კარი სიბრძნისა სულელთა ქებად.³¹

ნიკო მარისეულ გამოცემამდე (1902) აკაკი, როგორც ჩანს, “აბდულმესიანის” ტექსტს იცნობდა ან პლატონ იოსელიანისეული (1838), ან დავით ჩუბინაშვილისეული (1863), ან ზაქარია ჭიჭინაძისეული (1883) გამოცემებიდან, ან სულაც ხელნაწერებიდან (რაც უფრო ნაკლებადაა მოსალოდნელი!), რომელთა წაკითხვები მეტად უმნიშვნელოდ განსხვავდება ზემორე მოყვანილისაგან³².

31 *ძველი ქართველი მცხოვრებნი*, II: იოანე შავთელი, აბდულმესიანი, თამარ მეფისა და დავით სოსლანის შესხმა, თბ: მეცნიერება, 1964, გვ. 117.

32 მხოლოდ ორ ხელნაწერში “ზევსურს” ენაცვლება “ხევსური”, რასაც ტექსტის ვარიანტებიანი გამოცემის რედაქტორი, ივანე ლოლაშვილი, “წერთ შეცდომად” მიიჩნევს – იქვე, გვ. 116-117. [ნარკვევის დაწერისა და გამოქვეყნების შემდეგ გამოითქვა მოსაზრება, რომ სწორი წაკითხვაა სწორედ “ხევსური” და არა “ზევსური”, მაგრამ ამ თვალსაზრისის დასაბუთება ნაკლებად დამარწმუნებელია: იხ. ბორის დარჩია, *იაკობ შემოქმედელი*, თბ.: უნივერსალი, 2009, გვ. 200-205; შესაბამისადაა გასწორებული ტექსტი “აბდულმესიანის” დარჩიასეულ გამოცემაში, რომელიც მიჩნეულია “არჩილ მეფის ქებად” და რომლის ავტორადაც გამოცხადებულია იაკობ შემოქმედელი: იხ. იაკობ შემოქმედელი, *პოეტურ თხზულებათა სრული კრებული*, თბ.: ივერიონი, 2014, გვ. 125. ყოველი შემთხვევისას, კვლევისათვის მნიშვნელოვანია მხოლოდ ის, რომ “აბდულმესიანის” ყველა გამოცემაში, რომელიც აკაკის სიცოცხლეში გამოქვეყნდა, იკითხება: “ზევსური”. 2015]

ხოლო რაც შეეხება ტექსტის თანამედროვე მეცნიერულ ინტერპრეტაციას, იმ ორსტრიქონედის გასაგებად, სადაც “ზევსური” გვხვდება, მოგვყავს კომენტარი “აბდულმესიანის” ბოლო აკადემიური გამოცემიდან (კომენტარის ავტორია ივანე ლოლაშვილი):

გამოთქმას “მესმა ზევსური: რა ვნახე ვსური” მოსე ჯანაშვილი კითხულობს: “მე, სმა ზევსური რა ვნახე, ვსური”... და განმარტავს: “მეფედ დასმა ზევსებრ ზენაურად, უმაღლესი ნებით რა ვნახე, მე მსურს შევაქო მეფეო” (აბდ., 1920, გვ. 37). დავითი “ზენაურად, უმაღლესი ნებით” მეფედ არ დაუსვამთ; ის, როგორც თამარის მეუღლე, მეფის უფლებით სარგებლობდა, გვირგვინოსან მეფედ კი თამარი ითვლებოდა. თუ დავუშვებთ, რომ დავითი მეფედ დასვეს, “ზენაურად, უმაღლესის ნებით”, მაშინ ეს უნდა მომხდარიყო 1189 წელს, როცა თამარმა და დავითმა იქორწინეს; მაგრამ განა 15-20 წლის შემდეგ შეიძლება ეთქვა პოეტს: “რა დავითის მეფედ დასმა ვნახე, მსურს ხოცბა დავწერო?” გარდა ამისა, “სმა” არ ნიშნავს დასმას და “ზევსური” – ზენაურს, ან უმაღლეს ნებას. “მე სმა” ერთი სიტყვაა – მესმა (მე ის), ე.ი. მომესმა, შევიტყვე, გავიგე, ხოლო “ზევს-ურ-ი” – ზევსისებრი, ЗЕВСОВСКИЙ (ბ. მარი), ნაწარმოებია საკუთარი სახელიდან ზევს-ი. შავთელისთვის ეს ზევსი – მრისხანე, ძლიერი და მგრგვინავი ღმერთი, შთაგონების მიმნიჭებელია: მესმა ზევსური (ბრძოლა და), რა ვნახე, მოვისურვე, რომ მომეცეს შესაძლებლობა სიტყვანი შევთხზა მეფის შესამკობლად (ძნობად)³³.

დაახლოებით ამგვარადვეა განმარტებული შავთელისეული “ზევსური” “აბდულმესიანის” მეოცე საუკუნის საქრესტომათიო თუ საჯარო გამოცემების ლექსიკონებშიც: “ზევისსა, ღვთიური”³⁴, “ზევისსებური”³⁵, “ზევისსებური”³⁶.

ყველა შემთხვევისას, ჩნდება ამგვარი დასკვნის გაკეთების საშუალება: ფილოლოგიური კვლევის საფუძველზე მიჩნეულია, რომ “ზევსური” შავთელის პოეზიაში უეჭველად ზედსართავი სახელია

33 იქვე, გვ. 157.

34 *ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია*, II, თბ.: სტალინის სახ. თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1949, გვ. 435.

35 *ჩვენი საუბრე: ქართული მწერლობა*: ოც ტომად, ტ. 2, თბ.: ნაკადული, 1960, გვ. 535.

36 *ქართული პოეზია*, ტ. 1, თბ.: ნაკადული, 1979, გვ. 346.

(და არა არსებითი!) და, შესაბამისად, “აბდულმესიანის” შესავალ სტრიქონებში ნათქვამია არა ის, რომ მას “ზევსური” ესმა, არამედ ის, რომ მას პოემის საქებაარი ობიექტის, ხოცბაშესასხმელი გმირის ზევსური ბრძოლების (ან ბრძოლის, ან თუნდაც გამეფების) შესახებ ესმა. თუკი აკადემიურ სივრცეში განმტკიცებულ ამ თვალსაზრისს დავეყრდნობით, მაშინ უნდა მივიჩნიოთ, რომ, როცა აკაკიმ წაიკითხა: “მესმა ზევსური”, ბუნებრივი პოეტური (რიტმული) პაუზა მან ლოგიკურ პაუზად მიიჩნია, სათქმელის ფარგლები ამ ორი სიტყვით დასაზღვრა და მათ მიღმა აღარ უძებნია ის უთქმელი ობიექტი, რასაც “ზევსური” განსაზღვრავდა (მესმა რა? – ზევსური!), ხოლო “ზევსურის” სმენამ მას წარმოუსახა ღმრთაებრივი, ზევსისადმი მიმართული და ზევსური ღმრთაებრიობით გამსჭვალული სიმღერა.

ამგვარი მიდგომით, აკაკისეულმა არამართებულმა, არასწორმა ინტერპრეტაციამ წარმოშვა მის პოეზიასა და ესთეტიკურ ხედვაში ახალი კონცეპტი, – “ზევსური”, – რომელსაც ქართულ პოეტურ ტრადიციებში, როგორც ჩანს, არც წინამორბედი ჰყავდა და აკაკის შემდგომ არც მემკვიდრე აღმოაჩნდა³⁷.

მაგრამ უთუოდ ჩნდება კითხვა: შავთელისეული “ზევსური” აკაკიმ მართლაც არასწორად გაიგო და ამ მცდარი გააზრების შედეგად აღმოცენდა ცნება, რომელმაც სრულიად ახალი შინაარსი შეიძინა “გედის” ავტორის პოეზიაში თუ აკაკიმ პოეტური მიხვედრის წყალობით მოიხელთა “ზევსურის” ნამდვილი შინაარსი, რაც მიუწვდომელი აღმოჩნდა ფილოლოგიური კვლევებისათვის, ხოლო შემოქმედებითი გადაძახილის მეშვეობით მეცხრამეცე საუკუნის პოეტმა სწორედ ის შეთარული მნიშვნელობა გააცოცხლა და გააღვივა, რაც ამ ცნებაში ასწლეულებით აღრე “აბდულმესიანის” ოდინდელმა ავტორმა იგულისხმა. განა უეჭველად დასტურდება, რომ “ზევსური” ზევსისებრ, ღმრთაებრივ ქმედებებს აღნიშნავს და არა ღმრთაებრივ, ზეალმცაც საგალობელს? იქნებ, ერთი პოეტის

37 აკაკის პოეტური მემკვიდრისათვის ქართულ პოეზიაში, გალაკტიონ ტაბიძისათვის, რა თქმა უნდა, შეუმჩნეველი არ დარჩენილა აკაკისეული “ზევსური”, რაც მის გამოქვეყნებულ ტექსტებში ხუთგზის გვხვდება, მაგრამ რაც უნდა უცნაური იყოს, გალაკტიონთან ის, – ერთი სათუო გამონაკლისის გარდა, – ყველგან ზედსართავის ფორმით და აკაკისაგან საესებით განსხვავებულ კონტექსტში დასტურდება. თუმცა “ზევსურის” გალაკტიონისეული განზომილება სცილდება ამჟამად განხილული საკითხის ფარგლებს და ცალკე და საგანგებო კვლევას საჭიროებს.

სიტყვის სიღრმისეული გაგება, თუნდაც უამთა წიაღ, ყველაზე უკეთ სწორედ მეორე პოეტმა შეძლო?!

ორივე შემთხვევისას, – შავთელისეული ცნების აკაკისეული წაკითხვა ინტერპრეტაციული შეცდომა იყო თუ ინტიუციური წვდომა, – მაინც, აკაკის “ზევსური” ქართულ პოეზიაში დარჩა პოეზიის სიკვდილთან თანაზიარობის, ამ სოფლისა და იმ სოფლის საზღვარზე ყოფნის, ამ საზღვრიდან სამყაროს ერთიანობის ხილვისა და მის მიმართ აღვლენილი ღმრთაებრივი სადიდებლის გამოხატულებად.

2007

კათოლიკე ეკლესია

შესავალი. მარტივად და ყველასათვის მისაღებად რომ ითქვას, კათოლიკე ეკლესია ის ქრისტიანული ეკლესიაა, რომელთა წევრები თავიანთ ამქვეყნიურ მეთაურად რომის ეპისკოპოსს მიიჩნევენ და მასთან სრულ ერთობაში იმყოფებიან. ეს ერთობა ზოგჯერ, შესაძლოა, მხოლოდ უმცირესს გულისხმობდეს: რომის ეპისკოპოსთან – პაპთან ევქარისტიულ თანაზიარებას და ღმრთისმსახურების მსვლელობაში მისი სახელის მოხსენიებას. ძველთაგან გავრცელებული კათოლიკური გამოთქმით, “სადაც პეტრეა, იქ არის ეკლესია”, ხოლო წმიდა მოციქული პეტრე, რომის პირველი ეპისკოპოსი, კათოლიკეთა თვალსაზრისით, თავის მყოფობას აგრძელებს რომის ყველა შემდგომი ეპისკოპოსის ანუ რომის პაპის სახით.

კათოლიკეებს სწამთ, რომ ეკლესია დაარსებულია იესო ქრისტეს მიერ და თავად მეთაურობს მას; მან დააკისრა საყოველთაო ანუ კათოლიკე ეკლესიას კაცობრიობის ხსნა და სწორედ და მხოლოდ ამ ეკლესიაშია დაცული მხსნელ საშუალებათა მთელი სისავსე (სარწმუნოების სწორი და სრული აღიარება წმიდა წერილისა და წმიდა გადმოცემის ურყევი ერთგულებით, ყველა საიდუმლოს აღსრულება იესო ქრისტეს მიერ დაწესებულ განჩინებათა მიხედვით, სამღვდლო მსახურება ხელდასხმის გზით მოციქულთა შემკვიდრებობითობის შენარჩუნებით). კათოლიკეებს მიაჩნიათ, რომ იესო ქრისტე მართავს თავის ეკლესიას რომის პაპისა და იმ ეპისკოპოსთა დასის მეშვეობით, რომლებიც პაპთან კანონიკურ თანაზიარებაში იმყოფებიან.

თავად სიტყვა “კათოლიკე” ბერძნული წარმოშობისაა, რაც ნიშნავს “ყოვლისმომცველს”, “საყოველთაოს”, “მსოფლიოს” და ეს განსაზღვრება ერთ-ერთი უმთავრესი ნიშანი იყო ქრისტიანული ეკლესიისათვის ჯერ კიდევ უძველესი დროიდან. ეკლესიას იმიტომ ეწოდება კათოლიკე, რადგან მასში დაცულია მხსნელ საშუალებათა მთლიანობა, მაგრამ, ამას გარდა, ის თავადაა საყოველთაო და მოწოდებულია მთელ მსოფლიოში გასავრცელებლად. მისი მიზანი და სწრაფვაა, ეკლესიის ერთიანობაში

მთელ კაცობრიობას მოუყაროს თავი იესო ქრისტეს წინამძღოლობით.

ქრისტიანული სამყაროს დასავლეთ და აღმოსავლეთ ნაწილებად თანდათანობითი გაყოფის შემდეგ, ტრადიციულად, “კათოლიკე ეკლესიის” სახელწოდება შეინარჩუნა საქრისტიანოს იმ ნაწილმა, რომელიც თანაზიარებაში იმყოფება რომის პაპთან.

კათოლიკეების რწმენით, იესო ქრისტემ წმიდა პეტრეს, როგორც მოციქულთა მეთაურს, მიანდო, ყოფილიყო მთელი ეკლესიის საფუძველი და მოძღვარი (მდრ. მათე 16:18-19; იოანე 21:15-17), პეტრეს მსახურებას კი აგრძელებენ და ქრისტეს მეორედ მოსვლამდე გააგრძელებენ მოციქულთა მეთაურის უშუალო, უწყვეტი და კანონიერი მემკვიდრენი – რომის ეპისკოპოსები, ანუ რომის პაპები (თავად სიციყვა “პაპა” მამას ნიშნავს), რომლებსაც კათოლიკეები ქრისტეს ამქვეყნიურ ნაცვლად მიიჩნევენ.

კათოლიკე ეკლესია ყველაზე მრავალრიცხოვანი ეკლესიაა მსოფლიოში. ამავე დროს, კათოლიკური კონფესია ყველაზე მრავალრიცხოვანია, საერთოდ, მსოფლიოში არსებულ რელიგიურ აღმსარებლობათა შორის. კათოლიკეთა რაოდენობა ერთ მილიარდ სამას მილიონ ადამიანს უახლოვდება. კათოლიკე ეკლესია გავრცელებულია მთელი დედამიწის ზურგზე. არცერთ კონტინენტზე არ არსებობს სახელმწიფო, სადაც არ ცხოვრობდნენ კათოლიკეები ან არ მოქმედებდეს კათოლიკური საკრებულო. ევროპის, ჩრდილოეთ თუ სამხრეთ ამერიკის, აზიის, აფრიკისა და ოკეანის მრავალ სახელმწიფოში მოსახლეობის უმრავლესობა კათოლიკეა.

კათოლიკე ეკლესია ერთიანი, მთლიანი, საერთაშორისო, ცენტრალიზებული დაწესებულებაა, რომელიც, მოქალაქეობის, ეროვნების, ენისა და კულტურის მიუხედავად, დედამიწის ყველა ქვეყნის კათოლიკეს აერთიანებს. როცა ცალკეულ ადგილას ადგილობრივი საკრებულო ან ადგილობრივი ეკლესია არსებობს, ის მაინც სავსებით კათოლიკურია, თუკი ის თანაზიარებაში იმყოფება რომის ეპისკოპოსთან.

მოძღვრება. კათოლიკეებს მიაჩნიათ, რომ ეკლესიის მოძღვრება ემყარება ღმრთაებრივ გამოცხადებას, ესე იგი, იმ ჭეშმარიტებებს, რომელიც თავად ღმერთმა გამოუცხადა ადამიანებს მათი ხსნისათვის. ამ ჭეშმარიტებებს ეკლესია აყალიბებს მოძღვრების სახით, გადასცემს მას მორწმუნეებს და იცავს მის შეუბღალავობას.

კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებას კათოლიკეები “მართლმადიდებელ სარწმუნოებად” მიიჩნევენ.

ღმრთაებრივი გამოცხადება – ადამიანისათვის ღმრთის გაცხადება – სხვადასხვა საშუალებებით ხორციელდება. პირველ ყოვლისა, თავად სამყაროს შეთანხმებულობა, მოწესრიგებულობა და სიდიადე ადასტურებს, რომ უეჭველად არსებობს მისი შემქმნელი – უმაღლესი შემოქმედი გონება. ამასთანავე, ღმერთი ადამიანებს ელაპარაკება მათს გულებში და სწორედ ამ ღმრთაებრივი ხმის გამოვლინებაა სინდისი, რომელიც ზნეობის საფუძვლების გაცნობიერებისა და, შესაბამისად, ზნეობრივი ქცევის საშუალებას იძლევა. მაგრამ ყველაზე უფრო სრული და პირდაპირი სახით ღმერთმა საკუთარი თავი ადამიანებს გაუცხადა ზებუნებრივ გამოცხადებაში. ამ გამოცხადებას ვაცობრიობა ეზიარა ღმრთის მიერ გამოგზავნილ წინასწარმეტყველთა ქადაგების საშუალებით და, ამას გარდა, ცალკეულ ისტორიულ მოვლენათა გზით, რომლებშიც ღმრთის განსაკუთრებული მონაწილეობა გამოვლინდა. მაგრამ ღმრთაებრივმა გამოცხადებამ უმაღლესი და საბოლოო სისასვე ქვეყნად მოვლენილი ღმრთის ძის – იესო ქრისტეს ქადაგებასა და საქმიანობაში შეიძინა. სწორედ იესომ დააკისრა მოვალეობად თავის მოწაფეებს, ესე იგი, ეკლესიას, უქადაგოს მისი მოძღვრება ყველა ხალხს და გაავრცელოს ის მათ შორის.

ეკლესიის მოძღვრება ეფუძნება წმიდა წერილსა და წმიდა გადმოცემას. წმიდა წერილი, ანუ ბიბლია, შედგება ძველი და ახალი აღთქმის წიგნებისაგან, რომელთა ტექსტები შექმნილია ღმრთაებრივი შთაგონებით, რის გამოც მათ ღმრთივშთაგონებული ეწოდება. საეკლესიო გადმოცემა ნიშნავს გამოცხადების უწყვეტ გადაცემას ქრისტიანთა ერთი თაობიდან მეორე თაობისათვის – ქადაგების, საღმრთისმსახურო ქმედებათა, ლოცვათა ტექსტების, კატექიზაციის, რელიგიური აღზრდის, საღმრთისმეტყველო თხზულებათა, საეკლესიო ხელოვნების და ა. შ. მეშვეობით. წმიდა წერილი და წმიდა გადმოცემა არ წარმოადგენს მოძღვრების ორ დამოუკიდებელ წყაროს, რამდენადაც ერთიცა და მეორეც განუკუთვნება მთლიან, განუყოფელ, ერთიან ღმრთაებრივ გამოცხადებას. გამოცხადების მისაწვდომად, გასაგებად და მისაღებად აუცილებელია არა მარტო წმიდა წერილი, არამედ გადმოცემაც: პირველ ყოვლისა, სწორედ გადმოცემა შეიცავს ცნობებს იმის შესახებ, თუ, კერძოდ, რომელი წიგნები შეადგენს წმიდა წერილს,

ესე იგი, რომელი წიგნებია ღმრთივშთაგონებული; ამას გარდა, გადმოცემა უბრუნველყოფს, რომ წმიდა წერილის ცეცხლთა განმარტებისას თავიდან იქნეს აცილებული თვითნებობა და ნებისმიერი ვაგება.

კათოლიკური მოძღვრების მიხედვით, ისტორიის განმავლობაში ეკლესია თანდათანობით უფრო ღრმად აცნობიერებს ღმრთაებრივ გამოცხადებას. დროდადრო საეკლესიო მღვდელმთავრობა, – პაპის ან ეპისკოპოსთა სახით, რომლებიც მსოფლიო საეკლესიო კრებაზე მოიყრიან თავს, – საჯაროდ აცხადებს გარკვეულ დებულებებს სარწმუნოების ჭეშმარიტებად, რასაც დოგმა ეწოდება და რასაც უცდომლად აღიარებს მთელი კათოლიკე ეკლესია. ახალ დოგმებს ეკლესია ახლად კი არ იგონებს, არამედ მხოლოდ ცხადყოფს იმას, რაც წმიდა წერილსა და წმიდა გადმოცემაში იმთავითვე იგულისხმებოდა. სული წმიდა, რომელიც მუდმივად და განუმორებლად მყოფობს ეკლესიაში, იცავს მას შესაძლო შეცდომებისაგან როგორც გამოცხადების ჭეშმარიტების რწმენისას, ისევე მაშინ, როცა ეკლესია აცხადებს, გადმოსცემს და განმარტავს გამოცხადების ჭეშმარიტებას. ამდენად, ეკლესიას ღმრთისაგან აქვს მინიჭებული განსჯათა უცდომლობის უნარი, როცა ეკლესია განსჯის სარწმუნოებისა და ზნეობის საკითხებს. ეს უნარი ეკუთვნის არა მარტო ეკლესიას მთლიანობაში, არამედ მის ხილულ მეთაურსაც – რომის პაპს, აგრეთვე, ეპისკოპოსთა დასს, რომელიც თანაზიარებაში იმყოფება პაპთან, როცა ისინი, თავმოყრილნი მსოფლიო კრებაზე, აცხადებენ რომელიმე სარწმუნოებრივ ჭეშმარიტებას, როგორც აუცილებელს მთელი ეკლესიისათვის, ანდა, თუნდაც მთელს მსოფლიოში გაფანტულნი, ერთმანეთს შორის ამგვარ თანხმობას მიაღწევენ.

კათოლიკური სარწმუნოება ამბობს, რომ სამყარო შექმნილია ყოვლისშემძლე და ერთადერთი ღმრთის მიერ, რომელიც ღმრთაებრივი განგებულების საფუძველზე მართავს სამყაროს. ღმერთი იმდენად აღემატება თავის ყოველ ქმნილებას, რომ ღმრთაების არსი მიწიერი ადამიანისათვის მიუწვდომელ საიდუმლოდ რჩება. ღმერთი იმყოფება ყველგან, იგი სრულიად სამართლიანი და, ამავე დროს, უსაზღვროდ მოწყალეა: ღმერთი სიყვარულია. იგი ერთიანი და სამპიროვანია, ხოლო ამ პირებს (პიროვნებებს) ეწოდება მამა, ძე და სული წმიდა. ღმერთი სამებაა, ხოლო სამების სამივე პირი ერთსულოვნად მონაწილეობს

ღმრთის ყოველ გარე გამოვლინებაში, მაგრამ განსხვავებულია მათი ურთიერთდამოკიდებულება: მამა შობს ძეს, სული წმიდა კი გამოდის მამისაგან და ძისაგან. ამავე ღროს, მამა არის მთელი სამების წყარო, – ძისა და სული წმიდის ერთადერთი საწყისი. ღმრთაებრივი ცხოვრების სისრულე ვლინდება სიყვარულით განმსჭვალულ მუდმივ ურთიერთობაში სამების ჩვევებს შორის.

სამყარო, რომელიც სრულიად კეთილი ღმრთის შექმნილია, თავადაც კეთილად არის მოწესრიგებული. ღმრთის ქმნილება მოიცავს როგორც ქვეყნიერების მატერიალურ განზომილებას, ისე ანგელოსებს – ერთიანად სულიერ არსებებს, შუამავლებს ღმერთსა და ადამიანებს შორის. სამყაროს ყველა ქმნილებას შორის ღმერთთან განსაკუთრებული მსგავსებითა და სიახლოვეთ გამოირჩევა ადამიანი, რომელსაც ღმერთმა მთელი სამყარო მიანიჭა სამფლობელოდ. ადამიანი თავდაპირველად შექმნილი იყო ნეტარი ცხოვრებისა და ღმერთთან სრულყოფილი ურთიერთობისათვის, თუმცა პირველმა ადამიანებმა ბოროტად ისარგებლეს თავისუფლებით და დაარღვიეს საღმრთო აღთქმა, – ჩაიდინეს პირველი ცოდვა, რაც ემშაკისეული ცდუნების შედეგი იყო (ემშაკი ღმრთისაგან განდგომილი და მის მტრად ქცეული ანგელოსია). პირველ ცოდვას შედეგად მოჰყვა მრავალი ტანჯვა და უბედურება, რაც ადამიანის ხვედრად იქცა, მათ შორის – სიკვდილის გარდაუვალობა. პირველ ცოდვას დაერთო სხვა ცოდვებიც, რამაც კიდევ უფრო დაამძიმა ადამიანის მდგომარეობა. ცოდვის მონობისაგან ადამიანს აღარ შეეძლო თავად დაეხსნა საკუთარი თავი; ამისათვის აუცილებელი იყო საგანგებო ღმრთაებრივი შემწეობა – მაღლი, რომელსაც ღმერთი ანიჭებს ადამიანს, თავად ადამიანის მხრივ რამე დამსახურებათა მიუხედავად და დამოუკიდებელიც.

მთელი საკაცობრიო ისტორია ღმრთის მიერ კაცობრიობის ხსნის ისტორიაა. ხსნის ისტორიის საფეხურებს შორის განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება ღმრთის მიერ ერთი ერის, ისრაელის, არჩევას, რომელთანაც იგი დებს აღთქმას – დაჰპირდება მას მფარველობას, თუკი ის შეინარჩუნებს მის ერთგულებას და აღასრულებს მის მცნებებს. თუმცა საუკუნეთა განმავლობაში ისრაელი ხშირად არღვევდა საღმრთო მცნებებს. წინასწარმეტყველნი ჭვრეტდნენ, რომ ხსნა ელოდა ისრაელის მხოლოდ ერთ გარკვეულ ნაწილს და რომ მას მხსნელად მესია მოველინებოდა.

ამგვარი მესია, ანუ ქრისტე გახდა თავად ძე ღმრთისა, რომელმაც მიიღო ადამიანური ბუნება, იშვა ქალწულ მარიამისაგან და ხორცი შეისხა (განხორციელდა) ადამიანის – იესოს – სახით. ამგვარად, იესო როგორც ჭეშმარიტი ღმერთია, ასევე, ჭეშმარიტი ადამიანია, რამაც განაპირობა, რომ მან შეძლო ხელახლა შეერიგებინა ადამიანები ღმერთთან. თავისი მიწიერი სიცოცხლის განმავლობაში იესო ქადაგებდა და მოძღვრავდა ირგვლივ მყოფთ, კურნავდა სნეულთ, მიუტევებდა შეცოდებებს ცოდვილებს. უდანაშაულო იესოს განუჩინეს სიკვდილით დასჯა და იგი მოკვდა ჯვარზე, რითაც მსხვერპლად შეეწირა ადამიანთა ხსნას. სიკვდილის შემდეგ იესო აღდგა მკვდრეთით და ამაღლდა ზეცად. თავისი ცხოვრებითა და მოძღვრებით, სიკვდილითა და აღდგომით იესო ქრისტემ აღასრულა კაცობრიობის გამოსყიდვა – გამოისყიდა ადამიანები ცოდვისა და სიკვდილის ტყვეობისაგან.

იესო ქრისტემ თავის მოწაფეებს – მოციქულებს მიანდო თავისი მოძღვრების ქადაგება, საიდუმლოთა აღსრულება და მის მიერ ქვეყნად მოტანილი ხსნის საყოველთაოდ გავრცელება. მათი საქმიანობის დასახმარებლად იესომ მოციქულებს – ამაღლების შემდეგ – გამოუგზავნა სული წმიდა. იმ დროიდან ქვეყნად არსებობას იწყებს ეკლესია. ამდენად, ეკლესია, ერთი მხრივ, ღმრთაებრივი და, მეორე მხრივ, ადამიანური სინამდვილეა. ეკლესია შედგება ადამიანებისაგან, რომლებიც, ისევე, როგორც ყველა მიწიერი ადამიანი, სუსტები და ცოდვილები არიან. მაგრამ, ამავე დროს, თავად ეკლესია წმიდაა, რადგან ის სული წმიდის ძალითა და მემკვიდრეობით სრულიად გარდაქმნის ამ ადამიანებს და, ამავე დროს, – მთელ ამქვეყნიერებას. ეკლესიის სახით ღმერთი ხილულად არსებობს სამყაროში და ადამიანებიც ამ საშუალებით ეზიარებიან და უერთდებიან ღმრთაებრივ ცხოვრებას. სული წმიდა ერთმანეთთან აკავშირებს ადამიანებს, რომლებიც განეკუთვნებიან სხვადასხვა ერს, კულტურას, ენას და აყალიბებს მათგან ღმრთის ახალ ერს – ეკლესიას. ეკლესია ქრისტეს მისტიკური სხეულია: ისევე, როგორც სხეულის სხვადასხვა ნაწილები სხვადასხვაგვარად ემსახურება ერთმანეთსა და მთელს სხეულსაც, ასევე, ყოველი მორწმუნეც, მისი განსაკუთრებული მოწოდების შესაბამისად, რაც მას ღმრთისგან აქვს მინიჭებული, აღასრულებს გარკვეულ სამსახურს სხვა მორწმუნეთა და მთელი ეკლესიის მიმართ, რითაც იგი თავად ქრისტეს ემსახურება.

ამქვეყნიერების კურთხევას ეკლესია აღწევს საღმრთისმსახურო ქმედებებით, რომელთაგან ყველაზე მნიშვნელოვანია შვიდი საიდუმლო, რაც ღმრთის უხილავი მადლის ხილული ნიშნებია: ნათლობა, მირონის ცხება, ზიარება, აღსარება-მიტევება, ზეთის ცხება, მღვდლობა და ქორწინება. ყოველი საიდუმლო დაწესებულია თავად იესო ქრისტეს მიერ. ეკლესიის მთელი საღმრთისმსახურო ცხოვრების გულისგულია ზიარების (ევეარისტის) საიდუმლო, რომელშიც იესო ქრისტე სხეულებრივად მყოფობს: პური და ღვინო, რომლებიც არ იცვლის გარეგნულ, ხილულ თვისებებს, ევეარისტის აღსრულებისას გარდაიქმნება იესო ქრისტეს ნამდვილ ხორცად და ნამდვილ სისხლად; ამავე დროს, პურისა და ღვინის ყოველ ნაწილში ქრისტე მთლიანად მყოფობს. ამიტომ ევეარისტის აღსრულებისას მორწმუნეები ეზიარებიან თავად ქრისტეს. კათოლიკე ეკლესია სასურველად მიიჩნევს ზიარების მიღებას რაც შეიძლება ხშირად, თვით ყოველდღეც კი, ხოლო ყოველკვირეული ზიარება (და, შესაბამისად, ევეარისტულ წირვაში მონაწილეობა) კათოლიკე ქრისტიანის მოვალეობადაა მიჩნეული. ასევე სასურველადაა მიჩნეული ხშირი აღსარება და მიტევების მოპოვება – ღმერთთან შერიგების საიდუმლოს აღსრულება.

ხსნა მთელი თავისი სისავსით მიღწეული იქნება დროთა დასასრულს, როცა თავად იესო კიდევ ერთხელ მოვა ამქვეყნად, აღადგენს ყველა მკვდარს სულისა და ხორცის ერთიანობით და განსჯის მათ მათი საქმეების მიხედვით. ამდენად, ადამიანის ცხოვრება ფიზიკური სიკვდილით არ მთავრდება. სიკვდილის შემდეგ ადამიანის სული ან დამკვიდრდება სამოთხეში, ან ჩაინთქმება ჯოჯოხეთში, ან დროებით გაემართება განსაწმედელში. სამოთხე იმგვარი მდგომარეობაა, როცა ადამიანი განიცდის სრულ ბედნიერებას და როცა მას ღმრთის მუდმივი და უშუალო ჭვრეტის საშუალება ეძლევა, ამავე დროს, მას მინიჭებული აქვს ღმრთაებრივ სიყვარულში მონაწილეობის შესაძლებლობა. განსაწმედელი (სალხინებელი) იმათი მდგომარეობაა, რომელთაც არ გააჩნიათ სრულყოფილი სიყვარულის უნარი და რომელთაც კიდევ უნდა გააჩნონ სულიერი განწმედის გზა ღმერთთან და წმიდანებთან სრული ერთობის მისაღწევად. ჯოჯოხეთი სამუდამო მარცობის მდგომარეობაა, ღმრთისა და ადამიანის მიმართ სიყვარულის სრული უქონლობაა, – ეს იმ ადამიანთა პირადი, თავისუფალი არჩევანია, რომლებიც ნებაყოფლობით ეუბნებიან უარს ღმერთს

და ამით საბოლოოდ კარგავენ შესაძლებლობას, ურთიერთკავშირი ჰქონდეთ ღმერთთან და წმიდანებთან.

კათოლიკე ეკლესია აღიარებს წმიდანებს, რომლებიც უშუალოდ ახლოს იმყოფებიან ღმერთთან, მაგრამ წმიდათა შორის განსაკუთრებული ადგილი განეკუთვნება ქალწულ მარიამს. წმიდა მარიამი სრულყოფილი სარწმუნოების სახეა. იმის გამო, რაკი იესო აღამიანიცაა და ღმერთიც, წმიდა მარიამს სამართლიანად ეწოდება ღმრთისმშობელი. მაგრამ წმიდა ქალწული არ არის მხოლოდ იესოს დედა, იგი, ამავე დროს, ყველა ქრისტიანის დედაა და ამდენად – ეკლესიის დედაცაა. იესოს მხსნელი დანიშნულების აღსასრულებლად ღმერთმა მარიამს მიანიჭა განუმეორებელი სიწმიდე აღამიანთა შორის, – უბიწოება მისი არსებობის პირველივე წუთებიდანვე, რაც განჩინებულია წმიდა მარიამის უბიწოდ ჩასახვის დოგმით, რომელიც კათოლიკე ეკლესიამ 1854 წელს გამოაცხადა. თავისი მიწიერი ცხოვრების დასრულების შემდგომ ქალწულმა მარიამმა მიაღწია ღმერთთან სრულ ერთობას: იგი ღმრთის მიერ ზეცად იქნა აღყვანილი მისი სხეულისა და სულის ერთიანობაში, რაც განჩინებულია წმიდა მარიამის ზეცად აღყვანების დოგმით, რომელიც კათოლიკე ეკლესიამ 1950 წელს გამოაცხადა. ეს ორი დოგმა საგანგებოდ აღნიშნავს მის გამოჩენულ ერთობას ღმერთთან, რაკი იგი იესო ქრისტეს დედა იყო, ხოლო ეს ერთობა კი არსებობდა მარიამის ჩასახვის წამიდან და არ შეწყვეტილა არც მისი სიკვდილის შემდეგ.

კათოლიკე ეკლესიის წმიდა მოძღვრება გამოიხატება პაპებისა და სამოციქულო საყდრის კონგრეგაციათა დოგმატურ დადგენილებებში, მსოფლიო საეკლესიო კრებათა გადაწყვეტილებებში, ეკლესიის მოძღვართა სულიერ და საღმრთისმეტყველო მემკვიდრეობაში. კათოლიკე ეკლესია აღიარებს ოცდაერთ მსოფლიო საეკლესიო კრებას (1962-1965 წლებში რომში ჩატარდა ბოლო, ოცდამეერთე, ანუ ვატიკანის მეორე კრება, რომელმაც მნიშვნელოვანი განახლება შეიტანა ეკლესიის ლიტურგიულ და საზოგადოებრივ ცხოვრებაში) და ეკლესიის ოცდაცამეც მოძღვარს (ეკლესიის ჯერჯერობით ბოლო მოძღვარი – წმიდა ტერეზა ლიზიელი 1997 წელს გამოცხადდა).

კათოლიკური თვალსაზრისით, ისტორიის განმავლობაში დოგმა შეიძლება განვითარდეს, თუმცა ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ მათი შინაარსი ფარდობითია. ამდენად, ეკლესიას შე-

საძლებლად არ მიაჩნია დოგმატურ დადგენილებათა, როგორც გამოცხადების ჭეშმარიტებათა, არც გაუქმება და არც გადახედვა.

კათოლიკური მოძღვრებით, – რაც დოგმად გამოცხადდა ვატიკანის პირველ კრებაზე 1870 წელს, – იმ შემთხვევისას, როცა პაპი, როგორც რომის პირველმოძღვარი, თავისი კათედრიდან მეტყველებს და მთელი ეკლესიისათვის განსაზღვრავს მოძღვრებას სარწმუნოების ან ზნეობის შესახებ, მისი ამგვარი განსაზღვრებანი უცდომელია.

კათოლიკე ეკლესია აცხადებს, რომ კათოლიკური მოძღვრების გადმოცემა უნდა ემყარებოდეს წმიდა თომა აკვინელის (1225-1274) სწავლებას.

მოძღვრების შეუბღალავობას თვალყურს ადევნებს და დომების დაცვასა თუ ახსნა-განმარტებას წარმართავს სამოციქულო საყდრის სარწმუნოების მოძღვრების კონგრეგაცია (ყოფილი წმიდა ინკვიზიცია).

კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება სარწმუნოებისა და ზნეობის შესახებ სრულად ჩამოყალიბებულია “კათოლიკე ეკლესიის კატეციზმში”, რომლის ბოლო რედაქცია, პაპის იოანე პავლე II-ის კურთხევით, 1992 წელს გამოიცა.

საეკლესიო წყობა. იმ მრავალგვარ საეკლესიო მსახურებათა შორის, რასაც, ჩვეულებრივ, მორწმუნეები აღასრულებენ, გამორჩეულია იერარქიული მსახურება, რომელიც ამქვეყნად წარმოადგენს ქრისტეს, როგორც ეკლესიის მეთაურს, და მოიცავს ღმრთის-მსახურების ჩატარებას, ქრისტიანული მოძღვრების ქადაგებასა და ეკლესიის მართვას. იერარქიულ მსახურებას აღასრულებენ დიაკვნები, მღვდლები და მღვდელმთავრები – ეპისკოპოსები. საეკლესიო იერარქიაში ეპისკოპოსებს განმსაზღვრელი ადგილი განეკუთვნებათ, ხოლო მღვდლები და დიაკვნები მათი დამხმარეები და მოადგილე-მონაცვლენი არიან გარკვეულ საეპისკოპოსო მოვალეობათა აღსრულებისას. საეკლესიო იერარქიაში შესვლა ხორციელდება ხელდასხმის მეშვეობით. საეკლესიო იერარქიის წევრებს სამღვდელოება ეწოდება, დანარჩენ მორწმუნეებს კი – საერონი.

კათოლიკე ეკლესიაში უმაღლესი, სრული, უშუალო, საყოველთაო და მმართველი ძალაუფლება განეკუთვნება რომის ეპისკოპოსს – პაპს ანუ უმაღლეს პონტიფექსს. პაპის სათათბირო საბჭოა კარდინალთა კოლეგია და ეპისკოპოსთა სინოდი. ად-

მინისტრაციულ-სამოხელეო აპარატს, რომელიც ეხმარება პაპს, აღასრულოს მისი მსახურება, რომის კურია ეწოდება. მის შემადგენლობაში შედის სახელმწიფო სამდივნო, კონგრეგაციები, სასამართლო და სხვა დაწესებულებანი. პაპის საეპისკოპოსო კათედრას რომის კურიასთან ერთად ეწოდება სამოციქულო საყდარი (ან წმიდა საყდარი). წმიდა საყდარი საერთაშორისო სამართლის სუბიექტია. მის წარმომადგენელს სახელმწიფოთა მთავრობებთან და საერთაშორისო ორგანიზაციებში ნუნციუსი (დესპანი) ან სამოციქულო დელეგატი ეწოდება.

საეკლესიო ძალაუფლების მეორე უმაღლესი ინსტანცია კათოლიკე ეკლესიაში ეპისკოპოსთა კოლეგიაა, რომელიც თავის მსახურებას რომის პაპის ხელმძღვანელობით აღასრულებს. ეკლესიის მმართველობაში ეპისკოპოსთა კოლეგიურობას გამოხატავს ამა თუ იმ რეგიონის ეპისკოპოსთა შეკრებები (საეპისკოპოსო კრება, სინოდი ან კონფერენცია) ან მსოფლიო კრებები, რომლებიც მთელ კათოლიკე ეკლესიას წარმოადგენს.

იმისათვის, რათა ეპისკოპოსმა აღასრულოს თავისი საღმრთისმსახურო-მაკურთხეველი, სამქადაგებლო-სამოძღვრო და მმართველობითი მოვალეობანი, იგი აუცილებლად უნდა იმყოფებოდეს იერარქიულ ურთიერთობაში ეპისკოპოსთა დასთან და ამ დასის მეთაურთან – რომის პაპთან.

კათოლიკე ეკლესია შედგება ცალკეული ადგილობრივი ეკლესიებისაგან (მაგალითად, კათოლიკე ეკლესია საქართველოში), რომლებიც ერთმანეთისაგან განსხვავდება ფორმითა და სტრუქტურით. ადგილობრივი ეკლესია, შესაძლოა, იყოს: საეკლესიო დიოცეზი (ეპარქია) ან მასთან გათანაბრებული ცერიტორიული პრელატურა, ცერიტორიული სააბატო, სამოციქულო საეპარქიუსო, სამოციქულო პრეფექტურა, სამოციქულო ადმინისტრაცია, სამხედრო სამმართველო, ხოლო აღმოსავლეთის კათოლიკე ეკლესიებში, აგრეთვე, – საექსარქოსო. ცალკეულ ეკლესიას მეთაურობს დიოცეზური (საეპარქიო) ეპისკოპოსი ანდა, შესაბამისად, სამოციქულო ეპარქიუსი, სამოციქულო პრეფექტი, სამოციქულო ადმინისტრატორი, ექსარქოსი და ა. შ. დიდ და მჭიდროდ დასახლებულ დიოცეზებში ეპისკოპოსს საეკლესიო ოლქის მართვაში ეხმარება კოადიუქტორი ეპისკოპოსი ან დამხმარე ეპისკოპოსი.

არქიდოცეზების (ანუ ისტორიულ-სახელმწიფოებრივად მნიშვნელოვანი ანდა დიდი დიოცეზების) მმართველებს ეწოდებათ

მთავარეპისკოპოსები, თუმცა, ამასთანავე, არსებობენ არამმართ-
ველი, ციცილური მთავარეპისკოპოსები, რომლებიც გარკვეულ
საეკლესიო თანამდებობებზე იმყოფებიან (მაგალითად, ყველა
სამოციქულო დესპანს მინიჭებული აქვს მთავარეპისკოპოსის ცი-
ციული). ზოგიერთი შემთხვევისას დიდი დოცუმის მმართველი
ატარებს პატრიარქის ციციულს. რამდენიმე ეპარქია, შესაძლოა,
გაერთიანებული იყოს მიტროპოლიაში (საეკლესიო პროვინცი-
აში), რომელსაც მეთაურობს მიტროპოლიტის ხარისხში მყოფი
ეპისკოპოსი (ან მთავარეპისკოპოსი). მსოფლიოს სახელმწიფოთა
უმეტეს ნაწილში კათოლიკე ეპისკოპოსები აყალიბებენ საეპისკო-
პოსო კონფერენციას, რომელსაც უფლება აქვს, განსაზღვროს კა-
თოლიკე ეკლესიის მოქმედება ამ კონკრეტულ ქვეყანაში.

ეკლესიის საფუძველი ცალკეული საკრებულოებია. საკრე-
ბულოს წევრთა მიმართ მზრუნველობას ეპისკოპოსი მიანდობს
მღვდელს – საკრებულოს წინამძღვარს. ზოგჯერ წინამძღვარს
ჰყავს ხოლმე დამხმარეები – ვიკარიუსები, რომლებიც, ასევე,
მღვდლები არიან. ხანდახან საკრებულოები გაერთიანებულია
სადეკანოზოების სახით, რომელთა მეთაურს დეკანოზი ეწოდება.

მსოფლიოს კათოლიკეთა უმრავლესობა განეკუთვნება ლა-
თინური წესის საკრებულოებს, მაგრამ, ამასთანავე, კათოლიკე
ეკლესიის მთლიანობა მოიცავს აღმოსავლური წესის კათოლიკე
ეკლესიებს. ამ ეკლესიებს საკუთარი და განსაკუთრებული კანო-
ნიკური სამართალი აქვს, მათს საეკლესიო ცხოვრებას წარმარ-
თავს საკუთარი საეკლესიო იერარქია პატრიარქის ან უმაღლესი
მთავარეპისკოპოსის მეთაურობით, რომელიც თანაზიარებაში იმ-
ყოფება რომის პაპთან და ორგანიზაციულად ექვემდებარება მას.
ამ ეკლესიათა საქმიანობის ხელშეწყობას ემსახურება სამოციქუ-
ლო საყდრის აღმოსავლეთის ეკლესიათა კონგრეგაცია.

კათოლიკე ეკლესიაში განცალკევებულ ჯგუფს წარმოადგენს
სამღვდლოთა და საეროთა გამორჩეული, განსხვავებული დასი,
რომელთა წევრები დებენ ღროებით ან სამუდამო საგანგებო აღ-
თქმებს და იკისრებენ გარკვეულ სულიერ ვალდებულებებს, რა-
საც აღიარებს და მიზანშეწონილად მიიჩნევს ეკლესია. ამგვარი
ცხოვრებით ეს მორჩმუნეები განსაკუთრებული სახით სწირავენ
თავს ღმრთის სამსახურს და, შესაბამისად, თავიანთ თავზე იღებენ
ღმრთის ერის მიმართ განსაკუთრებულ მოვალეობათა აღსრულე-
ბას. ამგვარი ერთობლივი ცხოვრებისა და მსახურებისათვის ისინი

აყალიბებენ სხვადასხვა მიზანმიმართულების მქონე ღმრთივშენი-
რული ცხოვრების დაწესებულებებს (მათ შორის, სამონაზვნო ორ-
დენებსა და კონგრეგაციებს) და, ამას გარდა, სამოციქულო ცხოვ-
რების საზოგადოებებს. მათი სტატუსი, რომელიც არ განეკუთვნება
ეკლესიის იერარქიულ სტრუქტურას, განსაკუთრებულია: მათ თა-
ვად აქვს საკუთარი მმართველობითი და ტერიტორიული სტრუქ-
ტურები, რასაც ცნობს და ადასტურებს სამოციქულო საყდარი.
ზოგჯერ ისინი ექვემდებარება არა დიოცეზურ (საეპარქიო) ეპის-
კოპოსს, არამედ უშუალოდ რომის პაპს. მამაკაცთა თუ ქალთა
ღმრთივშენირულ დაწესებულებათა რიცხვი რამდენიმე ასეულია
და ისინი განსხვავებულ მისიას აღასრულებენ ეკლესიასა და სა-
ზოგადოებაში (ბენედიქტელთა, ავგუსტინელთა, ფრანცისკელთა,
დომინიკელთა, კარმელელთა, კამილელთა ორდენები, იესოს
საზოგადოება – იეზუიტები, სალელთა საზოგადოება, “ოპუს დეი”,
ქრისტეს ლევიონერები და სხვ.). მათი საქმიანობის წარმართვას
ემსახურება სამოციქულო საყდრის ღმრთივშენირული ცხოვრების
დაწესებულებათა და სამოციქულო ცხოვრების საზოგადოებათა
კონგრეგაცია.

კათოლიკე ეკლესიის შიდაწყობა ემყარება “კანონიკური სამარ-
თლის კოდექსს”, რომლის ბოლო რედაქცია, პაპის იოანე პავლე
მეორის კურთხევით, 1983 წელს გამოიცა.

ღმრთისმსახურება. კათოლიკე ეკლესია თავის წიაღში მოიცავს
მრავალ, სხვადასხვაგვარ საღმრთისმსახურო ტრადიციას. მიუხე-
დავად იმისა, რომ მსოფლიოს კათოლიკეთა უმრავლესობა ლა-
თინურ ანუ რომაულ წესს მიეკუთვნება (საკუთრივ მათ მიემარ-
თება სახელდება: რომის კათოლიკე), სხვადასხვა ლიტურგიული
ტრადიციის კათოლიკეები ღმრთისმსახურებას აღასრულებენ
განსხვავებული წესით, რომელთა რიცხვი ოცზე მეტია (მათ შო-
რისაა ბიზანტიური, მარონიტული, ალექსანდრიული, ანტიოქი-
ური, კოპტური, ქალდეური, მალაბარული, სომხური და სხვ.;
ისტორიულად დადასტურებულია ქართული წესის კათოლიკური
ღმრთისმსახურების არსებობაც). სხვადასხვა აღმოსავლური წესი
რიტუალურად თითქმის არ განსხვავდება რომის ეკლესიასთან
განყოფილობაში მყოფ ამავე ტრადიციის ეკლესიათა საღმრთისმ-
სახურო ქმედებებისა და ტრადიციებისაგან.

ლათინური წესის ღმრთისმსახურება თავდაპირველად მხო-
ლოდ ლათინურად აღესრულებოდა, მაგრამ ვატიკანის მეორე

კრების (1962-1965) შემდეგ ნებადართული გახდა წირვის აღსრულება ეროვნულ ენებზეც, რაც ამჟამად უფრო ჩვეულებრივია. ამავე კრებაზე მნიშვნელოვნად შეიცვალა წირვის აღსრულების წესებიც.

კათოლიკეთა უდიდესი ნაწილისათვის ლიტურგიული წლის საფუძვლად მიღებულია გრიგოლის კალენდარი, თუმცა ზოგიერთ ქვეყანაში კათოლიკეები საეკლესიო-ლიტურგიულ ცხოვრებაში იულიუსის კალენდრით სარგებლობენ.

ღმრთისმსახურების სწორ, მოძღვრებასთან შესაბამის აღსრულებას თვალყურს ადევნებს სამოციქულო საყდრის ღმრთისმსახურებისა და საიდუმლოთა კონგრეგაცია.

სოციალური მოძღვრება. კათოლიკე ეკლესიის სოციალური მოძღვრება საფუძვლიანი და მკაფიოა, რაც განპირობებულია იმითაც, რომ ჯერ კიდევ შუა საუკუნეებიდან ეკლესია აქტიურად მონაწილეობდა საერო-საჯარო ცხოვრებაში, ხოლო შემდგომში რთული და ხშირად მტკივნეული ურთიერთობის მოგვარება უწყვედა თანამედროვე სამოქალაქო ერთობებთან და სახელმწიფოებთან.

ეკლესიის სოციალურ მოძღვრებად მიჩნეულია სოციალურ-ფილოსოფიური და სოციალურ-თეოლოგიური ცოდნის ერთიანობა ადამიანური საზოგადოების არსისა და მოწყობის შესახებ (სოციალურ-ფილოსოფიური ცოდნა ეფუძნება ადამიანის საზოგადოებრივ ბუნებას, ხოლო სოციალურ-თეოლოგიური ცოდნის საფუძვლად მიჩნეულია ქრისტიანული მოძღვრება ხსნის შესახებ) და, აქედან გამომდინარე, კონკრეტული საზოგადოების მოსაწყობად გამოსადეგი ამოცანები და წესები.

კათოლიკური სოციალური მოძღვრება, რომელიც თავდაპირველად წმიდა აგუსტინეს სწავლებას ემყარებოდა, შემდგომ კი – წმიდა თომა აკვინელისას, საზოგადოების მოწყობის უმთავრეს საფუძვლად მიიჩნევს ინტეგრალურ პერსონალიზმსა და სოლიდარობას, დანახულს საერთო სიკეთის პერსპექტივიდან. საერთო სიკეთის იდეა პიროვნებისა და საზოგადოების კოლექტიური თანაცხოვრების იმგვარი მოდელია, რომლის განხორციელებითაც პიროვნებას საშუალება ეძლევა დაცული იქნეს, ერთი მხრივ, ცოცხალიცარისცული მმართველობის საფრთხისაგან, ხოლო, მეორე მხრივ, არ იქნეს ჩაკეტილი თავკერძობისა თუ მომხმარებლობის შეზღუდულ ჩარჩოებში, რათა მან საკუთარი მეობის სრული გაღ-

ვივება-ხორცშესხმაც შეძლოს, – რამე ხელშეშლის ან დაბრკოლების გარეშე, – და საზოგადოების ნამდვილი წევრობაც სრულფასოვნად განიცადოს.

ადამიანის ღირსებისა და უფლებების პირველადი წყარო თავად ღმერთია, რომელმაც ადამიანი სულიერ და ხორციელ, პიროვნულ და საზოგადოებრივ არსებად შექმნა. ამის გამო ყველა ადამიანი თანასწორი, ერთადერთი და ღმრთის თანაზიარია, მაგრამ მისი თავისუფალი ნება და თავისუფალი არჩევანის უფლება ხელშეუვალია. კათოლიკური თვალსაზრისით, ცოდვითდაცემამ იმოქმედა ადამიანის ბუნებაზე, მაგრამ მას ვერ წაართვა ბუნებრივი უფლებები, და რამდენადაც მისი ბუნება კაცობრიობის საბოლოო ხსნამდე უცვლელია, თავად ღმერთსაც არა აქვს შესაძლებლობა, წაართვას ან შეზღუდოს ადამიანის თავისუფლება. პაპის იოანე პავლე II-ის სიტყვებით, “ადამიანური პიროვნება არის და უნდა იყოს ყველა საზოგადოების საფუძველი, საგანი და მიზანი”.

კათოლიკე ეკლესიისათვის განმსაზღვრელი საზოგადოებრივი ღირებულებებია ადამიანური პიროვნების თავისუფლება და ღირსება, ადამიანის შეუღალახავი უფლებები ჩასახვის პირველი წუთიდან მიწიერი ცხოვრების უკანასკნელ წუთამდე, ადამიანთა თანადგომა, ქალისა და მამაკაცის ქორწინებაზე დაფუძნებული ოჯახი, შრომის კურთხევა და პატივისცემა.

“ეკლესიის სოციალური მოძღვრების კომპენდიუმი”, რომელშიც შეჯამებულია ვადმოცემული კათოლიკე ეკლესიის პოზიცია ადამიანისა და საზოგადოების ურთიერთმიმართების შესახებ, 2004 წელს გამოქვეყნდა.

ისტორიული მიმოხილვა. კათოლიკური თვალსაზრისით, ეკლესიის ფუძემდებელია იესო ქრისტე და, შესაბამისად, ეკლესიის ისტორიაც ღმრთის ძის – იესოს – განხორციელებიდან იღებს დასაბამს.

ეკლესიის ისტორიაში განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება მოციქულთა ხანას, როცა ჩამოყალიბებას იწყებს ეკლესიის მოძღვრება, ღმრთისმსახურება, წყობა. ამ დროიდან მეოთხე საუკუნის დასაწყისამდე ეკლესიის ცხოვრებას მნიშვნელოვანწილად განაპირობებს მოწამებრივი სულისკვეთება – დაპირისპირება, ერთი მხრივ, ქრისტიანებს, ქრისტიანულ საკრებულოებს, მთელს ეკლესიასა და, მეორე მხრივ, წარმართულ სახელმწიფოს შორის, რაკილა ქრისტიანული სარწმუნოების გავრცელების თავდაპირვე-

ლი ნიადაგი უმთავრესად რომის იმპერიით შემოიფარგლებოდა. 313 წლის მილანის ედიქტის შემდეგ ეკლესიასა და სახელმწიფოს შორის უფრო მშვიდობიანი ურთიერთობა მყარდება, მტკიცდება ეკლესიის საზოგადოებრივი მდგომარეობა, მოწამეობას კი მოღვაწეობა ენაცვლება: იწყება სამონაზვნო ცხოვრების აყვავება ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა თუ დასავლეთში. დასავლური მონაზვნობის ფუძემდებლად ბენედიქტე ნურსიელი მიიჩნევა, ხოლო დაფუძნების თარიღად – 529 წელი.

ამავე დროს, თავად იმპერიის ნგრევის მიუხედავად, თანდათანობით უფრო მყარი ხდება ეკლესიის მოძღვრება და წყობა. თუ აღმოსავლეთ საქრისტიანოში საუკუნეების განმავლობაში არ წყდება სამოძღვრო-დოგმატიკური კამათები, რაც, საბოლოოდ, მართლმორწმუნე მოძღვრების ჩამოყალიბების საფუძველს იძლევა, დასავლეთი საქრისტიანო კანონიკურად და სტრუქტურულად აწესრიგებს საეკლესიო ცხოვრებას.

რომის იმპერიის დაცემის შემდეგ ჩამოყალიბებას იწყებს პაპის სახელმწიფო, – ცალკე პოლიტიკური ერთეული, რომელსაც რომის ეპისკოპოსი უდგას სათავეში. 800 წელს კი, პაპის ხელშეწყობითა და მისი სულიერი მხარდაჭერით, ფუძნდება რომის საღმრთო იმპერია, სადაც ერთმანეთისაგან მკაცრად უნდა გამიჯნულიყო სასულიერო და საერო მმართველობა, თუმცა მაინც, საუკუნეების განმავლობაში, მათ შორის არცთუ იშვიათად გაღვივებულა დაპირისპირება.

შუა საუკუნეების დროს ეკლესია წარმართავს იმპერიის მოსახლეობის სულიერ ცხოვრებას, გაშლის ფართო სამისიონერო საქმიანობას, შეაქვს ევროპის ხალხებს შორის მეურნეობისა და კულტურის ჩვევები. განსაკუთრებული ღვაწლი ამ საქმეში სამონაზვნო-სამონასტრო ორდენებს ეკუთვნის. ბენედიქტელთა ორდენსა და მის განშტოებებს მეცამეტე საუკუნიდან მხარში ამოუდგება უპოვართა ორდენები: ფრანცისკელები და დომინიკელები, რომლებიც ეკლესიას ახალ სულიერ და ინტელექტუალურ სულისკვეთებას შთაბერავენ. ამავე ხანებში ეკლესიის ცხოვრებაში გამორჩეულ მნიშვნელობას შეიძენს ჯვაროსნული ლაშქრობები, რომლებიც მიზნად ისახავდა ქრისტიანულ წმიდა ადგილთა გათავისუფლებას მუსლიმთა ბატონობისაგან.

მეთერთმეტე საუკუნიდან იწყება “აღმოსავლური სქიზმა” ანუ აღმოსავლეთის საქრისტიანოს განხეთქილება კათოლიკე ეკ-

ლესიასთან, რომელმაც 1054 წლის ურთიერთანათემის შემდეგ თანდათანობით შეუქცევადი ხასიათი მიიღო, რასაც ბოლო ვერ მოუღო ვერც ფერარა-ფლორენციის კრებამ, სადაც 1439 წელს გამოცხადდა უნია, ანუ აღმოსავლური და დასავლური ქრისტიანობის გაერთიანება რომის ეპისკოპოსის მეთაურობით.

მეთოთხმეტე საუკუნეში, თითქმის შვიდი ათეული წლის განმავლობაში, პაპების რეზიდენცია რომიდან გადატანილი იყო ფრანგულ ქალაქ ავინიონში, და ეს ხანა “ავინიონის ტყვეობის” სახელითაა ცნობილი. პაპის რომში დაბრუნებას მოჰყვა “დასავლეთის დიდი სქიზმა”, როდესაც პაპის საყდარი ერთდროულად ორ ან სამ მღვდელმთავარს ეპყრო, რომლებიც ერთმანეთს არ ცნობდნენ ეკლესიის მეთაურად. ამავე დროს, შესაბამისად, დაყოფილი იყო ევროპული კათოლიკური სახელმწიფოები თავიანთი სამღვდელოებითა და საკრებულოებით. მხოლოდ 1417 წელს, კონსტანცის კრებაზე, მოხერხდა განხეთქილების დაძლევა, რის შედეგადაც კათოლიკე ეკლესია ისევ გაერთიანდა.

მეთექვსმეტე საუკუნის დასაწყისში ეკლესია აღმოჩნდა ეგრეთ წოდებული რეფორმაციის პირისპირ, რომელსაც მარტინ ლუთერის ქადაგებებმა დაუდო სათავე. იწყება ბრძოლა ეკლესიის მოძღვრების, სამღვდელოების, მონაზვნობის წინააღმდეგ. მთელ ევროპას მოედო რეფორმაციის ქარიშხალი, რომელმაც არაერთი ევროპული ქვეყნის მოსახლეობა მოსწყვიტა კათოლიკე ეკლესიას. შედეგად, ნელ-ნელა შეიქმნა განსხვავებული მიმართულებების პროტესტანტული საკრებულოები. ამ გამოწვევას ეკლესიამ უპასუხა ტრიდენტის კრებაზე (1545-1563), რომელმაც მკაფიოდ ჩამოყალიბდა კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება ხსნის, წმიდა წერილისა და წმიდა გადმოცემის, საიდუმლოთა შესახებ. რეფორმაციის წინააღმდეგ ბრძოლაში გადამწყვეტი წვლილი შეიტანა იესოს საზოგადოებამ (ანუ იეზუიტთა კონგრეგაციამ), რომლის ფუძემდებელია ეგნატე ლოიოლა. ტრიდენტის კრების შემდგომ ეკლესიაში მყარდება დოგმატური და ლიტურგიული წესრიგი, ძლიერდება სამღვდელოების სულიერი და ინტელექტუალური მზადყოფნა (მაგალითად, სემინარიების შექმნით), თართოდ იძლევა სამისიონერო საქმიანობა, საფუძველი ედება ახალი კონგრეგაციების მოღვაწეობას.

საფრანგეთის რევოლუციის დროს, 1789 წლიდან, სისხლიანი სეკულარიზაციის პირობებში, იწყება კათოლიკე ეკლესიის სასტი-

კი დევნა, რომელიც რამდენადმე შენელდა ნაპოლეონის ბატონობისას. სწორედ მის დროს წყვეტს არსებობას რომის საღმრთო იმპერიაც.

1854 წელს პაპი პიუს IX აცხადებს ღოგმას წმიდა მარიამის უბიწოდ ჩასახვის შესახებ, ხოლო 1870 წელს ვატიკანის პირველმა კრებამ გამოაცხადა ღოგმა პაპის უცდომლობის შესახებ სარწმუნოებისა და ზნეობის საკითხებში.

მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში ძლიერდება საერო სახელმწიფოთა შეტევა პაპობის წინააღმდეგ, მეტად მწვავედ ე. წ. “რომის საკითხი” – საკითხი პაპის სახელმწიფოს არსებობის გამო. 1870 წელს იტალიის სამეფოს ჯარებმა დაიკავეს რომი, რომელიც იტალიის დედაქალაქად გამოცხადდა, რის შედეგადაც არსებობა შეწყვიტა პაპის სახელმწიფომ. მისი არსებობა განახლდა მხოლოდ 1929 წელს ქალაქ-სახელმწიფო ვატიკანის, ანუ წმიდა საყდრის, სახით.

მეოცე საუკუნის პირველ ათწლეულებამდე გამწვავებული იყო დამოკიდებულება ზოგიერთ სახელმწიფოსთან (კერძოდ, იტალიასთან, გერმანიასთან, საფრანგეთთან), რომელთა მთავრობები კათოლიკე ეკლესიის საწინააღმდეგო სულისკვეთებით იყვნენ განმსჭვალული. მოგვიანებით ეკლესია ახერხებს კონკორდატების შემვეობით მოაგვაროს ურთიერთობა ბევრ სახელმწიფოსთან, თუმცა არაერთ ქვეყანაში ანტიეკლესიურმა ძალებმა დაუნდობელი დევნა გააჩაღეს ეკლესიის წინააღმდეგ (ბოლშევიკურ რუსეთში – საბჭოთა კავშირში, რესპუბლიკურ მექსიკაში, რესპუბლიკურ ესპანეთში, მაოისტურ ჩინეთში, კომუნისტურ აღმოსავლეთ ევროპაში). ეკლესიის დევნის, კომუნისტური და ნაციონალ-სოციალისტური გამოჩვევების, მეორე მსოფლიო ომის განსაცდელის პირობებში კათოლიკე ეკლესიის დამოუკიდებლობა და მორალური არჩევანი შეინარჩუნეს პაპებმა პიუს XI-მ და პიუს XII-მ.

1950 წელს პიუს XII აცხადებს ღოგმას წმიდა მარიამის ზეცად აღყვანების შესახებ.

ეკლესიის ცხოვრებაში უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა ვატიკანის მეორე კრებას (1962-1965), რომელიც მოიწვია პაპმა იოანე XXIII-მ და შემდგომ წარმართა პაპმა პავლე VI-მ. კრებამ განსაზღვრა და განაახლა ეკლესიის ადგილი და როლი თანამედროვე საჯარო-სამოქალაქო ცხოვრებაში, განახორციელა ლიტურგიული

რეფორმა, შესამჩნევი ბიძგი მისცა დიალოგს სხვადასხვა კონფესიათა შორის.

იოანე პავლე II-ის პაპობის პერიოდი (1978-2005) აღბეჭდილი იყო არა მხოლოდ ეკლესიის ტრადიციული ღირებულებებისადმი მტკიცე ერთგულებით, არამედ ღიაობითაც ადამიანთა სხვადასხვა ფენების მიმართ, რამაც თვალსაჩინოდ გაათავართოვა იმათი რიცხვი, ვინც ყურს უგდებს ეკლესიის ხმას. პაპი დაუფარავად დაუპირისპირდა კომუნისტურ იდეოლოგიასა და მმართველობას, რითაც მნიშვნელოვანი წვლილი შეიტანა ამ სისტემის მსხვერველში.

მეოცე საუკუნის ბოლოსა და ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისისათვის კათოლიკე ეკლესიამ ყველა კონტინენტზე შესამჩნევად გაიმყარა თავისი სულიერი, კანონიკური და საზოგადოებრივი მდგომარეობა.

2005 წლიდან კათოლიკე ეკლესიას სათავეში უდგას პაპი ბენედიქტე XVI.

კათოლიკე ეკლესია საქართველოში. ისტორიულ წყაროთა მიხედვით, ქართველების სარწმუნოებრივი კავშირი რომთან ქართლში ქრისტიანობის სახელმწიფო სარწმუნოებად გამოცხადებისთანავე მყარდება: ქართველთა განმანათლებელი წმიდა ნინო, მეფე მირიანი და მთელი ქართლის ერი იღებს კურთხევის წერილს რომის პაპისაგან, წმ. სილვესტრე I-ისაგან (314-335), რომელსაც მცხეთაში ვინმე “ბრანჯი” მთავარღიაკონი ჩამოიგანს.

596 წელს, მართლმადიდებლობას დაბრუნებულ ნესტორიანელთა ხელახალი მონათვლის საკითხის გადასაწყვეტად ქართლის კათოლიკოსი კირიონ I მსაჯულად და განმსჯელად რომის ეპისკოპოსს მიმართავს და სამოციქულო საყდრიდან იგი წმიდა პაპის, გრიგოლ დიდის (590-604), სამოძღვრო წერილს იღებს.

მცაემეტე საუკუნიდან საქართველოში მოღვაწეობას იწყებს ლათინური წესის სამღვდელთა. 1240 წელს პაპი გრიგოლ IX (1227-1241) რუსუდან მეფესთან ფრანცისკელ მოძღვრებს აგზავნის. მათ მალე დომინიკელებიც უერთდებიან, რომლებიც მონასტერს ააგებენ თბილისის შუაგულში. 1328 წელს პაპი იოანე XXII (1316-1334) აფუძნებს თბილისის ლათინური წესის საეპისკოპოსოს, ხოლო 1230 წელს ამ სამღვდელთაგან კათედრის მმართველად – თბილისის პირველ ლათინ კათოლიკე ეპისკოპოსად – ინიშნება ფლორენციელი დომინიკელი იოანე, რომელსაც, როგორც ჩანს, მანამდე გარკვეულ ხანს უცხოვრია საქართველოში

და ქართულ ენასაც დაუფლებია. ამ კათედრამ 1507 წლამდე იარსება და მას თანამიმდევრობით თორმეტი ეპისკოპოსი მართავდა.

სარწმუნოების გავრცელების კონგრეგაციის 1632 წლის დეკრეტის საფუძველზე, საქართველოს კათოლიკეები დაექვემდებარნენ ისპაჰანის ლათინური წესის ეპისკოპოსს, ხოლო შემდგომში თბილისში დაწესდა სამოციქულო საეპისკოპოსო. მეჩვიდმეტე საუკუნეში ქართული სამეფო-სამთავროებისაკენ რომიდან წარმოგზავნილი მისიონერები – ავგუსტინელი და იეზუიტი მოღვაწეები – გამოემართებიან. 1626 წელს პაპი ურბანუს VIII (1623-1644) საქართველოში აგზავნის თეატინელთა ორდენის წევრებს, რომლებიც ქვეყანაში 1700 წლამდე იმყოფებოდნენ. მალე მათ გვერდით გაჩნდნენ კაპუცელებიც, რომელთა საქმიანობა გრძელდებოდა 1661 წლიდან 1845 წლამდე, – იმ დრომდე, სანამ ისინი საქართველოდან რუსეთის ხელისუფლებამ გააძევა.

ამ დროს კათოლიკეები ღირსშესანიშნავ კვალს ამჩნევენ ქართულ კულტურას. მათი მეურვეობით რომში იბეჭდება პირველი ქართული წიგნები: ლორეცას ლიტურგია, ქართულ-იტალიური ლექსიკონი, ქართული ენის გრამატიკა; ისინი პირველად ჩაიწერენ ქართულ ზღაპრებს, შეადგენენ ქვეყნის სხვადასხვაგვარ აღწერილობებს, შეკრებენ ქართული სინამდვილის ამსახველ წყაროებს და სხვ.

ქართველ მეფეებსა და კათოლიკოსებს ინტენსიური მიმოწერა აქვთ რომის საყდართან. კათოლიკე სამღვდელთა ჩნდება მეფეთა და დიდებულთა კარზე. ქვეყანაში ჩნდება კათოლიკური სასკოლო-საგანმანათლებლო და სამკურნალო კერები.

1628 წელს პორტუგალიელი ავგუსტინელი მოღვაწეები მეფე თეიმურაზ I-ს ჩამოუტანენ დედამისის, ქეთევან დედოფლის, ნეშტს. სამადლობელოდ, მეფე ჩამოსულებს მიწას აჩუქებს გორში, სადაც შემდგომში კათოლიკური ტაძარი აშენდება.

საქართველოში კათოლიკე ეკლესიის საქმიანობაში მნიშვნელოვან როლს ასრულებს სულხან-საბა ორბელიანი (1758-1725), რომელიც 1714 წელს რომში გულთბილად მიიღო პაპმა კლემენტე XI-მ (1700-1721).

მეთვრამეტე საუკუნეში თბილისში კათოლიკური საეპისკოპოსო კათედრის აღდგენის მცდელობა უშედეგოდ დამთავრდა. მეფე თეიმურაზ II-ის დროს კათოლიკობაზე მოქცევაში ბრალდებული კათოლიკოს ანტონ I-ის (1720-1788) გადაყენებას კათოლიკეთა

დევნა მოჰყვა ქართლში. კათოლიკეებს ჩამოერთვათ ყოველგვარი ქონება, ხოლო კათოლიკე სამღვდელოება გააძევეს ქვეყნიდან. თუმცა შემდგომში, ერეკლე II-ის დროს, კათოლიკე ეკლესიის მდგომარეობა მნიშვნელოვნად გაუმჯობესდა. კათოლიკეები ისევ ჩნდებიან ქართულ სახელმწიფოებრივ-საზოგადოებრივ თუ კულტურულ ასპარეზზე.

მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისიდან, მას შემდეგ, რაც ქართული სამეფო-სამთავროები რუსეთის იმპერიის შემადგენლობაში აღმოჩნდნენ, კათოლიკე მოღვაწეთა საქმიანობა უფრო მეტად კულტურულ-საგანმანათლებლო სფეროსაკენ გადაიხარა.

მეცხრამეტე საუკუნის განმავლობაში საქართველოში შენდებოდა კათოლიკური ტაძრები: თბილისში – წმიდა მარიამის ზეცად აღყვანებისა (1804; ამჟამინდელი საკათედრო ტაძარი) და წმიდა მოციქულთა პეტრესი და პავლესი (1877), ქუთაისში – წმიდა მარიამის უბიწოდ ჩასახვისა (1826-1860), ბათუმში – წმიდა მარიამის შობისა (1903; კათოლიკე ძმების ზუბალაშვილების ნივთიერი შემწევობით) და სხვ.

1850 წლიდან საქართველოს კათოლიკეები შედიან ცირასპოლის ეპისკოპოსის იურისდიქციაში, რომლის რეზიდენცია რუსულ ქალაქ სარატოვში იმყოფებოდა. კათოლიკე სამღვდელოება მთელ საქართველოში ამ დროს ადგილობრივი იყო, რომელთა დიდი უმრავლესობა ეკუთვნოდა 1861 წელს კონსტანტინოპოლში (სტამბოლში) დაფუძნებულ უბიწოდ ჩასახვის კონგრეგაციის საძმოს (ქართული კათოლიკური საკრებულო სტამბოლში 1974 წლამდე არსებობდა). ამ დროს წიგნიერების განვითარებას, ეროვნული ცნობიერების გაღვივებას, ქართული კულტურის გავრცელებასა და გაღრმავებას დიდად უწყობენ ხელს ქართველი კათოლიკე მოძღვარნი (პეტრე ხარისჭირაშვილი, იოანე გვარამაძე, იოსებ ხუცოშვილი, ანდრია წინამძღვრიშვილი, მიქელ თამარაშვილი, დომინიკე პაჩაძე, ალფონს ხითარიშვილი, ანსელმ მღებრიშვილი, დამიანე სააკაშვილი, გაბრიელ ასლანიშვილი, მიხეილ თარხნიშვილი და სხვ.).

ბოლშევიკური რუსეთის მიერ 1921 წელს საქართველოს ოკუპაციისა და ანექსიის შემდეგ საქართველოს კათოლიკეებს დიდი დევნა დაატყდათ თავს. ამ დროს საქართველოში 50 000-მდე კათოლიკე ცხოვრობდა. დაიხურა და დაინგრა ტაძრები: საქართველოში მანამდე მოქმედი 60 კათოლიკური ტაძრიდან კომუ-

ნისტური რეჟიმის ხანაში მოქმედებდა ერთადერთი – თბილისის წმ. პეტრესა და წმ. პავლეს ტაძარი. ფაქტობრივად, განადგურდა მთელი ქართველი კათოლიკე სამღვდლოება. არქიმანდრიტი შიო ბათმანიშვილი (1885-1937), რომელიც პაპმა პიუს XI-მ რომში პირადი შეხვედრის შემდეგ საქართველოს კათოლიკეთა სამოციქულო ადმინისტრატორად დანიშნა, სოლოვკის საკონცენტრაციო ბანაკში ხანგრძლივი პაციმრობის შემდეგ, 1937 წელს დახვრიტეს. უკანასკნელი ქართველი მღვდლები, რომელთაც მრავალი დევნა-პაციმრობა გადაიტანეს და რომლებიც თბილისში საბჭოთა პერიოდში მსახურობდნენ, იყვნენ ემანუელ ვარდიძე (1886-1966) და კონსტანტინე სათარიშვილი (1887-1973). მათ შემდეგ საქართველოში ადგილობრივ კათოლიკე მღვდელს აღარ უმსახურია.

საქართველოს დამოუკიდებლობის აღდგენის შემდეგ, რაც 1991 წელს კომუნისტების დაცემასა და საბჭოთა კავშირის დაშლას მოჰყვა, ნელ-ნელა დაიწყო საქართველოში კათოლიკე ეკლესიის განახლების ხანა. აღორძინდა ლათინური, სომხური და ასირიულ-ქალდეური წესის კათოლიკური საკრებულოები. დამყარდა დიპლომატიური ურთიერთობანი წმიდა საყდარსა და საქართველოს შორის, რის შედეგადაც დაარსდა წმიდა საყდრის სამოციქულო სადესპანო საქართველოში და საქართველოს საელჩო წმიდა საყდართან. საქართველოში კათოლიკე ეკლესიის საქმიანობის წარმართვისათვის შეიქმნა ლათინური წესის კათოლიკეთა სამოციქულო ადმინისტრაცია. 1997 წელს სამოციქულო ადმინისტრატორად დანიშნა სტიგმელთა კონგრეგაციის წევრი, მღვდელი ჯუზეპე პაზოტო, რომელიც 2000 წელს ეპისკოპოსად იქნა ხელდასმული და ამ დრომდე ასრულებს თავის მოვალეობას.

ამოქმედდა კათოლიკური ტაძრები და საკრებულოები თბილისში, ქუთაისში, ბათუმში, გორში, ახალციხეში, სამცხე-ჯავახეთში, იმერეთში, გურიაში, კახეთში. ამენდა რამდენიმე ახალი ტაძარი. კათოლიკეებს მიაჩნიათ, რომ ხუთი ისტორიულად კათოლიკური ტაძარი უსამართლოდ აქვს მითვისებული საქართველოს საპატრიარქოს საკრებულოებს.

ამჟამად საქართველოში მოღვაწეობს ბენედიქტელთა, კაპუცელთა და კამილელთა ორდენები, სალელთა, სტიგმელთა და წმიდა იოსების მცირე ქალიშვილთა კონგრეგაციები, წმიდა ელისაბედის დებისა და დედა ტერეზა კალკუტელის მოწყალების ორდენები და სხვ.; ჩამოყალიბდა საქველმოქმედო კათოლიკური

კათოლიკე ეკლესია

ორგანიზაცია “საქართველოს კარიცასი”; მოქმედებს თბილისის კათოლიკური საავადმყოფო “კაცთა მაცხოვარი” და სხვა საქველმოქმედო-კულტურული დაწესებულებანი ქვეყნის სხვადასხვა რეგიონში; დაარსდა სულხან-საბა ორბელიანის სახელობის თეოლოგიის, ფილოსოფიის, კულტურისა და ისტორიის ინსტიტუტი, რომელიც შემდგომ სულხან-საბა ორბელიანის უნივერსიტეტად გარდაიქმნა; მუშაობს ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრი; იბეჭდება საქართველოს კათოლიკეთა ყოველთვიური მაცნე “საბა”, აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანობის ყურნალი “დილოგი”, კათოლიკური შინაარსის წიგნები (მათ შორის, “კათოლიკე ეკლესიის კატეხიზმო”, “ვატიკანის მეორე კრება”, პაპის ენციკლიკები და სხვ.).

საქართველოს კათოლიკეთა ცხოვრების უმნიშვნელოვანესი მოვლენა იყო რომის პაპის, იოანე პავლე II-ის (1978-2005), სტუმრობა საქართველოში 1999 წელს.

2007

გვიანდელი მინაწერი

დღეისათვის კათოლიკე ეკლესია აღიარებს ეკლესიის ოცდათექვსმეტ მოძღვარს, რომელთაგან უკანასკნელი გამოცხადდა 2015 წელს.

2013 წელს გადადგა პაპი ბენედიქტე XVI და პაპის საყდარი მალევე დაიკავა პაპმა ფრანცისკემ, რომელიც საქართველოს ოფიციალურად ესტუმრა 2016 წელს.

2020

ეკლესიის მეთაურისა და ეკლესიაში უზენაესობის გამო

ყოველი მორწმუნე ქრისტიანის სარწმუნოების განუყოფელი ნაწილია მტკიცე აღიარება, რომ ეკლესიის ერთადერთი მეთაური ყოველთვის იყო, ყოველთვის არის და ყოველთვის იქნება იესო ქრისტე. შესაბამისად, როდესაც ქრისტიანი – იქნება იგი დასავლური თუ აღმოსავლური ტრადიციის მიმდევარი, თუნდაც კათოლიკე, თუნდაც ბიზანტიური ან ძველალმოსავლური წესის მიმდევარი, თუნდაც პროტესტანტი – ლაპარაკობს თავისი თუ სხვა კონფესიის აღმსარებელთა “ეკლესიის მეთაურის” შესახებ, იგი ამ შემთხვევისას ყოველთვის გულისხმობს ეკლესიის მიწიერ მეთაურს, მაშინაც კი, თუ ეს განსაზღვრება – “მიწიერი” – გამოტოვებულია და მხოლოდ იგულისხმება.

ეკლესიის მეთაურს (და ამ მეთაურთან ერთობას) განსაკუთრებული, შეიძლება ითქვას, გადაამწყვეტი მნიშვნელობაც კი ენიჭება კათოლიკე ეკლესიაში: რომის ეპისკოპოსს, ანუ პაპს, ანუ პონტიფექსს სარწმუნოების მოძღვრების გაცხადებასა და საეკლესიო ცხოვრების მმართველობაში იმდენად განმაპირობებელი ადგილი აქვს მინიჭებული, რომ ხშირად თავად კათოლიკის განმსაზღვრელ ნიშნად მიჩნეულია სწორედ პაპის აღიარება (დამცინავად კათოლიკეებს ხანდახან “პაპისცეხსაც” კი უწოდებენ!), ანუ კათოლიკედ მიჩნეულია ის ქრისტიანი, რომელიც ეკლესიის მეთაურად რომის ეპისკოპოსს აღიარებს. მაგრამ საქმე ისაა, რომ კათოლიკეთათვის, ყველა სხვა ქრისტიანთა მსგავსად, ეკლესიის მეთაური, – თუნდაც უხილავი, – იესო ქრისტეა¹, ხოლო პაპი კი ეკლესიის მხოლოდ ამქვეყნიური,

1 ბონიფაციუს მერვე, Unam Sanctam (1302): ეკლესია “წარმოადგენს ერთ მისტიკურ სხეულს, რომლის თავი (მეთაური) არის ქრისტე” (Denzinger-Schönmetzer 870); კათოლიკე ეკლესიის კატექიზმი (1992): “იესო ქრისტე, როგორც უფალი, არის, ამასთანავე, ეკლესიის თავი (მეთაური), – ეკლესიისა, რომელიც მისი სხეულია” (669); და მრ. სხვ.; შდრ. წმიდა თომა აკვინელი, “თეოლოგიის შეჯამება” (“Summa Theologica”), III, 8, 1: “არის თუ არა ქრისტე ეკლესიის თავი (მეთაური)?”.

ხილვადი და ნიშნადი მეთაურია. ღირსშესანიშნავია, რომ პაპი, ამავე დროს, ეკლესიის – ღმრთის მორწმუნე და ერთგული ერის – ერთიანობის თვალხილულ ნიშანს წარმოადგენს. ისიც აღსანიშნავია, რომ კათოლიკური მოძღვრებითა და, შესაბამისად, კათოლიკეთა რწმენით, პაპობის ინსტიტუტი არ წარმოშობილა ისტორიულ გარემოებათა გამო, ადამიანური განზრახულობითა თუ მიზანდასახულობით, *jure humane*², არამედ ის ღმრთაებრივი ნებითაა დადგენილი, რადგანაც პაპობა, – რაც ქრისტეს მოსაყდრედ, წმიდა პეტრეს მემკვიდრედ და საყოველთაო ეკლესიის მეთაურად ყოფნას ნიშნავს, – ჩამოყალიბდა და არსებობს *jure divino*³.

ის, რომ ეკლესიას მეთაური ჰყავს და უნდა ჰყავდეს, და რომ ეს მეთაური თვით ეპისკოპოსთა შორისაა გამორჩეული, და რომ მას უნდა ეკუთვნოდეს პირველობა და უზენაესობა ეკლესიაში, დასტურდება უძველესი ქრისტიანული ტრადიციითაც, – ქრისტიანული კანონიკური სამართლის ერთ-ერთი უძველესი წყარო, “წმიდა მოციქულთა კანონები”, რომელიც ჩამოყალიბებულია არაუგვიანეს მეოთხე საუკუნისა, ამბობს (34-ე კანონი):

თითოეულისა ნათესავისა ეპისკოპოსთად უჭმს კაცთა მის ნათესავისათა, რადთა პირველად და თავად მათდა შეერაცხოს ეპისკოპოსი თვისა და არარას იქმოდნენ ნამეცავსა თვნიერ განზრახვისა მისისა⁴.

(დაზუსტებული თარგმანით თანამედროვე ქართულად: ყოველი ერის ეპისკოპოსნი თავიანთ შორის უნდა ცნობდნენ პირველს და აღიარებდნენ მას საკუთარ მეთაურად, და არაფერს აკეთებდნენ ზედმეცს მისი განსჯის გარეშე).

მაგრამ იმ შემთხვევისას, თუკი ეს კანონი მხოლოდ ადგილობრივ ეკლესიას შეეხება ან ცალკეული ქვეყნისა თუ ერის (“თითოეულისა ნათესავისა”) ეპისკოპოსთა საკრებულოს გულისხმობს, უთუოდ წამოიჭრება საკითხი, ჰყავს თუ არა ქრისტეს მიერ დაფუძნებულ, “ერთ, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო” ეკლესიას მეთაური. ამ კითხვას ქრისტიანთა შორის

2 *jure humane* – ადამიანური დადგენილებით; ადამიანური კანონდებლობით.

3 *jure divino* – ღმრთაებრივი დადგენილებით; ღმრთაებრივი კანონდებლობით.

4 კანონი წმიდათა მოციქულთანი, წგ-ში: დიდი სჯულისკანონი, თბ.: მეცნიერება, 1976, გვ. 219.

დადებითად მხოლოდ კათოლიკეები უპასუხებენ: კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება აღიარებს, რომ ერთიან, საყოველთაო ეკლესიას ხილულად ერთი მეთაური ჰყავს. იგი იმავე უფლებებით სარგებლობს მსოფლიო ეკლესიაში, როგორითაც – ადგილობრივ ეკლესიაში ეპისკოპოსთაგან ამორჩეული ერთი ეპისკოპოსი: სწორედ იგია მათ შორის პირველი და უზენაესი.

მაგრამ რამდენად აუცილებელი, კანონზომიერი და ლოგიკურია ეს შესაბამისობა?

პაპი პიუს მეთორმეტე თავის ენციკლიკაში “Mystici Corporis Christi” (1944) წერს:

თუკი უნდა განვსაზღვროთ და აღვწეროთ, რა არის იესო ქრისტეს ეს ჭეშმარიტი ეკლესია, რომელიც არის ერთი, წმიდა, კათოლიკე, სამოციქულო რომის ეკლესია (Const. de fide cath., 1), ვერაფერს ვიპოვით უფრო კეთილშობილსა და დიადს, უფრო ღმრთაებრივს, ვიდრე გამოთქმას “იესო ქრისტეს მისტიკური სხეული”. [...] იმის შესახებ, რომ ეკლესია სხეულია, ხშირადაა გაცხადებული წმიდა წერილში. ქრისტე, როგორც მოციქული ამბობს, “არის ეკლესიის სხეულის თავი” (კოლასელთა 1:18). თუკი ეკლესია სხეულია, ის უნდა იყოს ერთიანი და განუყოფელი, პავლეს ამ სიტყვათა მიხედვით: “ასევე, ჩვენ, მრავალნი, ერთ სხეულად ვართ ქრისტეში” (რომაელთა 12:5). მაგრამ არაა საკმარისი, რომ ის ერთიანი და განუყოფელი იყოს, ამასთანავე, ის უნდა იყოს ხელშესახები და აღქმადი (concretum ac perspicibile): [...] “ეკლესია ხილულია, რადგან ის სხეულია” (ლევონ მეცამეტე, Satis Cognitum). ამიტომ, საღმრთო ჭეშმარიტებას აცდენილნი არიან ისინი, ვინც ეკლესიას უხილავად ან შეუხებლად წარმოიდგენს⁵.

ამრიგად, რაკი ეკლესია სხეულია, რომელსაც თავი აქვს, და, რაკი, ამავე დროს, ეკლესია ხილული და ხელშესახებია, მას უეჭველად უნდა ჰყავდეს ხილული და ხელშესახები მეთაური; და კიდევ, რაკი ეკლესია ერთია (“მრწამს ერთი... ეკლესია”), მას უნდა ჰყავდეს ერთი მეთაური, ხოლო რაკი ეკლესია ერთიანი და განუყოფელია, მას უნდა მეთაურობდეს იგი, ვისი უზენაესი ძალაუფლება ეკლესიაში საყოველთაო და განუყოფელი იქნება.

5 პიუს მეთორმეტე, Mystici Corporis, 13-14.

თუკი, მოციქულთა კანონების მიხედვით, ყოველ ქვეყანას უნდა ჰყავდეს ეპისკოპოსთა შორის პირველი და უზენაესი, რომელსაც ქვეყნის ყველა ეპისკოპოსი ცნობს და აღიარებს, მით უმეტეს, მსოფლიო ეკლესიას უნდა ჰყავდეს ამგვარი პირველი და უზენაესი ეპისკოპოსი, რომელსაც ასევე ცნობს და აღიარებს მსოფლიოს ყველა ეპისკოპოსი. ეკლესიის ერთიანობის ეს ნიშანი და ხმა, უპირველეს ყოვლისა, აუცილებელია მაშინ, როცა მოძღვრების რომელიმე საკითხია გასაცხადებელი და როცა ეკლესიამ ერთიანი – და ერთი! – ხმით უნდა განაცხადოს სარწმუნოების ჭეშმარიტება. როგორც მოციქული ამბობს, სარწმუნოების საკითხებში შეუძლებელია მრავალხმიანობა: “ხოლო მე შეგავგონებთ, ძმებო, ჩვენი უფლის იესო ქრისტეს სახელით, რომ ყველანი ამბობდეთ ერთსა და იმავეს და არ იყოს თქვენში განხეთქილება, არამედ გაერთიანებულნი იყოთ გონებითა და აზრით” (1 კორინთელთა 1:10). ამგვარი ერთიანობა ეკლესიაში, – გონებითა და აზრით, – შეუძლებელია, თუკი არ არსებობს ერთი ხმა, რომლითაც ეკლესია საჯაროდ ღაღადებს.

ლათინურმა სქოლასტიკამ თავისი განვითარების “ოქროს ხანაში” ჩამოაყალიბა (იაკობ ვიგერბოელი, იოანე პარიზელი, იოანე ნეაპოლელი) მოძღვრება ეკლესიის მეთაურისა და იმის შესახებ, რომ ეკლესიის მეთაური ერთი პიროვნება უნდა იყოს. მათი დასაბუთება ამგვარია:

ა) რამდენადაც არსებობს ეკლესია, მთელი ამ ქრისტიანი ერის მეთაური უნდა იყოს ერთი პიროვნება, – ისევე, როგორც ყოველ ერთეულ დიოცეზს (ეპარქიას) ჰყავს ერთი ეპისკოპოსი, რომელიც ამ დიოცეზის (ეპარქიის) ერის მეთაურია;

ბ) სარწმუნოების ერთიანობის დასაცავად აუცილებელია მთელი ეკლესიის სათავეში იდგეს ერთი პიროვნება, ვინც შეძლებს, თავისი განსჯით გადაწყვიტოს სარწმუნოების ის საკითხი, რომელიც ვინძლო აღმოცენდეს;

გ) მმართველობის მიზანს, კერძოდ, ქვეშევრდომთა მშვიდობასა და ერთიანობას, ერთი მმართველი უკეთ მიაღწევს, ვიდრე მრავალი მიაღწევდა; ერთი მმართველი უფრო შესაბამისი საფუძველია ერთიანობისათვის, ვიდრე მრავალი იქნებოდა;

დ) მებრძოლი ეკლესია გამარჯვებული ეკლესიის წინარესახეა; როგორც გამარჯვებულ ეკლესიას ეყოლება ერთი მეთაური, რომელიც მსოფლიოს მეთაური გახდება, ისე მებრძოლ ეკლესიასაც

უნდა ჰყავდეს ერთი პიროვნება, რომელიც ყველა მორწმუნის მეთაურია მთელ მსოფლიოში⁶.

ამ სეოლასტიკურ დასაბუთებებს მოეპოვება პირველწყარო და დასაყრდენი – წმიდა თომა აკვინელის ნაშრომი “შეჯამება წარმართთა წინააღმდეგ” (*Summa contra Gentiles*; 1258-1264), რომლის მეოთხე წიგნის სამოცდამეთექვსმეტე თავს ამგვარი სახელწოდება აქვს: “ეპისკოპოსის პატივის შესახებ და რომ ერთი ეპისკოპოსია უზენაესი”.

წმიდა თომას თვალსაზრისით,

Manifestum est autem quod quamvis populi distinguantur per diversas dioeceses et civitates, tamen, sicut est una Ecclesia, ita oportet esse unum populum Christianum. Sicut igitur in uno speciali populo unius Ecclesiae requiritur unus episcopus, qui sit totius populi caput; ita in toto populo Christiano requiritur quod unus sit totius Ecclesiae caput⁷.

ცხადია, მიუხედავად იმისა, რომ ერები განსხვავდებიან სხვადასხვა დიოცეზებსა და ქალაქებში, მაინც, რაკი არსებობს ერთი ეკლესია, უნდა იყოს ერთი ქრისტიანი ერი. ამდენად, რაკი ერთი ეკლესიის ერთ ცალკეულ ერს სჭირდება ერთი ეპისკოპოსი, რომელიც მთელი იმ ერის მეთაური იქნება, მთელ ქრისტიან ერს სჭირდება, რომ მთელ ეკლესიას ჰყავდეს ერთი მეთაური.

Ad unitatem Ecclesiae requiritur quod omnes fideles in fide conveniant. Circa vero ea quae fidei sunt, contingit quaestiones moveri. Per diversitatem autem sententiarum divideretur Ecclesia, nisi in unitate per unius sententiam conservaretur. Exigitur igitur ad unitatem Ecclesiae conservandam quod sit unus qui toti Ecclesiae praesit. [...] Non est igitur dubitandum quin ex ordinatione Christi unus toti Ecclesiae praesit⁸.

ეკლესიის ერთიანობის ერთ-ერთი მოთხოვნა არის ყველა მორწმუნის თანხმობა სარწმუნოებაში. როგორც კი აღმოცენდება სარწმუნოების საკითხები, ეკლესია გაიხლიჩება განსჯათა სხვადასხვაობის გამო, თუკი მისი ერთიანობა დაცული არ იქნება ერთის

6 იხ. Ludwig Ott, *Fundamentals of Catholic Dogma*, Rockford (Illinois): Tan Books and Publishers, 1974, p. 284-285.

7 S. Thomas Aquinas, *Summa Contra Gentiles*, lib. 4, cap. 76, n. 2.

8 *Ibidem*, n. 3.

განსჯის მიერ. ამდენად, ეკლესიის ერთიანობის შესანარჩუნებლად არსებობს ის ერთი, რომელიც მთელ ეკლესიას მეთაურობს. [...] ამდენად, არაა დასაყვევბელი, რომ, ქრისტეს დადგენილებით, ერთი მეთაურობს მთელ ეკლესიას.

Nulli dubium esse debet quin Ecclesiae regimen sit optime ordinatum: utpote per eum dispositum per quem reges regnant et legum conditores iusta decernunt. Optimum autem regimen multitudinis est ut regatur per unum. [...] Manifestum est igitur regimen Ecclesiae sic esse dispositum ut unus toti Ecclesiae praesit⁹.

არავინ შეეჭვდება, რომ ეკლესიის მმართველობა საუკეთესოდ არის დადგენილი, და ის მოწესრიგებულია იმის მიერ, ვის მიერაც “მეფობენ მეფენი და ხელისუფალნი სამართალს აწესებენ” (იგავნი 8:15). მაგრამ სიმრავლის სამართავად საუკეთესოა მმართველობა ერთის მიერ. [...] ცხადია, რომ ეკლესიის მმართველობისათვის საჭიროა, – იმისათვის, რათა ის იყოს მოწესრიგებული, – მთელ ეკლესიას ერთი მეთაურობდეს.

Ecclesia militans a triumphanti Ecclesia per similitudinem derivatur. [...] In triumphanti autem Ecclesia unus praesidet, qui etiam praesidet in toto universo. [...] Ergo et in Ecclesia militante unus est qui praesidet universis¹⁰.

მებრძოლი ეკლესია გამარჯვებულ ეკლესიას მიემსგავსება. [...] ხოლო გამარჯვებულ ეკლესიაში ერთი მეთაურობს, რომელიც, ამასთანავე, მთელ მსოფლიოში მეთაურობს. [...] ამდენად, მებრძოლ ეკლესიაშიც ერთი მეთაურობს მთელ მსოფლიოს.

წმიდა თომა აკვინელის, ხოლო შემდგომ მის მიმდევართა მსჯელობაში ცნაურდება ეკლესიის მეთაურის აუცილებლობის დასაბუთების რამდენიმე განზომილება: ქრისტოლოგიური, დოგმატური, ეკლესიოლოგიური, ესქატოლოგიური. ქრისტოლოგიური თვალსაწიერიდან, ეკლესიის მეთაური დადგენილია თავად იესო ქრისტეს მიერ და მის ღმრთაებრივ განზრახულობას წარმოადგენს; დოგმატურად, – მოძღვრების ჩამოყალიბების, სწავლებისა და განმარტებისას, – ეკლესიის მეთაურის აუცილებლო-

9 Ibidem, n. 4.

10 Ibidem, n. 5.

ბას განაპირობებს საჭიროება, რათა სარწმუნოების საკითხებში წარმოშობილი უთანხმოება გადაწყდეს უზენაესი განსჯითა და ერთიანი, დადგენილი, უცდომელი განცხადებით; ეკლესიოლოგიურად, წმიდა გადმოცემა მოითხოვს ეპისკოპოსთა შორის პირველის დადგინებას, აღიარებასა და მორჩილებას, ამავე დროს, მისი უზენაესობის მიღებას როგორც ადგილობრივ, ისე მსოფლიო დონეზე; ესქატოლოგიური ხედვით, ეკლესიის მეთაური წინასწარ ასახავს და აღნიშნავს ეკლესიის იმ მომავალ მეთაურს, – მიანიშნებს მასზე, – რომელიც, ამქვეყნად მოსვლის შემდეგ, გახდება, ამავე დროს, მსოფლიოს მეთაური. “საერთო სარგებლის” მოძღვრების პერსპექტივიდანაც, რომელსაც ეფუძნებოდა და ეფუძნება ეკლესიის მოძღვრება საზოგადოების შესახებ, ადამიანთა კრებულისათვის, – ამჟერად, ეკლესიისათვის, – ერთის მმართველობა მიჩნეულია უკეთესად და უფრო სასარგებლოდ, ვიდრე მრავალთა მმართველობა.

ამავე დროს, ღირსშესანიშნავია, რომ აქ მსჯელობა შეეხება ეკლესიის მეთაურის არა მარტო პატივის პირველობა-უპირატესობას, – რასაც ყოველთვის მყარად ეფუძნებოდა ქრისტიანული ლათინური დასავლეთი, მაგრამ რაზეც, თუნდაც ჭოჭმანით, ფაქტობრივ, არასოდეს უთქვამს უარი არც თუნდაც ქრისტიანულ ბიზანტიურ აღმოსავლეთს (ყოველი შემთხვევისას, *de facto* და *de jure* ქრისტიანული წელთაღრიცხვის პირველ ათასწლეულში, ხოლო მხოლოდ *de jure* ამ წელთაღრიცხვის მეორე ათასწლეულში)¹¹, – არამედ იურისდიქციის, უფლებამოსილების პირველობა-უპირატესობას ანუ იმ უზენაეს უფლებას, რაც განსჯისა და მმართველობის უფლებას გულისხმობს და რაც საბოლოო სახით ლა-

11 John Meyendorff [a.o.], *The Primacy of Peter in the Orthodox Church*, Crestwood: St. Vladimir's Seminary Press, 1992; James F. Puglisi (ed.), *Petrine Ministry and the Unity of the Church*, Collegeville: The Liturgical Press, 1999; შდრ. ვატიკანის მეორე კრების დეკრეტი ეკუმენიზმის შესახებ *Unitatis Redintegratio* (1964): “*Ecclesiae Orientis et Occidentis per non pauca saecula suam propriam viam, fraterna tamen communionem fidei et vitae sacramentalis coniunctae, secutae sunt, Sede Romana moderante communi consensu, si dissensiones circa fidem vel disciplinam inter eas orirentur*” (14), – “მრავალი საუკუნის განმავლობაში აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ეკლესიები თავ-თავიანთ გზას მიჰყვებოდნენ, მაგრამ გადაჭლობილი იყვნენ სარწმუნოებისა და საიდუმლოებრივი ცხოვრების ძმური ერთიანობით; ამავე დროს, რომის საყდარი, საერთო თანხმობით, წარმართავდა იმ შემთხვევებში, როცა მათ შორის უთანხმოება წარმოიშობოდა სარწმუნოების ან წესრიგის გამო”.

თინურ დასავლეთში ჩამოყალიბდა (კათოლიკური მოძღვრების მიხედვით, ეკლესიის მეთაურს – რომის პონტიფექსს ყოველთვის შეუზღუდავად შეუძლია ისარგებლოს თავისი სრული, უზენაესი და საყოველთაო ძალაუფლებით ეკლესიის მიმართ¹²).

მეთოთხმეტე საუკუნის დასაწყისში, 1302 წელს, გამოქვეყნდა პაპის, ბონიფაციუს მერვის, ბულა “Unam Sanctam”, – თავის დროს და შემდგომშიც სახელგანთქმული და მნიშვნელოვანი მოძღვრებითი დოკუმენტი, – რომელიც, წმიდა თომას სწავლებას ეყრდნობა, მაგრამ, ამავე დროს, კიდევ ერთხელ მიაპყრობს საგანგებო ყურადღებას არა მარტო ეკლესიის ერთიანობას, არამედ მისი მეთაურის ერთადერთობას: რომ იგი ერთია და რომ ამქვეყნად იგი არავის უყოფს თავის მმართველობას.

ერთი, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესიის რწმენასა და მიღევნებას გვავალდებულებს სარწმუნოება, და მტკიცედ გვწამს მისი და გულწრფელად (simpliciter) ვალიარებთ მას, რომლის გარეშე არაა არც ხსნა და არც ცოდვათა მოცივება.

[...] ამ ერთ და ერთადერთ ეკლესიას აქვს მხოლოდ ერთი სხეული და ერთი თავი, – და არა ორი თავი, ურჩხულის მსგავსად, – და ეს ერთი თავია (მეთაურია) ქრისტე და მისი მოსაყდრე პეტრე, და პეტრეს მემკვიდრე, რადგანაც უფალმა უთხრა თავად პეტრეს: “აძოვე ჩემი ცხვრები” (იოანე 21:17). იგი ამბობს, საზოგადოდ, “ჩემი”, და არ გულისხმობს, კერძოდ, ამას თუ იმას, – არამედ გულისხმობს, რომ ყველა მისი ცხვარი მას მიებარა. თუკი მაინც ბერძნები ან სხვა ვინმე კიდევ ამბობენ, რომ ისინი არ იყვნენ მიბარებულნი პეტრესა და მის მემკვიდრეთათვის, ამით მათ უნდა აღიარონ, რომ ისინი არ მიეკუთვნებიან ქრისტეს ფარას, რადგან იოანეს სახარებაში უფალი ამბობს: “და იქნება ერთი სამწყსო და ერთი მწყემსი” (იოანე 10:16).

[...] ამიტომ ვაცხადებთ, ვამბობთ, განვსაზღვრავთ და წარმოვთქვამთ, რომ ყველა ადამიანური არსების ხსნისათვის სრულიად აუცილებელია, დაექვემდებაროს (subesse) რომის პონტიფექსს¹³.

ცხადია, რომ თუ ბონიფაციუს მერვის ბულის დასაწყისი ლაპარაკობს ეკლესიის ერთადერთობისა და იმის შესახებ, რომ მის

12 იხ. ვატიკანის მეორე კრების დოგმატური კონსტიტუცია ეკლესიის შესახებ Lumen Gentium (1964), 22; კათოლიკე ეკლესიის კანონიკური (1992), 882.

13 ბონიფაციუს მერვე, Unam Sanctam (Denzinger-Schönmetzer 870, 872, 875).

გარეშე, მის გარეთ, მის მიღმა შეუძლებელია ხსნა, ბულის დასასრულს განცხადებულია, რომ ვერავინ მოიპოვებს ხსნას ამ ეკლესიის ერთადერთი მეთაურის – პაპის – აღიარებისა და დაქვემდებარების გარეშე.

გასათვალისწინებელია, რომ “Unam Sanctam” შექმნილია აღმოსავლური სქიზმის შემდგომ, კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოსთან 1054 წლის განხეთქილების კვალობაზე, რაც გამოხატულია დოკუმენტის პოლემიკურ დამოკიდებულებაში ბერძნების მიმართ. დროის კონტექსტში უნდა იქნეს წაკითხული ის მკაფიო განცხადებაც, რომ ბერძნებიც და სხვებიც, თუკი თავს ქრისტიანებად მიიჩნევენ, ქრისტეს იმავე ფარას უნდა ეკუთვნოდნენ, რომელთა მწყემსად იესო ქრისტემ წმიდა პეტრე და მისი მემკვიდრენი დაადგინა.

ერთი შეხედვით, პარადოქსულად ჩანს, რომ მას შემდეგ, რაც ბულის ტექსტში მტკიცედ, მკვეთრად, ხატოვნად გამოიკვეთება ეკლესიის მეთაურის ზოგადი ერთადერთობა, მისი კონკრეტული სახელდებისას ეს მეთაური თითქოს ერთზე მეტი ხდება და მრავლდება: ჯერ დასახელებულია იესო ქრისტე, შემდგომ – მოციქული პეტრე, მას მოჰყვება პეტრეს მემკვიდრე, რომელშიც, მეტონიმიურად, თავისთავად კიდევ სიმრავლე, ანუ მემკვიდრენი, იგულისხმება. მაგრამ ეს წინააღმდეგობრიობა მხოლოდ მოჩვენებითია, – ამ სიტყვებში საჩინოდება არსისეული ხედვის შესაძლებლობა და წვდომილი ჭეშმარიტების გაცხადება: ეკლესიის ხილული მეთაური – რომის ეპისკოპოსი ნიშნობრივად იგივეობრივია ეკლესიის უხილავი მეთაურისა – იესო ქრისტესი, ხოლო წმიდა პეტრე, ქრისტეს მოსაყდრე, ცოცხლადაა განსახიერებული მის ყოველ მემკვიდრეში. ის, რაც, ერთი შეხედვით, გარეგნულად გამიჯნულია (იესო ქრისტე – ეკლესიის ხილული მეთაურისაგან: სივრცეში; წმიდა პეტრე – პეტრეს მემკვიდრეთაგან: დროში), შინაარსობრივ ერთმანეთისაგან ნამდვილად განუყოფელია. ეს განუყოფლობა კი ცხადად, თვალნათლივ წარმოაჩენს ეკლესიის მეთაურის – უამიერ ცვალებათა წიაღ – არა მარტო უცვლელ მნიშვნელობას, არამედ მის მარადიულ ვინაობასაც.

ბონიფაციუს მერვის ბულის დასასრული, რომელიც განსაზღვრავს, რომ პაპის მიმართ დაქვემდებარება ყოველი ადამიანისათვის ხსნის აუცილებელი პირობაა, მოძღვრებითი განცხადება¹⁴.

14 J. Neuner, J. Dupius, *The Christian Faith in the Doctrinal Documents of the Catholic Church*, New York: Alba House, 2001, p. 305.

როგორც მანამდე ითქვა, ეკლესიის გარეშე შეუძლებელია ხსნა, ხოლო თუკი მხოლოდ პაპი დაადგენს ეკლესიის ჭეშმარიტ მოძღვრებას და თუკი მხოლოდ იგი წარმართავს ეკლესიის წესრიგს, შესაბამისად, ხსნას მხოლოდ ის ქრისტიანი მოიპოვებს, ვინც იმ ეკლესიაში იმყოფება, რომელსაც რომის ეპისკოპოსი მეთაურობს, – ის ქრისტიანი, ვინც ეკლესიის მეთაურს, რომის პონტიფექსს, ექვემდებარება.

სხვათა შორის, ისიც შეიძლება ითქვას, რომ ბულის ეს დამავირგვინებელი მონაკვეთი არა მხოლოდ ეხმიანება ანდა მეტ სიყვანდეს სძენს წმიდა თომა აკვინელის სწავლებას ეკლესიის მეთაურის შესახებ, არამედ, რაც ნიშნეულია, თეოლოგიურად ავითარებს მას, თუმცა თომასეული განსაზღვრება პირდაპირ ჯერ არაფერს ამბობს პონტიფექსის აღიარების, როგორც ხნის პირობის, შესახებ:

Per hoc autem excluditur quorundam praesumptuosus error, qui se subducere nituntur ab obedientia et subiectione Petri, successorem eius Romanum pontificem universalis Ecclesiae pastorem non recognoscentes¹⁵.

ამდენად, განსაღვენ თავხედურ ცდომილებაში იმყოფება, ვინც ცდილობს საკუთარი თავი განაყენოს პეტრეს მორჩილებისა და დაქვემდებარებისაგან, და უარყოს მისი მემკვიდრე, რომის პონტიფექსი როგორც საყოველთაო ეკლესიის მწყემსი.

პაპის ბულის – “Unam Sanctam” – გამოქვეყნების მომდევნო საუკუნეში, 1439 წელს, ფერარა-ფლორენციის მსოფლიო კრებაზე, სადაც უკანასკნელად მონაწილეობდნენ ერთად როგორც ქრისტიანული აღმოსავლეთის, ისე ქრისტიანული დასავლეთის წარმომადგენლები, კრების დადგენილებათა შორის მიიღეს და დაამტკიცეს “დეკრეტი ბერძენთათვის”. ამ დოკუმენტის როგორც ლათინურ, ისე ბერძნულ ვერსიებში განცხადებულია:

ასევე ვადგენთ, რომ წმიდა სამოციქულო საყდარი და რომის პონტიფექსი მთელ მსოფლიოში უზენაესია, და რომ იგი, რომის პონტიფექსი, არის წმიდა პეტრეს, მოციქულთა მთავრის, მემკვიდრე, ქრისტეს ჭეშმარიტი მოსაყდრე, მთელი ეკლესიის მეთაური, ყველა

15 S. Thomas Aquinas, Summa Contra Gentiles, lib. 4, cap. 76, n. 9.

ქრისტიანის მამა და მოძღვარი; და რომ მას წმიდა პეტრეში მთელი ეკლესიის დამწყსვის, ხელმძღვანელობისა და მართვის (pascendi, regendi ac gubernandi) სრული ძალაუფლება მიანიჭა ჩვენმა უფალმა იესო ქრისტემ, როგორც ნათქვამია მსოფლიო კრებათა დადგენილებებსა და წმიდა კანონებში¹⁶.

საბუთები ადასტურებს, რომ ამ დეკრეტის შედგენაში თავისი წვლილი შეიტანა თავად ბერძენმა უმაღლესმა სამღვდელთა-მაც (ჩამოსულმა არამხოლოდ ბიზანტიის იმპერიიდან, რომლის მიწა-წყალი თანდათანობით სულ უფრო და უფრო მცირდებოდა). ბერძენებმა იმჯერად რომის პონტიფიქსი აღიარეს არა მარტო ეკლესიის მეთაურად, – პატივის პირველობის საფუძველზე, – არამედ, ასევე, უზენაესი უფლებამოსილების მატარებლადაც საყოველთაო ეკლესიის მიმართ. მაგრამ, როგორც ცნობილია, ისტორიულ ვითარებათა გამო, კონსტანტინოპოლის დაცემისა (1453) და ყოფილ ბიზანტიის იმპერიაში ოსმალთა მმართველობის საბოლოო გაბატონების შემდეგ, კრებაზე ბერძნებთან დამყარებულმა კავშირმა – უნიამ – ძალა დაკარგა. ხოლო ბიზანტიის მემკვიდრეთა შორის თანდათანობით ისევ აღდგა და განახლდა საუკუნოვანი განხეთქილება რომის საყდართან. ქრისტიანული აღმოსავლეთი აღარ აღიარებს რომის ეპისკოპოსს როგორც ეკლესიის ხილულ მეთაურს და არ ცნობს მის უზენაესობას საყოველთაო ეკლესიაში.

უკანასკნელი ხუთი საუკუნის განმავლობაში სულ უფრო ცხადი გახდა, რომ თუ რომის ეპისკოპოსი, როგორც კათოლიკე ეკლესიის მეთაური, გამაერთიანებელ და თვითგამაიგივებელ საფუძველს წარმოადგენს მთელი მსოფლიოს კათოლიკეთათვის, ამავე დროს, იგი დაუძლეველი ხელისშემშლელი დაბრკოლება აღმოჩნდა ქრისტიანთა გაერთიანების გზაზე როგორც აღმოსავლურ-ბიზანტიური ტრადიციის მიმდევართათვის, ასევე სხვადასხვა პროტესტანტულ დენომინაციათა წარმომადგენლებისათვის.

კანონზომიერია, რომ მაშინ, როცა რომის ეკლესიაც და კონსტანტინოპოლის საპატრიარქოც, მრავალსაუკუნოვანი განხეთქი-

16 დეკრეტის ლათინური და ბერძნული დედნები: *Concilium Florentinum: Documenta et scriptores*, Series B, Volumen V, pasciculus II, Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma, 1953, p. 464 (მდრ. Denzinger-Schönmetzer 1307).

ლების შემდგომ, 1054 წლის ურთიერთშეწყენებათა გასაუქმებლად ემზადებოდა (რაც განხორციელდა კიდევ 1965 წელს), პაპმა პავლე მეექვსემ გამოაქვეყნა ენციკლიკა “Ecclesiam Suam” (1964), სადაც იგი წერდა:

ამის გამო ღრმად ვითრგუნებით, როცა ვხედავთ, რომ თავად ჩვენ, შერიგების ხელშემწყობი, მრავალი გამოყოფილი ძმის თვალში წარმოვდგებით შერიგების დაბრკოლებად ღირსებისა და უფლებამოსილების იმ პირველობის გამო, რომელიც ქრისტემ მიანიჭა მოციქულ პეტრეს და რომელიც ჩვენ ვიმემკვიდრევეთ მისგან. ხომ ამბობს ზოგიერთი, რომ გამოყოფილ ეკლესიათა შეერთება კათოლიკე ეკლესიასთან ბევრად გაადვილდებოდა, თუკი პაპის პირველობა იქნებოდა მოცილებული? ჩვენ ვთხოვთ გამოყოფილ ძმებს, დაინახონ ამგვარი შესაძლებლობის უსაფუძვლობა. უფლებამოსილი პონტიფექსის გარეშე კათოლიკე ეკლესია აღარ იქნებოდა კათოლიკე; კიდევ მეტი, პეტრესული უზენაესი, ქმედითი და მტკიცე სამოძღვრო დაწესებულების გარეშე, ქრისტეს ეკლესიის ერთიანობა დაიშლებოდა; და ამო იქნებოდა მაშინ ერთიანობის სხვა საფუძველთა ძიება იმ ნამდვილი საფუძველების სანაცვლოდ, რომელიც თავად ქრისტემ დაადგინა¹⁷.

პავლე მეექვსის ამ სიტყვებში აღიარებულია ის სინამდვილე, რომ ეკლესიის საყოველთაო და ხილული მეთაურის დაწესებულების გარეშე კათოლიკეებს არ მიაჩნიათ თავიანთი ეკლესია კათოლიკედ ანუ, პაპის უარყოფისას, ერთი მუხლი დააკლდებოდა ეკლესიის იმ საფუძველმდებ განსაზღვრებას, რომელიც სარწმუნოების სიმბოლოშია გაცხადებული (“მრწამს ერთი, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია”); რომის პონტიფექსი – ეკლესიის ერთი მეთაურის – გარეშე, ეკლესია აღარ იქნებოდა ეკლესია, რადგან მას, ამ შემთხვევისას, თავისი არსებითი და განმსაზღვრელი ოთხი საყრდენიდან ერთი მათგანი გამოეცლებოდა.

ამას გარდა, ღირსშესანიშნავია, რომ პავლე მეექვსე ეკლესიის არსს მკაფიოდ უკავშირებს ეკლესიის მეთაურს. ეკლესია მაშინ არის ჭეშმარიტი ეკლესია, როცა მას უფლის მიერ დადგენილი, ქრისტეს უფლებამოსილი მოსაყდრე მეთაურობს. სწორედ ეკლესიის ამქვეყნიური მეთაური, ეკლესიის ბეციურ მეთაურთან განუ-

17 პავლე მეექვსე, Ecclesiam Suam, 110.

ყოფელი ერთიანობის გამო, არის ეკლესიის ერთიანობის, ურყე-
ვობისა და კათოლიკეობის საწინდარი:

შენ ხარ პეტრე და ამ კლდეზე ავაშენებ ჩემს ეკლესიას და მას ვერ
დაძლიევინ ჯოჯოხეთის ბტენი; მოგცემ შენ ცათა სამეფოს გასაღებებს
და რასაც შეჰკრავ მიწაზე, ზეცაშიც შეკრული იქნება, და რასაც გახსნი
მიწაზე, გახსნილი იქნება ცაშიც (მათე 16:18-19),

– ეუბნება იესო ქრისტე მოციქულ პეტრეს, ეკლესიის პირველ მე-
თაურს, რომის მომავალ პირველ ეპისკოპოსს.

მეოცე საუკუნის მიწურულს იოანე პავლე მეორე ისევ შეეხო
ეკლესიის ერთიანობის საკითხს, რომელიც პაპმა ისევ ეკლესიის
მეთაურთან განუყოფლობას დაუკავშირა. თავის ენციკლიკაში “Ut
Unum Sint” (1995) იგი წერდა:

კათოლიკე ეკლესია როგორც თავის პრაქტიკაში, ისე ოფიციალურ
საბუთებში ადასტურებს, რომ ცალკეულ ეკლესიათა ერთიანობა რო-
მის ეკლესიასთან და მათი ეპისკოპოსებისა – რომის ეპისკოპოსთან,
ღმრთის ჩანაფიქრის მიხედვით, მთავარი პირობაა სრული და ხი-
ლული ერთიანობისათვის. [...] წმიდა მოციქულთა საქმეების პირველ
ნაწილში წარმოდგენილია პეტრე, რომელიც მოციქულთა სახელით
მეტყველებს და ემსახურება საკრებულოს ერთიანობას. [...] პეტრეს ეს
დანაშნულება უნდა გავრძილდეს ეკლესიაში, რათა ის, ერთადერთი
მეთაურის – იესო ქრისტეს – წინამძღოლობით, წარდგეს მსოფლიოს
წინაშე როგორც მის ყველა მოწაფის ხილული ერთიანობა¹⁸.

კათოლიკური მოძღვრების მიხედვით, და ასე სწამს ყოველ
კათოლიკეს, იესო ქრისტე იყო, არის და იქნება ეკლესიის ერთა-
დერთი მეთაური, მაგრამ მის ხილულ სახედ – და, ამავდროს,
ქრისტეს ერთგული ერის ერთიანობის განსახიერებად – ამქვეყ-
ნად, თავად იესოს მიერ, დადგენილია ეკლესიის მეთაური, წმიდა
პეტრე და მისი მემკვიდრენი, ვისაც მანვე მიანიჭა უზენაესობა სა-
ყოველთაო ეკლესიაში.

2008

18 იოანე პავლე მეორე, Ut Unum Sint, 97.

ქორწინება საიდუმლოთა შორის

Matrimoniale foedus quo vir et mulier inter se totius vitae consortium constituunt, indole sua naturali ad bonum coniugum atque ad prolis generationem ed educationem ordinatum, a Christo Domino ad sacramenti dignitatem inter baptizatos evectum est.

Codex Iuris Canonici, can. 1055, §1

საქორწინო აღთქმა, რომლის საფუძველზეც მამაკაცი და ქალი აფუძნებენ ერთმანეთთან კავშირს მთელი ცხოვრებისათვის და რომელიც თავისი ბუნებით წარიმართება მეუღლეთა სასიკეთოდ და შთამომავლობის შესაქმნელად და აღსაზრდელად, დაფუძნებულია ქრისტე უფლის მიერ საიდუმლოს პატივით მონათლულთა შორის.

კანონიკური სამართლის კოდექსი, კან. 1055, §1

კათოლიკური თეოლოგიური აზრისათვის დიდი დანაკლისია, რომ ეკლესიის მოძღვარმა, წმიდა თომა აკვინელმა (1225-1274), “თეოლოგიის შეჯამების” (Summa Theologiae) წერა სწორედ მაშინ შეწყვიტა, როცა იგი საიდუმლოთა მონაკვეთზე მუშაობდა. ამდენად, კათოლიკური ღმრთისმეტყველების ამ განმსაზღვრელი ძეგლის ის თავები, რომელიც ქორწინებას შეეხება (ST, Suppl., q. 41-68), შემდგომში დამატებული წმიდა თომას მოწაფეთა მიერ, თუნდაც მისი ადრეული შრომების ან ჩანაწერების საფუძველზე.

მიუხედავად ამისა, როცა სამოძღვრო სწავლება ქორწინების, როგორც საიდუმლოს, შესახებ მსჯელობს, ამ შემთხვევისასაც, როგორც ჩვეულებრივ, ეყრდნობა ბიბლიურ წყაროებს – ძველი და ახალი აღთქმის წმიდა წერილს, აღმოსავლეთისა და დასავლეთის მამათა საღმრთისმეტყველო ნააზრევს, საეკლესიო ტრადიციასა და ეკლესიის მოძღვრებას.

ყველა ეს საფუძველი კი უეჭველად ადასტურებს, რომ ქორწინება ღმრთის მიერ დადგინებული და დაწესებული საიდუმლოა. მის შესახებ ყველაზე ადრე პავლე მოციქული ამბობს: “საიდუმლო ესე დიდ არს” (ეფესელთა 5:32).

ქორწინება შვიდ საიდუმლოთაგან ერთ-ერთია, – დანარჩენებთან მონათესავეც და მათგან განსხვავებულიც.

თუკი ვინმე იცყვის, რომ ქორწინება არაა ნამდვილი და მართებული საიდუმლო, სახარებისეული კანონის შვიდ საიდუმლოთაგან ერთ-ერთი, დაფუძნებული ქრისტეს, ჩვენი უფლის, მიერ, არამედ ის შემოღებულია ეკლესიაში ადამიანის მიერ და ის არ მიახიჭებს მადლს, დაე, იყოს იგი შეჩვენებული!

– აყალიბებს მოძღვრებას ტრიდენტის მსოფლიო კრების (1545-1563) დადგენილება (სხდომა XXIV, კანონი 1).

უნდა ითქვას, რომ ეს დადგენილება, ისევე როგორც ამ კრების მრავალი სხვა გადაწყვეტილება, უშუალოდ ეხმაურება პროტესტანტული მოძრაობის ჩასახვასა და გაშლას ევროპაში. ეს მუხლი კი უშუალო გამოძახილია იმ პროტესტანტული (განსაკუთრებით, კალვინისტური) მტკიცებისა, რომ ნამდვილი და მართებულია მხოლოდ ორი საიდუმლო – ნათლობა და ზიარება, რადგან, ამ თვალსაზრისით, მხოლოდ ეს ორია დაფუძნებული იესო ქრისტეს მიერ, ხოლო დანარჩენი – მათ შორის ქორწინებაც – არაა ქრისტეს მიერ დაფუძნებული, არაა დადასტურებული წმიდა წერილში და, შესაბამისად, არცაა საიდუმლო (შდრ. ლუთერი: “ქორწინება შესაძლოა აღქმულ იქნეს როგორც ქრისტესა და ეკლესიის ხატი, მაგრამ ის არაა ღმრთის მიერ დაფუძნებული საიდუმლო, არამედ შემოღებულია ეკლესიაში ადამიანის მიერ და აღმოცენებულია საგნის უცოდინრობის გამო”, – “ბაბილონის ცყვეობა”; კალვინი: “ყველა მიიჩნევს, რომ ქორწინება დაფუძნებულია ღმრთის მიერ, მაგრამ გრიგოლამდე მას არავინ აღიარებდა საიდუმლოდ. განა სალი განსჯის შედეგად ვინმე ცნობს მას? ღმრთის დადგინებული კარგი და წმიდაა, მაგრამ გლახობა, მშენებლობა, მწაფლობა, დალაქობა განა ასევე ღმრთის შემოღებული არ არის? თუმცა არც ერთი მათგანი არაა საიდუმლო”, – “ინსტიტუციები”, IV, XIX, 34).

სხვათა შორის, აქვე უნდა ითქვას, რომ პროცესგანცულ თეოლოგიურ შეხედულებათაგან განსხვავებით, აღმოსავლეთის საქრისტიანომ აღიარა შვიდი საიდუმლოს ნამდვილობა.

მოძღვრება ქორწინების, როგორც საიდუმლოს, შესახებ საკამათო არასოდეს ყოფილა რომის კათოლიკეებსა და აღმოსავლეთის არაკათოლიკე საპატრიარქოთა შორის: აღმოსავლეთშიც ყოველთვის მიაჩნდათ, რომ ქორწინების საიდუმლო საწყისს იღებს მოციქულთაგან და მყარად არის დაფუძნებული საეკლესიო ტრადიციისაში. ამიტომ შემთხვევითი არაა, რომ 1576-1581 წლების მიმოწერაში პროცესგანცობის მესაძირკვლე ციუბინგენელ პროფესორებსა და კონსტანტინოპოლის ბერძენ პატრიარქ იერემიას (1530-1595) შორის ბერძენი მამამთავარი უარყოფს პროცესგანცობა თვალსაზრისს ოდენ ორი საიდუმლოს მიღების შესახებ და საზეიმოდ აცხადებს, რომ აღიარებს შვიდ საიდუმლოს, – მათ შორის, ქორწინებას, – როგორც აღმოსავლურ ეკლესიათა საფუძველმდებ და მტკიცე მოძღვრებას.

ნახევარ საუკუნეზე მეტი ხნის შემდეგ ბერძენი პატრიარქი კირილე ლუკარიუსი (1572-1637; იგი ჯერ ალექსანდრიის, შემდგომ კი კონსტანტინოპოლის პატრიარქი იყო), თავის სახელგანთქმულ (და სახელგატყვილ!) კატექიზმში იზიარებს კალვინისტურ მოძღვრებას მხოლოდ ორი საიდუმლოს შესახებ, რის გამოც მისი სახელმძღვანელო აღმოსავლეთის რამდენიმე საეკლესიო კრებამ საჯაროდ დაგმო და მწვალებლურად გამოაცხადა: ამ კანონიკურ დაგმობასა და შეჩვენებასთან ერთად, კონსტანტინოპოლის 1638 და 1642 წლებისა და იერუსალემის 1671 წლის ადგილობრივმა საეკლესიო კრებებმა დაადსტურა მოძღვრება შვიდი საიდუმლოს შესახებ, რომელთა შორის ჩათვლილი იყო ქორწინების საიდუმლოც.

რომის კათოლიკე ეკლესიას ჯერ კიდევ ტრიდენტის მსოფლიო კრებამდეც ჰქონდა ჩამოყალიბებული მოძღვრება ქორწინების, როგორც საიდუმლოს, შესახებ. ფლორენციის მსოფლიო კრების დეკრეტი სომხების გამო – “Exsultate Deo” – (1439 წლის 22 ნოემბერი) აცხადებს: “მეშვიდე საიდუმლო არის ქორწინება, რომელიც, მოციქულთა სიტყვის მიხედვით, ქრისტესა და ეკლესიის კავშირის სახეა”. კიდევ უფრო ადრე პაპის, ინოკენტი მეოთხის, სარწმუნოების აღსარებაში, რომელიც ვალდენსელთათვის განეწესა (1208 წლის 18 დეკემბერს), ქორწინება ჩათვლილია იმ საიდუმლოთა შორის, რომელთაც აღიარებს ეკლესია.

ქორწინება, როგორც საიდუმლო, მინიჭებულია ადამიანისთვის მისი გამორჩეულად და განსაკუთრებულად ზებუნებრივი დანიშნულების გამო. მეუღლეობა, ცხოვრებისა და სიყვარულის თანაზიარება, ორი ადამიანური არსების ურთიერთმიძღვნა, დადგინებულია იმისათვის, რათა, ერთი მხრივ, მეუღლეთა შორის დამყარდეს მხარდაჭერის, ერთობისა და თანაზიარების ურთიერთობა, ხოლო, მეორე მხრივ, ჩაფიქრებულია ღმრთის ერის გასამრავლებლად და ჩამოსაყალიბებლად. ამ ორმაგი მიზანდასახულობის მსახურება ორივე მეუღლისათვის ხსნის გზა, – ეს არის პირადი სრულყოფისა და ურთიერთწმიდაყოფის საიმედო და სანდო სკოლა.

ქორწინების ამგვარი ხედვა, – ქორწინება როგორც საიდუმლო, – განაპირობებს იმ ხანგრძლივ და დაუცხრომელ ბრძოლას, რომელშიც ჩაბმულია ეკლესია იმ მრავალრიცხოვან შეხედულებათა წინააღმდეგ, რაგვართა მიმდევრები, ჯერ ერთი, ამტკიცებენ, რომ ქორწინება იმგვარი სინამდვილეა, რომელიც მოკლებულია რამე სიწმიდეს და ამდენად მიჩნეულია სუფთა საერო დაწესებულებად დადგინებულებად, მეორე, რომ ქორწინება უწმიდური რამეა, ან, ყოველი შემთხვევისას, იმგვარი სფეროა, რაც სრულიად უცხობა სარწმუნოებრივი ცხოვრებისათვის და მთლიანადაა მოშორებული მას.

ჯერ, ძველი დროისა და შუა საუკუნეთა განმავლობაში, ეკლესია ებრძოდა რიგორისცებსა და ღუალისცებს, მანიქეველებსა და ალბიგოელებს, სხვადასხვა ქრისტიანულ სექტათა და მოძრაობათა მიმდევრებს, რომლებიც ამტკიცებდნენ ქორწინების სიმდაბლეს, ხოლო შემდგომ – რეფორმატორ-პროტესტანტებს, რომელთათვისაც ქორწინება არავითარ სარწმუნოებრივ ღირებულებას არ წარმოადგენდა და ის ოდენ სახელმწიფოებრივ დადგენილებებზე დამოკიდებული ამქვეყნიური სინამდვილე იყო. ბოლოს და ბოლოს, კათოლიკე ეკლესიამ ჰაპის ლეონ მეცამეტისა და ჰაპის პიუს მეთერთმეტის ენციკლიკებით – 1880 წელს და 1930 წელს – ერთხელ და სამუდამოდ განაცხადა, რომ საქორწინო კავშირი განუყოფელია საიდუმლოსაგან.

უმაღლესი პონტიფიქსის, ლეონ მეცამეტის ენციკლიკა “*Arcanum Divina Sapientiae*” (1880 წლის 10 თებერვალი), რომელიც ქორწინებას ეძღვნება, ამბობს:

ქრისტემ, ჩვენმა უფალმა, ქორწინება საიდუმლოს პატივამდე აღამალლა და, ამავე დროს, ქმნა იმგვარად, რომ მეუღლეები, გარემოცულნი და განმტკიცებულნი ზეციური მადლით, რომელიც იშვა მის დამსახურებათაგან, ქორწინებაში აღწევენ სიწმიდეს. სწორედ ქორწინებაში, რომელიც ასე შესანიშნავად იმეორებს მის მისტიკურ კავშირს ეკლესიასთან, მან სრულყოფილება მიანიჭა სიყვარულს, რომელიც ძვეს ჩვენი ბუნების საფუძველში და ღმრთაებრივი მოწყალებით კიდევ უფრო ძლიერად შეაკავშირა მამაკაცისა და ქალის ბუნებით განუყოფელი თანაზიარება. [...] ქრისტიანთა შორის ყოველი კანონიერი ქორწინება თავის თავში და თავისთავად არის საიდუმლო.

ორმოცდაათი წლის შემდეგ პაპი პიუს მეთერთმეტე აქვეყნებს ენციკლიკას – “Casti Connubii” (1930 წლის 31 დეკემბერი), რომლის საგანი ისევ ქორწინებაა და რომელშიც ნათქვამია:

ქორწინება დადგინებული და განახლებულია არა ადამიანთა, არამედ ღმრთის მიერ; არა ადამიანებმა, არამედ თავად ბუნების შემოქმედმა, ბუნების განმახლებელმა, ქრისტემ, ჩვენმა უფალმა, შექმნა ქორწინების კანონები, დაამტკიცა და აღამალლა ის; ამიტომ ეს კანონები არამც და არამც არაა დამოკიდებული ადამიანთა ნება-სურვილზე, არც თავად მეუღლეთა შეთანხმებაზე, რომელიც რამით ეწინააღმდეგება მას. [...] რამდენადაც ესაა საიდუმლო იმათში, ვინც ხელს არ უშლის მას, ის არა მარტო ზრდის მაკურთხეველ მადლს, ზებუნებრივი ცხოვრების მუდმივ საფუძველს, არამედ, ამას გარდა, შესძენს კიდევ განსაკუთრებულ ძღვენს, კეთილ სწრაფვეს, მადლის საწყისებს.

ეკლესიის სამოძღვრო სწავლებით შთაგონებული ვატიკანის მეორე მსოფლიო კრება (1962-1965) ადასტურებს ქრისტიან მეუღლეთა მოვალეობას ქორწინების საიდუმლოს მიმართ (სამოძღვრო კონსტიტუცია “Gaudium et Spes”, 48):

ამ საიდუმლოს ძალმოსილებით, თავიანთი მეუღლეებრივი და საოჯახო მსახურების აღსრულებისას, განმსჭვალულნი ქრისტეს სულით, რომელიც მთელს მათს ცხოვრებას აღავსებს რწმენით, იმედითა და სიყვარულით, ისინი სულ უფრო და უფრო მეტად აღწევენ თავიანთ პირად სრულყოფილებასა და ურთიერთგანწმედას და, ამდენად, ღმრთის განდიდებასაც.

ქორწინების საიდუმლოსა და მეუღლეთა შორის ურთიერთობის პირველსახე მოცემულია ცოცხალი ღმრთის საიდუმლოებაში. ღმრთის ცხოვრების გაგება და წვდომა გვისხნის ღმრთივდადგინებული ქორწინების შინაგან და ნამდვილ არსსაც, რამდენადაც მასში ღმრთის ბუნების ასახვას, მის ხატობრივ გამოვლინებას ვხედავთ.

როცა ღმერთმა ადამიანი ღმრთის ხატად და მსგავსად შექმნა, – “მამაკაცად და დედაკაცად შექმნა” (დაბადება 1:27), – ადამიანს შემეცნებისა და სიყვარულის ღმრთის მსგავსი უნარი მიანიჭა. ამავე დროს, ადამიანი განსხვავებული და გამიჯნულია მანამდე ღმრთის მიერ შექმნილი ყველა სხვა ხორციელი არსებისაგან. ადამიანში, რომელიც ღმრთის ხატი და მსგავსია (დაბადება 1:26), ხატის ცნებას, წმიდა თომა აკვინელის მიხედვით, სიყვარულში და სიყვარულისმიერი თანაზიარება შეეძინება (“თეოლოგიის შეჯამება”, I, 93, 9).

რწმენის ანალოგიის მეშვეობით, შეიძლება ითქვას, რომ ადამიანები რამდენადმე გვიჩვენებენ, ირეკლავენ და ასახავენ სამების საიდუმლოებას. კერძოდ, ქორწინებაც, შესაძლებელია, დანახული და აღქმული იქნეს როგორც სამებისმიერი ღმრთაებრივი სიყვარულის ხილული ანალოგია. არაერთ თეოლოგს შეუნიშნავს (მათ შორის, ამ საკითხს განსაკუთრებულ ყურადღებას მიაპყრობენ თანამედროვე საღმრთისმეტყველო აზრის წარმომადგენლები), რომ შესაქმეში (ანუ დაბადების ბიბლიურ წიგნში) ღმრთის სახელწოდება “ელოჰიმ” ებრაულად მრავლობით რიცხვს აღნიშნავს, და ეს, სავარაუდოა, მიუთითებდეს იმას, რომ ადამიანის შექმნის გადაწყვეტილებისას საუბარი მიმდინარეობს სამების წევრებს შორის; თვით ადამიანიც უნდა შეიქმნას მამაკაცად და ქალად, რაც მრავლობითი რიცხვია, მაგრამ ღმრთის ხატი კი ერთია. პიროვნების შესახებ იმის თქმისას, რომ იგი ღმრთის ხატად და მსგავსად შეიქმნა, არანაკლები ჭეშმარიტებაა იმის თქმაც, რომ მამაკაცისა და ქალის ურთიერთობა, აგრეთვე, ირეკლავს ღმრთის ხატს.

სამების საიდუმლოს საგანგებო მხარეა მამის, ძისა და სული წმიდის ურთიერთობათა დინამიკა: მამა სრულყოფილად შეიცნობს ძეს და სრულყოფილად უყვარს იგი; ძე სრულყოფილად იღებს ამ სიყვარულს და სრულყოფილად შეიცნობს მამას, ძეს

სრულყოფილად უყვარს მამა; სული წმიდა არის პიროვნება, რომელიც აკავშირებს მამასა და ძეს ერთმანეთთან. ამდენად, ღმერთი შეიმეცნებს საკუთარ სიკეთეს და სრულყოფილად იცის საკუთარი სიკეთე; მას უყვარს საკუთარი თავი და უკავშირდება საკუთარ თავს სრულყოფილ სიმარტივესა და თანაზიარებაში. ამას გარდა, – არა რამე აუცილებლობის გამო, არამედ სიკეთის ბუნებიდან გამომდინარე და საკუთარი თავისუფალი გადაწყვეტილებით, – იგი ქმნის ქმნილებას საკუთარი თავის გარეთ. სიყვარულის საშუალებით, – მოქმედებს რა ღმერთის არსებობის გამო, – მამა მარადიულად შობს ძეს, არის მარადიულად დაკავშირებული ძესთან, ძის სიყვარულის მეშვეობით, და ორივე სუფევს მარადიულად განახლებულ სულში.

სამოგადოდ, მიღებულია თვალსაზრისი, რომ ადამიანის ბუნების განუყოფელი და არსებითი ნაწილია, დაამყაროს მყარი და მტკიცე სასიყვარულო ურთიერთობა (შესაძლოა, ის, რომ ამგვარი სიმყარე და სიმტკიცე მიწიერ ცხოვრებაში არც ისე ხშირად გვხვდება, დაცემული ბუნების ნიშანი და გამოვლინებაა, და თუკი ის არსებობს, ხშირად შედეგია შეთანხმებითი ან საკუთრებითი ურთიერთობებისა). და ისევ ანალოგია: ქრისტე ეტრფის თავისი სასძლოს – ეკლესიას და ეს იმგვარი თავდადებული ტრფობაა, სადაც მეტრფე თავად ეწირება სატრფოს მსხვერპლად.

ეკლესიის მოძღვრებაში ან თუნდაც თეოლოგიურ წყაროებში არაერთხელ დადასტურებულა ანალოგია ეკლესიასთან ქრისტეს მისტიკურ ქორწინებასა და ამქვეყნიურ მეუღლეთა ქორწინებას შორის...

ადამიანი სხვის მიმართ სიყვარულის მეშვეობით ზრდის და აღვივებს სიყვარულს იმ სხვა ადამიანშიც, რომელშიც ამის გამო იმატებს სიყვარული. ამით მეტრფე უფართოებს სიყვარულის შესაძლებლობას სატრფოსაც, რომელსაც საშუალება ეძლევა, უკუმიაგოს სიყვარული მეტრფეს. მიუხედავად იმისა, რომ სიყვარულისას არიან ორნი, სიყვარულის მეშვეობითა და შედეგად ორი ქმნის ერთს, და ამგვარი ამქვეყნიური სიყვარული იქცევა ღმერთაებრივი სიყვარულის ჭვრეტად.

ანალოგია ისევ ამჟამად, ხოლო მეუღლეთა სიყვარულისა და თანაზიარების ღმერთაებრივი პირველსახე ისევ აშუქებს ქორწინების საიდუმლოდან.

ქრისტიანული ქორწინების საიდუმლოებრივი ხასიათის უკეთ გასაგებად უპრიანია მისი შედარება არაქრისტიანულ ქორწინებასთან და მათი ურთიერთმიმართების გარკვევა, მით უმეტეს, როცა შეუძლებელია იმის უარყოფა, რომ ქორწინების მეტ-ნაკლებად ყოველგვარი სახეობა დასაბამიდანვე ატარებს გარკვეულწილად საკრალურ და რელიგიურ ხასიათს; კიდევ მეტი, შესაძლებელია ისიც კი ითქვას, რომ ამ ქორწინებებში მულავნდება ხოლმე ნიშანდობლივი არსი საღმრთო სიწმიდისა, – ამ ცნების ფართო გაგებით.

ამასთან დაკავშირებით ისევ უნდა მივმართოთ ჰაპის, ლეონ მეცამეტის, ენციკლიკას – “Arcanum Divinae Sapientiae” (1880). ენციკლიკა ამბობს:

ქორწინების შემოქმედი ღმერთია, და ის – ქორწინება – დასაბამიდან გარკვეულად მოასწავებდა ღმრთაებრივი სიტყვის განხორციელებას; შედეგად, მასში მყოფობს რაღაც წმიდა და რელიგიური; არა გარეგანი, არამედ თანდაყოლილი; წარმოშობილი არა ადამიანისაგან, არამედ შთანერგილი ბუნების მიერ. ამდენად, არ იყო მოკლებული საღ აზრს, როცა ჩვენმა წინამორბედებმა, ინოკენტი მესამემ და ჰონორიუს მესამემ, დაადასტურეს, რომ ქორწინების უდავო საიდუმლო არსებობდა ყოველ უამს მორწმუნეთა და ურწმუნოთა შორის. ჩვენ მოწმედ მოვუხმობთ ძველი დროის ძეგლებს, ისევე როგორც იმ ხალხის ჩვევებსა და ადათებს, რომლებიც ყველაზე უფრო ცივილიზებულნი იყვნენ და რომელთაც ჰქონდათ სამართლიანობისა და სამართლის ფაქიზი განცდა. ყოველი ამათგანის აზროვნებაში ღრმად იყო ფესვგადგმული რწმენა, რომ ქორწინება უნდა ყოფილიყო პატივდებული როგორც რაღაც წმიდა. ამდენად, ამასთან ერთად, ქორწინებანი ჩვეულებრივ აღინიშნებოდა რელიგიური ცერემონიებით, ქურუმების თანხმობის საფუძველზე, მღვდელმოქმედთა ღმრთისმსახურების თანხლებით, – იმდენად დიდებულად, რომ თვით იმგვარ სულელებიც კი, ვინც არაფერი იცოდა ზეციური მოძღვრების შესახებ, მაინც აღიბეჭდებოდა კვალი, რომელსაც წარმოშობდა ქორწინების ხასიათი, ფიქრი კაცთა მოღვმის ისტორიის შესახებ, ადამიანური გვარჯობის შეგნება.

პაპის მიერ გამოთქმული სამოძღვრო სწავლება ადასტურებს ქორწინების საიდუმლოებრივ შინაარსს (რაც ჩანერგილია მასში მისი არსიდან გამომდინარე) თვით იმ საზოგადოებებშიც კი, სადაც კაცთა ხსნის ღმრთაებრივ უწყებას ჯერ არ მიეღწია. ქორწინების არა ოდენ ადამიანური დაწესებულების შესახებ მეცყველებს ის რელიგიური განცდა, რომლითაც ქორწინება აღესრულებოდა ქრისტიანობამდელ ან არაქრისტიანულ გარემოში.

შესამჩნევია, რომ ქორწინების აღსანიშნავად, თვით ურწმუნოთა შორისაც კი, პაპი სარგებლობს ცნებით “საიდუმლო”, და ამჯერად ეს ცნება უნდა გავიგოთ ფართო მნიშვნელობით, რომელიც აღნიშნავს ყოველ ქორწინებაში დამკვიდრებულ უდავო სიწმიდეს.

თუმცა თვით ისრაელიანთა შორისაც კი ქორწინების სიწმიდე არასოდეს გაიგებოდა ძველი აღთქმისეული საიდუმლოს მნიშვნელობით, – ამ სიტყვის ზუსტი გაგებით. ქრისტიანული ქორწინების სიწმიდე განსაკუთრებული ბუნებისაა, რაც, ერთი მხრივ, განპირობებს მის საიდუმლოებრივ ხასიათს და, მეორე მხრივ, განპირობებულია მისი საიდუმლოებრივი ხასიათით.

* * *

პირველადი, ცოდვითდაცემამდელი ქორწინება ჩათვრებული იყო ღმრთის მიერ არა ოდენ პირველ მეუღლეთა ერთობისა და თანაზიარების დასამკვიდრებლად, არა ოდენ კაცობრიობის მოდგმის ბუნებრივად გასამრავლებლად, არამედ, აგრეთვე, როგორც საშუალება, რომლის მეოხებითაც პიროვნების ზებუნებრივი სიწმიდე პირველ მშობელთაგან გადაცემული უნდა ყოფილიყო მათ ინდივიდუალურ მემკვიდრეთათვის. ამდენად, ეს იყო დიდი საიდუმლოება, გამიზნული არა მხოლოდ პიროვნული წმიდაყოფისათვის (– ესე იგი, არა მხოლოდ მათთვის, ვისაც საქორწინო ერთობა აკავშირებდა), არამედ, აგრეთვე, სხვათა (– ესე იგი, მემკვიდრეთა და შთამომავალთა) წმიდაყოფისათვის. მაგრამ შესაქმისეული ქორწინების ღმრთაებრივად დადგინებული სიწმიდე განადგურდა პირველქმნილი ცოდვის შედეგად. კაცობრიობის მოდგმის ქმედითი წმიდაყოფა, ისევე როგორც ცალკეული ადამიანებისა, ამიერიდან უნდა აღსრულებულიყო მხოლოდ ხსნის გზით, – აღთქმული მაცხოვრის, ადამიანად ხორცშესხმული ღმრთის ძის მიერ. თავდაპირველი ქორწინების

არსისეული სიწმიდის ნაცვლად, შემდგომი ხანის ქორწინებას შენარჩუნებული აქვს სიწმიდის ოდენ წარმომადგენლობითი მნიშვნელობა და დანიშნულება, – თუ პირველქმნილი ქორწინება თავად იყო სიწმიდე, ამუამინდელი ქორწინება მხოლოდ წარმოადგენს სიწმიდეს. მაგრამ ის, ამავე დროს, აუწყებს ღმრთის ძის განხორციელებას, კაცობრიობის მჭიდრო კავშირს ღმერთთან. ქრისტიანული ქორწინება მიჩნეულია როგორც სიმბოლო, როგორც ანაბეჭდი ღმრთის ზებუნებრივი, უმაღლესი კავშირისა კაცთა მოდგმასთან, ყველა იმათთან და ყველა იმათთვის, ვინც საკუთარი თავი იესო ქრისტეს დაუკავშირა რწმენისა და სიყვარულის გზით, რაც თავისთავად ამ კავშირის ქმედით გამოხატულებას წარმოადგენს.

ცხადია, რომ ქორწინებას, – რამდენადაც ის არის გარეთ გამოვლენილი ნიშანი მადლისა, მაგრამ, ამავე დროს, თავადაც წარმოშობს შინაგან მადლს, – აქვს თანაზიარი ბუნება ყველა საიდუმლოსთან, თუმცა იმ გარეგნული ნიშნის გამო, რომელიც მას ახასიათებს, ის განუმეორებელია და შესამჩნევად განსხვავდება სხვა საიდუმლოთაგან. მისი ეს გარეგნული ნიშანია შეთანხმებითი კავშირი. ამდენად, ქორწინებას, მიუხედავად იმისა, რომ მას საიდუმლოს ხასიათი აქვს, ამავე დროს, აქვს კავშირის უჭკველი ბუნება და თვისება, ხოლო მისი ქმედითუნარიანობა კი დამოკიდებულია კავშირის ქმედითუნარიანობის წესებზე ანუ შეთანხმებაზე.

შესაძლებელია, გაიმიჯნოს პირველადი კავშირი და განგრძობითი კავშირი, ამდენად, ასევე შეიძლება გაიმიჯნოს ქორწინება როგორც საიდუმლო *in fieri* და *in facto esse*. თუ პირველი მათგანი (*in fieri*) ერთობლივი განცხადებაა თანხმობის შესახებ, მეორე (*in facto esse*) საიდუმლოა – ღმრთაებრივი თანაზიარება, რომელიც დაქორწინებულ პირებს ერთმანეთთან მთელი სიცოცხლის განმავლობაში, მთელი ცხოვრებისეული გზის მანძილზე აკავშირებს. სხვა საიდუმლოებშიც უმეტესად ვხედავთ მსგავს გამიჯვნას (*in fieri/in facto esse*), მაგრამ ამ სხვა საიდუმლოთა ხანგრძლივობა უფრო მეტად განპირობებულია იმ გავლენის შეუცვლელი და შინაგანი ხასიათით, რასაც ის ახდენს ამ საიდუმლოს მიმღებზე. მაგრამ ასე არ ხდება ქორწინების საიდუმლოს მიღებისას: საიდუმლოს მიმღების სულში ამჯერად წარმოიშობა არა ახალი სულიერი მდგომარეობა (ან თუნდაც სულიერი მდგომარეობა).

რეობის გარკვეული სახე), არამედ კანონისმიერი ურთიერთობა, რომელიც, შესაძლოა, შეწყდეს მხოლოდ სიკვდილის მიზეზით (მიუხედავად იმისა, რომ ცალკეული შემთხვევები არჩვენებს ამა თუ იმ გარემოებათა გამო დარჩენილ შესაძლო სიცარიელეს, ანდა ქორწინების გამოუცდელობას გარკვეული ადამიანების მიერ). ამ თვალსაზრისით, ქორწინება, განსაკუთრებით როგორც საიდუმლო, განსხვავდება სხვა კავშირებისაგან, სხვა აღთქმათაგან, რადგან ის არ არის პიროვნების თავისუფალი ნების საგანი. რა თქმა უნდა, მეუღლის არჩევა, ანდა გადაწყვეტილება, დაქორწინდეს თუ არ დაქორწინდეს, არის პიროვნების თავისუფალი ნების გამოვლინების შედეგი, მაგრამ რამე ცვლილების შეტანა ქორწინებაში, ან მასზე უარის თქმა, ან არსებითად ჩანაცვლება დროსა და სივრცეში, კავშირის დამამყარებელ მხარეთა უფლებამოსილების გარეთ იმყოფება. საიდუმლოს წესები ღმრთაებრივად არის დადგინებული.

დიდი მნიშვნელობა აქვს შეთანხმების, აღთქმის ასპექტს საიდუმლოსათვის *in fieri*. სხვა საიდუმლოებში პირობების შეთანხმებას მნიშვნელობა ენიჭება მხოლოდ პირდაპირ ჩარჩოებში. ქორწინებისას კი შესაძლოა გადამწყვეტი აღმოჩნდეს წარსულთან და აწმყოსთან მიმართების საკითხი, რაც, – იმის კვალობაზე, რა დადასტურდება ან არ დადასტურდება ფაქტობრივ, – გადაწყვეტს ქორწინების შესაძლებლობას: აქ და შემდგომ გახდება ან არ გახდება საიდუმლო ქმედითუნარიანი. ჩვეულებრივ, საიდუმლოთა აღსრულების ძირითადი შემთხვევებისას პირობები არ ახდენს გავლენას ქმედითუნარიანობაზე, ქორწინების საიდუმლო კი, ამის საპირისპიროდ, მიჰყვება და აღასრულებს შეთანხმების ბუნებას ყველა გავებით. ის ითვალისწინებს პირობებს არა მხოლოდ წარსულსა და აწმყოში, არამედ მომავალშიც, რომელიც უარყოფს საიდუმლოს შედეგს მაშინ, თუკი პირობები არ იქნება დაცული. ამასთანავე, არსებობს ან წარმოიშვება პირობები, რომელიც არაქმედითუნარიანს ხდის როგორც კავშირს, ისე საიდუმლოს (და, შესაბამისად, ამგვარ შემთხვევებში ქორწინება მიიჩნევა გაუქმებულად).

ქორწინების კიდევ ერთი განსხვავება სხვა საიდუმლოთაგან ისაა, რომ საუკუნეების განმავლობაში ქორწინების საიდუმლოს აღსასრულებლად არ იყო აუცილებელი მხარეთა პირადი მონაწილეობა. მომავალ მეუღლეთა შორის თანხმობა შესაძლო იყო

დადასტურებულიყო წერილობითი ან ზეპირი სახითაც, ანდა მინდობილობის საფუძველზე. ამ გზით აღსრულებული ქორწინება არ ეწინააღმდეგებოდა საიდუმლოს ქმედითუნარიანობას. რა თქმა უნდა, საეკლესიო კანონის მიხედვით, აუცილებელია თანხმობის პირადი და ორმხრივი დადასტურება მოწმეების თვალწინ, მაგრამ ქორწინების ბუნებისთვისაც და საღმრთო კანონისთვისაც ეს არის ოდენ იმგვარი დანამატი, რომელზეც – გარკვეულ კონკრეტულ შემთხვევებში – ეკლესიას შესაძლებლად მიაჩნდა უარის თქმა. კიდევ მეტი, ეკლესია არ გამოორიქხავდა ნდობით აღჭურვილ პირთა მიერ ჩამოყალიბებულ საქორწინო შეთანხმებას. მაგრამ ამგვარი შემთხვევისას წარმომადგენელი არ არის საიდუმლოს მიმღები, იგი საიდუმლოს ის კი არ იღებს, არამედ მხოლოდ შუამავალი ან ნდობით აღჭურვილი პირია. განცხადება, წარმოთქმული მის მიერ, ქმედითუნარიანია მაშინ, როცა ის წარმომადგენს იმას, ვის მიმართაც აღესრულება საიდუმლო. როცა ქორწინება ამგვარად ჩატარდება, საიდუმლოს იღებენ საქმრო და საცოლე და არა მათი წარმომადგენელი.

ქორწინებისას აუცილებელია საიდუმლოს ცნობიერი მიღება, განსხვავებით ნათლისღებისაგან, რომელსაც, ჩვეულებრივ, ჩვილები იღებენ, ანდა ზეთის ცხებისაგან, რომელიც შეიძლება აღსრულდეს იმ მორწმუნებზეც, ვინც უკონო მდგომარეობაში იმყოფება (თუკი ამ საიდუმლოს მიღების სურვილი მან მანამდე ცნობიერ მდგომარეობაში გამოთქვა). ამას გარდა, შესაძლოა, რომ ქორწინების საიდუმლო აღსრულდეს გარკვეული დროით ადრე, მაგრამ ქმედითუნარიანი გახდეს გარკვეული დროის შემდეგ.

ცნობილია, რომ ქორწინება მხოლოდ მაშინ იქნება ნამდვილი და მართებული საიდუმლო, თუ ის აღსრულდება მონათლულ ადამიანთა შორის, რისთვისაც დამოწმებული უნდა იყოს ქმედითუნარიანი ნათლისღება. მაგრამ ნათლისღებისა და ქორწინების უფრო არსებითი, უფრო სიღრმისეული კავშირი დასტურდება იმით, რომ ნათლისღების საიდუმლოს ადამიანი შეჰყავს ქრისტეს მოსიყვარულე სხეულში, – ამ დროს ადამიანი უერთდება ღმრთის ერს, იქცევა ქრისტეს სხეულის ნაწილად. ღმრთისადმი მიძღვნილი სიცოცხლე კი არის მისტიკური ქორწინება ქრისტესა და მის აღმსარებელს შორის, რომელიც კაცთა მოდგმის მხსნელსა და მისგან ხსნილ ადამიანს ერთმანეთთან საღმრთო ერთობის შეთანხმებით – ახალი აღთქმით – აკავშირებს.

ქორწინება საიდუმლოთა შორის

კათოლიკე ეკლესიის კატეციზმით მკაფიოდ აღნიშნავს ქრისტიანული ქორწინების ადგილსა და მნიშვნელობას საიდუმლოთა შორის (მუხლი 1617):

მთელი ქრისტიანული ცხოვრება აღბეჭდილია საქორწინო სიყვარულით ქრისტესა და ეკლესიას შორის. უკვე ნათლისღება, რომელიც ადამიანს ღმრთის ერს მიაკუთვნებს, ქორწინების საიდუმლოებაა: ის არის ერთგვარი საქორწინო განწმედა, რომელიც წინ უსწრებს საქორწინო ნადიმს, ევქარისტიას. ქრისტიანული ქორწინება, თავის მხრივ, იქცევა ქმედით ნიშნად, ქრისტესა და ეკლესიის კავშირის საიდუმლოდ. ქორწინება მონათლულთა შორის ახალი აღთქმის ნამდვილი საიდუმლოა, რადგანაც ის აღნიშნავს და ანიჭებს მის მადლს.

2007

ოჯახი – შინაური ეკლესია – უქორწინებელი

კათოლიკე ეკლესიის კატექიზმო (1992) განსაკუთრებულ ქვეთავს უთმობს “შინაურ ეკლესიას”¹ – ამ განახლებულ, ძველ ქრისტიანულ ცნებას, რომლითაც ოჯახი აღინიშნებოდა ქრისტეს თავდაპირველ მიმდევართა შორის.

ქრისტიანული ოჯახის, ამ “შინაური ეკლესიის”, პირველსაწყისები წმიდა წერილში იძებნება. პირველ ყოვლისა, თავად სახარება ადასტურებს, რომ იესო ქრისტემ ინება, რათა დაბადებულიყო, გაზრდილიყო და აღზრდილიყო მარიამისა და იოსების წმიდა ოჯახში, რითაც მან, ერთი მხრივ, საკუთარი საღმრთო მყოფობით აკურთხა, საზოგადოდ, ოჯახი, ხოლო, მეორე მხრივ, ოჯახის სახე და ხატი წარმოუჩინა მომავალ ქრისტიანებს.

ქრისტიანული ოჯახების ტრადიციაც პირველ ქრისტიანთა წრეებში ვაღვივდა. მოსახსენებელია ფაქტები ადრეული ეკლესიის ისტორიიდან, როცა მთელი ოჯახები ერთად ინათლებოდნენ და ერთობლივად უერთდებოდნენ ქრისტეს ეკლესიას. მათი სწრაფვა იყო, ამ ერთიანობაში ერთად მოეპოვებინათ ხსნა. თავდაპირველი ეკლესიის ბირთვი სწორედ ამგვარი ოჯახები იყო, რომლებიც იმდროინდელ იუდეველთა, წარმართთა და ურწმუნოთა ოკეანეში “ქრისტიანული ცხოვრების კუნძულებს”² წარმოადგენდა.

შემთხვევითი არაა, რომ ამ თვალსაზრისით კატექიზმო ანალოგიას პოულობს თანამედროვე საზოგადოებრივ გარემოსთან: საზოგადოებაში, რომელიც, “უკეთესი შემთხვევისას” გაუცხოებულად აცხადებს თავს, ხოლო, უარესი შემთხვევისას, მგროვლადაა განწყობილი ქრისტიანული სარწმუნოების მიმართ, მორწმუნე ოჯახები “ცოცხალი, ნათელმფენელი სარწმუნოების კერებია”³. ეს ეხება არა მარტო ევროპის სეკულარიზებულ საზოგადოებრივ მდგომარეობას, არამედ ანტიქრისტიანულ, ან თუნდაც არაკათოლიკურ/ანტიკათოლიკურ გარემოცვას, სადაც სულ უფრო ხშირად უჩვენს ცხოვრება და ცოცხალი სარწმუნოების დადასტურება ქრისტიანულ ოჯახებს.

1 კათოლიკე ეკლესიის კატექიზმო, 16655-16658; იხ. აგრეთვე, 1666.

2 იქვე, 1655.

3 იქვე, 1656.

იქ, სადაც ოჯახის წევრები მტკიცე ქრისტიანულ ცხოვრებას მისდევენ, ოჯახი ქრისტიანული სარწმუნოების შეურყეველ და დაუძლეველ ბასტიონად იქცევა. ამიტომ კატექიზმო კიდევ ერთხელ განაახლებს ვატიკანის მეორე კრების მიერ გამოღვიძებულ ძველ სახელდებას “შინაური ეკლესია” (Ecclesia domestica), და სწორედ ამ მონაკვეთით ამთავრებს ქორწინების საიდუმლოსადმი მიძღვნილ ნაწევარს.

ოჯახი შინაური ეკლესიაა იმ მხრივაც, რომ მშობლები ვალდებულებას იღებენ, სწორედ აქ აზიარონ თავიანთი შვილები სარწმუნოების პირველად უწყებას, – მშობლები პირველი მასწავლებლები, პირველი მწვრთნელები, პირველი მეგზურები ხდებიან შვილებისათვის სულიერი ცხოვრების გზაზე. ღმრთის სიგყვის დაუბრკოლებელი მიწოდებითა და ქადაგებით, თავიანთი პირადი, ცხოვრებისეული მაგალითით, ძიებათა გზაზე სახარებისეული გამხნეებით დედ-მამა სარწმუნოებრივი მუხცით აღავსებს შვილების სულიერ, პიროვნულ თუ ინტელექტუალურ განვითარებას. ამგვარი მშობლები არასოდეს იფიქრებენ, რომ ოჯახში და ოჯახით ქრისტიანებს ზრდიან, რითაც თავიანთ მოვალეობას აღასრულებენ, ერთი მხრივ, საკუთარი შვილების, მეორე მხრივ კი, საზოგადოების მიმართ (რადგან ჭეშმარიტად მორწმუნე ადამიანის შემაცებით საზოგადოება უეჭველად კეთილშობილდება და იხვეწება!). მშობლები ხელს უწყობენ შვილების სულიერ ზრდას, ჩამოყალიბებას, სრულყოფას – ეკლესიის მოძღვრების საფუძველზე, მისი ერთგულებით – და მხარში უდგანან მათ თავიანთი ნამდვილი მოწოდების პოვნისას და გაღვივებისას. ამ მიმართულებით, აგრეთვე, განსაკუთრებით მნიშვნელოვანია, რომ, როგორც ნამდვილ ქრისტიანულ ოჯახებს შეჰფერის, მშობლებმა სასულიერო მოწოდებისაკენაც – მღვდლობისა და მონაზვნობისაკენ – მოამზადონ თავიანთი შვილები.

(სხვათა შორის, როცა შერეული, ინტერკონფესიური, ქრისტიანთაშორისი ქორწინება აღსრულდება, კათოლიკე ეკლესია მხოლოდ მაშინ რთავს ქორწინების ნებას, თუ საოჯახო წყვილის ორივე მხარე – ესე იგი კათოლიკურიც და არაკათოლიკურიც – ქორწინებამდე შეთანხმდებიან, რომ შვილებს კათოლიკე ეკლესიის სულიერი მზრუნველობის ქვეშ აღზრდიან⁴.)

ოჯახის სულიერი დანიშნულების აღსრულებისას ოჯახის მეთაური საყოველთაო მღვდლობის (ყველა მორწმუნის “სამეუფო

4 შდრ. კანონიკური სამართლის კოდექსი, კან. 1128.

მღვდლობის სათნოებით”⁵) ერთ-ერთ უმთავრეს მოვალეობას აღასრულებს, თუმცა ეს ეხება ოჯახის ყველა წევრს: მამასა და დედას, შვილებსა და და-ძმას. კატეციზმო ამ საოჯახო ღმრთისმსახურების რამდენიმე სახეობას გამოყოფს: საიდუმლოთა მიღება, ლოცვა და მადლობის აღვლენა, წმიდა ცხოვრების დამოწმება, თავდადებული და ქმედითი სიყვარული. საოჯახო კერა, ამ თვალსაზრისით, ქრისტიანული ცხოვრების პირველ სკოლად იქცევა, – ადამიანურობის უმდიდრეს სკოლად. კატეციზმო ცალ-ცალკე ჩამოთვლის, თუ რა ისწავლება ამგვარ სკოლაში: შრომაში გამძლეობა და შრომის სიხარული, ძმური სიყვარული, დიდსულოვანი – თვით მრავალჯერადი – მიტევება და, უპირველეს ყოვლისა, ღმრთის ლოცვითი თაყვანისცემა და საკუთარი ცხოვრების მსხვერპლად გაღება. საკმარისია ფაქიზი დაკვირვება და სულიერი გახსნილობა, რათა ამ ჩამონათვალში ოჯახური ცხოვრების ნამდვილი სიმფონია, ბედნიერებისა და სიხარულის ამოუწურავი წყარო იქნეს დანახული. მამა, რომელიც თავდადებით შრომობს ოჯახის ნივთიერად უზრუნველსაყოფად და თავის ბუნებრივ ავტორიტეტსა და გავლენას საოჯახო წესრიგის დასამყარებლად წარმართავს; დედა, რომელიც წრფელი თავდაუზოგაობით ზრუნავს იმისათვის, რათა ქმარსა და შვილებს ოჯახში მყუდრო და სანდო თავშესაფარი შეუქმნას; შვილები, რომლებსაც მუდმივი განახლების სულისკვეთება შემოაქვთ ოჯახში და რომლებიც თავდადებით მეურვეობენ ერთმანეთსაც და სიბერეში დაუძლურებულ მშობლებსაც; მეუღლეთა ერთსულოვნება და თანამოაზრობა, ზოგადად, ცხოვრებისეულ თუ, კერძოდ, საოჯახო საკითხებში; მშობელთა თანამშრომლობა შვილების აღზრდისას; ერთმანეთთან ყოფნის სიხარული და ერთმანეთისათვის მრავალგზისი, განუწყვეტელი, ამოუწურავი მიტევების უნარი, რაც ზეციური მამის დაუსაზღვრელ მიმტევებლობას ირეკლავს, – აი, ქრისტიანული ოჯახის ნიმუში, და ეს ის ნიმუშია, რომელსაც ქრისტიანული ეკლესია სთავაზობს საზოგადოებას.

რა თქმა უნდა, “ოჯახი კაცობრიობის ნაყოფიერი განვითარების ერთ-ერთი სკოლაა”⁶, მაგრამ მხედველობის ცენტრს არ უნდა

5 ვატიკანის მეორე კრების დოგმატური კონსტიტუცია ეკლესიის შესახებ *Lumen Gentium*, 10.

6 ვატიკანის მეორე კრების სამოძღვრო კონსტიტუცია თანამედროვე სამყაროში ეკლესიის შესახებ *Gaudium et Spes*, 52.

მიეფაროს ამგვარი ხედვა: ოჯახი როგორც ეკლესია და ეკლესია როგორც ოჯახი. შემთხვევითი არაა, როცა ამ თვალსაწიერიდან კატექიზმომ ამბობს, რომ ეკლესია სხვა არაფერია, თუ არა “ღმრთის ოჯახი”⁷.

კატექიზმოს ამ მონაკვეთის დასკვნაშიც კიდევ ერთხელაა განმეორებული, რომ ქრისტიანული ოჯახი ის ადგილია, სადაც ბავშვები იღებენ სარწმუნოების პირველ უწყებას, რის გამოც ოჯახს სამართლიანად უწოდებენ “შინაურ ეკლესიას”, – მადლისა და ლოცვის თანაზიარებას, ადამიანურ სათნოებათა და ქრისტიანული სიყვარულის სკოლას⁸.

და კიდევ, ოჯახის წიაღში, მისი მფარველობისა და მზრუნველობის ქვეშ იბადება ახალი ოჯახი: მშობლები ან აღმზრდელები ნიშნითა და რჩევით – ყოველგვარი პირდაპირი თუ ირიბი ზეწოლის გარეშე – მხარში უდგანან ახალგაზრდებს ოჯახის შექმნისას: “რჩევა კი ისეთი უნდა იყოს, რომ ის ხალხისთ მიიღონ ახალგაზრდებმა”⁹. მტკიცე ქრისტიანული ოჯახი – “შინაური ეკლესია” ახალი ქრისტიანული ოჯახის – ახალი “შინაური ეკლესიის” საწინდარი და საყრდენი ხდება.

შემდგომ კატექიზმომ ადგილს უთმობს¹⁰ დაუქორწინებელ ადამიანებს, რომლებიც საკუთარი ნებით თუ ხშირად საკუთარი ნების გარეშე, ოჯახის გარეშე ცხოვრობენ. ზოგიერთი უქორწინებლის ამგვარ მდგომარეობას ის კონკრეტული მიზეზები განაპირობებს, რომლებშიც მათ უწევთ ცხოვრება (ხშირად ეს მიზეზი, შესაძლოა, სიღარიბე, ნივთიერი ხელმომჭირნეობა იყოს), მაგრამ კატექიზმომ ამბობს, რომ ისინი განსაკუთრებით ახლოს არიან იესოს გულთან და ამიტომ განსაკუთრებულ, ყურადღებით აღსაყვამ მზრუნველობასა და სიყვარულს იმსახურებენ ეკლესიის მხრივ. ამ თვალსაზრისით განსაკუთრებული პასუხისმგებლობა მოძღვრებს ეკისრებათ.

ამგვარ უქორწინებელთა შორის არიან ისინიც, ვინც თავის მდგომარეობას იესოსეულ ნეტარებათა სულისკვეთებით აღიქვამს და ღმერთსა და მოყვასს სანიშნოდ ემსახურება. მაგრამ მათ-

7 კათოლიკე ეკლესიის კატექიზმომ, 1655.

8 იქვე, 1666.

9 შდრ. ვატიკანის მეორე კრების სამოძღვრო კონსტიტუცია თანამედროვე სამყაროში ეკლესიის შესახებ *Gaudium et Spes*, 52.

10 კათოლიკე ეკლესიის კატექიზმომ, 1658.

ვის ღიაა არა მარტო საზოგადო, საყოველთაო ეკლესიის კარები, არამედ მათთვის უნდა გაიღოს “საოჯახო ეკლესიათა” კარებიც, – ოჯახის კერები საკუთარ ჭერქვეშ ყოველთვის უნდა პოულობდნენ ადგილს მარტოხელა ადამიანთათვის.

ამავე დროს, პაპის, იოანე პავლე მეორის, სიტყვებით, არავინაა მოკლებული ამქვეყნად ოჯახს, – და ეს ოჯახი ყველასათვის ეკლესიაა.

ოჯახისა და უქორწინებელთა შესახებ მსჯელობისას კატექიზმომ ემყარება წმიდა მამის, იოანე პავლე მეორის, სინოდისშემდგომ სამოციქულო დამოძღვრას (exortatio apostolica), – “Familiaris Consortio”, – რომელიც 1981 წლის 22 ნოემბერს გამოქვეყნდა.

თავად ეს ცეცსტი ეხება ოჯახს და ოჯახის წინაშე მეოცე საუკუნის დასასრულისთვის არსებულ პრობლემებს, მაგრამ უმაღლესი პონტიფიქსი ამ დამოძღვრაში კიდევ ერთხელ ადასტურებს მის სამოძღვრო მზრუნველობას მათ მიმართ, ვინც ოჯახს მიღმა ცხოვრობს, კიდევ ერთხელ გაახსენებს ქრისტეს მორწმუნეთ, რომ ქვეყნად, ოჯახის წევრთა გარდა, არსებობს იმ ადამიანთა დიდი წყება, ვინც, გარკვეულ გარემოებათა გამო, ოჯახის გარეშე აღმოჩნდა, – ვინც ვერავითარი მნიშვნელობით ვერ განაცხადებს, რომ იგი იმის წევრია, რასაც ზუსტი მნიშვნელობით “ოჯახი” ეწოდება. ამ მდგომარეობის უმთავრეს მიზეზად დასახელებულია ის, რომ კაცობრიობის დიდი ნაწილი უკიდურეს სიღარიბეში ცხოვრობს, რის გამოც ადამიანურ ურთიერთობათა უთანაბრობა და არასიმყარე, ადამიანებს შორის კავშირთა უქნსრიგობა, მიუსაფრობა, განათლებისა და კულტურის უკიდურესი უკმარისობა პრაქტიკულად შეუძლებელს ხდის ლაპარაკს ნამდვილი ოჯახის შესახებ, როგორც ის ეკლესიას ესმის და რაგვარ მნიშვნელობასაც მას ეკლესია ანიჭებს.

პაპი აღნიშნავს, რომ ამ ადამიანთათვის გადამწყვეტი დახმარების აღმოსაჩენად მან უკვე არაერთხელ ილაპარაკა საჯაროდ, არაერთხელ მიმართა და სთხოვა იმათ, ვისაც ქმედითი დახმარების აღმოჩენა ძალუძს, თავდადებულად ეღვაწათ ამგვარი მდგომარეობიდან გამოსავლის მოსაძებნად. სხვათა შორის, ეს ეხებოდა პრობლემის პოლიტიკურ დონეზე გადაწყვეტასაც, – პოლიტიკურ განზომილებაში საკითხის გადატანა და მის მოსაგვარებლად სხვადასხვა ქვეყნის ამქვეყნიურ მმართველთა საქმიანი ჩართვა იმ იმედის საწინდარი უნდა გამხდარიყო, რომ მოხერხდებოდა ამგვარ ადამიანთათვის დახმარების ხელის გაწოდება, მათი პირადი თუ

საზოგადოებრივი გადაგვარების არაადამიანური მდგომარეობის დაძლევა.

ეს ის ამოცანაა, რომლის პირისპირ დგას მთელი მსოფლიო საზოგადოება, ცალკეული ქვეყნების ცალკეული მოქალაქენი, მაგრამ განსაკუთრებულად კი – ხელისუფალნი, პირველ ყოვლისა, მათი საზოგადოებრივი მდგომარეობის გამო, და იმის გამო, რომ მათ ნამდვილად შეუძლიათ, – თუკი ამის სურვილი აქვთ, – გამოავლინონ უფრო მეტი გაგება და უნარი ადამიანთა დასახმარებლად.

მათს გარდა, – ლაცაკთა და მიუსაფართა გარდა, რომლებიც მძიმე ნივთიერი მდგომარეობის გამო ვერ ქმნიან სრულფასოვან ოჯახს, – ამქვეყნად არსებობენ სხვანიც, ვინც, სხვადასხვა მიზეზების გამო, ამქვეყნად მარტო, ოჯახის გარეშე, აღმოჩნდნენ. ეს მიზეზი, შესაძლოა, განპირობებული იყოს გარემოებათა თანხვედრით ან ხელშემშლელი პირობებით, მაგრამ, ამავე დროს, შინაგანი არჩევანითა და გადაწყვეტილებითაც. წმიდა წერილი საუბრობს იმათ შესახებ, ვინც ნებაყოფლობით აირჩია უქორწინებლობა, და არცთუ მცირეა მათ შორის ისინი, ვისთვისაც ეს არჩევანი ღმრთის სამეუფოს მოპოვების სწრაფვამ განაპირობა. ამგვარ ადამიანებს, რომლებიც თავისუფალნი არიან საოჯახო ცვირთისაგან, საოჯახო მოვალეობათაგან და რომელთაც გადაწყვიტეს, საკუთარი თავი ღმრთის სამსახურში ჩაეყენებინათ, მეტი საშუალება აქვთ თავიანთი დრო და გარჯა ეკლესიისა და გვერდით მყოფი ადამიანების მსახურებას მოახმარონ.

ამ სხვადასხვა წყების ადამიანებს, რომლებიც უოჯახოდ დარჩნენ, ჰაპი მანც უთმობს საგანგებო ადგილს სამოციქულო დამოძღვრებაში, რომელიც ოჯახს ეხება. იოანე პავლე მეორე ამბობს, რომ მათთვისაც არსებობს “ოჯახის კეთილი უწყება”!¹¹

ამ შემთხვევასთან დაკავშირებით ჰაპი იყენებს ამგვარ გამოთქმას: “ბუნებრივი ოჯახის გარეშე დარჩენილნი”. “ბუნებრივ ოჯახში” იგულისხმება მეუღლეთა კავშირი, დედ-მამისა და შვილების ერთიანობა, მაგრამ ისიც იგულისხმება, რომ ამქვეყნად არსებობს კიდევ სხვაგვარი ოჯახიც: “ზებუნებრივი ოჯახი” – ეკლესია.

მისთვის, ვისაც საკუთარი ოჯახი არა აქვს, დიდი ოჯახის – ეკლესიის – კარები კიდევ უფრო ფართოდ უნდა გაიღოს. ჰაპი

11 სამოციქულო დამოძღვრა Familiaris Consortio, 85.

ჩამოთვლის ეკლესიის კონკრეტულ გამოვლინებებს, სადაც საკუთარ, საგანგებო ადგილს აუცილებლად იპოვის უქორწინებელი ადამიანი, – იქნება ეს დიოცეზური (საეპარქიო) ერთობა თუ სამრევლო თემი, საეკლესიო საკრებულონი თუ სამოციქულო მოძრაობანი. ქრისტიანმა ადამიანმა სწორედ იქ უნდა ეძებოს საკუთარი ოჯახი და ის მან უსათუოდ უნდა იპოვოს. პაპი თავის სამოციქულო დამოძღვრას ამგვარად ამთავრებს: “ოჯახის გარეშე ამქვეყნად არავინ უნდა დარჩეს: ეკლესია ყველასათვის სახლი და ოჯახია, განსაკუთრებით იმათთვის, ვინც *მაშვრალი და ცვირთმძიმეა* (მათე 11:28)”¹².

დაუქორწინებელი ადამიანი, რომელიც სამოქალაქო ცხოვრებით ცხოვრობს, შესაძლოა, არა მარტო მარტოხელად აღიქმებოდეს საზოგადოებრივი თვალსაწიერიდან, არამედ მართლა ამგვარად დარჩეს, მაგრამ საქმე ისაა, რომ ქრისტიანისათვის, – იმისათვის, ვინც ნამდვილი ქრისტიანული ცნობიერებით, ნამდვილი ქრისტიანული ყოველდღიურობით ცხოვრობს, – მნიშვნელობას კარგავს ცნება “მარტოხელა”: ქრისტიანი არასოდეს არის მარტო, არ შეიძლება იყოს მარტო. იგი ამქვეყნადაც და იმქვეყნადაც ღმრთის შვილი და ღმრთის შვილთა საყოველთაო საძმოს წევრია. მისი მამა ზეციური მამაა, – სამყაროსა და ადამიანის შემოქმედი, მისი დედა კი – დედა ეკლესია, აღმზრდელი და მზრუნველი, რომლის წიაღში იგი არასოდეს იგრძნობს მიუსაფრობას.

ეკლესიის წევრები ქრისტეს მისტიკური სხეულის ნაწილებია (შდრ. ეფესელთა 1:22-23; კოლოსელთა 1:18), ხოლო, ადამიანის სხეულის მსგავსად, “ქრისტეს სხეულის აგებულებაშიც ნაწილთა და დანიშნულებათა ნაირგვარობა სუთვეს”¹³, თუმცა “ასოთა ერთიანობა მათ შორის განსხვავებულობას არ გამოორიცხავს”¹⁴. ამდენად, ეკლესიაში სამღვდელონიც და საერონიც, მშობლებიც და შვილებიც, დაქორწინებულნიც და დაუქორწინებულნიც ერთ დიდ ოჯახს ქმნიან, სადაც განსხვავება დაპირისპირებას კი არ წარმოშობს, არამედ საკრებულო, კათოლიკური, მრავალსახოვანი ერთობის საფუძველი და საწინდარი ხდება. “ჩვენ ყველანი ღმრთის

12 იქვე; ეს სიტყვები განმეორებულია *კათოლიკე ეკლესიის კატეხიზმოშიც*, 1658.

13 ვატიკანის მეორე კრების დოკუმენტური კონსტიტუცია ეკლესიის შესახებ *Lumen Gentium*, 7.

14 *კათოლიკე ეკლესიის კატეხიზმო*, 791.

შვილები ვართ და ერთ ქრისტესმიერ ოჯახს ვქმნით”¹⁵, – ამბობს ვატიკანის მეორე კრების უწყება.

უქორწინებელი ადამიანი სანდო ნავსაყუდელს ახლობელთა ოჯახში პოულობს, “შინაურ ეკლესიაში”, მაგრამ, უპირველეს ყოვლისა, იგი შინაურია დიდ ოჯახში – ღმრთის ეკლესიაში, რომელიც თავისთავად “ღმრთის ოჯახია”.

2007

¹⁵ ვატიკანის მეორე კრების დოგმატური კონსტიტუცია ეკლესიის შესახებ *Lumen Gentium*, 51.

სეკულარიზაციის ფარული საფრთხენი

1

სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა ხალხის მითოსურ და რიტუალურ მემკვიდრეობაში, ან კიდევ, სიტყვიერი თუ სამუსიკო, სახვითი თუ პლასტიკური ხელოვნების ნიმუშებში დადასტურებულია ტექსტი, რომელშიც ერთი არქეტიპი ამოიყნობა და რომელიც აღწერს ღმრთის გასვლას სამყაროდან, რასაც შედეგად ქვეყნის გავრანება, გაუდაბურება, გაპარტახება მოჰყვება.

ზოგიერთ ამგვარ ტექსტში ღმერთს მეფე ენაცვლება, ან ქურუმი, ანდა კულტურული გმირი, ზოგან გასვლა სიკვდილს აღნიშნავს და ნიშნავს, ან, სულ მცირე, – სამყოფლის დროებით მიტოვებას, ზოგან ეს მიტოვება შემთხვევითი ან ნებისმიერია, ზოგან – სამუდამო და საბოლოო. არსებობს ტექსტები, სადაც გასვლა, ფაქტობრივად, განდევნაა, ან სულაც – ძალადობრივი, დაუნდობელი და ჩაფიქრებული მკვლელობა.

სხვანაირი პარადიგმული მითოლოგემა ახალი დროის ლიტერატურულ-კულტურულ ტექსტებში რამდენადმე სახეს იცვლის და ოჯახის მამის შინიდან წასვლას აღწერს, მაგრამ ამჯერადაც ამ წასვლას ოჯახის დაშლა და დამხობა აბოლოებს, – ყოველი შემთხვევისას (და უკეთესი შემთხვევისას!), მემკვიდრეთ სხვა გზა აღარ რჩებათ, საკუთარი კერა მიატოვონ, იქიდან და იმჟამად აიყარონ, რათა ახალი სივრცე აითვისონ და ახალი დროის ათვლა დაიწყონ.

ამ სრულიად საერო ტექსტებშიც კი ადვილად ამოიყნობა ის საშიშროება, რასაც ადამიანები გრძნობენ საკრალური (ან თუნდაც საკრალურთან მიახლოებული) ავტორიტეტის გარეშე დარჩენისას; ის გაურკვეველობა, რაც ადამიანთა შორის ისაღვურებს ამგვარი ავტორიტეტის მიღმა – თუნდაც ნებაყოფლობით – აღმოჩენის შემდეგ და შედეგად; ის უნიადაგობა, რაც “უფროსობის” გაუჩინარებას მოსდევს (ვასილი როზანოვმა ამგვარ მდგომარეობას, როცა საჯარო სივრცეში ფართოდაა გამჭდარი თვალსაზრისი, რომ საკრალური – დაწესებული რელიგიური, მორალური

და კულტურული – ღირებულებები თავიდან იქნა მოპორებული, ასეთი სახელწოდება მიანიჭა: “როცა უფროსობა წავიდა”.

ძველ თუ ახალ ტექსტებში შენახული ეს არქეტიპი, პირველ ყოვლისა, მანც იმას გვაუწყებს, რომ ამ გასვლას ან გაძევებას თან სდევს უთუო ხიფათის განცდა და ქვეყნის გატიალებისა და მოოხრების მოლოდინი.

2

როგორც ცნობილია, სეკულარიზაცია, – ეტიმოლოგიურადაც, ისტორიულადაც, იდეოლოგიურადაც, – სახელმწიფოს მიერ ეკლესიის ქონების მისაკუთრებას ანუ საკუთრების განეკლესიურებას აღნიშნავს. თუ ისტორიულად (ყოველი შემთხვევისას, უეჭველად – ევროპის ისტორიაში) ეს, პირველ ყოვლისა, საეკლესიო მიწებისა და შენობების ჩამორთმევისა და მათს ნაციონალიზაციაში გამოიხატებოდა, დღეს სახელმწიფო იდეოლოგიები და სახელმწიფო დაწესებულებები მიისწრაფვის, ეკლესიას ჩამოართვას სულიერ თუ მორალურ ღირებულებებზე მეურვეობა, რითაც ძალადაკარგულად უნდა გამოცხადდეს ამ სფეროებში ეკლესიის გადამწყვეტი სიტყვის უფლება.

ამ პოზიციიდან სეკულარიზაცია უკვე საკმაო ხანია, რაც რელიგიური ღირებულებების საკუთარი ღირებულებებით ჩანაცვლება-სა და მათ დამკვიდრებას ცდილობს. მრავალრიცხოვან ამგვარ გამოვლინებებში სეკულარიზაცია უთუოდ იდეოლოგიის განზომილებებაში გადადის, რასაც უფრო მეტად სეკულარიზმად სახელდება შეფერება.

თავისთავად ამგვარი მისწრაფება სახელმწიფოსა თუ სახელმწიფოებრივად გავლენიანი საზოგადოებრივი ჯგუფების მხრიდან თავიდანვე, იმთავითვე, თუნდაც გამოუთქმელად, კონფლიქტს გულისხმობს, სადაც ერთ მხარეს სახელმწიფო დაწესებულებები წარმოადგენს, ხოლო მეორე მხარეს კი ან ორგანიზებული ეკლესია დგას, ან სხვადასხვაგვარი რელიგიური საკრებულოები. რა თქმა უნდა, ეს კონფლიქტი იმ შემთხვევისასაც კი გარდაუვალია, როცა სახელმწიფოს მიაჩნია, რომ ის ქონება, რომელსაც ის ეკლესიას ართმევს, ეკლესიას არ უნდა ეკუთვნოდეს (რაც საერო სახელმწიფოს სწორედ ასეც მიაჩნდა და მიაჩნია!), მაგრამ რაკილა ეკლესია ამ ქონებას ფლობს (და ხანგრძლივი დროის განმავლო-

ბაში ფლობდა), ხოლო ამ ქონებას მას ართმევენ, ბუნებრივია, ამგვარი წართმევა, ეკლესიის თვალსაზრისით, უსამართლობას წარმოადგენდეს, – მით უმეტეს, თუ ამ საკუთრებას ეკლესიისათვის საკრალური ღირებულება აქვს, ხოლო ამგვარი საკრალური მნიშვნელობისა და დანიშნულებისა კი, შესაძლოა, საეკლესიო შენობაჲც იყოს და ოჯახის ან შობადობის შესახებ მკაფიოდ ჩამოყალიბებული საეკლესიო მოძღვრებაჲც.

შესაბამისად, სეკულარიზაცია, – რაც უნდა მცირე იყოს სახელმწიფოში რელიგიურად განწყობილ ადამიანთა რაოდენობა, – იმთავითვე მოქალაქეთა შორის განხეთქილებასა და საზოგადოებრივი დაპირისპირების საფრთხეს წარმოშობს. ის, რაც ეკლესიას, როგორც დაწესებულებას, მიაჩნია საკუთრებად, ბუნებრივია, საკუთრებად მიაჩნდეთ ეკლესიის წევრებსაც, რადგან ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ, იშვიათი გამონაკლისების გარდა, ეკლესიის წევრის ლოიალურობის ხარისხი საკუთარი ეკლესიის მიმართ ჩვეულებრივ ბევრად უფრო მაღალია, ვიდრე საკუთარი სახელმწიფოს მიმართ.

მართალია, სეკულარიზაციის პირდაპირი მიზანი არაა რელიგიის გაუქმება, მოსპობა, განადგურება (“ის მხოლოდ ავიწროებს რელიგიას, ნიადაგს აცლის მას და თავის მსვლელობას აგრძელებს” – ჰარვი კოქსი, “საერო ქალაქი: სეკულარიზაცია და ურბანიზაცია თეოლოგიურ პერსპექტივაში”, 1965) და ამჟერად ის ათეისტური იდეოლოგიის მიმართაც იმგვარადვე მეტ-ნაკლებად გულგრილია, როგორც ნებისმიერი რელიგიური სარწმუნოების მიმართ, მაგრამ სეკულარიზაცია ნამდვილად მიზნად ისახავს, განდევნოს რელიგია საზოგადოებრივი ცხოვრების ყველა შესაძლო სფეროდან. თუ ათეიზმი აპირებდა, თუკი თავად ეკლესია ვერა, ყოველი შემთხვევისას, ეკლესიის წევრები მაინც მიეყვანა როგორც საკუთარი მოძღვრების, ისე სამყაროს აღქმის ეკლესიური სურათის უარყოფამდე, სეკულარიზმში ეკლესიისაგან მოითხოვს, გულა-ნაბადი აიკრიფოს იქიდან, რაც, მისი თვალსაზრისით, ადამიანის კერძო ცხოვრების ფარგლებს სცილდება. მაგრამ საქმის არსი ისაა, რომ საზოგადოებრივი სფეროებიდან (სკოლიდან, კულტურული სივრციდან, მასმედიიდან...) ეკლესიის განდევნის, მისი თავიდან მოშორების საბოლოო მიზანია მისთვის არსებობის უფლების წართმევა, რადგან, ჯერ ერთი, რელიგიური ცხოვრება ვერასოდეს განხორციელდება მხოლოდ პირად სფეროში (მაგა-

ლითად, ექიმი, რომელიც რელიგიური მოსაზრებით უარს ამბობს აბორტის გაკეთებაზე, ანდა მოსამართლე, რომელიც უარს ამბობს ერთსქესოვანი წყვილის დაქორწინებაზე, ამგვარ კოლიზიას ვერანაირად ვერ დატოვებს მხოლოდ პირადი განზომილების ჩარჩოებში, – საზოგადოებრივ-სახელმწიფოებრივი დაპირისპირება ამ და მსგავს შემთხვევებში გარდაუვალია!); მეორე, გასათვალისწინებელია, რომ ყველა რელიგია, რაც უნდა ითქვას, თავისი არსით მისიონერული და პროზელიტურია (“და მივიდა იესო, ელაპარაკა და უთხრა: “მე მომეცა მთელი ხელმწიფება ცაში და მიწაზე. ახლა ჩადით და მოიმოწაფეთ ყველა ხალხი, მონათლეთ ისინი მამისა და ძისა და სული წმიდის სახელით. ასწავლეთ მათ ყოველივეს დაცვა, რაც მე გამცნეთ!” – მათე, 28:18-20), რის გამოც ის ვერასოდეს დაკმაყოფილდება მის შესახებ ოდენ საჯარო ინფორმაციის მიწოდების უფლებით (იმავე სკოლისა თუ მასმედიის არხებით) და არასოდეს დასთანხმდება მისთვის ქადაგების (და, შესაბამისად, სარწმუნოების გავრცელების) თავისუფლების წართმევას.

ამას გარდა, როგორც აღინიშნა, ეკლესიის წევრისათვის უპირატესი ღირებულება აქვს ეკლესიას, რადგან ეკლესიური ცნობიერების ადამიანს მგვიცედ მიაჩნია, რომ ეკლესია მაღლა დგას სახელმწიფოზე, – დროსა და სივრცეში განფენილობაში ის უფრო მეტია ნებისმიერ ამქვეყნიურ დაწესებულებაზე, სულ მცირე, თუნდაც იმიტომ, რომ მას არ ეგულება სხვა დაწესებულება, რომლის წევრადაც არა მარტო მიწიერი და ზეციერი ეგულებოდეს, არამედ ცოცხალნიც და მკვდარნიც, მყოფნიც და გარდასულნიც...

მაგრამ არსებითი ისაა, რომ ქრისტიანი, რაც უნდა გულდაგულ მიჯნავდეს ერთმანეთისაგან ეკლესიისა და სახელმწიფოს დროით თუ სივრცობრივ განზომილებებს, რაც უნდა აცნობიერებდეს, რომ ეკლესია არაა სახელმწიფოს ნაწილი და ეკლესია მაღლა დგას სახელმწიფოზე, ქრისტიანი მოქალაქე მაინც – ჩვეულებრივ, არაექსტრემალურ გარემოში – ერთდროულად მიაკუთვნებს თავს როგორც ზედროულ საზოგადოებას (- ეკლესიას), ისე დროებით საზოგადოებას (- სახელმწიფოს). ამდენად, ქრისტიან მოქალაქეთა ამგვარი მიდგომიდან გამომდინარე, შინაგანი წესრიგის მაძიებელი სახელმწიფო პოულობს ხელჩასაჭიდს სამოქალაქო თანხმობის მისაღწევად და, ამავე დროს, უტყუარად აცნობიერებს, რომ სეკულარიზაციის თუნდაც არარადიკალური მცდელობებისას მოუწევდა შეჯახებოდა

არა რომელიმე კონკრეტულ, თუნდაც კონკურენტულ დაწესებულებას, არამედ ამ დაწესებულების წევრებს (შესაბამისად, ამ დაწესებულების მიმართ სრულიად ლოიალურად განწყობილ წევრებს), რომლებიც, ამავე დროს, ამ სახელმწიფოს მოქალაქეები არიან, რამდენადაც სეკულარიზაციის გზით სახელმწიფო არა ოდენ განაკერძოებდა, არამედ დაუპირისპირდებოდა კიდევ საკუთარ მოქალაქეთა ღირებულებებს. ამჯერად სახელმწიფო საკუთარ თავზე იღებს ვალდებულებას, სახელმწიფოს მიმართ ამ მოქალაქეთა ლოიალურობის შესანარჩუნებლად (ან მოსაპოვებლად), ამასთანავე, სახელმწიფოებრივი კოლიზიის დასაძლევად, გაუადვილოს მათ პირადი კოლიზიის დაძლევა, – საუკეთესო შემთხვევისას, ამგვარი სახელმწიფო ცდილობს, არ დაძაბოს ურთიერთობანი: თავადაც აერიდოს შესაძლო კოლიზიას და თავისი მოქალაქეც აარიდოს მას.

3

სეკულარიზმის მიზანია, განდევნოს რელიგია, პირველ ყოვლისა, საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან, რასაც შემდგომ, ეტაპობრივ მისი საზოგადოებრივი ცნობიერებიდან გაძევება უნდა მოჰყვეს, თუმცა ამის შესახებ ასერივად ექსპლიციტურად არ ლაპარაკობენ.

ამუამინდელი სეკულარული საზოგადოების იდეალია, პოლიტიკური კორექტულობის კვალობაზე, საჯარო ადგილებში არავინ აღნიშნავდეს თავის რელიგიურ კუთვნილებას ან, კიდევ მეტი, არავინ მეტყველებდეს, გამომდინარე საკუთარი რელიგიური თვალსაზრისიდან. სეკულარიზმის თვალსაზრისით, ადამიანის ცნობიერებისა და საქმიანობის რელიგიური სფერო იმგვარადვე პრივატული და გაუსხადებელი უნდა იყოს, როგორც, ვთქვათ, ცოლ-ქმრის კერძო, ინტიმური ურთიერთობანი ანდა შინაური ჰიგიენური წესების აღსრულება, რის შესახებ ლაპარაკი საჯარო სივრცეში მიღებული არაა.

სეკულარულ საზოგადოებას მიაჩნია, რომ რელიგიური ცხოვრება იმგვარი კერძო სფეროა, რომლის შესახებაც და რომლის დისკურსითაც მეტყველება საჯაროდ მიუღებელი უნდა იყოს. რამდენადაც დღევანდელი ლიბერალური საზოგადოება სეკულარული საზოგადოებაა, რომელიც მეტყველებს ლიბერალური დისკურსით, ანუ სეკულარული დისკურსით, ამ-

დენად, როდესაც ნებისმიერი კერძო პირი იწყებს მეცყველებას საჯარო სივრცეში, იგი უნდა მეცყველებდეს ამ საზოგადოების ენაზე, ანუ ლიბერალური დისკურსით, რაც ამ შემთხვევისას სეკულარულ დისკურსს ემთხვევა. ამ გარემოში მეცყველი რელიგიური ცნობიერების ადამიანი მოვალეა, გადავიდეს მისთვის უცხო ენაზე, სეკულარული საზოგადოების ენაზე, რადგანაც თუ მას უნდა, რომ სიწყვის უფლება ჰქონდეს, იგი უნდა მეცყველებდეს ამ ენის ჩარჩოებში, მაგრამ ეს ნიშნავს, რომ მან უნდა მიიღოს ამ დისკურსული სივრცის ფასეულობები. შესაბამისად, აქ გამოსავალი ორგვარია: ან მან უარი უნდა თქვას თავისი ნამდვილი სათქმელის ავთენტიკურ გამოხატვაზე, ან მან უარი უნდა თქვას საკუთარ რელიგიურ ღირებულებებზე და მიიღოს ლიბერალურ-სეკულარული სივრცის ფასეულობები. პირველი შემთხვევისასაც და მეორე შემთხვევისასაც, გადაწყვეტისდა მიუხედავად, სიტუაცია კონფლიქტურია და კოლიზიას წარმოშობს რელიგიური ადამიანის – სულ მცირე – ცნობიერებითს განზომილებაში.

ლიბერალურ საზოგადოებაში მიჩნეულია, რომ ლიბერალური დისკურსი საზოგადოა, უნივერსალურია, თუმცა ეს ხედვა არგუმენტირებულად არ ეჩვენება რელიგიური ცნობიერების ადამიანს, რომლისთვისაც ჩვეულია რელიგიური დისკურსი. ამიტომ ლიბერალური დისკურსი მისთვის მხოლოდ ერთ-ერთია და არა ერთადერთი; კიდევ მეტი, მისთვის სწორედ რელიგიური დისკურსია უნივერსალური, რომლის სრული, ამომწურავი, ადეკვატური გამოთქმის საშუალება მას სეკულარულ საზოგადოებაში ჩამორთმეული აქვს. ამ საზოგადოებაში სიწყვის თქმის უფლების მოსაპოვებლად მას რჩება ერთადერთი გზა: უარი თქვას საკუთარ შინაგან და ავთენტიკურ ენაზე, – სხვათა შორის, ეს ეხება არა მხოლოდ რელიგიურ დისკურსს, არამედ, აგრეთვე, არალიბერალურ (ვთქვათ, არადემოკრატიულ, ცოტალიბერალისტულ, კორპორატივისტულ) დისკურსსაც... ამ სიტუაციაში აღმოჩენილი თუნდაც არასეკულარული, თუნდაც არალიბერალური, თუნდაც არაკონვენციური ცნობიერების ადამიანი საკუთარ თავს დისკრიმინირებულად მიიჩნევს, რაც უეჭველად წარმოშობს მის კონფლიქტს საზოგადოებრივ თუ სახელმწიფოებრივ განზომილებაში.

ბოლო საუკუნეებში, თუ მწვავე კონფლიქტი არაა, ამკარა კოლიზია ჩნდება საფუძველმდებ საზოგადოებრივ საკითხთა მიმართ რელიგიურ და სეკულარულ მიმართებათა შორის. ამ ორი პოზიციის თვალსაჩინოდან უფლებათა და თავისუფლებათა სხვადასხვაგვარი გააზრება კიდევ უფრო ართულებს მათ ურთიერთდამოკიდებულებებსაც და, ამავე დროს, პრიორიტეტთა არჩევანსაც. თუ რელიგიური მხარისათვის დომინანტურია კოლექტიური უფლებები, სეკულარული (და მასთან ერთად ლიბერალური) პოზიცია ამ საკითხში უზენაესობას ინდივიდუალურ, კერძო თავისუფლებას ანიჭებს; თუ პირველი, ვთქვათ, აუცილებლად მიიჩნევს რელიგიურ გრძობათა შეურაცხყოფის უპირობო მიუღებლობას და ამგვარი შინაარსის ყოველგვარ უწყებათა ფილტრაციას, მეორე ამაში სიგყვისა და გამოხატვის თავისუფლების შეზღუდვას ხედავს; თუ რელიგიური პოზიცია სიცოცხლის პრინციპის შეუვალ დამცველად გვევლინება და არანაირად არ ცნობს საკუთარი თუ სხვისი სიცოცხლის ხელყოფის უფლებას, სეკულარული პოზიცია პირად გადაწყვეტილებასა და არჩევანს ანიჭებს უპირატესობას...

და კიდევ: სეკულარული თვალსაზრისით, თანასწორობა ემყარება ადამიანებს შორის საზოგადოებრივ შეთანხმებას და ამ შეთანხმების შედეგია; რელიგიური თვალსაზრისით კი, – ყოველი შემთხვევისას, ქრისტიანული ეკლესიის მოძღვრება ამგვარია, – თანასწორობა განპირობებულია საერთოდან ერთობლივი წარმოშობით, საერთოსადმი ერთობლივი კუთვნილებით და ადამიანების საერთო მოწოდებით: გახდნენ ისინი ღმრთის მსგავსნი და ღმრთის მეგობარნი! ამიტომ, თანასწორობა, რელიგიური გაგებით, ეყრდნობა არა იმდენად ინდივიდუალურის, რამდენადაც უნივერსალურის ღირებულებას, რომელიც უკვე თავისთავად და ამდენად ანიჭებს ღირებულებას ინდივიდუალურს.

ლიბერალური საზოგადოება, სამოქალაქო წესრიგის მოთხოვნებიდან გამომდინარე, აუცილებლად მიიჩნევს აღიარებას (არა ოდენ თავად აღიარებს, არამედ მოქალაქეთაგანაც მოითხოვს ამის აღიარებას!), რომ თანასწორია არათუ ყოველი ადამიანი, თანასწორია ყოველი მოძღვრება და მსოფლხედვაც. ამ თვალსაზრისით, ნებისმიერ ადამიანს აქვს უფლება, არ მოახვიონ მას თავზე ერთი რომელიმე მოძღვრება.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ სეკულარულ და არასეკულარულ ცნობიერებათა მთავარი არაკორელატიურობა ვლინდება სწორედ იმით, რომ სეკულარული ცნობიერება არავის ართმევს უფლებას, ეძებოს ჭეშმარიტება, თუმცა ჭეშმარიტების მოპოვებას და ფლობას შეუძლებლად მიიჩნევს, ხოლო რელიგიურ ცნობიერებას შესაძლებლად მიაჩნია ჭეშმარიტების მიწვდომა, – ის ადვილი მისაწვდომიც კია, რადგან ჭეშმარიტება გაცხადებულია, ხოლო რელიგიური მოძღვრების აღმსარებელი მორწმუნე ადამიანი ჭეშმარიტების სივრცეში იმყოფება (ქრისტიანობაში ასეა: იესო ქრისტე აცხადებს, რომ თავადაა ჭეშმარიტება, იესო ქრისტესთან ზიარება კი ფაქტობრივ დაუბრკოლებლადაა შესაძლებელი!). ჭეშმარიტების მომპოვებელი და მატარებელი პიროვნება კი შეუძლებლად მიიჩნევს, სხვას არ აუწყოს, არ ამცნოს იმის შესახებ, რაც მას არა მარტო საზოგადო თანხმობისა და შესატყვისობის წყაროდ, არამედ პიროვნული გათავისუფლების ერთადერთ გზად მიაჩნია, – თუნდაც იმიტომ, რაკი მან ნამდვილად, უეჭველად იცის, რომ სწორედ ჭეშმარიტება ათავისუფლებს ადამიანს (“შეიცნობთ ჭეშმარიტებას და ჭეშმარიტება გაავთავისუფლებთ თქვენ” – იოანე 8:32).

თუკი ადამიანს სჯერა, რომ ჭეშმარიტება არსებობს და ის ხელმისაწვდომია, ბუნებრივია, იგი მას აღიარებდეს და მის ერთგულებას გამოხატავდეს, – ისევე, როგორც ბუნებრივია, გრძობდეს პასუხისმგებლობას ჭეშმარიტების მიმართ, რაც თავისთავად მკაფიო ვალდებულებას აკისრებს ადამიანს, საჯაროდ გააცხადოს, დაადასტუროს და დაამტკიცოს ის. თუკი ჭეშმარიტება არსებობს, რელიგიური ცნობიერების ადამიანი მის მიმართ გულგრილი ვერ იქნება და არც შეიძლება იყოს, რადგან მას ემყარება ამ კონკრეტული ადამიანის არსებობაც. ამიტომ იგი მზად იქნება, სიცოცხლეც კი გაწიროს ჭეშმარიტებისათვის, რადგან ჭეშმარიტება უფრო დიდი და უფრო მეტია, ვიდრე ერთეული ადამიანის ცხოვრება.

ამ შედარებით ფონზე ადვილი წარმოსადგენია პოსტმოდერნისტულ გარემოში მყოფი რელატივისტური მსოფლხედვის ადამიანის მდგომარეობა: იგი არათუ საკუთარ სიცოცხლეს, ერთ გროშსაც არ გაიმეტებს ათასგვარი ფარდობითი “ჭეშმარიტებებისათვის”, რომლებიც ყოველწამიერად ცვალებადი და სრულებით არამყარია.

რელიგიური ცნობიერების ადამიანი კი თავს მოვალედ მიიჩნევს, მოპოვებული და მსხნელი ჭეშმარიტების შესახებ ამცნოს

თანამოქალაქეს, აზიაროს იგი ჭეშმარიტებას, და ეს მისთვის არა მარტო რელიგიური, არამედ საზოგადოებრივი მოვალეობაცაა, ხოლო საჯარო სივრცეში ამ უწყების წარდგენისა და გაცხადების ყველანაირი შეზღუდვა მას თავის ადამიანურ უფლებათა შელახვად მიაჩნია.

5

სეკულარიზაციამ, რომელმაც იმთავითვე იერში მიიღანა რელიგიის ყველა საკუთრებაზე და, მათ შორის, რელიგიის მიერ მორალური სფეროს “მისაკუთრებაზე”, ბუნებრივად მოიგანა კითხვა, რაზეც პასუხი უნდა გაცვა როგორც სეკულარულ, ისე არასეკულარულ საზოგადოებას: ზნეობის დასაყრდენი მხოლოდ რელიგიურ სივრცეში მოიპოვება (“თუკი ღმერთი არ არსებობს, ყველაფერი ნებადართულია!” – ფიოდორ დოსტოევსკი) თუ შესაძლებელია, რომ მოინახოს ზნეობის სეკულარული ანუ ჰუმანისტურ-სამოქალაქო საფუძვლები, რომელსაც დაეყრდნობოდა ზნეობრივი არჩევანისას ან ზნეობრივი აღზრდისას რელიგიის მიმართ გულგრილი საერო საზოგადოება თუ სახელმწიფო?

მაგრამ ეს კითხვა არა მარტო დაკავშირებულია, არამედ გამომდინარეობს კითხვიდან: შინაგანია თუ არა თავისი არსით ზნეობრივი მუხტი, თუ ზნეობრივი ქცევა გარე საზოგადოებრივი გეგავლენითაა განპირობებული? რა თქმა უნდა, რელიგიური ცნობიერების ადამიანისათვის პასუხი ერთმნიშვნელოვანი და უდავოა: ზნეობა საკრალური სფეროდან გამომდინარეობს და საკრალური ავტორიტეტითაა გამყარებული; მისი გადაფასება ან მისთვის ფარდობითი ღირებულების მინიჭება მიუღებელია; რელიგიური მოძღვრების მიერ გამოცხადებული პოსტულატები აბსოლუტურია და, შესაბამისად, აბსოლუტურია ისიც, რასაც ის ზნეობის შესახებ აცხადებს; ეს აბსოლუტურობა რელიგიურ ზნეობრივ მოძღვრებას განასხვავებს სეკულარული ზნეობრივი მოძღვრების ფარდობითი – დროსა და სივრცეზე დამოკიდებული – პრინციპებისაგან.

საქმე ისაა, რომ საერო ზნეობრივი დებულებანი – რელიგიური საყრდენების გარეშე – ისეთი ავტორიტეტული დაფუძნების გარეშე რჩება, რომელსაც, თავისი საკრალური წარმოშობის წყალობით, შეეძლო საზოგადოებისათვის საყოველთაო ხასიათი ჰქონოდა, რაც საზოგადოების ყოველი წევრისათვის მის მიღევნებას თუ

აღსრულებას არა მარტო აუცილებელს, არამედ უკამათოსა და უეჭველს გახდიდა. მართალია, ამგვარი საფუძვლის (თუ საფუძვლების) უნივერსალურობა, განმტკიცებული აღიარებული ავტორიტეტის წყალობით, საზოგადოებას უზრუნველყოფდა ერთიანი ზნეობრივი საძირკველითა და საერთო ზნეობრივი თვალსაწიერით, მაგრამ, თუკი სასურველია ხედვის რეალურობის შენარჩუნება, ნამდვილად უნდა ითქვას, რომ ამჟამად ამგვარი პერსპექტივები სრულიად მიუღწეველი და განუხორციელებელია.

ამდენად, სეკულარულ საზოგადოებაში თავად ამ საზოგადოებას ეკისრება ისეთი მორალური საყრდენების შექმნა, რაც ადამიანის ქმედებას და ადამიანთა შორის ურთიერთობას ადამიანთა ერთობაში ჯანსაღი ფუნქციონირების ჩარჩოებში მოაქცევდა. ცხადია, რომ საზოგადოებას, საზოგადოებრივ გარემოს ძალუძს, აიძულოს ადამიანები, იყვნენ უფრო მორალურნი, ვიდრე მათი პირადი, ინდივიდუალური ზნეობრივი მუხტი აძლევს მათ ამის საშუალებას, მაგრამ, ამავე დროს, შეუძლია, ასევე, აიძულოს ისინი, იყვნენ უფრო ნაკლებმორალურნი, ვიდრე მათ შეეძლოთ ყოფილიყვნენ, რომ არა საზოგადოების ზეწოლა, საზოგადოებრივი წნეხი, – ორივე შემთხვევისას განმსაზღვრელია ამა თუ იმ სოციალურ სივრცეში დადგენილი, აღიარებული და გაზიარებული ზნე-ჩვეულებანი.

თავისთავად, საერო მორალისათვის ჩვეულია ზნეობის საკითხებში ნაკლები მომთხოვნელობა და მეტი სიმსუბუქე, ნაკლები რიგორიზმი და მეტი შემწყნარებლობა, ხოლო რელიგიური ზნეობრივი მოძღვრების ჰორიზონტი ყოველთვის აბსოლუტურია და, შესაბამისად, ვალდებულებანიც უფრო მკაცრი და მაქსიმალისტურია. თუმცა, შესაძლოა, წარმოიშვას ისეთი გარემო, სადაც საზოგადოება ან სახელმწიფო მაღალი მოთხოვნის ზნეობრივ პარადიგმას უწესებს მოქალაქეს და ასეთ შემთხვევებში ადამიანი იძულებული ხდება, რომ მისი არჩევანი და საქციელი საზოგადოებრივად მისაღები, სარგებლიანი და პასუხისმგებლობით განმსჭვალული იყოს. ამავე დროს, კარგადაა ცნობილი იმგვარი შემთხვევებიც (არცთუ იშვიათი!), როცა საზოგადოება ან სახელმწიფო აიძულებს მოქალაქეს, მოიქცეს მიღებული მორალის წინააღმდეგ და უარყოს თვით ადათ-ჩვეულებითი ზნეობრივი ტრადიციები, რაც ასე ცხადად გამოვლინდა თუნდაც გასული საუკუნის ცოცხალიცარისცულ სახელმწიფოებში; მით უმეტეს, არაა დასავიწყებელი ათეისტურ

რეჟიმებში ან ანტიქრისტიანულ რევოლუციურ ქარბორბალაში (საფრანგეთი, რუსეთი, მექსიკა, ესპანეთი...) მოხვედრილ ქრისტიანთა მდგომარეობა (თუმცა ფარულად – და ხანდახან გაუცნობიერებლადაც – ეს რეჟიმები თავიანთ საკუთარ საერო “რელიგიებს” აგებდა და ამკვიდრებდა), როცა ქრისტიანს აიძულებდნენ, დაეთმო ქრისტიანული ზნეობრივი მოძღვრების განმაპირობებელი, საფუძველმდები პრინციპები.

ის კითხვა, შეუძლია თუ არა სეკულარულ საზოგადოებას, შესთავაზოს ადამიანებს, საკრალური ღირებულებების მაგიერ, ზნეობის საერო, ჰუმანისტური საყრდენები, უკანასკნელი საუკუნეების განმავლობაში იმდენჯერ დასმული და იმდენჯერვე უპასუხოდ დატოვებული კითხვაა, რომ აქ და ამჟამად მისი გადაწყვეტის მცდელობა სრულიად უადგილო და უდროო იქნება. ამჯერად გადამწყვეტი ისაა, რომ ყოველი ზნეობრივი მოძღვრება, ანდა დებულება, დაყრდნობილი არასაკრალურ ავტორიტეტს და გამომდინარე ადამიანთა შორის შეთანხმებიდან, რელიგიური ცნობიერების ადამიანში არსისეულ უნდობლობას იწვევს და, ამ თვალსაზრისით, ვერასოდეს ვერანაირ კონკურენციას ვერ გაუწევს რელიგიური ზნეობრივი მოძღვრების საწყისებს. მით უმეტეს, თუკი გავისხენებთ და გავითვალისწინებთ არაერთ მაგალითს, როცა სეკულარული ზნეობის სხვადასხვა გამოვლინებაში ქრისტიანი აშკარა უზნეობას ხედავდა და ხედავს (მაგალითად, ევთანაზიის მიღება და კანონიერად აღიარება), თუნდაც ისევ ტრადიციულ ზნე-ჩვეულებებთან შედარებით.

რელიგიური ცნობიერების ადამიანს მტკიცედ სჯერა, რომ სეკულარული მორალის თვალშისაცემად ჩამორჩება რელიგიურ მორალს და, რაკი მხოლოდ საზოგადოებრივ პირობითობას ეფუძნება, ის არა მარტო შეუდარებლად ნაკლებავტორიტეტულია, არამედ ნაკლებმომთხოვნისაა და ფარდობითიც; ამავე დროს, მას უთუოდ და უკამათოდ მიაჩნია, რომ რელიგიური მორალის საკრალურ საძირკველს ემყარება და მისი მოთხოვნებიც არა მარტო უფრო მაღალია, არამედ უნივერსალურიც.

ზნეობრივი დაფუძნების საკითხში რელიგიურ ცნობიერებასა და სეკულარულ ცნობიერებას შორის წარმოიძობა აშკარა თუ ფარული კოლიზია, – და თუ მწვავე კონფლიქტი შეიძლება თავიდან იქნეს ამორებული შეთანხმებისა და კომპრომისის შედეგად, ყოველი შემთხვევისას, გარდაუვალია ერთმანეთის მიმართ იმგვარი ეჭვნეულობა ან ურთიერთგაუგებრობა, რაც შეუძლებელს ხდის

მთელი საზოგადოების მიერ საყოველთაოდ მიღებული, ერთიანი ზნეობრივი საფუძვლის გამონახვასა და აღიარებას.

6

კარდინალ იოზეფ რაცინგერსა (ამჟამად – პაპი ბენედიქტე მე-თექვსმეტე) და იურგენ შაბერმასს შორის დისკუსიაში, რომელიც ცალკე წიგნაკად დაიბეჭდა სახელწოდებით “სეკულარიზმის დიალექტიკა: გონებისა და რელიგიის შესახებ” (2005), წამოჭრილია კითხვები: არსებობს თუ არა ლიბერალური სახელმწიფოს ლეგიტიმაციის სამართლისწინარე საფუძვლები? ლიბერალური სახელმწიფო მხოლოდ ლეგალურია თუ ლეგიტიმურია? შეუძლია თუ არა ლიბერალურ საზოგადოებას საკუთარ წევრთაგან მოითხოვოს სოლიდარობა? მოსალოდნელია თუ არა ამგვარი სოლიდარობა ოდენ კონსტიტუციის ნიადაგზე?

ამ კითხვებზე პასუხის ძიებისას, და ზოგადადაც, ფილოსოფოსი იურგენ შაბერმასი მიიჩნევს, რომ “ფილოსოფიას აქვს საფუძვლელი, მზად იყოს რელიგიურ გადმოცემათათვის ყურის დასაგდებად”. ყურის დასაგდებად მზადყოფნას ან, თუნდაც ყურის დაგდებას ორი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს: ერთია აღება და მიღება იმ გამოცდილებისა, რისი მფლობელიცაა რელიგიური ტრადიცია, მეორე კი – რელიგიური თვალსაზრისის გათვალისწინება ცნობიერების ფორმათა სრული პანორამის თვალხილულად წარმოსადგენად. პირველი აქტიური გზაა, მეორე – პასიური, მაგრამ ორივე ეს გზა პროდუქტიულია, და არა მხოლოდ ფილოსოფიისათვის, არამედ, საერთოდ, სეკულარული საზოგადოებისა და სახელმწიფოსათვისაც. თუ პირველ გზას საზოგადოება გამოცდილების გამდიდრებისა და გაღრმავებისაკენ მიჰყავს, მეორე – საშუალებას იძლევა, არ იქნეს უგულებელყოფილი, უარყოფილი, უყურადღებოდ დატოვებული იმ თანამოქალაქეთა პოზიცია, რომელიც, შესაძლოა, არ ემთხვეოდეს, ან სულაც უპირისპირდებოდეს საზოგადოების უმრავლესობის მიერ აღიარებულ და მიღებულ პოზიციას, მაგრამ მისი გათვალისწინების გარეშე საზოგადოებრივი ცნობიერების ინტეგრალური სურათის დანახვა შეუძლებელი იქნებოდა.

სახელმწიფოში სამოქალაქო წესრიგის მოსაპოვებლად საკუთარ მოქალაქეთათვის სოლიდარობის მოთხოვნის შესაძ-

ლო უფლება სახელმწიფოს მაშინ აქვს, როცა მისი კანონმდებლობა ემყარება იმგვარ საფუძველს, რაც საფუძველს წარმოადგენს რელიგიური ცნობიერების ადამიანისათვისაც, – სხვა თუ არაფერი, ამგვარი ადამიანისათვის თუნდაც სახელმწიფოებრივი წყობის, თუნდაც საზოგადოებრივ ღირებულებათა სისტემის, თუნდაც ეთოსის საკრალური საფუძველი უთუოდ უპირატესი ღირებულების მატარებელია სეკულარულ საფუძველთან შედარებით. ამდენად, მოქალაქისათვის სახელმწიფოს მხრივ სოლიდარობის მოსათხოვნად საკმარისი არ იქნება ოდენ სეკულარული ნიადაგი, – ფაქტობრივად, ამ “სამართლისწინარე” საფუძვლის გამოცხადებისა და მითითების გარეშე, როგორც სახელმწიფოს ლეგიტიმურობა, ისე საზოგადოებრივ ფასეულობათა ლეგიტიმურობა საეჭვო აღმოჩნდება რელიგიური ცნობიერების ადამიანისათვის.

იმ შემთხვევისასაც კი, თუ ყურადღების მიღმა დავტოვებთ მწვავე დაეჭვებს, თუ რამდენად ლეგიტიმურია ამგვარი, საკრალურობისაგან დაცლილი საფუძველი, – თუგინდ საერო ცნობიერების ადამიანისათვის, – არ შეიძლება უპასუხოდ დარჩეს შეკითხვა: მაინც, რა შეიძლება იყოს სახელმწიფოებრივი თუ საზოგადოებრივი ლეგიტიმაციის უნივერსალური საფუძველი?

სავარაუდოა, რომ ამგვარ საფუძვლად აღიარებული იქნეს უნივერსალური (თუნდაც ეგრეთ წოდებული “ბუნებრივი”) ეთოსი, მაგრამ ზემორეხსენებულ დისკუსიაში, ფილოსოფოს ჰაბერმასთან მოსაზრებათა გაცვლა-გამოცვლისას, თეოლოგი რაციონერი მიიჩნევს, რომ ამ ქვეყნად არ არსებობს ყველა კულტურისა და ყველა რელიგიისათვის ერთნაირად მისაღები და გასაზიარებელი მორალური მოძღვრება, იმგვარი უნივერსალური ეთოსი, რომელსაც შეძლებდა დაყრდნობოდა აღმოსავლეთისა და დასავლეთის ყველა საზოგადოება. და მაინც, მსოფლიო კულტურათა შორის იგი გამოყოფს – არც მეტი, არც ნაკლები – სამი ტიპის კულტურას: ქრისტიანულს, ისლამურსა და ჰინდუისტურ-ბუდჰისტურს. ადვილი შესამჩნევია, რომ სამივე მათგანი რელიგიურ ნიადაგს ეფუძნება და, შესაბამისად, საფიქრებელია, რომ სწორედ ეს ნიადაგი იძლევა სახელმწიფოსა და საზოგადოების “სამართლისწინარე” (ესე იგი, არათვარდობითობის სიმტკიცით აღჭურვილ) უზრუნველყოფას.

მაგრამ გასათვალისწინებელია, რომ განსხვავებული რელიგიურ-კულტურული სისტემების გარდა, რომელთაც რაცინგერი ჩამოთვლის, მათ გვერდით, შესაძლოა, არსებობდეს (და არსებობს!) სეკულარულ ფასეულობათა სისტემაც, რომელიც თავის საკუთარ საფუძველზე ამყარებს საზოგადოებასა და სახელმწიფოს, ან კიდევ მეტი, არსებობს ფასეულობათა ფარდობითობა, როცა ფასეულობების სიმყარე პრინციპულად გამორიცხულია და ცალ-ცალკეც და ერთმანეთთან მიმართებაშიც ისინი განუწყვეტლივ იცვლება დროსა თუ სივრცეში. დღევანდელი ევროპული საზოგადოებრივი განწყობებიდან – და მისი პერსპექტიული მისწრაფებებიდან – გამომდინარე, ძველი კონტინენტის ამჟამინდელი საზოგადოებრივი ცნობიერების გათვალისწინებით, არაა გამორიცხული, რომ სწორედ აღნიშნული მიმართულება გახდეს მისაღები უმრავლესობისათვის.

ამ შესაძლო მომავალი უმრავლესობის შესახებ რაცინგერი არაფერს ამბობს, მაგრამ იგი მაინც ზოგად ეჭვს გამოთქვამს თავად უმრავლესობისა და უმრავლესობის თვალსაზრისთა, პოზიციათა, დამოკიდებულებათა მიმართ, რაც კათოლიკე თეოლოგს მეტად სათუო და არამყარ ფასეულობებად მიაჩნია (შდრ. აღმოსავლური საქრისტიანოს წარმომადგენლის, ქრისტიანი ფილოსოფოსის, ნიკოლაი ბერდიაევის, პოზიცია, რომელიც მან ენ-კავე-დე-ს საიდუმლო განყოფილებაში ჩეკისტების მიერ მისი დაკითხვისას, 1922 წლის 18 აგვისტოს, განაცხადა: “საკუთარ იდეოლოგიად მიმაჩნია არისტოკრატიული იდეოლოგია, ოღონდ არა წოდებრივი გაგებით, არამედ ყველაზე უკეთესთა, ყველაზე გონიერთა, ყველაზე ნიჭიერთა, ყველაზე განათლებულთა, ყველაზე კეთილშობილთა ბატონობის მნიშვნელობით. დემოკრატია მიმაჩნია შეცდომად, რადგან ის ეფუძნება უმრავლესობის ბატონობის თვალსაზრისს”). მიუხედავად იმისა, რომ უმრავლესობა არასოდეს იძლევა გადაწყვეტილებათა არც უცდომლობის და არც ზნეობრივი განსჯის საწინდარს, ლიბერალურ საზოგადოებაში, ისევე როგორც ლიბერალურ პრინციპებზე დაფუძნებულ სახელმწიფოში, გადაწყვეტილებანი მაინც მხოლოდ უმრავლესობის ნებით მიიღება (იქნება ეს არჩევნები, რეფერენდუმი თუ პლემბისციტი). ეს გარემოება კი უპრიანსა და აუცილებელს ხდის ამგვარ სახელმწიფოში ფასეულობათა სამართალგარეშე დაფუძნებას, რომელიც არ ემყარება, და, შესაძლოა, არც გამო-

ხატავდეს, არც ასახავდეს, არც ავლენდეს – იქ და იმჟამად – უმრავლესობის სურვილსა თუ მოთხოვნას.

ამრიგად, როცა საზოგადოებისა თუ სახელმწიფოს როგორც დაწერილი, ისე დაუწერელი კანონმდებლობის ლეგიტიმურობის აღიარებისათვის საზოგადოების ერთ ნაწილს რელიგიური საფუძველი სჭირდება (და მოითხოვს!), მეორე – სეკულარულ-სამოქალაქო დებულებასა და შეთანხმებასაც სჭერდება, ხოლო მესამე – ტრადიციულ-კულტურულ დატუძნებასაა ჩვეული, ლეგიტიმურობის გაგების ამგვარმა განსხვავებამ, შესაძლოა, საზოგადოების სხვადასხვა ჯგუფებს შორის დაძაბულობა, გაუგებრობა და გაუცხოება წარმოშვას, მაგრამ ეს მაინც არ წარმოადგენს სავარაუდო საზოგადოებრივი კონფლიქტის მთავარ წყაროს, და არც იმდენად ის, რომ ერთმანეთს უპირისპირდება საზოგადოებრივ-სახელმწიფო კანონმდებლობის რელიგიური და სეკულარული საფუძვლები, – საქმე ისაა, რომ არსისეულად შეუთანხმებელი აღმოჩნდა ამ საფუძველთა ორი განსხვავებული ხედვა: თუ რელიგიურ მხარეს მიაჩნია, რომ საზოგადოება და სახელმწიფო უნდა ემყარებოდეს რელიგიურ საძირკველს და ის, შესაბამისად, უნივერსალური, მარადიული და წარუვალია, სეკულარულ მხარეს სრულებით არ მიაჩნია შეუძლებლად, რომ ეს საფუძვლები იმთავითვე ფარდობითი, დროებითი და პირობითი იყოს. ცხადია, რომ ამ ორ მიმართებას შორის საერთოს პოვნა და ერთმანეთის ფასეულობათა გაზიარება – შესაბამისად, კოლიზიის დაძლევა – ლამის მიუღწეველ ამოცანად ჩანს.

ასე რომ, ჯერჯერობით ისევ უპასუხო კითხვად რჩება: აქვს თუ არა სეკულარულ საზოგადოებას და სახელმწიფოს ისეთი გარესამართლებრივი საფუძველი, რომელიც უნივერსალურს გახდიდა საზოგადოებისა და სახელმწიფოს ფასეულობებს მისი ყოველი წევრისათვის?

ისტორიულად სეკულარიზაცია წარიმართა და ჩამოყალიბდა იმგვარ გარემოში, როცა მიმდინარეობდა ბრძოლა ეკლესიის უფლებათა წინააღმდეგ ჯერ საერო პოზიციის უფლებათა მოსაპოვებლად, ხოლო შემდგომ კი – გასათვართოებლად. ამ გარე-

მოში სეკულარიზაცია ცდილობდა, მეტი უფლება და მეტი საზოგადოებრივი სივრცე გამოეცა რელიგიური უმრავლესობისათვის და თანდათანობით თავად დაეკავებინა ეს სივრცე. ამდენად, სეკულარიზაციის საწყისებს გემს აძლევდა უმრავლესობასთან დაპირისპირება უმცირესობის პოზიციიდან.

ეცაპობრივად, – სქემატურად რომ ჩამოყალიბდეს, – ამ ბრძოლის მსვლელობა ამგვარი იყო: ეკლესიის გაბატონებული საზოგადოებრივი მდგომარეობის შევიწროება საკუთრებისა თუ იდეოლოგიის განზომილებაში და თანდათანობით სივრცის გაკაფვა, მოპოვება და დაკავება საერო-სამოქალაქო საქმიანობისათვის, მისი იდეოლოგიისათვის, მისი ფასეულობებისათვის (ეს ეცაპი ყველაზე მძაფრი, შეუპოვარი, შეურიგებელი იყო!); შემდგომ – მეტ-ნაკლებად ცოლერანტული ბალანსის დამყარება რელიგიურ და სეკულარულ პოზიციებს შორის; მომდევნოდ – საზოგადოებრივ ვარემოში ეკლესიისა და რელიგიური ცნობიერების მარგინალიზაცია და მისი მხოლოდ პრივატული (შესაბამისად, ფარდობითი და მრავალთავან ერთ-ერთის) ფასეულობის აღიარება; ბოლოს და ბოლოს, ამჟამინდელ სანუკვარ მიზნად დასახულია საჯარო სივრციდან რელიგიური ცხოვრებისა და რელიგიური ცნობიერების სრული განდევნა და რელიგიისა და მის დაწესებულებათა საზოგადოებრივი ადგილისა თუ დანიშნულების გაუქმება.

სეკულარიზაციის წარმატებანი უკანასკნელი სამი-ოთხი საუკუნის განმავლობაში აშკარა და უკამათოა, ამავე საუკუნეების განმავლობაში ევროპის ქვეყნების ნომინალურ ქრისტიანთა რიცხვი თუ დრამატულად არ შემცირებულა (ამასაც გააჩნია: სად, რომელ ქვეყანაში!), ყველა შემთხვევისას, მტკიცე რელიგიური ცნობიერების ადამიანები, რომლებიც შეუპოვრად იბრძოლებენ რელიგიის მნიშვნელობისა და გავლენისათვის საზოგადოებაში, ცალსახად უმცირესობას შეადგენენ არა მარტო ევროპაში, არამედ ახალ სამყაროშიც. ფაქტია ისიც, რომ ბევრ ევროპულ მიწაზე, საერთოდ, რელიგიური აღმსარებლობის (და, მით უმეტეს, ეკლესიური ცნობიერების) ადამიანები უეჭველ რაოდენობრივ უმცირესობაში აღმოჩნდნენ.

დღევანდელი სეკულარიზმი კი, რომელიც თავის რიგებში იკრებს არა მარტო იმ ადამიანებს, რომელთაც რამე განსაზღვრული პრეტენზია აქვთ ორგანიზებული თუ არაორგანიზებული რე-

ლიგიის მიმართ, არამედ იმათაც, ვინც სრულიად ნეიგრალურად და გულგრილად აღიქვამს რელიგიურობის ნებისმიერ გამოვლენას, ნელ-ნელა დასაყრდენი ბაქანი აღმოჩნდა საზოგადოების გადაძწყვეტი უმრავლესობისათვის.

ამგვარად, სეკულარიზმის დროშით საკუთარ უფლებათათვის მებრძოლი უმცირესობა დღესდღეობით რელიგიური უმცირესობის უფლებებთან მებრძოლ უმრავლესობად იქცა (როგორც აღინიშნა, არა მარტო მთლიანი რელიგიური დაწესებულება, არამედ თვით რელიგიური ცნობიერების ყოველი ადამიანი თავისი რელიგიური საჯარო სიტყვის თქმის უფლებასა და სარწმუნოების საჯაროდ აღიარებას საკუთარ განუშორებელ უფლებად – და მოვალეობად – მიიჩნევს!).

მაგრამ საქმე ისაა, რომ იქ, სადაც ამჟამად სეკულარისტული იდეოლოგია თავისი მიზნებისათვის ბრძოლას ლიბერალურ პრინციპებზე დაყრდნობილი სახელმწიფოს პირობებში აგრძელებს, ეს ბრძოლა, შესაძლოა, შინაგანად გაორებული იყოს, რადგან სეკულარიზმს ნამდვილად მოუწევს მხედველობაში მიიღოს ლიბერალური საზოგადოების ერთ-ერთი საფუძველმდებრივი პრინციპი: უმცირესობების უფლებათა გათვალისწინება და დაცვა.

თუკი თავდაპირველად სეკულარიზაციისათვის მებრძოლთა მიზნები თანხვდებოდა ლიბერალური საზოგადოებისათვის მებრძოლთა მიზნებს, ამგვარ გარემოში, ადვილი წარმოსადგენია, რომ ეს ადრინდელი მდგომარეობა მკვეთრად შეიცვალოს. არა მარტო რელიგიის – როგორც “ერთ-ერთი მსოფლხედვის” – შეზღუდვა უპირისპირდება ლიბერალური საზოგადოების პრინციპებს და მის პრინციპებზე დაფუძნებული სახელმწიფოს კანონმდებლობას, არამედ კიდევ მეტი: ლიბერალური საზოგადოება საკუთარ მოვალეობად ხედავს, გაუფართოოს მოქმედებისა და გამოხატულების სივრცე ნებისმიერ უმცირესობას, მაქსიმალურად მიეცეს ამ უმცირესობას საჯარო სივრცეში თვითგანცხადებისა და საკუთარი თავის სრული გამოხატვის უფლება. ამდენად, ბუნებრივად წამოიჭრება კითხვა: რამდენად და რაგვარად იცავს რელიგიური უმცირესობის (ესე იგი, მისი სრული თვითგამოხატვის) უფლებას ლიბერალური საზოგადოება და როგორ მიემართება ეს დაცვა სეკულარიზაციის მისწრაფებებს?

ადვილი შესაძლებელია, რომ ამგვარ გარემოში წარმოიშვას მწვავე დაპირისპირება: ერთი მხრივ, სეკულარული საზოგადოების და, მეორე მხრივ, ლიბერალური საზოგადოების იდეოლოგიათა შორის.

საზოგადოება, რომელიც ლიბერალურ ფასეულობებს მიიჩნევს საკუთარ შუქურად და მეგზურად, ისევე, როგორც სახელმწიფო, რომელიც თავის წყობას ლიბერალური საზოგადოების პრინციპებზე აფუძნებს, სულ მცირე, ვალდებულია, ანგარიში გაუწიოს და ყურადღება მიაპყროს, როგორც, ზოგადად, უკლებლივ ყოველი საზოგადოებრივი ჯგუფის, საზოგადოების უკლებლივ ყოველი ნაწილის, – რაოდენობისდა მიუხედავად, – ფასეულობებს, ასევე, კერძოდ, რელიგიური ცნობიერების ადამიანთა და მათი ორგანიზებული ფორმების საფუძველმდებ ღირებულებებს. საზოგადოებრივი სივრციდან ამ ღირებულებათა გაძევებით კი (და მისი გადასროლით ოდენ პირად სივრცეში), სხვა თუ არაფერი, ერთ-ერთი უმცირესობის – რელიგიური უმცირესობის – არათუ უფლებების დარღვევა, არამედ მისი სრული უგულებელყოფა ხდება.

მაგრამ ლიბერალურ საზოგადოებასა და ლიბერალურ პრინციპებზე დაყრდნობილ სახელმწიფოს, ერთი მხრივ, თუ თავისი მოვალეობების აღსრულება მოეთხოვება უმცირესობის მიმართ, მეორე მხრივ, ამ უმცირესობისაგან სარგებლის მოპოვებაც შეუძლია: როგორც ხშირად მომხდარა ხოლმე, უმცირესობას ძალუძს, თავისი სამსახური გაუწიოს საზოგადოებას და შესთავაზოს მას ის ღირებულებები, რომელიც გაამდიდრებს ამ საზოგადოების ღირებულებათა სისტემას თუ საუნჯეს, ანდა, კრიზისის შემთხვევისას ეს უმცირესობა არა მხოლოდ საკუთარ გამოცდილებას უწილადებს, არამედ დაეხმარება, ხელს გაუწვდის მას გამოსავლის გზების ძიებაში.

სხვა თუ არაფერი, მიუხედავად იმისა, რომ ადამიანის უმთავრეს უფლებათა და თავისუფლებათა თანამედროვე კონცეფცია ჩამოყალიბდა რელიგიურ თვალსაზრისთან თუ თვალსაზრისებთან პოლემიკაში, მაინც ქრისტიანული ცნობიერების ადამიანებს შეუძლიათ განაცხადონ (და აცხადებენ კიდევ!), რომ ადამიანის უფლებათა ძირითადი პრინციპები ქრისტიანულ, სახარებისეულ საფუძველებს ემყარება და რომ ეს საფუძველები სრულიადაც არ გაცვეთილა და არ ამოწურულა; შეუძლიათ განაცხადონ, რომ

ქრისტიანული ხედვა დიდ ყურადღებას მიაპყრობს პიროვნების თავისუფლებას, მაგრამ, ამავე დროს, ძალზე ფაქიზია პიროვნების მოვალეობათა მიმართ, რაც მნიშვნელოვანწილად პიროვნების საზოგადოებრივ მოვალეობებსაც გულისხმობს და ითვალისწინებს. მაგრამ არა მხოლოდ ეს!

მაგალითად, რელიგიური ცნობიერების აღამიანებსა და ჯგუფებს საშუალება აქვთ, შეახსენონ და შესთავაზონ სახელმწიფოს, რომ სახელმწიფოებრივი წყობილების სიმყარისა და სიმტკიცის შესაძლო შერყევისას, ამ გარემოში კონსტიტუციური ლეგიტიმურობის პოლიტიკური და საკანონმდებლო საყრდენის არასაკმარისობის ცხადყოფისას, ახალი და ახლებური საფუძვლების ძიებათა აუცილებლობის გაჩენის პირობებში, შესაძლო იქნებოდა დაყრდნობა მეტაფიზიკურ და რელიგიურ საფუძვლებზე, რაც ეგზომ აუცილებელ გარესამართლებრივ ლეგიტიმურობას შესძენდა სახელმწიფოებრივ ქმედებათა მიმართულებას.

ან, ისევ მაგალითად, საზოგადოებრივი ცხოვრების ინდივიდუალისტური მოდელის კრიზისის შემთხვევისას რელიგიურ წრეებს საშუალება აქვთ, საზოგადოებას შესთავაზონ “საერთო სარგებლის” (Bonnum commune, common good) რელიგიურეთიკური იდეა, რომელზეც შესაძლებელი გახდებოდა საზოგადოებრივი სოლიდარობის პრინციპების დაყრდნობა, რაკილა ამგვარი სოლიდარობის თუნდაც ფილოსოფიურ, თუნდაც სამართლებრივ საფუძვლებს ადვილად ვერ პოულობს ოდენ ლიბერალურ თუ ინდივიდუალისტურ პრინციპებს მინდობილი საზოგადოება. “საერთო სარგებლის” იდეა პიროვნებასა და საზოგადოებას კოლექტიური თანაცხოვრების იმგვარ მოდელს აწვდის, რომელიც საშუალებას იძლევა, პიროვნება დაცულ იქნეს, ერთი მხრივ, ცოცხალიცარისტული მმართველობის საფრთხისაგან, ხოლო, მეორე მხრივ, არ იქნეს ჩაკეტილი თავკერძობისა თუ მომხმარებლობის თვითკმარ, შეზღუდულ ჩარჩოებში, რათა მან საკუთარი მეობის სრული განხორციელება-გაღვივებაც შეძლოს, – რამე ხელშემლის ან დაბრკოლების გარეშე, – და საზოგადოების ნამდვილი წევრობაც სრულფასოვნად განიცადოს.

ანდა, სხვა მაგალითი: იმ გარემოში, სადაც და როცა ყოველდღიურად მწვავდება და მრავლდება კონფლიქტები სხვა-

დასხვა პიროვნულ თუ კოლექტიურ განზომილებებში, ეკლესია დღევანდელ (და მომავალ) საზოგადოებას აწვდის ინდივიდუუმთა და ჯგუფთა ერთობლივი ცხოვრებისა თუ საქმიანობის ნიმუშს, მაგალითს, პარადიგმას, რომელიც მას საუკუნეების განმავლობაში შეუმუშავებია, რადგან “ეკლესია სიტყვა-მოვლენაა, რომელიც ძლევს რასის, ეროვნების, სარწმუნოების, სქესის, ასაკისა და სოციალური მდგომარეობის ბარიერს და რომელიც საშუალებას აძლევს ადამიანებს იცხოვრონ – თუნდაც დროებით – ახალ საუკუნეში”, “ეკლესია მომავალი ეპოქის ექსპერიმენტული მოდელია” (ჰარვი კოქსი, “საერო ქალაქი: სეკულარიზაცია და ურბანიზაცია თეოლოგიურ პერსპექტივაში”, 1965).

როგორც ამუამინდელი ვადასახედიდან ჩანს, თითქოს რადიკალურ ქრისტიანულ პოზიციას გამოხატავს უკ მარიტენი და ეს ხედვა ზოგიერთმა, შესაძლოა, ამ ქრისტიანი ფილოსოფოსის პროზელიტურ სულისკვეთებას მიაჩეროს, მაგრამ თუნდაც პლურალისტურ საზოგადოებაში და საზოგადოებრივი ცნობიერების მრავალფეროვნებაში ამგვარი ხმაც უთუოდ და უპირობოდ გასათვალისწინებელია:

“სურს თუ არ სურს, სახელმწიფოებმა უნდა გააკეთოს არჩევანი ან სახარებისათვის, ან სახარების წინააღმდეგ. მათ ჩამოაყალიბებს ან ცოცალიტარიზმის სულისკვეთება, ან ქრისტიანობის სულისკვეთება” (უკ მარიტენი, “ადამიანის უფლებები და ბუნებრივი კანონი”, 1943);

“დემოკრატია შეიძლება დაეფუძნოს მხოლოდ სახარების გამოცხადებას. სწორედ სახარების გამოცხადების წყალობით, დემოკრატია ახერხებს დაძლიოს ყველაზე საშინელი გამოცდანი და ცდუნებანი. სწორედ სახარების გამოცხადების წყალობით, დემოკრატია ნელ-ნელა შეიძლება პოლიტიკური ცხოვრების მორალური რაციონალიზაციის მნიშვნელოვანი ამოცანის შესრულებას” (უკ მარიტენი, “ადამიანი და სახელმწიფო”, 1951).

ფაქტია, რომ არავის არასოდეს დაუმტკიცებია, – პრაქტიკულ სახელმწიფოებრივ-საზოგადოებრივ ცხოვრებაში მაინც, – რომ ამგვარი შემოთავაზება იმთავითვე უნაყოფობისთვისაა განწირული.

ვინდლო ეს გზა – ჯერჯერობით გამოუცდელი გზა – სეკულარიზაციისა და სეკულარიზმის აშკარა თუ ფარული საფრთხეების

აცილების საშუალებაც იყოს და, ამავე დროს, სამოქალაქო წესრიგისა თუ წონასწორობის მოპოვების, დამყარებისა და გამყარების შესაძლო წინაპირობაც და საწინდარიც.

8

სეკულარისტულმა იდეოლოგიამ და მისი პრინციპების განხორციელებამ, შესაძლოა, სხვადასხვა საფრთხე შეუქმნას საზოგადოებასა და სახელმწიფოს, ხოლო თუნდაც ლიბერალურ საზოგადოებასა და სახელმწიფოს – სწორედ ლიბერალური პრინციპების განხორციელების საქმეში. მაგრამ განსახილველად უპრიანი იქნება, ყურადღების მიღმა არ დარჩეს საკითხიც, თუ რა აპრიორულ საფრთხეს უქმნის სეკულარიზმი რელიგიურ ცნობიერებასა და რელიგიურ ჯგუფებს, და არა მხოლოდ გარედან (რაც სრულიად ბუნებრივი და ცხადია, რადგან ის თავის არსებით მიზნად ისახავს რელიგიის გამოდევნას საჯარო სივრციდან), არამედ შიგნიდანაც: დღევანდელი რელიგიური ცხოვრება, განსაკუთრებით ლიბერალურ პრინციპებზე დაფუძნებულ სახელმწიფოებში, აშკარად დგას შიდა სეკულარიზაციის ფარული საფრთხის წინაშე, რაც მას ყველაზე მომაკვდინებელი საშიშროებით – იდენტიურობისა და ავთენტიკურობის დაკარგვით – ემუქრება.

პირველ ყოვლისა, იგულისხმება ის სწრაფვა, როცა საზოგადოება რელიგიურ ჯგუფებსა და დაწესებულებებს სასურველ შესაძლებლობად სთავაზობს (ხანდახან – თავს ახვევს კიდევც), საკუთარ თავზე აიღონ საქველმოქმედო მოღვაწეობა და აქციონ ის მათი საზოგადოებრივი საქმიანობის არა მხოლოდ წამყვან, არამედ ერთადერთ მიმართულებად. საჯარო რელიგიური ცხოვრების ოდენ საქველმოქმედო ჩარჩოებში მოქცევა და მისი დაყვანა კარიტატიულ დაწესებულებამდე, რა თქმა უნდა, სრულიად უკარგავს რელიგიას თავის არსსა და დანიშნულებას. თუმცა ამგვარი შემოფარგვლა – შეგნებულად თუ შეუგნებლად – დაუინებით ინერგება საზოგადოებრივ ცნობიერებაშიც. თვალშისაცემია, რომ არცთუ იშვიათად – და თავისდა საზიანოდ – ამგვარ სწრაფვებს იზიარებენ თავად რელიგიური ჯგუფები და დაწესებულებები, მათი მეთაურები და რიგითი წევრები, რაც ხან კონფორმისტული მოსაზრებითაა განპირობებული, ხან –

რელიგიის არსის არასწორი წვდომით, ხან კი – მისიონერული მოღვაწეობის მცდარად გაგებული სტრატეგიით.

მეორე საფრთხე კი ორმხრივად ორგვარია: იგულისხმება რელიგიურ დაწესებულებათა წარმოდგენა პრიორიტეტულ ეროვნულ დაწესებულებად, ეროვნული ტრადიციებისა და ეროვნული კულტურული მემკვიდრეობის საგანძურის მცველად (ამგვარი ხედვათა და სწრაფვათა გეოგრაფიული განფენილობა ფრიად ფართოა: აღმოსავლური საქრისტიანოდან ჰინდუიზმამდე, ლამაური ბუდჰიზმიდან იაპონურ შინტოიზმამდე).

ხშირად ამგვარ წარმოდგენას თავად რელიგიური დაწესებულებებიც იფერებს, რითაც სრულიად შორდება რელიგიური მოძღვრების არსსა და გულისგულს, რის შედეგადაც, ფაქტობრივ, ისინი ავთენტიკური რელიგიური შინაარსისაგან გამოშვინულ, რიტუალურ ადათ-ჩესებზე დაყრდნობილ, ნაციონალისტური იდეებით გამოკვებილ და ნასაზრდოებ, სულიერად და ინტელექტუალურად შემოფარგლულ კვაზირელიგიურ დაჯგუფებად იქცევა. ეს – ერთი მხრივ, მაგრამ, მეორე მხრივ, სწორედ ამ გამოსახედიდან ცქერისას ეს დაჯგუფებანი უპირისპირდება სეკულარულ საზოგადოებას თუ სეკულარულ სახელმწიფოს და დარწმუნებულია, რომ ამგვარი დაპირისპირებითა და ბრძოლით რელიგიურ ღირებულებებს იცავს, რითაც უნებლიე შეცდომაში შეჰყავს როგორც თავისი მიმდევრები, ისე არარელიგიური საზოგადოება, რადგან იცავს იმ ბასტიონს, რომელიც რელიგიური სახელდეებითაა აღნიშნული და წარმოდგენილი, მაგრამ რომელიც რეალურად მეტისმეტად დაშორებულია თავად ავთენტიკურ რელიგიურ უწყებას.

რაც შეეხება სეკულარულ საზოგადოებას, ისიც ორნაირი შეცდომის საფრთხის წინაშე დგას: ერთი მხრივ, ის მართლაც იჭერებს და საკუთარ თვალსაზრისად იღებს ამგვარ რელიგიურ დაწესებულებათა თვითწარდგენას და, შესაბამისად, უპირისპირდება რელიგიურ დაწესებულებას, ჯერ თავისთავად, არსობრივ, ხოლო შემდგომ – როგორც ეროვნული (და ლიბერალური საზოგადოებისათვის მოძველებული, უარსაყოფი, ყავლგასული) ღირებულებების მცველს, მეორე მხრივ კი, ნებაყოფლობით უთმობს ამ ტრადიციების, ამ მემკვიდრეობის მფლობელობის უფლებას რელიგიურ დაწესებულებებს, რითაც ხელს უწყობს რიტუალიზებული ნაციონალისტური გრძნობების გაღვივებას,

ხოლო იმით, რომ თავად ემიჯნება ამ მემკვიდრეობას, როგორც რელიგიის ბასტიონს, და გულგრილად ეკიდება სეკულარულ განზომილებაში მათი გადაყვანის სარუდუნო სამუშაოს, ის ხელს უშლის ამ გრძნობათა რაციონალიზაციას და ამით მათი შესაძლო სახიფათო დესტრუქციული მუხტების გაუვნებელყოფასა და ნეიტრალიზაციას.

რელიგიური ადამიანებისა და რელიგიურ დაწესებულებათა მხრივ ორივე ეს მიდგომა, ისევე როგორც სეკულარული საზოგადოების მხრივაც ორივე მისეული მიდგომა დიდ საფრთხეს უქმნის თავად რელიგიის, რელიგიური მოძღვრების, რელიგიური ცხოვრების თვითობას, მისი ავთენტიკურობის შენარჩუნებას, რადგან ყოველნაირი ამგვარი აღქმა და დამოკიდებულება – რელიგიურ დაწესებულებათა ძირითადი სამოქმედო სივრცის რელიგიის გარეთ გატანა – კლავს რელიგიის ნამდვილ სულისკვეთებას. თუ მეორე შემთხვევისას, სეკულარული საზოგადოების მხრივ, სავარაუდოა, რომ ეს რამდენადმე შეგნებული და რეფლექსიური აქტი იყოს, პირველი შემთხვევისას, რელიგიურ საზოგადოებათა მხრივ, საქმე გვაქვს ამკარად ირაციონალურ ქმედებებთან, რაც, შესაძლოა, რელიგიური გრძნობისა და აღქმის დაქვეითება-დაჩლუნგებით იყოს განპირობებული.

9

სეკულარიზაციის მიზნების აღსასრულებლად სეკულარიზმის წარმომადგენლები ცაქტიკურ საჭიროებად მიიჩნევენ, გარკვეულ ეტაპზე სრულიად გამორიცხონ სადიალოგო კონტექსტიდან ამა თუ იმ რელიგიის მღვდელმსახურნი (რელიგიის ეგრეთ წოდებული “ოფიციალური წარმომადგენლები”) და უშუალო ურთიერთობა წარმართონ ეკლესიისა თუ რელიგიურ დაჯგუფებათა საერო წევრებთან. სეკულარულ საზოგადოებაში ხშირად აპრიორულადაა მიჩნეული, რომ, მღვდელმსახურთაგან განსხვავებით, საერონი უკეთ გაიგებენ სეკულარიზაციის პერსპექტივებს და მათგან, თუ სრული მხარდაჭერის საწინდარი არაა, ყოველი შემთხვევისას, იმის იმედი მაინც არსებობს, რომ მკვეთრად არ დაუპირისპირდებიან და ხელს არ შეუშლიან სეკულარიზაციულ ქმედებებს. ამგვარი

მდგომარეობის ხილვისას თუ განხილვისას გასათვალისწინებელია, არ იქნეს დავიწყებული ის პოსტულატი, რომ მეტ-ნაკლებად ყველა რელიგიური დაწესებულება, – განსაკუთრებით კი ეკლესია, – თავისი არსით იერარქიული სხეულია, სადაც საერთოა და სამღვდელთა გამოჯენა მხოლოდ სტრუქტურული რღვევის შედეგად შეიძლება წარმოიშვას. ადვილი დასამზვებია, რომ სეკულარიზმი, რელიგიურ საერო პირთა მიმართ სეგრეგაციული მხარდაჭერით, ამ რღვევის შეგნებული თუ შეუგნებელი შთამაგონებლის როლში აღმოჩნდეს, თუმცა ამგვარი შესაძლო შედეგებისათვის სეკულარიზმს, ბუნებრივია, პასუხი არ მოეთხოვება. ის ამ შემთხვევისასაც საკუთარ მიზნებს აღასრულებს...

საქმე ისაა, რომ აუცილებელი ყურადღება უნდა მიექცეს არსებით განსხვავებებს მღვდელმსახურთა რელიგიურ თუ საზოგადოებრივ დანიშნულებას შორის, ერთი მხრივ, დასავლეთში და, მეორე მხრივ, აღმოსავლეთში (ეს ეხება როგორც ქრისტიანულ, ისე არაქრისტიანულ აღმოსავლეთს). აღმოსავლურ რელიგიურ დაწესებულებებში მღვდელმსახურნი – საკრალურის წარმომადგენლები საკუთარ მიმდევართა მიერ არცთუ იშვიათად მაგიური ფუნქციის მატარებლებად აღიქმებიან: როცა მათ თუნდაც რელიგიური საერო პირი, თუნდაც სეკულარული საზოგადოების წარმომადგენელი მიმართავს (ანდა ისინი მეტად ხშირად უკითხავად და უთხოვნელადაც თავად ერევიან ხოლმე საზოგადოებრივ თუ სახელმწიფო საქმეებში), ისინი მაგიური ძალის მატარებელთა ძალაუფლებით სარგებლობენ და რიგუალური ადათ-წესებით მოქმედებენ (კურთხევა, დალოცვა, შეჩვენება, დაწყევლა...), ხოლო დასავლეთში (პირველ ყოვლისა, კათოლიკურ სამყაროში) ეკლესიის მღვდელმსახური საზოგადოებრივ სფეროში მოქმედებს არა როგორც მაგიური ძალაუფლების პატრონი, არამედ როგორც ამა თუ იმ საზოგადოებრივ საკითხზე (და არა მხოლოდ რელიგიურ საკითხებზე!) რაციონალური ცოდნის მფლობელი, რაც მრავალსაუკუნოვანი გამოცდილებითაა განმტკიცებული; ამჯერად იგი ეკლესიის მიღებული, დადგენილი, აპრობირებული აზრის წარმომადგენელი და განმახორციელებელია, – საკრალური ავტორიტეტის არა მატარებელი, არამედ გამტარებელი.

ამდენად, სეკულარული საზოგადოების წარმომადგენელთათვის – თუნდაც საზოგადოების საერთო მიზნებიდან გამომდინარე – უფრო სარგებელიანია მიჯნის გატარება არა, ერთი მხრივ, მღვდელმსახურთა და, მეორე მხრივ, რელიგიურ საერთოა შორის, არამედ, ერთი მხრივ, მაგიური ძალაუფლების აღმასრულებელ და, მეორე მხრივ, რაციონალურ დისკურსზე დამყარებულ მღვდელმსახურთა შორის. შესაბამისად, უპრიანია ურთიერთობის წარმართვა საეკლესიო დაწესებულებათა ხელმძღვანელობასთან (ხოლო ეს ხელმძღვანელობა, ფაქტობრივად და არსობრივად, მღვდელმსახურთაგან შედგება), რომლისთვისაც ნიშანდობლივია როგორც მსოფლხედვისა და პოზიციათა გამჭვირვალობა, აქტუალურ თუ პერსპექტიულ ქმედებათა განჭვრეტადობა, თანამშრომლობისათვის გახსნილობა, საზოგადო საქმიანობისათვის მზადყოფნა, ისე დისკურსის ის რავგარობა, რაც დიალოგს რელიგიურ საფუძველზე მდგომთა და სეკულარულისტულ საფუძველზე მდგომთა შორის – საზოგადოებისათვის მწვავე საჭირობოროტო საკითხების წამოჭრისას – ადვილად შესაძლებელს გახდის. ამ შემთხვევისას მთლიანი საზოგადოება რჩება მოგებული, რადგან ცხადად ჩნდება უკეთესი გამოსავლის მოპოვებისა და განხორციელების უფრო მეტი რეალური საშუალება.

10

საყოველთაოდაა აღიარებული და თვალხილული, რომ უკანასკნელ დროს საზოგადოებრივ სივრცეში სულ უფრო მნიშვნელოვნად მონაწილეობენ რელიგიური ცნობიერების ადამიანები, რომ თანამედროვე ეპოქა აშკარად ხასიათდება რელიგიური ცხოვრების მოულოდნელი გააქტიურებით, რაც არც ისე დიდი ხნის წინათ სრულიად შეუძლებლად ჩანდა, – და ეს ხდება არა მხოლოდ იმის გამო და იმ გარემოში, რადგანაც და სადაც რელიგიებმა კომუნისტური ხუნდებისგან გაითავისუფლეს თავი, არამედ ხშირად იქაც კი, სადაც კომუნისტური, საერთოდ, არც კი გამკრთალა.

მაგრამ ამ თვალშისაცემ გააქტიურებას არცთუ იშვიათად კვაზირელიგიური ხასიათი აქვს და რეალურად საქმე გვაქვს, ასე ვთქვათ, “სეკულარულ რელიგიასთან”, ამავე დროს, მოპირის-

პირე მხარეს, რელიგიური დისკურსით იწყებს მეცყველებას თავად სეკულარული საზოგადოებას, რადგან აღმოჩნდა, რომ “ჩვენს თანამედროვე ეპოქასაც აქვს თავისი საერო რელიგიები, პოლიტიკური წმიდანები და თვით პროფანული ტაძრებიც კი” (ჰარვი კოქსი, “საერო ქალაქი: სეკულარიზაცია და ურბანიზაცია თეოლოგიურ პერსპექტივაში”, 1965). ამდენად, ცხადად ჩანს თუნდაც უნებური, მაგრამ მაინც შემხვედრი ნაბიჯები ერთმანეთის მიმართ: რელიგია სეკულარიზდება, სეკულარული საზოგადოება კი უფრო და უფრო რელიგიური ხდება. შესაძლოა, თუ არა ნამდვილი მხვედრა და ამ სწრაფვათა შერწყმა? შეძლებით ყოველთვის ყოველნაირი მობრუნებაა შესაძლებელი, მაგრამ აქ წამოიჭრება საკითხი, რომ სურვილის გაჩენის შემთხვევისას, ვისთან გადაწყვეტს დიאלოგის გამართვას სეკულარული საზოგადოება: რომელ და რა სახის რელიგიურ დაწესებულებასთან ან დაჯგუფებასთან?

საქმე ისაა, რომ სეკულარული საზოგადოება ადვილად აღიქვამს და განარჩევს ჩვეულ, ტრადიციულ რელიგიათა თვითობას, რომელთაც ჩვეულ, ტრადიციულ სამოსელში ხედავს, თუმცა მათ მიმართ ისტორიული, საუკუნეების განმავლობაში განმტკიცებული უნდობლობის გრძნობითაა განმსჭვალული. ამგვარსავე განწყობას ამჟღავნებენ ტრადიციული რელიგიებიც და მათ შორის, პირველ ყოვლისა, მოხსენიებულ უნდა იქნეს ეკლესია, რომელსაც კარგად ახსოვს არცთუ შორეული წარსულის სამკვდრო-სასიცოცხლო ბრძოლები სეკულარიზაციის მძაფრი და დაუნდობელი შემოტევებისაგან ეკლესიის დასაცავად. ამ დროს კი თვალსაწიერში ჩნდება არატრადიციული რელიგიური დაჯგუფებანი და მიმდინარეობანი, რომლებიც მრავალი შემთხვევისას ტრადიციულის ტრანსფორმაციას ან დეფორმაციას წარმოადგენს და რომელთა რელიგიური შინაარსი საზოგადოებისათვის ნაკლებადაა ცნობილი. მაგრამ მათი არსის ჩაწვდომის აუცილებლობას მომგებიანად ენაცვლება ის საჩინო სინამდვილე, რომ ისინი ხშირად სეკულარული სამოსით ევლინებიან საზოგადოებას და ხშირად სეკულარული (ან კვაზისეკულარული) დისკურსით მეცყველებენ საზოგადოების პირისპირ, – ანუ ეს ის სინამდვილეა, რომელსაც, ერთსაც და მეორესაც, შეჩვეულია სეკულარული საზოგადოების თვალისა და ყურის. ადვილი შესაძლებელია, რომ ამ გარეგნულმა გამოხატულებამ

შეცდომაში შეიყვანოს და აცდუნოს სეკულარული საზოგადოება და ეს ახალი, არატრადიციული რელიგიური დაჯგუფებანი თუ მიმდინარეობები თავის მოკავშირედ მიიჩნიოს. სრულიადაც არაა გამორიცხული (და ახლო მანძილიდან დაკვირვებამ კი ეს ცხადი გახადოს), რომ მათში – საღი და მომხიბლავი იერის მიღმა – განუჭვრეტელი საფრთხე იმალებოდეს, თუნდაც იმ სახისა, რაც აგრერივად იყო დამახასიათებელი გასული საუკუნის რელიგიურ-ინტელექტუალურ ძიებათათვის და რასაც მირჩა ელიადე “ოკულტიზმის აფეთქებას” უწოდებდა (მირჩა ელიადე, “ოკულტიზმი, ჯადოქრობა და კულტურის მოდეები”, 1976), – ის ოკულტიზმი, რომელმაც სულიერი სიჯანსაღე დაურღვია არაერთ პიროვნებასა თუ საზოგადოებას და რომელიც უხვად ასაზრდოებდა ბოლშევიზმსაც, ნაციონალ-სოციალიზმსაც, სხვადასხვა ჯურის მრავალ ანტიჰუმანურ დინებასაც; თუნდაც იმ ცოცხალიტარულ რელიგიურ დაჯგუფებათა სახით, რომელთა დესტრუქციული მუხტი – დესტრუქციული ისევე პიროვნებისათვისაც და საზოგადოებისათვისაც – არაერთგზის დადასტურებულა როგორც ძველ, ისე განსაკუთრებით ახალ სამყაროში (ეს ცნობილი საფრთხე მრავალგვარ ფორმას იღებს გახმაურებული კოლექტიური თვითმკვლელობების ჩათვლით).

ამ მხრივ, ტრადიციული რელიგიური დაწესებულებანი და, პირველ ყოვლისა, ეკლესია არანაირად არ შეიცავს განუჭვრეტელობისა და მოულოდნელობის რამე საფრთხეს საზოგადოებისათვის, – პირიქით, რელიგიური განზომილებების აღიარება საზოგადოებას წონასწორობისა და განჭვრეტადი მომავლის მყარ განცდას ანიჭებს. რაც შეეხება საყოველთაო ეკლესიას, ის ფლობს და იცავს საუკუნეების განმავლობაში ჩამოყალიბებულ თავის მოძღვრებას, მის დამოკიდებულებას სამყაროს, საზოგადოებისა და ადამიანის მიმართ, ხოლო მისი შიდა თუ გარე ცხოვრება არავისთვის წარმოადგენს იდუმალ და შეუღწეველ სივრცეს. ამ თვალსაწიერიდან თვით სეკულარული საზოგადოებისათვის უპრიანია, სადილოვო ურთიერთობა ჰქონდეს სწორედ ტრადიციულ ეკლესიასთან, რომელიც, შესაბამისად, უზრუნველყოფილი უნდა იყოს საჯარო სივრცეში თუნდაც პოზიციური წარმომადგენლობითი ყოფნის უფლებით.

რელიგიური ხედვის საჯარო გაცხადების გაუჩინარება საზოგადოებრივი სივრციდან და მისი საჯარო ხმის ჩახშობა, მით უმეტეს, ამ გაცხადების უფლების ჩამორთმევა და აკრძალვა, თუნდაც რელიგიური იდენტურობისა და ავთენტურობის დაკარგვა (– შიგნიდან), ანდა წართმევა (– გარედან), წარმოშობს საზოგადოებრივი ცნობიერების პანორამის უეჭველი გაღარიბების საფრთხეს.

რელიგიური ცნობიერების გამოვლინებათა გარეშე მწვავედ მცირდება ცნობიერების ფორმათა მრავალფეროვნება, მრავალმხრივობა, სხვადასხვაობა, რაც, ერთი მხრივ, აქვეითებს საზოგადოებრივ პლურალიზმს, მეორე მხრივ კი, საზოგადოების ნებისმიერ წევრს, განვითარებისა და სრულყოფისაკენ მიმართულ პიროვნებას – სულიერ, ინტელექტუალურ, საზოგადოებრივ ძიებათა გზაზე – ჯერ აშკარად უვიწროებს არჩევანის, ხოლო შემდგომ საკუთარი ნამდვილობის მოპოვებისა და განხორციელების შესაძლებლობას.

არსებობს ერთი გზა: “თუკი ახალი ცივილიზაცია ქრისტიანობით იქნება შთავონებული, თუკი პოლიტიკური საზოგადოება გაცხოველებული იქნება სახარების გავლენით თვით ამქვეყნიურ არსებობაში, ეს მოხდება იმის გამო, რომ ქრისტიანები შეძლებენ, – როგორც თავისუფალი ადამიანები, რომლებიც ელაპარაკებიან თავისუფალ ადამიანებს, – გააცოცხლონ ხალხში არცთუ იშვიათი არაცნობიერი ქრისტიანული გრძნობები და მორალური განწყობანი, რაც განხორციელებულა იმ ხალხთა ისტორიაში, რომლებიც შობილნი არიან ძველი ქრისტიანული სამყაროდან, და დაარწმუნონ ხალხი, ან ხალხის უმრავლესობა, ქრისტიანული სარწმუნოების ჭეშმარიტებაში, ანდა, სულ მცირე, ქრისტიანული სოციალური და პოლიტიკური ფილოსოფიის ფასეულობაში” (ჟაკ მარიტენი, “ადამიანი და სახელმწიფო”, 1951).

მაგრამ არსებობს სხვა გზაც: თუკი სეკულარიზმში, როგორც იდეოლოგია, გამარჯვებას მოიპოვებს და რელიგიური ღირებულებები მთლიანად იქნება განდევნილი საზოგადოებრივი სივრციდან.

ნარკვევი

ნარკვევის დასაწყისში გახსენებულ იქნა, რომ ღმრთის მითოსურ გასვლას თუ გაძევებას ამ ქვეყნიდან ახალი დროის ლიტერატურაში ოჯახის მეთაურის შინიდან წასვლა ენაცვლება, რასაც ზოგჯერ ძველი კერის მიტოვება და ახალ ადგილას ახალი ოჯახის შექმნა მოჰყვება.

არც ისე დიდი ხნის წინათ ევროპის კავშირმა უარი თქვა, თავის მომავალ ერთიან კონსტიტუციაში ელიარებინა და გამოეცხადებინა ქრისტიანობის სათუძველმდები მნიშვნელობა ევროპული ცივილიზაციისათვის. თუ მომავალი ევროპა ამ გზით – ქრისტიანობის უარყოფის გზით – ივლის, მაშინ, შესაძლოა, ძველ კონტინენტზე ახალი, ახლებური ევროპის მშენებლობა დაიწყოს, რომელიც განსხვავებულ კულტურასა და განსხვავებულ მორალს დაეთუძნება. საზოგადოებრივი ცნობიერებისა და კულტურული წყვეტის შედეგად ევროპა უარს იტყვის გააგრძელოს ტრადიცია, რომელმაც ჩამოაყალიბა პლატონისა და არისტოტელეს, ვერგილიუსისა და დანტეს, ავგუსტინესა და თომა აკვინელის, ბენედიქტე ნურსიელისა და ეგნატე ლოიოლას ევროპა. მაშინ ის სხვაგვარი ევროპა იქნება, მაგრამ თუ როგორი, ამის შეფასება უკვე მომავალ თაობებს მოუწევს.

2007

ვლადიმირ ბენეშევიჩის სამმაგი ტრაგედია

თითქმის ორასი წლის განმავლობაში ბატონობდა საქართველოზე რუსეთი, თითქმის ორასი წლის განმავლობაში შედიოდა საქართველო რუსეთის შემადგენლობაში: იყო ეს ჯერ ცარისტული იმპერია, თუ შემდგომ – კომუნისტური საბჭოთა კავშირი. თუკი ინდოეთის ბრიტანული მმართველობის ხანაში წარმოიშვა და გაიფურჩქნა ინგლისური ინდოლოგიური სკოლა, რომელსაც არც ამ ბატონობის დასრულების შემდეგ შეუწყვეტია ნაყოფიერი საქმიანობა, თუ ბრიტანელთა მხრივ ინდური ენების სწავლა და შესწავლა უჩვეულო არასოდეს ყოფილა, რუსთაგან არავის უცდია ქართველებთან ქართულად ლაპარაკი, – თუნდაც ფართო და თუნდაც ვიწრო გაგებით. ფართო გაგებით ამ მოვლენის ანალიზი პოლიტიკური ისტორიისა და პოლიტოლოგიის, ისევე როგორც მენცარობის ისტორიის კვლევის სფეროა, ვიწრო გაგებით კი, მიუხედავად იმისა, რომ გარკვეული ხნის განმავლობაში სანკვპეტერბურგში (კომუნისტურ ხანაში – ლენინგრადში) და მოსკოვში არსებობდა გარკვეული ცენტრები, სადაც ქართულ ენასა და კულტურას სწავლობდნენ (ისიც უფრო მეტად – ცარიზმის ხანაში), მაინც, იქაური სწავლულები ძირითადად ისევ ქართველები იყვნენ (თუნდაც დავით ჩუბინაშვილი, თუნდაც ალექსანდრე ხახანაშვილი, თუნდაც ნიკო მარი, ანდა მათი მოწაფეები, – თუ არ ჩავთვლით ერთადერთ გამონაკლისს: რუსეთის აკადემიის წევრს, ფრანგ მარი ფელისიცი ბროსეს). ერთი ხელის თითებიც არ დასჭირდება იმ რუს მკვლევართა ჩამოთვლას, რომელთაც ქართულიც უსწავლიათ და, სხვა დარგებთან ერთად, ქართული ენა და კულტურაც უკვლევიათ.

ერთი მათგანი, – მენციერი, რომელმაც საკუთარ კვლევათათვის ქართული ენის შესწავლა და ქართულ წყაროთა მონაცემების გათვალისწინება აუცილებლად მიიჩნია, – ვლადიმირ ბენეშევიჩია (1874-1938): ბიზანტინისტი, ისტორიკოსი, საეკლესიო სამართლის მცოდნე, არქეოგრაფი. მისი რამდენიმე ქართველოლოგიური გამოკვლევა მნიშვნელოვანი მონაპოვარია კონკრეტული აკადემიური დარგების მკვლევართათვის. მათ შორის გამოიყოფა ორი

ნამრომი, რომელთაგან ერთი უკავშირდება ოთხთავი სახარების მეათე საუკუნის ქართული თარგმანების კვლევა-გამოცემას¹, ხოლო მეორე თოთხმეტეტულოვანი ნომოკანონის ანუ “დიდი სჯულისკანონის” ქართული ვერსიის შესწავლას². ბენეშევიჩის სახელის პოვნაც ადვილად შეიძლება ქართულ სამეცნიერო წყაროებში³.

მაგრამ ქართველი მკითხველისათვის, სტუდენტისა თუ მეცნიერისათვის, რომელიც ვლადიმირ ბენეშევიჩის სახელს ხვდებოდა ქართული კულტურის მკვლევართა შორის, უმთავრესად უცნობი იყო არა მარტო მისი ვინაობა, მისი სამეცნიერო პროგრესი, არამედ მისი ნიშნულად ტრაგიკული ბედიც, – ბედი მეცნიერისა, რომელიც ისტორიის ქარტეხილს შეეწირა, რაც უთუოდ გულისმომკვლევლი დანაკარგი იყო პიროვნულად და მეცნიერულად, მაგრამ, ამავე დროს, დანაკარგი თუნდაც ქართველოლოგიისათვის, რომელსაც გამოაკლდა მსოფლიო მასშტაბის, მსოფლიო აღიარების იმგვარი მეცნიერი, ვინც ქართულ ენასაც ფლობდა და ქართულ მასალასაც არა მარტო იცნობდა, არამედ პროფესიულად იკვლევდა კიდევ.

* * *

1874 წლის 9 აგვისტოს რუსეთის იმპერიის ვილნოს (ვილნიუსის) გუბერნიაში, ქალაქ დრუიაში, დაბადებული ვლადიმირ ბენეშევიჩი გარუსებული ბელორუსი (როგორ ჩანს, პოლონური წარმოშობისა) სასამართლო მოხელის შვილი და მღვდლის შვილიშვილი იყო. ვილნოს გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ იგი სტუდენტად ჩაირიცხება სანკტპეტერბურგის უნივერსიტეტის იურიდიულ ფაკულტეტზე, რომელსაც 1897 წელს პირველი ხარისხის დიპლომით

- 1 *Четвероевангелие в древнем грузинском переводе по рукописям 913 и 995 гг.* Вып. 1-2 [სახარებად ოთხთავი ორთა ველნაწერთაგან შივ და შეე წელთათა, გამოსცა ვლადიმირ ბენეშევიჩმან, ნაკვეთი ა (სახარებად მათჳს თავისად), ნაკვეთი ბ (სახარებად მარკოზის თავისად)], СПб., 1909-1911.
- 2 В. Н. Бенешевич, “Грузинский великий Номоканон по спискам Тифлисского Церковного музея”, *Христианский Восток*, 1916. Т. 5, вып. 2.
- 3 იხ. თუნდაც: კორნელი კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი I, თბ.: მეცნიერება, 1980, *passim*; დიდი სჯულისკანონი, გამოსაცემად მოამზადეს ენრიკო გაბიძაშვილმა [და სხვ.], თბ.: მეცნიერება, 1975 (შესავალი); ქართული ოთხთავის სხვადასხვა აკადემიურ გამოცემათა წინათქმანი.

ამთავრებს. მას იმავე უნივერსიტეტში, საეკლესიო სამართლის კათედრაზე ტოვებენ საპროფესოროდ მოსამზადებლად, მაგრამ საგანგებო სალექციო კურსებს საზღვარგარეთ ისმენს: ჰაიდელბერგის, ლაიფციგის, ბერლინის უნივერსიტეტებში (მათ შორის ადლოფ ფონ ჰარნაკის, კუნო ფიშერისა და ვილჰელმ ვუნდტის კლასებში). შემდგომში იგი გულდაგულ დაამუშავებს ბერძნულ და სლავურ, აგრეთვე აღმოსავლურ ქრისტიანულ ხელნაწერთა კოლექციებს საუნივერსიტეტო და სამონასტრო ბიბლიოთეკებში: სანკტპეტერბურგში, მოსკოვში, ვენაში, მიუნხენში, ჰარიზში, ვენეციაში, რომში, კონსტანტინოპოლში, ათენში, პაცმოსზე, ათონზე, სინის მთაზე, კაიროში, მცირე აზიაში, პალესტინაში. ბიზანტიური სამართლის ტექსტების გასაცნობად და ამომწურავი სურათის შესაქმნელად ბენეშევიჩმა ევროპის ორმოცდაცხრა ბიბლიოთეკის ფონდები შეისწავლა, რაც მანამდე არავის გაუკეთებია. მისი განსწავლისა და საქმიანობისათვის გადაამწყვეტად ხელისშემწყობი იყო, რომ იგი თავისუფლად ფლობდა თხუთმეც ენას: რუსულს, გერმანულს, ფრანგულს, ინგლისურს, იტალიურს, პოლონურს, ჩეხურს, ბულგარულს, სერბულს, ძველ ბერძნულს, ახალ ბერძნულს, ლათინურს, ძველ ქართულს, ძველ სომხურს, სირიულს. ფაქტობრივ, მან საკუთარი თვალით ნახა და აკადემიურად გამოიკვლია სამართლებრივი შინაარსის ყველა ბიზანტიურ-აღმოსავლური წყარო, აღწერა და გადმოწერა დიდძალი პირველადი მასალა აღმოსავლურქრისტიანული სამყაროს საეკლესიო სამართლის მთლიანი სურათის შესაქმნელად.

მისი სამაგისტრო დისერტაცია იყო “თოთხმეტციტულოვანი კანონიკური კრებული მეშვიდე საუკუნის მეორე მეოთხედიდან 883 წლამდე. ბერძნულ-აღმოსავლური ეკლესიის სამართლის წყაროთა უძველესი ისტორიისათვის” (“Канонический сборник XIV титулов со второй четверти VII века до 883 года. К древнейшей истории источников права греко-восточной церкви”), რომელიც ბენეშევიჩმა 1905 წელს დაიცვა, ხოლო სადოქტორო ნაშრომი, რომლის დაცვის შემდგომ, 1914 წელს, მას საეკლესიო სამართლის დოქტორობა მიენიჭა – “ორმოცდაათციტულოვანი სინაგოგა და იოანე სქოლასტიკოსის სხვა იურიდიული კრებულები” (“Синагога в 50 титулов и другие юридические сборники Иоанна Схоластика”). მისი სამაგისტრო და სადოქტორო ნაშრომები გრაფ უვაროვის პრემიით დაჯილდოვდა.

1905 წლიდან ვლადიმირ ბენეშევიჩი სანკცპეტერბურგის უნივერსიტეტის პრივატდოცენტი, 1909 წლიდან – ექსტრაორდინარული პროფესორი, ხოლო 1911 წლიდან – ორდინარული პროფესორი. სხვა სასწავლო დაწესებულებებში სამსახურთან ერთად, ხანმოკლე დროით (1906-1909) იგი სანკცპეტერბურგის სასულიერო აკადემიის პროფესორიცაა. თუმცა იმის გამო, რომ მისი მეუღლე, ამატა-ლუდმილა (1888-1967)⁴, – სახელგანთქმული ელინისტის, პროფესორ ფადეი ზელინსკის უფროსი ქალიშვილი, – კათოლიკე იყო, და თან იმის გამოც, რომ ბენეშევიჩი ბიზანტიისა და რუსეთის საეკლესიო ისტორიას ასწავლიდა თავდაპირველი წყაროებისა და საბუთების და არა ცარისტული სინოდის ან მისი ობერპროკურორის დადგენილებათა მიხედვით, მას მალე დაატოვებინეს პროფესორობა მოსკოვის სასულიერო აკადემიასა და სამხედრო-იურიდიულ აკადემიაში. მისი სიტყვებით, მას მიუტევებელ შეცდომად ჩაუთვალეს, რომ იგი ცდილობდა, გაეთავისუფლებინა ბიზანტიურ-აღმოსავლური სამყაროს საეკლესიო ისტორია “ძველი რეჟიმის მირაჟებისა და ფეციმები-საგან”.

აღსანიშნავია, რომ ვლადიმირ ბენეშევიჩი, ნიკო მართან ერთად, ჟურნალ “Христианский Восток”-ის, – ქრისტიანული აღმოსავლეთის, მათ შორის, ქართული ქრისტიანული კულტურის შემსწავლელი საგანგებო პერიოდული გამოცემის, – დამფუძნებელი და სარედაქციო საბჭოს წევრი იყო.

ბენეშევიჩის დამსახურებანი აღიარეს უცხოეთშიც: იგი იყო ათენის უნივერსიტეტის სამართლის საპატიო დოქტორი (1912), იყო სტრასბურგის (1914), ბავარიისა (1927) და პრუსიის (1929) აკადემიების წევრი⁵.

1917 წლის გაზაფხულზე რუსეთის იმპერატორის გადადგომისა და ცარიზმის დამხობის შემდეგ, როცა რუსეთის ეკლესიამ ახალი გზების ძიება – მონარქიისაგან (აღარარსებული მონარ-

4 მისი ცხოვრების შესახებ იხ. Л. Вольфцун, “Amata mea”, *Звезда*, 1997, № 4, с. 178-184. ამატა ზელინსკაია-ბენეშევიჩს, უმცროს დასთან ერთად, დაუწერია მონებანი მამის შესახებ, “მამაჩვენი – ფადეი ფრანცის ძე ზელინსკი”, რომელიც აქამდე არ გამოქვეყნებულა.

5 ვლადიმირ ბენეშევიჩის ნაშრომების სრული ნუსხა იხ. Е. Э. Гранстрем, “Владимир Николаевич Бенешевич: (К 100-летию со дня рождения)”, *Византийский Временник*, 1973, Т. 35, с. 235-243.

ქიისაგან!) დამოუკიდებელი ნაბიჯების გადადგმა დაიწყო, რაც აღმოსავლური ეკლესიის ისტორიაში პირველი (უშედეგოდ დამთავრებული!) მცდელობა იყო ათასწლოვანი ბიზანტიური მოდელის – “სახელმწიფო-ეკლესიის სიმფონიის” – შესაცვლელად, ბენეშევიჩს რუსეთის მთავრობის მიზნობილობით საგანგებო საეკლესიო დავალების შესრულება მოუხდა. საქმე ის იყო, რომ იმ დღეებში საეკლესიო ცხოვრების სურათი მკვეთრად შეიცვალა საქართველოშიც: ნიკოლოზ მეორის მიერ სამეფო ტახტზე ოფიციალური უარის თქმიდან ათი დღის შემდეგ ქართველმა სამღვდელოებამ გამოაცხადა რუსეთის ეკლესიის საქართველოს საექსარქოსოს გაუქმება და, შესაბამისად, საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიისა და საკათოლიკოსო მმართველობის აღდგენა, რასაც რუსეთის პოლიტიკურ თუ საეკლესიო ხელმძღვანელობაში ხანმოკლე დაბნეულობა მოჰყვა. დროებითმა მთავრობამ საკითხის შესასწავლად ცფილისს მამინ სწორედ ვლადიმირ ბენეშევიჩი მოავლინა. ჯერ პეტერბურგში იგი მოლაპარაკებებსა და კონსულტაციებს მართავს პროტესორებთან ზურაბ ავალიშვილსა და ივანე ჯავახიშვილთან, ცფილისში ჩამოსვლის შემდეგ კი – დეკანოზებთან კორნელი კეკელიძესა და ნიკიტა თალაქვაძესთან (რუსეთის იმუამინდელი ხელისუფლების პოზიცია, ჭოჭმანის მიუხედავად, ამგვარი იყო: საქართველოს ქართველი მრევლისათვის აღდგენილიყო საქართველოს საკათოლიკოსო – ცენტრით მცხეთაში, ხოლო ვაკასიაში მცხოვრები რუსეთის ეკლესიის მრევლისათვის, საექსარქოსოს საფუძველზე, შექმნილიყო ცფილისის სამიგროპოლიტო – ცენტრით ცფილისში). მაგრამ პოლიტიკურმა მოვლენებმა, პირველ ყოვლისა, ოქტომბრის ბოლშევიკურმა გადატრიალებამ, სათუო გახადა, საერთოდ, ეკლესიის მომავალი არსებობა საბჭოთა სახელმწიფოდ (“სოვედუპად”) სახეშეცვლილი ყოფილი იმპერიის ტერიტორიაზე. ბენეშევიჩის საეკლესიო მისია საქართველოში უშედეგო აღმოჩნდა, საქართველო-რუსეთის საეკლესიო ურთიერთობები კი, როგორც ცნობილია, საკმაოდ დროის შემდეგ, სტალინის უშუალო ჩარევით, მხოლოდ 1943 წელს მოგვარდა⁶.

6 ამ პერიოდის მოვლენები დაწვრილებით იხ. სერგო ვარდოსანიძე, *საქართველოს მართლმადიდებელი სამოციქულო ეკლესია 1917-1952 წლებში*, თბ.: მეცნიერება, 2001; კერძოდ, ბენეშევიჩის საქმიანობის შესახებ იხ. გვ. 17-18.

საქართველოს საკათოლიკოსოს სამართლებრივ საკითხებს ბენეშევიჩი მალე ჩამოშორდა, მიუხედავად იმისა, რომ იგი მონაწილეობდა სრულიად რუსეთის 1917-1918 წლების საეკლესიო კრებაში, სადაც ავტოკეფალიის გამომცხადებელ ქართველ მღვდელმთავრებს განხეთქილება ჰბრალდებოდათ, ხოლო საქართველოს უკანასკნელი რუსი ექსარქოსი, საქართველოდან გაძევებული პლატონ როჟდესტვენსკი, ცფილისისა და ბაქოს მიტროპოლიტის ციგულით იყო წარმოდგენილი (სხვათა შორის, იგი, რომელიც არაკანონიკურად მიიჩნევა საქართველოს ეკლესიის ავტოკეფალიის თვითგამოცხადებას, შემდგომში, 1920-30-იან წლებში, სიკვდილამდე, ჩრდილოეთ ამერიკის არაკანონიკურ რუსულ მიტროპოლიას ედგა სათავეში). ბენეშევიჩი აქტიურად ჩაერთო საეკლესიო განახლების საქმეში: კრების მსვლელობისას იგი მდივნის თანაშემწე და კრების “ძეგლისწერის” პასუხისმგებელი რედაქტორი იყო. ეკლესიის ისტორიკოსთათვის კარგადაა ცნობილი, რომ კრებისა და მის მონაწილეთა დასასრული ტრაგიკული აღმოჩნდა...

შემდგომ კი იწყება პროფესორ ვლადიმირ ბენეშევიჩის დევნათა და პატიმრობათა ათწლეულები, რაც საბოლოოდ ლენინგრადის ციხეში მისი დახვრეცით დამთავრდა.

პირველად იგი 1922 წელს დააპატიმრეს პეტროგრადის მიტროპოლიტის, ბენიამინის, საქმის გამო (რომელიც ბოლშევიკებმა დახვრიტეს, ხოლო კომუნიზმის დაცემის შემდგომ მოსკოვის საპატრიარქომ წმიდანად შერაცხა), საეკლესიო ქონების გადაძალვის ბრალდებით, მაგრამ ნახევარი წლის პატიმრობის შემდეგ იგი გაამართლეს და გაათავისუფლეს, თუმცა იმჯერად მას პეტროგრადის უნივერსიტეტის პროფესორობა მაინც დააცოვებინეს.

იმავე 1922 წელს ბენეშევიჩი აქვეყნებს “მწუხარე მატიანეს” – სამოქალაქო ომისა თუ ბოლშევიკური ტერორის შედეგად დაღუპულ რუს ჰუმანიტარ მეცნიერთა სიას.

ორი წლის შემდგომ, 1924 წელს, იგი კვლავ დააპატიმრეს, მაგრამ დიდხანს არც ამ პატიმრობამ გასტანა, – პოლონეთის პრეზიდენტის პირადი ჩარევის შედეგად, იგი ისევ ცოვებს ციხის კედლებს და ხანმოკლედ ვარშავას მიემგზავრება, მაგრამ 1925 წელს ისევ ლენინგრადში ბრუნდება და ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის დირექტორის, ნიკო მარის, მიწვევით, წიგნთსაცავის ფოტოლაბორატორიას ხელმძღვანელობს. იმავე წელს მას საბჭოთა

კავშირის მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტად ირჩევენ, ხოლო 1928 წელს მას აკადემიკოსად წამოაყენებენ, მაგრამ მისი კანდიდატურა ვერ გავა, რადგან არჩევნებამდე სულ ცოტა ხნით ადრე “ლენინგრადსკაია პრავდაში” დაიბეჭდება სტატია, სადაც “კოლეგა” ისტორიკოსები მის მეცნიერულ კვლევას “როგორც საზოგადოებრივად, ისე კულტურულ-ყოფითად უსარგებლოდ” მიიჩნევენ.

1927 წლის ზაფხულში იგი სამეცნიერო მივლინებით ისევ ევროპაში აღმოჩნდება: გერმანიაში, საფრანგეთში, იტალიაში. მას საგანგებო აუდიენციას უმართავს რომის პაპი, პიუს მე-თერთმეტე, ხოლო იერუსალემის პატრიარქი უფლის საფლავის ორდენით აჯილდოებს, მაგრამ, ბევრისათვის მოულოდნელად, პროფესორი საბჭოთა კავშირში ბრუნდება. არ არის მთლად გარკვეული არც მისი ევროპული შეხვედრების მისამართები და არც მათი მიზანდასახულობა, არც ბოლშევიკურ რუსეთში ბენეშევიჩის დაბრუნების მოტივი, მაგრამ ცოტა ხნის შემდეგ, 1928 წელს, იგი მესამედ აღმოჩნდება საპატიმროში და ამჯერად მას ბრალად ედება ვატიკანის “აგენცობა”. თავად მისი სიტყვებით, მას დანაშაულად ჩაუთვალეს “მუშაობა მართლმადიდებელი ეკლესიის გასაერთიანებლად რომთან”. ამ ბრალდების საფუძველზე მას სამი წლით პატიმრობა მიუსაჯეს და სოლოვკის საკონცენტრაციო ბანაკში გადასახლეს. კიდევ ერთხელ გამომუქავნდა, თუ ვის აფრთხობდა, თუ რას უქმნიდა საფრთხეს ეკლესიის ერთიანობა: ადრე – რუსეთის იმპერიის ინტერესებს, შემდგომ – ბოლშევიკური მთავრობის მსოფლიო ბატონობის გეგმებს. ამ შემთხვევისას “მართლმადიდებლობის, თვითმპყრობელობის, ხალხურობის” იდეოლოგიის მქადაგებელ ცარისტულ ხელისუფლებას კვალდაკვალ მიჰყვებოდა ინტერნაციონალური კომუნიზმისა და “პროლეტარიატის დიქტატურის” იდეოლოგიით აღჭურვილი ხელისუფლება, თუნდაც პირველი მათგანი რუსეთის ეკლესიას უჭერდა მხარს, მეორე კი მის განადგურებას ცდილობდა.

1930 წელს სოლოვკიზე გადასახლებული პროფესორი ისევ დააპატიმრეს და ლენინგრადში გადმოიხროლეს. მაშინვე დააპატიმრეს მისი მეუღლე და ძმა, ლითონების ინსტიტუტის დირექტორი, დმიტრი ბენეშევიჩი. თავად მას დახვრევით ემუქრებოდნენ, ხანგრძლივად ამყოფებდნენ კარცერში, აწამებდნენ,

აფროთხილებდნენ, რომ მასთან ერთად მისი ოჯახის წევრებსაც გაანადგურებდნენ. ამ გარემოებებში გამოძიებელმა მისი გაცხევა შეძლო: ბენეშევიჩმა “ალიარა”, რომ იგი რომის პაპთან მოლაპარაკებების შედეგად დათანხმდა, – სხვა რუს აკადემიკოსებთან ერთად კათოლიკობის მიღებისა და რომის ეკლესიასთან უნიის დამყარების შემდეგ, – მონაწილეობა მიეღო შეთქმულებაში საბჭოთა ხელისუფლების წინააღმდეგ, ხოლო მისი დამხობის შემდეგ კი აკადემიკოს სერგეი პლატონოვის მთავრობაში აღმსარებლობათა მინისტრი გამხდარიყო. მას ამჯერად მიუსაჯეს ხუთი წლის პატიმრობა (მის მეუღლესაც – ხუთი წელი), რომელსაც იგი კომიში, უხტა-პეჩორის საკონცენტრაციო ბანაკში იხდიდა. ვერ გაჭრა ვერც ნანსენის, ვერც აინშტაინის, ვერც ვერნადსკის შუამდგომლობამ. ბოლოს ლენინის ყოფილი თანამშრომლის, ვლადიმირ ბონჩ-ბრუევიჩის (სხვათა შორის, მებრძოლი ათეისტური ბროშურების ავტორისა და შემდგომ – რელიგიისა და ათეიზმის მუზეუმის დირექტორის), თხოვნით, იგი ვადაზე ადრე გაათავისუფლეს 1933 წელს.

მაგრამ შინდაბრუნებულ მეცნიერს თავზარდამცემი სურათი ელოდა: მას განადგურებული დახვდა მთელი მისი სამეცნიერო არქივი. ათწლეულების განმავლობაში მთელ მსოფლიოში შეგროვებული საბუთები, ხელნაწერთა აღწერილობანი, გადმონუსხვანი, ასლები, ორი ათასზე მეტი ფოტოპირი, გამოსაცემად მოსამზადებელი თუ გამზადებული ნაშრომები – ყველაფერი ეს ჩეკისტებმა საიდუმლო, დაშიფრულ, საჯაშუშო ცნობებად მიიჩნიეს და ნაცარტუტად აქციეს.

შემდგომ დაპატიმრებამდე, 1937 წლამდე, იგი ლენინგრადის საჯარო ბიბლიოთეკის მთავარ ბიბლიოთეკარად მუშაობს და ბიზანტიის ისტორიას ასწავლის ლენინგრადის უნივერსიტეტში.

1937 წელს ბავარიის მეცნიერებათა აკადემია მიუნხენში ბეჭდავს ბენეშევიჩის მონოგრაფიას “იოანე სქოლასტიკოსის ორმოცდაათიტიტულოვანი სინაგოგა” (“*Joannis Scholastici synagoga L titulorum ceteraque ejusdem opera iuridica*”, T. 1, Munchen, 1937). იმ ხანად (და შემდგომშიც, თითქმის კომუნისტების დაისამდე) საბჭოთა მეცნიერს თუ მწერალს კატეგორიულად ეკრძალებოდა საზღვარგარეთ ნებისმიერი შინაარსის ტექსტის უნებართვოდ გამოქვეყნება (ისევე, როგორც უცხოელებთან ნებისმიერი უნებართვო კონტაქტი). ნაციონალისტურ-სოციალის-

ტურ გერმანიაში წიგნის გამოცემა, თანაც საბჭოთა ისტორიის ყველაზე სასტიკ და სისხლიან წელს, ბოლშევიკურმა ხელისუფლებამ, რა თქმა უნდა, თავნებობად და გამოწვევად მიიჩნია: გაზეთ “იზვესტიაში” ქვეყნდება მცირე შენიშვნა, სადაც მეცნიერს სამშობლოს ღალატი ჰბრალებდა. ბენეშევიჩი სასწრაფოდ წერს მონანიე წერილს, რომ მას “უხეში პოლიტიკური შეცდომა” მოუვიდა. იგი ტოვებს ან მას დაატოვებინეს უნივერსიტეტიც და ბიბლიოთეკაც. მაგრამ სინანული (და არც ჩრდილში გადგომა) იქ და იმუამად არად ფასობდა! სექტემბერში პროფესორის ბინის დამრბეველი ჩხრეკა მისი ორივე ვაჟის დაპატიმრებით მთავრდება, ოქტომბერში საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემია წამოჭრის ამ ორგანიზაციიდან მისი გარიცხვის საკითხს, 27 ნოემბერს ბენეშევიჩს აპატიმრებენ. ამჯერად მას ბრალად ედება, რომ პოლონეთის დაბვერვას გადასცემდა მონაცემებს წითელი არმიის სამხედრო ნაწილების, სამხედრო ქარხნებისა და საბჭოთა კავშირის ეკონომიური მდგომარეობის შესახებ. დაპატიმრებიდან ორი თვის თავზე, 1938 წლის 27 იანვარს, იგი, შინაგან საქმეთა სახალხო კომისარიატის კოლეგიის 1938 წლის 17 იანვრის გადაწყვეტილების საფუძველზე, ლენინგრადის ციხეში დახვრიტეს. სულ მალე დახვრიტეს მისი ძმა დმიტრი და მისი ორი ვაჟიშვილი – ოცდაშვიდი წლის ცყუპები: გეორგი და დმიტრი.

სიკვდილის შემდგომ ბენეშევიჩი საბჭოთა კავშირის მეცნიერებათა აკადემიიდან გარიცხეს. რამდენადაც აბსურდული იყო გარდაცვლილი მეცნიერის ამ დაწესებულების წევრთა სიიდან ამოშლა, იმდენადვე აბსურდული ჩანს მისი აღდგენა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტად მისი პოლიტიკური რეაბილიტაციის შემდეგ, 1958 წელს⁷.

7 ვლადიმირ ბენეშევიჩის ცხოვრების, – განსაკუთრებით, მისი ბოლო წლების, – შესახებ იხ. И. П. Медведев, “Неожиданный Бенешевич: Заметки по материалам архива ученого”, *Византийский Временник*, 1994, Т. 55, с. 27-28; И. П. Медведев, “В. Н. Бенешевич: судьба ученого, судьба архива”, *Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге*, СПб., 1995, с. 337-388; Л. А. Герд, Я. Н. Щапов, “В. Н. Бенешевич”, *Православная Энциклопедия*, Том IV, М.: Православная Энциклопедия, 2002, с. 619-621.

ვლადიმირ ბენეშევიჩმა სამეცნიერო ტრაგედია განიცადა. მაგრამ ეს იყო გარე ტრაგედია და შიდა ტრაგედია. მისი ნაშრომების ნუსხა, სიმართლე რომ ითქვას, მეტად მწირია: თუ მიუდგომლად განისჯება, მსოფლიოში აღიარებული მეცნიერის ბიბლიოგრაფიაში, ფაქტობრივად, სამაგისტრო-სადოქტორო ნაშრომების შემდეგ მნიშვნელოვანი და ფუნდამენტური ველარათური მოიძევა. საქმე ისაა, რომ მის ამ ორ სადისერტაციო ნაშრომს, ანუ იმ მასალას, რაც მას უკვე ახალგაზრდობაშივე ჰქონდა შესწავლილი, შემდგომში დიდად არც არათფერი შეჰმატებია, და არა მხოლოდ კვლევის გაფართოების ან გაღრმავების თვალსაზრისით; განუხორციელებელი დარჩა მისი ცხოვრებისეული მიზანი – დოკუმენტურად, ამომწურავად, სისტემურად შეესწავლა ბიზანტიისა და ბიზანტიური სამყაროს საეკლესიო სამართალი. რა თქმა უნდა, უთუოდ გასათვალისწინებელია გარე მიზეზები: იმ გარემოში, იმ ქვეყანასა და იმ დროში, რომელშიც მან უკანასკნელი ოცი წლის იცხოვრა, მისი კვლევის საგანი არათუ არავის სჭირდებოდა, არამედ საზიანოდაც კი ჩანდა სახელმწიფო ინტერესებისათვის. ათწლეულების განმავლობაში მის მიერ დიდი გარჯითა და ჯაფით შეგროვებული ტექსტების შესწავლა-გამოქვეყნება მის სამშობლოში, რუსეთში, შეუძლებელი გახდა... გარე მიზეზი იყო ისიც, რომ პროფესორის სამეცნიერო არქივი, მრავალწლიანი კვლევა-ძიების შედეგად მოპოვებული მასალა თუ საბუთები, ის, რის საფუძველზეც ნაშრომთა ვრცელი წყების შესაქმნელად ბენეშევიჩი მთელი ცხოვრების განმავლობაში ემზადებოდა, ჩეკისტურ ძალადობას ემსხვერპლა. მაგრამ მისი მეცნიერული ნაკლებნაყოფიერება არა მარტო გარე ვითარებათა მობრუნებით, ისტორიული ტეხილებისა და ჟამთა რღვევის ტრაგიზმით იყო განპირობებული, – გასათვალისწინებელია შიდა მიზეზებიც: მან თავისთავადაც, წლების მსვლელობაში, ვერ შეძლო თავმოყრილი მასალის გადარჩევა, დალაგება, გაწყობა, იმ ჩანაფიქრის განხორციელება, რაც მას ბიზანტიური, ან, როგორც თავად მოიხსენიებდა, ბერძნულ-აღმოსავლური საეკლესიო სამართლის სისტემატიზებად წარმოედგინა. ყველაზე კარგად სწორედ მას მოეხსენებოდა – მრავალენოვანი წყაროების ამომწურავი და შეუდარებელი ცოდნის წყალობით – აღმოსავლური საეკლესიო სამართლის მოუწესრიგებლობაც, ნომოკანონის

წინააღმდეგობანიც, კანონიკური შეუთავსებლობანიც, საერო და საეკლესიო კანონების ურთიერთაღრევაც, ეკლესიისა და სახელმწიფოს უფლებამოსილებათა ჩარჩოების განუსაზღვრელობაც, ისიც, რომ მთელი ბიზანტიური სამყაროსათვის, ისევე როგორც ბიზანტიის მემკვიდრეთათვის, უქვევლი და საყოველთაო უკანასკნელი კანონიკური გადაწყვეტილებანი 787 წლით თარიღდება (როცა კონსტანტინოპოლში ერთიანი ეკლესიის მეშვიდე მსოფლიო კრება ჩატარდა), ხოლო რაც შეეხება ადგილობრივ საეკლესიო საკრებულოთა გვიანდელ კანონმდებლობას, მათი მუხლების ერთმანეთთან შეჯერებისას არეული სურათი იხატებოდა. ამკარა ხდებოდა, რომ ბენეშევიჩის სამეცნიერო ჩანაფიქრი – ბერძნულ-ალმოსავლური საეკლესიო სამართლის ერთიანი პანორამის დახატვა მყარ წყაროთმცოდნეობით საფუძველზე – განუხორციელებელი რჩებოდა. სიცოცხლის მიწურულს ბენეშევიჩმა თავისი სამეცნიერო ტრაგედიის გარღვევა გადაწყვიტა, – შესაძლოა, უიმედობის უესტი იყო ნაცისტურ გერმანიაში საბჭოთა პროფესორის მიერ წიგნის გამოქვეყნება, მაგრამ მეცნიერის ამ ბოლო მცდელობას კატასტროფა მოჰყვა: ევროპაში გერმანულად იმ წიგნის გამოქვეყნება, რომელიც ისევ არ სცილდებოდა მისი სადოქტორო ნაშრომის თემას, ცხოვრებისეულად ტრაგიკულად დამთავრდა მისთვისაც და მისი ოჯახისათვისაც...

ვლადიმირ ბენეშევიჩმა საეკლესიო ტრაგედია განიცადა. მაგრამ ეს იყო გარე ტრაგედიაც და შიდა ტრაგედიაც. ბუნებრივია, ცკვილი ეკლესიის გამო ოდენ მისი პიროვნული განცდა არ იყო, ის საზოგადო მოვლენა იყო, თუმცა, როგორც ეკლესიის ერთგულ შვილს, მას არ შეეძლო პირადად არ განეცადა, რაც საეკლესიო ცხოვრებაში ხდებოდა: თუნდაც ცარიზმის ხანაში, და კიდევ უფრო მძაფრად, – სწორედ მძაფრად ტრაგიკულად, – ათვისტური ბოლშევიზმის ბატონობისას. როცა ბენეშევიჩი სიცოცხლეს ამთავრებდა, რუსეთში ეკლესია, ფაქტობრივად, განადგურებული იყო (სხვა თუ არაფერი, მერე მსოფლიო ომის დაწყებამდე რუსეთის ცერიტორიაზე ცოცხალი იყო და პაციმრობაში არ იმყოფებოდა ეკლესიის მხოლოდ ოთხი მღვდელმთავარი). მართალია, ჯერჯერობით განუხორციელებელი იყო კომუნისტური დაპირება-დაქადნება, რომ 1937 წლის 1 მაისის შემდგომ სიცყვა “ღმერთი” აღარ წარმოითქმებოდა საბჭოთა კავშირის ცერიტორიაზე, მაგრამ საეკლესიო ცხოვრების გაცოცხლება თითქოს უკვე შეუძლებელი ჩანდა:

სამღვდელოება დახვრეტილი და დაპატიმრებული იყო, ეკლესია-მონასტრები – დანგრეული და გაუქმებული, მორწმუნე ერი – შემცირებული, დამცირებული და დაშინებული... მაგრამ ეკლესიის რღვევის ამ გარე მიზეზებს გარდა, საეკლესიო სამართლის პროფესორი შიდა მიზეზებსაც ხედავდა: მან კარგად იცოდა ცარისტულ-სინოდური სარწმუნოებრივი მმართველობის მანკიერებანი, რომელთა განკურნვის მცდელობანი იმპერიის დაცემისთანავე დაიწყო შიდასაეკლესიო სივრცეში, მაგრამ ეკლესიის განახლების მცდელობა – 1917-1918 წლების სრულიად რუსეთის საეკლესიო კრების სწრაფვანი – უშედეგოდ დამთავრდა: ჩათვიქრებული რეფორმა ვერ განხორციელდა, და არა მხოლოდ იმიტომ, რომ კრების მონაწილეთა უდიდესი ნაწილი ან დახვრეტილი, ან დაპატიმრებული, ან ექსორიაქმნილი აღმოჩნდა, არამედ იმიტომაც, რომ ეკლესიის ერთიანობისა და ერთი მეთაურის უყოლობის პირობებში სრულიად მოიშალა ეკლესიის კანონიკური წყობა, დაიწყო შფოთი, ცილობანი, განდგომანი, განხეთქილებანი, რომლებიც არცთუ იშვიათად ჩეკისტების კაბინეტებში იგვეგებოდა (მაგალითად, ცნობილია ფაქტი: 1920-იანი წლების შუახანებში პეტროგრადში სამღვდელოება შეიკრიბა იმის გასარკვევად, თუ ვინ იყო მათი ეპისკოპოსი, თუმცა თავყრილობა ისე დაიშალა, რომ რამდენიმე დღის განმავლობაში, – ძების, ძიებისა და სურვილის მიუხედავად, – მათ საკუთარი მღვდელმთავრის ვინაობის გარკვევა და, მით უმეტეს, მისი ნახვა მაინც ვერ შეძლეს!). ეკლესიის თითქოსდა კანონიერ და კანონიკურ მეთაურობას ხელთ იგდებს შინსახკომის მხარდაჭერით აღჭურვილი ეგრეთ წოდებული უწმიდესი სინოდი, რომლის სათავეში აღმოჩნდება ცარისტულ ხანაში რასპუტინის “პროტეჟე”, იმჟამად კი საბჭოთა ხელისუფლების მებოცბე, მიტროპოლიტი სერგი სტრაგოროდსკი (ჯერ საპატრიარქო ტახტის მოსაყდრის თვითგამოცხადებული მოადგილე, მალე – თვითგამოცხადებული მოსაყდრე, შემდგომ კი, 1943-1944 წლებში, სტალინის მიერ “ხელდასხმული” მოსკოვისა და სრულიად რუსეთის პატრიარქი). როგორც ჩანს, სწორედ მაშინ და ამ პირობებში მიმართავს მზერას რომისაკენ ვლადიმირ ბენეშევიჩი და ამ არჩევანსა და გადაწყვეტილებებში იგი მარტო არ იყო (ერთ ხანს, საზღვარს იქითაც, დეკანოზ სერგი ბულგაკოვს, სახელგანთქმულ მოძღვარსა და ღმრთისმეტყველს, მიაჩნდა, რომ რუსული რევოლუციის ტელეოლოგიური დანიშნულება სწორედ მოსკოვის

ეკლესიური გაერთიანება იყო რომთან). მაგრამ ეკლესიის განახლების მცდელობა კატასტროფით დასრულდა, თუნდაც იმიტომ, რომ რუსეთის ეკლესიამ რუსეთის მიწაზე იმუამად ფაქტობრივ შეწყვიტა არსებობა, თუნდაც იმიტომ, რომ უშედეგოდ დასრულდა ეკლესიის გაერთიანების ყველა მცდელობა. ბენეშევიჩის სიკვდილიდან ხუთი წლის შემდეგ კი, მეორე მსოფლიო ომის პირობებში, არსებობას იწყებს მოსკოვის საპატრიარქოს სტალინური მოდელი და სტრუქტურა.

ვლადიმირ ბენეშევიჩმა პირადი ტრაგედია განიცადა. მაგრამ ეს იყო გარე ტრაგედიაც და შიდა ტრაგედიაც. კომუნისტურ სახელმწიფოში მყარად ჩამოყალიბებული რეჟიმი არავის უტოვებდა დაეჭვების საშუალებას: საბჭოთა კავშირში ცხოვრება ყველა მისი მოქალაქისათვის უშიშესი განსაცდელი იყო, აღსავსე ყოველწუთიერი სასიკვდილო საფრთხით, განსაკუთრებით კი – ბოლშევიზმის პირველი ათწლეულების განმავლობაში. თუმცა ეს ტრაგედიის გარე მხარე იყო. საქმე ისაა, რომ მაშინ, როცა რუსეთის ინტელექტუალური და სახელოვნო ფენის უმთავრესმა ნაწილმა ემიგრაციას შეაფარა თავი, ბენეშევიჩმა საკუთარ ქვეყანაში დარჩენა არჩია, სადაც ბოლშევიკური სისხლიანი ტერორი მძვინვარებდა. უამრავ თანამემამულეთაგან განსხვავებით, მას რამდენჯერმე მიეცა სამშობლოში დაუბრუნებლობის საშუალება, რითაც მან არცერთხელ არ ისარგებლა, მიუხედავად იმისა, რომ რომელიმე ევროპულ ქვეყანაში მას დაუბრკოლებლად შეეძლო აკადემიური საქმიანობის გაგრძელება (რაც სახელგანთქმულ მეცნიერს რამდენჯერმე გულითადად შესთავაზეს კიდევ). მაგრამ მან ერთხელ და საბოლოოდ გააკეთა შეუქცევებელი არჩევანი და დასაღუპად გაჩირა არა მარტო საკუთარი თავი და საკუთარი საქმე, არამედ ძმაც და შვილებიც. შესაძლოა, იგი აკადემიურ-საუნივერსიტეტო ტრადიციის გადარჩენასა და შენარჩუნებას ცდილობდა, მაგრამ ამის ნებას საბჭოთა უნივერსიტეტი – განსაკუთრებით 1920-1930-იან წლებში – არანაირად არ იძლეოდა; შესაძლოა, მას საბჭოთა ხელისუფლების პირობებში უბრალოდ, უჩუმრად ცხოვრება სურდა და ნაცნობ ხელნაწერებში ჩვეული კირაკიტი საკმარის კმაყოფილებას ანიჭებდა, – იგი ერთ ხანს მხოლოდ საბიბლიოთეკო ფოტოლაბორატორიას ხელმძღვანელობდა, რომელიც ხელნაწერთა ფოტოპირებს ამზადებდა. მას არათურით გაუჩვენია წინააღმდეგობა ბოლშევიკური ძალადობისათვის – არც ყოფაში, არც

იდეოლოგიაში (ან კი ვის უცდია იმ წლებში ბოლშევიკებთან დაპირისპირება?!), თუმცა ვლადიმირ ბენეშევიჩი მაინც არ გაჰყოლია თავისი ძველი მეგობრის, ნიკო მარის, გზას: არც ბოლშევიკური პარტიის წევრი გამხდარა, არც ნამდვილ და უეჭველ მარქსისტად გამოუცხადებია საკუთარი თავი, არც მეცნიერება ჩაუყენებია სახელისუფლებო იდეოლოგიის სამსახურში. მას, ალბათ, მშვიდი საოჯახო ცხოვრება სწადდა. 1918 წლის შიმშილობისა და სენიანობისას რვა წლის პირმშოს, ნიკიტას, დამკურავა მამას, შესაძლოა, საკუთარი ორი ვაჟის – გეორგისა და დმიტრის – გადარჩენის საჩინდრად მათი უხიფათო პროფესია და ტექნიკური მოხელეობა მიაჩნდა, მაგრამ პროფესორის ცხოვრების მიწურულს, 27 წლის ტყუპი ძმები დედ-მამის თვალწინ დააპატიმრეს და სასიკვდილოდ განწირულთა რიგებს გაუყენეს. ბოლშევიკურ ხელისუფლებასთან მორიგების გზათა ძიება უშედეგო აღმოჩნდა, გამოსავლის პოვნა – შეუძლებელი... ძნელია ითქვას, სიცოცხლის მიწურულს რამდენად ნანობდა ბენეშევიჩი საკუთარ არჩევანს, მაგრამ მისთვის აშკარა იქნებოდა, რომ ბოლშევიკურ ქვეყანაში ცხოვრების მისი ტრაგიკული მსდელიობა კატასტროფით დამთავრდა...

ოჯახიდან ცოცხალი მხოლოდ ამატა დარჩა. ფადეი ზელინსკის ქალიშვილი და ვლადიმირ ბენეშევიჩის მეუღლე იმჯერად აღარ დაუპატიმრებიათ, – შესაძლოა, მას “ბელომორკანალის” საკონცენტრაციო ბანაკში მანამდე გატარებული ოთხი წელი (1930-34) აკმარეს... ქმრის, ორივე ვაჟისა და მამლის დახვეწის შემდეგ იგი პოლიკლინიკაში ჯერ რევისტრატორად მსახურობდა, შემდეგ – ბიბლიოთეკარად, სულ ბოლოს კი ლათინურ ასწავლიდა პედაგოგის ინსტიტუტში. ლენინგრადის ბლოკადის გამოვლის შემდეგ იგი მარტოობაში ამთავრებდა ხანგრძლივ სიცოცხლეს. მომსწრენი იგონებდნენ, თუ მეოცე საუკუნის 60-იან წლებშიც კი როგორ იჯდა უმცროს კოლეგათა შორის ამატა ფადეევნა ზელინსკაია-ბენეშევიჩი და როგორ მოუთხრობდა მათ მამისა და მეუღლის წარსული ცხოვრების შესახებ, და ეს საუბრები მათ დღესასწაულად მიაჩნდათ, თუმცა გახსენებული სურათები ისეთი შორეული, ისეთი ფერმკრთალი ჩანდა, რომ მსმენელებს, ალბათ, იმის დაჯერებაც კი უჭირდათ, თუკი ვინმემ იმდროინდელი ქარიშხლიდან ცოცხლად გამოღწევა და უწყების მოგანა შეძლო...

2006

გვიანდელი მინაწერი

ზემოთ ნარკვევის 2006 წელს გამოქვეყნების შემდეგ დაიბეჭდა რამდენიმე უცნობი, გამოუქვეყნებელი მასალა, რომელიც შეეხება ვლადიმირ ბენეშევიჩის, როგორც რუსეთის დროებითი მთავრობის რწმუნებულის, საქმიანობას ცფილისში საეკლესიო საკითხების მოსაგვარებლად 1917 წლის გაზაფხულზე. ამ მასალების საფუძველზე 2018 წელს დაიწერა ავტორისეული ნარკვევი “ვლადიმირ ბენეშევიჩი – დროებითი მთავრობის საგანგებო რწმუნებული ცფილისში”⁸.

2020

8 მერაბ ლალანიძე, “ვლადიმირ ბენეშევიჩი – დროებითი მთავრობის საგანგებო რწმუნებული ცფილისში”, *ლიტერატურული ძიებანი*, XL, 2019-2020, გვ. 281-301; შესულია, ასევე, წგ-ში: მერაბ ლალანიძე, *ლიტერატურა, კულტურა, რელიგია*, 2/1 (იბეჭდება).

ესეო

მიმოწერა რომსა და მცხეთას შორის ნათლისღების გამო

ვინც ოდნავ მაინც გასცნობია საქართველოსა და რომის საყდრის ურთიერთობის ისტორიას, ვისაც მამა მიქელ თამარაშვილის მიერ მოპოვებული და შეგროვებული მასალისათვის თვალის მაინც გადაუვლია დღემდე შეუცვლელ მის წიგნში “ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის” (1902), ადრეული ხანის მწირ საბუთთა შორის უთუოდ შენიშნული ექნება ერთი წერილი, რომელიც ქართლის ეკლესიის მეთაურის, მცხეთის კათოლიკოსის, კირიონ პირველისათვის მოუწერია რომის ეპისკოპოსსა და წმიდა პეტრე მოციქულის მოსაყდრეს, პაპ გრიგოლ პირველს. სამწუხაროდ, ეს წერილი საქართველოში – გასაგები მიზეზების გამო – აღარ შენახულა და მისი ერთი ასლი მხოლოდ წმიდა საყდრის არქივშია დაცული, რომში (ამდენად, არსებობს ტექსტის ლათინური ორიგინალი და მისი შესანიშნავი – თამარაშვილისეული – ქართული თარგმანი, აღბეჭდილი თეოლოგიისა და თეოლოგიური ქართულის უზადო ცოდნით).

ორივე ეს პიროვნება – გრიგოლ პირველიცა და კირიონ პირველიც – ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიის მნიშვნელოვანი და განმსაზღვრელი ფიგურებია, – თუნდაც მათი მოღვაწეობის მასშტაბები და მოღვაწეობის არე განსხვავებული ყოფილიყოს, – ორივეს შესახებ ბევრი და ღირებული დაწერილა ქართულადაც თუ უცხოურადაც (მათი ჩამოთვლა ამჟერად ზედმეტად გვეჩვენება, თუნდაც იმიტომ, რომ ამ წიგნებისა და გამოკვლევების ნუსხა კარგად მოეხსენება ეკლესიის ისტორიაში მეტ-ნაკლებად ჩახედულ მკითხველს).

ცნობილია რომის პაპის, წმიდანად და ეკლესიის მოძღვრად შერაცხული გრიგოლ დიდის (590-604), წვლილი ეკლესიის განმტკიცების, ქრისტიანული ზნეობის დაცვისა და ქრისტიანული ლიტერატურის განვითარების საქმეში (მისი “დიპლომატი”, რომელიც დასავლელ მამათა – მათ შორის, წმიდა ბენედიქტე ნურსიელის – ცხოვრებებს აღწერს, ქართულად ჯერ კიდევ ღირს მამა ეფთვიმე მთაწმიდელს უთარგმნია და ამ თარგმანის გამო-

ცემა, რომელსაც, ალბათ, არც ისე შორეულ მომავალში უნდა ველოდოთ, კიდევ ერთხელ დაადასტურებს საქართველოს ეკლესიის, მის წმიდანთა ღიაობას როგორც აღმოსავლურქრისტიანული, ისე დასავლურქრისტიანული სულიერი ფასეულობების მიმართ). სხვა თუ არაფერი, წმიდა გრიგოლ პირველს უკავშირდება რომის ეპისკოპოსთა ციტულატურისათვის კიდევ ერთი ციტულის დამატება – “ღმრთის მსახურთა მსახური” (კონსტანტინოპოლის ეპისკოპოსის საპასუხოდ, რომელმაც სწორედ მისი პონტიფიკატის, მისი მმართველობის დროს მიინიჭა “მსოფლიო პატრიარქის” ციტული).

საგანგებოდ ამ პაპ გრიგოლისათვის მიუწერია წერილი მეექვსე-მეშვიდე საუკუნეების მიჯნაზე ქართლის ეკლესიის მეთაურს, კირიონს, – როგორც სავარაუდებელია, მთავარეპისკოპოსსა და კათოლიკოსს (599-614/616). ეს ის კირიონ პირველია, რომელმაც კიდევ ერთხელ განსაზღვრა ქართლის ეკლესიის მიმართულება, რადგან ეს ეკლესია სწორედ მისი მამამთავრობისას გაემიჯნა აღმოსავლურ (იმუამად მონოთეიზმურ) ჩაკეცილობას და ქართველ ქრისტიანთა ერთგულება დაადასტურა ერთიანი, საყოველთაო, კათოლიკე ეკლესიის მიმართ. კირიონის ამ ამკარად გამოხატული ორიენტაციის ერთ-ერთი გამოვლინება, როგორც ჩანს, იმ შეკითხვის მისამართივ არის, – შეკითხვისა, რომლითაც მან საბოლოოდ და გადაწყვეტი პასუხისათვის რომის ეკლესიის მეთაურს მიმართა (ეს ჯერ კიდევ ის დროა, როცა დოგმატურ-ეკლესიოლოგიურ საკითხებში გაურკვევლობის წარმოშობისას უზენაესი მსჯავრის გამოსატანად აღმოსავლეთიდანაც და დასავლეთიდანაც პეტრეს მემკვიდრეს მიმართავენ).

როგორც გრიგოლ პირველის პასუხიდან ჩანს, კირიონს მაშინ გაუგზავნია წერილი რომის ეპისკოპოსისათვის, როცა ქართველი მწყემსთმთავრის (ან, უფრო სავარაუდოდ, ქართლის საეპისკოპოსო დასის) წინაშე წამოჭრილა რთული კანონიკური საკითხი, თუ როგორი ფორმით მიეღოთ მართლმადიდებლობის წიაღში დაბრუნების მსურველი ის ნესტორიელები, რომლებიც მონათლულნი იყვნენ ნესტორიელი მღვდლების ან ეპისკოპოსების მიერ (ეს, სხვათა შორის, იმას მეტყველებს, რომ ქართლის ეკლესიის სამწყსო სივრცეში მეტად თუ ნაკლებად გავრცელებული ყოფილა სწორედ ნესტორიელთა ერესი და მის მიმდევრებს, როგორც ჩანს, საეკლესიო სტრუქტურაც ჰქონიათ, რაკილა ნათ-

ლისღების საიდუმლოს აღასრულებდნენ, თუმცა გამოსარიცხი არ ისაა, რომ ისინი ქართლში მას შემდეგ აღმოჩნდნენ, რაც მათ ქართლს მიღმა მიიღეს ნათლისღება). კირიონს თავისი კითხვა უმაღლესი პონტიფექსისათვის წერილის სახით გაუგზავნია, რომელიც რომს, წმიდა ადგილების მოსალოცად მიმავალი ნაცნობი კაცისათვის გაუგზავნია. ამ კაცს, როგორც ჩანს, ეს წერილი სხვა ნივთებთან ერთად გზად, იერუსალიემში, დაუკარგავს და, პაპთან მისულს, მას მხოლოდ სიწყვიერადლა გადაუცია ქართლის ეკლესიის მეთაურის შეკითხვის არსი. გრიგოლ დიდს კი უმაღ უპასუხია ქართლის მამამთავრისათვის, თუმცა ჩვენ ისიც არ ვიცით, ჩამოაღწია თუ არა მისმა პასუხმა მცხეთამდე.

წმიდა გრიგოლ დიდის (რომელიც შემდგომში ეკლესიამ ეკლესიის მოძღვრად გამოაცხადა) ეპისტოლე ღრმა საღმრთისმეტყველო ცოდნისა და წვდომის შედეგია. მასში ზუსტად, ღრმად და გასაგებად არის გადმოცემული ეკლესიის ქრისტოლოგიური მოძღვრება. პაპი მსჯელობს და ღმრთისმეტყველებს, თუ როგორ, როდის და რატომ განხორციელდა სამების მეორე პირი – ძე ღმერთი, და რომ, როცა “სიწყვა იგი რა განხორციელდა, არ შეიცვალა იმისაგან, რაც იყო, არამედ მიიღო და გახდა ისიც, რაც არ იყო” (ესე იგი მისი ღმრთაებრიობა არ შეცვლილა, მაგრამ მან, ამას გარდა, მიიღო ადამიანური ბუნებაც) და რომ “საუკუნო მამის მხოლოდშობილმა ძემ თავისი განხორციელების საიდუმლოთ თავისი არსება კი არ დაამცირა, არამედ ჩვენი ბუნება აღამაღლა”.

ამ მოკლე წერილში გამოთქმული საღმრთისმეტყველო სწავლების შესახებ, ალბათ, ვრცლად მსჯელობა ეგების, მაგრამ ამჯერად ყურადღება იმ საფიქრალს მივაპყროთ, რამაც განაპირობა თავად ეს მიმოწერა: ეკლესიის მოძღვრებასთან უთანხმოებაში მყოფთა – სხვაგვარმადიდებელთა – მოქცევის შემდგომ მათი ხელახალი ნათლისღების საკითხი. ნათლისღება კი, ეკლესიაში ადამიანის შესვლის პირველი ნაბიჯი, ის საიდუმლოა, რომლის ნამდვილობა და ძალმოსილება ეფუძნება აუცილებელ ლიტურგიულ ქმედებას (წყალში შთათვლვას ან წყლის სხურებას) და აუცილებელ ლიტურგიულ ფორმულას (რომ ნათლობა აღესრულება სახელითა მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა). კათოლიკე ეკლესია არა ანიჭებს მნიშვნელობას, თუ რომელი და რაგვარი წესით, თუ ვის მიერ, სად ან როდის აღესრულა

ნათლისღება (როგორც ცნობილია, ეკლესიის საყოველთაო წესით, ნათლისღება გამოუვალა, საგანგებო ვითარებისას შეიძლება აღასრულოს არასასულიერო პირმაც, კაცმა და ქალმა, თვით არაქრისტიანმაც კი), მაგრამ კათოლიკე ეკლესიისათვის მონათლულია მხოლოდ ის, ვინც სამების სამივე პირის სახელით მოინათლა. ამიტომაც ადასტურებს პაპი გრიგოლი თავის წერილში, რომ ისინი, ვინც არ მოინათლნენ სამების სახელით, მონათლულებად ვერ იქნებიან მიჩნეულნი. ამგვარნი მოუნათლავებად უნდა იქნენ მიჩნეულნი და მათი მონათვლა “არ არის ხელმეორე ნათლისღება” (იმიტომ, რომ ხელახლა ნათლისღება შეუძლებელია!). ხოლო ნესტორიელები თუ მონოფიზიტები, რაც უნდა დაპირისპირებულნი აღმოჩენილიყვნენ მართლმორწმუნეობასთან, უთუოდ სამების სახელით იყვნენ მონათლულნი (თუნდაც მათ კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებისაგან განსხვავებული შეხედულება ჰქონოდათ – და ჰქონდათ კიდევ – სამების ცალკეულ წევრთა არსისა და ბუნების შესახებ). ამიტომ მათი მიღებისას კათოლიკე მართლმადიდებელ ეკლესიაში საკმარისი იყო მხოლოდ აღსარება ან ზეთისცხება.

აღსანიშნავია, რომ წმიდა გრიგოლ დიდი მოძღვრავს ქართლის მართლმორწმუნე ეპისკოპოსებს, რათა მათ აღიარონ განშორებულ ძმათა არა მხოლოდ ნათლისღება, არამედ ნესტორიელთა და მონოფიზიტთა მიერ აღსრულებული კიდევ ერთი საიდუმლო – მღვდლობა (“თვინიერ რამ სიძნელისა, მიიღეთ ესრეთი პირნი თქვენს საზოგადოებაში და დასტოვეთ იმ წესსა ანუ ხარისხში, რომელშიაც არიან”; “ნურავითარ სიძნელეს აღმოუჩინთ მათი ხარისხის შესახებ”).

და რაოდენ მწყემსობრივ-მამობრივია უმაღლესი მამამთავრის მზრუნველობა ახალმოქცეულთა მიმართ: “განუბნიეთ მათ შეცდომილებანი და ასწავლეთ ყველაფერი, რაც კი საჭიროა; სიტკობებით მოეპყარიო!”.

სარწყავისა და წისქვილის მოხაზულობა “დავითიანის” თანდართვით

1787 წლის სექტემბერში რუსეთის ფელდმარშალ გრიგორი პოტიომკინთან შეხვედრის მოლოდინისას კრემენჩუგში შეყოვნებულ ბატონიშვილ მირიანს, – ქართლისა და კახეთის მეფის, ერეკლე მეორის, ძეს, – არზას მართმევენ, რომელსაც ხელს აწერს “მოწიწებით, მიწაპირგაერთებით თავყვანისმცემელი მათი მონა და ყმაყოფილი გურამისშვილი დავით”. ყმაყოფილად კი რუსეთის ჯარის ეს გადამდგარი “პორუტჩიკი” იმიტომ აღმოჩენილა, რომ ოდესღაც, სიყმაწვილეში, პირტიცველა კახელ თავადიშვილს, ლეკთაგან მოტაცებულს და დატყვევებულს, რუსთა სამეფოსათვის შეუფარებია თავი, რუსეთის ტახტის ქვეშევრდომობა მიუღია და მის ბრძოლებში უღვრია სისხლი. მამულიც მას მცირე რუსეთში – მალოროსიაში (ამჟამინდელი უკრაინა) ჰრგვებია და ახლა მირგოროდისა და ზუბოვკის მფლობელი, ოთხმოცდაორი წლის მოხუცი “კნიაზი გურამოვი”, “ზედნიერის მათი დიდებულების, ქართლისა და კახეთის მეპატრონის, მეფის ირაკლის, ძეს” სთხოვს, უყურადღებოდ არ დატოვოს მისი გამოგონება – სარწყავისა და წისქვილის მოწყობის გეგმა, რუსულად ათარგმნინოს, ნახაზები უკეთ დაახაზვინოს, რათა შემდგომ “სვეტლიშის კნიაზს” ანუ ფელდმარშალ პოტიომკინს აჩვენოს და მისი პასუხი შეაგყობინოს. მაგრამ ბატონიშვილის გულის მოსაგებად, მისი კეთილგანწყობის მოსაპოვებლად, ძღვნად და მცირე საზღაურად ცალთვალა ნაოფიცრალს სქემებისა და აღწერილობებისათვის თავისი წიგნი დაურთავს, – ერეკლეს ძისათვის, მირიანისათვის, საკუთარი ხელით გადაწერილი “დავითიანი” მიურთმევია, რაკიდა ყური მოუკრავს, რომ ხანგრძლივი ღამეების გასატეხად და “შესაქცევლად” ქართლ-კახეთის მეფის დესპანს – მეფის ვაჟიშვილს ქართული წიგნები მოუსაკლისებია და მოჰნატრებია. მაგრამ სიმართლე რომ ითქვას, “დავითიანის” ავტორს წიგნი კი არ დაურთავს თავისი საინჟინრო-საირიგაციო პროექტებისათვის, არამედ სწორედ წიგნში ჩაურთავს, წიგნის ბოლოს მოუთავსებია ერთი დიდი გასაშლელი ფურცელი, – “სარწყავისა და წისქვი-

ლის ამბავი და მოხაზულობა”, – ის, რისთვისაც და რის გამოც გაუბედავს, თავისი სათხოვრით შეეწუხებინა შორეული სამშობლოს სამიწეო ოჯახის წარმომადგენელი.

საქმე ისაა, რომ რუსეთის განაპირა გუბერნიაში დასახლებულ დავით გურამიშვილს, მისი სიტყვებით, “მაღაროსის ორი საწუნელი სნეულება” შეუმჩნევია, რომლის “სამკურნალო წამალიც” თავადვე უპოვია. ოცდაათკომლიანი მამულის პატრონ ქართველ თავადს ყურადღება მიუქცევია, რომ იქაური მდინარეები მდორედ მიედინება და, აზიისაგან განსხვავებით (ამ “აზიაში”, როგორც ჩანს, შორეული სამშობლო იგულისხმება), – სადაც, “საითაც უნდა, რუით წაიყვანს კაცი და, რასაც უნდა, მორსწყავს”, – მალოროსიული მდინარეები გვალვის დროს მინდვრის სარწყავად არანაირად არ გამოდგება. მეორე “სნეულება” კი ის ყოფილა, რომ იმ მხარეში ჩვეული წისქვილები – ქარისა თუ წყლისა – მცირე სარგებლის მომტანი ყოფილა, რადგან ქარის წისქვილი მშვიდ ამინდში უქარობის გამო მოსცდება, წყლის წისქვილი კი ზაფხულში, გვალვიანობისას, უწყლობის მიზეზით უმაქნისობს, ხოლო ზამთარში, სიცივისას, – წყლის გაყინვის გამო ჩერდება. ამას გარდა, წისქვილისათვის დაგუბებულ წყალში თევზი ცოცხად ხოლმე და თან ისიც უგემური, რადგან “თევზს წმინდა წყალი უყვარს, დაგუბებული უწმინდური არს”.

დავით გურამიშვილს მინდვრების მოსარწყავად წყლის ასამალღებელიც გამოუგონებია (მისი სიტყვებით, – “ახალი მოგონებული”) და იმგვარი წისქვილის პროექტიც შეუქმნია, რომელიც ზამთარშიც კარგად იმუშავებს და ზაფხულშიც, დათქვავს და დანაყავს, წყალსაც გაწმენდს და თევზსაც გაამრავლებს, საგუბარსაც გახსნის და ნაოსნობის საშუალებასაც გააჩენს, შემოსავალიც რიგიანი ექნება და ხაზინასაც თანხით შეეწევა, მტრისაგან გარემოცულ თუ უამისაგან შეჭირვებულ ქალაქსაც მძიმე დროებას გადაატანინებს და სამხედრო სამსახურში მყოფ ჯარისკაცებსაც ხელით ფქვისათვის აღარ მოაცდენს (მოხაზულობის ავტორს ამგვარი წისქვილის სარგებელთა თორმეტმუხლიანი ნუსხა შეუდგენია).

ნახევრადბრმა დავით გურამიშვილის ამ თერთო საზოგადო გეგმებმა “დავითიანის” ბოლო გვერდების მკითხველს შესაძლოა გოეთეს “ფაუსტის” ბოლო გვერდები გაახსენოს, – უკვე დაბრმავებული მთავარი გმირის ირიგაციულ-უტოპიური შთაგონებებით

(“მაშინ კი ვიცყვი: წამო, შეჩერდი!”), თუმცა გურამიშვილი თავისი ჩანაფიქრის ხორცშესასხმელად, ფაუსტისაგან განსხვავებით, ჯოჯოხეთის შიკრიკთან კი არ შეკრავს გარიგებას, არამედ მირიან ბატონიშვილს სთხოვს შუამდგომლობას “კნიაზ” პოტიომკინთან, რათა “ერთი ნასოსის მხვრეცელი კაცი” მიაშველონ და კიდევ ოცი თუმანი, მაგრამ რაკილა მას სიბერე წამოსწევია, პირობას დებს, რომ, თუ სიკვდილი მოუსწრებს ანდა რამე სხვა მიზეზით სარწყავი და წისქვილი აუშენებელი დარჩება, ის ოცი თუმანი პატრონს ჩაჰბარდება, ხოლო თუკი შემდგომი წლის მარტ-აპრილში (ნუ დაგვაფიქვდება, რომ თხოვნის წარდგენისას 1787 წლის სექტემბერი დგას) ერთიცა და მეორეც აგებული იქნება, მაშინ თანხა “პორუტჩიკ კნიაზ დავიდ გურამოვს” დარჩეს.

რაც შეეხება თავად პროექტების ნახაზებს, მირგოროდის პატრონი ბატონიშვილს მოკრძალებულ ბოდიშს უხდის, – ასე ამბობს, “ცალის თვალით სულ ბრმა ვიყავ, მეორითაც ვადა ვხედევდი”, სხვისთვის მათი ნდობა კი მაინც ვერ გაუბედავს, ვაითუ, ვინმემ მომპაროსო. მაგრამ დავით გურამიშვილს მეფის ძის, მირიანისათვის, უფრო დიდი საგანძურიც ჩაუბარებია, თუმცა მისი მოვლისა და მოფრთხილების შესახებ ასე დაუინებით, ასე მონდომებით, ასე საგანგებოდ არ უთხოვია, – “დავითიანი” ხომ მას თითქოს მხოლოდ დროის მოსაკლავად მიუერთმევია ბატონიშვილისთვის, ისე, სასხვათაშორისოდ...

და კიდევ ერთ ანდერძს ცოვებს მოხუცი გამომგონებელი: როცა იგი აგუგუნებულ წისქვილს და იქ ხორბლის ფეკვას წარმოიდგენს, იმ ალაგს მას ღმრთისმშობლის ხატიც ეგულება (ამ ხატის გამოხატულებას გურამიშვილი საგანგებოდ ჩააწებებს თავის ნახაზებს შორის), რადგან აღთქმა დაუდია, რომ, როგორც კი მისი ოცნება განხორციელდება, – წისქვილი ამუშავდება, – იქ იგი ყოვლადწმიდა ქალწულის ხატს დაასვენებს და თითოეულ მომსვლელს (“პირველად მნახავს კაცსა თუ დედაკაცსა”) მცირე ხურდას მოსთხოვს სანთლის დასანთებად, რადგან სანამ სანთელი ენთება, სანამ სანთელი არ ჩაქრება, წისქვილის ამშენებლის ხსოვნაც არ გაქრება და მის სულსაც ხომ შემწე და მლოცველი ეყოლება. ამიტომაც სწადია მას, რომ “მაგრიგი ხატი წისქვილში ესვენოს და ღამით გაუქრობლად სანთელი ენთოს”, ამიტომაც დაუხატავს ღმრთისმშობლის ხატის წინაშე, კოლოფ-ყულაბასთან მდგომარე საკუთარი თავი, სანთლის საყიდელ ფულს რომ

აგროვებს თავისი სულის მოსახსენებლად, ამიტომაც დაურთავს ამ ნახატისა და ნახაზებისათვის საგულდაგულო ახსნა-განმარტება ქართულად და რუსულად და თავის ლექსთა იმ წიგნში ჩაუკრავს, რომლისთვისაც “დავითიანი” უწოდებია, იმ წიგნში, რომლის მკითხველსაც ასევე მხურვალედ ევედრება უმემკვიდრეოდ დარჩენილი პოეტი: “ვინც წაიკითხოთ ეს წიგნი, მიბრძანეთ ცოდვილს შენდობა”.

ფართო ფურცელზე, რამდენიმესართულიან კონსტრუქციათა ნახაზებს შორის გაცრეცილი კაცი დგას. მისი სხეული, ხელები, მხერა სალოცავად შემართულა, – ზევით, ღმრთისმშობლისაკენ, მიმართულა. თავის სანუკვარ განზრახვათა ასრულების ვედრება პოეტსა და გამომგონებელს ამ ავტოპორტრეტში ჩაუდია, და კიდევ – იმ ლექს-ლოცვაში, ამ სურათის გვერდით რომ მიუწერია (“ეს კაცი ასე ილოცავს”):

ღმერთო, მაჩვენე ყანები,
ამ სარწყავთ მონაყვანები,
ღმერთო, დამასწარ ზაფხულსა,
ფქვილს, ამ წისქვილზედ დაფქულსა.

ყოვლად წმინდაო, დამადევ
წყლურზედ წამალი სამთელი,
შემადლებინე აღვანთო
მე შენს წინაშე სანთელი.

სარწყავი... წისქვილი... ღმრთისმშობლის ხატის წინ ანთებულ სანთელი... და მოჭიატე ოცნება, რომ მოირწყება მინდვრები, რომ დაიფქვება ფქვილი, და იმედი, რომ ნაყოფიერი ღვაწლი, შედეგით აღსრულებული ჯაფა თავად იქცევა სანთლად, რომ მისი ამ სოფლით განსვლის შემდეგაც მის სულს შეეწვევიან, რომ მის სახელს არ დაივიწყებენ, რომ “დავითიანსაც” გამოუჩნდება მკითხველი, რომ მის ლექსად ნათქვამს მისი მამულის მკვიდრნი წაიკითხავენ, მაგრამ ამისათვის ხომ ნაცვრა უნდა აცხადდეს – ასაგები უნდა აიგოს, წიგნმა საქართველომდე უნდა ჩააღწიოს. და როგორ დაუჭერებლად, როგორ მოულოდნელად, მომავლის შიკრიკად თუ მაცნედ ავერ, ასე ახლოს ქართლ-კახეთის მეფის ძე დაბანაკებულა – იქნებ მან მოხუცს სარწყავის მოწყო-

სარწყავისა და წისქვილის მოხაზულობა “დავითიანის” თანდართვით

ბაში შემწეობა აღმოუჩინოს, იქნებ წისქვილის აშენებაშიც დაეხმაროს... იქნებ “დავითიანი” სამშობლოში ჩაიგნანოს...

დავით გურამიშვილმა ბატონიშვილ მირიანს საპატრონოდ, მოსავლელად, მისახედვად თავისი პროექტები მიანდო, “შესაქცევლად” კი თავისი პოეზიის წიგნი მიართვა. არაფერი ვიცით, როგორი გულისყურით მოეკიდა ოცდაერთი წლის უფლისწული ოდესღაც რუსეთს გადახვეწილი ცალთვალა პორუჩიკის თხოვნას და მართლა აჩვენა თუ არა მან გურამიშვილისეული მოხაზულობანი ფელდმარშალ პოტიომკინს (მით უმეტეს, არ ვიცით, რაოდენი ყურადღება გამოიჩინა რუსმა დიდმოხელემ პროექტების მიმართ), – შესაძლოა, ოთხმოცს გადაცილებული მოხუცის საინჟინრო გეგმები მეფის ჭაბუკ ვაჟს მართლაც შესაქცევ და ნაკლებსაყურადღებო ახირებად მოეჩვენა, იქნებ არც უცდია გაეგო მათი რაობა და მნიშვნელობა, მაგრამ ქართული კულტურის, ქართული სულიერი ცხოვრების ერთი ყველაზე დიდი ნიმუში – “დავითიანის” ერთადერთი ცალი – ბატონიშვილმა მირიანმა ქართველ მკითხველამდე მშვიდობიანად და უვნებლად ჩამოიგანა.

2003

რას გვაუწყებს დღეს ნიკოლოზ ბარათაშვილის “საფლავი მეფის ირაკლისა”?

ნიკოლოზ ბარათაშვილის გარდაცვალების ას ორმოცდაათი წლისთავი, რომელიც წელს, 1995 წელს, აღინიშნება, საკმაოდ განსხვავებული იქნება გარდაცვალების ასი წლისთავის იუბილისაგან, რომელიც 1945 წელს მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების ეიფორიაში აღინიშნებოდა; განსხვავებული იქნება არა მხოლოდ იმით, რომ ბორის პასტერნაკი (ან სხვა რუსი პოეტი, – თუმცა მისი რანგისა დღევანდელ რუსეთში ძნელად თუ მოიძევება!) არ წაიკითხავს პოეტის ლირიკის მისეულ თარგმანებს თბილისის საოპერო თეატრის სცენიდან და არც მხოლოდ იმით, რომ პოეტის თხზულებათა ახალი, საგანგებო გამოცემა არ დაიბეჭდება (რადგან დღევანდელ საქართველოს არა აქვს ქართველ კლასიკოსთა საიუბილეო გამოცემის შესაძლებლობა, – მით უმეტეს, ისე შესანიშნავად, როგორც ეს ორმოცდაათი თუ სამოცი წლის წინ ხერხდებოდა), – მთავარი განსხვავება ისაა, რომ ნიკოლოზ ბარათაშვილის გარდაცვალების ას ორმოცდაათი წლისთავის იუბილე, ალბათ, პირველი იქნება, უკანასკნელი ათწლეულების თვალსაწიერიდან, როცა “მერნის” ავტორის “პროგრესულობა” იმით აღარ შეფასდება, თუ რა პოზიცია ეკავა პოეტს საქართველოს რუსეთთან შეერთების საკითხში და პოეტის ჯანსაღი და სწორი პოლიტიკური ორიენტაციის საგანგებოდ გამოსაკვეთად გადაჭარბებული მნიშვნელობა აღარ მიენიჭება მის ლექსს – “საფლავი მეფის ირაკლისა”.

მაგრამ, შესაძლოა, ამ ლექსის ხელახლა გადაკითხვა სწორედაც ახლა იყოს უპრიანი – რუსეთთან ჩვენი ტვილი-მწარე ურთიერთობების ახალ მოსაბრუნზე, როცა საქართველოს ხსნა და მომავალი ისევ რუსეთის გადასაწყვეტია (და იყო?!), ოღონდ ჩვენ ამჯერადაც არ ვიცით (და არ ვიცოდით?!), რას გვიპირებს ჩვენი ჩაწიხვლისა და იმედის ამოუწურავი წყარო; და როგორც საუკუნეების განმავლობაში, ჩრდილოელი მეზობლის მიმართ ჩვენი გრძნობები – სასოება და აღშფოთება – ისევ განუწყვეტლად ენაცვლება ერთმანეთს.

რას გვაუწყებს დღეს ნიკოლოზ ბარათაშვილის “საფლავი მეფის ...

“საფლავი მეფის ირაკლისა” ნიკოლოზ ბარათაშვილის პოემის მწვერვალებს არ განეკუთვნება, თუმცა მისი ნაწერების მეტად მცირე მოცულობის, მეტად მცირე რაოდენობის გამო პოეტის ყოველი სტრიქონი განსაკუთრებული მოწიწებითაა მოცული, მაგრამ ამჟერად ყურადღება მივაპყროთ იმას, რომ პოეტს ასე ცალსახად, აშკარად, ერთმნიშვნელოვნად, თითქმის პუბლიცისტურად, სხვაგან არსად განუცხადებია თავისი დამოკიდებულება რუსეთის (და რუსეთის ქართული პოლიტიკის) მიმართ, ან უფრო ზუსტად, ერეკლესეული ორიენტაციის მიმართ, თან ამ ლექსში ის გაორებაა დაძლეული, რომელიც სამი წლით ადრე დაწერილ “ბედი ქართლისაში” ასე აშკარად იგრძნობა. აღსანიშნავია ისიც, რომ თავისი ფილოსოფიური სიღრმითა და გაქანებით პოემა უკან იტოვებს ლექსს, – იქ კი, სადაც ფილოსოფიური ნაპერწკალი გაკრთება, ერთმნიშვნელოვანი პასუხების ძებნა უიმედო საქმეა. “ბედი ქართლისა” გარდაუვალობის წინაშე ტრაგიკულ დამორჩილებას ასახავს და ამიჯომ პოემის ფინალი ყოველგვარი ლოგიკის, ემოციის, განსჯის მიღმა დგას, ამიჯომ უღერს ბედისწერის დარცმასავით ბოლო სტრიქონები:

მაგრამ ამაო იყო ყოველი:
დიდი ხანია, გულს ირაკლისა,
გარდუწყვეტია ბედი ქართლისა!

ლექსში “საფლავი მეფის ირაკლისა” კი პოეტი საღი, ლოგიკური, პრაგმატული მსჯელობის შედეგად აყალიბებს თავის შეხედულებას, თუ რა მოუტანა ქვეყანას მისი პაპისპაპის არჩევანმა (ცნობილია, რომ ბარათაშვილი ერეკლეს პირდაპირი მემკვიდრე – მისი შვილიშვილის შვილი იყო), მაგრამ ეს არაა პოეტის უშუალო, შინაურული საუბარი თავისი წინაპრის აჩრდილთან, – ამ ლექსში იმის ამოკითხვა შეგვიძლია, თუ რას ელოდა საქართველო რუსეთისაგან და ან როგორ წარმოედგინა რუსეთის მისია საქართველოში თუ მთელ ქართველობას არა, ყოველი შემთხვევისას, საზოგადოების გარკვეულ ნაწილს, იმ ნაწილს მაინც, რომელსაც ოცდახუთი წლის ნიკოლოზ ბარათაშვილი მიეკუთვნებოდა.

პოეტურ ნაწარმოებში საზოგადოებრივი აზრის მანიფესტაციის ამოკითხვა, ალბათ, მკრეხელობა და მხატვრული უგრძობლობა

ბაა, მით უმეტეს, როცა კარგად მოგვეხსენება, რომ ბარათაშვილისნაირი პოეტები უმთავრესად საკუთარ თავსა და ღმერთს ესაუბრებიან, მაგრამ “საფლავი მეფის ირაკლისა” აშკარად საყოველთაოობის ნიშნითაა აღბეჭდილი და ამ საზეიმო, პათეტიკურ ოდაში პოეტი მეფე-პატრონს ქვეშევრდომთა ან ქვეშევრდომთა შთამომავლების სახელით მიმართავს, მათ ხმასა და სათქმელს წარმოადგენს:

აჰა, აღსრულდა ხელმწიფური აწ აზრი შენი
და ვსჭამთ ნაყოფსა მისგან ცკბილსა აწ შენნი ძენი.

მაინც რა იყო ეს “ნაყოფი”? რას ემადლიერებოდა რუსეთს შეგნებული, მოაზროვნე, ქართულად მოთქმული ქართველი?

პირველ რიგში, რა თქმა უნდა, გასახსენებელია საუკუნეების განმავლობაში ჩვენს ცნობიერებაში ღრმად ჩაბეჭდილი რეალობა, რომ საქართველო მსოფლიო საქრისტიანოს მესაზღვრეა, – აქედან გამომდინარე ყველა მიძიმე, მტკივნეული თუ საპატიო მოვალეობით და რომ საქართველოს შემდეგ ისლამური ოკეანე იწყება, ხოლო საქართველოს დაცვმა ქრისტიანული სამყაროს საზღვრის გადანაცვლებას, მისი სივრცის შემცირებას გამოიწვევს. იდეოლოგიური მოძღვრება ამ “მესაზღვრეობის” შესახებ ისლამური გარემოცვის აღმოცენებისთანავე ჩაისახა (ყოველი შემთხვევისას ამ თვალსაზრისს გამოხატავს უკვე მერვე საუკუნის ქართველი მწერალი იოანე საბანისძე, – “აბო ცთვილელის წამების” ავტორი). ქართულ ცნობიერებას ყოველთვის თრგუნავდა ისლამური საფრთხის, ისლამური საშიშროების შეგნება (და შეგრძნება) და ჩვენი საგარეო პოლიტიკაც ძირითადად ამ საფუძველზე იყო აგებული: ყველა პოტენციურ ქრისტიან მფარველს ვარწმუნებდით, რომ საქართველოს დაცვა მათს უშუალო ინტერესებს ემსახურებოდა, მათი ქრისტიანული მეობის უსაფრთხოებას, რადგან საქართველოსათვის დახმარების აღმოჩენით ისინი საერთოქრისტიანულ გალავანს ჰმატებდნენ (ან შეჰმატებდნენ) სიმყარესა და ურყევობას.

ქართლ-კახეთის სამეფოს რუსეთის იმპერიასთან მიერთების ორმოცი წლის შემდეგ ბარათაშვილი მადლიერებას გამოხატავს ერეკლეს მიმართ, რადგან, როგორც მოსალოდნელი იყო, ერთმორწმუნე რუსეთის კალთას შეფარებულ ქვეყანას აღარ

რას გვაუწყებს დღეს ნიკოლოზ ბარათაშვილის “საფლავი მეფის ...

ემუქრება ის ისლამური ქარიშხლები თუ წყალდიდობები, რასაც ლექსში “კასპიის ღელვა” და “შავი ზღვის ზვირთნი” განასახიერებენ (იგულისხმება, ერთი მხრივ, სპარსეთი – ირანი და, მეორე მხრივ, ოსმალეთი – თურქეთი). პოეტი ამბობს, რომ საქართველოში მრავალი საუკუნის შემდეგ პირველად დამყარდა მშვიდობა და ქართველობას, ბრძოლების მაგივრად, ადამიანური, ნორმალური, სამოქალაქო ცხოვრების დაწყების საშუალება მიეცა:

სადაც აქამდინ ხმლით და ძალით ჰფლობდა ქართველი,
მუნ სამშვიდობო მოქალაქის მართავს აწ ხელი.

აქ კი ბარათაშვილისა და მისგვარად მოაზროვნეთა კიდევ ერთი იმედია გაცხადებული – “სამშვიდობო მოქალაქის მმართველობა” ან “მშვიდობიანი სამოქალაქო მმართველობა”, როცა, რა თქმა უნდა, გამორიცხულია საგანგებო წესები, საომარი ვითარება, სამხედრო მდგომარეობა, მაგრამ აქ განსაკუთრებულ ყურადღებას იქცევს ის “მოქალაქე”, რომელიც ძველ ქართულში წმიდანს, ასკეტური ცხოვრებით მცხოვრებ მოღვაწეს ნიშნავდა, პოეტი კი საუკუნენახევრის წინ ამ ტერმინს არა მარტო იმ მნიშვნელობით ხმარობს, რაც არასამხედრო პირს გულისხმობს და კიდევ ნაკლებად ქალაქში მცხოვრებს, არამედ, შესაძლოა, იმ შინაარსსაც ვარაუდობდეს, რასაც ჩვენ ვდებთ დღეს საკმაოდ გაცვეთილ გამოთქმებში: “სამოქალაქო საზოგადოება”, “სამოქალაქო საზოგადოების მშენებლობა”, “სამოქალაქო ცნობიერება”.

აი, რისი მოლოდინი, რისი იმედია გაცხადებული ამ სიტყვებში, – იმედი, რომ საქართველოში რუსეთი ცივილიზაციას მოიტანდა, იმ ცივილიზებულ ანუ სამოქალაქო ურთიერთობებს, როცა ყველა უთანხმოება საყოველთაო კანონის, წესდების, ხელშეკრულების საფუძველზე წყდება და არა ცემა-ტყეპითა და მუშტი-კრივით, როცა ყველა მოუგვარებელი საკითხი ბიუროკრატიულ-საკანონმდებლო მაგიდასთან გვარდება, თუნდაც უთვალავი ზედმეტი და გამაღიზიანებელი ქალაქით გადაჭედილ მაგიდასთან, ოღონდ არა ხელჩართული ბრძოლის ველზე. “სამშვიდობო მოქალაქე” ამგვარად მართავს ქვეყანას და როცა ბარათაშვილი ამ სტრიქონებს წერდა, ბევრი ევროპული იმპერია თავისი შინაური ცხოვრების მოწყობის უკვე ამგვარ გზას ადგა, – მაგრამ არა

რუსეთი, სადაც მთელი მისი ისტორიის განმავლობაში მოხელის (ჩინოვნიკის) გუნება-განწყობა კანონის ფუნქციას ასრულებს, ხოლო თვითმპყრობელი იმპერატორის ნება ნებისმიერ კანონს ენაცვლება ან აღემატება. ცივილიზაცია ევროპული მოვლენაა, რომელიც ამ ძველი კონცინენტის ათასწლოვანი ტრადიციების გაგრძელება-განვითარებას წარმოადგენს და რომელსაც საფუძვლად უდევს, ერთი მხრივ, რომაული სამართალი და, მეორე მხრივ, ანტიკური კულტურული მემკვიდრეობა, სამუალო საუკუნეებში კი მათ კიდევ ერთი საყრდენი სვეტი შეემატა – რომის ეკლესია. ამ საფუძველთა განხილვა და შეფასება ძალზე რთულ და გრძელ მსჯელობას მოითხოვს (რომ აღარაფერი ვთქვათ საკითხთა საკამათო და საჭოჭმანო განზომილებების შესახებ), მაგრამ ფაქტია, რომ ევროპა ამ ჩარჩოებში ყალიბდებოდა, რუსეთი კი განვითარების განსხვავებულ გზას მიუყვებოდა, და ამ განსხვავებულობას რუსეთის თაყვანისმცემლებიცა და მოძულენიც შეთანხმებულად აღიარებენ.

დაბოლოს, ის კეთილი ნაყოფი, რომელიც ბარათაშვილის ჩამონათვალში პირველია და, შესაძლოა, მისი შეხედულებით, ყველაზე მნიშვნელოვანია იმ დადებით შედეგთა შორის, რაც საქართველოს რუსეთთან შეერთებამ მოუტანა – განათლება, კულტურა, რომელიც, თუნდაც რუსული ტყვეობის ფასად, თავიანთ ქვეყანაში ჩამოაქვთ სამშობლოში დაბრუნებულ ქართველებს:

ჟამ-ვითარებით გარდახვეწილთ შენ შვილთ მიდამო
 მოაქვთ მამულში განათლება და ხმა საამო,
 მათი ცხოველი, ტრფივლებით აღსავსე სული
 უდნობს ყინულსა ჩრდილოეთსა, განცეცხლებული.

ეს ის ქართველებია, რომელთაც, განათლებულთ და შთაგონებულთ, გამთოშავი რუსული ყინულის გადნობაც კი ძალუძთ და რომლებიც რუსეთიდან ჩამოტანილი განათლების თესლს ქართულ ნოყიერ და გამთბარ მიწაზე ათასმაგ ნაყოფს გამოაღებინებენ:

და მუნით ჰშიდვენ თესლთა ძვირფასთ მშობელს ქვეყანად,
 მხურვალეს ცის ქვეშ მოსამკალთა ერთი ათასად!

ჩვენი წინაპრების ხანგრძლივი ორიენტაცია ჩრდილოეთზე, სხვა მიზეზთა გარდა, კულტურული იზოლაციიდან თავის დაღწევის მცდელობაც იყო, მტკივნეული სწრაფვა ევროპული კულტურისაკენ, – სწორედ ევროპული, რადგან ჩვენი აღმოსავლელი მტერ-მოყვარე მეზობლის, ირანის, მრავალსაუკუნოვანი და მრავალფეროვანი ხელოვნება თუ ლიტერატურა ქართველებს შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ. რუსეთი კი იმ ხიდად იყო მიჩნეული, რომელიც საქართველოს ევროპული განათლებისა და სულიერი ცხოვრებისაკენ გაუხსნიდა გზას. აღსანიშნავია, რომ თავად რუსული კულტურა ევროპულ გარემოში მხოლოდ ხანმოკლე დროით იყო ჩართული; მაგრამ მაინც გასათვალისწინებელია, რომ თუნდაც იმ დროს, როცა “საფლავი მეფის ირაკლისა” იწერებოდა, ის თავის აღმართს იყო შემდგარი. იმ დროიდან რუსეთი გენიალურ ადამიანთა ნაკლებობას არასოდეს უჩიოდა, მაგრამ კულტურული ცხოვრების ინტენსიურობამ, კულტურულმა გარემომ, ფასეულობათა ევროპულმა კრიტერიუმებმა მხოლოდ რამდენიმე ათწლეულს გასცანა.

ოდითგანვე იმპერიებს ცივილიზაციორული ფუნქცია ეკისრებოდათ, – კოლონიებში მათ თუნდაც სკოლები, გზატკეცილები (ან რკინიგზა) და წამალი შეჰქონდათ. რუსეთი, მართალია, უმთავრესად მტრულად იყო განწყობილი ცივილიზაციის მიმართ, მაგრამ მეცხრამეტე საუკუნეში იმპერიის მახასიათებელ სამ ნიშანს მაინც ატარებდა: მეტროპოლიაში დაუნჯებული იყო ძალა, სიმდიდრე და კულტურა. ბოლშევიკურმა რევოლუციამ სიმდიდრის მოსპობა თავის ერთ-ერთ მიზნად დაისახა, კულტურა და განათლება ან განადგურდა ან ნელ-ნელა დაიწრიცა, ამიცომ საბჭოთა პერიოდში იმპერიის მახასიათებელთაგან მას მხოლოდ და მხოლოდ ძალაღა შერჩა.

დღეს საქართველოს ისევ ევროპულ კალაპოტში, ევროპულ დინებაში ჩართვა ეიმედება და ის ისევ რუსეთის პირისპირ დგას, ოღონდ იმ რუსეთისა, რომელსაც ძალაც შესამჩნევად შეჰრყევია, სიმდიდრე ჯერჯერობით სრულებით არ ემუქრება, ხოლო ევროპულ კულტურას საკმაოდ დაჰშორებია.

ქართულ ცნობიერებაში ერეკლე მეფე არა მარტო უმაგალითო ვაჟკაცობის სიმბოლოდ, არამედ რუსეთთან დამოკიდებულების განსახიერებადაც დარჩება. ამიცომ, ალბათ, დღესაც მის

ესეი

აჩრდილს ნიკოლოზ ბარათაშვილის სიტყვებით უნდა მივმართოთ:

აწ მიხვდა ქართლი შენსა ქველსა ანდერძნამაგსა...

მაგრამ გამოდგება ახლა ეს სიტყვები? რას მივხვდით? ან როგორ მივხვდით? რა განზომილებას იძენს ჩვენი მწარე გამოცდილების შუქზე ბარათაშვილის ეს დაუვიწყარი ლექსი?

1995

გვიანდელი მინაწერი

როგორც ადვილად შესამჩნევია, ეს მცირე ესეი გასულ საუკუნეში დაიწერა, – ნიკოლოზ ბარათაშვილის გარდაცვალების ას ორმოცდაათი წლისთავის გამო. მისი დაბეჭდვა მაშინვე ივარაუდებოდა, მაგრამ მდგომარეობათა გამო ველარ მოხერხდა.

მაინც, ასე ხანგრძლივი დროის შემდეგ მისი ასე დაგვიანებული გამოქვეყნება დღევანდელ საქართველოში, თითქოს, ზედმეტად არ უნდა ჩანდეს. საკითხსაც და სათქმელსაც სიმწვავე ისევ არ დაუკარგავს...

თუ მკითხველი ავტორს ენდობა, იმუამინდელ ტექსტში ამუამად ერთი წერტილიც ან მძიმეც არაა შეცვლილი.

2009

ბიზანტიის დაქვრივებული დედოფალი

ვასილ ბარნოვის სახელი საქართველოში ყველასათვისაა ცნობილი, მაგრამ ძნელია იგივე ითქვას მისი შემოქმედების შესახებაც, მიუხედავად იმისა, რომ მისი პროზაული მემკვიდრეობა ქართული მწერლობის უეჭველ და დაუძველებელ საგანძურს განეკუთვნება.

ცოცხალი ხნის წინათ, 3 ივნისს, მწერლის დაბადების ას ორმოცდაათი წლისთავი შესრულდა, მაგრამ ამ თარიღს, გულდასაწყვეტად, ჩვენს ქვეყანაში არავინ გამოჰხმაურებია, – გულდასაწყვეტად, მაგრამ არა უჩვეულოდ, რადგან ვასილ ბარნოვის მოხსენიებაც კი იშვიათად ვაკრთება ხოლმე თანამედროვე ქართულ ტექსტებში თუ სააზროვნო-ლიტერატურულ სივრცეში. ოთარ ჩხეიძის შესანიშნავი წიგნი ვასილ ბარნოვის შესახებ, „რომანი და ისტორია“, რომელიც პირველად 1965 წელს დაიბეჭდა, ლიტერატურული ცხოვრებისთვისაც და აკადემიურ კვლევათათვისაც ამ თვალსაზრისით შთამბავლებელი ბიძგი უნდა აღმოჩენილიყო, მაგრამ, შესაძლოა, ის უცნაურად ხელისშემშლელიც აღმოჩნდა გასული ოთხი ათწლეულის განმავლობაში, რადგან ამ წიგნის შემდეგ მწერლის ცხოვრებისა და შემოქმედების შესახებ რამე მოსაზრების გამოთქმა სითამამის არცთუ მცირე წილს მოითხოვს, რისი გამოჩენა მხოლოდ მაშინ ღირს, თუკი ახალი გადასახედი გამოჩნდება, ახალი მასალა მოიძიება, ახალი საინტერპრეტაციო საშუალებანი გამოიძებნება. მიუხედავად იმისა, რომ უკანასკნელ ხანს ვასილ ბარნოვის შემოქმედების პრობლემეტიკა რამდენჯერმე აღმოჩნდა მკვლევართა ყურადღების თვალსაწიერში, ჯერჯერობით ისევ განსაზღვრას ითხოვს მწერლის შემოქმედებით-სააზროვნო კონტექსტი, შემოქმედებითი წყაროები, რელიგიური შეხედულებანი, შემოქმედების ინტეგრალურობის საკითხი, მწერლის პროზის სტრუქტურული მოდელები, შიდა და გარე მიმართებანი...

ამ სტრუქტურების ავტორს, სიყმაწვილიდანვე ვასილ ბარნოვის პროზის ერთგულ ტრფიალს, კარგა ხანია, ქართული მწერლობის ამ „საარაკო განძის“ შესახებ ნარკვევის დაწერის

ფიქრი დასდევს, წლების განმავლობაში საჭირო მასალებსაც უყრის თავს, ჩანაწერებისა თუ ამონაწერების სახით, მაგრამ საქმის ბოლომდე მიყვანა, – რამე მთლიანისა და საფუძვლიანის დაწერა, – მიზეზთა და მიზეზთა გამო, აქამდე ვერ მოხერხდა, ამუამად კი, გულდაჩყვეტილმა მწერლის მიმართ ქართული ლიტერატურული საზოგადოების უყურადღებობის კიდევ ერთი დადასტურებით, გადაწყვიტა, თავის ჩანაწერთაგან ერთ-ერთი მკითხველისათვის შეეთავაზებინა, მით უმეტეს, რომ ის რომანი, რომელსაც ქვემოთ ვეხებით, დღეს ცოცხა ვისმე თუ ახსოვს აქტიურად, მით უმეტეს, რომ რომანსა და მის სათქმელს, მასში დახატულ ისტორიულ გარემოსა და ნაგულისხმებ ქვეტექსტს აქტუალობა არც დღეს, არც ჩვენს დღევანდელ გარემოში დაუკარგავს.

2006

* * *

საქართველოს მეფის, გიორგი მერვის, კარზე საზეიმო მიღებაა. სტუმრად ჩამოსულა ბიზანტიის იმპერატორის პირადი ელჩი ფრანძესი, რომელიც საქართველოს ხელმწიფისაგან პასუხს ელოდება. ამ პასუხზე კი მეტისმეტად ბევრია დამოკიდებული – ბიზანტიის სამეფოს ბედ-იღბალი და მომავალი.

ქართულ ლიტერატურას ოდნავ გაცნობილი მკითხველისათვისაც კი, – თუნდაც სასკოლო განათლების ფარგლებში, – სურათი მეტად ნაცნობია, უთუოდ აკაკი წერეთლის “თორნივე ერისთავის” მსგავსი. შესაძლოა, საქმეში და ლიტერატურაში უფრო მეტად ჩახედულ მკითხველს ცოცხა მეტიც მოაგონდეს – წყარო, რომელსაც თავად აკაკი ეყრდნობოდა თავისი წარმტაცი მშვენიერებით აღსავსე პოემის წერისას, – მეთერთმეტე საუკუნის ლიტერატურული ტექსტი, გიორგი მთაწმიდელის “ცხოვრება იოანესი და ეფთვიმესი”, სადაც ეს სცენა უფრო მეტი ისტორიული სიზუსტითაა გადმოცემული. ძველ ქართულ თხზულებაშიც და აკაკის უკვდავ პოემაშიც ქართველთათვის ის საამაყო ეპიზოდია აღწერილი, როცა სამოქალაქო ომში ჩათრეულმა ბიზანტიელმა დიდებულებმა საიმპერატორო მხარის, უფრო სწორად, მცირეწლოვანი იმპერატორის, ბასილის, დახმარების თხოვნით

ქართველთა სამეფოს – იმუამად ძლიერ და გავლენიან სახელმწიფოს – მომართეს.

ხოლო რაც შეეხება გიორგი მერვის კარის ეპიზოდს, რომელიც დასაწყისში გავიხსენეთ, ვასილ ბარნოვის ერთი გვიანდელი რომანიდანაა აღებული, – რომანიდან, რომელიც პროზაიკოსს თავისი შემოქმედების მეტად ნაყოფიერ ხანაში, 1927 წელს, დაუწერია და რომელსაც “დედოფალი ბიზანტიისა” ეწოდება (გამოუქვეყნებელი ტექსტი პირველად მწერლის გარდაცვალების შემდეგ გამოიცა – 1947 წელს). ეს ნაწარმოები, ისევე როგორც, საერთოდ, ბარნოვის შემოქმედება, დღეს მკითხველთა და მკვლევართა დიდი გულისყურით რომ არ არის მოცული, ყველას მოეხსენება, მაგრამ ამ უყურადღებობის აშკარა თუ ფარული მიზეზების ძიება ამჯერად შორს წაგვიყვანდა. თავად აღწერილი სიტუაცია კი რამდენადაც ჰგავს “თორნიკე ერისთავიდან” ნაცნობს, იმდენადვე განსხვავდება მისგან, თუნდაც იმით, რომ საქართველოს დიდების ვარსკვლავი ამოსასვლელად კი არ ემზადება, უკვე დიდი და სასოწარმკვეთი თავდაღმართისაკენ მიექანება, ხოლო ბიზანტიას შინაური ომი კი არა, ისლამური ნახევარმთვარე და საბოლოო განადგურება ემუქრება. მოქმედება მეთხუთმეტე საუკუნის შუაწლებში ხდება. და ვისაც ლიტერატურის გარდა, სკოლაში ისტორიაც უსწავლია, შესაძლოა, ახსოვდეს, რომ ამ ბედუკუღმართმა ბიზანტიის იმპერიამ სწორედ ამ მეთხუთმეტე საუკუნის შუაწლებში შეწყვიტა თავისი არსებობა – 1453 წელს. თუმცა ისიც აღსანიშნავია, რომ საკუთრივ ეგრეთ წოდებულ ბიზანტიელებს წარმოდგენაც არ ჰქონდათ, თუ მათ ქვეყანას ცოცხალი ხნის შემდეგ ეს სახელი შეერქმეოდა. თავად ისინი რომის იმპერიად და რომაელებად მიიჩნეოდნენ თავს (ძველი ქართველები მათ ასე მოიხსენიებდნენ: “ჰრომნი”), – მიუხედავად იმისა, რომ კათოლიკური ევროპაც თავის თავს მეცხრე საუკუნიდან საღმრთო რომის იმპერიას უწოდებდა, რომის პაპისა და რომის იმპერატორის მეთაურობით. თუმცა ამჯერად – რომანი-სათვის – ყოველივე ეს არარსებითია.

მთავარი ისაა, – მთავარი არა მარტო რომანისათვის, არამედ საქართველოს მთელი შემდგომდროინდელი ისტორიისათვის, – რომ ბიზანტიისაგან იმხანად მხოლოდ დედაქალაქი და დარჩენილა: დანარჩენს კარგა ხანია მუსლიმები დაუფლებიან, ხოლო ქვეყნის ამ უკანასკნელ ნაფლეთსაც – კონსტანტინოპოლს, სა-

დაც, იმპერატორის ცახცის გარდა, ამავე დროს, ბიზანტიური ეკლესიის მთავარი სამლოცველო, წმიდა სოფიოს ტაძარი და ბიზანტიელ-აღმოსავლეთურისტიანთა უმაღლესი მწყემსმთავრის, მსოფლიო პატრიარქის ცახცე დგას, ოსმალეთის სულთანი მუჰამადი შემორტყმია გარს, რომელსაც ერთი სული აქვს, ახალი რომი – კონსტანტინოპოლი სასულთნოს დედაქალაქად გამოაცხადოს.

ბიზანტიის უკანასკნელ იმპერატორს, კონსტანტინე მეფერთმეტეს, გაჭირვება კარს მოსდგომია და დახმარებას ერთმორწმუნე საქართველოს სთხოვს, – როგორც რომანში ითქმება რამდენჯერმე, ხავსის მოჭიდება გადაუწყვეტია. თუმცა საქართველო იმხანად მაინც ცოცხათი ფეხზე წამომდგარა, მიუხედავად იმისა, რომ, როგორც მეტწილად თავისი ხანგრძლივი ისტორიის განმავლობაში, ისევ ნაწილებად დაშლილა და მას, ვინც საქართველოს მეფედ მოიხსენიებს თავს, კარგად მოეხსენება, რომ მისი მმართველობა ლიხს იქეთ არ ვრცელდება. თუმცა ერთი გამარჯვება მაინც მოუპოვებია გიორგი მერვეს, სამხრეთის კუთხეების განცალკევება შეუჩერებია, რა თქმა უნდა, დროებით, მაგრამ მაინც: საათაბაგოს სახელმწიფოებრივი და საეკლესიო განდგომა აღუკვეთია და მემბოხე ყვარყვარე, თავისი ჭაბუკითურთ, სასახლის კარზე ჰყავს საპატიო ტყვეობაში.

ათაბაგის ვაჟი, როგორც მოსალოდნელი იყო, მეფის ასულს გაჰმიჯნურებია, მაგრამ, როგორც რაინდული ეტიკეტი და შუასაუკუნეობრივი სამიჯნურო ლიტერატურის ნორმები მოითხოვს, საცრფოსათვის თავისი ხვაშიადის განდობას ახანებს. ამ დახანებაში კი ხათუთა ბატონიშვილს ბიზანტიის იმპერატორის ცოლობას გადაუწყვეტენ: სასოწარკვეთილი კეისარი აგონიაში მყოფი იმპერიის გადასარჩენად ქართველებს სთხოვს დახმარებას, რისთვისაც – თუნდაც მტრის თვალის ასახვევად – საქართველოს სამეფო კართან დამოყვრებას, საქართველოს მეფის ასულის ხელის თხოვნას გადაწყვეტს. სწორედ ამ დანიშნულებით გამოუვლია არცთუ უხიფათო გზა კონსტანტინოპოლელ დესპანს. სულთმობრძავი იმპერიისათვის საქართველოს დიდი ვერაფერი იმედის მიცემა შეუძლია, თუმცა ერთი მხარეცა და მეორეც მიიჩნევს, რომ ჯარის დაქირავებითა და მიშველებით პატარა ქრისტიანული ქვეყანა დიდ დახმარებას აღმოუჩენს განგებისა და ისტორიისაგან განწირულ იმპერატორს.

საქორწინო არჩევანს, ისევე, როგორც თითქმის ყოველთვის მონარქიულ ოჯახებში, პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი სიტუაცია განაპირობებს, მაგრამ დანიშნული სასძლო – ბატონიშვილი ხათუთა – მართლაც უნაკლოა: პირმშვენიერი, ზრდილი, სათნო და წიგნიერი.

მიჩენილი მასწავლებელი, მგოსანყოფილი ბერი ონოფრე მეფის ასულს არამარტო წერა-კითხვასა და “ვეფხისტყაოსანს” ასწავლის, არამედ ბერძნულ ენასა და ბერძნულ მწიგნობრობასაც, – რაც ბიზანტიის მომავალ დედოფალს უთუოდ უნდა გამოადგეს. ამასთანავე, მოძღვარი (ისევე როგორც თავად ვასილ ბარნოვი) საკმაოდ დამორებულია მართლმორწმუნე ქრისტიანულ მსოფლმხედველობას და თავის შევირდს ოდნავ პლატონურ შეხედულებას შთააგონებს, რომ საცრფოთა სულები ამ ქვეყნად მოვლინებამდე ერთი მთლიანობა იყო, რომელიც მიწიერი შობისას ორად გაყოფილა, ხოლო საცრფოთა ურთიერთსწრაფვა კი სწორედ ამ დაკარგული მთლიანობის აღდგენის მცდელობაა. გასაკვირი არაა, რომ ხათუთაცა და იმპერატორიც, აღმოსავლური თქმულებებისა არ იყოს, სურათების საშუალებით ეცნობიან და ესიყვარულებიან ერთმანეთს. მათ შორის კი, – არა იმდენად რაყიფად, არა იმდენად გამყოფად, რამდენადაც წარუმატებელ მეკავშირედ, – ათაბაგის ვაჟი ბაკური აღმოჩნდება, რომელიც კონსტანტინოპოლში ჩასულ დამხმარე ქართველთა რაზმს მეთაურობს.

რომანი, ანუ ნაწარმოების რომანულ-რომანტიკული ხაზი, ფაქტობრივ, ამით მთავრდება, თუ არ ჩავთვლით მსოფლიო ისტორიის ერთ უმნიშვნელოვანეს ამბავს – 1453 წლის 29 მაისს კონსტანტინოპოლის დაცემასა და წმიდა სოფიოს ტაძრის თავზე ისლამური ნახევარმთვარის წამომართვას.

ბრძოლაში იღუპება ბიზანტიის იმპერია, აღმოსავლურქრისტიანული სამყაროს სამეუფო ქალაქი, იმპერატორი... ჭაბუკი ბაკური ისე მძიმედ დაიჭრება, რომ სენისაგან ვეღარ განიკურნება და, საქართველოში დაბრუნებული, მცხეთაში დაასრულებს თავის ხანმოკლე და გაუხარელ ცხოვრებას. უნახავ და შორეულ სასიძოზე გამიჯნურებული ხათუთა, რომელიც იმ ქვეყნის დედოფალი უნდა გამხდარიყო, რომელმაც მის იქ ჩასვლამდე დაამთავრა თავისი არსებობა, სრულიად კარგავს ცხოვრების ხალისს და – განმდგარი, განმარტოებუ-

ლი, ფერმიხდილი – ქალაქგარეთა პატარა სასახლეში დამკვიდრდება.

საქართველო, მეფის ასულ ხათუთას მსგავსად, ბიზანტიის დაცემის შემდეგაც, გამქრალი იმპერიის იმ აჩრდილს შესცქეროდა, რომელსაც უკვე მოუბრუნებლად შეეწყვიტა არსებობა. რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში საქართველო დაღუპული სახელმწიფოს ქვრივად რჩებოდა, – ოდისევსის ერთგულ მეუღლესავით, პენელოპესავით, გარემოცული მოძალადე სასიძოებით. ხოლო როცა მგლოვიარე ქვრივმა ერთ-ერთ სასიძოში დაღუპული საცრფოს შორეული ჭდეები შენიშნა, საკუთარი თავი და საკუთარი ბედი ბიზანტიის კანონიერ თუ უკანონო მემკვიდრეს ანდო, მესამე რომის – მოსკოვის მფლობელს, იმ ქვეყნის მმართველს, რომელსაც ვასილ ბარნოვის სიციყვათხმარებაში ყოველთვის “მყინვარეთი” ეწოდება. ამ ცუბილ-მწარე ქორწინების შესახებ შესანიშნავი ქართველი მწერალი თავის წიგნში აღარაფერს მოგვითხრობს (ძნელი სათქმელია, იცოდა თუ არა ბარნოვმა, როგორ მიმართა აკაკი წერეთელმა თავის ერთ გამოუქვეყნებელ ლექსში “ნაძალადე საქმროს”: “დამეხსენი, ჩრდილოელო, რა მაქვს შენთან საზიარო?”), მაგრამ ეს, ალბათ, ასეც უნდა იყოს, – ამ მშვენიერ რომანს ხომ, ჩასათფიქრებელსა და განსაჩხრეკს, “დედოფალი ბიზანტიისა” ეწოდება.

1997

ქვაზე ამოსაკვეთი სახელი

გრიგოლ წერეთლის გახსენება და მისი სახელის ხსენება არა მარტო გვმართებს, არამედ გვჭირდება.

ამიტომაც უეჭველი მადლობა უნდა მიეგოს ანა ბაქრაძესა და ნანა ყანჩაველს ხელნაწერთა ინსტიტუტში დაცული გრიგოლ წერეთლის პირადი წერილების წიგნად გამოცემისათვის, თინათინ თუშმალიშვილს – ამ წიგნის ვრცელი მიმოხილვის, მოგონებათა თანდართვით, – გამოქვეყნებისათვის (“ქართული მწერლობა”, 2002, 25 ოქტომბერი – 1 ნოემბერი), საბა სულხანიშვილს – ჩანათიქრის შემოთავაზებისათვის (“ქართული მწერლობა”, 2002, 1 ნოემბერი – 8 ნოემბერი), რათა მარჯანიშვილის ქუჩაზე სახლს N6-ს მემორიალური დაფა გაუკეთდეს, – სახლს, სადაც ერთ დროს ცნობილი ელინისტი მეუღლესთან ერთად ცხოვრობდა.

და სანამ სახელი ქვაზე ამოკვეთილა, მესხიერებას შემორჩენილი, თაობიდან თაობისათვის გადაცემული, თაობიდან თაობისათვის გადასაცემი ფერმკრთალი ფრაგმენტები ხსოვნიდან მოცურავს და გაცვეთის, გაცრეცის, გაქრობის შიშით სიცყვაში აღბეჭდვას და ფურცელზე გადატანას ითხოვს.

პირველად გრიგოლ წერეთლის სახე – თავისი საკუთარი სახელის გარეშე (ამიტომ და ამდენად ოდენ სახე) – ყმაწვილის ცნობიერებაში გაკრთა ალექსანდრე ქუთათელის რომანის – “პირისპირ” – კითხვისას. რომანის მთავარი გმირი, კორნელი მხეიძე, გადაწყვეტს, ფილოლოგიას დაეუფლოს ცფილისის ახალდაარსებულ უნივერსიტეტში, სადაც იგი სამ პროფესორს გამოარჩევს: ივანე ჯავახიშვილს, კორნელი კეკელიძეს და განსაკუთრებით ფილიმონ ერისთავს, რომელსაც, კლასიკურ სიძველეთა და პაპირუსების მსოფლიოში სახელგანთქმულ მცოდნეს, სანკტპეტერბურგის უნივერსიტეტის პროფესორს და რუსეთის მეცნიერებათა აკადემიის წევრ-კორესპონდენტს, რევოლუციითა და სამოქალაქო ომით მოცული რუსეთი მიუტოვებია და სამშობლოსაკენ მოუშურებია. წლების განმავლობაში ბერძნულ ხელნაწერებსა და რუსულ საზოგადოებას მიჯაჭვული, დამოუკიდებელი საქართველოს დედაქალაქში იგი ნელ-ნელა ქართულ ენას,

ქართულ გარემოს, ქართულ სუფრასა თუ ქართულ განცხრომას უბრუნდება; პოეზიის მოტრფიალედ და მცოდნედ თავადაც წერს ლექსებს და, ამავე დროს, ირგვლივ მყოფი ქართველი პოეტების ლექსთა ქმნასაც და თქმასაც ადევნებს თვალსა თუ ყურს.

რამდენიმე წლის შემდეგ სახე სახელს შეიძენს: სიმონ ყაუხჩიშვილის “ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიის” ხელახალ გამოცემას ცამეტი წლის ყმაწვილისათვის ქრისტიანული ცივილიზაციის საწყისებთან და საფუძვლებთან შეხების მთრთოლვარე განცდა მოაქვს, მაგრამ ჩიგნის შესავალ ნაწილში ქუთათელის რომანიდან ჩარჩენილი ლიტერატურული სახე ფოტოგრაფიულ სახესაც მოიპოვებს და, რაც მთავარია, სახელს: აღმოჩნდება, რომ რომანისეული ფილიმონ ერისთავი რეალური გრიგოლ ფილიმონის ძე წერეთელი ყოფილა (პროლოგში პერსონაჟის შეცნობა ადვილი იქნება, რადგან ორივეს ბიოგრაფია საკმაო სიზუსტით ემთხვევა ერთმანეთს და თან კორნელი მხეიძის მასწავლებელს სრულიად გამჭვირვალე “ფსევდონიმი” ფარავს).

შემდგომ კარის მეზობლისაგან, ია ყიფშიძისაგან, მოსმენილი მოგონება (ეს ასაკმოწეული ღირსეული ქალბატონი გიგო და ალექსანდრე ყიფშიძეების – მეცხრამეტე საუკუნის ქართული კულტურის ცნობილი მოღვაწეების, გრიგოლ ყიფშიძისა და ალექსანდრე ფრონელის – ძმისწული იყო), რომ მაშინ, როცა გასული საუკუნის 20-იან წლებში თბილისის ეკლესიები უკვე სრულიად დაიცალა მრევლისაგან, სიონის ტაძარში კანტიკუნტად შემორჩენილ მორწმუნეთა შორის თვალში საცემი ყოფილა ყოველი საკვირაო ღმრთისმსახურებისას მხურვალედ მლოცველი გრიგოლ წერეთლის შთამბეჭდავი და შთამაგონებელი ფიგურა; ცოცხალი მოგვიანებით პავლე ინგოროყვას მიერ არაერთგზის ნახსენები მისი სახელი და მის მიერვე რამდენჯერმე დახატული სურათი, თუ როგორ სხედან თავ-თავიანთ სამუშაო მაგიდებთან საქართველოს მუზეუმის ხელნაწერთა განყოფილების ერთ ვიწრო, ნახევრად სარდაფულ ოთახში სამნი: გრიგოლ წერეთელი, უნივერსიტეტის რექტორობიდან დათხოვნილი ივანე ჯავახიშვილი და თავად პავლე ინგოროყვა – ამ განყოფილების გამგე, ხოლო ფანჯრიდან მოჩანს რუსთაველის პროსპექტზე მოსიარულეთა ფეხები და მოისმის გამვლელობა საუბარი; და კიდევ, რამდენიმე წლის შემდეგ, ადრეული სტუდენტობის ჟამს, ბიზანტიური ლიტერატურის საუნივერსიტეტო მასწავლებელთან, ალექსანდ-

რე ალექსიძესთან ერთად, ქობულეთში შემთხვევით ერთ დასასვენებელ სახლში აღმოჩენისას, ზღვის ნაპირას ზაფხულის საღამოს ხანგრძლივი სეირნობებისა და საუბრებისას, ერთხელ მის მიერ თითქოს სასხვათაშორისოდ ნათქვამი, მაგრამ ორამბროვნად გამახვილებული ფრაზა, რომ ევროპულ და ამერიკულ კლასიკურ ფილოლოგებს საბჭოთა სისტემისათვის დღემდე (სწორედ ასე იყო ნათქვამი – დღემდე!) ვერ ეპატიებინათ გრიგოლ წერეთლის სასტიკი სიკვდილი და რომ მათი ხშირად არცთუ შეუმჩნეველი ანგისაბჭოთა განწყობანი მნიშვნელოვანწილად ამ შემზარავი საბუთითაც იყო ნასაზრდოები (ეს დადასტურება მით უფრო ღირებული იყო, რომ ამას არა მარტო ბიზანტინისტი, არამედ კომუნისტური პარტიის იმუამინდელი მსხვილი ფუნქციონერი ამბობდა).

ფრაგმენტთა შორის კრთის აკაკი გაწერელიას გამორჩეული მოწიწება გრიგოლ წერეთლის სახელისა და ხსოვნის წინაშე, განსაკუთრებულად, საგანგებოდ გამორჩევა გამორჩეულ მასწავლებელთა და მოძღვართა შორის (თვით პოეტთა შორის!), – ნიშნეული გამორჩევა პიროვნული პოეტურობის, პოეზიის ნამდვილი ცოდნისა და ნამდვილი პოეზიის ცოდნის, შინაგანი და გარეგანი ბრწყინვალეებისა და ელევანტურობის გამო, – და ამ გახსენებათა უცვლელი დასასრული: ოდნავ თეატრალიზებული, ოდნავ პათეტიკური, არაერთგზის ერთგვარი ტექსტით განმეორებული ცრემლნარევი გოდებანი გრიგოლ წერეთლის დაღუპვის გამო, ხოლო ამ დაღუპვის დეტალთა შემადრწუნებელი აღწერისას – ჩეკისტი პროფესორს კეფაში აჭედებს ლურსმანს – ყოფილი მოწათვე ათრთოლებული ხელით ისრესს სტიგმასავით ატკივებულ საკუთარ კეფას (ჭაბუკურ ძნელადდამაჯერებლობაში მბუჟავი იმედი, რომ ეს იქნებ ოდენ ლეგენდაა, მოთხრობაა, ბელეტრისტიკაა!); იმავე ხანებში, ნახევრად აკრძალული ოსიპ მანდელშტამის პოეზიით გაცაცებისას (ლურჯი მჭლე საბჭოთა კრებული და შავი სამტომიანი ამერიკული გამოცემა, საგულდაგულოდ ჩაკეტილი დეიდის კარადის უჯრაში), მემუარისტთა შორის შემორჩენილი ამბის გადაწყდომა, თუ როგორ დაუწუნა ფილოლოგიური განათლება “ხომალდთა ნუსხის” მოყვარულ პოეტს პროფესორმა წერეთელმა (ეს ცნობა, მაგალითად, ვენიამინ კავერინსაც აქვს მოხსენიებული წიგნში იური ტინიანოვის შესახებ); და ასევე სტუდენტობისას რამდენჯერმე ყურმოკრული ლეგენდა-გადმოცემა,

ოცდაათიანი წლებიდან შემორჩენილი, – ალბათ, არასწორი, ალბათ, არაზუსტი, ალბათ, ვინმე სხვასთან (სხვა პროფესორთან) აღრეული, – რომ გრიგოლ წერეთელი იმ შეჭვილი ვაგონში მოკლეს, რომელიც მას, რუსეთის ტრამალების გადაკვეთით, გულაგის ბანაკისაკენ მიაქროლებდა: ორი პაციმარი ბანქოს თამაშისას შეთანხმდება, რომ წაგებულმა – წაგების ფასად – ის სიფრიფანა მოხუცი უნდა მოკლას, რომელიც კუთხეში მდუმარედ მიყუჟულა. თამაშის დამთავრებისას ორთაგან ერთი ნაძირალა დგება და მიემართება ფერმკრთალი პროფესორისაკენ, რომლის სახელი მან არ იცოდა, რომლის სახელი, კიდევ რომ სცოდნოდა, მას ნამდვილად არაფერს ეტყოდა.

ძნელი სათქმელია, გრიგოლ წერეთლის სიკვდილის რომელი ვერსია იყო მართალი, ძნელი სათქმელია, რომელი უფრო გაგიტებს ძილს: მშვენიერების ტრფიალში გაღეული ცხოვრება, შეწყვეტილი პაციმართა ვაგონში ყაჩაღის მიერ მუცელში გაყრილი დანით თუ დაკითხვის საკანში ჩეკისტის მიერ კეფაში ჩაჭედილი ლურსმნით...

ამ ცხოვრების შინაგანი სიმართლე და სიმრთე და, ამავე დროს, მომავალი, გარდაუვალი დასასრულისათვის მზადყოფნა გამოსჭვიოდა იმ პორტრეტიდან, რომელიც სტუდენტობისას თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მეექვსე კორპუსის მეორე სართულზე ერთი სასწავლო კაბინეტის კედლიდან დაგვეცმდა შუქს (მაშინ იქ კლასიკური ფილოლოგიის კათედრა იყო მოთავსებული); ასევე. ჩანდა იმ სურათიდან, რომელიც მახსოვრობას პავლე ინგოროყვას მონათხრობიდან შემორჩენია: სამუშაო დღის დამთავრების შემდეგ საქართველოს მუზეუმის შენობიდან ერთად გამოდიან გრიგოლ წერეთელი და პავლე ინგოროყვა, რომელიც, ჩვეულებისამებრ, შენობაში უნდა შებრუნდეს, რათა კიდევ ერთხელ შეამოწმოს, ჩაკეტილია თუ არა ხელნაწერთა საცავი. ისევ გარეთ გამოსული ინგოროყვა ხედავს, რომ კიბის ბოლოსთან მას წერეთელი ელოდება. ისინი დინჯად მიუყვებიან რუსთაველის პროსპექტს და მოხუცი ელინისტი არტისტული დარცხვენით გამოუტყდება უმცროს კოლეგა-ქართველოლოგს, რომ გული არ უთმენს, მას თავისი ახალი ლექსი წაუკითხოს, – ლექსი, რომელშიც პეტერბურგის უნივერსიტეტის ყოფილი პროფესორი ალექსანდრ პუშკინს შეჰსიციყვებია. იგი იხსენებს პოეტის დაჩვილებას, რომ უარეს დროებათა შორისაც არასოდეს ყოფი-

ლა უფრო გარეწრული უამი, მაგრამ ტრაგიკული ირონიით, რიტორიკულად ეკითხება “ბრინჯაოს მხედრის” ავტორს, ნეტავ რას იტყოდა იგი, მეოცე საუკუნის ოცდაათიანი წლები რომ ენახა... (ამ სტრიქონების ავტორს სანანებლად რჩება, რომ უმაღლვე არ ჩაწერა პავლე ინგოროყვასაგან ზეპირად მოსმენილი ეს ლექსი, რომელიც მესხიერებაში ჩარჩენილი ფრაგმენტული სტრიქონებისაგან ახლა ძნელად თუ აღდგება და რომელიც, ალბათ, სამუდამოდ დაიკარგა).

ძველი ხელნაწერების – და წარსულის – ორი მცველი და გუშავი ისევ ქუჩას მიუყვება, საბჭოთა საქართველოს დედაქალაქის მთავარ ქუჩას, – ორივე ასეთი შეუსაბამო, უცხო, ზედმეტი, არასაჭირო საბჭოთა საქართველოსათვის...

სიყმაწვილისას, სიჭაბუკისას უფროსთა მიერ მინიშნებულ ჭდეთაგან ნელ-ნელა ინაკვთებოდა გრიგოლ წერეთლის სახე, რომლის პიროვნული მშვენიერება კლასიკური სტილის მთლიანობაშია არეკლილი: მეცნიერი და მოძღვარი, მწიგნობარი და პოეტი, რაინდი და ტარიგი, – კაცი, რომელიც არასოდეს შეჰრიგებია უპატიოთა და უღირსთა ზეობას, კაცი, რომელსაც კომუნისტურ ნაცრისფერ სისასტიკეშიც არ უღალატია მოწოდებისა და არჩევანისათვის, სარწმუნოებისა, რწმენისა და მსახურებისათვის.

ამიტომაც გრიგოლ წერეთლის გახსენება და მისი სახელის ხსენება არა მარტო გვმართებს, არამედ გვჭირდება.

2002

პავლე ინგოროყვას სამსახური და რწმენა

საუკუნეების განმავლობაში ქართული კულტურისათვის ჩვეული იყო იმგვარი მოღვაწის ფიგურა, რომლისთვისაც შემოქმედება სამშობლოს ინტერესების სამსახურს ნიშნავდა, რომელთაც პოლიტიკურ გარემოებათა გამო სამშობლოს სხვაგვარი სამსახურის საშუალება უბრალოდ წართმეული ჰქონდათ.

პავლე ინგოროყვას წიგნების წაკითხვისა თუ მასთან საუბრების შემდეგ არავის შეეპარებოდა ეჭვი, რომ მისთვის ქართული კულტურის კვლევას, პირველ ყოვლისა, ერთი მიზანი ჰქონდა: საქართველოს სახელის განდიდება. “სამშობლოს სიყვარული რას არ გაგაკეთებინებს კაცსო”, – ერთხელ მას ასეც კი უთქვამს თავისი მეცნიერული თუ არამეცნიერული მოღვაწეობის შეფასებისას და ეს ფრაზა, ალბათ, მაშინ არც პირველად იყო ნათქვამი და არც უკანასკნელად, – რაც მთავარია, ნათქვამიც და ნათქვამიც.

ამგვარი იყო პავლე ინგოროყვას არჩევანი. მას საზომად არასოდეს უსარგებლია ოდენ აკადემიური ტემპარტებებით და ამა თუ იმ თეორიას ან შეხედულებას მისთვის მხოლოდ მაშინ ჰქონდა ღირებულება, თუკი ის საქართველოს სასარგებლოდ იქნებოდა მიმართული. მაგრამ, ერთი შეხედვით, მოულოდნელი ისაა, რომ ქვეყნის სიძლიერე მისთვის კულტურის დომინანტობას, კულტურულ დომინანტობას ნიშნავდა (თუმცა ისიც უნდა ითქვას, რომ ამ თვალსაზრისით პავლე ინგოროყვა სრულიად არ იყო და არაა გამონაკლისი). შესაძლოა, ზოგს გულუბრყვილობად მოეჩვენოს, მაგრამ მეოცე საუკუნის ათასწიერი პოლიტიკური ქარიშხლისა და პოლიტიკური გარეწრობის შემსწრე მკვლევარს გულწრფელად სწამდა, რომ თუკი დამტკიცდებოდა, რომ ანბანური დამწერლობა ქართველების გამოკონებულია, რომ უძველესი ხეთები ქართველების უშუალო წინაპრები იყვნენ, რომ პირველებმა ქართველებმა შექმნეს სანოცო სისტემა, რომ რენესანსული იდეები პირველად საქართველოში აღმოცენდა, მაშინ ქვეყნის გადარჩენისა თუ გათავისუფლების საკითხი ბევრად უფრო ადვილად გადაიჭრებოდა.

პავლე ინგოროყვა ხშირად ასე (და არა სხვაგვარად) იმიტომ წერდა და იმიტომ იქცეოდა, რომ მტკიცედ იყო დარწმუნებული: სწორედ ამგვარი რამ სჭირდებოდა საქართველოს. რამდენად მართლაც შედეგიანი იყო მისი მეცნიერული ძიებანი, მაშინ გამოჩნდა (განგებობის ირონია!), როცა მისი უზარმაზარი წიგნი “გიორგი მერჩულე” ოფიციალურად აიკრძალა და პავლე ინგოროყვას აკადემიკოსად არჩევის თითქმის უკვე გადაწყვეტილი საკითხი ერთხელ და საბოლოოდ მოიხსნა დღის წესრიგიდან. საბაბი კი ის იყო, რომ წიგნში აფხაზეთი ქართულ მიწად, ოდითგანვე ქართველებით დასახლებულ მიწად ცხადდებოდა (მკვლევარს მიაჩნდა, რომ მის მიერ დიდი სიზუსტით აღნუსხული და გაანალიზებული მრავალი ათეული ქართველური წარმოშობის ტოპონიმიც კი საკმარისი იყო ამის დასტურად), რასაც აფხაზი ნაციონალისტების პროტესტი, “გიორგი მერჩულის” სოხუმში საჯაროდ დაწვა და შემდგომში ერთი აფხაზი ეროვნების არცთუ ურიგო რუსი მწერლის მიერ პავლე ინგოროყვას “ბრიყვ ქართველ მეცნიერად” სახელდება მოჰყვა.

ყურადსაღები და გულდასაწყვეტი ისაა, რომ წიგნში თურქეთის მოზრდილი ნაწილიც ისტორიულ ქართულ მიწებად იყო მიჩნეული, რასაც, რა თქმა უნდა, არავითარი შედეგი არ მოჰყოლია – არც ოფიციალური თურქეთისა და არც ოფიციალური თბილისის (ანუ მოსკოვის) მხრივ. და ეს იმ დროს, ომის შემდეგ, როცა ქართველ ინტელექტუალთა მნიშვნელოვანმა ნაწილმა, – მათ შორის, პავლე ინგოროყვამაც, – გულწრფელად დაიჯერა, რომ სტალინს მართლაც შესცვიოდა გული საქართველოს გამო და მაშინ, როცა მან სრულიად უკანონოდ და რუსეთის სასარგებლოდ ნახევარ მსოფლიოს ჩაჰკლიჯა უზარმაზარი ტერიტორიები, “ხალხთა დიდი ბელადი” იმაზეც იბრუნებდა, საქართველოსაც დაჰბრუნებოდა თავისი ძირძველი ოლქები, – თუნდაც ბოლშევიკების მიერ საქართველოს მეზობელი ქვეყნებისათვის ნაჩუქარი მიწები.

ხანგრძლივი წლების განმავლობაში პავლე ინგოროყვას უჩვეულო ინტელექტუალურ და ადამიანურ გარემოში უწევდა მოღვაწეობა – თავის ირგვლივ იგი ან თაყვანისმცემლებს ხედავდა (– უფრო ნაკლებად) ან დაუნდობელ მოძულეებს (– უმეტესად). ამანაც განაპირობა, რომ მისი გარდაცვალებიდან ლამის

ორი ათეული წლის გასვლის შემდეგაც კი ძნელია მისი ღვაწლის მთლიანი და მიუდგომელი შეფასება.

მთელი თავისი შემოქმედებითი ცხოვრების განმავლობაში პავლე ინგოროყვა მწერლობასა და მეცნიერებას შორის მერყეობდა. მეცნიერება, თვით ჰუმანიტარულიც კი, ბოლოს და ბოლოს ძველდება და ცვდება, მწერლოურ ღირებულებებს კი დროის მდინარებასთან არათფერი აკავშირებს. თუ პავლე ინგოროყვა ნამდვილად მწერალი იყო, როგორც თავად აცხადებდა დაჟინებით, მაშინ მისი მემკვიდრეობა კიდევ დიდხანს და დიდხანს მიიზიდავს მუყაითი ქართველი მკითხველის ყურადღებას.

1998

მცირე გამოხმაურება მცირე გახსენების სახით

რამდენიმე წლის წინათ, ერთ საღამოს, პრაჰის ერთ კაფეში თბილისიდან ჩამოსული მეგობარი თავისი სამეცნიერო-სადისერცაციო კვლევა-ძიების შესახებ მესაუბრებოდა. რაკილა მისი თემა მეოცე საუკუნის ქართულ-გერმანულ პოლიტიკურ ურთიერთობებს შეეხებოდა, სიტყვა ჩამოვუგდე იმ ქართული მთავრობის შემადგენლობის შესახებ, რომელსაც თითქოს ხელთ უნდა აეღო ძალაუფლება მეორე მსოფლიო ომის დროს, თუკი გერმანელი ნაციონალ-სოციალისტები საქართველოს ოკუპაციის მოახდენდნენ. მართალია, მეგობარმა მიპასუხა, რომ ეს პერიოდი მას ნაკლებად ჰქონდა შესწავლილი, მაგრამ შესაძლო მთავრობის სავარაუდო წევრთა შესახებ მაინც არაფერი სმენოდა.

როცა ამ ცოცხალი ხნის წინათ გოგი ციციშვილის მიერ გამოშვებულ შინაგარეშის არქივის მასალებს გავეცანი (გაზეთი “ჩვენი მწერლობა”, 12, 22-29 მარტი, 2002), ურადღება მიიპყრო მონაკვეთმა, სადაც მკვლევარი მოიხსენიებს პროფესორ გიორგი წერეთელს, როგორც პროგერმანული მთავრობის მომავალ განათლების მინისტრს, მაგრამ იქვე აღნიშნავს, რომ მასალებში (მათ შორის ვახტანგ გურულის აღნიშნულ პუბლიკაციაში “სვობოდნაია გრუზიაში”) “სხვა მინისტრების შესახებ ნათქვამი არაფერია”.

ორივე შემთხვევისას, პრაკული საუბრისას თუ გაზეთის კითხვისას, გონებაში ამოცივიცივდა მახსოვრობას შემორჩენილი ერთი ძველი ამბავი, რომელიც პავლე ინგოროყვასაგან მაქვს მოსმენილი. სათუთა საკუთარი ხსოვნის ერთადერთ საბუთად დამოწმება, მით უმეტეს, როცა ეს მოგონება სრულიად ფრაგმენტული და ფერმკრთალია, მაგრამ იქნებ ძიებისას ვისმე შემავალიანებელ გზის გამკვლევად გამოადგეს, ვისმე უცნობი საარქივო მასალის გადაწყდომისას ან ანალიტიკური რეკონსტრუქციისას არგუმენტად შეეშველოს, ანდა თუნდაც ლეგენდად მაინც დარჩეს...

სადღაც, 1970-იანი წლების მეორე ნახევარში, როცა არაერთ ჩემ თაობელ ყმაწვილს, მამათა ღირებულებების არმიმღებთ და

ვერმიმღებთ, ტრადიციისათვის ხელის ჩაჭიდების ერთადერთ საშუალებად ჩვენი კითხვებით პაპებისათვის მიმართვა გვეგულებოდა, ხშირად ვაკითხავდი ხოლმე უკვე ოთხმოც წელს გადაცილებულ, თუმცა სულითა და გონებით ჯერ ისევ ჯანსაღ პავლე ინგოროყვას, და ჩვენი საუბრები მის ფართო სამუშაო ოთახში, გოგებაშვილის ქუჩაზე, საათობით გრძელდებოდა.

ერთხელ, განსაკუთრებული გულახდილობისას და გულგახსნილობისას, პავლე ინგოროყვამ გაიხსენა, თუ მეორე მსოფლიო ომის დამთავრების შემდეგ როგორ დაიბარეს იგი დაკითხვაზე და როგორ მოჰკითხეს მას პასუხი იმის გამო, რომ, თუკი გერმანელები საქართველოს ოკუპაციას მოახდენდნენ, იგი იმ მთავრობის წევრად ივარაუდებოდა, რომელსაც ექსორიიდან დაბრუნების შემდეგ მიხეილ წერეთელი უნდა ჩასდგომოდა სათავეში. ამ მთავრობაში იგი სწორედ წერეთლის მოადგილედ, მთავრობის თავმჯდომარის მოადგილედ, მოიაზრებოდა, ხოლო საგარეო საქმეთა და თავდაცვის მინისტრებად, – როგორც გზად დაამატა მთხრობელმა, – შესაბამისად გიორგი წერეთლისა და ლევან გოთუას დანიშვნა ყოფილა ჩაფიქრებული. გამომძიებელი განსაკუთრებით დაინტერესებულა, რამდენად იყო ჩახედული ამ გეგმებში თავად ინგოროყვა და, აგრეთვე, რა ურთიერთობა ჰქონდა მას ბოდლო ემუხვართან, რომელიც ჩეკისტებმა ჯერ კიდევ ომის დროს დააპატიმრეს. და იმ დროს, როცა, უკეთესი შემთხვევისას, გულაგის ჯურღმულებში ხანგრძლივი ტყვეობის საფრთხეს პავლე ინგოროყვა თვალეებში უყურებდა, მის სმენას მოსწვდენია აქამდე მოშორებით, კედელთან, მდუმარედ მჯდომი პეცრე შარიას ხმა, რომელსაც რუსულად მიუმართავს გამომძიებლისათვის, თავი დავანებოთ ამხანაგ ინგოროყვას, ამ საქმეში იგი უდანაშაულოაო.

პავლე ინგოროყვა ამ მოულოდნელ წყალობას სცალინის მფარველ ხელს მიაწერდა, – მას სჯეროდა, რომ სცალინს იგი იმ დიდი საქმისათვის სჭირდებოდა, რომელიც სწორედ ომის შემდეგ ღვივდებოდა და რომელსაც ისტორიული ქართული მიწების საქართველოსათვის დაბრუნება ერქვა. ამ საქმის პროპაგანდისტულ მომზადებაში უკვე ებმებოდნენ: საეკლესიო პირთაგან – კათოლიკოს-პატრიარქი კალისტრატე ცინცაძე, მეცნიერთაგან – სიმონ ჯანაშია, მწერალთაგან – ილო მოსაშვილი. პავლე ინ-

გოროყვას ინტელექტუალურ წარმოსახვაში კი, სადაც ერთმანეთს ესაზღვრებოდა მეცნიერება და მწერლობა, ნელ-ნელა იკვეთებოდა – და საწერ მაგიდაზე ნივთდებოდა – “გიორგი მერჩულე, ქართველი მწერალი მეათე საუკუნისა: ნარკვევი ძველი საქართველოს ლიტერატურის, კულტურის და სახელმწიფოებრივი ცხოვრების ისტორიიდან”, მეოცე საუკუნის ქართული ჰუმანიტარული აზროვნების ერთი უმნიშვნელოვანესი ძეგლი, რომლის წერა, ავტორის მოწმობით, 1947 წელს დაწყებულა და 1953 წელს დამთავრებულა.

2002

დავინწყებული იდეა

არაერთგზის თქმულა, რომ აკაკი ბაქრაძე თავისუფალი ადამიანი იყო, და – როგორც ინტეგრალური პიროვნება – იგი თავისუფალი იყო თავისი პიროვნების სხვადასხვა გამოვლინებაში, მათ შორის ლიტერატურულ მოღვაწეობაში, მაგრამ ამ შემთხვევისას მის თავისუფლებას, უეჭველი შინაგანი პირობების გარდა, გარეგანი პირობებიც უწყობდა ხელს: იგი არასოდეს ყოფილა შეზღუდული წლიური თემის ან სასწავლო პროგრამის ჩარჩოებით (თუნდაც ხელნაწერთა ინსტიტუტში ერთწლიანი სამსახურისას, თუნდაც უნივერსიტეტში პერიოდული თავისუფალი ლექციების კითხვისას) და ამის გამოც მას შეეძლო, ეწერა და ესწავლებინა უფრო შეუბოჭავად, უფრო ცინცხლად და უფრო ხალასად, ვიდრე აკადემიური ინსტიტუტის მეცნიერი თანამშრომლის ან უმაღლესი სასწავლებლის დოცენტისათვის იქნებოდა ნებადართული, და ამგვარადაც იგი კვალში ედგა მისთვის სანიშნო ლიტერატორებს – გერონტი ქიქოძესა და პავლე ინგოროყვას.

1980 წელს უნივერსიტეტში გამართულ პავლე ინგოროყვას საღამოზეც აკაკი ბაქრაძემ თქვა ის, რასაც იმ დროს ცოცხალი ვინმე თუ გახედავდა, – თუნდაც პოლიტიკური, თუნდაც იდეოლოგიური, თუნდაც აკადემიურ-ლიტერატურული გარემოს გათვალისწინებით: “ჩვენ რომ თავის დროზე პავლე ინგოროყვას უზარმაზარი წიგნისათვის – “გიორგი მერჩულე” – სათანადო ყურადღება მიგვექცია და ღრმად დაგვეკვირვებოდით, დღეს აღარ იარსებებდა აფხაზეთის ანექლოტური პრობლემა”.

მაგრამ ჩვენც არ მივაქციეთ სათანადო ყურადღება და ღრმად არ დავაკვირდით, თუ რა უწყება იყო ჩადებული აკაკი ბაქრაძის იმ ნარკვევში, – “დავინწყებული იდეა”, – რომელიც 1988 წელს გამოქვეყნდა, მაშინ, როცა საქართველოს დამოუკიდებელი სახელმწიფოებრიობის პირველი ბუნდოვანი შუქურები ილანდებოდა. სტატია თითქოსდა სალიტერატურო-საგანმანათლებლო მიზნითაა დაწერილი და ქართული მწერლობის ერთ პერიოდს მიმოიხილავს (ის დაბეჭდილია “ქართული მწერლობის” მეხუთე ტომის წინათქმად, თავად ეს ტომი კი ქართული ლიტერატურის

ეგრეთ წოდებული “დაცემის ხანის” ნიმუშებს წარუდგენს მკითხველს), თუმცა ნარკვევის არსი ქართული ეროვნული იდეის წარმოჩენა აღმოჩნდა, – მისი განვითარება ადრეული შუა საუკუნეებიდან ვიდრე ქართული სახელმწიფოს დაცემამდე მეთვრამეტე-მეცხრამეტე საუკუნეთა მიჯნაზე. ამ არცთუ ვრცელი სტატიის მანძილზე ნელ-ნელა ცხადდება, რომ ქართული ეროვნული იდეის (რასაც აკაკი ბაქრაძე “ქართულ მესიანისტურ იდეას” უწოდებს) ძირითადი მნიშვნელობა და დანიშნულება “ბიზანტინიზმის” დაძლევა, “ბიზანტინიზმის” გადალახვა იყო: “ქართული პოლიტიკური იდეა რომ სრულად განხორციელდეს, აუცილებელია ბიზანტიის გავლენისაგან თავდაღწევა”.

აკაკი ბაქრაძეს მიაჩნდა, რომ თუკი საქართველოს ეროვნული ენერჯის გამოვლენა სურდა, მას თავი უნდა დაეღწია ბიზანტიის მეურვეობისაგან, მაგრამ ამისათვის მოკავშირის მოძიება იყო აუცილებელი, – “ქრისტიანული ქვეყნისათვის ასეთი მოკავშირე მხოლოდ კათოლიკური დასავლეთი შეიძლება ყოფილიყო”. და ამ ძიებათა დამადასტურებლად აკაკი ბაქრაძე ქართული ეკლესიის უდიდეს ავტორიტეტთა სახელებს მოიხმობს და მათ მისწრაფებას შეგვახსენებს: წმიდა ეფთვიმე მთაწმიდელის მცდელობას, ესპანეთში მოეძიებინა “ქართველთა ნათესავი”, ბიზანტიის იმპერატორები გადაეღობებინა წინ (“საქართველო ევროპისაკენ გაპარვას ცდილობდა. ბიზანტია უკეტავდა კარს.”); წმიდა გიორგი მთაწმიდელი იმპერატორ კონსტანტინე დუკას ჭეშმარიტი ქრისტიანული სარწმუნოების მიმართ არა მარტო ქართველთა ერთგულებას წარმოუჩენს (– ბერძენთაგან განსხვავებით), არამედ რომის კათოლიკე ეკლესიის უპირატესობას და ქრისტეს მოძღვრებისაგან გადაუხვევლობას მოაგონებს, – და ამ დროს უკვე თერთმეტი წელია გასული მას შემდეგ, რაც ბიზანტიის ეკლესიამ კათოლიკური სარწმუნოება მწვალებლობად გამოაცხადა და შეაჩვენა. ყურადსაღებია, რომ განხარებულმა რომაელმა დიდებულებმა ქართველ ბერს რომის პაპთან შეხვედრა შესთავაზეს (“წარგიყვანოთო წინაშე წმიდისა პაპაჲსა”). რამდენიმე დღის შემდეგ გიორგი მთაწმიდელის გარდაცვალების გამო ეს შეხვედრა ვეღარ მოხერხდა. ათი საუკუნის განმავლობაში არაერთი მცდელობის მიუხედავად, ვერც ბიზანტიური წრის გარღვევა და ქრისტიანულ დასავლეთთან მისვლა გახდა შესაძლებელი.

აკაკი ბაქრაძე ქართული ცნობიერებისა და კულტურის ბიზანტიური გავლენისაგან განთავისუფლების წარმატებულ მცდელობას აღმოსავლური კულტურისაკენ მიბრუნებაშიც ხედავს, დავითისა და თამარის სახელმწიფოს ორიენცაციაშიც – აღმოსავლეთისა და დასავლეთის, ჩრდილოეთისა და სამხრეთის მიმართულებით, სპარსული ლიტერატურის გათავისუფლებაშიც და, რაც მთავარია, “ვეფხისტყაოსანში”, რომელიც სრულიად თავისუფალია ბიზანტინიზმისაგან და რომელიც სწორედ იმ “დაცემის ხანაში” (აკაკი ბაქრაძის სიტყვებით, “სკეფსისისა და მერყეობის ხანაში”) ერის ზნეობრივი და კულტურული ცხოვრების “ურყევი საყრდენი” აღმოჩნდა.

შემდგომ აკაკი ბაქრაძე შეეხება იმ კაცასტროფას, – მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისში ქართული სახელმწიფოს მარცხს, რომელიც თითქოსდა სრულიად აუხსნელი იყო მაშინ, როცა საქართველოს უკვე თავი ჰქონდა დაღწეული ისლამის გამანადგურებელი შემოტევისაგან, როცა გადარჩენილი და შენარჩუნებული იყო ქართული კულტურის ქრისტიანული ხასიათი, როცა აღორძინდა და ფართო ხასიათი შეიძინა სწავლა-განათლებამ. აკაკი ბაქრაძე ამ, ერთი შეხედვით მოულოდნელ მარცხს ამგვარად ხსნის: “მართალია, საქართველომ ისლამურ ჩიხს თავი დააღწია, მაგრამ მან ვერ მოიცილა ძველი, შინაგანი სენი, რომელსაც ბიზანტინიზმის ერთგულება ეწოდება”. ამ სენით დაავადებულმა საქართველომ კი ვეღარ შეძლო გამკლავებოდა ბიზანტიის სულიერ, პოლიტიკურ და ეკლესიურ მემკვიდრეს, – რუსეთის იმპერიასა და რუსეთის მართლმადიდებელ ეკლესიას.

“ჩვენ დიდსა და სერიოზულ ყურადღებას ვაქცევთ ბიზანტიური კულტურის მნიშვნელობას საქართველოს ისტორიულ ცხოვრებაში, მაგრამ ნაკლებად ვითვალისწინებთ მის საბედისწერო შედეგს”, – წერს აკაკი ბაქრაძე. მისი სიტყვებით, “ბიზანტია ნელ-ნელა კვდებოდა. მისი კულტურის გარეგნული ბრწყინვალეობა შინაგანად აცარებდა ხრჩნადი სხეულის მომაკვდინებელ ოხშივარს. ჩვენს ისტორიაში ბიზანტიური სენის საშიშროებას ძველად გიორგი მთაწმინდელი და დავით აღმაშენებელი ხედავენ, უფრო გვიან – სულხან საბა ორბელიანი და ახალგაზრდა ანტონ კათალიკოსი, მეცხრამეტე საუკუნეში – ნიკო ნიკოლაძე”.

უნდა ვაღიაროთ, რომ დღევანდელ საქართველოში არათუ დაძლეული და გადალახული არაა “ბიზანტინიზმი” სენი, არა-

დავიწყებული იდეა

მედ ის სახითათოდ და ავისმომასწავებლად მომძლავრებულა ქვეყნის პოლიტიკურ და საზოგადოებრივ, რელიგიურ და კულტურულ ცხოვრებაში.

და ისევ აკაკი ბაქრაძის დაჩვილება გვახსენდება: ნეტავ თავის დროზე შავლე ინგოროყვას ჩივნისათვის სათანადო ყურადღება მიგვექცია, ნეტავ ღრმად დავკვირვებოდითო!

ნეტავ ჩვენც თავის დროზე აკაკი ბაქრაძის სტატიისათვის სათანადო ყურადღება მიგვექცია, ნეტავ ჩვენც ღრმად დავკვირვებოდით!

ძნელი სათქმელია, რა მომავალი ელის ამ დავიწყებულ იდეას, – დღეს დაგმობილსა და უარყოფილს; ძნელი სათქმელია, რა მომავალი ელის – ამ იდეის დავიწყებით, დაგმობითა და უარყოფით – დღევანდელ საქართველოს...

2003

ერთგულება დავიწყებისა და დაწუნების ვითარებაში

თუ აკაკი ბაქრაძე ვარაუდობდა კომუნიზმის დანგრევას, ეს არათუ არ აკლებს მის პიროვნულ სიამაძეს; თუ აკაკი ბაქრაძე არ ვარაუდობდა კომუნიზმის დანგრევას, ეს არათუ არ აკლებს მის გონიერებას; მაგრამ მისი ცხოვრების წესი კომუნისტური რეჟიმის პირობებში უთუოდ მეტყველებს მის მოქალაქეობრივ და პროფესიულ სანიმუშობაზე, რაც, მართალია, პიროვნულ არჩევანს ემყარებოდა, მაგრამ რაც იმუამადაც და ამუამადაც საზოგადოებრივ გაკვეთილებად რჩება...

მიუხედავად იმისა, რომ ამგვარი ცხოვრების წესი მისგან ხიფათის შიშის დაძლევის მოითხოვდა, – იქნებოდა ეს კომუნისტურ თუ პოსტკომუნისტურ გარემოში (თუნდაც ერთგან ან მეორეგან ეს ხიფათი რამდენადმე განსხვავებული ზომისა და თვისებისა ყოფილიყო), – აკაკი ბაქრაძე წერდა და ამბობდა იმას, რაც მას საჭიროდ და სწორად მიაჩნდა და ეს სათქმელი (და მისი ფორმა) ხშირად საზოგადოებრივ-პოლიტიკური ყოფის იმუამინდელი საჭირობოროტო პრობლემატიკით იყო განპირობებული, მაგრამ პროფესიულად იგი ბეჯითად და სისტემურად აკეთებდა იმას, რაც კრიტიკოსს, ლიტერატურისმცოდნეს, თეატრმცოდნეს, კინომცოდნეს, ისტორიკოსს ევალეობდა (თუმცა ამგვარი კვლევებისას მისთვის შთამავლებელ და წარმმართველ მუხტად პროფეტულ-პუბლიცისტური პათოსი და მიზანდასახულება რჩებოდა): პროფესიული მოვალეობა მისგან მოითხოვდა, ფხიზლად გამოხმაურებოდა საიმედო ლიტერატურულ, სათეატრო თუ კინემატოგრაფიულ სიახლეებს, ანალიტიკურად და კონტექსტურად ეჩვენებინა კულტურული მოვლენა და ფაქტი, განეზოგადებინა ტენდენციები და მიმართულებები, შეეჯამებინა ისტორიულ-კულტურული მემკვიდრეობა მისი მონაპოვრებითა თუ დანაკარგებით, მასშტაბურად და ინტეგრალურად დაეხატა ეპოქა და მოღვაწე (რასაც იგი ფუნდამენტურ – თემატურ თუ პერსონალურ – მონოგრაფიებში ახორციელებდა) და, ამას გარდა, მემკვიდრის მოვალეობითა და მიუდგომლობით აღეწერა და აღეხედა, რისი მომსწრეც ან მსმენელიც გამხდარიყო. აკაკი ბაქრა-

ძის შემოქმედების ყველა ამ ჩახნაგს მკითხველი იოლად იპოვის მისი თხზულებების რვატომეულში.

გულდასაწყვეტი ისაა, რომ რვატომეული ვერ მოიცავს აკაკი ბაქრაძის შემოქმედების სრულ და მთლიან პორტრეტს, რადგან მისი ცოცხალი შემოქმედება გულისხმობდა როგორც დაწერილ სიტყვას, ასევე თქმულ სიტყვას. მაგრამ მისი საუბრების, ლექციების, მოხსენებების, საპოლემიკო გამოსვლების ვერშემსწრეს თავი იმით შეუძლია ინუგემოს, რომ მისი ნაწერი ტექსტების რიგორიკა და რიტმი, კომპოზიცია და ლექსიკურ-სინტაქსური ქსოვილი მნიშვნელოვანწილად სწორედ ამ თქმული ან სათქმელი სიტყვის სპეციფიკითაა განპირობებული. თუმცა კიდევ ერთი რამ გამოარჩევს თანამედროვეთა უმრავლესობისაგან აკაკი ბაქრაძის ნაწერების სტილს: მასში პოლიტიკური კონიუნქტურა თითქმის არსად ასახულია, რის გამოც ავტორს თითქმის არასოდეს დასჭირვებია იგავური ენის ილეთების ათვისება.

მაგრამ აკაკი ბაქრაძემ ლიტერატურულ, სათეატრო, კინემატოგრაფიულ ტექსტებში რელიგიური, მორალური, ეროვნულ-პოლიტიკური საზრისი და სიმწვავე დაინახა და ამოიკითხა, მათი დანიშნულებაც მან ამ გადასახედიდან განსაზღვრა. ხოლო თუკი ტექსტის სიცოცხლის აუცილებელი პირობა მისი ინტერპრეტაციაში გაღვივებაა, იგი სწორედ ტექსტების სულის გამოხმობას, გაღვიძებას, გაცოცხლებას ცდილობდა, – ცდილობდა გულდაგულ და დაუინებით. შუამავლად ქცეული ტექსტი კი მის ინტერპრეტაციაში მეტყველებდა იმას, რაც იმ ხანად და იმ გარემოში ქვეყნის მცხოვრებთა გონიერი ნაწილისათვის იყო აუცილებელი.

აკაკი ბაქრაძეს სჯეროდა, რომ თანამოქალაქეებთან სასაუბროდ საჭირო იყო მეტყველება ამ კულტურის ტრადიციულ ენაზე და, მართლაც, ცოტა ვინმე თუ ფლობდა მისდარად ეროვნული კულტურის საცავს მთელი თავისი სისავსითა და მრავალფეროვნებით (მას თანაბრად ჰქონდა ათვისებული ქართული კულტურის არა მარტო ფუნდამენტურ-კანონიკური, არამედ მარგინალურ-პერიფერიული ტექსტებიც, რითაც იგი სრულიად გამოირჩეოდა თანამოკალმეთა შორის). მან, ამავე დროს, ჩინებულად იცოდა საქართველოს რეალური ისტორია, რომელიც მის თვალსაწიერში თავისუფალი იყო

ყოველგვარი ქიმიკებისა და მითოსური ხატებისაგან (რასაც თუნდაც მისი ეპოქური “მკვახე შეძახილი” ადასტურებს), მაგრამ მისი ფიქრი და გონება იდეალური საქართველოს სურათსაც ხედავდა და დრამატული შეუსაბამობა ნამდვილსა და წარმოსახულს შორის მისთვის მწვავე, დაუამებელი ტკივილის წყაროდ ქცეულიყო. ამიტომაც იგი დასაყრდენს საკუთარი თავისთვისაც, საზოგადოებისთვისაც, ქვეყნის მომავლისთვისაც საუკეთესო ქართველთა, დიდ წინაპართა გუნდში ეძებდა: შოთა რუსთველიცა და სულხან-საბა ორბელიანიც, ილია ჭავჭავაძეცა და აკაკი წერეთელიც, ნიკო ნიკოლაძეცა და ვაჟა-ფშაველაც, გერონტი ქიქოძეცა და პავლე ინგოროყვაც მას იდეალური საქართველოს მოციქულებად, მაცნეებად, შიკრიკებად მიაჩნდა, და მათში და მათ ღვაწლში პოულობდა წარმოსახულის ნამდვილობის დამოწმებას. იგი თვალს არასოდეს ხუჭავდა რეალურ საქართველოზე, მაგრამ თვალს არც იდეალურ, ოცნებასა და ფიქრში წარმოსახულ საქართველოს აცილებდა. მას სჯეროდა, რომ “თუ არ იქნება რეალური სინამდვილე, გაქრება ის მკვებავი ფესვი, ურომლისოდაც ვერ იარსებებს ილუზიური სინამდვილე; თუ არ იქნება ილუზიური სინამდვილე, გაქრება იმედი, ოცნება, მისწრაფება. რეალურ სინამდვილეში ადამიანს გამოეცლება მამოძრავებელი მუხტი” (“ლეგენდა”). ქართული კულტურის ეს მყარი გულისგული მას ჭირთა შინა გამაძლებელ და გამაძლიერებელ ბურჯადაც მიაჩნდა. სოხუმის დაცემიდან სამი დღის შემდეგ, 1993 წლის 30 სექტემბერს, იგი ამბობდა: “რისთვის დაიწერა საქართველოში “ვეფხისტყაოსანი”, რისთვის წერდა ვაჟა-ფშაველა, რისთვის არსებობდა ილია ჭავჭავაძე, აკაკი წერეთელი, სულხან საბა ორბელიანი და სხვანი და სხვანი? აი, ეს არის საქართველო და ჩვენ ამ საუკეთესო საქართველოსაგან უნდა ვისწავლოთ დღევანდელი საქართველოს მშენებლობა. ჩვენ პასუხისმგებელნი ვართ არა მარტო დღევანდელი დღის წინაშე, პასუხისმგებელნი ვართ არა მარტო მომავლის წინაშე, არამედ პასუხისმგებელნი ვართ წარსულის წინაშეც. ჩვენ დავით აღმაშენებელს მივმართავთ, და პასუხისმგებელნი ვართ, შოთა რუსთაველს მიმართაც პასუხისმგებელნი ვართ, სულხან საბა ორბელიანის, ილიას, აკაკის და ვაჟას წინაშეც პასუხისმგებელნი ვართ და ჩვენ უნდა ვიცოდეთ, რომ აი, ამ პასუ-

ხისმგებლობის გამო მოვალე ვართ, რომ დღევანდელ დღეს ღირსეულად შევხვდეთ” (“პასუხისმგებელნი ვართ”).

მაგრამ საქმე ისაა, რომ, როცა იგი დაჟინებით ფიქრობდა საქართველოს და მის მოქალაქეთა ღირსეულ არსებობაზე, ამგვარი არსებობა მას არასოდეს წარმოედგინა სხვა ხალხთაგან, სხვა საზოგადოებათაგან განკერძოებად და გამომიჯნად, – იგი საყოველთაო ისტორიულ-კულტურული მთლიანობის ნაწილად ხედავდა თავის ქვეყანას, მის ისტორიასა და კულტურას, მის აწმყოსა და მომავალს (რომლის განსაკუთრებულობა მას არავისზე ნაკლებად, – თუ უკეთესად არა, – ესმოდა). საშუალო სკოლის განუხორციელებელი სახელმძღვანელოს პროექტში იგი წერდა: “ქართველ ბავშვს უნდა ჰქონდეს ღრმა შეგნება იმისა, რომ იგი ქართველია, მაგრამ, ამასთანავე, ისიც მტკიცედ უნდა იცოდეს, რომ კაცობრიობის ნაწილია”.

საქართველოს საზოგადოებრივი თუ სულიერ-კულტურული პერსპექტივის ერთადერთ შესაძლებლობად მას ევროპული, დასავლურქრისტიანული არჩევანი მიაჩნდა და, მისი მკათიო ეროვნული ხედვა იმის საშუალებასაც აძლევდა, რომ საქართველო ევროპულ ქვეყნად არა მარტო წარმოედგინა, არამედ დაენახა კიდევ. მას არასოდეს გაუმიჯნავს ქართველობა და ევროპელობა, – პირიქით, ქართული კულტურის არსობრივ საფუძველს იგი სწორედ ევროპულ კულტურაში პოულობდა, ხოლო ამ საფუძვლისაგან მოუწყვეტლობის აუცილებელ პირობად “ბიზანტინიზმისაგან” ქართული რელიგიურ-კულტურული ცნობიერების მოწყვეტას მიიჩნევდა. აღსანიშნავია, რომ მის თანამედროვეთა და თანამოღვაწეთა შორის ცოცხა ვინმე თუ ჩასწვდომია ქართული მეობის დასავლურქრისტიანულ სწრაფვებსა და შესაძლებლობებს ან ამდენად აშკარად უღიარებია ისინი. საქართველოს სახელმწიფოებრივ-კულტურული აზროვნების “დავიწყებული იდეა” მისთვის ევროპაზე ორიენტირებული, “ბიზანტინიზმისაგან” განთავისუფლებული სამშობლოს იდეა იყო, რომელსაც გზა ევროპისაკენ, ევროპული სულიერი და საზოგადოებრივი ფასეულობებისაკენ ედო და რომელსაც ეს გზა ჩაუხერგა რუსეთისაკენ სახელმწიფოებრივ-რელიგიურ-კულტურულმა ორიენტაციამ. აკაკი ბაქრაძეს მიაჩნდა, რომ საქართველოს ტრაგედია სწორედ დასავლური ქრისტიანობის უარყოფამ

და “ბიზანტინიზმის” ერთგულებამ განაპირობა. იგი წერდა: “მართალია, საქართველომ ისლამურ ჩიხს თავი დააღწია, მაგრამ მან ვერ მოიცილა ძველი, შინაგანი სენი, რომელსაც ბიზანტინიზმის ერთგულება ეწოდება” (“დავიწყებული იდეა”). სხვათა შორის, ქართულ კულტურაში სრულიად უნიკალურია ბაქრაძისეული ანტიბიზანტიური პათოსი. იგი დარწმუნებული იყო, რომ როგორც პიროვნების, ისე ქვეყნის შინაგანი წესრიგი, ღირებულებათა მკაფიო იერარქია და წყობა ბიზანტიური წესებით ვერ აიგება. ამგვარი, დასავლურქრისტიანული წესრიგისა და შინაგანი მობილიზების გარეშე საქართველოს მძიმე, ძნელი, უღრანი გზის გავლა მოუწევდა. “მარტო გარეშე ძალა ვერც ერთ ქვეყანას ვერ დაამარცხებს, რა ძლიერიც უნდა იყოს იგი (გარეშე ძალა) და რა სუსტიც უნდა იყოს ქვეყანა, რომელსაც თავს ესხმიან. ქვეყანა ყოველთვის მარცხის წინ დგება მაშინ, როდესაც შინაგანი სტრუქტურები არ არის მყარი, როდესაც შინაგანი ორგანიზმია დასუსტებული. თუ ეს შინაგანი ორგანიზმი მყარია და არ არის დასუსტებული, მაშინ გარეშე ძალა მას იოლად ვერ მოერევა” (“საქართველო და გარე სამყარო”). მაგრამ ირგვლივ, საკუთარ გარემოცვაში, მას სულ უფრო უძნელდებოდა, დაენახა წყობისმქმნელი სწრაფვა და შემმართველი პასუხისმგებლობის მუხტი. მისი ნაწერები – განსაკუთრებით სიცოცხლის ბოლო ათწლეულში – უფრო და უფრო იმსჭვალებოდა გულისცევივლით, გაწბილებითა და სევდით.

აკაკი ბაქრაძისათვის და ქვეყნისათვისაც, ალბათ, მოულოდნელი იყო, რომ განთავისუფლების პირობებში მისი, ისევე, როგორც თავად ქვეყნის ხვედრი, იმდენად დრამატული აღმოჩნდა, რომ განთავისუფლების ფასეულობაცა და ნაყოფიერებაც კი მრავალთათვის საეჭვო გახდა. მაგრამ აკაკი ბაქრაძისათვის ეს დრო მისი ცხოვრების დასასრულს დაემთხვა. დღეს ძნელი და სათუთა, დაჟინებით ითქვას, ვითარებამ განაპირობა თუ არა ეს თანხვედრა – მისი თანდათანობითი გასვლა საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან და ფიზიკური ცხოვრებიდან, ანდა რამდენად იყო ეს თანხვედრა განპირობებულია. არცთუ მცირეა მაგალითი, როცა საზოგადოებრივი დანიშნულების დაკარგვის შემდეგ ადამიანები, – მით უმეტეს ქმედითი სულისკვეთების ადამიანები, – თითქოსდა ნებსით ან განგების ძალით, ამ სოფელსაც ცოვებენ ხოლმე.

მაგრამ სიცოცხლის დამღვეს აკაკი ბაქრაძეს კიდევ ერთი პიროვნული გადაწყვეტილების მიღება მოუხდა: როცა ერის გაძლოლა შეუძლებელი აღმოჩნდა, მან ერის მხილება ამჯობინა, რასაც იგი მქადაგებლის დაუინებითა და შეუპოვრობით შეუდგა. მისი იმდროინდელი – ბოლოდროინდელი – ნაწერები წინასწარმეტყველოთა მგზნებარებითა და სიმწვავითა აღბეჭდილი. მაგრამ ამ სიტყვათა შორის, ამ სიტყვების საშუალებით, მხილების გარდა, მომავლის სურათიცაა დახატული, დანახული, წარმოსახული, და იმის გაფრთხილებაც სჭვივის, რომ თუ ერი გადამწყვეტ არჩევანს არ გააკეთებს, ამ სურათის ფერები უეჭველად მრუმე და ქუფერი იქნება.

მაგრამ აკაკი ბაქრაძის კერძო ხედვა ასცდა თანამედროვეთა საერთო ხედვას. ეს აცდენა თანდათანობით სულ უფრო აშკარა ხდებოდა. აკაკი ბაქრაძე სრულ უმცირესობაში აღმოჩნდა, ხოლო მის მიერ შემოთავაზებული გზამკვლევის სავარაუდო მონახაზი მზერამიბრუნებულ მაყურებელთა ამარა დარჩა. ეს ის დრო იყო, როცა გულმოდგინე და გაფაცვიცებულ მსმენელთა წყებანიც თვალს მიეფარა და მისი სიტყვების ყურის დამგდები აღარსად ჩანდა. პოლიტიკურ საქმიანობაში ხელახლა ჩაბმის ერთ შემოთავაზებას მან ასე უპასუხა: “არჩევნებში ორჯერ დავმარცხდი და ეს სრულიად საკმარისია დასკვნის გასაკეთებლად: ქართველ ხალხს არ მოეწონა, არ მიიღო ის გზა, რაც მე მიზანმეწონილად და აუცილებლად მიმაჩნდა... ხალხს თავი არ უნდა მოაბეზრო. არც მე მინდა აბეზარი ბუზივით ვინმე შევაწუხო, მით უფრო, მთელი ხალხი” (“სად არის საშველი?”). პუბლიცისტური ტექსტების თავის უკანასკნელ კრებულს აკაკი ბაქრაძემ ცკივილით განმსჭვალული სახელი უწოდა: “დაწუნებული გზა”.

ჩამომდგარი მარტობის მიუხედავად, იგი მაინც, ბოლომდე, თავდაუზოგავად თავისი მრწამსის მარტოხელა მეციხოვნედ დარჩა. მას უარი არ უთქვამს იმის სამსახურზე, რასაც მთელი ცხოვრება ემსახურებოდა, – იგი ისევ დავიწყებული იდეისა და დაწუნებული გზის ერთგულეობას ინარჩუნებდა.

მაგრამ სულ უკანასკნელ მისი ხმაც დადრკა. მან საბოლოოდ განდგომა და წარსულის დიად სულებთან განმარტოება ამჯობინა.

საქართველო ჯერ კიდევ და ჯერ ისევ გზაჯვარედინზე დგას... გზა ისევ ასარჩევია...

თუ საქართველო ეროვნული მემკვიდრეობის გაღვივებისა და ევროპულ სულიერ-კულტურულ ფასეულობათა გათავისების, გადაწყვეტილებათა პასუხისმგებლობისა და შინაგანი თუ საზოგადო მოწესრიგების, ბეჯითი შრომისა და წიგნიერების, გუშინდელი დღის საღი შეფასებისა და ხვალისდელი დღის კონიურული განჭვრეტის გზაზე სვლას გადაწყვეტს, მან თავის მემბურად აკაკი ბაქრაძე უნდა გაიყოლოს. იქნებ მაშინ დავიწყებული იდეა ისევ გაცოცხლდეს, იქნებ მაშინ დაწუნებული გზა რჩეულ გზად იქცეს...

2006

მერაბ მამარდაშვილის ლექციები

როცა ლეონიდ ბრეჟნევი უკვე კრემლის კედელთან განისვენებდა, მიხაილ გორბაჩოვი კი ჯერ მხოლოდ პოლიტიკურად რიგითი წევრი იყო, როცა დაავადებული, არაქათგამოცლილი იური ანდროპოვი და კონსტანტინ ჩერნენკო ერთმანეთს ენაცვლებოდნენ, ხოლო ამ დაუჯერებლად უხეში სიმბოლოს მნიშვნელობას ცოცხალი ვინმე თუ აცნობიერებდა დედამიწის ზურგზე, როცა კომუნისტურ სულს ღაფავდა და შხამის უკანასკნელ შხეფებს ანთხევდა, – იმხანად თბილისში მილიცია რაიონის განყოფილებაში მიაქანებდა რესტორნიდან გამოსულ შექცევიანებულ კაცს და საგულდაგულოდ ამოწმებდა სამუშაო დროს ავტობუსის გაჩერებაზე ნებისმიერ მდგომს, მეტროებსა და ხელფასების რიგებში პოლიტიკური ანეკდოტების თხრობის მსურველები შესამჩნევად კლებულობდა, შინაკეთი სტუდენტურ-ახალგაზრდული ჟურნალების ავტორები უხმაუროდ იგზავნებოდნენ მორდოვეთის ბანაკებში, ხელისუფლება დიდი მონდომებით ზეიმობდა გეორგიევსკის ტრაქტატის 200 წლისთავს, ხოლო მართლმადიდებელ მღვდელს ხვრეცდნენ იმის გამო, რომ რამდენიმე ახალგაზრდას ურჩია (თუ არ ურჩია), საზღვარგარეთ მოსახვედრად თვითმფრინავი გაეტაცებინათ. და მაინც, შესაძლოა, ეს წლები უკანასკნელი იყო საქართველოსათვის, როცა საზოგადოება მშვიდად ცხოვრობდა, როცა პოლიტიკური ვნებები ერთმანეთისათვის ცყვიის დაშენაში, ქალაქების ნგრევასა და ოჯახების გახლეჩაში არ გადადიოდა, როცა ყველა ერთსულოვნად შეთანხმებული იყო, რომ კომუნისტურ უვარგისი სისტემაა, ხოლო გაზეთებისა და ტელევიზიის ნდობა გულუბრყვილობაა, როცა ავად თუ კარგად ყველა თავის საქმეს აკეთებდა: მევენახე ღვინოს წურავდა, მუშა ასფალტს აგებდა, მასწავლებელი გაკვეთილს ატარებდა, ქართველი დიასახლისი კი ხაჭაპურებს აცხობდა. ეს წლები უკანასკნელი იყო, როცა სულიერ სფეროში მოღვაწე ადამიანი ხელისუფლებასთან კეკლუცს შეუფერებელ საქციელად მიიჩნევდა და ყოველგვარი პარტიულ-პოლიტიკური ანგაჟირებისაგან თავს შორს იჭერდა. ამიტომ ის, ვინც ფილმებს

არ იღებდა, რომანებს არ ბეჭდავდა და მეცნიერულ აღმოჩენებს არ აკეთებდა, მოსკოვიდან დადგენილ ხელფასს სჯერდებოდა, თავისთვის იჯდა შინ და წიგნებს კითხულობდა.

სწორედ ამ დროს თბილისის მეტად არაფართო წრეებში შეიძლება ყური მოგვეკრათ, რომ პროფესორი მერაბ მამარდაშვილი თეატრალური ინსტიტუტის შენობაში კითხულობს მეტად უჩვეულო ლექციებს მარსელ პრუსტის შესახებ, მოულოდნელს და უჩვეულოს – სიღრმით, სიფართოვით, სითამამით, არცისცულობით. მაშინ მერაბ მამარდაშვილის სახელი ბევრს არაფერს ეუბნებოდა ქალაქის ინტელექტუალურ ფენებსაც კი, – მისი სახელგანთქმული მოსკოვური ლექციების დიდებას თბილისამდე თითქმის არ მოელწია, ბიბლიოთეკებში კი მისი ორიოდ თხელგანიანი წიგნი და რამდენიმე სტატია თუ მოიძებნებოდა, რომლებიც მეტისმეტად რთული და აბსტრაქტული იყო ჰეგელის, მარქსის ან ბუდჰიზმის გასაგებად, და მაინცდამაინც არც ავტორის რეალური სახის წარმოსადგენად გამოდგებოდა. ბევრისათვის იგი შორიდან ცნობილი იყო როგორც საბჭოთა კომუნისტური იდეოლოგიური ბურჯების – ჟურნალების “პრობლემა მირა ი სოციალიზმა”-სა და “ვოპროსი ფილოსოფიი”-ს წამყვანი თანამშრომელი, ამ უკანასკნელის მთავარი რედაქტორის მოადგილეც კი, თუმცა ასევე ბევრმა ისიც იცოდა, რომ თუ მის მეგობართა და კოლეგათა უმეტესობამ დასავლეთის უნივერსიტეტებს შეაფარა თავი, მან თბილისისაკენ აიღო გეზი, რათა დილით “იმელ”-ის შენობაში მისჯდომოდა საწერ მაგიდას, შუადღით “ივერის” კაფეში ესაუბრა, საღამოობით კი ლექციები ჩაეკითხა უნივერსიტეტის ეგრეთ წოდებული მეორადი ფაკულტეტის მსმენელთათვის, – მათთვის, ვისთვისაც ხელოვნება გატაცება იყო და არა პროფესია.

თავდაპირველად საუბარ-სემინარები ტარდებოდა ერთ პაწაწინა ოთახში, თითქმის სხვენზე, რუსთაველის თეატრსა და სასტუმრო “თბილისს” შორის, მოზრდილი ხმაურიანი დარბაზის გვერდით, სადაც სტუდენტები საბალეტო თუ საცეკვაო პრაქტიკას გადიოდნენ, შემდგომში ლექციებმა, – რომელსაც ცხრილის მიხედვით “დრამის თეორია” ერქვა, შინაურულად კი “პრუსტს” უწოდებდნენ, – თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტის მეექვსე კორპუსის მყუდრო კინოდარბაზში გადაინაცვლა, მაგრამ მსმენელთა რაოდენობა ყოველკვირეულად მატულობდა და “პრუსტმაც” სხვადასხვა კორპუსებსა და აუდიტორიებში დაიწ-

ყო მოგზაურობა, ძირითადად კი, მაინც იმ სხდომათა დარბაზში ბანაკდებოდა, რომლის კათედრასთან ადრე რომან იაკობსონი და ნილს ბორი მდგარან; ლექტორს კი სულ თან დაჰყვებოდა ერთგულ, შეფიცულ მსმენელთა თითქმის უცვლელი ჯგუფი, – მსმენელები, რომელთათვისაც იმ აუდიტორიებში ყოფნა, სადაც მერაბ მამარდაშვილი საუბრობდა, ორდენის წევრთა იმგვარივე განსაკუთრებული და ამალეღვებელი ვალდებულება იყო, როგორც ცამპლიერთა ან როზენკროიციერთათვის თავიანთ საცაძრო რიგუალებზე დასწრება.

კურსი თითქოსდა მარსელ პრუსცს ეძღვნებოდა, ან, უფრო კონკრეტულად, მისი რომანების ციკლს – “დაკარგული დროის საძებნელად”, რომელიც მსმენელთაგან ცოცხა ვისმე თუ ჰქონდა წაკითხული, თუნდაც იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ის ქართულად საერთოდ არ იყო თარგმნილი, ხოლო რუსულად ორჯერ ჩამოწყებული თარგმანი პირველ ცომებზე იყო შეჩერებული. ასე რომ, ვინც ფრანგულ ორიგინალში არ იცნობდა ამ შვიდ უზარმაზარ ცომს, ძნელად ხვდებოდა, რას და ვის გულისხმობდა პროფესორი, როცა მარსელისა და სენ-ლიუს, სვანისა და შარლიუსის, ოდეცისა და ალბერცინის შესახებ საუბრობდა. ლექტორი ხანდახან ეპოპეის რომელიმე ცომის რომელიმე გვერდს გადაშლიდა და საჭირო ციგატას მოძებნიდა, ხშირად იქვე თარგმნიდა, ხშირად შინ მომზადებულ საკუთარ თარგმანს ჩაიკითხავდა, მაგრამ იმ მსმენელსაც კი, რომელსაც არანაირი წარმოდგენა არ ჰქონდა გერმანელებსა და სვანს შორის გაორებული მთავარი პერსონაჟის შესახებ, არც უხერხულობას და არც სინდისის ქენჯნას არ გრძნობდა, რადგან ლექტორი საუბრობდა სიცოცხლისა და სიკვდილის, ისტორიისა და ბედისწერის, ხელოვნებისა და სიყვარულის, ადამიანისა და ღმრთის შესახებ.

მერაბ მამარდაშვილი, იშვიათი გამოჩაპლისის გარდა, ლექციების დაწყებამდე საკმაოდ ადრე მოდიოდა და საგულდაგულოდ ამზადებდა სამუშაო მაგიდას: ჩანთიდან დინჯად ამოალაგებდა და წინ გაშლიდა ჩიბუხს, თუთუნს და ყველა თანმხლებ მოსაწევ მოწყობილობას, პორტატიულ მაგნიტოფონს, კასეტებს, წიგნს – ძირითადად პრუსცის რომელიმე ცომის თხელყდიან, ჯიბის გამოცემას და ერთ ან ორ ფურცელს, – იმ ციგატით ანდა ლექსით, რომლითაც ხშირად იწყებდა ლექციას და რომელიც საწყის განწყობას, ტონალობას აძლევდა დარბაზსაც და მთხრობელსაც, –

იქნებოდა ეს უილიამ ბლეიკის, მანდელშტამის, გოცფრიდ ბენის ლექსი თუ ნაწყვეტი დანტედან, ანტონენ არტოდან, ბორხესიდან, – ორიგინალის ფრაგმენტებს თარგმანი მოჰყვებოდა ხოლმე, რომელიც, რა თქმა უნდა, ლექტორს ეკუთვნოდა.

ძირითადად, ლექციები მეტ-ნაკლებად ნაკითხი აუდიტორიისათვის იყო გამიზნული, ხოლო ნაკლებად ნაკითხს, მართალია, მთლიანი მსჯელობისათვის თვალის გადევნება უფრო უჭირდა, მაგრამ მასაც ეძლეოდა გამოცოცხლების საშუალება, თუნდაც რომელიმე ყოფითი ან მხატვრული ეპიზოდის გადმოცემისას, თუნდაც ანეკდოტის თუ ცნობილ ადამიანთა ბიოგრაფიის პიკანტური დეტალის მოხმობისას, თუნდაც თავად პროფესორის ავტობიოგრაფიული მომენტის გახსენებისას, – მაგალითად, როგორ გადაწყვიტა მან სკოლის მოწაფეობისას ინგლისური ენის შესასწავლად ჯონ რასკინის “ვენეციის ქვების” წაკითხვა, – თუნდაც მკვეთრად ანტისაბჭოური განცხადებისას, “ექიმი ჟივავოს” ან “გულაგის არქიპელაგის” დამოწმებით (ამ დროს მსმენელებს ცივი ოფლი ასხამდათ ხოლმე, – “პერესტროიკამდე” ჯერ შორი იყო!). თუმცა ეს ყველაფერი მთავარი სათქმელის შემზადებასა და შეფარვას, სიმბოლოთა და მეტაფორათა ენაზე მტკივნეულ გადატანას წარმოადგენდა: შეჯამებებსა და მცნებებს არაუინ ელოდა, მაგრამ უცნაური ის იყო, რომ თითქოს არც ეს მთავარი სათქმელი არსებობდა, – მთავარი იყო არა სათქმელი, არამედ თავისუფალი აზრის თავისუფალი მდინარება, აზრის იღუმალი და მოულოდნელი მწვერვალებისაკენ სვლა, რასაც ემსახურებოდა ლექტორის ინტელექტუალური ვაჟკაცობა, ცოდნა, სიბრძნე, გამოცდილებად ქცეული განცდა, აღტაცებისა და ღიმილის უნარი, გაგებისა და ჩაწვდომის ნიჭი. თავისი დიდი მასწავლებლების მსგავსად, მას უყვარდა და სჭირდებოდა აგორა, – ირგვლივ შემოკრებილ მსმენელთა გარემო; მას სურდა, რომ მის შინაგან სივრცეში გათამამებული დრამისათვის მაყურებელს ედევნებინა თვალი; იგი ცდილობდა, მხედველობიდან არ გამოჰპარვოდა, უყურადღებოდ არ დარჩენოდა ეს მაყურებელი, რის გამოც მისი ლექციები, განსაკუთრებით ახალზიარებულთათვის, ხშირად მსუბუქი, ლალი, ნათელი, ეფექტური ჩანდა. მას უწევდა დრამის რეჟისორიც ყოფილიყო და მსახიობიც, ამიტომ სათქმელის არცისტულობას თქმის არცისტულობაც ერწყმოდა, – იგი სიტყვებს მკაფიოდ, დინჯად, გემრიელად გამოთქვამდა, ყურადსაღებ ჰაუზებს აკეთებდა, ამაღლებულ სტილს სლენგს თუ

ჟარგონს უნაცვლებდა, დახვეწილი ჟესტითა და გამჭოლი მზერით ხაზს უსვამდა სათქმელის მნიშვნელობას, მაგრამ ხანდახან თითქოს უეცრად დაავიწყდებოდა მსმენელის არსებობა და საკუთარ თავთან განმარტოვდებოდა, საკუთარ თავში ჩაიძირებოდა; არავინ იცოდა, იმგვარ წუთებში იგი სიღრმეში მიგნებულ ღაიმიონს ეკამათებოდა თუ თავის მარადიულ, უკვდავ თანამოსაუბრეებს ესიცივებოდა. ალბათ, სწორედ მაშინ იბადებოდა ყველაზე იდუმალი, ყველაზე უცნაური, ყველაზე გამოუთქმელი აზრები, – მეგზურის გარეშე დარჩენილ მსმენელს ამ დროს მეტად უჭირდა გზის გაგნება, მაგრამ მაინც სინათლესთან ზიარების ბედნიერი გრძნობა ეუფლებოდა, რადგან იმ სასწაულის შემსწრე ხდებოდა, რასაც აზრის მშობიარობა ჰქვია.

1990 წლის ნოემბრის მიწურულს მერაბ მამარდაშვილი სამუდამოდ ტოვებდა უკვე სხვაგვარ თბილისს და ეს სხვაგვარი თბილისიც უკვე საყოველთაოდ ცნობილ ადამიანს ემშვიდობებოდა, – ქართული ეროვნული მოძრაობის ნაციონალისტურ-იზოლაციონისტურმა ფრთამ სწორედ იმ დღეებში მოიპოვა ტრიუმფული გამარჯვება და ახალმოვლენილი ბელადის თაყვანისმცემელთა მოზეიმი მასებს პრუსტის მოყვარული პროფესორი სახიფათო და გასანადგურებელ მტრად ჰყავდათ მიჩნეული. გამარჯვებულებთან სხვადასხვა მიზეზით დაპირისპირებულთათვის იგი მომავალ დიქტატორთან ბრძოლის დროშა და სიმბოლო, საყვირი და მეხამრიდი უნდა ყოფილიყო, კიდევ უფრო მცირეთათვის იგი იყო მოძღვარი, მასწავლებელი, შესაძლოა, ცხოვრებაში ერთადერთხელ პირისპირ შეხვედრილი დიდი ადამიანი, პიროვნება, ვინც მის ნამდვილ მსმენელს ცხოვრებისა და თავისუფლების ვნებიანი სიყვარული ასწავლა, ჭვრეტის გემო გაუღვიძა, უცნობი სამშობლოს გალაგნები დაანახვა, ყველაფერში გაბნეული სილამაზის შემჩნევის უნარი შესძინა, კაცი, რომელიც აზროვნებისა და ხელოვნების მოციქულად მოვლინებოდა ქალაქს.

რამდენიმე ათასი თბილისელი ნოემბრის იმ სუსხიან დღეს მერაბ მამარდაშვილს ემშვიდობებოდა. საქართველოს წინ შემზარავი ქარიშხლები, უკონობა და სისასტიკე, შიმშილი და სუსხი, ცეცხლი და ცრემლი ელოდა.

გვიანდელი მინაწერი

1990 წლის ამბების შეფასება, რომელიც მეოთხედი საუკუნის წინანდელ ავტორისეულ დამოკიდებულებას ასახავს, დღევანდელი თვალსაწიერიდან, შესაძლოა, შეფასების დაზუსტებასაც მოითხოვდეს და განსჯის გაღრმავებასაც, მაგრამ, რაკი კრებულში ტექსტები იმგვარადვე იბეჭდება, როგორც თავის დროს დაიწერა და გამოქვეყნდა, ამჟამად ზოგიერთი გამონათქვამის რამე სახით შეცვლა ნამდვილად უპატივცემულობა იქნებოდა წარსულის მიმართ, რომელიც, როგორც ყოველთვის, აღსაყვსა არა მარტო მიღწევებითა და მიხვედრებით, არამედ შეცდომებითაც და მიუხვედრელობებითაც. იმედია, გამოჩნდება დრო და საშუალება, – რაკი გულწრფელია სურვილი, – ახლებურად და უკეთ შეფასდეს ის, რაც განვლილი ათწლეულების განმავლობაში მომხდარა ჩვენი ქვეყნის საჯარო თუ სამოქალაქო ასპარეზზე და რისი მონაწილე ან თუნდაც შემსწრე ყოფილა ავტორი.

2020

შეხვედრისა და წვდომის გამოცდილება

მკითხველს, რომელსაც ხელთ უპყრია თამაზ ჩხენკელის “ტრაგიკული ნიღბები” და მისი წერილები ვაჟა-ფშაველას შესახებ, ჩვენი დიდი წინაპრის შინაგან სამყაროსთან შეხვედრისა და მისი პოეზიის არსისეული წვდომის გამორჩეული შესაძლებლობა ეძლევა.

ჩხენკელისეულ კვლევათა უმრავლესობა გასული საუკუნის 60-70-იანი წლებითაა დათარიღებული, ჰუმანიტარულ ამროვნებაში კი 40-50 წელი, ჩვეულებრივ, საკმარისი ვადაა, რათა გამოჩნდეს, რამდენად გახუნებული მიგნებული ხედვა, რამდენად გასვლია ყავლი ნათქვამსა და გამოთქმულს, – და მით უმეტესი დარწმუნებით შეგვიძლია დღეს ვთქვათ, რომ თამაზ ჩხენკელი ვაჟა-ფშაველას გარემოსთან, მის სამზერთან, მის თვალსაწიერთთან, მის გმირებთან მისასვლელად მკითხველისათვის სანდო შუამავალი აღმოჩნდა. ეს სანდობა კი იმ სინამდვილეს დაეფუძნა, რომ გზათა ძიებისას და მოსინჯვისას მკვლევარმა, როგორც მეგზურს შეჰფერის, თავადვე შეძლო პოეტთან მისასვლელი იმგვარი გზის მოძებნა, რომელიც მასთან შეხვედრისა და მისეული უწყების წვდომის საწინდარს იძლეოდა. ხოლო თუ რავვარ განზომილებად მიაჩნდა “ტრაგიკული ნიღბების” ავტორს სივრცე, სადაც ამ შეხვედრას ჰქონდა ადგილი, ჩანს იმ მიძღვნიდანაც თუ მიმართვიდანაც, რომელიც წინ უძღვის წიგნს: “ვაჟას უკვდავ სულს”. კვლევათა შინაარსი აშკარად გამოკვეთს, რომ პოეტის ნათქვამის გაგების მცდელობა ამჯერად პოეტის სულთან წარმოსახვითს საუბარს ემყარება, როცა “მისტიკური” თუ “მაგიური” შეხვედრა ლიტერატურულ შეხვედრას არც გამორიცხავს და არც უარყოფს, არც ემთხვევა და არც ფარავს. სწორედ ამ შეხვედრისმიერი საუბრის გათვალისწინება ავგისხნის, თუ რაცომ გვთავაზობს მკვლევარი ხშირად (თუნდაც იმ ბრწყინვალე ფურცლებზე, სადაც იგი დაწერილებით განიხილავს “ალუდა ქეთელაურს” ანდა “გველისმჭამელს”) არა იმდენად ფილოლოგიურ განსჯასა და მსჯელობას, რამდენადაც პოეტთან საუბრის შედეგსა თუ გაგრძელებას, – ნათქვამის გარდათქმას, ხელახალ თხრობას;

თამაზ ჩხენკელი თავად გვევლინება ვაჟა-ფშაველას თანამოქმელად, თანამთხოვლობად: ამ ჯერზე თავად გადმოგვეცემს სათხრობს, და ისევ, კიდევ ერთხელ, მაგრამ გამოხატვის ახალ სიტყვიერ სამოსში განგვაცდევინებს პოეტის ტექსტების ხელახალი და განახლებული კითხვის შედეგად მონიჭებულ ესთეტიკურ განცხრომას, ინტელექტუალურ აღტაცებას, ეთიკურ დამუხტვას (ამ მხრივ მას ერთ წინამორბედად ქართულ ლიტერატურაში ვასილ ბარნოვი ჰყავს, რომელმაც 1923 წელს, თავის ნარკვევში “გველისმჭამელის” შესახებ, მკითხველს მხატვრულ ტექსტად თავად მოუთხრო, – არა ოდენ ცნობად, არამედ თხრობად მიაწოდა, – პოეტის ეს პოემა, სწორედ იმხანად პირველად დაბეჭდილი ცალკე წიგნად).

ტრადიციაში – თუნდაც ხალხურ მეხსიერებაში, თუნდაც ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში – შენახულ ამბავთა ხელახალი მოთხრობით ეს ტექსტები უარყოფს გამონათქვამის ერთჯერადობას და პარადიგმულ სახეს იღებს, რითაც ისინი ამ შემთხვევისას არა მხოლოდ მითოსურ ფუნქციას იძენს, არამედ თავიანთ მითოსურ საწყისებს აღიდგენს, – ეს ტექსტები, მითოსიდან ამოზრდილნი, ისევ მითოსურ ბუნებას უბრუნდება და ამგვარ ხასიათს კიდევ ერთხელ იმკვიდრებს და განიმტკიცებს.

ვაჟა-ფშაველას პოეზიის წვდომის სურვილმა კანონზომიერად განაპირობა ყურადღების მიზანსწრაფული წარმართვა მითოსისაკენ, რადგან ვაჟა-ფშაველას პოეტურ სამყაროსთან შესახვედრად თამაზ ჩხენკელს ჯერ ქართული მითოსის – მითოსური თქმულებებისა და გადმოცემების – სამყაროსთან აუცილებელი და ნაყოფიერი შეხვედრა უწევდა. მკითხველსაც მკვლევარი და მეგზური აქეთკენ მოუხმობს...

თამაზ ჩხენკელი პირველი არ ყოფილა, ვინც ეს მიმართება და დამოკიდებულება საფიქრალად ან სამსჯელობოდ წამოჭრა: საკმარისია დავასახელოთ თუნდაც გრიგოლ რობაქიძე (რომელიც “ტრაგიკულ ნიღბებში”, კომუნისტური ცენზურის თვალის ასახვევად, ხან “გრ. კავკასიელის” ფსევდონიმით, ხან კი ანონიმურადაა დამოწმებული), თუნდაც აკაკი გაწერელია (“ვაჟა-ფშაველა და ქართული მითოსი!”), ან, ალბათ, იგივე ვასილ ბარნოვი, ანდა გარე მიზეზების გამო მკვლევართაგან უყურადღებოდ დარჩენილი ალექსანდრე ჭეიშვილი... მაგრამ “ტრაგიკული ნიღბების” ავტორი წინამორბედთაგან არამ-

ხოლოდ განხილვის სისრულის მისწრაფებით ან კონცეფციის მთლიანობის ჩანაფიქრით გამოირჩევა, – არსებითი ისევ ისაა, რომ ქართულ მითოსურ თქმულებათა საწვდომდაც მკვლევარი არა დანაწევრებულ განხილვას და არა განსჯით-ანალიტიკურ ხერხებს, არამედ უწყვეტ თხრობას მიმართავს: როცა ვკითხულობთ “მშვენიერ მძლევარს” (რომელიც “ტრაგიკული ნიღბების” ერთი თავია, მაგრამ დამოუკიდებლადაც არსებობს და ის ზოგჯერ ამგვარადაცაა გამოქვეყნებული), – ქართული მითოსის ერთიან მთლიანობად გადმოცემის იშვიათ მცდელობას, – აშკარად ვხედავთ, რომ თამაზ ჩხენკელი არც ამჯერად გვევლინება ანდრეზულ ამბავთა ცივ და გაუცხოებულ დამკვირვებლად, რომელიც მათ, როგორც საკვლევ მასალას, რაციონალისტური ან პოზიტივისტური სათვალთ დაჰყურებს და წინასწარ გამზადებული საგანგებო ხელსაწყოებით უპირებს დაშლასა და განშრევებას; იგი მითოსს – სიყვარულითა და ცოდნით – ისევე მოგვითხრობს, როგორც მას წინაპართაგან გადმოსცემია, როგორც ტრადიციის მატარებელსა და შემნახველს შეჰფერის, როგორც ქურუმი მოუყვებოდა (და გაუძღვებოდა) ინიციაციათა გზაზე შემდგარ ნეოფიტს... ამდენად, მითოსურ გადმოცემათა ჩხენკელისეული თხრობა, – რომელიც, ცხადია, საავტორო რეკონსტრუქციაა, – არა ანალიზური, არამედ სინთეზურია, არა ჩაკეტილი, არამედ ღიაა, არა დაცალკევებული, არამედ განუყოფელია: ამ მითოსური წრებრუნვის რკალში, ერთიან და უწყვეტ ნაკადში გადალახულა დროისა და სივრცის ფარგლები, ისტორიული და გეოგრაფიული შეზღუდულობა, – ერთად შეკრებილან სხვადასხვა სამყოფლისა და სხვადასხვა უამის ღმრთაებანი და გმირები, შუამდინარეთიდან თუ ეგვიპტიდან, ინდოეთიდან თუ ისლანდიიდან, საბერძნეთიდან თუ რომიდან, და მათ შორის აღმოჩენილან – მითოსური მეტაფიზიკით, ლიტერატურულ-კულტურული ლოგიკით, “ტრაგიკული ნიღბების” ავტორისეული ნებით – ვაჟა-ფშაველას პოემების ტრაგიკული გმირებიც. ამ დიდებულ გმირების, მთიელი ქალებისა და კაცების, ტანჯვით აღბეჭდილ სახეთა მიღმა მკვლევარი მითოსურ ღმრთაებებს ხედავს, მეცხრამეტე საუკუნის დასასრულისა და მეოცე საუკუნის დასაწყისის პოეტის სტრიქონებში გაცოცხლებულთ და აღმდგართ, – ღმრთაებებს, რომელთაც, ცაძართა და საკურთხეველთაგან გაძევებულთ, ყოველდღიური, ყო-

ფიფი ცხოვრებისათვის შეუფარებიათ თავი, ყოფილი (და არა ღმრთაებრივი) გმირების, მოკვდავ ადამიანთა ნიღბები აუფარებიათ, ხოლო მიწიერ არსებათა შორის მათი ბედისწერა, – საზოგადოებრივ გარემოში ძველ ტრადიციას მსგავსად სასტიკი ვარდაუვალობით გათამაშებული, – უთუოდ ტრაგიკული აღმოჩენილა, ამიტომაცაა მათი ნიღბებიც ტრაგიკული, – აქედან: ტრაგიკული ნიღბები!

ვაჟა-ფშაველასეული ეს გმირები, – თამაზ ჩხენკელის მიჩნევით, ადამიანდქმნილი მითოსური ღმრთაებანი, ღმრთისშვილნი და ღმერთკაცნი, რომელთაც თავიანთი ღმრთაებრივი წარმოშობა ადამიანური საფარველის ქვეშ შეუნიღბავთ, – მათთვის გადამწყვეტი და ვარდამქმნელი ზნეობრივი ნახტომით, გადიან ოდენ ადამიანურობის ფარგლებიდან და ისევ თავიანთ ღმრთაებრივობას უბრუნდებიან, ისევ მითოსური პანთეონის ბინადარნი – “მოდე-მოძმენი” და “სტუმარ-მასპინძელი” – ხდებიან.

მაგრამ შეგვიძლია თუ არა, დაუეჭვებლად განვაცხადოთ, რომ, რაკილა ისინი მითოსური სამყაროდან გადმოსულან, ამდენად, მათი შინაგანი სამყაროც მითოსურ ღირებულებებს ეფუძნება? თუმცა პოეტიც ხომ ნათლად გვიჩვენებს და მკვლევარიც ხომ უცდომლად ხედავს, რომ ამ გმირთა ზნეობრივი მიმართულება და არჩევანი ასე ცალმხრივად არამც და არამც არ განისაზღვრება, – აშკარაა, რომ მათი შინაგანი ცხოვრების ჰორიზონტი სრულიადაც არაა მოწყვეტილი ქრისტიანობის შუქურას. “ტრაგიკული ნიღბების” ავტორი ხაზს უსვამს ვაჟა-ფშაველას პერსონაჟების სულიერ ცხოვრებაში გაღვივებულ მისწრაფებათა ქრისტიანულ სულისკვეთებას, რაც, პირველ ყოვლისა, პიროვნული საწყისის ისეთ გამოღვიძებაში გამოვლინდება, როგორიც მხოლოდ ქრისტიანულ მოძღვრებას შეიძლება დაემყაროს. მითოსი, ჩვეულებრივ, უგულისხმოა ყოველივე იმის მიმართ, რაც არაა ციპობრივი, ქრისტიანობა კი გულისხმას, პირველ ყოვლისა, ინდივიდუალურს მიაპყრობს; მითოსურ ცნობიერებას განსაზღვრავს ზოგადი და საერთო, ქრისტიანული ცნობიერებისათვის კი უმაღლესი ღირებულება კონკრეტულსა და პიროვნულში ძევს; ამრიგად, მხოლოდ ქრისტიანობა ანიჭებს უმაღლეს ფასს ცალკეულ ადამიანს, მის კერძო ცხოვრებას, მის შინაგან ბიძგებსა და მოძრაობებს. “ტრაგიკული ნიღბების” ავტორი, – თომას მანის (მეოცე საუკუნის ლიტერატურაში მითოსის ერთი ყველაზე

განსწავლული და ნაყოფიერი აღმარდინებლის) დამოწმებით, გოეთესთან გადაძახილში, – ბუნებრივია, ოდენ ქრისტიანობას მიიჩნევს ჰუმანიზმის ნამდვილ საფუძვლად, ხოლო როცა თამაზ ჩხენკელი აცხადებს, რომ “მითოსი ვაჟას შემოქმედებაში ჰუმანიზმებულა”, ამ შემთხვევისას იმას გულისხმობს, რომ ის – მითოსი – გაქრისტიანებულია. და ეს სავესებით გასაგებია, რადგან ადამიანური ყოფნის ღირებულებათა უპირობო აღიარება მხოლოდ ქრისტიანული თვალსაწიერიდან ხორციელდება – განხორციელებული, განკაცებული ღმრთის რწმენისა და მიღების საყრდენზე.

ვაჟა-ფშაველას გმირების მტანჯველი – პიროვნულად და სოციალურად მტკივნეული – სულიერი გარდაქმნა, გადაწყვეტი ზნეობრივი შემობრუნებით განპირობებული ფერისცვალება, მათს შინაგან ბუნებაში ახმინებული მოწოდების ჩუმი, მაგრამ მომთხონი ძახილი ფაქიზადაა დანახული, აღწერილი და მოწოდებული “ტრაგიკულ ნიღბებში”.

ეს შეუპოვარი გმირები დაჟინებით მიჰყვებიან საკუთარი ვინაობის მოულოდნელად აღმოჩენილ ბილიკს და არ ერიდებიან მათ პირისპირ სახიფათოდ აზვირთებულ ნაკადებს ან მათ თვალწინ შემადრწუნებლად აღძგულ უფსკრულებს. გარდაუვალი კანონზომიერებით, ისინი ცოვებენ თემს და თავიანთ პიროვნულ მეობას იმკვიდრებენ; გამოდიან კოლექტიური, ჯგუფური არსებობის ზღუდეებიდან და ინდივიდუალური, ერთეული არსებობის თავისუფლებას მოიპოვებენ; გადმოდგამენ ნაბიჯს ზოგადადამიანურიდან და შეუდგებიან გზას კერძოადამიანურისაკენ; გადმოლახავენ მითოსის საზღვრებს და შემოაბიჯებენ ისტორიაში... ხოლო გადმობიჯების ამ განზომილებაში ღვივდება ტრაგიკული კონფლიქტი საყოველთაოსა და ერთჯერადს, საზოგადოსა და პიროვნულს, მითოსურსა და ქრისტიანულს შორის! მაგრამ ამ კოლიზიას ხომ მკვლევარი იმთავითვე გულისხმობდა, – დაკვირვებისა და შესწავლის შედგომისთანავე, – კოლიზიას, რომელიც “ტრაგიკული ნიღბების” უკვე ქვესათაურშია გაცხადებული: “პიროვნების გარდაქმნის მითოსური საფუძვლები”, – პიროვნების განვითარება, სახეცვლილება იმ სივრცეში, სადაც პიროვნება და პიროვნული, ჩვეულებრივ, უგულებელყოფილია: მითოსის გარემოში! (ამ დაპირისპირების მოხსნის სავარაუდო მცდელობად უნდა მივიჩნიოთ თვალსაზრისი, როცა თამაზ ჩხენკელი ვაჟა-

ფშაველას პოეტურ სამყაროში ხედავს როგორც “წარმართული და ქრისტიანული წარმოდგენებისა და აზრობრივ-მხატვრული ელემენტების უცნაურ სიმბიოზს”, ისე, ზოგადად, “ქრისტიანული-სა და წარმართულის ურთიერთშესაბამისობასა და თანახმიერებას”, და ამ დროს, არა ზედმიწევნით ზუსტად და ოდნავ უხეშად რომ ითქვას, ეს ცნებები – “წარმართობა” და “მითოსი” – ერთმანეთს ფარავს).

მაგრამ თავად პოემების გმირთა ვერც საზოგადო და ვერც შინაგან ცხოვრებაში ასრულდება ამ დაძაბულობის, ამ შეუთავსებლობის დაძლევა და შესაბამისობისა თუ თანახმიერების მიღწევა, – თუნდ გარემოსთან, თუნდ სხვებთან, თუნდ საკუთარ თავთან, – ამიტომაც არის მათი აწმყო ტრაგიკული, მათ ხომ ჯერ მხოლოდ თვალი მოჰკრეს ქრისტიანული ხსნის ციავს, თუმცა გზა დაწყებულია: პიროვნების გამოღვიძება! ქრისტიანული რწმენის ერთი პარადოქსია, რომ პიროვნების ნამდვილი ჩამოყალიბება სხვა პიროვნების აღქმისას, მასთან მისვლისას, მისთვის თავგანწირვისას ცნაურდება (თვალწინ წარმოდგებიან ვაჟა-ფშაველასეული გმირები); და კიდევ მეორე პარადოქსი: ადამიანურობის ყველაზე მაღალი გამოვლინება არა მარტო გზას გაკვალავს განღმრთობისაკენ, არამედ უზენაესი პიროვნული ღირებულება, ამავე დროს, უზენაეს ღმრთაებრივ ღირებულებას უტოლდება და უიგივდება. სწორედ ქრისტიანული მოძღვრებისათვისაა უეჭველი ის ჭეშმარიტება, რომ ადამიანური ბუნების სრულყოფილება მიიღწევა მხოლოდ და მხოლოდ ღმრთაებრივთან ზიარებითა და ამ ზიარებით საკუთარ თავში ღმრთაებრივის გაღვივებით. ამდენად, ვაჟა-ფშაველას ტრაგიკული გმირების მკვეთრად არჩეულ ზნეობრივ გადაწყვეტილებებსა და ქმედებებს მათი ადამიანური ბუნება სულიერი განვითარების იმ საფეხურზე აჰყავს, სადაც ღმრთაებრიობის შუქი საიმედოდ ჭიატებს. ამიტომაცაა შესაძლებელი, ამგვარი თვალთახედვითაც არ იქნება უცნაური თუ მოულოდნელი, იმის თქმა, რომ ამ ადამიანთა ტრაგიკული ნიღბების მიღმა მათი ღმრთაებრივი ბუნება ილანდება... მითოსის საკრალური სამყაროდან – პიროვნულის აღმოჩენითა და მოპოვებით – ქრისტიანული ჭეშმარიტი არსებობისაკენ!

ვაჟა-ფშაველას შემოქმედების ჩხენკელისეული კვლევის ინტელექტუალურ მიღწევად უნდა იქნეს მიჩნეული არა მარტო პოვნა, დასაბუთება და სახელდება მითოსური ძირებისა და წყა-

როებისა ან მითოსური განჭვრეტის ანარეკლისა პოეტის, საერთოდ, მთელ შემოქმედებაში, არა მარტო მითოსური მიმართებების ამოცნობა პოემების გმირთა პიროვნული გარდაქმნის პოეტურ-სიტყვიერი გამოხატულების ქსოვილში, არამედ, ამავე დროს, მითოსის ჰორიზონტის დანახვა და გათვალისწინება პოეტის ენობრივ არჩევანშიც.

გამორჩეულად მწყობრი და უთუოდ სარწმუნოა თამაზ ჩხენკელის კონცეფცია, გამოთქმული მის ნარკვევში “ვაჟას ქართული”. ვაჟა-ფშაველას პოემის მკითხველებმაც და მკვლევარებმაც კარგად იციან, რომ პოეტის ენის საკითხი დღემდე მწვავე და საკამათოა: კითხვები იმთავითვე არსებობდა, მაგრამ პასუხისაკენ მისასვლელად უპრიანია, ნარკვევის ავტორის გაკაფულ გზას გავყვით. განსხვავებით მანამდე გავრცელებულ თვალსაზრისთან (თუ ერთნი მიიჩნევდნენ, რომ პოეტი, უბრალოდ, დიალექტზე წერდა, რაც მისი ენობრივი პოზიციის პროვინციულობაზე მეტყველებს, მეორეთა თვალსაზრისით, პოეტი იმიტომ მიმართავდა ფშაურს, რაკი მისთვის ეს კილო ძველი ქართული ენის ანასხლეტი იყო, რაც მისი ენობრივი ორიენტაციის არქაულობისაკენ მისწრაფებას გამოხატავს), თამაზ ჩხენკელი მკაფიოდაც აყალიბებს საკუთარ შეხედულებას, მახვილებსაც ახლებურად გადაანაწილებს და ხედვის ახალ პერსპექტივასაც სახავს. პირველ ყოვლისა, არავის ეპარება ეჭვი, რომ “ხმელი წიფლისა” თუ “კოსმოპოლიტიზმისა და პატრიოტიზმის” ავტორის ქართული მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეთა მიჯნის სალიტერატურო ენის საქრესტომათიო ნიმუშია, მაგრამ, მეორე მხრივ, მკვლევრის მოსაზრებით, ვაჟა-ფშაველას პოემის – სწორედ პოემის – უხვ საზრდოობას ფშაურის ლექსიკური და გრამატიკული მარავით სამმაგი საფუძველი აქვს: გარდა იმისა, რომ ქართულ დიალექტთა შორის სწორედ ფშაურ კილოს ახასიათებს განსაკუთრებით მჭიდრო სიახლოვე ძველ ქართულ ენასთან (ფშაურს მკვლევარი სალიტერატურო ქართულის დომინანტური ფუძედიალექტის არქაულ განაცოტს უწოდებს), და, გარდა იმისა, რომ ფშაური კილო არის ენა იმ დიდებული ფშაური ხალხური პოემისა, რომელთანაც ბუნებრივი ნათესაობა აკავშირებს “კოპალასა” და “გველისმჭამელის” ავტორის პოეტურ თვალსაწიერს, თამაზ ჩხენკელი ყურადღებას მიაპყრობს, რომ ფშაური (და ხევსურული) მეტყველება, ამავე დროს, მითოსური სამყაროს შემორჩენილ მსახურთა – მის

ქურუმთა და მოგვთა, ხევისბერთა და ხუცესთა საკრალური, სარიტუალო, საღმრთისმსახურო ენაა... შესაძლოა, დარწმუნებით ითქვას, რომ სწორედ ამ სამმა ბიძგმა გადააწყვეტინა პოეტს, თავისი ლექსები და პოემები ფშაურად (ან ფშავ-ხევსურულად) აემეტყველებინა. ენობრივად მასაზრდოებელმა ნოციერმა წყარომ – მთის კილომ – ნაყოფიერად იჩქეფა მის პოეზიაში, უხვად გააპოხიერა მისი შემოქმედების პოეტური ხოდაბუნი.

მაგრამ, ამავე დროს, უთუოდ შესამჩნევია, რომ ვაჟა-ფშაველას პოეტურ ნაწარმოებებში დადასტურებული ფშაური კილო არამც და არამც არაა ზუსტი დიალექტოლოგიური ჩანაწერი, რომელიც აკადემიური მიზნებისათვის – კონკრეტული ლინგვისტური კვლევებისათვის გამოდგებოდა. ის, რაც მკითხველს ამ ფურცლებიდან ესმის, მითოსისა და პოეზიის ენაა, რომელიც ოდინდელ ქურუმ-მოძღვართა და მგოსან-მგალობელთა ენას ირეკლავს.

სხვათა შორის, ამ სამზერიდან ისიც გასათვალისწინებელია, – და ეს თამაზ ჩხენკელის უთუოდ მნიშვნელოვანი დაკვირვებაა, – რომ მაშინაც, როცა პოეტი თავის ქმნილებებში ფშავ-ხევსურეთის საზოგადოებრივ ლანდშაფტს ხატავს, არც ამ მხატვრულ სამყაროს აქვს ბევრი საერთო მის თანადროულ მთიანეთთან, – რეალურ, ყოფით, ხელშესახებ ფშავსა და ხევსურეთთან (რომელიც უეჭველი სანდოობითა და სიმზუსტითაა აღწერილი ვაჟა-ფშაველას ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორისტულ ნარკვევებში). მის პოეზიაში ასახული მთის ხატი უმთავრესად მოწყვეტილია ემპირიულ რეალობას: ეს წარმოსახვითი, პოეზიისმიერი, იდეალური მთაა, და ამ ხატში იდეალური საქართველოს ერთი წახნაგი არეკლილა...

ამგვარი საქართველო კი ვაჟა-ფშაველას წარსულში ეგულებოდა (შესაძლოა, მომავალშიც ეოცნებებოდა!) და მის ერთ გამონაშუქად იგი ძველ ქართულ ენასაც მიიჩნევდა, ხოლო მასთან კეთილსაიმედო მეკავშირედ იგი ფშაურ კილოს მიიჩნევდა, რომელშიც, მისივე სიტყვებით, “ნამდვილი ძველი ქართული” შემონახულიყო, – “ძველის მწერლების” ენა. ამ ძველ მწერლებთან იგი გამორჩეულ ნათესაობას გრძნობდა არა მარტო სათქმელის გამოხატვის ფორმით – ენით, არამედ თვით სათქმელითაც. მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრის ქართული, – მნიშვნელოვანწილად გამარტივებული, გაუბრალოებული, რელიგიური

ჟღერადობისა და სულისკვეთებისაგან დაცლილი ენა (და არა მხოლოდ ენა!), – მას, რა თქმა უნდა, მცირედგამოსაყენებელ საშუალებად მიაჩნდა რელიგიური უწყების გადმოსაცემად და მოსაწოდებლად. მისი რელიგიური სათქმელი სწორედ მითოსისა და პოემის ენას ითხოვდა, და მან მშობლიური მთის საგანძურს მიმართა: ფშავსა და ხევსურეთში შენახულ სიტყვიერ და სახეობრივ, მითოსურ და ანდრეზულ საუნჯეებს. მთის კილოების შემწეობით ძველი ქართულისაკენ მისაბრუნებელი გზების ძიებამ იგი გამომწვევად გამიჯნა ეგრეთ წოდებულ “თერგდალეულთაგან” – მათ მიერ ხორცშესხმული “ენობრივი რეფორმისაგან” (რასაც მათი მხრიდან ცნობილი გაღიზიანება მოჰყვა); მან მოწყურებული სმენა მიაპყრო ძველი ქართულით ნასაზრდოებ – რუსთველისა და გურამიშვილის, გრიგოლ ორბელიანისა და ბარათაშვილის – ენას; იგი დარწმუნებული იყო, რომ ყველაზე უკეთ სწორედ ამ ენაში აღბეჭდილიყო სამყაროს რელიგიური ათინათი... და ისევე: ძველ ენასთან, ძველი საქართველოს ენასთან კავშირის აღდგენით, მისი აღორძინების მცდელობით, ვაჟა-ფშაველა ძველ საქართველოსა და მის ღირებულებებთან გაცვეთილი და გაწყვეტილი კავშირის აღდგენასაც ლამობდა (თუ “ბაში-აჩუკი” მეცხრამეტე საუკუნის ყოფასა და ყოველდღიურობაში – სიახლოვესა და ახლოობლობაში – გადმოცანილი ძველი საქართველოს სურათებია, “ბახტრიონს” მეცხრამეტე საუკუნის – და თუნდაც დღევანდელი – მკითხველი ძველი საქართველოს მითოსურ-“მისტიკურ”, ხილვისმიერ გარემოში გადაჰყავს). ამგვარი არჩევანით მან, მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნეთა მიჯნის ადამიანმა, თავისი თანადროული საქართველოს წიად არა იმდენად ისტორიული, რამდენადაც მითოსური, თუნდაც მისტიკური საქართველო განჭვრიტა, რისი უნარი, როგორც ვიცით, მხოლოდ ფილოსოფოსებს, მისტიკოსებს ან პოეტებს შესწევთ!

და კიდევ არაერთ სხვა ფასეულ მიგნებას იპოვის, კიდევ არაერთ ნაყოფიერ ბიძკს იგრძნობს მკითხველი თამაზ ჩხენკელის კვლევათა შორის ვაჟა-ფშაველას შესახებ: ძნელად თუ სადმე სხვაგან შეხვდება იგი პოეტის ასე პლასტიკურად, ასე შთამბეჭდავად დახატულ პიროვნულ-ადამიანურ პორტრეტს (სხვათა შორის, აგრეთვე, იმვითა პორტრეტს ვაჟა-ფშაველა-ევროპელი-სას), მისი ლირიკის მხატვრული ჰორიზონტის ასე ზუსტ მონიშვნას, მისი შემოქმედების ხანგრძლივი კვლევის შედეგათა შორის

ყოველივე ფასეულის მიმართ ასეთ ყურადღებასა და მადლიერებას, ანდა ლიტერატურულად ასე მართალ და უშეღავათო შეფასებას თუნდაც “გველისმჭამელისა”, თუნდაც პოეტის მთარგმნელობითი საქმისა...

ვაჟა-ფშაველას შესახებ თამაზ ჩხენკელის ნარკვევებს მკითხველი შორდება იმგვარად, რომ მას უკვე, მკვლევართან ერთად, პოეტის სამყაროსთან შეხვედრისა და მისი წვდომის გამოცდილების არა მარტო სიხარული განუცდია, არამედ მოვალეობაც უტვირთავს საკუთარ მხრებზე, – მოვალეობა, რათა თავადაც მეგზურობა გაუწიოს ამ სამყაროსთან შეხვედრის, ამ სამყაროს წვდომის მოწადინე მკითხველს.

2009

სივრცეთა ძახილის მოყურადე

ზურაბ კვიციანი დაბადების 70 წლისთავის გამო

მაშინ ირგვლივ იყო მრუმე, დახშული სივრცე და თვალი ძლივს არჩევდა შორეულ შუქთა ჭიატს.

ისიც კი ძნელი სათქმელი იყო, ეს შუქი ამ კედელთა შორის გიზგიზებდა, – თუნდაც სადმე შორს, მაგრამ მაინც არა სხვაგან და არა სხვასთან, – თუ ამ სინათლის წყარო ამ პირქუშ კედელთა გადაღმა იყო, სადამდეც თვალი არა სწვდებოდა, და ამბის მომტანიც იმუამად არსად ილანდებოდა.

ცნობისწადილი წვადა გონებას, მაგრამ არც გონება და არც გული არ იჯერებდა, რასაც ზედამხედველნი დაუინებით ამტკიცებდნენ, – იმას, რომ კედლებს იქით მხოლოდ წყვილი იყო, და რომ მიღმა მხარეს არც იყო არავითარი სივრცე, და რომ მხოლოდ კედლებს შორის კაშკაშებდა ნამდვილი და ერთადერთი მზე; მას კი, ვინც ამ რწმუნებას არ დაიჯერებდა, ვისაც ეჭვის ნაოჭი აღებუტებოდა შუბლზე ან მზერაში, სასტიკი და სანიმუშო სასჯელი ელოდა, მაგრამ დაჯერება იმისა, რასაც კოშკურებზე გადმომდგარი ზედამხედველნი ამტკიცებდნენ, მაინც გონების და განსჯის ძალას აღემატებოდა; თუმცა ისიც ამკარა იყო, რომ ირგვლივ მართლაც ბევრს ერწმუნა, ანდა თავს ირწმუნებდა და სხვასაც არწმუნებდა, რომ საჯაროდ თქმული და ნაქადაგები სინამდვილისაგან დიდად არ განსხვავდებოდა, – ყოველი შემთხვევისას, ყველა ფიქრობდა, რომ შეკითხვათა მიჩუმება (თუკი შეკითხვის სრული ჩაქრობა არ ხერხდებოდა), მშვიდი და უზრუნველი ცხოვრების იმედს იძლეოდა, თუმცა ეს უფრო იმედის სურვილი იყო, რადგან უეჭველობა და სიმყარე რა მოსატანი იყო იქ და იმ დროს, – ირგვლივ საბჭოურ-სტალინური წყვილი იდგა, ირგვლივ მხოლოდ უსახური კედლები ჩანდა და გაუქმებული საკუროთხვევლები უნუგეშოდ იყო გავრანებული. ბელადის სიკვდილამდე ჯერ კიდევ წლები დარჩენილიყო, ხოლო სასკოლო შეგირდობის ხანას თან ახლდა არა მარტო ევროპაში გაჩაღებული ომის შორეული ზათქი და გრგვინვა, არამედ თავად ევროპის

შორეული ხმაც (ან იქნებ უკვე ძახილი), ოჯახისა თუ ახლობლების ბიბლიოთეკებიდან ან იშვიათ მონათხრობთაგან ყურად მოწვედნილი.

ნებადაურთველი წიგნების კითხვისას თუ ნებადაურთველი ხმადაბალი საუბრებისას გონებას ისევ წვავდა დაჟინებული კითხვა, თუ საიდან მოდიოდა ოდნავ გამკრთალი, შორეულ შუქთა ჭიაჭი. თანდათან გაცხადდა, რომ ახლომახლოც ყოფილან ისინი, რომელნიც, აქა-იქ გამკრთალნი, თავად დაატარებდნენ ნათებას, თავად გამოსცემდნენ ნათელს, მაგრამ უმალ ცხადი გახდა, რომ სათავე ამ ნათებისა მათ სხვა სივრცეებში მოეპოვებინათ და არა ამ პირქუშ კედელთა შორის: ზოგჯერ ეს სათავე უხილავი და აკრძალული ღმრთის მიყოლა-ერთგულება აღმოჩნდებოდა (და ნაცრისფერი ხილული კერპის გადაწყვეტილი უარყოფა), ზოგჯერ – წინაპართა გადმოცემების შეუვალი დაცვა და შენარჩუნება (– იმ წინაპართა, რომელთა მიმქრალად აღბეჭდილი კვალის მიგნება კედლებს მიღმა იყო საგარაუდო), ზოგჯერ – უცხო სივრციდან მიღებულ უწყებათა ცოდნა და შენახვა.

შესაძლოა, იმხანად კიდევ უფრო მკაფიოდ და მკვეთრად გახმიანდა უცხო სივრცეთა ძახილი და, ალბათ, სწორედ მაშინ გაჩნდა მწველი და მწვავე სწრაფვა იმ სივრცეთა მოსახილავად; თუმცა ისიც აშკარა იყო, რომ მოგზაურობა სახიფათო და განუსაზღვრელი აღმოჩნდებოდა: არავინ იცოდა, შესაძლო იყო თუ არა კედლის გარღვევა ანდა რა მოჰყვებოდა კედლის გადალახვას, და ვერც იმას იტყოდა ვერავინ, იმ კედლის მიღმა ახლა ვინ და რა მკვიდრობდა ან კიდევ, რა ენაზე იქნებოდა საჭირო იქაურ მკვიდრებთან ლაპარაკი. არ ჩანდა მეგზური და გვერდით არ იყო არც დაღუპული მამა, რომელიც მრისხანე აუღეცათა წელს, როგორც ჩანს, ასევე, შორეულ ხმათა ყურის დაგდებისათვის აღმოჩნდა მსხვერპლი...

მაგრამ ჟამი იცვლებოდა და უცხო ხმათა მოულოდნელად გადარჩენილი ზოგიერთი მსოდნე და მსმენელი, – ბელადის სიკვდილის შემდეგ და შედეგად ტყვეობისაგან თავდაღწეულნი, დევნილობიდან დაბრუნებულნი, – შორეულ სივრცეთა შიკრიკებად მოვლენოდა ქალაქს.

და იმავე დროს, განსწავლის წლებში, ქალაქში ნელ-ნელა იკრიბებიან კედელსმიღმა ხმათა მიმართ სმენამიჰყრობილნი, მხნენი და ჭაბუკნი, თანამოთქრალნი, სამოწაფეოდ შემართულნი,

მოძღვართა და მასწავლებელთა მაძიებელნი, ერთმანეთთან ყოფნით განცხრომას მინდობილნი, გაზაფხულის ჭვრეტით და სუნთქვით ტკობას მიცემულნი. უკვე კედლებსაც ბზარები დასჩენია და ყურს იტაცებს ბერძენი სიბრძნისმოყვარის და იუდეველი მქადაგებლის, სპარსელი მგოსნის და ინდოელი იღუმალთმჭვრეტელის, დორნახელი მისნისა და ჩინელი მოძღვრის სიტყვა. პოეტების კითხვას და სმენას პოეტებთან პაექრობის უინი ენაცვლება.

თან, თანდათანობით სულ უფრო მკაფიოდ ისმის სახარების სიტყვა, რასაც ხანგამომშვებით ეკლესიის კარის შეღებაც მოჰყვება, მაგრამ იმხანად მხოლოდ სიუცხოვის, სიძველის, სიმშვენიერის გამოისობით, და რამდენჯერმე გამკრთალი სურვილი – მეგობართან ერთად – ღმრთისმსახურების აღსრულებისა წმიდა ტრაპეზთან და იმჟამინდელი მხცოვანი მამამთავრის ნაჩქარევი თანხმობაც.

მაგრამ ჯერხანად არჩევანი აღმოსავლეთის შესასწავლად შეყოვნდა საშეგირდო მერხთან, – ჯათა და გარჯა მუჰამადისა და ალ-ღაზალის ენას ხმარდება, რასაც მალე უცხო და უცნობ ენათა წყება მოჰყვება, უცხო და უცნობ სამყაროთა მოდევნებით. პირეუში კედლების გარღვევის მცდელობა უკვე პირველ შედეგებს იმკის, – უჩვეულო სივრცეების ხმა უკვე სმენისათვის მისაწვდომი და გასაგები ხდება. დროთა განმავლობაში ენები – და სივრცეები – მატულობს: დასავლეთის სააკვნი ენები, პლატონისა და ვერგილიუსის ენები, აგორა და ფორუმი (ისევე როგორც ახალი ევროპა ნიდერლანდიდან იტალიამდე, ლონდონიდან პეტერბურგამდე) ჩრდილს არა სცემს ძველ ახლო (ჩვენთვის ოდესღაც მახლობელ) აღმოსავლეთს, – თავისი დიდი ხნის წინათ მიძინებული ენებით, თავისი ამბებით და თავისი გმირებით, შესაძლოა, ქართველთა შორეული და ოდინდელი ნათესავებით. შუმერებისა და ბაბილონელთა, ხეთებისა და ასურელების ცარგვალი უშუამავლოდ ეხმიანება ძველ იუდეველთა ბიბლიურ სამყაროს, – სამყაროს, ასე დაჟინებით და საგულდაგულოდ აკრძალულს იმ ქვეყანაში, სადაც ახალგაზრდა სწავლულის რვეულში არაბული (და კიდევ მრავალი მამრიყ-მადრიბული ენის) ზმნის საქცევები ჩაწერილა მწკრივად.

ამ ხანებში კიდევ ერთი სივრცე შემოჭიატდება, თითქოსდა სამუდამოდ ჩაკეტილი, სამუდამოდ მოწყვეტილი, რომლის არსე-

ბობასაც ასევე დაუინებით უარყოფდნენ ზედამხედველნი, – კედელსმიღმა, საზღვარსგაღმა მცხოვრები ქართველები და მათ შორის იგი, ერთი ყველაზე გონიერი და ერთი ყველაზე წიგნიერი, რომელსაც მსოფლიო ომებს შორის შუემრების და ხეთების ენები და ვინაობა უკვლევია, რომელსაც ორიოდ მომცრო წიგნი კონსტანტინოპოლში, ქართველ კათოლიკეთა მონასტერში, გამოუცია და ამ ორთაგან ერთში ხეთების წარსულს ჩაჰღრმავებია, მეორე კი – გილგამეშის ეპოსია, აქადურიდან ქართულად თარგმნილი, მსოფლიოს ენათა შორის ერთ-ერთი პირველი თარგმანი ამ დიდი ხნის ამბის ხელახალი აღმოჩენის შემდეგ.

პირქუში კედელი კი, – შორიდან ასე ჩანს, – სადაცაა სულმთლად ჩამოიქცეს. უცხო სივრცეთა სმენას წინაპართა ხმის გაგონება-გაგებისა და დროთა გაუწყვეტელი კავშირის ჯაჭვის აღდგენის იმედი მოაქვს...

შუამდინარული პოეზიის ნიმუშთა თარგმნა ერთ შესამჩნევ კვალს დააჩნევს ქართული ლექსთმეტყველებისა და ქართულად თარგმანის ხელოვანებას. მაგრამ ამჯერად პირველი დიდი წიგნის წერა იწყება: იწყება თარგმნა და კვლევა, – ძველ და ახალ ენათა, ძველ და ახალ კულტურათა შორის, – წიგნისა, ერთი პირველთაგანისა (–დროით და მნიშვნელობით) კაცთაგან დაწერილთა შორის, რომლის გმირია გილგამეში, თვითმპყრობელი მეფე ურუქისა, რომელმაც სიღრმე იხილა, რომელმაც მეგობრის დაღუპვა მწარედ იგლოვა და უკვდავების საძებრად თავისი ქალაქის და ამ სოფლის მიღმა გაემართა.... ზიარების გზაზე შემდგარი მეფის კვალდაკვალ მოპოვებულ იქნა ახალი სივრცე და მყარად დამკვიდრდა: არა მარტო საკუთარი თავისათვის, – თანამედროვე ქართული ენისა, პოეზიისა, აზროვნებისა, კულტურისათვის; განხორციელდა ამ სივრცის ძახილის არა ოდენ მკაფიო სმენა, არამედ თანამოქალაქეთათვის მკაფიოდ სმენადყოფა; მოხდა სივრცის გაფართოება არა მარტო გვერდით, არამედ, აგრეთვე, მაღლა... და, ამავე დროს, უკანაც, წინაპართა მიმართაც: ქართულ თარგმანთა შორის არა მარტო ერთი ღირსშესანიშნავი ნიშანსვეცის დადება, არამედ კიდევ ერთი – სანუკვარი და საკრძალავი – სივრცის ძახილის ყურისგდება: ქართველ მოღვაწე მთარგმნელთა წყებაში აღმოჩენა და ჯერ კიდევ შორს, უკვე ამკარა, მაგრამ მანაც სათუთად მუღერი ხმა, – საღმრთო წერილის ქართველ გადმომღებთა, ღმერთშემოსილ მამათა ხმოვა და

მრავალწლიანი შინაგანი სამზადისი საღმრთო წერილის ქართულად ხელახლა სათარგმნელად (ჯერჯერობით სრულ გადმოღებას მხოლოდ ქებათაქების განმაურებული თარგმანი უსწრებს, სჯულდების გადმოღებას – ბაბილონეთის მეფე-მსაჯულის, ხამურაბის, კანონთა თარგმნა).

მაგრამ მანამდე ქრისტიანული კულტურის მეორე წყაროსა და მეორე საფუძვლის სმენა და სმენადყოფა, – ბუნებრივია, ამჯერად ძახილი ძველი საბერძნეთიდან სწვდება სმენას: თანამომესთან ერთად შრომის შედგომა და მრავალგანჯული ოდისევსის მოგზაურობათა და ფათერაკთა წიგნის გადმოქართულება, სადაც წინამორბედი არცაა საგულვებელი, – ალბათ, ოდენ ვისრამიანის მთარგმნელი, ბინდში მიმალული, რომელმაც ასევე პროზად გადმოიღო დედნის პოეზია, – თარგმანი, ქცეული საკითხავად ყრმათა და მსცოვანთათვის, იმათთვისაც, ვისთვისაც ითაკაში დაბრუნების მშანთველი წყურვილი მშობლიური სამკვიდროს ხელახლა მოპოვების მარადიულ სახედ და სიმბოლოდ ჩენილა, იმათთვისაც, ვინც ცხოვრების გზაზე პირველად თვალი ჰკიდა ელინთა განთიადის ლაჟვარდს და კუნძულებს.

ძველი, გამქრალი აღმოსავლეთის ხმათა მიყურადების შემდგომ ძველი, გამქრალი საბერძნეთის ხმათა სმენას კიდევ უფრო გაუმყარებია მზაობა საღმრთო წერილის სათარგმნელად მოწოდების ხმის გასავონად, ძველი და ახალი სჯულის წიგნთა გადმოსაღებად, – გილგამეშის და ოდისევსის მოგზაურობათა შემდეგ უამი მოახლოებულა ადამის ძეთა ქვეყნად მსხემობის წიგნთან მისაახლებლად, ღმრთის სმენის, მისი გაგებისა და ვერგაგების საღმრთო გადმოცემასთან მისასვლელად. მგზავრობა კი ისევ გრძელდება, ისევ გვერდით და ისევ მაღლა...

იმხანად, როცა მრუმე კედელი უკვე შინაგან გამბედაობას და შემართულ მხნეობას ლამის მთლიანად დაუძლევიდა, წვდომის წადილი (და ცნობის წადილი) იქ მიმართულა, სადაც ღმრთის ძიება დადასტურებულა ღმრთის პოვნამდე – პირველყოფილი მითოსის სამყარო, და, პირველ ყოვლისა, მითოსის სიცოცხლე იმ ისტორიულ მიწა-წყალზე, წყალთა შორის, სადაც ისტორია იწყება: შუამდინარეთი და იქაურ მკვიდრთა ბეჯითი მცდელობანი ღმრთის დასანახად მის შექმნილ სამყაროში და ამ სამყაროში ადამიანის ადგილის ნათელსაჩენად, წესრიგისა და სიმართლის მისავნებად და მოსაპოვებლად; ქვეყანა, სადაც სათავე

დასდებია განსჯას საწყისისა და დასასრულის შესახებ; ქვეყანა მდინარეთა შუა, რომლის მითოსი კიდევ ერთი დიდი წიგნის საგნად ქცეულა, ნიმუშად და მაგალითად შევირდთა, და არა ოდენ ყრმათა...

ამ ღროს, თანამოძმეთა მიმოფანცვის უამს (ზოგიერთს ამ სოფლის მიღმა გაეხიზებინა, ზოგიერთს კედლის გარღვევის შესაძლებელყოფაში შეეცანა ეჭვი, თუმცა ისიც ითქვას, რამ ზოგიერთი აგურ-აგურ ჩამონგრეულ ზღუდეებს შორის შემოღწეულ ნათებას მისდევნებოდა), ახალი სივრცის და ახალი მოწოდების – მოძღვრის, ოსტატის, მასწავლებლის ღვაწლის უამი ჩამომდგარა, მეცყველი სიტყვის შევირდთა შორის გასახმიანებლად. სწავლებას სწავლა მოჰყოლია, რათა ნასწავლი სასწავლად გამოდგეს; გაუჩინარებულ მეზობელ ცომთა ძირების ძიებას – გარდასულ ახლობელთა კვალის მიდევნება; თიხის ფირფიტების და გრაგნილი ფურცლების გულდაგულ კითხვას – ანდრებთა შორის მიმალულ ანდერძთა, წინაპრულ ანდერძთა, ყურის მიჰყრობა; შუამდინარელთა და ბერძენთა მითოსის ხმობას, უხვად ხმაგაღებულს, – ჩასაღრმავებლად და ჩასაწვდომად, გასაგებად და სათარგმანებლად ოდინდელი, მაგრამ ჯერ ისევ მეცყველი ქართული მითოსის ძახილი (თუმცა თარგმანი ამჯერად ხორციელდება არა ენიდან ენაზე, არამედ ერთი, საკუთარი ენის სამანთა შორის: გაუგებრიდან – გასაგებყოფამდე, მიუწვდომლიდან – მისაწვდომობამდე). ახლა გახსნილა კიდევ ერთი ახალი სივრცე: ქართული ცოცხალი სიტყვის, თქმულების, გადმოცემის ხელგასაწვდენად ახლო მცველებთან და მემკვიდრეებთან ცოცხალი შეხება, შეხვედრა, მისვლა და მოსმენა, და ხანგრძლივ საუბართა ახალი წყება: მთასა და ბარში, უფრო – მთიანეთში. ბურუსიდან ნელ-ნელა იკვეთება საწყისთა ამბები, საყმოს ერთგულება თავისი ჯვრისადმი, ოქროს ღილთა შვილებრივი მინდობა ღმრთისშვილთა მიმართ და ბევრი დაუღლეელი ბრძოლა ქაჯავეთის განძის დასახსნელად. გარჯის საფასურად გამოხსნილ განძად წარმოჩნდება ქართული მითოსი: ნამტვრევებიდან, ნამუსრევიდან იგება წესრიგი, – და იწერება კიდევ ერთი დიდი წიგნი, თუნდაც ჯერ ოდენ პირველი ნაკვეთი. განძთა ქვაბიდან ნელ-ნელა მზის შუქზე ამოდის ხალხური ეპოსი და მისი სამი გმირი: ამირანი, ეთერი, არსენა; მას მალე (ალბათ, სულ მალე) მოჰყვება ანდრებთა დაუნჯება; შემდეგ კი

– მითოსის კიდევ ერთი ნაკვეთი; აგრეთვე, უწიგნოდ ხალხში შენახული სიტყვიერების სრული შეჯამება – ისევ დიდი წიგნი.

თანამოფიქრალთა სანდო ძველ საფიხვნოს ამ დროს ემატება თანამოფიქრალთა ახალი თაობა; მათ გვერდით ყოფნისას, გზათა ერთობისას, უფრო უღერადია მოსმენა იმისა, თუ მიყოლებით როგორ სკდებიან – ლაყე ბუშტებივით – ზედამხედველები; კედლები იშლება და მრუმე, გრძელი საბჭოთა ღამე თვალწინ ფერმკრთალდება.

ძველი ძახილი კი, – სამზადისისა, გაქვებისა, გამხნეებისა, – ახლა უკვე გადაუდებლად მოითხოვს ბიბლიის თარგმნას: ბილიკები, რაც აქამდე გაკვალულა, ცოდნა, რაც აქამდე მოპოვებულა, გამოცდილება, რაც აქამდე განცდილა, უეჭველ საწინდრად დადებულა თანამკვიდრთა ენაზე წიგნთაწიგნის სათარგმნელად. ზიარებათა ამ საფეხურზე, – მაშინ, როცა უღმრთოთა გზა საბოლოოდ დაგდებულია, როცა ეკლესია ღმრთის ერთადერთ სახლად და სულის ერთადერთ თავშესაფრად იქნა მიგნებული, – შინაგანი მზაობა იმგვარ შინაგან წესრიგად ქცეულა, რომელიც ხანგრძლივ ღმრთისმორჩილებას ღმრთისმეტყველების სითამამეს მოადევნებს: საღმრთო წერილთან განმარტოება – ლოცვათა დუდუნში – წაკითხვის საზღვრებს გასცილება და მისი კვლევის, გადმოღების, განმარტების გამბედაობად გარდაქმნილა. მას შემდეგ – დღემდე – ბიბლიასთან, ბიბლიის სიტყვასთან, ბიბლიის უწყებასთან შეთანასწორებულა საქმე და სათქმელი.

წინასწარმეტყველისა და ფსალმუნთმგალობლის, მოციქულისა და მახარებლის სტრიქონებთან – ხან სტიქიონთანაც – განმარტოება უშიძრობის მუხტის გამყარებაც აღმოჩნდა, რაც აგრე საჭირო გამხდარა იმ დროს, ჟამთა შეხვედრის იმ გასაყარზე, ძმათაკვლის ხანაში, როცა სიშლეგე ირგვლივ, სამკვიდროში, სისხლთან აიძვრა. უცებ, ულოდნელად, მოუზმადებლად გამოკრთება ახალი სივრცე, – საზოგადო ქმედებისა და საზოგადო სიტყვისა, – სადაც ფარული, ორღესული ქარაგმა და ფაქიზად ნაკვეთი რჩეული სიტყვა განზე გამდგარა, რადგან ხმათა შორის უპრიანად მიჩნეულა ქუჩა-მოედანთა მჭახე შეძახილი; ნგრევიდან წესრიგის წარმოშობის რწმენას და მოლოდინს სწავლულებისა და მასწავლებლობის მიჩუმება მოსდევს და იმხანად სიტყვა ლამის ოდენ თავისუფალ დღიურ ფურცელზე ჩნდება; ღიად ლაპარაკის უფლება – პირქუშ კედელთა ჩამოშლის შემდეგ –

ახალი ენის მოპოვებას მოითხოვს; განდობილთა საძმოს ვიწრო კალაპოტში უეცრად იხუვლებს ახალ გაცნობილთა და ახალ განდობილთა უხვი ნაკადი; ფართოვდება ღვაწლი; უჩვეულოდ იცვლება სამოქალაქო პასუხისმგებლობა.

მაგრამ დემიურგი, მამა-შემოქმედი, აღარ ცხადდება, ქაოსიდან კი წარმოიშობა ჯერ ისევ ქაოსი, და რაკი სულში არ უნდა იძალოს სასოწარკვეთამ, ამიტომ განსჯა გარდაუვალია, თუ როგორ – კიდევ ერთხელ – უნდა აეწყოს საზოგადოება, რომელსაც წარმართავს წესრიგი. და მაშინ, როცა ყურს სწვდება ძალუმად ზარების გუგუნის, ხედვა მიეპყრობა ახალ ისრაელს და მის კარიბჭეებს, იმ საკრებულოს, რომელსაც თან სდევს მარადი სიახლე და განახლებების მარადი უნარი: დედა-ეკლესიას, რომელიც მსხემობს – ზეცის არეკვლად – ცოდვილ მიწაზე, როგორც ზეციური ქალაქის სახე და ნიშანი. საღმრთო წერილის თარგმნის და კვლევისას უკვე ციმციმებდა ახალი ძახილი: საღმრთო გადმოცემის ჭურჭლის, ეკლესიის, რაობის ჩაწვდომის სურვილი. ეკლესიის გამო დაფიქრება ერთი ახალი წიგნის შექმნის საბაბად ქცეულა: წარმავალსა და დროებითში – წარუვალის და მარადიულის, ისტორიაში – არსობრივის, ცდომილებათა მიღმა – უცდომლობის, გაყოფის მიღმა – განუყოფლობის დანახვა; ეკლესიის სიხარულსა და ტკივილში დევნილ მოგზაურთა – კაცის და ერის ბედის – განჭვრეტა; და კიდევ იმედი, რომ გამარჯვება შესაძლებელია.

გულისყური კი მიმართულა – ისევ და ისევ, შობიდან შობამდე – ქრისტიანულ სიწმიდეთა და ღღესასწაულთა, სასწაულთა და წმიდათა მიმართ; მამათა ანდერძის და ავთანდილის ანდერძის ჩუმი ერთგულება; განუწყვეტლივ კითხვაში – და შეკითხვებში – სამყაროს წიგნის ნიშანთა შეცნობა; მიმქრალი ნაკვერცხლის ალის გაღვივება; ნაპერკკლის ანთება იქ, სადაც მოღვაწის ცხოვრება ან მწერლის სიტყვა თითქმის მიმალულა ყინულის არტახში; ყოველგან – ნათქვამის, დაწერილის, ვაგონილის წიად – ყოველთვის დაჟინებით ღმრთის სიტყვის, ღმრთის ცეცხლის ძიება.

უკანასკნელ ხანს, როცა შემოტეულ მეჩხერ ჭაღარას აუღელვებელი დიდების სიმშვიდე უნდა მოეცანა, მოულოდნელად ჩასაფრებულა ცილდაწამებულ ძველ გმირთა მწკრივი, – საღმრთო წერილის ან მითოსის გმირთა მოხსენება აქ, ალბათ, არც ღირს, – მათთან ზიარი წილის ტვირთვის მწარე გამოცდა. ღვაწლის ფა-

სად და ღვაწლის დარად არ გამეცებულა გუნდრუკის მირთმე-
ვა, – შესაძლოა, სხვადასხვა ართქმული მიზეზით, ან თუნდაც იმ
სივრცის ძიებისა და მიყოლის გამო, რომელიც სხვის მზერას ვერ
დაუნახავს, ჯერ ვერ დაუნახავს ან არ სურს დაინახოს. ამიჯომ
მომხდარა, არჩეული გზის ეულად მიყოლა ვისმე მარტობის
სურვილად ეჩვენა, მივინებულნი ვასუხის მტკიცე მოწმეობა – ჯიუც
ახირებად, ცოდნა – ნაკითხობად, სიწყნარე – უზრუნველობად,
სისადავე – სისუსტედ, ნდობა – მიამიც მინდობად. ამიჯომ ხმი-
რად – უცხოთა შორის, უცხოთათვის – გაუგებარია, ახალი სივრ-
ცის ძახილის სმენისას ჩადენილი ქმედება, გამკრთალი აზრი ან
საჯაროდ ნათქვამი სიტყვა, მით უმეტეს, როცა, ეს ბოლო ხანია,
ახალ სიღრმეთა მოხილვის გამო, მოსათხრობის სირთულე ნა-
წერის მჭიდრო სიმკვრივედ ნივთდება, – სიბრძნისმეტყველება
იღუმაღლთმეტყველებას სადაც ესაზღვრება.

ცხოვრება გრძელდება და თვალს არც კი სჯერა იმ სივრცეთა
წყება, რომელთა მიმართ ყურის დაგდება თანდათან მოხერხ-
და, – უცნაურია, რაკი დასაწყისი იმგვარი ჩანდა, რომ თითქოს
არ იყო არც რამე იმედი და არც მინიშნება, თუ დაინგროდა
მრუმე კედლები, თუკი სამკვიდროს ხანგრძლივი კირთება დას-
რულდებოდა, თუ ეკლესიის კარნი განიხვებოდა, თუ სიტყვის
წარმოთქმას ზედაშედეგელის წინაშე ზღვევა არ მოჰყვებოდა; და
ნელა, უჩუმრად ისიც აღმოჩნდა, რომ გარღვეულა არა ოდენ
მრუმე კედლები, – მეგობართა ნაჩვევი გარემოც, ასაკის მიჯნე-
ბიც, თავდაპირველი საქმიანობის დასაზღვრული ზღუდე-ფარ-
გლებიც, და დღეს ჭაბუკური გაკვირვება, ალბათ, არ წყდება:
უვარაუდებ რამდენ სახეთა და მოხმობათა, ფიქრთა და წიგნთა
პირისპირ დგომა, და ისევ მაინც დაცდა მოულოდნელ პანემან-
თათვის; მაგრამ იმის მყარი უეჭველობა, რომ არასოდეს უგუ-
ლებელყოფილა სივრცეთა ძახილი, რომ არასოდეს გაჩენილა
სივრცეთა ძახილის მიმართ სიყრუის საცდური; კედლები გაირღ-
ვა და დღეს სმენას სწვდება ყრმათა ურიაშული და მსცოვანთა
გალობა, სიღრმეთა გუგუნი და სიმაღლეთა დუმილი, ჭალათა
ჩურჩული და შარათა ზუმუნი; გაადვილებულა ხვეულთა მიღმა
რივის განჭვრევა და მიმალული რჩეული კურთხევის მივინება
ყოველდღიურში: უკვე ცნაურდება საგანთა და მოვლენათა ძირი
და არსი, როცა ჯანლი იფანცება, როცა სამყაროს საიდუმლოს
რიდე ეხდება, როცა უბრალო, ძველი კარადა, – იქნებ, წიგნები-

საც, – სანდო კიდობანი გამოდგება... წარღვნის შიში გადავლილია, გზა ისევ გრძელდება...

და ახლა, როცა შორეულ შუქთა ჭიატი თვალისმომჭრელად მოახლოვდა, სმენა გახსნილა სივრცეთა გადაძახილისათვის: ძველი და ახალი საქართველოსათვის, ევროპისა და აღმოსავლეთისათვის, საქრისტიანოს აღმოსავლეთისა და დასავლეთისათვის, მთისა და ბარისათვის, ქალაქისა და სოფლისათვის, და კიდევ, ხილული სოფლისა და უხილავი სოფლისათვის, წარსულისა და მომავლისათვის, გარდასულ მამათა და გვერდით ამომდგარ შვილთათვის, წინაპართა და თანაცოლთათვის, და შემდგომ – უმცროსთათვის, და უფრო უმცროსთათვის, ჭვრეტისა და ქმედებისათვის, გარინდებისა და სიმკვირცხლისათვის, და როცა სივრცეთა ძახილის მოყურადის კლასიკურად ჩამონაკვთულ სახეს უცქერით, ადვილად ამჩნევთ ახალ სივრცეთათვის – რომელთა მიმართ ჩვენ, შესაძლოა, ჯერ ისევ ყრუნი ვრჩებით – შემართულ სმენას, და მხოლოდ წამოჩიგული და მომავალი შვილიშვილები თუ შეათვასებენ (დაათვასებენ!) და ჩასწვდებიან, როგორი საესე და ჩაუთვლემელი ცხოვრების გვერდით მოგვიხდა ცხოვრება.

2003

პოეტის მოპოვებული წონასწორობა

გივი ალხაზიშვილის პოეზია საიმედოდ მყარია. ეს სიმყარე წონასწორობას ეფუძნება და წონასწორობას ასახავს. წონასწორობა ორ მხარეს, ორ ფრთას, ორ სწრაფვას შორის თანაფარდობას ნიშნავს და მოითხოვს. გივი ალხაზიშვილის პოეზია ინარჩუნებს წონასწორობას მემკვიდრეობის ერთგულებასა და განახლების სულისკვეთებას, ევროპულ ტრადიციასა და ეროვნულ პოეზიას, კლასიკასა და მოდერნიზმს, ემოციასა და განსჯას, მედიტაციასა და ყოფას, მოწესრიგებულ ლექსსა და ვერლიბრს შორის.

გივი ალხაზიშვილი განუწყვეტლივ სინჯავს აუთვისებელს და, ამავე დროს, ენდობა არჩეულს. მაშინაც კი, როცა იგი მკვიდრად დგას საკუთარ სამყოფელში, მისი მზერა და სმენა მიმართულია დაუძლეველი სივრცისაკენ, მაგრამ იგი არასოდეს სწყდება იქაურობას, სადაც იგი გულდაგულ დგას, და ესეცაა ამოხსნა, თუ რატომ არ კარგავს იგი წონასწორობას.

შემთხვევითი არც ისაა, რომ ძნელად თუ განისაზღვროს ან დაისაზღვროს, რომელ შემოქმედებით თაობას ანდა შემოქმედებით ჯგუფს ეკუთვნის გივი ალხაზიშვილი. აქაც იგი წონასწორობას ინარჩუნებს, – პიროვნულადაც, პოეტიკითაც, პოეტური აზროვნების სტილითაც: იგი იმდენადვეა ახლოს მასზე უფროსებთან, რამდენადაც მასზე ახალგაზრდებთან; რამდენადაც “არქაისცებთან”, იმდენადვე “ნოვატორებთან”...

ადვილად ვერ იპოვით თანამედროვე ქართულ პოეზიაში ისეთ სტრიქონებს, სადაც ასე პლასტიკურად, ხელშესახებად იყოს დახატული გარემო და ადვილად ვერ იპოვით ისეთ სტრიქონებს, სადაც ასე უშუალო იყოს მეტაფიზიკური გაჭრანი და ჭვრეტანი....

ქართულ პოეზიაში გივი ალხაზიშვილისათვის განსაკუთრებული საფიქსარია დავით გურამიშვილის სახელი (მას პოეზიის მოყვარულთა წრეში საკმაოდ გახმაურებული ციკლიც კი ეკუთვნის: “ქაცვიას დღიურიდან”, – გადაძახილი გურამიშვილის პოემასთან, რომელსაც “მხიარული ზაფხული” ანუ, სახალხოოდ, “ქაცვია მწყემსი” ეწოდება). ამდენად, მისთვის, როგორც გურამიშვილის დამფასებლისა და ამყოლისათვის, ბუნებრივია მიწიერი ეროტი-

კის შეხამება, შერწყმა, შეწყობა სულიერ-რელიგიურ ზეაღსვლებთან.

გივი ალხაზიშვილი დღეს ახალ მნიშვნელოვან მოსაბრუნთან დგას: მისი პიროვნული, რელიგიური, პოეტური ძიებანი მისგან ახალ გამოვლენას, ახალ ენას, ახალ ხატებს მოითხოვს. მისი ბოლო ხანის ლექსები დასტურია, რომ იგი ამ მიმართულებით შეუპოვრად და შედეგიანად მიემართება.

თუმცა გივი ალხაზიშვილის პიროვნულ და პოეტურ წონასწორობას არაფერი ემუქრება: აღმოსავლეთისა და დასავლეთის სულიერ და კულტურულ გასაყარზე დგომა, მონაპოვრის სიდრმისეული გაცნობიერება და სიახლის ხალასი გრძნობა პოეტისათვის წონასწორობის შენარჩუნების განუხრელ საწინდრად ქცეულა.

2006

თენგიზ მირზაშვილის პარადოქსი

თენგიზ მირზაშვილის ნახატებში სიმშვიდე სუფევს.
თენგიზ მირზაშვილი მოუსვენარი კაცია.

*

ნახატებში იმგვარი სიმშვიდე განფენილა, – ველებსა და მთებზე, ქუჩებში და ზღვაზე, საწოლსა და მაგიდაზე, წითელპერანგა გოგონებსა თუ მეცხვარე ყმაწვილებს, გარინდებულ წყვილებსა თუ მინდვრად გაფანტულ გუნდს შორის, – როგორი სიმშვიდისთვისაც ოცნების მხოლოდ რომელიღაც გაკრთომაში თუ ხერხდება თვალის შევლება.

მხატვრის ყოველდღიურობა არც საკუთარ თავს აძლევს მოსვენებას და არც იმათ, ვის გვერდითაც უწევს მას ცხოვრება.

*

ნახატები აუმიღვრეველი ხედვით, გაწონასწორებული უდრცვინველობითა და შვილებრივი ერთგულებით აღიარებს ამ სოფლის განაწესს.

მხატვრის აზრი და ქმედება დაუინებით ეპაექრება ირგვლივ დამკვიდრებულს, – იმას, რაც კარგა ხანია ურყევად და უცილობლად მიჩნეულა.

*

ნახატებში აღბეჭდილი ქვეყანა დინჯი და აუჩქარებელი ჭვრეტითაა დანახული.

განცდა და მღელვარება, გზნება და დაუდგრომლობა განაპირობებს ყოველ იმ საქმეს, რაშიც მხატვრის ჯათა და გარჯა იხარჯება.

*

რაც უნდა საესე იყოს ნახატი ნაცნობითა თუ უცნობით, ან ვინც გინდა დახვდეს მზერას, იქ მაინც ყოველთვის ეულად ყოფნის დაწმენდილი სევდა მუღავენდება.

მხატვრისათვის ყველა და ყველაფერი, მოპოვებული თუ გზად გადაყრილი, ცოცხალი თანამყოფია, – მათ შორის ის, რაც მის მიუღებლობასა და აღშფოთებას იწვევს, – ყველა და ყველაფერი: დიდი ხნის წინ გარდაცვლილი ადამიანი თუ სიძველეთსა-

ცავში ჩაკარგული ხელნაწერი, ლექსი თუ თვალსაზრისი, მუსიკალური ფრაზა თუ ანეკდოტის პერსონაჟი.

*

უმანკო და უბიწოა, ხალასი და პირველადია ნახატების გარემო.

მხატვარი გამუდმებით ესწრაფვის ღიად ადამიანურ სულთა და ღიად შემოქმედებით ქმნილებათა სიღრმეს: ახლობელსა თუ შორეულს, შინაურსა თუ უცხოს.

*

ნახატები დინჯი და უშფოთველია.

დაუღალავი და შეუსვენებელია მხატვრის მოძრაობა, მიუხედავად ჯანისა თუ უძლურებისა, შეუპოვრობისა თუ მერყეობისა (დაქანცული და დაძაბუნებული კი იგი არავის უნახავს, ვერც წარმოიდგენს, ვერც იფიქრებს).

*

ნახატების სამყარო მყარი და უეჭველია.

მისთვის ჩვეულია, დაეჭვებითა და უნდობლობით შეხედოს იმას, რაზეც სხვა არ დაეჭვებულა და არ დაეჭვდება.

*

ყოველ ცისმარე დილით თენგიზ მირზაშვილი თავის სახელოსნოში განმარტოვდება იმ სიმშვიდის მოსახმობად და გასაღვიძებლად, რომლის დანგრევა მას დარჩენილი დღის განმავლობაში – გვიანობამდე – უწევს და უხდება.

2005

არამითოლოგიური შეყოვნება თბილისურ სადგურში

წითელი არმიის ოფიცერი – მეორე რანგის ცეცნიკოს-ინ-ცენდანტი – ელვაზარ მელეცინსკი 1942 წლის შემოდგომაზე თბილისის ციხეში აღმოჩნდა, თუმცა ეს წოდება მას ამ დროს უკვე ჩამორთმეული ჰქონდა, – სამხედრო ტრიბუნალის იმავე განაჩენის საფუძველზე, რომლითაც მას ანცისაბჭოთა აგიტაციის ბრალდებით ათი წლის პატიმრობა მიესაჯა. მაშინ იგი 24 წლისა იყო.

იმხანად მას, მოსკოველ ინტელექტუალთა ოჯახიშვილს, უკვე უკან ჰქონდა მოტოვებული უმაღლესი ფილოლოგიური განათლების შეძენა და ასპირანტურის პირველი კურსის დამთავრება, მეორე მსოფლიო ომში საბჭოთა კავშირის ჩაბმისთანავე წითელ არმიაში გაწვევა და სწავლა სამხედრო თარჯიმანთა ინსტიტუტში, უკან ჰქონდა მოტოვებული ბრძოლები სამხრეთის ფრონტზე, სადაც იგი საბჭოთა ჯარების პანიკური უკანდახევისას და უთავბოლო ლტოლვისას გერმანელთა ალყაში აღმოჩენილა, რაც მისი მრავალწლიანი დევნის, პატიმრობის, შევიწროების საბაზი გამხდარა. მაგრამ მას ბრალად დაედო არა იმდენად სამი კვირის განმავლობაში ალყაში ყოფნა (რასაც თავისთავად სცალინური რეჟიმი ბიოგრაფიის ამოუშანთავ “შავ ლაქად” მიიჩნევდა), რამდენადაც წითელ არმიაში დაბრუნების შემდეგ თანაპოლკელთათვის, – მათ შორის, სამხედრო უფროსობისათვის, – იმის მოთხრობა, რაც ალყიდან მრავალი ფათერაკის გავლით თავდაღწეულ ოფიცერს გერმანელთა მიერ ოკუპირებულ ტერიტორიაზე საკუთარი თვალით ენახა. რაკილა ეს შთაბეჭდილებები მკვეთრად განსხვავდებოდა საბჭოთა პროპაგანდისტულ-საგაზეთო ლეგენდებისაგან, მას შეუფარავ ანცისაბჭოთა აგიტაციად ჩაუთვალეს იმის თქმა, რომ ფრონტის ხაზი გარღვეული იყო, რომ ოკუპაციის პირობებში შესაძლებელი იყო უვნებლად გადარჩენა და იქიდან გამოღწევა, რომ მისი ამკარა ებრაული გარეგნობის მიუხედავად (რაც შეუმჩნეველი არ დარჩენიათ ნაცისტებს, თუმცა იგი თავს ხან

სომხად და ხან აფხაზად ასაღებდა), ოკუპანტებმა იგი ცოცხალი და ხელუხლებელი დატოვეს. დაკითხვისას ერთ გამომძიებელს მისთვის გულწრფელად უთქვამს, თუკი გასურდა პატიმრობას გადარჩენილიყავი, უბრალოდ უნდა გეთქვა, რომ გერმანელები უკლებლივ ყველას ხოცავენ, ხეებზე კიდებენ, ახრჩობენ, ფატრავენ და მეტი არაფერიო...

ამ საომარ, საალყო თუ საგამოძიებო ეპიზოდებს, საბჭოთა სამხედრო სისტემასა და საბჭოთა გულაგის სისტემაში თავს დატეხილ შეჭირვებათა წყებას შთამბეჭდავად და ზედმიწევნით აღწერს თავის “მოგონებებში” (დაწერილია 1971-1975 წ.წ.; პირველად გამოქვეყნდა 1992 წ.) რუსი პროფესორი ელეაზარ მელეცინსკი (*1918), რომლის ნაშრომების წაკითხვა უეჭველად მოსწევია ყველა იმას, ვისაც გასული საუკუნის 60-იანი წლებიდან მოყოლებული საბჭოთა სივრცეში ლიტერატურა, ფოლკლორი, მითოლოგია თუ რელიგიათა ისტორია შეუსწავლია და უკვლევია, თუმცა მისი წიგნები – თარგმანების წყალობით – საქმის მცოდნეთათვის ცნობილია ევროპასა და ორსავე ამერიკაშიც.

ამ მოგონებათა ქართველი მკითხველი უთუოდ ყურადღებას მიაპყრობს, რომ მემუარისტის მახსოვრობაში მკაფიოდ აღბეჭდილა განსაცდელთა და გამოცდათა გზის ერთი სადგური – თბილისი: ციხე, საავადმყოფო, ქუჩები, რკინიგზის ვაგზალი. ქალაქის დატოვებამდე სწორედ აქ, მატარებლის მოლოდინში, მოსაცდელ დარბაზში, ნაოფიცრალ-ნაპაციმრალი ელეაზარ მელეცინსკი მოძალეებულ სულიერ შიმშილს თბილისელ ბუკინისტთან ნაყიდი ერთი ძველი წიგნით იცხრობს. იგი მღელვარებით კითხულობს აღმოსავლურ რელიგიათა შესახებ და მის თვალწინ ნელ-ნელა იკვეთება სამყაროს წესრიგი და ამ მოწესრიგებულ სამყაროში ადამიანის ადგილი, მნიშვნელობა, ღირებულება. მარქსისტულ-ლენინური საცდური კი უკვე შეუქცევლად ფერმკრთალდება და ძონძებში გახვეული, დაუძლურებული ლატაკის ნატანჯ შეგრძნებას – და შეგნებას – თანდათანობით ჩვდება ბუნდოვანი მიხვედრა, რომ სამყაროს საფუძველში ჰარმონია, თანაწყობა და მშვენიერება სუფევს...

თბილისის სადგურს მოჰყვება მასწავლებლობა ცამკენცისა და პეტროზავოდსკის უნივერსიტეტებში (თუმცა ახალგაზრდა დოცენტს არასოდეს ტოვებს მოახლოებული საფრთხის განც-

და), შემდგომ კი – ხელახალი, ამჯერად ხუთწლიანი პაციმრობა მოსკოვის ციხეებსა და ჩრდილორუსულ ბანაკში, საიდანაც თავის დაღწევა მხოლოდ სტალინის სიკვდილის შემდეგ, 1954 წლის მიწურულს, მოხერხდება. ამის შემდეგ, მოსკოვს დაბრუნების უმაღლესი, განახლდება დღემდე შეუწყვეტელი აკადემიური საქმიანობა – დაუღალავი და ნაყოფიერი კვლევა ენათა და კულტურათა სხვადასხვაობაში მითოსის, ლიტერატურის, ხალხური აზროვნებისა და ხალხური სიტყვიერების შესასწავლად.

ელეაზარ მელეცინსკის წიგნებია: “ჯადოსნური ზღაპრის გმირი (სახის წარმოშობა)” (1958), “საგმირო ეპოსის წარმოშობა (ადრეული ფორმები და არქაული ძეგლები)” (1963), “ედა და ეპოსის ადრეული ფორმები” (1968), “მითოსის პოეტიკა” (1976), “პალეოაზიური მითოლოგიური ეპოსი” (1979), “შუასაუკუნეობრივი რომანი (წარმოშობა და კლასიკური ფორმები)” (1983; მშენიერი თავით “ვეფხისტყაოსნის” შესახებ), “ეპოსისა და რომანის ისტორიული პოეტიკის შესავალი” (1986), “ნოველის ისტორიული პოეტიკა” (1990), “რჩეული სტატიები. მოგონებები” (1998), “მითოსიდან ლიტერატურისაკენ” (2001); მას ეკუთვნის, აგრეთვე, ნარკვევები: “ხალხური ზღაპრის სტრუქტურულ-ტიპოლოგიური შესწავლა” (1969), “ძველი მსოფლიოს მითები შედარებით შუქზე” (1971), “სიტყვიერი ხელოვნების პირველყოფილი წყაროები” (1972), “სკანდინავიური მითოლოგია როგორც სისტემა” (1975), “მითოსი და მეოცე საუკუნე” (1998) და სხვ.; მისი ინიციატივით, რედაქტორობითა და თანაავტორობით გამოიცა ორტომიანი ენციკლოპედია – “მსოფლიოს ხალხთა მითები” (1980-1982) და ერთტომიანი “მითოლოგიური ლექსიკონი” (1988).

საფიქრებელია, რომ მითოლოგიის სანდო მკვლევარი თბილისში თავისი არამითოლოგიური შეყვანების შესახებ სანდოდ მოგვიტოხრობს.

2002

გვიანდელი მინაწერი

გემორე მცირე ცექსტი წინ უძლოდა ელეაზარ მელეცინსკის მოგონებათა იმ მონაკვეთების ქართულ თარგმანს, რომლებიც

ესეი

ასახავს მითოსის მომავალი მკვლევრის თბილისში ყოფნის მძიმე, მაგრამ, ამავე დროს, შთამაგონებელ დღეებს. თარგმანი თავის დროს ინგა მილორავამ შეასრულა და მაშინვე, 2002-2003 წლების მიჯნაზე, გამოქვეყნდა გაზეთში – “ჩვენი მწერლობა” (52 (130), 27 დეკემბერი-9 იანვარი, 2002-2003).

ელეაზარ მელეცინსკი, ოთხმოცდაშვიდი წლისა, გარდაიცვალა 2005 წლის 17 დეკემბერს.

2020

“ჩემი მეფე”

ამ ცოცხალი ხნის წინათ გამოქვეყნდა შვეიცარიაში მცხოვრები ჩეხი მწერლის, პეტრ ხუდოჟილოვის (*1943), მოგონებები, – მწერლისა, რომელიც, სხვათა შორის, უკვე კარგა ხანია თავის ზოგიერთ წიგნს, საკმაო წარმატებით, გერმანულ ენაზე წერს. იგი, ამასთანავე, ხშირად გამოდის ხოლმე ჩეხი და გერმანელი ერების შერიგებისა და მორიგების მომხრედ, რაც არცთუ ისე ჩვეული ან ჩვეულებრივია ჩეხი ადამიანისაგან და, საერთოდ, ჩეხური საზოგადოებისათვის, მაგრამ ეს სხვა, ფართო საუბრის თემაა (– თუნდაც იმაზე ჩასაფიქრებლად, რატომ არასოდეს დამდგარა ქართველი და რუსი ერების ურთიერთშერიგების საკითხი, თუმცა ის ზიანი, რაც ჩვენ ჩრდილოელი მეზობლისაგან საუკუნეების განმავლობაში გვრგვებია, არაფრით ჩამორჩება იმ ბრალს, რამაც ასე მოსისხლედ გადაჰკიდა ევროპის შუაგულში მცხოვრები ჩეხები და გერმანელები).

ამჯერად კი ისევ მწერლის მოგონებებს მივუბრუნდეთ და იქ შევეყოვნდეთ, სადაც იგი, მის მრავალრიცხოვან თანამემამულეთა მსგავსად, 1968 წელს საბჭოთა ტანკების მიერ პრაჰის ოკუპაციის შემდეგ და შედეგად, იძულებით აღმოჩნდა მოშორებული თავის ქვეყანას, თავის ახლობლებს, თავის საქმეს.

ცხოვრების ხელახლა აწყობისა და დაწყობის მცდელობისას, ოჯახთან ერთად ევროპის სხვადასხვა განედებზე ხეტიალისას, ემიგრანტის ზურგჩანთით აღჭურვილ ახალგაზრდა მწერალს ერთ არცთუ მშვენიერ ყინვიან დღეს, შუაგულ ზამთარში, ნორვეგიის დედაქალაქში, ოსლოში, შემოაღამდება და, რადგან იქაურთაგან, ნორვეგიელთაგან, განსხვავებით, სიცივისაგან რესტორანში ან კაფეში თავის შეფარების სურვილს მისი ჯიბე ძნელად თუ გასწვდება, ოჯახი გადაწყვეტს, ცოცხალი ხნით ანტიკვარიატში, ანუ ნახმარი და დაძველებული წიგნების მაღაზიაში მოითქვას სული. იმის გამო, რომ გვიანი საღამო იყო, მაღაზიის პატრონის გარდა, იქ მხოლოდ ერთი მყიდველი ყოფილა შემორჩენილი, რომელიც თურმე ამ პატრონთან ერთად პატარა მაგიდასთან ჩაის მიირთმევდა. რა თქმა უნდა, პატრონს ჩაის დასალევად გათომილი ჩე-

ხებიც მიუწვევია, მაგიდასთან მჯდომ სტუმარს კი ბატონკაცურად მიუხმია ბავშვები და მათთვის სახელები გამოუკითხავს. პატარებს ნორვეგიული არ ესმოდათ, იქ დახვედრილ მამაკაცს კი – ჩეხური, მაგრამ შუამავალი ენის დახმარებით იმ მყიდველს მათი ვინაობა და სადაობა მაინც გაუგია. “მეტად საყურადღებოა, მეტად საყურადღებოა”, – ჩათუქრებულს რამდენჯერმე გაუმეორებია, ხოლო რაკილა უკვე წასასვლელად ემზადებოდა, ემიგრანტების ოჯახისათვის უთქვამს, უეჭველად უნდა მეწვიოთ და თქვენი ამბავი დაწვრილებით მიამბოთო. მიპატიუების გამო მაღლობის გადახდის შემდეგ უფროს და თამამ ყმაწვილს მიმპატიუებელი ძიასათვის უკითხავს, თუ სად ცხოვრობდა იგი, უკვე შინ მიმავალ უცნობს კი უპასუხია, აქვე, არც თუ შორს, ციხე-სიმაგრეშიო.

როგორც კი მას კარი გაუხურავს, ჩეხი მწერალი მალაზიის პატრონს ამ კაცის ვინაობას შეჰკითხვია, რაზეც პასუხად მიუღია, ეს ჩვენი მეფე არისო. გაოგნებული ჩეხები მას გულდაგულ ჩასძიებინან, როგორ, მეფე დაცვის გარეშე როგორ დადისო, ხოლო მათზე მეტად განცვიფრებულ მალაზიის პატრონს გაკვირვება ვერ დაუმაღლავს, დაცვა რამი სჭირდება, მეფე აქ წიგნების შესარჩევად მოდის და, თუკი დრო აქვს, ჩაის ერთად ვსვამთ ხოლმეო.

როცა დაეჭვებულ ემიგრანტებს ამ შეხვედრის ამბავი იმ ღამისგასათვის პატრონისათვის მოუყოლიათ, სადაც თავიანთ სახლ-კარს მოწყვეტილი ჩეხები დროებით ყოფილან თავშეფარებულნი, ნორვეგიელ მასპინძელს იმ უცნაური წიგნის მყიდველის აღწერის მოსმენის შემდეგ ღიმილით უთქვამს, კი, უეჭველად ის ყოფილა, ჩემი მეფეო.

ეს ამბავი თავისთავად იმდენად მეტყველი, მშვენიერი და ამალეღვებელია, რომ რასმე დამატება და განსჯა სრულიად ზედმეტი ჩანს. ამ ამბავმა მართლაც ბევრი რამ შეიძლება მოგვაგონოს, ბევრი რამ შეიძლება არ მოგვაგონოს, შეიძლება გავგახსენოს გადმოცემები და ლეგენდები ქართველ ხელმწიფეთა ცხოვრებიდან ანდა იაკობ გოგებაშვილის უმშვენიერესი მოთხრობა “მეფე ერეკლე და ინგილო ქალი”, მაგრამ არასგზით არ მოგვაგონებს ცარიზმის ბატონობის იმ ას ჩვიდმეც წელიწადს, რომლის განმავლობაში რუსეთის იმპერიის ნაწილი ვიყავით, არასგზით არ მოგვაგონებს კომუნისტების სამოცდაათწლიან სისხლიან, სასტიკ, არაადამიანურ ძალაუფლებას, რომელიც თავის უღმრთო და უსჯულო ჰიმნში ღაღადებდა, რომ არაფერში სჭირდება არც

დმერთი, არც მეფე და არც გმირი, ხოლო მათ გარეშე დარჩენილ “კრულვით დაღდასმულ მშიერ მონებს” კომუნისტური სამოთხის აგებას ჰპირდებოდა.

დღევანდელი საქართველო გულწრფელ სურვილს გამოთქვამს, ევროპის ნაწილად იქცეს, ისევ ევროპას დაუბრუნდეს, თუმცა ძველი კონცინენტი დღესაც ისევე არაერთგვაროვანი და მრავალშრიანი, როგორც ის, ალბათ, ყოველთვის იყო. იმედი ვიქონიოთ, რომ საერთოქართული სწრაფვის საგანი სწორედ ის ევროპაა (რომელიც, გულდასაწყვეტად, უფრო მის იდეალურ სახეს შეესაბამება და რომელიც, თუკი ოდესმე მართლა ამგვარი ყოფილა, ნელ-ნელა წარსულის ნისლში უჩინარდება), სადაც მეფესაც პატივს სცემენ, ტრადიციასაც, იერარქიულ საზოგადოებასაც და ამ საზოგადოებაში სხვადასხვა ფენის განსაკუთრებულ დანიშნულებასა და მოვალეობასაც, ამასთანავე, რწმენას, წესრიგს, გარჯას, განსხვავებულ შეხედულებას და, რაც მთავარია, ერთმანეთს, – ის ევროპა, სადაც, მართალია, მიწიერი სამოთხე არ აუშენებიათ, მაგრამ ადამიანს ადამიანურად სულის მოთქმის და სულის ამოთქმის საშუალება მაინც აქვს, – შესაძლოა, იმიტომაც, რომ იქ კარგა ხანია მეფეების (ანდა ბელადების) გაღმერთებაც უკან აქვთ მოტოვებული და მათი სასაკლაოზე გასტუმრებაც.

1999

ბერნჰარდ ჰერინგი – მღვდელი და თეოლოგი

იმ დღეებში, 1998 წლის ზაფხულში, მსოფლიოს სხვადასხვა რელიგიური თუ არარელიგიური პერიოდული გამოცემა ჯერ კიდევ თავიანთ პირველ გამოხმაურებებს ბეჭდავდა ბერნჰარდ ჰერინგის ავტობიოგრაფიული წიგნის გამო, – რომლის სახელწოდებაა “თავისუფალი და ერთგული: ჩემი ცხოვრება კათოლიკე ეკლესიაში”, – როცა გამოქვეყნდა ცნობა, რომ მან წლის ცნობილი გერმანელი თეოლოგი და რედემპტორისტი მღვდელი ბავარიაში გარდაიცვალა. “სიყვარული უფრო მეტია, ვიდრე მცნება”, – ამბობდა საქვეყნოდ აღიარებული ღმრთისმეტყველი და ამ თვალსაზრისს, ამ თავის თეოლოგიურ პოზიციას ახორციელებდა იგი თავის სამოძღვრო თუ სამონაზვნო მოღვაწეობაში, თავის ლექციებსა თუ მოხსენებებში, თავის ოთხმოცდაათზე მეტ წიგნსა თუ ასობით ნარკვევში. ამ თვალსაზრისს იცავდა და ატარებდა იგი როგორც ზნეობრივი ღმრთისმეტყველების პროფესორი და როგორც რომის პაპების საგანგებო მრჩეველი, როგორც ვატიკანის მეორე კრების თეოლოგ-კონსულტანტი.

ბერნჰარდ ჰერინგი 1912 წელს დაიბადა გერმანიაში და სიყმაწვილიდანვე სასულიერო სამსახურისათვის განეწყო. 22 წლისა იგი რედემპტორისტთა კონგრეგაციის წევრი ხდება, ხოლო 27 წლისა ხელდასხმულ იქნა მღვდლად. მეორე მსოფლიო ომის განმავლობაში იგი სასულიერო სამსახურს სამედიცინო სამსახურს უთავსებს, ხოლო ომის დამთავრების შემდგომ მამა ჰერინგი რომის “ალფონსიანას” პაპის აკადემიის პროფესორი ხდება. ეს უმაღლესი სასულიერო სასწავლებელი, რომელიც წმიდა ალფონს ლიგუორის, ეკლესიის მოძღვრის, სულიერ-ინტელექტუალურ ტრადიციებს აგრძელებს, ზნეობრივი ღმრთისმეტყველების ყველაზე მნიშვნელოვანი ცენტრია კათოლიკურ სამყაროში. ბერნჰარდ ჰერინგის იქაური სამეცნიერო და პედაგოგიური მოღვაწეობა – პიუს მეთორმეტის პაპობის ყუამიდან – მნიშვნელოვანი ნიშანსვეტია მეოცე საუკუნის ზნეობრივი ღმრთისმეტყველების განვითარებისათვის. “ალფონსიანაში” მისი მიწვევა კი შემთხვევითი არ ყოფილა, რადგან ჯერ კიდევ

1947 წელს მის მიერ ტიუბინგენის უნივერსიტეტში დაცულ სა-
დოქტორო დისერტაციას – “წმიდა და კეთილი: რელიგიასა და
ზნეობას შორის დამოკიდებულების გამო” – არაერთი დადებითი
გამოხმაურება ხვდა წილად როგორც საეკლესიო, ასევე, აკადე-
მიურ წრეებში. თუმცა ჰერინგის მთავარ ნაშრომად, რომელიც
მეოცე საუკუნის თეოლოგიური აზრის მნიშვნელოვან შენაძენა-
დაა აღიარებული, მიჩნეულია სამტომიანი კომპენდიუმ-მონოგ-
რაფია “ქრისტეს სჯული: ზნეობრივი ღმრთისმეტყველება სამ-
ღვდლოთა და საეროთათვის”, რომელიც გასული საუკუნის
60-იან წლების დასასრულს გამოქვეყნდა, მაგრამ რომელიც,
ამის მიუხედავად, დღემდე მიიჩნევა ზნეობრივი თეოლოგიის
ერთ-ერთ უმთავრეს სახელმძღვანელოდ კათოლიკურ საღმრ-
თისმეტყველო წრეებში.

ბუნებრივია, რომ ამდენად ავტორიტეტული თეოლოგი რო-
მის პაპმა, იოანე ოცდამესამემ, ვატიკანის მეორე კრების (1962-
1965) ერთ-ერთ კონსულტანტად მიიწვია მოსამზადებელ ეტაპ-
ზე და იგი მის დამთავრებამდე, 1965 წლის 8 დეკემბრამდე,
ასრულებდა ამ მოვალეობას. კათოლიკური სამყაროსათვის ამ
კრების მნიშვნელობა წარუვალი და განმსაზღვრელია; ამ კრე-
ბაზე მიღებული აქტებით ცხოვრობს დღევანდელი კათოლიკე
ეკლესია, მისი სამღვდლოება, ბერმონაზვნობა, საერონი; ამ
კრების მიერ განსაზღვრული კალაპოტით მიემართება თანა-
მედროვე კათოლიკური თეოლოგია. ბერნჰარდ ჰერინგმა კი
უშუალო მონაწილეობა მიიღო კრებაზე მიღებულ ისეთ მნიშვნე-
ლოვან გადაწყვეტილებათა ჩამოყალიბებაში, როგორებიცაა
ადამიანის ღირსებისა და მოწოდების ეკლესიისეული ხედვა,
ეკლესიის დამოკიდებულება ომისა და მშვიდობის, ქორწინების
მიზნების, ეკლესიაში საეროთა ადგილისა და დანიშნულების
მიმართ. კრების შემდეგ მან დიდი დრო და გარჯა მოანდომა
სამედიცინო ეთიკის კვლევას და ეკლესიის პოზიციის ჩამოყა-
ლიბებას ამ მწვავე სფეროში.

1986 წლის შემდეგ იგი საცხოვრებლად ჰარცის მონასტერში
გადადის, მაგრამ სამოძღვრო, საგანმანათლებლო და აკადემი-
ური მოღვაწეობა მას კიდევ თორმეტი წელი – სიკვდილამდე –
არ შეუწყვეტია.

თავისი დაძაბული და სისხლსავსე ცხოვრების განმავლობა-
ში ბერნჰარდ ჰერინგი ყოველთვის აღსავსე იყო მადლიერების

გრძნობით ღმრთაებრივი ნების წინაშე. “არასოდეს შევწყვეტ გაკვირვებას ღმრთის მოსიყვარულე განგების მიმართ და იმის მიმართ, თუ როგორ მზრუნველად მივყავართ მას თავისუფლების გზაზე”, – წერდა იგი თავის ავტობიოგრაფიაში, რომელიც მის გარდაცვალებამდე სულ მცირე ხნით ადრე გამოქვეყნდა. მისი ცხოვრება კი, როგორც ყველა ნამდვილი ქრისტიანის ცხოვრება, არასოდეს ყოფილა ადვილი.

მას თავდაპირველად მღვდლად მსახურება მოუწია ნაციონალ-სოციალისტურ გერმანიაში, სადაც არა მარტო უნდობლად და ეჭვით უყურებდნენ კათოლიკე ეკლესიას, არამედ საბოლოო მიზნად ისახავდნენ მის განადგურებას, თუმცა ნაციზმის ფუძემდებლებს მიაჩნდათ, რომ ომის დამთავრებამდე აჩქარება არ ღირდა, რადგან ეკლესიის გაქრობა-გაუჩინარება მხოლოდ დროის საკითხი იყო (ამიტომ, ბოლშევიკებისაგან განსხვავებით, ისინი ათ ან თხუთმეტი წელიწადში არ აპირებდნენ და არ ვარაუდობდნენ მის მოსპობას).

ომის დაწყებისთანავე ჰერინგი ფერშლად იქნა განწესებული ვერმახტის სანიტარულ ბატალიონში: თავდაპირველად – ოკუპირებულ საფრანგეთში, შემდგომ კი – აღმოსავლეთის ფრონტზე, რუსეთში. თითქოსდა სამედიცინო სამსახური უსაფრთხო უნდა ყოფილიყო, მაგრამ ბრძოლებში მოხვედრილი სასულიერო პირი არაერთხელ გადაურჩა სიკვდილს, იგი რამდენჯერმე დაიჭრა.

იმ დროიდან, რაც ომის შემდეგ იგი სასულიერო და თეოლოგიურ საქმიანობას დაუბრუნდა, მისი კოლეგები არცთუ იშვიათად ეჭვით და უნდობლად უყურებდნენ მის თეოლოგიურ თვალსაზრისს, მის ამა თუ იმ პოზიციას, მის დამოკიდებულებას მწვავე ზნეობრივი საკითხების მიმართ; ზოგიერთი მას დაჟინებით მიიჩნევდა ეკლესიის შიგნით “შემარცხენე-რადიკალური ფრთის” წარმომადგენლად. ერთი პირობა, საქმე იქამდეც კი მივიდა, რომ, რაკი ჰერინგის რამდენიმე შეხედულება არ ეთანხმებოდა ეკლესიის ოფიციალურ მოძღვრებას, ზნეობრივი თეოლოგიის პროფესორს მის წინააღმდეგ დისციპლინური ზომის აღძვრის საფრთხეც კი დაემუქრა, თუმცა ეკლესია იმჟამად მაინც შემწყნარებლურად მოეკიდა მას და მის განსხვავებულ აზრებს (დისციპლინური ზომა გამოიხატება იმით, რომ სარწმუნოების მოძღვრების კონგრეგაცია, საკითხის მრავალწლიანი შესწავლის შედეგად,

ამა თუ იმ თეოლოგის ან თეოლოგთა შეხედულებას გამოაცხადებს შეუთავსებლად კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრებასთან, რის შემდეგაც ამ შეხედულების ავტორს აღარ აქვს უფლება, თავისი თვალსაზრისი გაავრცელოს კათოლიკე ეკლესიის სახელით; ამ კონგრეგაციას უკანასკნელ ხანებამდე, ჰაჰალ არჩევამდე, სათავეში ედგა კარდინალი იოზეფ რაცინგერი, ამჟამად – ჰაპი ბენედიქტე მეთექვსმეტე).

შერინგი ვერც თიბიკურ განსაცდელს გადაურჩა: გარდაცვალებამდე ოცი წლით ადრე, ონკოლოგიური დაავადების გამო, მას მძიმე ოპერაციის გადატანა მოუხდა, რის შედეგადაც მას ამოაჭრეს ხორხი. ბერნჰარდ შერინგი იძულებული გახდა, ხმის იოგების გარეშე დაუფლებოდა მეტყველებას. მაინც, ამის შემდეგაც, სიკვდილამდე, იგი ისევ განაგრძობდა თავის ყოველდღიურ საქმიანობას: აღასრულებდა ღმრთისმსახურებას, კითხულობდა ლექციებს, ყოველთვის მზად იყო, დახმარება აღმოეჩინა ყველა იმისთვის, ვისაც სულიერი ძიებების გზაზე მხარში ამოდგომა ან მეგზურობა სჭირდებოდა.

დაბოლოს, ერთი ეპიზოდი მამა ბერნჰარდ შერინგის საფრონტო წარსულიდან, რომლის შესახებაც იგი თავის ავტობიოგრაფიულ მოგონებებში მოგვითხრობს:

როცა მძაფრი ბრძოლებისას ერთ რუსულ სოფელს, ოკუპირებულს გერმანელების მიერ, სასტიკად უტევდა საბჭოთა არტილერია, იმ სახლში, სადაც გერმანელი ფერმალი, იგივე კათოლიკე მღვდელ-მონაზონი, შემთხვევით აღმოჩნდა, დიასახლისმა დაიჩივლა, რომ მისი სამი მცირეწლოვანი შვილიდან ორი მოუნათლავი იყო. მაშინ მამა შერინგმა გადაწყვიტა, რომ ყმაწვილების მონათვლა – სიკვდილის საფრთხის წინაშე – მთელი იმ სადღესასწაულო ზეიმურობით ჩაეცარებინა, როგორც კი შესაძლებელი იყო იმ პირობებში.

რა თქმა უნდა, გერმანელი თეოლოგი მღვდლისაგან განსხვავებით, რუსმა გლეხის ქალმა არ იცოდა, რომ ქრისტიანული ეკლესიის კანონიკური სამართალი განსაკუთრებულ, საგანგებო და გამოუვალ მდგომარეობაში სრულიად შესაძლებლად მიიჩნევს მონათვლას არა მარტო სხვა აღმსარებლობის ღმრთისმსახურის, არამედ ერისკაცის მიერ და თვით უწყლოდაც კი. ამიტომ კათოლიკე მღვდელმა გადაწყვიტა, ქრისტეს ნათლის გარეშე არ დაეცოვებინა სასიკვდილო საფრთხეში აღმოჩენილი ყმაწვილები.

“ზედმეცია იმის თქმა, რომ მე ისინი მართლმადიდებელ ქრისტიანებად მოვხატულე, რადგან მხოლოდ მართლმადიდებელი ეკლესია იყო მათი სულიერი სამკვიდრებელი, – ისენებდა შემდგომში ჰერინგი, – პირჯვარსაც მე იმ წუთებში მართლმადიდებლურად ვიწერდი – მარჯვნიდან მარცხნივ. ამ გამოცდილებამ კი ჩემი აზროვნების საზღვრები უფრო მეტად გაათავართოვა”.

ამის შემდეგ, როცა აუცილებლობა მოითხოვდა, ომის ქარცეცხლში აღმოჩენილი რუსი თუ უკრაინელი ყმაწვილების მონათვლა ბერნჰარდ ჰერინგის სამღვდელო მოღვაწეობის განუყოფელ ნაწილად იქცა, იმ ხანგრძლივი ცხოვრებისა და მოღვაწეობისა, რომელიც მიწიერ განზომილებაში 1998 წლის 3 ივლისს, ბავარიის მომცრო ქალაქ ჰაგ ინ ობერბაიბერნში, დასრულდა.

2006

ფრენსის ფუკუიამა: დიდი რღვევა

გასული საუკუნის ოთხმოცდაათიანი წლების დასაწყისისათვის ამერიკელი პოლიტოლოგი და სოციოლოგი ფრენსის ფუკუიამა მეტისმეტად ცნობილი გახდა, – ცნობილი, პირველ ყოვლისა, თავისი იმ მოკლე გამოკვლევების წყალობით, რომელსაც “ისტორიის დასასრული” ერქვა და რომელიც ბერლინის კედლის დაცემის შემდეგ, ცხელ გულზე და მღელვარე ემოციის შედეგად დაიწერა. ამერიკის შეერთებული შტატების სახელმწიფო დეპარტამენტის მრავალწლიანი კონსულტანტი თავის იმ ნაშრომში ცდილობდა, დაემტკიცებინა, რომ კომუნისტების დაცემამ ცენტრალურ და აღმოსავლეთ ევროპაში დაადასტურა ლიბერალურ-დემოკრატიული პოლიტიკური მოდელის გამარჯვება, მაგრამ გამარჯვება ამჟამად – ერთხელ და საბოლოოდ.

კაცობრიობის აქამომდეელი ისტორია, რომელიც მეოცე საუკუნეში მთლიანად გამსჭვალული იყო დაპირისპირებულ იდეოლოგიათა ბრძოლით, საბოლოოდ, ერთი იდეოლოგიის გამარჯვებით დამთავრდა. მაგრამ ამ გამარჯვებამ, ამასთანავე, თან მოიტანა ის, რასაც ამერიკელი პოლიტოლოგი “ისტორიის დასასრულს” უწოდებს, ან, უფრო ზუსტად, – იდეოლოგიის დასასრულს. იმ ეგრეთ წოდებული დიალექტიკური თვალთახედვის საფუძველზე (რომელიც ნაწილობრივ ჰეგელს ემყარება, ნაწილობრივ კი – მარქსს და რითაც სამოცდაათი წლის განმავლობაში თავი ჰქონდა მოძულეებული ყოველ საბჭოთა მუყაით თუ არამუყაით სტუდენტს, რომელსაც, მარქსისტულ-ლენინური ფილოსოფიის ათვისების გარეშე, უმაღლესი განათლების დამადასტურებელი დიპლომის მოპოვების არავითარი შანსი არ გააჩნდა), ფუკუიამა ამტკიცებდა, რომ იდეოლოგიის ისტორიის დასასრული, წინააღმდეგობათა დაპირისპირების დასასრული, ამავე დროს, იდეოლოგიის დასასრულს მოასწავებს. თეზა და ანტი-თეზა სინთეზში გაერთიანდა და ისტორიამაც, რომელიც ამგვარი ბრძოლებით იყო აღსავსე, დაამთავრა თავისი განვითარება.

ფუკუიამას ტექსტმა თავის დროს არა მარტო პოპულარობა მოუტანა იმჟამად მეტად გახმაურებული თეორიის ავტორს,

არამედ ის მწვავე კრიტიკული შეფასებების ქარიშხალშიც მოაქცია, – პოლემიკა მეტად მძაფრად ღვივდებოდა. ამერიკელ პოლიტოლოგს ყველაზე მეტად ზედმეტ ოპტიმიზმს უსაყვედურებდნენ, რომელიც მისი ჰეგელიანელობით და შეფარული თუ სახეცვლილი მარქსიზმით იყო ნასაზრდოები. 1992 წელს კი ფუკუიამამ დაბეჭდა წიგნი “ისტორიის დასასრული და უკანასკნელი ადამიანი”, რომელშიც შევსებული, დაზუსტებული და ნაწილობრივ შესწორებულია მისი ადრინდელი შეხედულებები. ამჟამად, ალბათ, საჭირო არაა ნაშრომის სიღრმისა და საფუძვლიანობის შესახებ მსჯელობა, მაგრამ უთუო ფაქტია, რომ სულ მალე წიგნი ინტელექტუალურ ბესტსელერად იქცა.

1997 წლის შემოდგომაზე კი ფრენსის ფუკუიამამ მსოფლიოს თავისი კიდევ ერთი, ახალი დასასრული ამცნო, ამჯერად – “წესრიგის დასასრული”. ამ სათაურით გამოცემული მომცრო წიგნი, რომელსაც საფუძვლად მისი ლექციები დაედო, წინასწარი მაცნეა იმ მომავალი მოზრდილი ნაშრომისა, რომელსაც “დიდი რღვევა” უნდა ეწოდოს.

ფუკუიამა ყურადღების ცენტრში მოაქცევს სტატისტიკისა და სოციოლოგიის ორ მნიშვნელოვან მონაცემს, რომლებიც დასავლური საზოგადოების ხანგრძლივი გამოკვლევის შედეგად გამოვლინდა. ერთი მათგანია ოცდაათწლიანი პერიოდი 1965 წლიდან 1995 წლამდე, რომელსაც “წესრიგის დასასრულის” ავტორი დიდი რღვევის, დიდი დაშლის ეპოქას უწოდებს. ამ დროს, ავტორის სიტყვებით, იშლება, ირღვევა ეგრეთ წოდებული ბირთვული ოჯახის მოდელი და იწყება მამობის კრიზისი. ამის შედეგად იზრდება განქორწინებათა რიცხვი და ქორწინებისგარეშე ან უმამო ბავშვების რაოდენობა, მატულობს კრიმინალური დანაშაულობანი, ალკოჰოლიზმისა და ნარკომანიის შემთხვევები. სტატისტიკური მონაცემების დიდძალი მასალის ანალიზის შედეგად ფუკუიამა წარმოაჩენს, რომ ამ მოვლენებმა უზარმაზარი მასშტაბები სწორედ დასავლურ საზოგადოებაში შეიძინა.

“დიდი რღვევა”, ამერიკელი მკვლევრის აზრით, განპირობებულია ორი მიზეზით: ერთია შობადობის კონტროლის შესაძლებლობა, ხოლო მეორე – ქალების მასობრივი გასვლა შრომის ბაზარზე. ამ მოვლენებმა კი ფუნდამენტურად შეცვა-

ლეს ოჯახური კავშირები. როგორც ცნობილია, ქალისა და მამაკაცის ნაყოფიერება ბუნებრივად განსხვავდება ერთმანეთისაგან. ქალის ნაყოფიერება ბევრად უფრო შეზღუდულია, ვიდრე მამაკაცისა. მამაკაცს შეუძლია მრავალჯერ უფრო მეტი ბავშვი ჩასახოს, ვიდრე ქალს, რომელმაც, ამავე დროს, უნდა ატაროს და დაბადოს ნაყოფი. ამის გამო ქალი იძულებულია თავისი ნაყოფიერება გონიერად დააბანდოს ურთიერთობაში მამაკაცთან, რომელსაც ქალთან პარტნიორული კავშირისას მოაქვს მეტი და მეტი ეკონომიური სახსრები, რაც ქალისა და ბავშვების შენახვისთვისაა აუცილებელი.

იმან, რომ სამედიცინო საშუალებათა გავრცელებამ ხელფეხი გაუხსნა ქალს, გააკონტროლოს და მართოს საკუთარი ნაყოფიერება, უკანასკნელ ხანს წარმოშვა ის მოვლენა, რომ ქალებს ადვილად შეუძლიათ უფრო თამამად და ნაკლები სიფრთხილით მოეკიდონ პარტნიორის არჩევას, რაკილა მამაკაცთან სიახლოვისას ისინი ნაკლები რისკის პირისპირ აღმოჩნდნენ. ამას გარდა, ქალები უკვე აღარ არიან დამოკიდებულნი მამაკაცებზე, რადგან მათი შემოსავალი თითქმის გათანაბრებულია. ყოველივე ამას ოჯახურ ფასეულობათა დაშლისაკენ მიყვავართ. მამაკაცები აღარ გრძნობენ პასუხისმგებლობას (როგორც, ვთქვათ, ადრე) პარტნიორის ფეხმძიმობისას და არც მაშინ, როცა ბავშვი დაიბადება. ამას შედეგად კი ის მოჰყვა, რომ სრულიად გაუქმდა ოჯახში მამობრივი აღზრდისა და მამის მაგალითის როლი, რაც, ფუკუიამას მიხედვით, გამოიხატა დანაშაულობათა, ალკოჰოლიზმისა და ნარკომანიის ამგვარ თავზარდამცემ ზრდაში. ამავე დროს, მას შემდეგ, რაც ქალები მამაკაცებთან ერთად ჩაერთნენ ჩვეულებრივ, ყოველდღიურ, სახლისგარე შრომაში, თანამედროვე საზოგადოება დარჩა სხვადასხვაგვარ და მრავალრიცხოვან საქველმოქმედო ორგანიზაციათა გარეშე, რადგან მათ უმეტესად სწორედ ქალები მეთავეობდნენ ხოლმე.

მეორე მოვლენა, რომელსაც თავის წიგნში ანალიზებს ფუკუიამა, მწარმოებელი ფირმების იერარქიული მოდელის კრიზისია, – ამგვარი ფირმების მოდელად კი ამერიკელ პოლიტოლოგს ფორდის ავტომობილების ოდინდელი ქარხნები მიაჩნია, სადაც ყველა თანამშრომელს თავისი განსაკუთრებული, მისთვის შესაძლო და შესაფერისი ამოცანა ჰქონდა

დაკისრებული. დღევანდელ ფირმებში კი, მკვლევრის შეხედულებით, წამყვანი ადგილი დაიკავა არაფორმალურმა ურთიერთობებმა და ინფორმაციის გაცვლა-გამოცვლამ თანამშრომელთა შორის, რომელთაც უკვე აღარ აერთიანებს არავითარი იერარქიული კავშირები. ფუკუიამა მოაგონებს მკითხველს, რომ კიდევ ერთი “დიდი რღვევისას”, ანუ მეცხრამეტე საუკუნის სამრეწველო რევოლუციისას, აშკარად გამოიკვეთა სწრაფვა საზოგადოებრივი ფასეულობებისაკენ, – ინგლისში, მაგალითად, ეს იყო მიბრუნება რელიგიურ ღირებულებათა მიმართ და სოციალური სახელმწიფოს შექმნის მცდელობა.

“წესრიგის დასასრულის” ავტორის მიხედვით, დღევანდელი პოსტინდუსტრიული საზოგადოება ისევ ახალი მოწოდების პირისპირ აღმოჩნდა და მასთან გამკლავება ახალმა ვებერებმა, ახალმა მარქსებმა და ახალმა დიურკემებმა უნდა შეძლონ. მაგრამ ამ ბრძოლაში უნდა ჩაერთონ, აგრეთვე, დასავლური ქვეყნების მთავრობები თავიანთი ახლებური სოციალური პოლიტიკით. ფუკუიამა ამჯერად თავად არ გვთავაზობს ყოვლისმომცველ რეცეპტებს, – უბრალოდ, აღნიშნავს, რომ საზოგადოების ამ ახალ სახეცვლილებაში გადამწყვეტი მნიშვნელობა ქალისა და მამაკაცის საზოგადოებრივი როლის გამიჯვნას დაეკისრება.

აღმოსავლური საზოგადოებები, პოლიტოლოგის აზრით, გადაურჩა ამ “დიდ რღვევას”, – სწორედ იმის გამო, რომ იქ დღემდე მკვეთრადაა გამიჯნული ქალისა და მამაკაცის დანიშნულება. თუმცა ისიც გასათვალისწინებელია, რომ იქაური სოციალური მოდელი დღევანდელმა ფემინისტებმა, შესაძლოა, ქალთა დისკრიმინაციად მიიჩნიონ. მიუხედავად იმისა, რომ თავად ფრენსის ფუკუიამა წარმოშობით აღმოსავლეთიდანაა, აღმოსავლური მოდელი თავად მას მიუღებლად მიაჩნია დასავლური საზოგადოებისათვის. მაგრამ, მისი აზრით, აუცილებელია სამთავრობო სოციალური პოლიტიკა იმის გათვალისწინებით განხორციელდეს, რომ უყურადღებოდ არ დარჩეს ბუნებრივი ბიოლოგიური განსხვავებანი ნაყოფიერების საკითხში და ქალისა და კაცის განსხვავებული როლი. მთავარი ისაა, რომ აღდგენილ იქნეს მამის ფუნქცია ოჯახსა და საზოგადოებაში და ამით მოხერხდეს “დიდი რღვევის” დაძლევა.

ცოტათი უჩვეულო და ცოტათი უცნაური ისაა, რომ იმგვარი სამოქალაქო-პოლიტიკური ოპტიმისტებიც კი, როგორც

ფრენსის ფუკუიამა: დიდი რღვევა

“ისტორიის დასასრულის” გახმაურებული თეორიის ავტორი, ფრენსის ფუკუიამაა, თავიანთ შეხედულებათა საკუთარი თუ ისტორიული გადასინჯვის შედეგად ისევ კონსერვატიულ ფასეულობებს შეაფარებენ ხოლმე თავს. როგორც ჩანს, არათუ კონსერვატიულ, თვით ფეოდალურ-იერარქიულ იდეალებსაც კი ჯერ არ ამოუწურავს თავისი შთამაგონებელი ენერჯია.

2003

ინდური მიწის სულიერი ნაყოფები

კურუს ველზე მეომრები განლაგებულან. მოპირისპირე ბანაკებად დაყოფილნი, – სამეფო გვარის წარმომადგენლები: კაურავები და პანდავები, – ერთმანეთისათვის მონათესავენი, ბიძაშვილები არიან. ამ დროს მეომართაგან ერთ-ერთი – მხედარი არჯუნა შეძრწუნდება იმის გამო, რომ მის პირისპირ მდგარ მეწინავეთა შორის იგი შინაურებს, ახლობლებს, თავის სისხლსა და ხორცს ხედავს. აისის დადგომისას დაპირისპირებული ერთმანეთს უნდა შეებრძოლონ, ერთმანეთი ამოჟლიტონ, ერთმანეთს მუსრი გაავლონ; ერთი ბანაკი დამარცხდება, მეორე – გაიმარჯვებს... არჯუნა ხვდება, როგორი თუარდობითია დამარცხება და გამარჯვება, – განა ბიძაშვილზე გამარჯვება გამარჯვებაა, განა ბიძაშვილის სისხლი დაღვრა განცხრომის მომგანია? მაშინ არჯუნა შეძრწუნდება მოსალოდნელი გარდაუვალობით და გადაწყვეტს, არ ჩაერთოს ბრძოლაში, განუდგეს ომს, შეტაკებას, სისხლისღვრას. იგი მზადაა, რომ იმისათვის, რათა არ მოკლას მოძმე, უომრად შეხვდეს სიკვდილს, მაგრამ მისი ამ უსასალობისას, აისის ჩამოდგომამდე, მასთან მოდის მისი მეეტლე კრიშნა, ღმრთაებრივი შიკრიკი, რომელიც ახალგაზრდა მეომარს აუწყებს უზენაეს ნებას: რაკი კურუს ველი მყარი წესრიგის ველია, ადამიანის ნებისა და მოვალეობის გამოვლენის სივრცე, ღირსებისა და მოქმედების ასპარეზი, მაშინ მეომარსაც თავისი მოვალეობის აღსრულება ევალება, ზნობრივი განჩინების დაცვა და შენარჩუნება, და, რაც მთავარია, – კაცთათვის სავალდებულო ქმედება შედეგების მოლოდინის გარეშე, შედეგების გამო სიფრთხილისა და ჭოჭმანის უეჭველი დაძლევიით. ადამიანის საქმეა იმის გაკეთება, რაც მან უნდა გააკეთოს და არა განსჯა იმისა, რამდენად, როდის ან ვისთვის იქნება ნაყოფიერი, რასაც იგი აღასრულებს. ამ სიტყვათა მოსმენის შემდეგ არჯუნა გადაწყვეტს, ჩაერთოს ბრძოლაში, რადგან იგი მეომარია და მეომრის მოვალეობა კი საქმის ქმნა, ანუ ბრძოლაა... არჯუნა დათმობს მჭვრეტელობას და არჩევანს ქმედების სასარგებლოდ გააკეთებს...

კურუს ველზე გათამამებული დრამის აღწერა და არჯუნას მიმართ კრიშნას ბაგეებით წარმოთქმული დამოძღვრა შენახულია ინდური სულიერების უმნიშვნელოვანეს ნიმუშში, იმ წიგნში, რომელიც საუკუნეების განმავლობაში განსაზღვრავდა და განსაზღვრავს ინდური ცხოვრების წესსა და საზრისს, ინდურ რელიგიათა, ფილოსოფიათა, ლიტერატურათა საფუძველმდებ ტექსტში, – “ბჰაგავადგიტაში” (რომელიც თავისთავად დიდი ეროვნული ეპოსის – “მაჰაბჰარატას” – ერთ ნაწილს წარმოადგენს).

* * *

გაივლის საუკუნეები და ინდოეთის მთებში დაიბადება ბუდჰა შაკიამუნი, რომელიც ადამიანის ცხოვრების უმთავრეს მიზანდასახულებად ჭვრეტას და ამ ჭვრეტის გზით ამ სამყაროდან გაქრობას მიიჩნევს. ქმედებასა და სამყაროს გარდაქმნის სურვილთან შედარებით უპირატესობა ეძლევა უმოქმედობასა და სამყაროდან განდგომას, რომელმაც ადამიანს სულიერი და ხორციელი ხსნა უნდა მოუტანოს. მაგრამ დროთა განმავლობაში ინდოეთის მიწიდან უჩინარდება ბუდჰას მოძღვრება, რომელიც გადაინაცვლებს ინდოეთის ჩრდილოეთით და აღმოსავლეთით, მებობელ ქვეყნებში, ხოლო თავად ინდოეთში დამკვიდრდება რელიგია, რომელიც თავისი მოძღვრების უმთავრეს საყრდენად “ბჰაგავადგიტას” აღიარებს. სახალხო გავრცელებას მოიპოვებს ეგრეთ წოდებული ჰინდუიზმი, ინდური ეროვნული რელიგია, რომელიც თავის თავში შეითავსებს არა მარტო ქვეყანაში ათასწლეულების განმავლობაში გავრცელებულ სხვადასხვა სარწმუნოებრივ-ზნეობრივ შეხედულებებს, არამედ ჭვრეტისა და ქმედების მეტნაკლებ წონასწორობას, – თუმცა განმსაზღვრელ-განმაპირობებელ მოსაბრუნებში მაინც ჭვრეტის დომინანტურობით, გარემომცველი სამყაროს გარდაქმნაზე უარისთქმითა და ამ სამყაროდან, სოციალური სივრციდან, ისტორიიდან განდგომის სურვილით.

* * *

საუკუნეთა განმავლობაში ინდოეთში ერთმანეთის გვერდით რელიგიათა მრავალფეროვნება მყარდება. თავის ადგილს იკავებს ქრისტიანობა, რომელსაც, ინდური ქრისტიანული ტრა-

დიციის მიხედვით, საფუძველს უდებს ქრისტეს მოწაფე, წმიდა მოციქული თომა (რის გამოც ინდოელი ქრისტიანები თავიანთ თავს თომას ქრისტიანებს უწოდებენ). რელიგიათა სიმრავლე და მახლობელი გავრცელება განაპირობებდა ინდური საზოგადოების სრულ რელიგიურ შემწყნარებლობას. უფრო მეტიც, ინდურ მიწაზე სხვადასხვა რელიგია ურთიერთგავლენას განიცდის და ურთიერთშერწყმისაკენ ისწრაფვის, ჩნდება სარწმუნოებრივი მოძღვრებანი და მიმდინარეობანი, რომლებიც ერთმანეთისაგან საზრდოობენ და ერთმანეთს ავსებენ (ქვეყნის კიდევ ერთი ეროვნული რელიგია – სიქჰიზმი – ადგილობრივ წარმოშობილი მოძღვრებაა, რომელიც ჰინდუიზმისა და ისლამის ნაჯვარია). ინდოეთის რელიგიური ცხოვრების მრავალსაუკუნოვან გზაზე ამ ურთიერთცნობას, ურთიერთგაზიარებას, ურთიერთგაუმიჯნაობას არაერთი რელიგიური მოძღვარი პიროვნულად, ინდივიდუალურად განასახიერებს. მათ შორისაა მეთხუთმეტე-მეთექვსმეტე საუკუნეთა მიჯნაზე მოღვაწე ქაბირიც, რომლის ქადაგება, პოეზიის ენაზე გადმოცემული, გასაგები და მისაღები გახდება როგორც ჰინდუისტებისათვის, ასევე მუსლიმებისათვის. მის შესახებ ამბობდნენ, რომ იგი გაურბოდა კიდევ საკუთარი რელიგიური იგივეობის სახელდებას, რადგანაც თავს ჰინდუისტადაც მიიჩნევდა და მუსლიმადაც, იგი ბჰაქტიც იყო და სუფიც. თუმცა მის ამ პიროვნულ გაუმიჯნაობას და მის მოწაფეთა მხრივ გამიჯვნის სურვილს ასახავს ის ლეგენდაც, რომელიც მისი გარდაცვალების შემდეგ გავრცელდა: ქაბირის მოწაფეები მაინც თავიანთი აღმსარებლობის თვარგლებში რჩებოდნენ და თან არც თავიანთი მოძღვრის დათმობა სურდათ. ჰინდუისტებსაც და მუსლიმებსაც უნდოდათ, სიკვდილის შემდეგ მაინც დაენარჩუნებინათ მათთვის ეგზომ ძვირფასი მასწავლებელი და მისი ნემცის დათმობას არ აპირებდნენ: ჰინდუისტებს მისი დაწვა ჰქონდათ გადაწყვეტილი, როგორც მათი რელიგია მოითხოვდა, მუსლიმებს კი – მისი დამარხვა, როგორც მათი მოძღვრება ავალდებულებდა მათ. ამ დროს მოძღვრის სული მოწაფეებს ეწვია და მოუწოდა, მისი ცხედრიდან საფარველი მოეშორებინათ. როცა ისინი მართლაც ასე მოიქცნენ, მათ ცხედრის ადგილას ყვავილები აღმოაჩინეს. მოძღვრის ერთგულებმა ეს ყვავილები დაინაწილეს: ერთი ნახევარი მუსლიმმა მოწაფეებმა წაიღეს დასამარხად, მეორე ნახევარი კი ჰინდუისტმა მოწაფეებმა – დასაწვავად. და მაინც, ქა-

ბირის ჰინდუისტური და ისლამური ორიენტაცია ერთიანდებოდა მჭვრეტელობაში, – ის სუფიზმიც და ის ბჰაქტიზმიც, რომელთაც ირეკლავდა იგი თავის მსოფლგანცდაში, სამყაროში ღმრთის მისტიკური ძიების გზაა და ამ სოფლისაგან არა მარტო განდგომას და მის ღირებულებათა მიუღებლობას, არამედ ამ სოფლის მსვლელობაში ჩაურევლობასაც გულისხმობს.

* * *

როცა ნელ-ნელა, ათწლეულების განმავლობაში, ინდოეთის სუბკონტინენტზე ბრიტანეთის იმპერია თავის მმართველობას ნერგავს, ინდოეთს ახალი შეხვედრა ელის, – შეხვედრა დასავლურ ქრისტიანობასთან, თუმცა მას მანამდეც ქადაგებდნენ და ავრცელებდნენ კათოლიკე და პროტესტანტი მისიონერები ინდოეთის მიწაზე, სადაც მათ მრავალსაუკუნოვანი აღმოსავლურქრისტიანული ტრადიციები დახვდათ. ინდური სულიერებისათვის ეს იყო შეხვედრა სოციალურ გარდაქმნასა და ისტორიაზე ორიენტირებულ რელიგიასთან, განვითარებისა და ქმედების ფილოსოფიურ-კულტურულ დასაბუთებასა და დამკვიდრებასთან. ამ დროს ადგილობრივ ტრადიციათა დიდი გამოცდის უამი დგება. აქამდე მჭვრეტელობაში ჩაძირული ინდური რელიგიური ცნობიერება და რელიგიური ცხოვრება ცდილობს მიიღოს დასავლურქრისტიანული გამოწვევა. ამ ხანის ინდური რელიგიური აზროვნების ყველაზე ღრმა და ყველაზე მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები დაძლევენ აღმოსავლურ განდგომილობასა და ჩაკეტილობას. რამდენიმე მათგანი იმდენად შორდება გარემომცველ რელიგიურ-კულტურულ ტრადიციებს, რომ, საერთოდ, უარს ამბობს ჰინდუიზმზე, ხოლო სხვები გონებასა და გულს უხსნიან დასავლურ სულიერ-ინტელექტუალურ ნაკადებს. მეცხრამეტე საუკუნეში სწორედ ისინი უდებენ სათავეს ჰინდუიზმის ახალ, განსხვავებულ ეტაპს, რომელსაც შემდგომში ნეოჰინდუიზმის სახელით მოიხსენიებენ. ამ მიმდინარეობამ არჩია, ჰინდუიზმთან ერთობის გაუწყვეტლად, თავისი მოძღვრების განმაპირობებელ განზომილებად ადამიანი წარმოეჩინა, ადამიანის გზა და საკვივარი ექცია განსჯათა და დამოკიდებულებათა უმთავრეს საგნად. შემთხვევითი არაა, რომ ნეოჰინდუიზმის ერთ-ერთი ყველაზე შთამბეჭდავი და სახელგანთქმული წარ-

მომადგენელი, განდევნილი ბრაჰმანის, რამაკრიშნა პარამაჰანსას, ყველაზე ცნობილი მოწაფე – სვამი ვივეკანანდა თავის რელიგიურ მოძღვრებაში ამდენად მნიშვნელოვან ყურადღებას უთმობს ზრუნვას არა მხოლოდ ადამიანის, არამედ ყოველი ცოცხალი არსების მიმართ (რაც გარკვეულწილად განპირობებულია არაორთოდოქსულ ინდურ რელიგიათა – ბუდჰიზმისა და ჯინიზმის – გავლენითაც). მის სარწმუნოებრივ ეთოსს გამოხატავს მისი სიტყვები: “არ დაემშვიდდე მანამ, სანამ არ დავაპურებ უკანასკნელ მშვიერ ძალს, – აი, ეს არის ჩემი რელიგია!”. ინდური სულიერი ჩაკეტილობის რღვევის ნიშეში იყო თავად ვივეკანანდას მიერ სამშობლოს საზღვრების გადაბიჯება და მისი მოძღვრების, ეგრეთ წოდებული ნეოვედანტიზმის იდეების, ევროპასა და ამერიკაში გაცანა (ცნობილია, როგორი გამოძახილი პოვა მისმა გამოსვლამ რელიგიათა მსოფლიო კონგრესზე ჩიკაგოში, 1893 წელს).

* * *

საჯარო, საზოგადოებრივი, პოლიტიკური ცხოვრების რელიგიური ფასეულობების მიხედვით წარმართვა, მორალისა და პოლიტიკის არა ერთმანეთისათვის დაპირისპირება, არამედ შერწყმა ცხოვრებისეულ საზრისად ექცა მეოცე საუკუნის ინდოეთის ერთ-ერთ ყველაზე ცნობილ რელიგიურ და პოლიტიკურ მოღვაწეს – მოჰანდას კარამჩანდ განდჰის. მისი საზოგადოებრივი აქტიურობა აღსავსე იყო სულიერი და რელიგიური ძიებებითა და არაერთი დაეჭვებით. სიჭაბუკეში იყო ქრისტიანობაზე მოქცევის მცდელობები და ლევ ტოლსტოის თუ ჰენრი ტოროს ტრაქტატების გატაცებული კითხვა, შემდგომ – ახალი აღთქმის შუქით გაცისკროვნება, განსაკუთრებით მთაზე ქრისტეს ქადაგების კითხვისას, და “ბჰავავადგიტას” სიბრძნის წვდომა და მიღება. გამორჩეული გავლენა მასზე ამ ფუნდამენტური ჰინდუისტური წიგნის ორ მცნებას მოუხდენია – ერთი იყო აპარიგრაჰა, რაც მოუხვეჭელობას ნიშნავს, ყოველგვარ მატერიალურ ფასეულობებზე უარის თქმას, ხოლო მეორე – სამაბჰავა, რაც გულისხმობს სრულ გულგრილობას, აუღელვებლობის შენარჩუნების უნარს ტკივილისას თუ სიამოვნებისას, გამარჯვებისას თუ დამარცხებისას; შრომას და ღვაწლს იმაზე დაუფიქრებლად, იმის გათვალის-

წინებისა და გათვლის გარეშე, წარმატებული იქნება შედეგი თუ წარუმატებელი.

განდჰის მიზანი იყო მორალური პრინციპებით გაეჯერებინა პოლიტიკა, – პოლიტიკა დაექვემდებარებინა ზნეობრივი საწყისისთვის, და არა – პირიქით. პოლიტიკურ ბრძოლას იგი ადამიანების ზნეობრივი აღზრდის სკოლად მიიჩნევდა და თავისი საზოგადოებრივი ქმედებების საფუძველს კაცობრიობის სულიერ მასწავლებელთა და რელიგიურ განმანათლებელთა მოძღვრებაში ხედავდა. მისთვის მნიშვნელოვანი იყო არა პოლიტიკური გამარჯვება, არამედ პოლიტიკური ბრძოლისას მოპოვებული ზნეობრივი წინსვლა. უარის თქმა ყოველგვარ ძალადობასა და შიშზე და, რაც მთავარია, ორივეზე ერთად, ერთმანეთისაგან განუყოფლად, ზრუნვა ცალკეული ადამიანისათვის და არა აბსტრაქტული, არცთუ ყოველთვის გამჭვირვალე პოლიტიკური მიზნებისათვის, – აი, განდჰის პოლიტიკური ან, უფრო ზუსტად, ზნეობრივ-რელიგიური მოძღვრების პრინციპები.

* * *

მეოცე საუკუნის მეორე ნახევარში დასავლური ქრისტიანობა ინდოეთში ახალი სახით წარმოდგება და ინდოეთიდან მსოფლიოს ახალ უწყებს ამცნობს. 1950 წელს, კალკუტაში, დედა ტერეზას ჩანაფიქრით, დაფუძნდება გულმოწყალების მისიონერთა ორდენი. თავად ფუძემდებელმა ასე განსაზღვრა ორდენის არსი: “ხალხის თვალში, მართალია, საზოგადოებრივ საქმიანობას ვეწევით, მაგრამ ჩვენ, ფაქტობრივად, მჭვრეტელობითი ორდენი გვაქვს, რადგან, მიუხედავად იმისა, რომ ამ სოფლის შუაგულში ვცხოვრობთ, უშუალოდ ვეხებით ქრისტეს სხეულს. ოცდაოთხი საათის განმავლობაში მისი შემსწრენი ვართ. ჩვენ მისიონერები ვართ, რომელთაც მიზნად გვაქვს ქრისტეს სიყვარული შევიტანოთ დღევანდელ სამყაროში”. ამ სიტყვების ჭეშმარიტ მნიშვნელობას მაშინ შევიცნობთ, თუ გავიხსენებთ იესოს სიტყვებს, რომ ყოველი მშვიერი, მწყურვალი, უსახლკარო და პაციმარი თავად ღმერთია და რომ მათი სამსახურით ადამიანი ღმერთს ემსახურება. დედა ტერეზასა და მის დებს სჯეროდათ და სჯერათ, რომ ყოველ ტანჯულთან შეხება ქრისტესთან მისიკური შეხვედრაა. ერთხელ ერთ ინდოელ მოხელეს ასე უთქ-

ვამს გულმონყალების მისიონერ დათათვის: “ქრისტე ჩვენთან ხელახლა მოდის თქვენთან ერთად, – ადამიანთათვის სიკეთის კეთების მეშვეობით”.

გაჭირვება და განსაცდელი კალკუტაში მრავალსახოვანია. დედა ტერეზას მონაზონი დები ქუჩებში ეძებდნენ მომაკვდავებსა და დამშეულებს, სანაგვე ყუთებიდან ამოჰყავდათ მიტოვებული ძუძუთა ბავშვები, პატრონობდნენ უძლურებსა და ღატაკებს. “ჩვენთვის მთავარია ცალკეული ადამიანი”, – ამბობდა ორდენის ფუძემდებელი და ეს სიტყვები, სადაც კიდევ ერთხელაა გაცხადებული ქრისტიანული მოძღვრების ღრმა არსი, არცთუ ჩვეულად ისმოდა საუკუნეში, როცა რასების, კლასების, ეროვნებების, მასობრივი საზოგადოების საწინახელში პიროვნება უმთავრესად დავიწყებული და გათელილი იყო. თეთრ სარიში შემოსილი ჩია მონაზონი კი იმეორებდა: “ყველაზე მძიმე უბედურებაა არა შიმშილი და ჭლეტი, არამედ განცდა იმისა, რომ ადამიანი ზედმეცია და მას არავითარი ღირებულება არ გააჩნია”. სწორედ ამიტომ სიღატაკე და მიუსაფრობა მას უფრო ფართოდ ესმოდა, ვიდრე პურისა და ჭერის უქონლობაა, ამიტომ გულმონყალების მისიონერთა სახლები შეიქმნა არა მარტო ვენესუელასა და ეთიოპიაში, პერუსა და მექსიკაში, არამედ, ასევე, ლონდონში, ნიუ იორკში, პარიზში.

დედა ტერეზას არაჩვეულებრივი პიროვნული შთამბეჭდაობისა და მისი გასაოცარი შთამაგონებელი ძალის შესახებ ბევრი რამ დაწერილა და ამაში დარწმუნება თბილისელებმაც შეძლეს, როცა იგი 1989 წელს, 9 აპრილის ტრაგედიის შემდეგ, ჩვენს დედაქალაქს ეწვია.

ერთი მხრივ, იგი იყო უმაგალითოდ პრაქტიკული და შეუპოვარი ქალი, რომელიც ორივე ფეხით მყარად იდგა მიწაზე და, მეორე მხრივ, იგი იყო მისტიკოსი, რომელიც, სადაც უნდა ყოფილიყო და რაც უნდა ეკეთებინა, ყველგან და ყველაფერში ეძებდა ღმერთს, ეძებდა განუწყვეტელ კავშირს ქრისტესთან.

თანამედროვე მომხმარებლურ საზოგადოებაში, სადაც მიზანი მოხვეჭა და არა გაცემა, დედა ტერეზა თავისი ქმედებითა და ცხოვრებით აშკარად მიანიშნებდა, რომ არსებობს სხვა ფასეულობებიც, – თანამედროვე ადამიანისთვის ძნელი, თითქმის შეუძლებელი, თითქმის მიუღწეველი, – ცხოვრების ორიენტირება იმგვარად, რომ მთავარი ხდება არა მიიღო, არამედ გაცემა,

არა მოიმსახურო, არამედ მოემსახურო, არა მოიპოვო, არამედ გაიღო მსხვერპლი.

სახარებიდან ცნობილია ღმრთისმსახურების ორი საშუალება, რომელიც ორი სახის ცხოვრებას – მჭვრეტელობით და ქმედით ცხოვრებას – ირეკლავს: მარიამისა და მართას ნიმუში. დედა ტერეზასა და მის მიმდევართა საქმიანობისას ორივე ეს გზა, ორივე ეს განზომილება, ორივე ეს მიმართულება შეერთდა.

“ღუმელის ნაყოფია ლოცვა, ლოცვის ნაყოფია რწმენა, რწმენის ნაყოფია სიყვარული, სიყვარულის ნაყოფია სამსახური, სამსახურის ნაყოფია მშვიდობა”, – ამბობდა გულმოწყალების ორდენის ფუძემდებელი.

* * *

“ბჰაგავადგიტას” მოწოდება ქმედითი სიყვარულისაკენ, რომელიც ადამიანს თავის მოვალეობათა აღსრულებისაკენ მოუხმობს, თანამედროვე მსოფლიოსათვის ისევ მწვავეა. მისი ცოცხალი მაგალითიც – ღმრთის გზაზე სვლა მოყვასისათვის სამსახურით – თანამედროვე მსოფლიოს იმავე ინდოეთიდან წარმოუჩინდა, ოღონდ ამჯერად ქრისტიანულ სამოსელში.

2006

უკანასკნელი ქრისტიანი იმპერატორი

რაკილა ამ სტრიქონების ავტორი ტელეეკრანს ოცდახუთი თუ ოცდაათი წლის წინათ გულისყურით უყურებდა (რაც, სხვათა შორის, მას სრულიადაც არ მიაჩნია საკუთარი ბიოგრაფიის ნათელ მხარედ), ყმაწვილურ მეხსიერებას შემორჩენია საბჭოთა კავშირის დედაქალაქში რამდენიმე დღით სტუმრად ჩამოსული ერთი სიფრიფანა, აწოწილი კაცი, რომელიც ნაცრისფერ-მომწვანო გრძელ პალტოში თუ უფრო ფარაჯაში გახვეულიყო და რომელსაც ეთიოპიის იმპერატორი ჰაილე სელასიე პირველი ერქვა.

სახე და სახელი, ბუნებრივია, იმავე წამს დაამახსოვრდებოდა ცნობისმოყვარე მნახველს და, როგორც ჩანს, სიცოცხლის ბოლომდე, – თუნდაც იმიტომ, რომ უჩვეულოდ ჩანდა მოსკოვის თოვლიან აეროპორტში მდგარი იმპერატორი, რომელიც გარეგნობით ლამის ჩონჩხად ქცეულ, უძვალტყავო მუმის ჰგავდა; უჩვეულო იყო თავად ამ კაცის იმპერატორობა, – ამ ციგულის მატარებელი იმუამადაც კი დედამიწის ზურგზე თითებზე თუ დაითვლებოდა (დღეს, ვკონებ, მხოლოდ იაპონიასლა თუ შემორჩა იმპერატორი) და, რაც მთავარია, უჩვეულო და ძალზე შორეული იყო თავად ქვეყანა – აფრიკის ძველთაძველი სახელმწიფო, რომელიც თავისი ძირძველი ქრისტიანობით ამაყობდა და რომელიც, საუკუნეების განმავლობაში განმდგარი მსოფლიო საყოველთაო ეკლესიისაგან, დაახლოებით იმგვარ ქრისტიანობას აღიარებდა და მისდევდა, როგორსაც ჩვენი მეზობელი სომხები. სხვათა შორის, რაკილა ლამის ათასი წლის განმავლობაში ბიზანტიის იქეთ (რა თქმა უნდა, ევროპელის თვალსაჩიერიდან) სულ ორად ორი ქრისტიანული სახელმწიფო არსებობდა, აღმოსავლეთში – საქართველო, ხოლო სამხრეთში – ეთიოპია ანუ აბისინია, ეს ქვეყნები გეოგრაფიასა და ისტორიაში არცთუ კარგად ჩახედულებს ხშირად ერეოდათ ერთმანეთში და როცა ჯვაროსნები აღმოსავლელი იდუმალი მეფე-მეომრის დახმარებას ელოდნენ, დღემდე არავინ იცის, ამ მხსნელსა და მშველელში საქართველოს თუ აბისინიის ქრისტიან ხელმწიფეს გულისხმობდნენ. რაც

შეეხება თავად აბსინიას, რომელსაც ძველი ქართველები აბამეთად გამოთქვამდნენ, მისი გაგონება გულს შეუთამამებდა ყველა იმას, ვისაც სიყმაწვილეში ქართული შუასაუკუნეობრივი სარაინდო რომანები უკითხავს, – მათი გმირები ხომ ხანდახან სწორედ იქაურნი მხედრები და რაინდებია.

იმპერატორი ჰაილე სელასიე პირველიც მეომარი და უშიშარი კაცი ყოფილა, – ყოველი შემთხვევისას, ამგვარი იყო ეთიოპიის იმპერიის სახელმწიფო ლეგენდა, თუმცა აქვე ისიც უნდა ითქვას, რომ ეს უშიშრობა მას აღარაფერში გამოადგა, როცა საბჭოთა კავშირის კომუნისტური პარტიის გენერალურ მდივანთან მხურვალე შეხვედრის შემდეგ იგი სულ მალე კომუნისტმა მეამბოხე ოფიცრებმა ტახტიდან ჩამოაგდეს. რამდენიმეთვიანი შინაპატიმრობის შემდეგ ოთხმოცდასამი წლის ექსელმწიფე თითქოს ძილში გარდაიცვალა, მაგრამ ეს უკვე ეთიოპიის რესპუბლიკის სახელმწიფო ლეგენდაა, ხოლო უფრო სანდო წყაროების მიხედვით, სიფრიფანა ჰაილე სელასიე პირველი კომუნისტებმა ლოგინში მოახრჩვეს, – უნდა ვაღიაროთ, რომ ამჯერად კომუნისტების ისტორიისათვის უჩვეულო არაფერი მომხდარა, ისევე როგორც მაშინ, როცა ეთიოპელმა კომუნისტებმაც დევნის კორიანტელი დაატყვევეს თავს ძველ ქრისტიანულ ეკლესიას, – ლენინისა და ძერჟინსკის მოწაფეები ამაშიც ერთგულად მიჰყვებოდნენ თავიანთ მასწავლებლებს.

რაც შეეხება თავად ხელმწიფე იმპერატორს, მასაც ტახტზე აღსაყდრება თავის დროს სახელმწიფო გადატრიალების შედეგად ერგო. ჰაილე სელასიე მისი საიმპერატორო სახელია, რაც სამების ძალას ნიშნავს, თორემ იგი ტათარი მაკონენად დაიბადა, რომლის მამა დიდი კარისკაცი და მსაჯული – ესე იგი იმპერატორის მრჩეველი ყოფილა. ოღონდ, როგორც ამბობენ, ყმაწვილის გონიერებამ, განათლებამ და მოხერხებულობამ ისე მოხიბლა ღრმად მოხუცი იმპერატორი, რომ არავის გაჰკვირვებია მათი დანათესავება: 1911 წელს 19 წლის ჭაბუკი იმპერატორ მენილეკე მეორის შვილიშვილის შვილიშვილზე დაქორწინდა. მენილეკეს სიკვდილის შემდეგ კი ტახტზე ადის მისი შვილიშვილი ლიჯ იასუ, რომელსაც, მუსლიმებთან მისი განსაკუთრებული სიახლოვის საბაბით, ქრისტიანობის დამცველი – თავის თანამოაზრეებთან შეთქმული ახალგაზრდა ტათარი ჩამოაგდებს. მაგრამ ამ დროს იგი ჯერ ძალზე ახალგაზრდაა და ამიტომ ტახტს დაიკავებს მიხრ-

წნილი ზაუდიცა, მენილეკეს ქალიშვილი, ხოლო ჭაბუკი ცაფარი, იმუამად უკვე უფლისწულის ტიტულით – რას ცაფარი, მის რეგენტად გამოცხადდება.

ცოცხა ხანში იგი მეფის ტიტულსაც მიიკუთვნებს, ხოლო როცა იმპერატრისა გარდაიცვლება, რას ცაფარი ეთიოპიის იმპერატორად და ჰაილე სელასიე პირველად გამოცხადდება. სხვათა შორის, ამ რას ცაფარიმ, შესაძლოა, ვისმე თავდაპირველად იამაიკაში აღმოცენებული მოძრაობა რასცაფარიზმი გაახსენოს, რომელიც შემდგომ თანდათანობით გავრცელდა ლათინური ამერიკის ქვეყნებში, საიდანაც ალტერნატიული ფასეულობების მაძიებელ და მარბიხანის მწვეველ ევროპელებს გადაედო და, საბოლოოდ, რაც უნდა უცნაურად უღერდეს, მან რუსეთის ახალგაზრდობის ეგრეთ წოდებულ არაკონფორმისტულ წრეებშიც გაიღდა ფესვი. ამ რელიგიურ-პოლიტიკური მოძრაობის იდეა ისაა, რომ ერთადერთი კანონიერი ხელმწიფე დედამიწის ზურგზე, სოლომონის ტახტის მემკვიდრე, სწორედ ჰაილე სელასიე პირველია. ამიტომაც, იამაიკისა და შემდეგ ამერიკის სხვა ქვეყნების შავკანიანებმა იგი ყველა შავკანიანის მესიად, მხსნელად გამოაცხადეს, რაც იმით უნდა დამთავრებულიყო, რომ თეთრკანიანები შავკანიანების სამუდამო მონებად და მსახურებად უნდა ქცეულიყვნენ. რა თქმა უნდა, ამგვარი თუ ამაზე უარესი უტოპიები არაერთხელ და არაერთგან აღმოცენებულა, მაგრამ, სხვათა შორის, რასცაფარიზმის ამერიკულ, ევროპულ თუ რუსულ ვარიანტებში ჰაილე სელასიე პირველი მსოფლიოს მხსნელად და განმათავისუფლებლად ცხადდებოდა. მსოფლიოს გათავისუფლება ხელმწიფე იმპერატორს, როგორც მოსალოდნელი იყო, აღარ დასცალდა, ხოლო რაც შეეხება შავკანიანთა თავისუფლებას, თავისი ავტორიტეტისა და ეთიოპიის მრავალსაუკუნოვანი სახელმწიფოებრივი ტრადიციის წყალობით, ქვეყნის დედაქალაქი აღის აბება 1960-იან წლებში ლამის მთელი აფრიკის დედაქალაქად იქცა, ყოველი შემთხვევისას, სწორედ იქ ჩაისახა აფრიკის ერთობის ორგანიზაცია.

მაგრამ თუ მესია-იმპერატორს მესიანური მისიის განხორციელების საქმეში სრულიად არ გაუმართლა (რაც, როგორც ცხადად ჩანს, თავად არც არასოდეს უცდია), მისი როლი იტალიელ ოკუპანტთაგან სამშობლოს გათავისუფლებისას საკმაოდ მნიშვნელოვანი აღმოჩნდა. როცა 1935 წელს მუსოლინის ჯარებმა

ეთიოპია, – მაშინდელი აბისინია, – დაიკავეს, იმპერატორი წინააღმდეგობის მოძრაობას ჩაუდგა სათავეში. მას მაშინვე, აუნევაში, ერთა ლიგის რეზიდენციაში, მგზნებარე სიტყვა წარმოუთქვამს, რომელიც, როგორც დამსწრენი ამბობენ, მეტად შთამბეჭდავი ყოფილა. სიტყვას კი საქმე მოჰყოლია და, ინგლისელების მხარდაჭერით, ჰაილეს სელასიემ სუდანში ეთიოპიის განმათავისუფლებელი არმია ჩამოაყალიბა. 1941 წელს იგი ადის აბებას ბრუნდება და ცახცხ იბრუნებს. შემდგომში, თუ არ ჩავთვლით 1960 წლის სამხედრო გადატრიალების მცდელობას, მას მშვიდი ხელმწიფობა ჰხვდომია წილად. ფრანგი მისიონერების სკოლაში აღზრდილი იმპერატორი, სანდო წყაროების მიხედვით, თავისი უღატაკესი ქვეყნის ეკონომიკურ, პოლიტიკურ და ინტელექტუალურ გამოცოცხლებას დიდი მონდომებით ცდილობდა. თუმცა შედეგი, სიმართლე რომ ითქვას, არათუ დიდად შთამაგონებელი, დიდად შესამჩნევიც კი არ ყოფილა. თავად იმპერატორის სიცოცხლის დასასრული კი – 1975 წლის 26 აგვისტოს – უეჭველად ტრაგიკულია.

ჩვენ, როგორც ჩანს, უკანასკნელი თაობა აღმოვჩნდით, რომელმაც საკუთარი თვალთ ნახა, თუნდაც ტელეეკრანზე, უკანასკნელი ქრისტიანი იმპერატორი.

მოსვენება

მოდერნისტული კულტურა და ეკლესიის ტრადიცია

ოცდამეერთე საუკუნის პოსტმოდერნისტულ გარემოშიც კი ღირებულებას არ კარგავს მეოცე საუკუნის კულტურისათვის განმაპირობებელი ისეთი მოძრაობა, როგორც იყო მოდერნიზმი, რომელმაც მიზნად დაისახა როგორც ხელოვნების ქმნილების გამომსახველობით ფორმათა განახლება, ისე უწყების სიმწვავეზე ყურადღების გამახვილებაც და ოსტატის საკუთარ ქმნილებასთან მიმართების გადაფასებაც. მიუხედავად იმისა, რომ ევროპულ ენებში “მოდერნული” ხშირად, უბრალოდ, “თანამედროვეს” ნიშნავს და მისი საზღვრები მეც-ნაკლებად ან მთქმელისა და სათქმელის თანადროულს აღნიშნავს, ან თანამედროვე, ახალი დროისათვის კუთვნილს (ესე იგი, იმ საწყისს, რომელიც ამერიკის კონტინენტის აღმოჩენას ან წმიდა ეგნატე ლოიოლას დაბადებას უკავშირდება), მაინც, ძირითადად, “მოდერნისტულ კულტურად” მეცხრამეტე საუკუნის მიწურულისა და მეოცე საუკუნის პირველი ნახევრის ლიტერატურა და ხელოვნება იგულისხმება.

მოდერნიზმის საყოველთაოდ მიღებული განსაზღვრებით, ეს მოძრაობა უპირისპირდება ტრადიციულ კულტურას და მის ფასეულობათა სისტემას. ამდენად, შესაძლოა, ისიც კი ითქვას, რომ მოდერნისტული კულტურის წარმომადგენელი, ამგვარი დეფინიციიდან გამომდინარე, კულტურის სტრუქტურაში საკუთარ თავს ტრადიციის “ნგრევის” კონცეფტში მოიაზრებს. ამ თვალსაზრისით, გარდაუვალია მოდერნისტის კონფლიქტი ყოველგვარ ტრადიციულ მოძღვრებასთან, ტრადიციულ დაწესებულებასთან, მემკვიდრეობითობის პათოსთან.

ამავე დროს, ერთი შეხედვით, მოდერნისტული კულტურის საწყისია იმგვარი პოზიტივისტურ-ავნოსტიკური მოდელი, რომელიც რაციონალიზმით განპირობებულ ახალ მიმართებათა (სამყარო და ხელოვანი, სამყარო და ხელოვნება, ხელოვანი და ქმნილება) პარადიგმას ეფუძნება. თუმცა, ამავე დროს, გასათვალისწინებელია, რაც ამკარა ხდება სიღმისეული დაკვირვების შედეგად: მოდერნისტული კულტურა სამყაროს მოდელის მსოფ-

ლმხედველობრივი საყრდენით, განსხვავებით მისი წინამორბედი კულტურული მოძრაობებისაგან (განსაკუთრებით შეეხება ეს რეალიზმს ან ნატურალიზმს), – წინააღმდეგ ზერელე შთაბეჭდილებისა, – ძლევს პოზიტივიზმის საცდურს და თავის თვალსაზრისს ან რელიგიურ ცნობიერებას აფუძნებს ან, ზოგადად, იმგვარ აგნოსტიციზმს, რომელიც კი არ უარყოფს, არამედ უარს ამბობს მიწიერი ცხოვრების წესრიგის ამოსაცნობად.

გაუგებრობათა გამოსარიცხავად, ვნახოთ, როგორაა გამიჯნული მეოცე საუკუნის ერთ ლექსიკონში მოდერნისტული და ავანგარდისტული კულტურა:

მთავარი განსხვავება მოდერნიზმსა და ავანგარდიზმს შორის ისაა, – მიუხედავად იმისა, რომ ორივე მიმართულება ცდილობს შექმნას რაღაც პრინციპულად ახალი, – რომ მოდერნიზმი წარმოშობს სიახლეს ოდენ მხატვრული ფორმის სფეროში ან, სემიოტიკის ტერმინებით რომ ვისარგებლოთ, მხატვრული სინტაქსისა და სემანტიკის სფეროში, ისე, რომ არ ეხება პრაგმატიკის სფეროს. ავანგარდი ეხება სამივე სფეროს, და განსაკუთრებულ ყურადღებას უთმობს ამ უკანასკნელს. ავანგარდი შეუძლებელია აქტიური “მხატვრული ანტიექცევის”, სკანდალის, ეპატაჟის გარეშე. მოდერნიზმს ეს არ სჭირდება. პრაგმატიკის სფეროში მოდერნისტი ისე იქცევა, როგორც ჩვეულებრივი ხელოვანი ან მეცნიერი: ის ქმნის თავის შესანიშნავ ნახატებს, რომანებს ან სიმფონიებს და, ჩვეულებრივ, არ მიისწრაფვის დაამკვიდროს საკუთარი თავი სამყაროს წინაშე იმგვარი აქტიური ფორმით, როგორც ამაჲ აკეთებენ ავანგარდისტები. პირიქით, მოდერნისტისათვის უფრო ჩვეულია ჩაკეტილი ცხოვრების წესი, და თუ მოდერნისტები გარკვეულ წრეებში ერთიანდებიან, ისინი გამორჩეულად წყნარად და აკადემიურადაც კი იქცევიან.

თუკი ამ დეფინიციას მივიღებთ, უნდა განვსაზღვროთ, რომ ხელოვანი, რომელიც მოდერნისტულ კულტურას მიაკუთვნებს თავს, უეჭველად გულისხმობს განახლებას და სიახლეს ხელოვნების გამომხატველობითს სფეროში; მეორე მხრივ, ესეც აღსანიშნავია, რომ, ავანგარდის მიმდევართაგან განსხვავებით, მოდერნისტს არა აქვს ინტენცია, ფორმის განახლების გარდა, სხვა სფეროშიც გადააბიჯოს, ხოლო მოდერნისტული ხელოვნების წარმომადგენლობა არ ცვლის მის ჩვეულებრივ ცხოვრების სტილს.

ბუნებრივია, რომ კულტურის მკვლევრის წინაშე წამოიჭრება საკითხი, რამდენად შეესაბამება მოდერნისტული კულტურის წარმომადგენელთა თვითცნობიერება ტრადიციის წინააღმდეგ “შეამბოხის” კულტურულ და სოციალურ სტატუსს, ხოლო ეკლესიის ტრადიცია გულისხმობს თუ არა ყველა ჯერზე, – ყოველი შემთხვევისას, ესთეტიკურ განზომილებაში, – ცალმხრივ “ტრადიციონალიზმს” ან, კერძოდ, ფორმისქმნალობაში ჩამოყალიბებულ, დადგენილ და განსაზღვრულ პარადიგმას. პირველი საკითხი უფრო ხელოვნების ფსიქოლოგიის პრობლემატიკას განეკუთვნება და, ხელოვანთა ცალკეული ქმნილებების გარდა, მათ ბიოგრაფიულ წყაროებში ჩაღრმავებასაც მოითხოვს, ხოლო მეორე საკითხი გულისხმობს საეკლესიო ხელოვნების ჩარჩოებისა და მოთხოვნათა კარგ და საღ გააზრებას (სხვათა შორის, ამ შემთხვევისას შეუმჩნეველი არ უნდა დაგვრჩეს საეკლესიო ხელოვნებისა და რელიგიური ხელოვნების გამიჯვნა, ისევე როგორც რელიგიური სახელოვნო ცნობიერების ინდივიდუალურ გამოვლენათა გამიჯვნა ეკლესიის საზოგადო მოძღვრებისაგან მხატვრული შემოქმედების შესახებ).

საკითხი ამგვარად დგას: თუკი, ერთი შეხედვით, ტრადიციის წინააღმდეგ ვალაშქრება, – რაც მოდერნისტული კულტურის წარმომადგენლის არსისეული მახასიათებელია, – გამოირიცხავს ეკლესიის მოძღვრების მიდევნებას, ფაქტები კულტურის ისტორიიდან აუქმებს ამ ცალსახა სურათს.

თუნდაც განსაზღვრების მიხედვით, თუნდაც ისტორიულად, მოდერნისტული კულტურის ეთოსი ხელოვანისაგან მოითხოვს სინტაგმატიკურ ექსპერიმენტულობასა და პრაგმატიკულ ავთენტიკურობას, რაც თითქოსდა გამორიცხულია იერარქიული დასაზღვრულობისა და საკრებულო ცნობიერების საეკლესიო პრინციპთაგან. ამავე დროს, ბიოგრაფიული და შემოქმედებითი ფაქტები მეტყველებს, რომ მოდერნიზმის მნიშვნელოვანი წარმომადგენლები არა მარტო პიროვნულად მიიჩნევენ საკუთარ თავს ეკლესიის წევრებად, არამედ თავიანთი შემოქმედების წყაროებისა და მიზნების მოძიება-გააზრებისას ფუნდამენტურად საზრდოობდნენ ეკლესიის ტრადიციის წიაღიდან და სწორედ მას აფუძნებდნენ თავიანთ ესთეტიკურ (ან თუნდაც სოციალურ) კონსტრუქციებს.

მოდერნისტული კულტურა ფორმის ძიებათა და განახლებათა შემოქმედებითს ბიძგს გულისხმობს, ხოლო ეკლესიის მოძღ-

ვრება ფორმის არჩევანის მიმართ შეუზღუდავია, რის ყველაზე თვალნათლივ მაგალითად – საუკუნეთა განმავლობაში – საკრალური ხელოვნების მულტიციტურობა მეტყველებს. ეკლესია საკრალურ ხელოვნებაში არასოდეს ახდენდა გამომსახველობითი ფორმების საკრალიზაციას (არქიტექტურა, მხატვრობა, მუსიკა). ამგვარადვე, კულტურის სხვა, სეკულარულ დარგებშიც ეკლესიის მოძღვრება არ ზღუდავს ფორმის ძიებათა და მოპოვებათა თავისუფლებას. მოდერნისტული კულტურის წარმომადგენელ, ეკლესიის წევრ ხელოვანთა არც უწყება და არც გამოხატულება ჩვეულებრივ არ უპირისპირდება მათს საეკლესიო ცნობიერებას: უწყების მხრივ, მოდერნისტული კულტურა არც სთავაზობს ხელოვანს და არც მოითხოვს ხელოვანისაგან რამე იდეურ თუ იდეოლოგიურ ჩარჩოებს (რამდენადაც ის, პირველ ყოვლისა, ფორმათა განახლებას ემსახურება), გამოხატულების განზომილებით კი ეკლესია არ აწესებს რამე განსაზღვრულ ფორმოებრივ მოდელს. გამომდინარე აქედან, კონფლიქტი ეკლესიის წევრობასა და მოდერნისტული კულტურის მიკუთვნებულობას შორის გამოირიცხებულია.

ამგვარი მდგომარეობა განაპირობებს, რომ მოდერნისტი, ისევე როგორც ტრადიციული კულტურის მიმდევარი, თუ ერთიცა და მეორეც მისდევს ეკლესიის მოძღვრებას, მაშინ საკუთარი შემოქმედების მეტათეიზიკურ პათოსს წარმართავს აბსოლუტური გონების ჭეშმარიტების დადასტურებისა და ამქვეყნიურ გარემოში გონიერი საწყისის წარმოჩინების მიმართულებით, საკუთარი უწყების გაცხადების ზნეობრივი პასუხისმგებლობის მტკიცე განცდით – საყოველთაო მეტათეიზიკური წესრიგის მხატვრული საშუალებებით გამოსავლენად. როგორც ამ საშუალებათა არჩევანში, ისე პიროვნულად, ამგვარი ხელოვანი ახერხებს “გამოიყენოს საკუთარი პოტენცია ხელოვნებაში ყველაზე სუფთა და ყველაზე თავისუფალი სახით” (ჟაკ მარიტენი).

ეკლესიის ტრადიციიდან პროდუქტიული საზრდოობისა და მასზე დაყრდნობის მაგალითები მეოცე საუკუნის მოდერნისტული კულტურის სხვადასხვა დარგიდან შეიძლება დასახელდეს: იქნება ეს პროზა (ბროხი, დებლინი, გრინი, ბერკესი), პოეზია (კლოდელი, ელიოტი), მუსიკა (მესიანი, შნიტკე), მხატვრობა (რუო) თუ არქიტექტურა (გაუდი). ეკლესიის წევრობა და ეკლესიის მოძღვრების ერთგული მიდევნება მათს შემოქმედებაში

აისახა არა მარტო უწყების დონეზე გაცხადებულ სულიერ განწონასწორებულობასა და მეტაფიზიკური ჭვრეტის აუმღვრეველობაში, არამედ ეკლესიის ტრადიციაში მოპოვებულ და გაღვივებულ ფორმათა დინამიკაში.

ეკლესიის მოძღვრება ადამიანისა და საზოგადოების შესახებ არ წარმოშობს კონფლიქტს მოდერნისტული კულტურის ამ წარმომადგენელთა მიერ ჩამოყალიბებულ ანთროპოლოგიურ და სოციალურ მოდელებთან, – პირიქით, ხშირად ადამიანისა და გარემოს, ხელოვანისა და ქმნილების მათეული ხედვა საყრდენს სწორედ ეკლესიის ტრადიციაში პოვებს (ამის დასადასტურებლად, სამაგალითოდ, თუნდაც სასკოლო-საუნივერსიტეტო განათლების სამონასტრო-სამოწესეო საფუძველზე აღდგენის ელიოტისეული იდეების გახსენება კმარა).

მეოცე საუკუნის ქრისტიანული ცნობიერების სამივე შტოს წარმომადგენლები (ბერდიაევი, ნიბური, მარიტენი...) ფილოსოფიურ-ესთეტიკურად ადასტურებენ ეკლესიის ღიაობას კულტურისეული ფორმისქმნადობის მიმართ, რაც თანამედროვე კულტურისა და ეკლესიის დიალოგის სისავსესა და პერსპექტიულობას განაპირობებს.

დასასრულ, სანიშუმოდ, ჩახედილთ ჰერმან ბროხის – მეოცე საუკუნის მოდერნისტული კულტურის ერთ-ერთი ყველაზე მონუმენტური წარმომადგენლის – რამდენიმე ფრაგმენტს. ყური დაუვუგდოთ მისი გრანდიოზული ტრილოგიის “მთვარეულების” ავტოკომენტარს, რომელიც 1929-1930 წლებითაა დათარიღებული: “ის, რასაც ჩვენ განვიცდით, – ამბობს ბროხი, – ესაა ფასეულობათა დიდი რაციონალური სისცემის რღვევა. სავარაუდოა, რომ ადამიანურობის ის კატასტროფა, რომელსაც ჩვენ განვიცდით, სხვა არაფერია, თუ არა სწორედ ეს კატასტროფა, – მღუმარების კატასტროფა. ჩვენ, უხეშად რომ ვთქვათ, არა გვაქვს ფილოსოფია, კიდევ უფრო მეტად, ჩვენ არა გვაქვს თეოლოგია. რაციონალური საშუალებანი მისი გაცხოველებისათვის ჩვენ არა გვაქვს, ან ჯერ არა გვაქვს”; შემდგომ ბროხი წერს: “ისევე, როგორც სამყაროდან შეუძლებელია სამყაროსეული მრავალფეროვნების განდევნა, როგორც ისევე და ისევე ავლენს ადამიანში ირაციონალური, როგორც ძველებურად არსებობს ეთიკური პრობლემა და ეთიკურ პოზიციათა პრობლემა, ასევე უმნიშვნელოდ შეიძლება დაითრგუნოს ადამიანის სწრაფვა სამყაროს

სურათის ცოცხალურობის მიმართ”; დაბოლოს, ჰერმან ბროხი ხედავს “ოთხსაუკუნოვან პროცესს, რომელმაც რაციონალურის ხელმძღვანელობით შუასაუკუნოვანი ევროპის ქრისტიანულ-პლატონური სამყაროს სურათი გააუქმა”, რასაც იგი უწოდებს “გრანდიოზულ დ შემზარავ პროცესს, რომლის ბოლოს დგას ღირებულებათა სრული დაქუცმაცება, გონების გათავისუფლება ყოველგვარი ირაციონალურობის გამოხეიქვით, სამყაროს სისხლიანი და ბედკრული თვითდაფლეთვა”. როცა ამ დამთრგუნველი თანამედროვე სურათის პირისპირ დიდი მოდერნისტი მწერალი და მოაზროვნე ხედავს, რომ “სამყაროს სურათის ცოცხალურობის” შემოთავაზება მხოლოდ თეოლოგიურ სისტიმას ძალუქს, ოდენ რომელიც ჭვრეტს “ქრისტიანულ-პლატონურ სამყაროს სურათს”, რომლის განადგურების მცდელობამ კაცასტროფამდე მიიყვანა ადამიანი და საზოგადოება, ბროხი მიმართავს სამყაროს ქრისტიანულ-თეოლოგიურ მოდელს, რისი სამკვიდრებელი ეკლესიის ბჭეებია და იგი არა მარტო პროვინულად ხდება ეკლესიის შვილი მოქცევის გზით, არამედ ნოველაში “ვერგილიუსის დაბრუნება” (1937) და რომანში “ვერგილიუსის სიკვდილი” (1945), ქრისტიანულ ტრადიციაში წინასწარმეტყველთა წყებას მითვლილი ვერგილიუსის პირით, ადამიანისა და სამყაროს ხსნის ეკლესიურ წიაღში შობილ და გაღვივებულ თეოლოგიურ მოძღვრებას განაცხადებს – იგი მკითხველს კეთილი უწყების ხარებას, სამყაროში მარადიული სიტყვის დაუსაბამო და დაუსრულებელ მყოფობას ამცნობს.

2007

სოციალისტური რეალიზმის სათუძვლები და წინააღმდეგობანი

ვისაც, მომხსენებლის დარად, კიდევ ერთხელ უწევს სოციალისტური რეალიზმის შესახებ ჩაფიქრება, წერა თუ ლაპარაკი, ანდა საუბარი, განუწყვეტლად თან სდევს უჰაერობის მძიმე, დამთრგუნველი გრძობა, მათ კი, ვისაც სოციალისტური რეალიზმის რაობაში ჩაწვდომა (და განხორციელება) სკოლებში, უნივერსიტეტებში, შემოქმედებითს სასწავლებლებში თუ საკუთარ შემოქმედებაში უწევდათ, ალბათ, არასოდეს დაავიწყდებათ იმ უკემურობის, უსახურობის, უსულობის განცდა, რაც მათ წლების თუ ათწლეულების განმავლობაში საკუთარ ცვაზზე გამოუცდიათ. “ხალხურობა, პარტიულობა, იდეურობა”, – რა ხმირად იფრქვოდა კომუნისტური ხელოვნების ნათიც ადვოკატთა ამგვარი და ამაზე უარესი თეორიული სიბრიყვეები ტრიბუნებიდან, გაზეთებისა თუ ჟურნალების ფურცლებიდან, რადიომიმღებებიდან თუ ტელეეკრანებიდან; რამდენ ნიჭიერ ხელოვანს გამწარებია და არევ-დარევია ცხოვრება თუ შემოქმედებითი გზა იმის გამო, რომ სოციალისტური რეალიზმის მაგისტრალიდან ცოცაოღენი აცდენა მოუწადინებია; ისეც მომხდარა, რომ საბჭოთა კავშირში თუ კომუნისტური ბანაკის სხვა ქვეყნებში არაერთ შემოქმედს პირადი თავისუფლების ფასად დასჯდომია არა ანტიკომუნისტური პოზიცია ან ანტიკომუნისტური შეხედულებები, არამედ უბრალო სტილისტური ექსპერიმენტი, თუკი ის სოციალისტური რეალიზმის ჩარჩოებს სცილდებოდა (სწორედ ამიტომაც ამბობდა ანდრეი სინიაესკი, – სხვათა შორის, სოციალისტური რეალიზმის ერთ-ერთი პირველი და საუკეთესო მკვლევარი, – რომ მისი უთანხმოება რეჟიმთან სტილისტური ხასიათისა იყო).

დღეს ამ თემაზე ლაპარაკი ბევრს მოძველებულად და გემეტად მიაჩნია, მაგრამ მისი ცოდნა, ხსოვნა და დამახსოვრება ბევრ ლიტერატურულ თუ კულტურულ მოვლენაზე აგვიხელს თვალს, თუნდაც წარსულიდან, თუნდაც დღევანდელიდან, თუნდაც ამ ცოცა ხნის წინანდელი ნობელის პრემიის ლაურეატის, პორტუგალიელი მწერლისა და პირწავარდნილი კომუნის-

ცის, უზღვე სარამაგუს, შემოქმედებაზე (რომ აღარაფერი ვთქვათ ამ პრემიის სხვა, მრავალრიცხოვან კომუნისტ თუ პროკომუნისტ ლაურეატებზე). სხვათა შორის, სარამაგუმ, ამ უდიდესი შურნა-ლისცმა და ლიტერატორმა, თავის დროს განაცხადა, რომ, თუ არჩევანი დადგა, მზადაა უარი თქვას ნობელის პრემიაზე, მაგრამ არასოდეს უღალატებს კომუნისტების პრინციპებს. სამწუხაროდ, “ხალხურობა, პარტიულობა, იდეურობა” (რა თქმა უნდა, კომუნისტური პარტიულობა და კომუნისტური იდეურობა) ბევრისათვის და ბევრგან ისევ ცოცხალ და შთამაგონებელ პრინციპებად რჩება. სოციალისტური რეალიზმი და მისი წარმომშობი ძალები ევროპაში, ჯერჯერობით და სამწუხაროდ, გადაშენებულ ნამარხთა წყებას ნამდვილად არ ეკუთვნის. ამიტომაც, როგორც ჩანს, არც ზედმეტი და არც მოძველებულია ამ ავად მოსაგონარი სოცრეალიზმის, მისი საფუძვლების, წარმოშობის თუ სახეცვლილებების განსჯა და შეფასება.

იმის გამო, რომ მარქსისტულ-ლენინური იდეოლოგია თავის “საღმრთო წერილად” მარქსის, ენგელსისა და ლენინის (ერთ ხანობას, აგრეთვე სტალინის) ნაწერებს აღიარებდა, მარქსისტულ-ლენინური ესთეტიკური მოძღვრების ჩამოსაყალიბებლად სრულიად არ აღმოჩნდა საკმარისი ის წვრილ-წვრილი (უმთავრესად მეტად პრიმიტიული) გამონათქვამები ხელოვნებისა და ხელოვნების ნიმუშთა შესახებ, რომლებიც ხელოვნებასთან, მით უმეტეს, ჭეშმარიტ ხელოვნებასთან არცთუ ისე ახლოს მყოფ “მასწავლებლებს” ეკუთვნოდათ. ამიტომ კულტურული თუ ლიტერატურული პროცესები კომუნისტურ ქვეყნებში ძირითადად პარტიულ დაწესებულებათა დირექტივებითა და დადგენილებებით იმართებოდა, რაც დღეს ამბივალენტურად შეიძლება შეფასდეს – პარტიული ბელადის (თუ ბელადების) აუხსნელი გემოვნება და ნება-სურვილი მოულოდნელად თავს დატყუილი უბედურებაც შეიძლება აღმოჩენილიყო და ასევე რაციონალურად გაუგებარი მოულოდნელი წყალობაც.

კომუნისტური იდეოლოგიისა და სისტემის ჩამოყალიბებაში უთუოდ შეუცვლელი და გადამწყვეტი როლი ვლადიმირ ულიანოვ-ლენინის ეკუთვნის (ისევე როგორც ეგრეთ წოდებული მოძღვრება ხელოვნების პარტიულობის ან ორი კულტურის შესახებ), მაგრამ, “აპასიონაცას” მოყვარული ბელადის გარდა, კომუნისტების განხორციელებისა თუ სრულყოფისათვის არაერთი

სხვა, ლიტერატურისადმი არცთუ გულგრილი ბელადიც დამშვრალა, – მაგალითად, ტროცკი, სტალინი, მათ ძეგუნგი თუ ხო შიშინი. სოციალისტური რეალიზმის ცნების შემოტანის პაცივი კი სტალინის ეკუთვნის, რომელმაც ის პირველად 1932 წელს მოიხსენია. შემდგომში და სულ მალე კი, 1934 წელს, “ხალხთა დიდი ბელადის” ხელმძღვანელობით ჩატარებულ საბჭოთა მწერლების პირველ ყრილობაზე სოციალისტური რეალიზმი საბჭოთა ლიტერატურის ერთადერთ ნებადართულ და რეკომენდებულ მეთოდად გამოცხადდა. თუმცა მახინჯად შობილი მეთოდის საშობაო დამლა თავიდანვე აშკარა იყო – სოცრეალიზმი ორი შეუთავსებელი, ურთიერთგამომრიცხავი პრინციპის შეერთებას ისახავდა მიზნად.

საქმე ისაა, რომ ლიტერატურული ბოლშევიკები და კომპაგშირელები, “რაპველები” და “პროლეტკულტელები”, მათთვის ჩვეული თავგახურებული მგზნებარებით მოითხოვდნენ მთელი იმ კულტურის უარყოფას ანუ, მათი სიცყვებით, “სანაგვეში გადაყრას”, რაც 1917 წლის ოქტომბრის გადატრიალებამდე შექმნილიყო, – რა თქმა უნდა, მიქელანჯელოსა და მოცარტის, შექსპირისა და გოეთეს, ბალზაკისა და ტურგენევის ჩათვლით. მაგრამ მეორე მხრივ, უფრო გონებადამჯდარი (მაგრამ არანაკლებ მგზნებარე) კომუნისტი იდეოლოგები (მაგალითად, უნგრელი დიორდ ლუკაჩი) თავიანთ თავს – და კომუნისტურ იდეოლოგიას – ყოველივე იმ საუკეთესოს მემკვიდრეებად (კანონიერ მემკვიდრეებად!) მიიჩნევდნენ, რაც კი მსოფლიო კულტურაში შექმნილიყო. ამ პოზიციიდან ტოლსტოის წიგნებისა და რაფაელის ცილოების დაწვა მთლად სწორ და გონიერ საქციელად არ ჩანდა; უფრო ოპტიმალური იქნებოდა მათი გამოყენება და საკუთარ იდეოლოგიურ სამსახურში ჩაყენება.

ამგვარი თვალსაზრისით, თუნდაც მეცხრამეტე საუკუნის ეგრეთ წოდებული “კრიტიკული რეალიზმის” წარმომადგენელთა ქმნილებები, მიუხედავად მათი ავტორების მცდარი, არასწორი პოლიტიკური შეხედულებებისა, მაინც ობიექტურად ასახავდა გარემომცველ სინამდვილეს. აქედან კი გამოდიოდა სახითათო დასკვნა, რომ ხელოვნება შეიძლება დამოუკიდებელი იყოს იდეოლოგიისაგან (ამჯერად კომუნისტური იდეოლოგიისაგან). ამდენად, სოციალისტური რეალიზმის დოქტრინა, მისადმი სერიოზული დამოკიდებულებისას, შესაძლოა, მასზე დაყრდნობი-

ლი ლიტერატურული პრაქტიკის წინააღმდეგ აღმოჩენილიყო, ბოლოს და ბოლოს კი – მისი წარმომშობი პოლიტიკური სისტემის წინააღმდეგაც. პროლეტარიატის დიქტატურის მარქსისტულ-ლენინური მოძღვრება კი მოითხოვდა იდეოლოგიისა და ხელოვნების სრულ შერწყმას. მაგრამ მოუგვარებლობა და წინააღმდეგობა ამგვარადვე დარჩა, – იმ უბრალო მიზეზის გამო, რომ ესთეტიკური კვლევა-ძიებანი (ისევე როგორც ყოველგვარ თავისუფალი ძიებანი) უბრალოდ აიკრძალა, კლასიკური მემკვიდრეობის სანაგვეში გადაყრის მქადაგებლებს თუ კლასიკური მემკვიდრეობის შენარჩუნების მომხრეებს ქლაქებიდან და სოფლებიდან საკმაოდ მოშორებულ ტრამალებში, გულაგის ბანაკებში უკრეს თავი, სადაც, ციმბირის გრძელ ღამეებში, იმათ, ვინც კი ცოცხლები გადარჩნენ, ესთეტიკური დებატების ვაგრძელების საშუალება უთუოდ ექნებოდათ. სისხლზე დამყარებული მოძღვრება სოციალისტური რეალიზმის შესახებ კი მრავალი ათეული წლით გაბატონდა საბჭოთა კულტურაში, ლიტერატურაში, ლიტერატურისმცოდნეობაში თუ ხელოვნებისმცოდნეობაში.

სულ მალე ხელოვნების მთავარ თეორეტიკოსებად და განმსჯელ-დამსჯელებად იოსებ სტალინი და ანდრეი ჟდანოვი გახდნენ. საბჭოთა ხელოვნების განვითარება კი ამიერიდან განისაზღვრებოდა სტატიებით გაზეთ “პრავდაში” ან კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის დადგენილებებით, მაგალითად, ვანო შურადელის ოპერის “დიადი მეგობრობის” ან ჟურნალების “ზეზდასა” და “ლენინგრადის” შესახებ... ვისაც სტალინური ეპოქის ლიტერატურის სასკოლო სახელმძღვანელოები გადაუშლია, პირველ გვერდზე უთუოდ ამ ან ამგვარ დადგენილებებს მოჰკრავდა თვალს.

ხელოვნებაში კი მკვიდრდებოდა ფსევდოკლასიციზმი, სტალინური კლასიციზმი, რომელიც ერთდროულად იყო ხელოვნებაც, ესთეტიკაც, იდეოლოგიაც, ან უფრო სწორად, რაღაც ფსევდორელიგია, რელიგიის მიბაძვა, რომელიც განადიდებდა არა სამყაროს შემოქმედს, არა თავისუფლებას, არა ჭეშმარიტებას, სილამაზესა და სიკეთეს, არამედ ღმრთისაგან განდგომილ “ამა სოფლის მმართველს”. კლასიციზმის მსგავსად, სოცრეალიზმიც ნიმუშის, მაგალითის ეთიკასა და ესთეტიკას ეფუძნებოდა, – მას აინტერესებდა არა რეალური, არამედ არსობრივი და აქედან გამომდინარეობდა კომუნიზმის პერიოდის განუწყ-

ვეტელი თეორიული დისკუსიები ხელოვნებაში ციპობრივის რაობის შესახებ.

ძნელია ითქვას, რამ განაპირობა თავად სახელდება – “სოციალისტური რეალიზმი” (მსგავსი რიგის მოვლენას ნაციონალ-სოციალისტურ გერმანიაში იოზეფ გებელსი “გმირულ/ჰეროიკულ რეალიზმს” უწოდებდა) და არჩევანი: ნორმისადმი, კანონიკურისადმი, კანონდებულისადმი სწრაფვამ, 30-იანი წლების შემდგომი სცალინიზმის პრეტენზიებმა ცარიზმის მთელ მემკვიდრეობაზე (სამხრეების, ისტორიული ტრადიციების და მეცხრამეტე საუკუნის კლასიკური რეალისტური მემკვიდრეობის ჩათვლით), მასობრივი ადამიანისათვის მითოსისა და ზღაპრის მოდელის (ანუ სოცრეალიზმში ციპური ფაბულური სტრუქტურის, გმირის სახის და ა.შ.) უფრო ადვილმა მისაწვდომობამ, ამ ადამიანის ამგვარი მოდელით მანიპულირების სიადვილემ თუ ბელადის, უბრალოდ, უინიანმა მხატვრულმა გემოვნებამ და გადაწყვეტილებამ...

შემთხვევითი არ იყო, რომ სოციალისტური რეალიზმში, ფაქტობრივად, ეყრდნობოდა არა მარქს-ენგელს-ლენინ-სცალინის ესთეტიკურ მოძღვრებას (რადგან ასეთი ბუნებაში არც არსებობდა), არამედ საგანგებო მითოსსა და რიტუალს, რომლის ფარულ, აპოკრიფულ საფუძვლად გამოყენებული იყო, ერთი მხრივ, ფრიდრიხ ნიშემ (მისი მოძღვრება გეკაცისა და მარადიული დაბრუნების შესახებ, სხეულისა და სიჯანსაღის კულტი), ხოლო, მეორე მხრივ, – რიხარდ ვაგნერი (მისი მოძღვრება ხელოვნებათა სინთეზისა და ხელოვნებისა და ცხოვრების ცოცხალური ჰარმონიის შესახებ), და ეს მითოსი და რიტუალი თავისი ბუნებით არა მარტო არაქრისტიანული, არამედ ანტიქრისტიანული იყო (გავიხსენოთ, თუნდაც, ერთი მხრივ, ვაგნერისეული “პარსიფალის” ანტიმესა – “შავი წირვა” და, მეორე მხრივ, ბოლშევიკური ანტიქრისტიანული რიტუალები, ეკლესიათა წაბილჩვისა და 1 მაისის – ჭინკათა დღესასწაულის საზემო აღნიშვნის ჩათვლით).

სოციალისტური რეალიზმი, საკუთარი განცხადებით, თითქოს ეფუძნებოდა მარქს-ენგელს-ლენინ(-სცალინ)ის მოძღვრებას, ფაქტობრივად კი, მას იგივე წყაროები ჰქონდა, რაც გერმანულ ნაციონალ-სოციალიზმს – ნიშესა და ვაგნერის იდეები, პრაქტიკულად კი, კულტურის ბედ-იღბალი კომუნისტური პარტიის ცენტრალური კომიტეტის კაბინეტებში წყდებოდა; სოციალისტურ

რეალიზმს ერქვა “რეალიზმი”, რეალურად კი ის ტიპურ კლასიციზმს წარმოადგენდა; სოციალისტური რეალიზმი საკუთარ თავს ეგრეთ წოდებული “კრიტიკული რეალიზმის” მემკვიდრედ მიიჩნევდა, რაც მართალი არც იყო, მაგრამ ესთეტიკის იდეოლოგები იმის პასუხსაც ვერ პოულობდნენ, “ერთადერთი სწორი იდეოლოგიის” გარეშე როგორ ახერხებდნენ მეცხრამეტე საუკუნის კლასიკოსები ცხოვრების ნამდვილ ასახვას...

გონიერი ადამიანისთვის კი მაშინაც და ახლაც დასკვნა ნათელი იყო: ყოველგვარ უღმრთო, არაადამიანურ იდეოლოგიებს დღეს თუ ხვალ დროის ნიაღვარი წაიღებს, ჭეშმარიტების მალაჩრებელი ნამდვილი ლიტერატურა კი მარადიული და წარუვალია.

2002

მართლმადიდებლობა და კათოლიკობა

უმეტესად, ყურადღება გამახვილებულია ხოლმე განსხვავებებზე მართლმადიდებლობასა და კათოლიკობას შორის, თუმცა მათი მსგავსება, რა თქმა უნდა, ბევრად უფრო ხილულია და უფრო მნიშვნელოვანია. ფაქტობრივად, ეს განსხვავებანი განპირობებულია იმ რამდენიმე დოგმით, რომლებსაც აღიარებს რომის კათოლიკე ეკლესია, მაგრამ არ ცნობენ მართლმადიდებლები. რაც შეეხება განსხვავებებს ლიტურგიულ პრაქტიკაში, საეკლესიო ცხოვრებასა და კულტურულ ტრადიციებში, თეოლოგიური თვალთახედვით, მათ სრულიად არაარსებითი მნიშვნელობა აქვს. სხვათა შორის, თვით საკუთარი სახელდებაც კი საერთოა: რომის კათოლიკე ეკლესიას, რა თქმა უნდა, თავი “მართლმადიდებლად” მიაჩნია, მართლმადიდებელი ეკლესია კი, საკუთარი თვითშეგნებით, “კათოლიკეა” (“სარწმუნოების სიმბოლოს” ერთი მუხლი ასე უღერს: “[მრწამს] ერთი, წმიდა, კათოლიკე და სამოციქულო ეკლესია”).

საჭიროა, აღინიშნოს, რომ კათოლიკეს, რომელიც რომის კათოლიკე ეკლესიას მიაკუთვნებს თავს, არ ეეჭვება, რომ კათოლიკე ეკლესიაა ქრისტიანული ჭეშმარიტების ერთადერთი სრულყოფილი მატარებელი და რომ სწორედ კათოლიკე ეკლესიაშია დაცული ქრისტიანული მოძღვრების მთელი სისავსე. მაგრამ, ამავე დროს, რომის კათოლიკე ეკლესიას მართლმადიდებელი ეკლესია არა მარტო თავის ღვიძლ დად მიაჩნია, არამედ ის მთლიანად იზიარებს, ითავისებს, თავის საკუთარ მემკვიდრეობად მიიჩნევს მართლმადიდებლურ დოგმატიკას, ასკეტიკურ მოძღვრებასა და პრაქტიკას, ლიტურგიასა და, ამასთანავე, კულტურულ ტრადიციებს. ამდენად, კათოლიკობა მთლიანად მოიცავს მართლმადიდებლობას, არაფერს უარყოფს იმისაგან, რასაც წარმოადგენს მართლმადიდებელი სარწმუნოება, მაგრამ, ამასთანავე, ამატებს, ავსებს და ავითარებს განუყოფლობის პერიოდის ათი საუკუნის საერთო მემკვიდრეობას. სწორედ ეს შემდგომი ათი საუკუნის მემკვიდრეობაა (მეთერთმეტე საუკუნიდან დღევანდელ დღემდე), რაზეც უარს ამბობს მართლმადიდებელი

ეკლესია და რაც მას თავის ტრადიციასთან შეუთავსებლად მიაჩნია (მაგალითად, მართლმადიდებელი ეკლესია მიიჩნევს, რომ ქრისტიანული მოძღვრება ჩამოყალიბდა შვიდ მსოფლიო კრებაზე, რომის კათოლიკე ეკლესია კი აგრძელებდა მსოფლიო კრებებს და უკანასკნელი მსოფლიო საეკლესიო კრება ჩატარდა 1963-1965 წლებში, ვატიკანში. ეს კრება მიჩნეულია ოცდამეერთე მსოფლიო კრებად, თუმცა მართლმადიდებლებს უკანასკნელად მიაჩნიათ 787 წელს კონსტანტინოპოლში ჩატარებული მეშვიდე მსოფლიო კრება).

უმთავრესი დოგმატური განსხვავება რომის კათოლიკე ეკლესიასა და მართლმადიდებელ ეკლესიას შორის ტრიადოლოგიური, უფრო ზუსტად, პნევმატოლოგიური ხასიათისაა, ანუ შეეხება მოძღვრებას სამების, ან, უფრო ზუსტად, სული წმიდის შესახებ: მართლმადიდებლებს მიაჩნიათ, რომ სული წმიდა გამოდის მხოლოდ მამისაგან, კათოლიკური თვალსაზრისით კი, ის მამისაგან და ძისაგან გამოდის (ამ საკითხს მოიხსენიებენ როგორც თილიოკვეს საკითხს, რადგან ლათინურად “და ძისაგან” სწორედ ასე უდერს). სხვათა შორის, ქართულ ხელნაწერებს შორის შემონახულია წმიდა გიორგი მთაწმიდელის მიერ თარგმნილი “აღსარებაჲ წმიდისა და უბიწოჲსა ქრისტიანეთ სარწმუნოებისაჲ”, სადაც საქართველოს ეკლესიის ყველაზე დიდი საღმრთისმეტყველო ავტორიტეტი წერს: “სული წმიდა არს მამისაგან და ძისა არა შექმნით, არცა დაბადებით, არცა შობით, არამედ გამოსლვით”.

კიდევ ერთი განსხვავება სოცეროლოგიურია (სოცეროლოგია არის მოძღვრება ხსნის, გამოხსნის, – ძველი ქართულით, ცხონების – შესახებ): მართლმადიდებლები საიქიო ცხოვრებაში აღიარებენ სამოთხესა და ჯოჯოხეთს, კათოლიკური მოძღვრების მიხედვით კი, არსებობს, აგრეთვე, სალხინებელი (ანუ განსაწმედელი), სადაც სულები “დროებით” იმყოფებიან, – განწმედამდე და სამოთხეში გადასვლამდე, რაშიც სულს არა მარტო ქვეყნად დარჩენილთა ლოცვა-ვედრებანი ესმარება, არამედ ეკლესიაში დაგროვილი ზეჯეროვანი დამსახურების საუნჯეც (წმიდათა მიერ დაგროვებული ის ზედმეტი მადლი, რომელიც მათ საკუთარი გამოხსნისათვის აღარ სჭირდებათ). ამასთანაა დაკავშირებული ინდულგენციებიც, რომელთაც ადამიანის გულწრფელი სინანულის შემთხვევისას (აქ მთავარია

სწორედ გულწრფელი სინანული!), ცოდვათა მონანიების სიმბოლურ დასტურად გასცემს ეკლესია.

ამას გარდა, რომის კათოლიკე ეკლესიას, მართლმადიდებელთაგან განსხვავებით, გამოცხადებული აქვს ორი დამატებითი მარიოლოგიური დოგმა: 1854 წელს – დოგმა ქალწული მარიამის უბიწოდ ჩასახვის შესახებ (მართლმადიდებელთა მოძღვრების მიხედვით, უბიწოდ ჩასახული იყო მხოლოდ იესო) და 1950 წელს – დოგმა ქალწული მარიამის ზეცად აღყვანების შესახებ (თავად ამ სწავლებას – ამ გადმოცემასა და ტრადიციას – მართლმადიდებელი ეკლესია არ უარყოფს, მაგრამ საჭიროდ არ მიაჩნია მისი გამოცხადება საგანგებო დოგმის სახით).

უმთავრესი განხეთქილება ეკლესიოლოგიურ მოძღვრებას უკავშირდება, – მოძღვრება რომის ეპისკოპოსის (ანუ რომის პაპის) უპირატესობისა და მისი უცდომლობის შესახებ, რასაც უარყოფენ მართლმადიდებლები. მოძღვრება პაპის უპირატესობის შესახებ ემყარება არა მარტო საეკლესიო ტრადიციას, არამედ სახარებისეულ დამოწმებას, როცა მაცხოვარი მოციქულ პეტრეს (რომის კათედრის პირველ ეპისკოპოსს, – შესაბამისად, პირველ პაპს) დაავალებს ეკლესიის დაფუძნებას და მას მიიჩნევს მის საძირკველად, მას მიანდობს მაცხოვრის სამწყსოს დამწყემსვას (“დამწყსენ ცხოვარნი ჩემნი!”) და მორწმუნეთათვის ცოდვების შენდობას. რაც შეეხება დოგმას პაპის უცდომლობის შესახებ, ის მიღებულ იქნა ვატიკანის პირველ მსოფლიო კრებაზე 1870 წელს. მისი არსი ისაა, რომ პაპი უცდომელია მაშინ, როცა ეკლესიის სახელით კათედრიდან – *ex cathedra* – აცხადებს მოძღვრებას სარწმუნოების ან ზნეობის შესახებ. პაპმა ეს უფლება ახალი დოგმის გამოსაცხადებლად გამოიყენა ერთადერთხელ – 1950 წელს, როცა მან გამოაცხადა დოგმა ქალწული მარიამის ზეცად აღყვანების შესახებ. ცნობილი მართლმადიდებელი თეოლოგი, მტკიცე მართლმადიდებელი ანტონ კარტაშოვი წერდა: “ჩვენ უნდა გავიგოთ კათოლიკური ეკლესიის ღმრთისმოსაობა, ეკლესიოლოგიური მისტიკა, სადაც პაპი ეკლესიის გულად არის პერსონიფიცირებული. ვინ გაბედავს ეკლესიური სიყვარულის ეს სათუთი ყვავილი უხეში ხელით ამოგლიჯოს ჩვენი დასავლელი ძმების გულებიდან?!”.

კათოლიკე ეკლესიაში ერთმანეთს ერწყმის, ერთი მხრივ, მკაცრი ცენტრალიზმი და იერარქიულობა და, მეორე მხრივ, ქა-

რიზმატულობა. არა მარტო სამღვდელთა, არამედ საერო კათოლიკეების მკაცრად ემორჩილებიან წმიდა საყდრისა და მის დაწესებულებათა გადაწყვეტილებებს (მაგალითად, დედამიწის ნებისმიერ კუთხეში მცხოვრები კათოლიკე განქორწინების უფლებას მხოლოდ რომიდან იღებს), მაგრამ, ამავე დროს, ქრისტიანული ქარიზმით აღსავსე ადამიანები სათავეს უდებენ ახალ მოძრაობებს, ახალ ორდენებს, სულიერი პრაქტიკის ახალ სახესხვაობებს (მაგალითად, წმიდა ფრანცისკე ასიზელი, წმიდა დომინიკე, წმიდა ეგნატე ლოიოლა, წმიდა იოანე დონ ბოსკო, წმიდა იოსებ მარიამ ესკრივა, ნეტარი ტერეზა კალკუტელი).

კათოლიკე ეკლესიის მოძღვრება ჩამოყალიბებულია “კათოლიკე ეკლესიის კათექიზმოში”, ეკლესიის კანონიკური საფუძვლები კი ასახულია “კანონიკური სამართლის კოდექსში”.

2003

ბერმონაზვნობა ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა და დასავლეთში

ძვირფასო მეგობრებო, ვიცით, რომ ეგვიპტეში დღესაც არსებობს ეროვნული უმცირესობა, რომელსაც კოპტები ეწოდება. ფაქტობრივად, ისინი ძირძველ ეგვიპტელებს წარმოადგენენ. ძნელად თუ ითქმება, რომ ის კულტურა, რასაც კოპტური ეწოდება, მრავალფეროვანი, მდიდარი ან რამით გამორჩეული იყოს (თუ არ ჩავთვლით მათ წინარე ანუ ძველ ეგვიპტურ წარსულს), – ამდენად, გავგიჭირდება ვთქვათ, რომ მათი წვლილი მსოფლიო კულტურაში რამით განსაკუთრებული იყოს. კოპტური ენა, რამდენადაც ცნობილია, ბერძნულისა და ძველი ეგვიპტურის სიმბიოზია; მათი ლიტერატურაც საკმაოდ დარობია და, ძირითადად, თარგმნილი ცეცხლებისგან შედგება; კოპტების წვლილი არქიტექტურასა და მხატვრობაშიც მოკრძალებულია. მაგრამ მათ ეკუთვნით ერთი განსაკუთრებული ღვაწლი კაცობრიობის და, მით უმეტეს, ქრისტიანობის წინაშე – კოპტების შექმნილი და დაფუძნებულია ის, რასაც ქრისტიანული ეკლესიის ისტორიაში ბერმონაზვნობა ჰქვია.

ბერმონაზვნობა დღემდე არსებული ორივე სახით კოპტებს შორის ჩამოყალიბდა: როგორც განდევილური, ისე სამონასტრო ბერმონაზვნობა. რა თქმა უნდა, ეს გარკვეულად სიმბოლურ ფიგურებს უკავშირდება. მონაზვნობა, როგორც ცხოვრების ტიპი, ჩვენ შეგვიძლია ვიპოვოთ წინარექრისტიანულ ტრადიციებშიც, სხვა რელიგიებშიც, მაგრამ ქრისტიანული გადმოცემა ბერმონაზვნობის დაფუძნებას მაინც ერთი პიროვნების სახელს უკავშირებს და ეს არის წმინდა ანტონი დიდი, ანუ, ქართული ტრადიციით, ანტონი მეგვიპტელი, რომელიც ცხოვრობდა მესამე-მეოთხე საუკუნეთა შუა წლებში (მან თითქმის ასი წელი იცხოვრა). ანტონიმ ჯერ კიდევ სიყმაწვილისას უსმინა სახარებისეულ ხმას, რომელიც მას მოუწოდებდა, დაეტოვებინა სახლ-კარი და, საერთოდ, ყოველივე, რაც ჰქონდა, რათა გაჰყოლოდა ქრისტეს. მან, როგორც ეს არაერთ წმიდანს გაუკეთებია, პირდაპირი მნიშვნელობით გაიგო ეს სიტყვები, მიატოვა სახლი და წავიდა უდაბნოში. ესაა

ის სახელგანთქმული უდაბნო, რომელმაც ევროპის კულტურის ისტორიაში სიმბოლური, ემბლემატური მნიშვნელობა შეიძინა – თებაიდის უდაბნო, სამხრეთ ეგვიპტეში, სადაც ანტონი დაემკვიდრა და საიდანაც სათავეს იღებს მეოთხე საუკუნიდან დღემდე არსებული ყველა მონასტერი, ყველა განდევილი თუ ბერ-მონაზონი. წმიდა ანტონისა და მისი კოპტი მოწაფისაგან, პახომისაგან, იწყება საბერმონაზვნო და სამონასტრო ცხოვრების ისტორია. წმიდა ანტონი განდევილი იყო და, სხვა თუ არაფერი, ევროპული ლიტერატურიდან ან ფერწერიდან გვახსოვს იმის შესახებ, როგორ აფორიაქებდნენ მას ეშმაკები და ჭინკები. იგი მოდელი და პირველსახე გახდა იმ ბერისა, რომელსაც ცდუნებების სახით ეშმაკი ებრძოდა. მისი მოწაფე, წმიდა პახომი აფუძნებს პირველ ნამდვილ ქრისტიანულ მონასტერს, ანუ განდევილ ადამიანთა საერთო საცხოვრებელს.

შემთხვევითი არაა, რომ ამ მოძრაობის აღმოცენება მეოთხე საუკუნეში ხდება, ანუ მას შემდეგ, რაც ქრისტიანობა აღარ არის დევნილი რელიგია და ის ნელ-ნელა სახელმწიფო რელიგია ხდება არა მარტო რომის იმპერიაში, არამედ შემდგომ – მეზობელ ქვეყნებშიც. მაგრამ ეს, პირველ ყოვლისა, ეხება აღმოსავლეთ რომის იმპერიას, ანუ ბიზანციას (თუმცა ყველას მოგვსენებათ, ბიზანტიელებმა ისე დაამთავრეს თავიანთი არსებობა, არ იცოდნენ, რომ ბიზანტიელები იყვნენ და საკუთარი თავი მათ ბოლომდე რომაელებად მიაჩნდათ; ბიზანტიელები მათ მხოლოდ რენესანსის ხანაში უწოდეს).

რამ განაპირობა ბერობის, მონაზვნობის ასეთი მძლავრი შემოჭრა ქრისტიანულ სამყაროში? ეს მართლაც მძლავრი ნაკადი იყო იმიტომ, რომ ასობით და ათასობით ადამიანი, ნაზიარები ელინურ და რომაულ კულტურას, მიემართება თებაიდის უდაბნოსაკენ ჭეშმარიტების საძიებლად, ღმერთთან პირისპირ დასარჩენად, საკუთარი სულის გადასარჩენად...

ქრისტიანობაში არ არსებობდა ბერმონაზვნობა მანამ, სანამ ქრისტიანები იღვევებოდნენ. დევნის დამთავრების შემდეგ, სწორედ მეოთხე საუკუნიდან, ქრისტიანი ადამიანი ირჩევს განდევილობას, მონაზვნურ ცხოვრებას და ამაში ჩვენ დავინახავეთ ყველა რელიგიისათვის ნაცნობ ასკეტურ ცხოვრებას, ასკეზას. ეს არის თვითმებლუდვა ღმერთთან მისაახლოებლად, რაც ცნობილია ყველა რელიგიისათვის. ადამიანი რელიგიური განვითარების

კვალობაზე ღმერთს მსხვერპლად სწირავს არა ცხოველს, არა მცენარესა თუ სხვა საგანს, არამედ საკუთარ თავს. ასკეტიზმი, პირველ ყოვლისა, არის საკუთარი თავის მსხვერპლად მიტანა; მეორე მოტივი ასკეტიზმისა არის ის, რომ ღმერთთან მისვლა და შემდეგ ღმრთის სიტყვის ადამიანებამდე მიტანა შეუძლია მხოლოდ განწმედილ ადამიანს; მესამე მოტივია სურვილი იმისა, რომ ქრისტიანი შეუერთდეს ქრისტეს ტანჯვას, რაც ჯერ კიდევ პავლე მოციქულთან არის დამოწმებული. წმიდა პავლე ამბობს: “მე, ქრისტესთან ერთად ვარ ჯვარცმული” (გალატელთა 2:19). ყოველი განდგომილი, ყოველი თვითმებღუდული ადამიანი ქრისტესთან ერთად თანაეწამება. აქვე ჩავუერთავ, რომ ეს, ძირითადად, დამახასიათებელია არაპროტესტანტული მიმდინარეობებისათვის, რადგან პროტესტანტებისათვის ქრისტეს წამება, ჯვარცმა ერთჯერადი მოვლენა იყო (თუმცა, გამონაკლისებიც არსებობს, – მაგალითად, კირგევორი), ხოლო არაპროტესტანტებისათვის ქრისტეს ტანჯვა მარადიულია, რომელიც გრძელდება და რომელშიც მონაწილეობა ევალება მორწმუნე ქრისტიანს.

შეგვიძლია თუ არა დავსვათ ერთმნიშვნელოვანი ცოლობის ნიშანი ქრისტიანობასა და ასკეტიზმს შორის? არამც და არამც! მონაზვნებს ევალებოდათ სამი აღთქმის დადება: უპოვარებისა, უმანკობისა და მორჩილებისა. ნებისმიერი მონაზონი (სხვათა შორის, ძველ ქართულში სიტყვაში “მონაზონი” იგულისხმებოდა ქალიც და კაციც, თუმცა დღევანდელ ქართულში ძირითადად ქალს გულისხმობენ, რაც სწორი არ არის. ამჯერად, ჩვენი მოხსენების მსვლელობაში, “მონაზონი” თავდაპირველი ორივე მნიშვნელობით გამოიყენება). უპოვარება მონაზვნისათვის პირველი და აუცილებელი პირობაა, რაც ნიშნავს უქონლობას, მიუჭაჭველობას ამ სოფლისადმი, მისგან სულიერად განთავისუფლებას; უმანკობაც ხორციელ ვნებათაგან თავშეკავებას, ხორციელ სწრაფვათაგან, ხორცის ძახილისგან თავისუფლებას გამოხატავს; ხოლო მორჩილება, რომელიც მოულოდნელად უპირისპირდება ამ ორ თავისუფლებას, ღმრთის მიერ არჩეულ ადამიანთა მორჩილებას ნიშნავს, რაც გულისხმობს პიროვნული, ეკოცენტრული მეობის დაძლევას. ამ სამი აღთქმის დადებით ადამიანი, პირველ ყოვლისა, საკუთარი სულის, საკუთარი ჭეშმარიტი მეობის თავისუფლებას მოიპოვებს.

კიდევ ერთხელ უნდა ითქვას, რომ ასკეტიზმი და მონაზვნობა აუცილებელ კავშირში არ არის ერთმანეთთან. ეს მე ერთხელ პრაქტიკულადაც, საკუთარი თვალითაც დავადასტურე. ეგვიპტური მონაზვნობა მთელ მსოფლიოში გავრცელდა, ხოლო მცირე აზიაში ის გადმოიღო ეკლესიის დიდმა მამამ ბასილი დიდმა. თავის სულიერ თანამოღვაწეებთან – გრიგოლ ნოსელთან და გრიგოლ ნაზიანზელთან – ერთად, იგი სათავეში უდგება სამონასტრო-სამონაზვნო საქმიანობას კაბადოკიაში. მე მქონდა ბედნიერება, უშუალოდ მენახა სწორედ ეს პირველი კაბადოკიური მონასტრები და გავცნობოდი ოდესღაც იქ მცხოვრები ბერების ცხოვრებას. თავდაპირველად, როდესაც ამ გამოქვაბულებს ნახავთ, წარმოიდგენთ, როგორი თვითშეზღუდული იყო ამ ბერების ცხოვრება. მაგრამ იქვე ვნახე სოფელი, რომელიც ოდესღაც მიწისძვრას დაუზიანებია და ხალხისგან დაცლილა. ის ისეთივე სახით იყო შენარჩუნებული, როგორიც მეცხრამეტე-მეოცე საუკუნეების მიჯნამდე შემონახულა. სოფლის მცხოვრებთა ყოფა, როგორც ჩანს, არც განსხვავდებოდა მონაზონთა ცხოვრებისაგან. ამ სოფლის ნახვისას კიდევ ერთხელ დავრწმუნდი, რომ ბერობა, მონაზვნობა არა იმდენად საზოგადო ცხოვრებისგან განდგომას, არამედ შინაგან გარდაქმნას ნიშნავს, რასაც ძველი ბერძნები “მეტანოიას” უწოდებდნენ. მთავარია შინაგანი გარდაქმნა და არა გარეგნული ცხოვრების წესის შეცვლა.

მოგეხსენებათ, მონაზვნობა ამ გზით – ახლო აღმოსავლეთიდან და, პირველ ყოვლისა, სირიიდან საქართველომდეც აღწევს. მაგრამ დღეს თავს ნებას მივცემ, საქართველოს შესახებ არ ვისაუბრო, თუნდაც იმიტომ, რომ ეს თემა ბევრისთვის ნაცნობია, მეც დროს მოითხოვს და ბევრმა ჩემზე უკეთ იცის. თუმცა, ცნობილია, რომ საქართველოში მონაზვნობა სირიის გზით შემოსულა.

ეგვიპტიდან, ახლო აღმოსავლეთიდან ბერმონაზვნური ცხოვრების წესი მალე მთელ მსოფლიოს მოედება. კერძოდ, აღმოსავლური საბერო ცხოვრება, პირველ ყოვლისა, გაიფურჩქნება ათონზე, – იმ წესების შენარჩუნებით დღემდე, რასაც ბასილი დიდმა დაუდო საფუძველი.

თავი რომ არ შეგაწყინოთ, ახლა მე დასავლეთისაკენ გადავინაცვლებ, სადაც მონაზვნობისა და სამონასტრო ცხოვრების დასაწყისი უკავშირდება ბენედიქტე ნურსიელის სახელს. იგი ლათინური, დასავლური მონაზვნობის ფუძემდებელია და წმიდანა-

დაა აღიარებული როგორც დასავლურ, ისე აღმოსავლურ ქრისტიანობაში (აღმოსავლურქრისტიანულ კალენდარში იგი ღირს მამად არის მოხსენიებული). სხვათა შორის, აღსანიშნავია, რომ მისი ცხოვრება, რომელიც რომის პაპმა, გრიგოლ დიდმა, დი-ალოგოსმა, აღწერა, ქართულად თარგმნა ეფთვიმე ათონელმა. არსებობს ეფთვიმეს ხელით დაწერილი საგანგებო ლოცვაყ ბენედიქტესადმი. სხვათა შორის, ათონზე მცხოვრებ ბენედიქტელ ბერებთან მეთოთხმეტე-მეთხუთმეტე საუკუნეებამდე ქართველი ბერებიც მეგობრობდნენ და შემთხვევითი არაა, რომ “იოანესა და ეფთვიმეს ცხოვრებაში”, მეთერთმეტე საუკუნის ტექსტში, მოხსენიებულია ერთი რომაელი ბენედიქტელი ბერი ლეონი, რომელიც მეგობრობდა ქართველ ბერთან, გაბრიელთან. ტექსტში წერია, რომ მათ ერთმანეთის ენა არ იცოდნენ, მაგრამ მათ შორის იმდენად დიდი სულიერი ერთობა ყოფილა, რომ ეს არ უშლიდა ხელს მათს ურთიერთობას. ათონელ ქართველთა ბერებს ამ ბენედიქტელი ბერისათვის გამოყოფილი ჰქონიათ საგანგებო სენაკიც კი, სადაც იგი რჩებოდა მათთან სტუმრობისას.

როგორც ვთქვით, პირველი დასავლური მონასტრის ფუძემდებელია ბენედიქტე ნურსიელი, რომელმაც 529 წელს დააარსა მონასტერი – მონტე კასინო. თეოლოგებისა თუ მისტიკოსების აზრით, ეს თარიღი შემთხვევითი არაა: როგორც ვიცით, 529 წელს დაიხურა ანტიკური წარმართული კულტურის უკანასკნელი კერა – ათენის პლატონის აკადემია, ხოლო უკანასკნელი წარმართი ნეოპლატონიკოსები სპარსეთში გადასახლდნენ. სწორედ ამ წელს ჩნდება ევროპის მიწაზე, – ბარბაროსების მიერ აოხრებულ, გაპარტახებულ ევროპაში, სადაც განადგურებული იყო კულტურა თუ ცივილიზაცია, – ახალი კულტურის პირველი კერა: მონტე კასინო (ერთი მცირე გადახვევა: ბენედიქტე ნურსიელის მემკვიდრეობისადმი, ევროპული ქრისტიანული ფასეულობებისადმი ერთგულების ნიშნად აიღო მისი სახელი რომის ახლანდელმა პაპმა, ბენედიქტე მეთექვსმეტემ).

დავუბრუნდეთ წმიდა ბენედიქტეს. მე მქონდა ბედნიერება, მენახა ის ადგილი, სადაც ბენედიქტემ განდევნილური ცხოვრება დაიწყო, – იტალიაში, სუბიაკოში, მთის იმ მწვერვალზე, რომელზეც იგი განმარტოებულად ცხოვრობდა სამი წლის განმავლობაში. თავიდან ეს იყო იმ გზის გაგრძელება, რომელიც აღმოსავლური ბერობისათვის არის ჩვეული. მისი ბიოგრაფიიდან ცნობი-

ლია, რომ იგი შთაგონებული იყო წმიდა ანტონი მეგვიპტელის ცხოვრებით და მისი ცხოვრების წესს იმეორებდა (“ანტონი დიდის ცხოვრება” დაწერილია ეკლესიის დიდი მამის, ათანასი ალექსანდრიელის, მიერ, რომელიც ქართულადაცაა რამდენჯერმე თარგმნილი. ეს თხზულება საუკუნეების განმავლობაში იყო მოდელი წმიდა მამების ცხოვრებათა აღწერისთვის. სხვათა შორის, გარკვეული პარალელების გავლებაც შეიძლება ანტონ დიდის ცხოვრებასა და გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას შორის). სამი წლის განმავლობაში სუბიაკოში განდევნილად ყოფნის შემდეგ ბენედიქტე მიდის იმ აზრამდე, რომ ბერი ქვემოთ, ხალხს შორის უნდა ჩამოვიდეს და უნდა ცხოვრობდეს საზოგადოებაში. სუბიაკოში ჩემი ყოფნისას ამ გზის გავლა მომიჩია ფეხით და მაშინ ცხადად მივხვდი, თუ რა მნიშვნელოვანი იყო ეს გზა – მთის მწვერვალსა და იქვე მდებარე პატარა ქალაქს შორის – ევროპული ცივილიზაციისთვის. წმიდა ბენედიქტე ჩამოდის ქვევით და ხდება შუა საუკუნეების ევროპული ცივილიზაციის ერთ-ერთი უმთავრესი ფუძემდებელი. მის მოღვაწეობას საფუძვლად უდევს არა მარტო ლოცვა, არამედ შრომა. ბენედიქტემ შემოიღანა სამიწათმოქმედო კულტურა – ბენედიქტელი ბერები ასწავლიან ევროპელებს მიწაზე შრომას, სოფლის მეურნეობას, მეღვინეობას. ისინი სახლდებიან ქალაქებთან თუ სოფლებთან ახლოს და აზიარებენ ცივილიზაციას გაველურებულ ევროპულ მოსახლეობას. დღესაც ევროპაში საუკეთესო ღვინოები, მინერალური წყლები და ხილბოსტნეული იყიდება ბენედიქტელთა სამონასტრო მაღაზიებში. მაგრამ მათი მოღვაწეობა მარტო ამით არ შემოიფარგლება. ბენედიქტე წერს წესდებას, მონასტრის ტიპიკონს, რომლის მიხედვითაც, მონაზვნებისათვის, სხვა მოვალეობათა გარდა, სავალდებულოა წიგნების კითხვა. ბენედიქტელთა მონასტერში ერთი ბერს, ჩვეულებრივ, ჰქონდა სავანგებო მოვალეობა – დადიოდა და ამოწმებდა, კითხულობდნენ თუ არა წიგნებს ბერები. ბენედიქტეს მიმდევრები იწყებენ ძველი ლიტურგურული ძეგლების გადაწერასა და დამუშავებას. სწორედ მათი დამსახურებაა, რომ დღეს ადვილად შეგვიძლია მსჯელობა ანტიკური ლიტურგურის შესახებ. როგორც ვითხარით, ბენედიქტელთა მონასტრები, დიდი გალავნით გარშემორტყმული, ქალაქებისა და სოფლების მახლობლად იყო მოთავსებული. ადგილობრივი ელიტა საუკუნეების განმავლობაში თავიანთ ვაჟებსა თუ ქალებს ამ მონასტ-

რებში ავგავნიდა განათლების მისაღებად. ევროპაში ცივილიზაცია და კულტურა სწორედ ბენედიქტელთა გადარჩენილია.

ახლა ცოცხათი მოზრდილ დროითს ნახტომს გავაკეთებ და ვისაუბრებ იმ მონაზვნური წესების რამდენიმე სახეობაზე, რომლებიც ქრისტიანულ ეკლესიაში დამკვიდრდა. თავიდანვე, აღმოსავლური ტრადიციის ბერ-მონაზვნები, თვით აღმოსავლური წესის კათოლიკენიც წმიდა ბასილის წესის, მისი წესდების მიმდევრები არიან (საქართველოს ისტორიიდან გვახსოვს, რომ ამ წესის მიმდევარი იყო სულხან-საბა ორბელიანიც; ზოგადად, კათოლიკე ბასილიელები, რა თქმა უნდა, აღიარებენ რომის პაპის მმართველობას, მის უზენაესობას), ხოლო დასავლურევროპულ ქრისტიანობაში კი რამდენიმე წესის მონაზვნობა ყალიბდება.

ერთის შესახებ უკვე ვილაპარაკეთ და ეს არის ბენედიქტელთა ორდენი, რომელიც ცხოვრების წესად ირჩევს განუწყვეტლივ ლოცვასა და შრომას. დღესაც ბევრი უმნიშვნელოვანესი სკოლა და უმაღლესი სასწავლებელი ბენედიქტელთა მფარველობის ქვეშ იმყოფება. ამჟამად ბენედიქტელები აქტიურად არიან ჩართულნი საკომპიუტერო საქმიანობაში და მათ მონასტრებში არაერთი მნიშვნელოვანი საკომპიუტერო პროგრამა მომზადდა.

მაგრამ დგება ხანა, როდესაც მონაზვნები სხვა, სხვაგვარ ამოცანას დაისახავენ და აქ ჩნდება ქრისტიანობის ისტორიისათვის უმნიშვნელოვანესი პიროვნება, წმიდა ფრანცისკე ასიზელი. იგი გამოდის სახარების რადიკალური აღსრულების იდეით, რომ სახარება სიღვრისიღვრით უნდა იქნეს გაგებული და შესრულებული (თუმცა დღეს ძალზე სახიფათო იქნებოდა ამგვარი ფორმულირება, რადგან მას ფუნდამენტალისტად მიიჩნევდნენ, – მოგეხსენებათ, სალექსიკონო განმარტებით, “ფუნდამენტალიზმი” კანონიკური ცექსტის პირდაპირი მნიშვნელობით წაკითხვა). მიწიერი ცხოვრებით გატაცებული ახალგაზრდა ყმაწვილი, რომელიც ფრანგულად საუბრით ხიბლავდა თანამოქალაქე ქალებს, უეცრად ასიზის ერთ-ერთ ტაძარში, ჯვრიდან ისმენს ხმას: “მიდი და უპატრონე ჩემს ეკლესიას, რომელსაც საფრთხე ემუქრება”. ფრანცისკე ასიზელი ისმენს იესოს მოწოდებას და იმ წუთიდან ცოვეს მდიდრულ ცხოვრებას (მისი მამა ნაჭრების გამყიდველი ვაჭარი იყო). ჯოჯოს ერთ-ერთ ფრესკაზე სწორედ ის ეპიზოდი ასახული, როდესაც ფრანცისკეს მამამისი საყვედურით ეუბნება, მე შენ გარჩენდი, გაჭმევდი და გაცმევდიო, ფრანცისკე კი იხდის

ყველაფერს და სრულიად შიშველი მიდის ახალი ცხოვრების დასაწყებად (ცოცხა უცნაური შედარებაა, მაგრამ მეთორმეტე-მეცამეტე საუკუნეების ევროპაში ფრანცისკელთა ორდენის დაარსება შორეულად მოგვაგონებს მეოცე საუკუნის ჰიპების მოძრაობას). ფრანცისკეს მაგალითით აღტაცებულმა ათასობით ახალგაზრდამ მიატოვა საკუთარი სახლ-კარი და გაემართა ამ ულამაზეს და უმდიდრეს ქალაქში, რათა აღესრულებინათ იესოს სიტყვა. ვინც ასიზიში ერთხელ მანც ყოფილა, ყველა აღტაცებით მოგიტხრობთ ამ ქალაქის შესახებ (როდესაც პირველად ვიყავი ასიზიში, მეც ამგვარი აღტაცების გრძნობა დამეუფლა). მსოფლიოს ყველა კუთხიდან დღემდე ათიათასობით ადამიანი ჩამოდის ამ ქალაქში, რათა თაყვანი სცეს წმიდა ფრანცისკეს ქალაქს. ფრანცისკეს შესახებ დაწერილია უმშვენიერესი წიგნი “ფრანცისკე ასიზელის ყვაფილუკები” (სხვაგვარად შეუძლებელია, ეს იტალიური სიტყვა – “Fioretti” – ითარგმნოს). ცნობილია ფრანცისკე ასიზელის ჰიმნი მზისადმი, რომელშიც ის სიყვარულს უცხადებს ყველაფერს, რაც კი ირგვლივ არსებობს: წყალს, მთას, მზეს, რომელიც დაგვნათის; იგი მიმართავს თავის დას, სიკვდილს, რომელიც უნდა მოვიდეს და მოეხვიოს მას. ფრანცისკე იტალიური ლიტერატურის ფუძემდებელიცაა, სწორედ მისი ტექსტებით იწყება იტალიური ლიტერატურის ისტორია. მე მახსენდება ოსკარ უაილდის ერთი პარადოქსული ფრაზა: “ქრისტიანული ბევრი ქრისტიანი ყოფილა, ქრისტეს შემდეგ კი მხოლოდ ერთადერთი – ფრანცისკე ასიზელი”. მისი ცხოვრების ყოველი ფურცელი აღსავსეა უმშვენიერესი უბრალოებით და სიყვარულით მთელი სამყაროს მიმართ. იგი განიცდიდა, რომ არ შეეძლო ყველა არსების ერთნაირად შეყვარება. შემთხვევითი არაა, რომ თავიანთ კითხვებზე პასუხის საპოვნელად ადამიანთა ნაკადი დღემდე განუწყვეტლივ მიემართება ამ უდიდესი ადამიანის საფლავისაკენ, რათა თაყვანი სცენ მას. ყოველთვის მახსოვს ჯერ კიდევ სიყმაწვილეში მოსმენილი პატარა ეპიზოდი “ფრანცისკეს ყვაფილუკებიდან”. ფრანცისკე ეკითხება თავის მოწაფეებს: “რა არის ყველაზე მშვენიერი რამ ამქვეყნად?” ზოგი უპასუხებს, მთაო, ზოგი – ვარსკვლავიანი ცაო, ზოგიც – ყვაფილიო. “არა, – უპასუხებს მათ ფრანცისკე, – ყველაზე მშვენიერი ის არის, ქვემოთ რომ ჩავალთ, მოხუც ქალს სახლის კარზე მიუკაკუნებთ და ვთხოვთ, პური გვიჩილადოს, ის კი კომბლით გამოგვყრის”. ფრანცისკეს

იმდენად ვერ წარმოედგინა ორგანიზებული ცხოვრება, რომ ერთ ხანს წინააღმდეგიც იყო, თავისი საძმოსთვის ორგანიზაციის სახე მიეცა. მაგრამ რომის კათოლიკე ეკლესია, მოგეხსენებათ, ორგანიზაციის გარეშე არ არსებობს და ფრანცისკეს მიმართეს მოწოდებით, რომ არ შეიძლებოდა წესრიგისა თუ წესდების გარეშე ცხოვრება. ის თვალცრემლიანი, ტირილით დასთანხმდა, რომ შექმნილიყო ფრანცისკელთა ორდენი და მათ თავიანთი წესდება ჰქონოდათ. ამ ორდენის წარმომადგენლები ერთ ღროს საქართველოშიც მოღვაწეობდნენ.

საქართველოში, ასევე მოღვაწეობდნენ სხვა ორდენის – დომინიკელთა – წარმომადგენლები. ეს ორდენი მეცამეტე საუკუნიდან არსებობს და მისი დამფუძნებელია ესპანელი თავადი, დომინიკე დე გუზმანი, რომელსაც მიაჩნდა, რომ ქრისტეს მოძღვრების მიტანა ადამიანებამდე საჭიროა ქადაგებით. იგი ყველგან დადიოდა და ქადაგებდა: შარავზაზე, სასათულაოს კარიბჭესთან თუ დუქანში. მისთვის ქადაგება ისევე მნიშვნელოვანია ღმრთისმსახურებისათვის, როგორც ზიარება, ევქარისტია. დომინიკელთა ორდენის ერთ-ერთი პრინციპია ქალაქის შუაგულში, ხალხში ცხოვრება. დომინიკელები ქალაქის ცენტრში აშენებდნენ მონასტრებს. წმიდა დომინიკეს აზრით, კარგი ქადაგებისთვის აუცილებელია ღრმა ინტელექტუალური მომზადება და თეოლოგიური მზადყოფნა. სწორედ დომინიკელებმა დააარსეს პირველი უნივერსიტეტი ევროპის მიწაზე; დომინიკელთა საძმოს უკავშირდება ისეთი დიდი მამები დასავლური ეკლესიისა, როგორებიც არიან წმიდა ალბერტუს დიდი და წმიდა თომა აკვინელი. სხვათა შორის, თომა აკვინელს დიდი დაბრკოლება შეხვდა ოჯახისაგან, როდესაც იგი ორდენში შედიოდა. ცნობილია, რომ ფრანცისკელთა და დომინიკელთა ორდენს მათხოვართა ორდენებსაც უწოდებენ, რადგან მათ წევრებს არ აქვთ უფლება, ჰქონდეთ რამე შემოსავალი, თუ ის მათხოვრობით არ არის მოპოვებული. და უცებ, დიდებული ნეაპოლელი ოჯახის წარმომადგენელი, თომა აკვინელი, ხდება ამ ორდენის წევრი. ამის გამო იგი მამას და ძმებს ერთი წლით სახლში ჰყავდათ დამწყვედეული, მას ქალიც კი შეუგზავნეს საცდუნებლად, მაგრამ ამაოდ. ერთი წლის შემდეგ იგი გამოიპარა და ისევ ორდენს დაუბრუნდა. საქმეში ჩაუხედავ ხალხს ხშირად ეძლება იგზუიტთა ორდენი ინკვიზიტორებში. რეალურად, იგზუიტები არასოდეს ყოფილან ინკვიზიტორები, ხოლო იგზუიტთა

ორდენის დამაარსებელი თავად მოხვდა ინკვიზიტორთა სამსჯავრობე. ინკვიზიტორები ყოველთვის იყვნენ დომინიკელები, რაკი ისინი თეოლოგები არიან. სწორედ მათ უნდა გამოეცანათ თეოლოგიური დასკვნა, ამა თუ იმ შემთხვევისას ჰქონდათ თუ არა საქმე ღმრთისგმობასთან ანუ მკრეხელობასთან. დომინიკელთა განსაკუთრებული როლი და მნიშვნელობა დღემდეა შენარჩუნებული რომის ეკლესიაში. რომის პაპს ჰყავს პირადი მრჩეველი თეოლოგიაში, რომელიც, წმიდა დომინიკედან მოყოლებული, ყოველთვის დომინიკელია.

კიდევ ერთი ტიპი მონაზვნობისა, რომელიც დასავლეთში ჩამოყალიბდა, არის კარმელელების ორდენი, რომელიც მეთორმეტე საუკუნეში შეიქმნა. მისი წარმომადგენლებიც მოღვაწეობდნენ საქართველოში. ამ ორდენის აყვავება გვიანდელ, მეთექვსმეტე საუკუნის ესპანეთს უკავშირდება. განახლებულ ანუ ფეხშიშველა, ან უკეთესად რომ ვთქვათ, უხამურ კარმელელთა ფუძემდებელი იყო ორი მონაზონი. ერთია დიდებული ოჯახის წარმომადგენელი, დიდი თეოლოგი და ეკლესიის მოძღვარი წმიდა ტერეზა ავილელი, ხოლო მეორე იყო წმიდა იოანე ჯვრისა (ხუან დე ლა კრუსი), ისიც ეკლესიის მოძღვარი. სხვათა შორის, კათოლიკე ეკლესია აღიარებს ოცდაცამეტ მოძღვარს, ეკლესიის დოქტორს, და მათ შორის სამი ქალია. მათგან ერთი დომინიკელია – წმიდა ევატერინე სიენელი, ხოლო ორი – წმიდა ტერეზა ავილელი და წმიდა ტერეზა ლიზიელი – უხამური კარმელელები არიან. ტერეზა ავილელს ეკუთვნის ესპანური ლიტერატურის დიდებული ძეგლი “შინაგანი ციხე-სიმაგრე”. ავტორს ადამიანის სული წარმოდგენილი აქვს ციხე-სიმაგრედ, რომლის ლაბირინთებსა და ბნელ კუნჭულებში იკვლევს გზას. მის გვერდით იდგა მისი უმცროსი თანამოაზრე, ესპანური კულტურის უდიდესი წარმომადგენელი, ხუან დე ლა კრუსი (ანუ საეკლესიო ენაზე – წმიდა იოანე ჯვრისა), რომელსაც ტერეზა “პატარა სენეკასაც” უწოდებდა. მისი ნაწარმოები “ბნელი ღამე” ესპანური ლიტერატურის შედევრია.

უხამურ კარმელელთა ორდენის წევრი იყო მეცხრამეტე საუკუნის ფრანგული სულიერების უდიდესი წარმომადგენელი, წმიდა ტერეზა ლიზიელი, რომელიც ოცდაექვსი წლისა, 1897 წელს გარდაიცვალა. იგი შერაცხილია ეკლესიის ოცდაცამეტ მოძღვარს შორის. მისი წიგნი “ჩემი სულის ამბავი” ფრანგული

ლიტერატურისა და, ზოგადად, კათოლიკური სულიერი ცხოვრების უდიდესი ძეგლია.

კარმელელთა ორდენი მედიტაციური ორდენია, რომლის წევრები მთლიანად მოშორებულნი არიან საერო ცხოვრებას. ეს ორდენი, რა თქმა უნდა, დღესაც არსებობს. სამონაზვნო ცხოვრება დასავლეთში, როგორც ქანქარა, ისე მოძრაობს საჯარო და განდგომილ ცხოვრებას შორის.

მეხუთე მნიშვნელოვან სულიერ ტრადიციას აფუძნებს და მისდევს იეზუიტების კონგრეგაცია, რაც იესოს საზოგადოებას ნიშნავს. ის მეთექვსმეტე საუკუნეში დააფუძნა ბასკმა აზნაურმა, ეგნატე ლოიოლამ. მას თავდაპირველად რაინდობა სურდა, მაგრამ იგი ბრძოლაში დაიჭრა და დაკოჭლდა. მისი ისტორია დონ კიხოტის ამბავს მოგვაგონებს: მძიმე ოპერაციის შემდეგ, თვეების განმავლობაში იგი ლოვინში იწვა და სარაინდო რომანებს კითხულობდა. მაგრამ როცა წასაკითხი სხვა აღარაფერი ღარჩა, მას წმიდანთა ცხოვრებანი მოუტანეს. ამ წიგნის წაკითხვის შემდეგ მან წმიდანებში დაინახა ნამდვილი რაინდები. ამის შემდეგ, იგი ხდება ევროპის ისტორიის უდიდესი მოღვაწე, – აარსებს იეზუიტთა საზოგადოებას, რომლის მისიაც ქრისტიანობის გადარჩენა ხდება. ამ პერიოდში ევროპაში მძლავრობს პროტესტანტიზმი და ეგნატე ლოიოლა სიწყვის დახმარებითა და ინტელექტუალური შრომით აღწევს თავის მიზანს. იგი ხვდება, რომ ქრისტეს მოძღვრების დასაცავად განათლება უნდა შეიძინოს. ამის გამო უკვე მოწიფულ ასაკში იგი შედის სკოლაში, დაამთავრებს უნივერსიტეტს და დაიცავს სადოქტორო დისერტაციას. შემთხვევითი არაა, რომ ამ პერიოდში იეზუიტთა ხელში აღმოჩნდება წამყვანი სასწავლებლები. უმთავრესი უნივერსიტეტების დამაარსებლები იმხანად სწორედ იეზუიტები არიან. კათოლიკეთა სამონაზვნო პროფესურა დღესაც უმთავრესად იეზუიტთაგან შედგება. ამ კონგრეგაციაში დამკვიდრებული სამონაზვნო წესი სხვაგვარ მონაზვნობას მოითხოვს, იეზუიტები გარეგნულად არ გამოირჩევიან საერთო პირებისაგან, მათ არ აცვიათ გამოირჩეული ტანსაცმელი, არც ლოცვის განსაზღვრული საათები აქვთ დაწესებული, რადგან ისინი ყოველთვის უნდა ლოცულობდნენ.

მეოცე საუკუნეში კათოლიკე ეკლესიაში ჩნდება ახალი ტიპის მონაზვნობა – “ოპუს დეი”. ამ პრელატურის ფუძემდებელია ესპანელი მღვდელი, წმიდა იოსებ მარიამ (ხოსემარია) ესკრივა.

მისი იდეით, მონაზონი არ უნდა იყოს საზოგადოებისაგან, გარემოსაგან გარეგნულად რამით გამოორჩეული ადამიანი, იგი არ უნდა იჯდეს ჩაკეტილ სივრცეში და უნდა მუშაობდეს, როგორც ჩვეულებრივი ადამიანი. მან წამოაყენა იდეა შრომის კურთხევისა, – რომ ყოველნაირი შრომა კურთხეულია (მაგალითად, ჩემი ერთი ესპანელი მეგობარი, “ოპუს დეის” წევრი, სარეცხი ფხვნილების ფირმის მფლობელია, მაგრამ, ის მონაზონია საქმოსთან ერთად და მათი მკაცრი წესით ცხოვრობს). ამ ორდენის წევრებიც, რა თქმა უნდა, ასრულებენ უპოვარების, უმანკობისა და მორჩილების აღთქმას (მაგალითად, ისინი მთელ თავის შემოსავალს ორდენს აბარებენ). ეს არის მეოცე საუკუნის მონაზვნობის ყველაზე რადიკალური ფორმა, როცა გარეგნულად ზღვარი აღარ გადის სასულიერო და საერო პირის გარეგნულ ცხოვრებას შორის. “ოპუს დეის” წევრთა აზრით, თანამედროვე ეპოქა მონაზვნობის სწორედ ასეთ ტიპს მოითხოვს.

ჩემი აზრით, საბერო-სამონაზვნო, სამონასტრო ცხოვრება გამოჩვევია დღევანდელი საზოგადოებისთვის, ბერმონაზვნობა საზოგადოების მოწყობის განსხვავებულ მოდელს გვთავაზობს. ალბათ, ყველას აქვს უფლება, ასე სჯეროდეს, მიუხედავად იმისა, ეს მოდელი შეძლებს თუ არა არსებობას მომავალში. მე მიმაჩნია, რომ სასწავლო-საგანმანათლებლო თუ სამედიცინო საქმეში, ასევე, ქველმოქმედების თვალსაზრისით, მონაზვნები დღესაც თავიანთ სიჭყვას ამბობენ. მათი ყოველი ქმედება დაფუძნებულია უანგარობაზე და იმ სამ პრინციპზე, რომლებიც ადამიანს ათავისუფლებს ამქვეყნიურ პრობლემებზე ფიქრისგან, აძლევს მას საშუალებას, თავისი თავი მიუძღვნას მოყვასს ისე, როგორც ამას სახარება გვასწავლის. ჩემი ღრმა რწმენით, მონაზვნობას არა მხოლოდ წარსული და აწმყო, არამედ დიდი მომავალიც აქვს. ამ ჩემს რწმენაში მარტო არა ვარ და ამის დასადასტურებლად დავასახელებ მხოლოდ ტომას სტერნზ ელიოტს, რომელიც მონაზვნობას დიდ, მნიშვნელოვან და ღირსეულ მომავალს უწინასწარმეტყველებდა.

გმადლობთ, რომ დრო გამონახეთ მოხსენების მოსასმენად!

საერონი ეკლესიაში და ეკლესიის გარეთ

ეკლესიის ისტორიის განმავლობაში ყოველთვის მნიშვნელოვანი იყო საერთოა როლი და მნიშვნელობა, მაგრამ ვაციკანის მეორე კრების გადაწყვეტილებების შედეგად საეროებს განსაკუთრებული მისია დაეკისრათ ეკლესიის ცხოვრებაში.

როცა საერთოა როლზე, დანიშნულებაზე, მისიაზე ვლაპარაკობთ, აქ აუცილებლად უნდა გამოიყოს ორი მიმართულება: ერთია – თუ რა როლს თამაშობენ საერონი ეკლესიის ყოველდღიურ მსახურებაში, ხოლო მეორე – რა როლს თამაშობენ საერო ქრისტიანები, კათოლიკეები, ეკლესიის შვილები საზოგადოებაში; როგორ წარმოადგენენ ისინი თავიანთი სარწმუნოებას და სარწმუნოებრივ ცხოვრებას საჯაროდ. თუ ამ უკანასკნელით დავიწყებთ, საეროებს განსაკუთრებული როლი და დანიშნულება ეკისრებათ, რათა მან თავიანთი ცხოვრების წესით, არჩევანით, ცოცხალი სარწმუნოებით, იესოს ერთგულებითა და ეკლესიის მოძღვრების აღსრულებით ამ ქვეყნად დაადასტურონ სახარების უწყება. განსაკუთრებულ აქტუალობას იძენს კათოლიკე საერთოა ცხოვრების ეს მხარე საქართველოში, სადაც ისტორიულად საუკუნეების განმავლობაში აშკარა და შესამჩნევი იყო კათოლიკეთა მყოფობა საზოგადოებრივ სივრცეში, რასაც, სამწუხაროდ, ვერ ვიტყვით დღევანდელ მდგომარეობაზე, როცა კათოლიკენი თითქოსდა გაუჩინარდნენ და ქვეყნის საჯარო, სამრეწველო, საგანმანათლებლო, კულტურულ თუ სამეცნიერო სფეროებში კათოლიკეთა როლი თითქმის ნულოვანია. ამ მხრივ საქართველოს საკრებულოებს ბევრი აქვთ საზრუნავი და გასაკეთებელი.

რაც შეეხება საერთოა საეკლესიო მსახურებას, აქ შეიძლება გამოიყოს სამი განზომილება: ერთია მუდმივი დიაკვნობის ინსტიტუტი, რომელშიც ვაციკანის მეორე კრების შემდგომ უკვე დაქორწინებული მამაკაცების მოხმობაცაა შესაძლებელი. დიაკონი თავისთავად, თავისი პირველად მნიშვნელობით, საეკლესიო სამსახურს იღებს თავისთავაზე და, თავისი ლიტურგიული მოვალეობების გარდა, მას დიდი მნიშვნელობა ენიჭება საქველმოქმედო საქმიანობისასაც. კათოლიკე ეკლესიამ საქართველოში

ყველაფერი უნდა იღონოს, რათა ეკლესიის გამოცდილ შვილთა შორის, დაქორწინებულ და სულიერად მომწიფებულ მამაკაცთა შორის შეირჩეს კანდიდატები მუდმივი დიაკვნობისათვის. მათი საქმიანობა განსაკუთრებით მნიშვნელოვანი და ფასეული იქნება განსაკუთრებით იმ საკრებულოებში, სადაც მოძღვარი მხოლოდ იშვიათად ან საერთოდ ვერ ახერხებს ჩასვლას ღმრთისმსახურების აღსასრულებლად.

ამ უკანასკნელ პრობლემას უკავშირდება კიდევ ერთი მსახურება, რომლის აღსრულება, ასევე, შეუძლიათ საეროებს, – იგულისხმება პასუხისმგებელი საკრებულოსათვის, რომელიც აღასრულებს თავის მისიას იქ, სადაც მუდმივი მოძღვარი საერთოდ არ იმყოფება ან სადაც საკრებულო დროებით დარჩენილია მოძღვრის გარეშე. სწორედ ამ შემთხვევისას საკრებულოს მიერ შერჩეული, სულიერად მომწიფებული და მზადმყოფი საერო პირი შეძლებს გაუძღვეს საკრებულოს სულიერ, საქველმოქმედო, საზოგადოებრივ ან კულტურულ ცხოვრებას და გახდეს საკრებულოს ერთიანობის არა მარტო ხელმძღვანელი, არამედ ხილული ნიშანი და განსახიერება. ამგვარი საკრებულოები საქართველოში დაინტერესებული უნდა იყვნენ, რომ მათ შორის შეირჩეს ნდობით აღსავსე პიროვნება, რომელიც სულიერად გაუძღვება იმ საკრებულოს, სადაც და როცა ვერ ახერხებს ჩასვლას მოძღვარი.

ეკლესიის ცხოვრებაში მნიშვნელოვანია, აგრეთვე, კატექისტიკის საქმიანობა, რადგან მათ ღმრთის სიწყვა მიაქვთ მორჩმუნე ადამიანის გონებამდე და გულამდე, განსაკუთრებით მაშინ, როცა კატექისტს უწევს მუშაობა ყმაწვილებთან, ახალგაზრდებთან, ეკლესიაში დაბრუნების მსურველებთან ან მათთან, ვინც ემზადება საიდუმლოთა მისაღებად. კატექისტი ის ადამიანია, რომელიც ამგვარ მოსამზადებელ ეტაპზე მთელ საკრებულოს, მთელ ეკლესიას განასახიერებს და წარმოადგენს. ამდენად, მისი როლი და მნიშვნელობა ეკლესიის ცხოვრებაში განუმომლად დიდია.

საეროებს განსაკუთრებული დანიშნულება აქვთ და განსაკუთრებული მისიის აღსრულება შეუძლიათ ტანჯულთათვის, უპოვართათვის, მიტოვებულთათვის მსახურებით. საქართველოში ამ საქმიანობას უძღვებიან “საქართველოს კარიცასის” თანამშრომლები, კამილიერები, დედა ტერეზას ორდენი წევრები, მაგრამ მათ გვერდით უკვე სასიკეთოდ არიან ჩართულნი,

აგრეთვე, საერონიც, რომლებიც, სამღვდელთა თუ ბერ-მონაზონთა მხარდამხარ აღასრულებენ თავიანთ მსახურებას. ამას გარდა, თითოეულმა საკრებულომ უნდა გააცნობიეროს, რომ ის უნდა იქცეს იმ ადგილად, რომელიც ნამდვილად მიჩნეული იქნება მიტოვებულთა და ტანჯულთა სამსახურის კერად. ყოველი საერო უნდა იღებდეს ვალდებულებასა და მოვალეობას, დაეხმაროს ყველას, ვინც ქრისტიანულ თანადგომას საჭიროებს. ეს ის გარემოა, სადაც ყოველდღიური კეთილი საქმეებითა და ქმედებებით სახარებისეული უწყების ცოცხალი ქადაგება შეიძლება განხორციელდეს.

უშუალოდ ლიტურგიული მსახურებაც ის სფეროა, სადაც საეროებს თავიანთი მნიშვნელოვანი წვლილის შეტანა შეუძლიათ. პირველ ყოვლისა, ესაა ლექტორების (მედავითნეების) მსახურება, სადაც ლიტურგიული საკითხავების მკითხველი ღმრთის ხელში წარმოადგენს ღმრთის იარაღს, ინსტრუმენტს, რომელიც მხოლოდ უფლის უწყების ხმაა და რომელსაც სახარების უწყება მიაქვს მორწმუნის გულამდე.

აღსანიშნავია, აგრეთვე, მინისტრანტების მსახურება ღმრთისმსახურების მსვლელობაში, რომელიც სიყმაწვილიდანვე ჩართავს ახალგაზრდას ეკლესიის ლიტურგიულ ცხოვრებაში. საქართველოს საკრებულოების წინაშე დგას კითხვა, შესაძლოა თუ არა, რომ არა მარტო ვაჟებმა, არამედ გოგონებმაც აღასრულონ მინისტრანტის მოვალეობანი. სინოდი სწორედ ის ადგილია, სადაც შესაძლოა მსჯელობა გაიმართოს ამ საკითხზე.

საერთა ლიტურგიული მსახურების მნიშვნელობაზე საუბრისას მხედველობის მიღმა არ უნდა დაგვრჩეს მუსიკალური მსახურება, რასაც არა მხოლოდ ესთეტიკური მიზანი უნდა ჰქონდეს, არამედ, აგრეთვე, უნდა შეასრულოს სულიერი აღზრდისა და ზრდის დანიშნულებაც. ამიტომაც მეტად მნიშვნელოვანია მგალობელთა, გუნდის წევრთა მიმართ სულიერი მზრუნველობა, მაგრამ თავად მგალობელთაც შეგნებული უნდა ჰქონდეთ თავიანთი მსახურების მოვალეობა.

უკვე ითქვა კათოლიკე საერთა საქმიანობის შესახებ, მათი მსახურების შესახებ საზოგადოებრივ ცხოვრებაში, ქვეყნის სამრეწველო თუ კულტურულ სფეროებში, რომელიც ასევე უნდა ემსახურებოდეს ევანგელიზაციის მიზნებს და გარშემო მყოფთ უნდა აჩვენებდეს კათოლიკე ეკლესიის სახეს. ამიტომ, განსა-

კუთრებით, საქართველოს პირობებში ყოველი კათოლიკის მოვალეობა და პასუხისმგებლობა უნდა იყოს წარმოადგენდეს ერთიან და საყოველთაო ეკლესიას. ყოველი საერო კათოლიკე კარგად უნდა აცნობიერებდეს, რომ სხვა – არაკათოლიკე ან, საერთოდ, ურწმუნო ადამიანი მის პიროვნებაში ხედავს კათოლიკე ეკლესიის სახეს. კათოლიკობისაგან შორს მყოფი ეს ადამიანი კათოლიკე ეკლესიის რაობას იმის მიხედვით წარმოიდგენს და აფასებს, თუ როგორ კათოლიკეს შეხვდება ცხოვრებაში.

ყველამ ვიცით, რომ ტაძრები არსებობს არა მხოლოდ ხილული და ხელშესახები ნაგებობების სახით, რომ ტაძრები ჩვენს სულებში უნდა იყოს. ამიტომ, შეგვიძლია ვთქვათ, რომ ყოველი ოჯახიც ტაძარია, სადაც ყალიბდება მორწმუნე ქრისტიანის სული. ამიტომ განსაკუთრებულია პასუხისმგებლობა მშობლები-სა, ოჯახისა, გარემოსი, ერთი მხრივ, ეკლესიის წინაშე და, მეორე მხრივ, ახალგაზრდის წინაშე, რომელსაც დახმარება სჭირდება ეკლესიისაკენ მისასვლელი გზის საპოვნელად, ეკლესიაში თავისი ადგილის მოსაპოვნელად.

დაბოლოს, ეკლესიამ უნდა შეძლოს, რომ მეტი ახალგაზრდა პოულობდეს ეკლესიაში თავის სახლს, თავის სამკვიდროს, თავის კერას. ამისათვის ეკლესია მზად უნდა იყოს, გასცეს პასუხი იმ კითხვებზე, რაც ახალგაზრდებს აქვთ და აწუხებთ. თუ ეკლესიაში არ იქნენ ახალგაზრდები, თუ მათმა რიცხვმა არ იმატა, თუ მათი სულისკვეთებით არ აღივსო სალოცავები, მაშინ ჩვენს საეკლესიო საკრებულოებს მომავალი არ ექნება.

2006

მირჩა ელიადეს გზაჯვარედინები

ყოველი მათგანი, ვისაც გვიანდელი საბჭოთა ეპოქის წყვედი-ადით მოცულ წლებში პირველად მოუწია მირჩა ელიადეს სახელთან და მის ძნელად მოსაპოვებელ წიგნებთან შეხვედრა, უთუოდ დაადასტურებს იმ წარუვალ და მოულოდნელ შთაბეჭდილებას, რასაც ბადებდა მის ნაშრომებში არეკლილი სინატიფე და სიღრმე, სულიერი აღმაფრენისა და ინტელექტუალური სიზუსტის დაუძლეველი მიმზიდველობა.

მირჩა ელიადეს გარდაცვალებიდან ერთი წლის შემდეგ ეყენ იონესკომ თქვა: “დღეს ბევრს ლაპარაკობენ საკრალურის დაბრუნების შესახებ. ამ განახლებების წინასწარმეტყველი და შემოქმედი, ალბათ, ელიადე იქნება. როგორც ამბობდა ანდრე მალრო, ოცდამეერთე საუკუნე ან რელიგიის საუკუნე იქნება, ან ის საერთოდ არ იქნება. მაგრამ ის უეჭველად იქნება, და ეს – ელიადეს წყალობით, ელიადეს მოძღვრების წყალობით”. რუმინული წარმოშობის ფრანგი დრამატურგის ეს სიტყვები პატრიოტულ გადაჭარბებად ან თანატომელის უპირობო მხარდაჭერად შეგვიძლია მივიჩნიოთ, მაგრამ ვისაც მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში გაფანტულ ელიადეს აღტაცებულ თაყვანისმცემელთა, მიმდევართა და მოწაფეთა გამონათქვამებისათვის მოუკრავს ყური, იონესკოს სიტყვები უცნაურად აღარ მოეჩვენება.

მეოცე საუკუნის რუმინული პროზის ბრწყინვალე ოსტატი და მსოფლიო ჰუმანიტარული აზროვნების ერთ-ერთი ყველაზე აღიარებული წარმომადგენელი, მირჩა ელიადე, 1907 წლის 9 მარტს ბუქურეშტში დაიბადა. იგი რუმინეთის არმიის ოფიცრის ვაჟი იყო, მაგრამ სიყმაწვილიდანვე – შესაძლოა, რომანტიკული დედის წყალობითაც – ყველაზე მეტად პოეზია და სამყაროს იდუმალეობა იზიდავდა. მისი ვატაცება და ტკბობა ლიტერატურით, ფილოსოფიით, ბუნებისმეტყველებით, აღმოსავლური კულტურით, ალქიმიით, ეთნოგრაფიით, რელიგიათა ისტორიით ჯერ კიდევ ლიცეუმში სწავლისას იყო შესამჩნევი. წერაც მან მეტად ადრე დაიწყო: თოთხმეტი წლისამ ერთ ლიტერატურულ კონკურსში გაიმარჯვა და მისმა მოთხრობამ – “როგორ

მოვიპოვე ფილოსოფიური ქვა” – პირველი პრემია დაიმსახურა. სხვათა შორის, კარგა ხნის შემდეგ ერთს ამგვარსავე ანონიმურ კონკურსში უკვე ოცდაათს გადაცილებულმა, სახელმოხვეჭილმა მწერალმა ელიადემ პირველობა ახლადშეღერებულ ლიციეისცს, იმუამად ყველასათვის უცნობ იონესკოს დაუთმო, იმ ფუნ იონესკოს, რომელმაც ოცდამეერთე საუკუნეს ელიადეს საუკუნედ ქცევა უწინასწარმეტყველა.

ელიადეს – მწერლისა და მეცნიერის – მემკვიდრეობა მრავალფეროვანი და უზარმაზარია, რადგან იგი სიყმაწვილიდანვე განუწყვეტლივ წერას იყო შეჩვეული და როდესაც იგი, თვრამეტი წლისა, ბუქურემტის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტის პირველკურსელის მერხს მიუჯდა, უკვე ასზე მეტი გამოქვეყნებული ტექსტის ავტორი იყო. სტუდენტობის წლებში მან მოძღვარიც აღმოაჩინა – ფილოსოფოსი ნაე იონესკუ და გატაცების ახალი სფეროც – იტალიური რენესანსი. ამ გატაცებამ მას პირველი მოგზაურობა შთააგონა, – იტალიაში, სადაც მისი სათაყვანო მწერალი, ჯოვანი პაპინი, ცხოვრობდა, რომელთან წერილობითი ურთიერთობა ათეულობით წლები გრძელდებოდა.

იმხანად განგებამ ელიადეს ერთი გადამწყვეტი საჩუქარი უძღვნა – კასიმბაზარის მაჰარაჯამ უნივერსიტეტდამთავრებულ ახალგაზრდას სამწელიწადნახევრიანი სტიპენდია შესთავაზა. კალკუტაში სანსკრიტისა და ინდური ფილოსოფიის საფუძვლიანი შესწავლის შემდეგ რუმინელი ჭაბუკი ჰიმალაეებისაკენ გაემართება, სადაც, ერთ-ერთ აშრამში ექვსი თვის განმავლობაში მორჩილად ყოფნისას, იგი სვამი შივანანდას სულიერი მოწაფე ხდება.

როდესაც ოცდახუთი წლის ელიადე ინდოეთიდან რუმინეთს დაბრუნდა, რათა საუნივერსიტეტო-აკადემიურ კარიერას შესდგომოდა, მას უკვე სულიერი სამშობლო ჰქონდა მოპოვებული. მისი აკადემიური სანდლობა და მიუდგომლობა არავის გაუხდია სათუო, მაგრამ მისი ინდოლოგიური ძიებანი არასოდეს ყოფილა ოდენ მეცნიერული კვლევის საგანი. მას განგის სანაპიროზე არამარტო თავისი ცხოვრების ყველაზე მძაფრი გატაცება – თავისი იქური მოძღვრისა და მასპინძლის, ფილოსოფოს სურენდრანათ დასგუპტას, 16 წლის ქალიშვილი, მაიტრეი, ეგულებოდა, იგი დარწმუნებული იყო, რომ სწორედ ინდოეთშია დამალული სამყაროს საიდუმლოება და რომ სწორედ ინდოეთის სულიერ

სივრცეში შეძლებდა იგი საკუთარი არსებობის საიდუმლოს ამოცნობასაც. მისი გახმაურებული და, შესაძლოა, საუკეთესო დასავლური წიგნი იოვას შესახებ ამგვარ ქვესათაურს ატარებს: “უკვდავება და თავისუფლება”.

ელიადეს საბოლოო მიზანი იყო მსოფლიოს სულიერ მოძღვრებათა და ხელოვნებათა ყველა შტოს განახლება, სამყაროში განფენილ იდუმალ ცნობათა ამოხსნა, – იმ გარემომცველ სამყაროში, რომელიც მისთვის დაფარულ მნიშვნელობათა ამოუწურავი საუნჯე იყო. მოგვიანებით, ხანშიშესული ელიადე იხსენებდა, რომ იმხანად მისი ოცნება უნივერსალური ადამიანის მოდელის აღმოჩენას ეთამაშებოდა.

1930-იან წლებში ბუქურეშტის უნივერსიტეტის ახალგაზრდა პედაგოგი და უკვე სახელგანთქმული მწერალი ინტენსიურ სალიტერატურო, სამეცნიერო, საზოგადოებრივ ცხოვრებაში ერთვება, ბეჭდავს რომანებს, მოთხრობებს, სამეცნიერო ნაშრომებს, იწყებს რელიგიათმცოდნეობითი ჟურნალის გამოცემას, მეორე მსოფლიო ომის დაწყებამდე ცოცხალი ხნით ადრე აფუძნებს რუმინელ ინტელექტუალთა ჯგუფს – “კრიტიკონს”. თუმცა ეს ჯგუფი, რომლის მონაწილეთა შორის თუნდაც ემილ მიშელ ჩორანის გახსენებაც კმარა, მალე დაიშლება, რადგან ფაშისტთა, კომუნისტთა და დემოკრატთა ერთ ჯერქვემ ყოფნა, როგორც მოსალოდნელი იყო, შეუძლებელი აღმოჩნდა.

ცოცხალი ხნის შემდეგ, ევროპაში აგიზგიზებული მეორე მსოფლიო ომისას (როცა რუმინეთის სამეფო ნაცისტური გერმანიისა და ფაშისტური იტალიის მოკავშირე აღმოჩნდა), ელიადე თავისი ქვეყნის ფაშისტური მთავრობის დიპლომატიური წარმომადგენელი ხდება, – იგი კულტურულ ატამედ მსახურობს ჯერ ლონდონის საელჩოში, შემდგომ – ნეიტრალურ ლისაბონში (ამ დროს იბეჭდება მისი წიგნი “სალაზარი და პორტუგალიის რევოლუცია”). გასაგებია, რომ ომის დამთავრების შემდეგ მისი დაბრუნება კომუნისტურ რუმინეთში სრულიად შეუძლებელია და იგი სამუდამო ემიგრაციაში აღმოჩნდება.

ოცდათვრამეტი წლის ელიადეს ხელახლა უწევს აირჩიოს ქვეყანა, ენა, კულტურა. ამ დროს, ევროპაში მემარცხენეთა თითქმის ცოცხალური პოლიტიკური და იდეოლოგიური გაბატონებისას, იგი ლამის უმუშევარი რჩება (ათი წლის განმავლობაში, ჟორჟ დუმეზილის მხარდაჭერით, იგი მხოლოდ ორჯერ

ჩაატარებს თითოსემესტრიან სალექციო კურსს სორბონის უნივერსიტეტში), მაგრამ სწორედ ამ დროს ფრანგულად წერს და გამოსცემს თავის ყველაზე გახმაურებულ, ყველაზე ღირებულ, ყველაზე შთაბრძნობებულ ნაშრომებს. ხოლო როცა მას 1957 წელს ჩიკაგოს უნივერსიტეტის პროფესორად იწვევენ, იგი კიდევ ერთ მობრუნებას გადაწყვეტს და ახალ კონცინენტზე გადასახლდება. თუ თავს გადავაავლებთ ელიადეს დღიურებსა და სხვა ნაწერებს, ადვილად შევნიშნავთ, რომ მას ძალუმაღლე ჰქონდა განვითარებული ბედისწერის შეგრძნება, – სიჭაბუკის წლებიდან ჩიკაგოში გატარებული უკანასკნელი დღეების ჩათვლით, – ბედისწერისა, რომელიც მას განუწყვეტლივ მოუხმობდა ცხოვრების ერთი ეტაპიდან – მეორისაკენ, მოუხმობდა ახალი ქვეყნისაკენ, ახალი კულტურისაკენ, ახალი გამოცდილებისაკენ.

1986 წლის 22 აპრილს, სიკვდილი მას ჩიკაგოში ელის, სადაც გარდაცვალებამდე სულ ცოტა ხნით ადრე, გაურკვეველ ვითარებაში დაიწვა მისი ბიბლიოთეკა, მთელი სიცოცხლის განმავლობაში – მოგზაურობასა და ძიებაში – მსოფლიოს სხვადასხვა კუთხეში შეგროვებული იმეიათი საგანძური.

მანამდე კი, სამი ათეული წლის განმავლობაში, მირჩა ელიადე ჩრდილოეთ ამერიკის უნივერსიტეტებში რელიგიათა ისტორიის სწავლასა და შესწავლას მანამდე წარმოუდგენელ მასშტაბებს შესძენს, აარსებს რელიგიის ისტორიის საერთაშორისო ჟურნალს, ერნსტ იუნგერთან ერთად გამოსცემს ჟურნალს – “ანთაიოს”, აფუძნებს რელიგიათა შესწავლის საერთაშორისო საზოგადოებას, სათავეში ჩაუდგება ამ დარგში დღემდე ყველაზე სოლიდური და ყველაზე ფართო ენციკლოპედიის – თექვსმეტტომიანი “რელიგიათა ენციკლოპედიის” გამოცემას, თავად წერს “რელიგიურ იდეათა და შეხედულებათა ისტორიის” სამტომეულს, ხოლო გვიან ღამით ან შვებულებისას ისევ რუმინულ მოთხრობებს უზის, რადგან მიაჩნია, რომ თუკი მომავალი თაობები მას გახსენების ღირსად მიიჩნევენ, მათთვის იგი, პირველ ყოვლისა, მწერალი იქნება (განსაკუთრებით – როგორც შემქმნელი რომანისა “ივანობის ღამე”) და არა სამეცნიერო შრომების ავტორი. შესაძლოა, სწორედ ამიტომაც მის აუხდენელ ოცნებად დარჩა, შეექმნა მოკლე და დამუხტული წიგნი რელიგიათა შესახებ, რომლის წასაკითხად მხოლოდ რამდენიმე საღამო იქნებოდა საჭირო, რადგან, მისი აზრით, რელიგიათა ძირეული ერთო-

ბა და მათი განუწყვეტელი სიახლე ყველაზე აშკარად სწორედ შეუჩერებელი კითხვისას, თავისუფალ დინებაში გაცხადდებოდა. ამ არდაწერილ თუ ვერდაწერილ წიგნს იგი უწოდებდა “რომანს რელიგიის ისტორიის შესახებ” და ამგვარ წიგნს, ალბათ, მის გარდა ან მასზე უკეთ ვერავინ დაწერდა.

იგი ბევრს წერდა და კიდევ უფრო მეტს კითხულობდა, და არა მარტო იმიტომ, რომ პროტესიონალი ჰუმანიტარი უწყვეტი კითხვის გარეშე ვერ წარმოედგინა, იგი ხედავდა კითხვის მითოსურ ძირებსა და დანიშნულებას: მას მიაჩნდა, რომ კითხვას მითოლოგიური ფუნქცია აქვს არა მხოლოდ იმიტომ, რომ პირველყოფილ საზოგადოებებში მიღებულ ტრადიციას – მითოსის თხრობის – კომპენსირებას ახდენს, არამედ, უპირველეს ყოვლისა, იმიტომ, რომ კითხვა ადამიანს საშუალებას აძლევს, თავი დააღწიოს დროის ტყვეობას: კითხვა ადამიანს საკუთარი დროითი განცდისაგან ათავისუფლებს და სხვა ცხოვრების რიტმს აზიარებს, საშუალებას აძლევს მას, სხვა ისტორიის მსვლელობაში, სხვა დროში იცხოვროს.

ელიადეს ბევრი რამ დაუწერია აღმოსავლური რელიგიების შესახებ, მაგრამ მისი წიგნები იოვასა და ექსტაზის მექანიზმის, შამანიზმისა და მაგიის შესახებ არასოდეს გამხდარა ეგზოტიკასა და ეზოტერიკას მოწყურებული მკითხველის საკითხავი, – შესაძლოა, იმიტომაც, რომ მას არასოდეს უქცევია რელიგია, რელიგიური მოძღვრებანი იდეოლოგიურ იარაღად. მას კარგად მოეხსენებოდა ყოველნაირ იდეოლოგიათა არა მარტო ფასი, არამედ მათი წარმოშობა და საფუძვლები: მარქსს, ნიცშესა და ფროიდს ირონიულად რედუქციონიზმის დიდოსტატებს უწოდებდა და სულ რამდენიმე გვერდი ჰყოფნიდა, რათა მარქსისტული მოძღვრების მითოსური არსი აეხსნა, პროლეტარიატის დიქტატურის თეორიაში კი არქაული, პრიმიტიული ხანის მითოსი დაენახა.

მირჩა ელიადეს მოთხრობები და რომანები, რომელთა დიდ ნაწილში თვალშისაცემია ფანტასტიკური ნაკადი, უფრო კლასიკური რომანტიზმის ჯადოსნურ და იდუმალ თხრობას მოგვაგონებს, ვიდრე ეგრეთ წოდებულ სამეცნიერო ფანტასტიკას. მისი პროზაული ნაწარმოებების ხშირი გმირია ადამიანი, რომელიც ბედის თუ უბედობის წყალობით, გამორჩეული, უჩვეულო, არაჩვეულებრივი გამხდარა. ამას კი, როგორც მოსალოდნელია, ტკივილი, უპასუხოება და მარტოობა მოჰყვება ხოლმე.

სიცოცხლის მიწურულს, პალმ ბიჩში ყოფნისას, ელიადემ დაწერა მოთხრობა – “დაიანი”, რომლის გმირი, გენიალური ახალგაზრდა მათემატიკოსი კონსტანტინ ორობეტი ფსიქიატრიულ საავადმყოფოში ამთავრებს თავის სიცოცხლეს, მას შემდეგ, რაც – დროისა და სივრცის პირობითობების დაძლევის შემდეგ – სამყაროს დასასრულისა და, შესაბამისად, სამყაროს საწყისის ფორმულას აღმოაჩენს. მაგრამ იგი მტკივნეულად აცნობიერებს, რომ მისი სიკვდილი კანონზომიერია, რადგან მან, მათემატიკოსმა, ვერ ამოხსნა სამყაროს საიდუმლო, ვერ შეასრულა ის მოციქულობა, რაც მას, მოშე დაიანივით ცალთვალას, ხედვის გაფართოებისა და ახალი თვალსაწიერის მოპოვების შემდეგ ევალეობდა, ვერ შეასრულა იმიტომ, რადგან იგი მეცნიერი იყო და არა პოეტი.

ელიადეს ყველა მხატვრული ტექსტი რომანტიკოსთათვის ჩვეული მსუბუქი სევდითა და ირონიული პესიმიზმითაა განმსჭვალული. ამ მოთხრობასაც სევდა და ტკივილიანი ღიმილი გასდევს თან. შესაძლოა, თავად მირჩა ელიადეც, საქვეყნო სახელის მეცნიერი, რომელიც ისე იცნობდა მსოფლიოს ყველა რელიგიასა და მოძღვრებას, როგორც ცოცხა ვინმე ამ საუკუნეში, დაუამებელ სატკივრად განიცდიდა, რომ თავისი უკიდევანო ცოდნა სამყაროს საიდუმლოს ამოსაცნობად ვერ გამოიყენა, რომ დროსა და სივრცეში მრავალწლიანი მსხელობისას მოპოვებული მისი გამოცდილება მაინც საკმარისი არ აღმოჩნდა თავისუფლებისა და უკვდავების გზის მისაგნებად.

გამოხმაურება

ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიის ახალი კრებული

ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა, ძეგლები თარგმნა, გამოსაცემად მოამზადა და სქოლიოები დაურთო ედიშერ ჭელიძემ, I, თბილისი: ახალი ივირონი, 2005, 1152 გვ.

ეკლესიის წიაღში აღრიდანვე გაჩენილა კრებულები, რომლებშიც თავმოყრილი იყო ქრისტიან მოწამეთა და მოღვაწეთა წამების ან ცხოვრების ამსახველი ტექსტები. ამგვარი კრებულები – საუკუნეთა განმავლობაში – ქართულადაც მრავალგზის გადმოუღიათ ან ახლებურად შეუდგენიათ კიდევ (მაგალითად, საყოველთაო ეკლესიის წმიდათა შორის ჩაურთავთ ქართველი წმიდანებიც, თუმცა “ქართველი წმიდანი” ბუნებრივია, ყოველთვის არ ნიშნავს წარმოშობით ქართველს და ის გულისხმობს ქართულ მიწაზე ანდა ქართული ადგილობრივი საეკლესიო საკრებულოს მიერ განდიდებულ წმიდანებს, რომელიც შემდგომში, რა თქმა უნდა, საყოველთაო ეკლესიის წმიდათა დასს მიეთვლებოდა).

რაც შეეხება უშუალოდ ქართველ წმიდანთა წამებებს ან ცხოვრებებს, რომლებიც, შესაბამისად, ქართულ ეროვნულ ჰაგიოგრაფიულ ლიტერატურას განეკუთვნება, ამ ტექსტების გამომიჯნა და ცალკეულ კრებულებად გაერთიანება გვიანდელ ხანაში განხორციელდა (ამ სწრაფვის ერთ-ერთი გამოვლინებაა კათოლიკოს ანტონი პირველის “მარტირიკა”).

ახალ დროში პირველი ამგვარი ნაბეჭდი კრებული მიხაილ (გობრონ) საბინინმა გამოსცა 1882 წელს, სანკტპეტერბურგში, – “საქართველოს სამოთხის” სახელწოდებით (თუმცა ამ ვეებერთელა წიგნში, ქართული ჰაგიოგრაფიული ტექსტების გარდა, სასულიერო-საეკლესიო შინაარსის სხვა ტექსტებიცაა მოთავსებული). შემდგომშიც არაერთხელ გამოქვეყნდა განსხვავებული დანიშნულების მქონე და განსხვავებული მკითხველისთვის გამიზნული ქართული ჰაგიოგრაფიის სხვადასხვა კრებული: ზოგს

სამეცნიერო გამოცემის ხასიათი ჰქონდა, ზოგს – სასწავლო-პედაგოგიური დანიშნულება განსაზღვრავდა, ზოგი – საზოგადო საკითხავად იყო ჩაფიქრებული და არაპროფესიონალ მკითხველს გულისხმობდა.

აღსანიშნავია, რომ თუკი საზოგადო დანიშნულების კრებულები, – სხვადასხვა ცალკეულ გამოცემათა ანდა წიგნების წყებათა შემადგენელ ნაწილთა სახით, – არაერთხელ დაბეჭდილა, ქართული ჰაგიოგრაფიის სრული აკადემიური გამოცემა, რომელიც 1963-1989 წლებში შესრულდა ექვს ტომად (“ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები”), დღესდღეობით სპეციალისტთათვისაც კი ძნელადაა ხელმისაწვდომი. მით უმეტეს, გასაჭირში იმყოფებიან უმაღლესი სასწავლებლების სტუდენტები, ვისთვისაც გამიზნული ქრესტომათიები (თუნდაც, ზოგადად, ძველი ქართული მწერლობისა, თუნდაც, კერძოდ, ქართული ჰაგიოგრაფიული ტექსტებისა, რომელთა შესწავლა აუცილებელია, პირველ ყოვლისა, ფილოლოგიური, მაგრამ, უფრო ფართოდ, რამდენიმე ჰუმანიტარული მიმართულების სტუდენტთათვის), 1940-იანი წლების მეორე ნახევრის შემდეგ აღარ გამოქვეყნებულა, – სწორედ მაშინ გამოიცა სოლომონ ყუბანიეშვილის “ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია” (ტომი I – 1946; ტომი II – 1949), რომელსაც ჩანაფიქრშივე ეკისრებოდა როგორც მეცნიერული (ბევრი ტექსტი დადგენილია ხელნაწერთა საფუძველზე თავად შემდგენლის მიერ), ისე პედაგოგიური დანიშნულება. მაგრამ ყველაზე დიდ დაბრკოლებას მკვლევართათვისაც, სტუდენტთათვისაც, ან თუნდაც სპეციალისტთა თუ არასპეციალისტთათვის ქმნიდა ჰაგიოგრაფიული კრებულის კომენტირებული გამოცემის უქონლობა, – იმგვარი კომენტარების თანადართვით, სადაც ახსნილი იქნებოდა ტექსტის ძნელად გასაგები ან საკამათო ადგილები და ნაჩვენები იქნებოდა მისი ცალკეული მონაკვეთებისა თუ სახეთა და ცნებათა ლიტერატურული, ისტორიული, კულტურული, ფილოსოფიურ-თეოლოგიური კონტექსტი.

ამის გამოც და თავისთავადაც, ბუნებრივია, რომ ბოლო ხანებში ქართული ჰუმანიტარული წრეების ყურადღება მიიპყრო კრებულმა – “ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურა”, რომელიც გამოსაცემად გაამზადა ედიშერ ჭელიძემ და რომლის პირველი ტომი მოიცავს “წმიდა შუშანიკ დედოფლის წამებას”, “წმიდა ევსტათი მცხეთელის წამებას”, “წმიდა გრიგოლ ხანცთე-

ლის ცხოვრებას”, “წმიდა სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებას”, დაბოლოს, “წმიდა აბო ტფილელის წამებას”.

ქართული ჰაგიოგრაფიის ამ კრებულის განსაკუთრებულობა და სიახლე განპირობებულია იმით, რომ:

ა) ტექსტები დადგენილია ხელახლა, ესე იგი, მხედველობაში მიღებული ხელნაწერთა აქამდე გაუთვალისწინებელი წაკითხვები თუ ბოლოდროინდელ გამოცემათა ახალი მონაცემები; ამგვარი სამუშაო მით უმეტეს მნიშვნელოვანია, რაკი, როგორც სავარაუდოა, უახლოეს ხანებში არაა მოსალოდნელი ქართული ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის აკადემიური კორპუსის ხელახალი გამოქვეყნება და, შესაბამისად, მისი განახლება, ხოლო ის არცთუ მცირერიცხოვანი გასწორებანი, რაც ტექსტოლოგიური კვლევების შედეგად ამ უკანასკნელი ოთხი ათეული წლის განმავლობაში იქნა შემოთავაზებული, ხშირად უნაყოფოდაა ჩაკარგული სხვადასხვა, გაფანტულ გამოცემებში, რადგან ამ ტექსტების მეცნიერული შესწავლისას მკვლევარნი, – ბუნებრივია, – ისევ და ისევ ქართული ჰაგიოგრაფიის ფუნდამენტურ ექვსტომეულს ემყარებიან; სხვათა შორის, ედიშერ ჭელიძის მიერ ახლად გამოცემულ ტექსტთაგან თვალშისაცემი სტრუქტურული სიახლეა “წმ. გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების” ტრადიციული ვერსიიდან ოთხი ეპისტოლის გამოყოფა და მათი განკერძოებით დაბეჭდვა ცალკე ტექსტების სახით;

ბ) სამი ტექსტი – წმიდა შუშანიკის, წმიდა ევსტათის და წმიდა აბოს წამებანი – წიგნში გამოქვეყნებულია მეორეჯერაც, დანართების სახით: ვარიანტებისა და დამოწმებათა თანდართვით (დანარჩენი ორი ტექსტი – წმიდა გრიგოლისა და წმიდა სერაპიონის ცხოვრებანი – თითო ხელნაწერთაა მოღწეული, რის გამოც ვარიანტულ სხვაობებს არ შეიცავს); გამომცემლის მიერ ჩატარებული ეს სამუშაო ხელს შეუწყობს და საფუძველს გაუმაგრებს როგორც კონკრეტულად ამ ცალკეული ტექსტების, ისე ჰაგიოგრაფიული ლიტერატურის მომავალი აკადემიური კრებულის ტექსტოლოგიურ მომზადებას;

გ) ყველა ტექსტი თარგმნილია ახალ ქართულად და დაბეჭდილია გვერდობლივ, ორიგინალური ტექსტების გვერდით; თავად ეს საქმე – ძველი ტექსტების თარგმნა ახალ ქართულზე, – რა თქმა უნდა, სრულ მხარდაჭერას იმსახურებს, რადგან არა მარტო, ზოგადად, მკითხველს, არა მარტო სტუდენტს, არა მარ-

ცო არასპეციალისტ მკვლევარს, არამედ თვით ტექსტის საკმარისად მსოდნე პროფესიონალსაც ან უადვილებს ტექსტის აღქმას, ან წარმოუჩინს გამომცემლისეულ წაკითხვას, გაგებას, პოზიციას (ხშირად – კომენტარებსა თუ სქოლიოებში არგუმენტირებულს); სხვათა შორის, ნებისმიერი სერიოზული თარგმანის სამეცნიერო სარგებლიანობას ირიბად ადასტურებს ამავე წიგნში არაერთხელ მოხმობილი ესა თუ ის მონაკვეთი ან ცნება “წმიდა გრიგოლ ხანცთელის ცხოვრების” ნიკო მარისეული რუსული თარგმანიდან; ამას გარდა, ამთავითვე ნათელია, რამდენად უწყობს ხელს ახალ ქართულზე შესრულებული ეს თარგმანები ქართული სულიერი ტრადიციის აღმქმელთა, მსოდნეთა, დამფასებელთა წრის გაფართოებას და, შესაბამისად, ტექსტების ცხოვრების განახლებასა და გახანგრძლივებას;

დ) ტექსტებს ერთვის ვრცელი კომენტარი, რისი მნიშვნელობა, რა თქმა უნდა, უეჭველია (შესაძლოა, მკითხველის ოდნავი გაკვირვება გამოიწვიოს, რომ კომენტარები განეკუთვნება არა საკუთრივ ორიგინალურ, ძველ ქართულ ტექსტს, არამედ თარგმანს ახალ ქართულად, თუმცა ხანდახან ეს გარემოება მთარგმნელსა და, იმავედროულად, კომენტატორს საშუალებას აძლევს, კომენტარში დაასაბუთოს თარგმანისას არჩეული შესაძლებლობა). უბრალოდ, კიდევ ერთხელ სათქმელია, რომ ძველი თუ ახალი ქართული ლიტერატურის მკითხველი თუკი რასმე მოისაკლისებს, უპირველეს ყოვლისა, კლასიკური ტექსტების კომენტირებულ გამოცემებს, – სხვა რომ არაფერი, ისე დამთავრდა მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეები და ისე დაიწყო ოცდამეერთე საუკუნე, რომ აქამდე არ არსებობს “ვეფხისტყაოსნის” აკადემიურად კომენტირებული გამოცემა (თუ არ ჩავთვლით ნოდარ ნათაძისეულ სასკოლო გამოცემას, რომელიც მოწაფეებისათვისაა განკუთვნილი)!

ბუნებრივია, ჰუმანიტარული ამროვნების განვითარების კვალობაზე, დროთა განმავლობაში ჩამოყალიბდა და დამკვიდრდა კომენტირების მრავალგვარი მეთოდი და ხერხი. ყველა შემთხვევისას, მკითხველისათვის უპრიანი იქნება, მეცნიერულად გამოცემულ ტექსტს თან ახლდეს იმგვარი კომენტარი, რომელიც წარმოაჩინს ტექსტის ლიტერატურულ რაობას, ახსნის მის სიმბოლურ-სახეობრივ გამოვლინებებს, განმარტავს ისტორიულ რეალიებს, აღწესხავს წყაროებს, გავლენებსა და ჰარალელებს.

ედიშერ ჭელიძემ არჩია, მკითხველისათვის მიეწოდებინა, პირველ ყოვლისა, ტექსტის ცნებით-ტერმინოლოგიური კომენტარი, რომელიც სტილურად და მეთოდურად გარკვეულ გადაძახილშია მისსავე მონოგრაფიასთან “ძველი ქართული საღვთისმეტყველო ტერმინოლოგია, I” (თბ., 1996).

ამდენად, ჰაგიოგრაფიული კრებულის კომენტატორი უმთავრეს ყურადღებას მიაპყრობს ტექსტის ამა თუ იმ ცნება-კონცეპტს, განმარტავს მას, მიმოიხილავს მის ისტორიას, აზუსტებს გამოყენების ველს, ეძებს პარალელებს ბიბლიურ, ეგზეგეტიკურ, ლიტურგიულ, ჰომილეტიკურ, სხვა ჰაგიოგრაფიულ წყაროებში. ამ შემთხვევისას განმარტებათა მკვიდრი დასაყრდენია პატრისტიკული მემკვიდრეობა, ეკლესიის წმიდა მამათა ტექსტები, ხოლო დამოწმებულ ავტორთა სულიერი ნიადაგი, რამდენიმე მკირე გამონაკლისის გარდა, თითქმის ყოველთვის ქრისტიანული აღმოსავლეთითაა შემოსაზღვრული. შესაბამისად, კომენტატორის ყურადღება გულგრილია განსასჯელ საკითხებზე არა მარტო ქრისტიანული დასავლეთის ჩამოყალიბებულ და დადგენილ თეოლოგიურ პოზიციათა მიმართ, არამედ იმავე აღმოსავლეთის გვიანდელ (ან თანამედროვე) თეოლოგიურ ძიებათა მიმართაც, – საეკლესიო-თეოლოგიური ცხოვრებისა და განსჯის ყველა იმ ნაკადის მიმართ, რაც სცილდება წმიდა მამათა ქრონოლოგიურ ან სააზროვნო ფარგლებს. კომენტატორს მიზნად დაუსახავს, მკითხველს თვალი გაადევნებინოს და აჩვენოს რაც შეიძლება მეტი დადასტურება მამათა მოძღვრებიდან და, უნდა ითქვას, რომ საილუსტრაციო და პარალელური მასალა, – რომელსაც ხშირად რამდენიმე ათეული გვერდი უჭირავს ხოლმე, – მავანმა, შესაძლოა, არა მარტო შთამაგონებლად, არამედ ხანდახან გეჭარბადაც კი აღიქვას (კომენტარების მოცულობის წარმოსადგენად იმის თქმაც კმარა, რომ, ვთქვათ, “წმიდა შუშანიკის წამების” ორათეულგვერდიან ტექსტს ერთვის 230 გვერდიანი კომენტარი). ხშირად არგუმენტი უკვე რამდენიმე პირველი დამოწმებიდანვე აშკარავდება, მაგრამ მაინც საჭიროდაა მიჩნეული, ნაჩვენები იქნეს ის აზროვნებითი დიაპაზონი, სადაც ეს კონცეპტი თუ კონცეფცია წარმოიშვა და აგრძელებდა ცხოვრებას საუკუნეთა განმავლობაში, – არაერთი თაობის მანძილზე. კომენტატორისეული ამგვარი მიდგომის გამო კომენტარი მეტად ხშირად სწყდება ტექსტის გაგებისა და განმარტების აუცილებლობას და თავისთა-

ვად, დამოუკიდებელ მნიშვნელობას იძენს, – შეიძლება ითქვას, რომ ზოგიერთი განმარტება, რომელიც საღმრთისმეტყველო თუ ფილოლოგიური კვლევის ხასიათისაა, ცალკე ნაშრომის სახეს ფლობს. მაგრამ გასათვალისწინებელია ისიც, რომ წყაროთა და დამოწმებათა ეს სიჭარბე მასალის თავისებურებითაა განპირობებული: ქრისტიანული აღმოსავლეთი, ქრისტიანული დასავლეთისაგან განსხვავებით, უარყოფს და ემიჯნება ეკლესიის ერთიან სამოძღვრო ავტორიტეტს (მაგისტერიუმს), (ა) რომელიც განსაზღვრავს ეკლესიის მოძღვრებას, (ბ) რომელსაც უფლება აქვს ასწავლოს და განმარტოს სარწმუნოების ჭეშმარიტებები და (გ) რაც უცდომლობის ნიშნითაა აღბეჭდილი. მისგან განსხვავებით, ქრისტიანული აღმოსავლეთის უმთავრესი დოგმატური საყრდენია მამათა სწავლებისაკენ ორიენტირებული გადმოცემა, თუმცა საქმე ისაა, რომ მამათა სწავლებაში არცთუ იშვიათად ძნელი გასამიჯნია რომელიმე წმიდა მამის კერძო თვალსაზრისი ზოგადეკლესიური, საყოველთაო სწავლებისაგან. სწორედ ამის გამო ბუნებრივი ხდება სწრაფვა წყაროთა სიმრავლისაკენ, რაც იმის საშუალებას იძლევა, რომ ამა თუ იმ საკამათო ანდა საბოლოოდ ჩამოუყალიბებელი დოგმატურ-სამოძღვრო საკითხის მიმართ მოპოვებული და დადასტურებული იქნეს საერთო, საზოგადო ხედვა, – იმგვარი, რომელიც უფრო მეტადაა მიღებული და გაზიარებული ქრისტიანულ აღმოსავლეთში, სადაც ის – ამ ფართო თანხმობის საფუძველზე – მიჩნეული და აღიარებულია ეკლესიის სწავლებად. სხვათა შორის, ზოგიერთ დოგმატიკურ თუ სამოძღვრო საკითხზე ერთიანი, დადგენილი თვალსაზრისის უქონლობა განაპირობებს იმას, რომ ქართული ჰაგიოგრაფიის კრებულის კომენტატორი ხანდახან თავად იკავებს მოკამათის პოზიციას, რის გამოც კომენტარების ესა თუ ის მონაკვეთი არცთუ იშვიათად იძენს პოლემიკურ ხასიათსა და ჰომილეტიკურ ჰათოსს.

ამას გარდა, კომენტარებში ხშირად ჩართულია ფილოლოგიური (თუმცა არა იმდენად ლიტერატურისმცოდნეობითი) კვლევითი პრობლემატიკაც, რასაც მნიშვნელოვანწილად ასევე დიდი ადგილი ეთმობა, – მაგალითად, რამდენადაც ტექსტის ცნება-კონცეპტთა უმთავრესი წყარო მაინც წმიდა წერილია, კომენტატორი – სხვადასხვა განმარტებასთან დაკავშირებით – არაერთხელ მიაპყრობს გამახვილებულ ყურადღებას ბიბლიური წიგ-

ნების ქართული თარგმანის სადავო საკითხებს, ამ თარგმანის წარმოშობასა და წყაროებს, განსაკუთრებით, მის მიმართებას ბიბლიის სომხურ ვერსიასთან (აღსანიშნავია, რომ თითქმის ყოველი ბიბლიური ციტატა ჭელიძისეულ კომენტარებში რამდენიმე ენაზეა დამოწმებული, მათ შორის, ძველ სლავურადაც).

კომენტარები უღრმავდება განსხვავებული მნიშვნელობისა და მოცულობის არაერთ საკითხს, – იმას, რასაც ტექსტის დაკვირვებული ჩაკითხვა და შინაარსის ამოკითხვის სურვილი წარმოშობს: მკითხველი ვრცელ კონტექსტურ განმარტებას იპოვის, თუ, მაგალითად, რას ნიშნავს “ქნარი” (“სულიერი ქნარი”) (გვ. 107-116) ან “ჭიჭნაუხტი” (გვ. 129-137), რა ბიბლიურ-საღმრთისმეტყველო გაგება აქვს “აღთქმას” (გვ. 116-125) ან “ღმრთის მსგავსებას” (გვ. 711-760), “ზატიკს” (გვ. 217-272) ან “გულისხმა”/“უგულისხმოებას” (გვ. 182-213), რას გამოხატავს “ზეცისა საკურთხეველი” და რავარი იერარქია სუფევს ანგელოსთა დასში (გვ. 876-883), ანდა რას მოასწავებს უფლის განხორციელება და ნათლისღება-განცხადება (გვ. 368-392). ამგვარ საკითხთა წყება კომენტარებში მრავალია... ამასთანავე, კომენტატორი არაერთ უფრო მცირე საკითხსაც განიხილავს, რის მაგალითადაც გამოდგება, თუნდაც, ტერმინოლოგიური გამიჯვნა “დაყუდებულსა” (ესე იგი განმარტოებული) და “შეყენებულს” (ესე იგი ჩაკვიტილი) შორის (გვ. 93; 97-99); ანდა კომენტარში – რამდენიმე შემთხვევისას – წარმოდგენილია ამა თუ იმ კონცეპტისა თუ სახის მივნიებული საწყისი, – ამგვარ ძიებათა ერთ ნიმუშად გამოდგება “წმიდა შუშანიკის წამების” საკმაოდ უჩვეულო ფრაზა: “შუენიერებაჲ სიკეთისა ჩემისაჲ”, რომლის უეჭველი წყარო მოძიებულია ადრეული ჰაგიოგრაფიის ისეთ ნიმუშში, როგორიცაა “წმიდა ადრიანესა და წმიდა ანატოლეს წამება”: “ნუ მიხედავ შუენიერებასა სიკეთისა შენისასა” (გვ. 214-215).

ასევე, დიდად საყურადღებოა კომენტატორისეული ლიტურგიკულ-ისტორიული კვლევა: ერთგან ვრცლადაა შესწავლილი გრიგოლისეული წეს-განგების (“განგება ეკლესიისა”) რაობა და მისი მიმართება “იერუსალემურ ლექციონართან” (გვ. 765-808), მეორეგან კომენტარი შეიცავს, ფაქტობრივად, მოზრდილ დამოუკიდებელ გამოკვლევას, რომელიც განიხილავს ქართულ ფილოლოგიასა და ლიტურგიკაში კარგა ხნის განმავლობაში განსასჯელ-საკამათოდ ქცეულ პრობლემას: გრიგოლ ხანცთე-

ლისეულ “საწელიწდო იადგარს” – მისი რაობის, ავტორობის, წარმოშობისა და შედგენილობის საკითხებს (გვ. 813-873).

ედიშერ ჭელიძისეული კომენტარების წაკითხვა არა მარტო დიდად არგებს ადრეული ხანის აღმოსავლური ქრისტიანული მოძღვრების ჩაღრმავებული შესწავლის მსურველს, არამედ მნიშვნელოვან სულიერ-ინტელექტუალურ საზრდოს მისცემს ყველა იმ მკითხველს, რომელსაც ამ სფეროში თვალსაწიერის გაფართოების სურვილი ექნება.

კომენტარების თემატური მრავალფეროვნებისა და თავად ამ კომენტართა მოცულობის გამო, მათში გარკვევისა და სასურველ მონაკვეთთა მიგნების საჭიროების შემთხვევისათვის უთუოდ უმჯობესი იქნებოდა ნაშრომს თან დაჰრთვოდა ან თემატური საძიებელი, ან ლექსიკონი, ან მისათითებელი, რაც, – ესეც სათქმელია, – ამ უზარმაზარი წიგნის ზომას კიდევ უფრო გაზრდიდა. თუმცა გამოცეხილად უნდა ითქვას, რომ საძიებლების უქონლობა მეტად ართულებს წიგნით სარგებლობას.

ისევ სათქმელია, რომ “ძველი ქართული საეკლესიო ლიტერატურის” | ტომი უეჭველად საჭირო წიგნია ქართული ლიტერატურის ადრეული ხანის ყველა მკვლევრისა და მკითხველისათვის; ამიერიდან ქართული ჰაგიოგრაფიის ვერც ერთი შემსწავლელი გვერდს ვეღარ აუქცევს ამ კრებულს.

2008

გალაკტიონ ტაბიძის პოეზია კრიტიკულ და კონტექსტურ ჭრილში

გალაკტიონოლოგია, I, თბ., 2002, 296 გვ.

დამევალა, რამდენიმე სიტყვით გამოვეხმაურო “გალაკტიონოლოგია, I”-ში (თბილისი, 2002) დაბეჭდილ იმ ნარკვევებს, რომლებიც გაერთიანებულია ორ განყოფილებაში: “კრიტიკული დისკურსი” და “კონტექსტი”. პირველ მათგანში მოთავსებულია ორი სტატია: ზაზა შათირიშვილის “არტისტული ყვავილების” ერთი ინვარიანტული მოტივი” და მალხაზ ხარბედიას “გალაკტიონის ქალაქური ტექსტი”; მეორე განყოფილებაშიც ორი სტატიაა: ქეთევან გარდაფხაძის “ანტიკურობა და გალაკტიონი” და ლევან ბრეგაძის “გალაკტიონის პოსტმოდერნი”.

ზაზა შათირიშვილისა და მალხაზ ხარბედიას სტატიების გაცნობისას მკითხველს ეუფლება დაუმთავრებლობის გულდაწყვეტა და მოლოდინის ხალისი, რადგან პირველი მათგანი დასაბეჭდად გამზადებული ვრცელი მონოგრაფიის (ზაზა შათირიშვილი, “გალაკტიონ ტაბიძის პოეტიკა და რიტორიკა: 1915-1927”) მხოლოდ ერთ მონაკვეთს წარმოადგენს, ხოლო მეორე კი – სტატიის მხოლოდ პირველი ნახევარია, რომლის გაგრძელება, როგორც ჩანს, “გალაკტიონოლოგიის” მომდევნო ტომში გამოქვეყნდება. იმთავითვე თვალშისაცემია ორივე ამ სტატიის კონცეპტუალური სიახლოვე, რაც იმ პოზიციას გულისხმობს, რომ არსებობს მეტატექსტი, რომელიც მხოლოდ ფრაგმენტების სახითაა მატერიალიზებული ცალკეულ (სხვადასხვა) ტექსტებში, ხოლო თავად მეტატექსტის რეკონსტრუირება სწორედ ამ გაბნეული ფრაგმენტების აწყობით ხორციელდება (იგულისხმება, რომ ეს მეტატექსტი წარმოადგენს A+B+C+D+E და ა.შ., მაგრამ ის ამჟამად მხოლოდ იდეაში არსებობს, ცალკეულ ტექსტებში კი – ამ შემთხვევისას ცალკეულ ლექსებში – შეიძლება არსებობდეს მხოლოდ A+C+E, ან B+C+D, ან A+E, ან B+D და ა.შ. ან, საერთოდ, მხოლოდ A ან B ან C და ა.შ.; ამ კონცეფციით წარმართავდნენ თავიანთ კვლევას რელიგიის ისტორიაში – მირჩა ელიადე, ეთ-

ნოლოგიაში – კლოდ ლევი-სტროსი, ლინგვისტიკასა და პოეტიკაში – რომან იაკობსონი...).

ზაზა შათირიშვილი ორ ამგვარ მეტატექსტს განიხილავს: 1. დაჭრილი, მოკლული ან ზიანმიყენებული ბუნება (მათ შორის, ბავშვი) როგორც პოეტის თანალმობის ობიექტი; 2. ქარი-სიკვდილი (მისი კონკრეტული სახეა “სამკლოვიარო პროცესია”). ამ ორი მეტატექსტის ფრაგმენტები და მოტივები კი დაძვინილია ცალკეულ ლექსებში (რის საფუძველზეც აღდგენილია თავად მეტატექსტი), რაც მეთოდოლოგიურადაც სანდოდ ჩანს და მასალაც მეტად დამარწმუნებელ შთაბეჭდილებას ახდენს. აქვე, ზაზა შათირიშვილი ეხება კიდევ ერთ მოტივს – “დაღუპული მამა” (ოღონდ არა ოდენ აკაკი წერეთელთან დამოკიდებულებისას, რაც ავტორის ადრინდელი სტატიების თემა იყო, – ამჯერად აქ ჩნდება, ვთქვათ, ილია ჭავჭავაძეც), მაგრამ ამ საკითხებზე მსჯელობის საშუალება, იმეღია, კიდევ მოგვეცემა, – როცა დაპირებული მონოგრაფია გამოქვეყნდება. თავად სტატია, რომელიც “ადვილი ფილოლოგიის” უნარს არ განეკუთვნება და, შესაბამისად, მკითხველის ინტელექტუალურ ძალისხმევას მოითხოვს, წარმოდგენს ნიმუშს (ძნელად სათქმელია, რამდენად გაცნობიერებულს), როცა მეთოდი და რეალიზაცია ერთმანეთს ემთხვევა: თავად სტატიის მეტატექსტის რეკონსტრუირება მკითხველის გულისყურსა და გაწაფულობაზეა დამოკიდებული. რაც შეეხება ზაზა შათირიშვილის ჩვენს კულტურულ წრეებში ჩამოყალიბებული ინტელექტუალური პორტრეტის ორ აუცილებელ მახასიათებელს (ა. უსაზღვრო ერუდიცია; ბ. ტერმინოლოგიური სიჭარბე), ორივე მათგანი ამ სტატიის ტექსტის სიღრმეშია ჩატანილი და მოდავეს სადავო სივრცეს ნაკლებად უტოვებს.

მალხაზ ხარბედიას სტატია იმ უეჭველად საჭირო და აუცილებელ თემას წამოჭრის, რასაც ქალაქური ტექსტის რეკონსტრუირება ჰქვია (– თემა, მეტად ცოცხალი და პოპულარული ევროპულ, ამერიკულ თუ რუსულ ლიტერატურისმცოდნეობაში) და რაც ამჯერად თბილისურ ტექსტს გულისხმობს (– თემა, თითქმის დაუმუშავებელი ქართულ ლიტერატურისმცოდნეობაში). ამ საკითხზე უთუოდ მალე დაიწყება წერა და მსჯელობა, რაკილა მასალაც საკმაო მოგვეპოვება (ვახტანგ მეექვსიდან – ვასილ ბარნოვისა და შიო არაგვისპირელის გავლით – ვიდრე დემნა შენგელაიამდე, ალექსანდრე ქუთათელამდე, აკა მორჩილაძემდე)

და, საჭიროების შემთხვევისას, მალხაზ ხარბედიას სტატიის ისტორიული შესავალი მყარ და კარგ საფუძველს უმზადებს თბილისური ტექსტის მომავალ მკვლევრებს. ავტორის თვალსაზრისით: ა. ლიტერატურული თბილისი წარმოსახვითი ქალაქია და რეფერენტი არ ვააჩნია; ბ. მისი არსებითი ნიშნები უცხო წარმოშობისაა, რის გამოც ეგრეთ წოდებული თბილისური თავისებურებანი ან ქრება ან უცხო ფორმებს ერწყმის. ამ მეტატექსტის ფრაგმენტებს მალხაზ ხარბედია გალაკციონ ტაბიძის ლექსებშიც აღმოაჩინს და ამგვარი კვლევის დანარჩენ შედეგებს სტატიის გაგრძელებაში გვპირდება. მაგრამ ამთავითვე საგულისხმოდ გვეჩვენება ტექსტობრივი მასალით შემაგრებული მსჯელობითი კონსტრუქცია, რომ თუ თბილისი წარმოსახვითი ქალაქია, მაშინ იგი, პირველ ყოვლისა, ზმანებაში არსებობს, ზმანება კი მარტოებაში წარმოიშვება და მყოფობს, ხოლო მარტოება გალაკციონის პოეზიის ნარცისიზმს კვებავს (სწორედ ამითაა განპირობებული მალხაზ ხარბედიას სტატიის ქვესათაური – “პოეტური ნარცისიზმი და ინტერტექსტუალობა”). სხვათა შორის, არ შეიძლება, არ აღინიშნოს მკვლევრის მახვილი ლიტერატურული მზერა და ხედვა, როცა გალაკციონის ერთი თბილისური ლექსის სტრიქონში – “ხეობებიდან წამოსულ ნიავს ის თავადივით იმსახურებდა” – “თავადივით” “მადათოვისა” და “მამადავითს” ანაგრამად აღიქმება.

შეუძლებელია მკითხველს ყურადღების მიღმა დარჩეს “გალაკციონოლოგია, I”-ის განხილულ ორ განყოფილებას შორის მოთავსებული აკაკი ბაქრაძის “ჩანაწერები გალაკციონზე”. აკაკი ბაქრაძის არქივის ეს ფურცლები წარმოადგენს იმ მასალის ერთ ნაწილს, რაც საფუძვლად უნდა დასდებოდა დაუწერლად დარჩენილ წიგნს “მწერლობის გადარჩენა” (ავტორს ის “მწერლობის მოთვინიერების” გაგრძელებად ჰქონდა ჩაფიქრებული). როგორც ჩანს, ქართული ლიტერატურისმცოდნეობისათვის უთუოდ მნიშვნელოვან ამ წიგნს, თუნდაც ამგვარი დაუმუშავებელი მასალის სახით, ადრე თუ გვიან მაინც მიიღებს ქართველი მკითხველი.

რაც შეეხება განყოფილებას “კონტექსტი”, მასში გალაკციონის პოეზია რეტროსპექტიულ და პერსპექტიულ კონტექსტშია დანახული: თუ ქეთევან გარდაფხაძის სტატია ანტიკური თემების გამოძახილს (და გაგრძელებას) ეძებს პოეტის შემოქმედებაში, ლევან ბრეგვაძე გალაკციონის ერთ ლექსს დღევანდელი

დან, პოსტმოდერნიზმის თვალსაწიერიდან უყურებს და აფასებს და, ამავე დროს, მომავლის იმ პოტენციას წარმოიდგენს, რაც ამ ტექსტში თავის დროსვე – ჯერ სახელდაურქმევლად – იყო ჩადებული.

ქეთევან გარდაუხადის გამოკვლევა არ წარმოადგენს თემის ოდნავ მაინც ამოწურვის მცდელობას და, საკითხისათვის – გალაკტიონი და ანტიკურობა – თვალის გადავლების მაგიერ, არჩევანი რამდენიმე სახის აღნუსხვა-მეთვასებაზეა გაკეთებული (უფრო ზუსტად, მკვლევარი ძირითადად სახელებით შემოიფარგლება – “არქიმედი”, “დიონისე”, “აქტივონი”). მეტ-ნაკლები სისრულე, რა თქმა უნდა, ვრცელ ნაშრომს საჭიროებდა და მისი მოთხოვნა სტატიის ავტორისაგან სრულიად არაკორექტული იქნებოდა, თუმცა უკმაყოფილებას იწვევს ნარკვევის სტილური გაურანდაობა (მაგალითად, ლამის ყოველ მეორე აბზაცში გამკრთალი “საინტერესო”, – სიტყვა, რომელიც ქართული მეტყველების, მასმედიისა თუ ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა ენის სახითათო პარაზიტად იქცა და რომელიც, საგნისა თუ მოვლენისადმი გულგრილი დამოკიდებულების გარდა, ფაქტობრივად, არაფერს ნიშნავს) და მისი არადამაჯერებელი (ყველა შემთხვევისას, ჯერჯერობით სრულიად დაუსაბუთებელი) დასკვნა, რომ გალაკტიონის შემოქმედებაში “ანტიკურობა წარმოდგენილია მთელი თავისი მრავალფეროვნებით”.

ლევან ბრეგაძის ყურადსაღებ თვალსაზრისს, რომ გალაკტიონს პოსტმოდერნიზმის აღმოცენებამდე შეუქმნია პოსტმოდერნისტული ტექსტი (“სადღაც კი...”), ამ ტექსტის სტრიქონთა პროპორციული შესაბამისობა განაპირობებს: ლექსის 44 სტრიქონიდან მხოლოდ 8 არის გალაკტიონისეული, დანარჩენი 36 კი გოეთეს “მინიონის სიმღერის” (“ვილჰელმ მაისტერის განსწავლის წლებიდან”) თარგმანს წარმოადგენს. ნამდვილად სარწმუნო ჩანს სესხების მოტივებიც, როგორც მათ ლევან ბრეგაძე აყალიბებს: უმცროს პოეტს იმდენად თავისეულად მიაჩნია უფროსი პოეტის ტექსტი, რომ ადვილად ითავისებს (და ითვისებს) მას; ამას გარდა, აყვავებული ლიმონებითა და ნისლიანი მთებით აღბეჭდილი სურათი (გოეთესთან – იტალია) აგრერივად ჰგავს საქართველოს პეიზაჟს.

თუ “კონტექსტის” განყოფილებაში შესული ეს ორი ნარკვევი დიაქრონიულ კვლევას ისახავს მიზნად (რისი კიდევ ერთი

დასტურია ლევან ბრეგვაძის სტატიის დანართიც, რომელიც რეგამ ინანიშვილის “პოსტმოდერნისტულ” ტექსტებს ეხება), “გალაკტიონოლოგიის” სხვა განყოფილებაში – “ინტერპრეტაცია” – შეტანილი ზურაბ კიკნაძის ღრმა, ბრწყინვალე, შთამბეჭდავი და შთამაგონებელი სტატია “გალაკტიონის ცეცხლი და ბურუსი” პოეტის სიცოცხლეში გამოუქვეყნებელ ერთ ლექსს (“სანამ წვიმა გადივლიდეს...”) სინქრონიულ კონტექსტში მოაქცევს: მისტიკური იდუმალებით აღბეჭდილი ამ ლექსის კონტექსტი, – იდეის განვითარების წარმოჩენის გარეშე, – “დაო დე ძინისა” და გრიგოლ ნოსელის, სუფიურ და ხასიდურ სწავლებათა, ბარათაშვილისა და რილკეს, მარტინ ჰაიდეგერისა და სემიონ ფრანკის ტექსტების მწკრივშია ნაპოვნი.

“გალაკტიონოლოგიის” პირველი ტომი შექმნილია აკადემიურობისა და სოლიდურობის იმგვარ საფეხურზე, რომლიდანაც ჩამოსვლის, ჩამოქვეითების საშუალება “გალაკტიონოლოგიის” მეორე და შემდგომ ტომებს არანაირად აღარ რჩება. ყველა შემთხვევისას, ამგვარია ჩვენი, მკითხველების, იმედი და ამით მოლოდინი, ბუნებრივია, უფრო მძაფრდება.

2003

ძველი ლექსიკონის ახალი დასაწყისი

*ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი:
ახალი რედაქცია, ტომი I, ა-ბ, თბ.: უნივერსა-
ლი, 2007, 1130 გვ.*

მეოცე საუკუნის ქართული კულტურის არცთუ მრავალ-რიცხოვან ლექსიკოგრაფიულ მიღწევათა შორის სრულიად განსაკუთრებული და შთამბეჭდავი მონაპოვარია რვატომიანი “ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი”, რომელიც არნოლდ ჩიქობავას საერთო ხელმძღვანელობითა და რედაქციით გამოქვეყნდა 1950-1964 წლებში. ეს ლექსიკონი, რა თქმა უნდა, სტალინისტური კლასიციზმისა და მონუმენტალიზმის, ცოცხალიტარულობისა და უნივერსალურობის კონტექსტში ჩამოყალიბდა, თუმცა თავისთავად ამგვარი საქმე – ყოვლად სასარგებლო საქმე – არ ყოფილა სპეციფიკურად სტალინისტური და მას ხანგრძლივი ტრადიცია უძღოდა წინ (– ტრადიცია, რომელიც ევროპულ სივრცეში ნაყოფიერად ღვიოდა და ვითარდებოდა თუნდაც კლასიკური კლასიციზმის ხანაში). ერთენოვანი, არათარგმნითი ლექსიკონი, რომელშიც საკუთრივ იმავე ენაზეა განმარტებული ეროვნული ენის ძირითადი – მეც-ნაკლებად ამომწურავი – სალიტერატურო და სასაუბრო ლექსიკური მარაგი, თითქმის ყველა ცოცხალ ენას მოეპოვება. რამდენადაც დაწინაურებულია ქვეყნის კულტურა ან ცივილიზაციური გარემო, იმდენად უფრო მეტია ამგვარ ლექსიკონთა რიცხვი და იმდენად უფრო ხშირად იბეჭდება ამგვარ გამოცემათა სტერეოტიპული, ახალი თუ განახლებული ვერსიები.

გულდასაწყვეტი სინამდვილეა, რომ ქართული ლექსიკოგრაფიის ისტორიული თუ თანამედროვე პანორამა – განმარტებითი ლექსიკონების შედგენისა და გამოცემის თვალსაწიერით – ამკარად მწირი იყო და არის: დაძაბულ გარჯას არ მოითხოვს ამ სფეროში აქამდე ხორცშესხმული ყველა წამოწყების ჩამოთვლა, ხოლო მათთვის წიგნის თაროზე ადგილის მიჩენა ასევე არ საჭი-

როებს მოზრდილ დროსა და სივრცეს. სულხან-საბა ორბელიანის “ლექსიკონი ქართულის” მიერ საფუძველდადებულ ტრადიციას არ მოჰყოლია არც დიდად უხვი და არც დიდად მრავალფეროვანი გაგრძელება...

შუქძლებელია (სხვა თუ არაფერი, თუნდაც ამგვარი რაოდენობრივი უკმარობის გათვალისწინებითაც), ადვილად გასაგებ მოქალაქეობრივ და პროფესიულ სიხარულს არ აღძრავდეს ახლახან ჩამოწყებულ-განახლებული საქმე: “ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი”, რომელიც არნოლდ ჩიქობავას ენათმეცნიერების ინსტიტუტში მომზადდა და რომელსაც გამომცემლებმა “ახალი რედაქცია” უწოდეს (რედაქტორი: ავთანდილ არაბული). ჯერჯერობით ჩვენს წინაა რვატომეულის პირველი ტომი...

ამთავითვე ცხადია, რომ განსაკუთრებულია გამოცემის ჩანაფიქრისა და განხორციელება: ლექსიკონი ძველია იმდენად, რამდენადაც დეკლარირებულად ამჟღავნებს უწყვეტობას იმ პრინციპებთან, მეთოდოლოგიასთან, ხერხებთან, რომლებსაც ეყრდნობოდა და რომლებითაც სარგებლობდა ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის “ძველი რედაქცია”; ამავე დროს, ის მნიშვნელოვანწილად ახალია – განახლებული და გამდიდრებულია წინამორბედთან შედარებით. ამდენად, ლექსიკონის ხელახლა დაწყებული გამოცემა უცვლელიცაა და შეცვლილიც.

ახალი რედაქციის სანაქებო ერთგულება ძველისადმი და მიზანმიმართული შემკვიდრებობითობა გამოვლენილია დაწყებული გარეგნული ფორმიდან (როცა შენარჩუნებულია ძველი გამოცემის ტიტულიც კი, თავისი იმუამინდელი რედაქციის შემადგენლობითურთ), დამთავრებული ლექსიკონის სტრუქტურით, – მრავალთაგან აღსანიშნავია ამ ლექსიკონის ერთი გამორჩეულობა მანამდე თუ შემდგომ გამოცემულ ლექსიკონთა შორის: ზმნების საძებნ-წარმომადგენლობითი ერთეულის არჩევანი (იგულისხმება ჩიქობავასეული ცნობილი ნოვაციური მეთოდი, რომელსაც ლექსიკოგრაფთა შორის არ მოჰყოლია საყოველთაო აღიარება, – ქართული ზმნის ერთეულად ლექსიკონში წარმოდგენილია პირიანი ფორმა: აწმყოს ან მყოფადის მესამე მხოლობითი პირის სახით). საჩინოა, რომ ახალ რედაქციაში ხშირად შეუცვლელადაა შენარჩუნებული ძველი რედაქციის სალექსიკონო განმარტებაცა და საილუსტრაციო დოკუმენტაციაც.

სიახლე კი, უწინარეს ყოვლისა, ეხება, ერთი მხრივ, განსამარტავ ერთეულთა თვალშისაცემ მომრავლებას და, მეორე მხრივ, მოხმობილ ილუსტრაციათა შეცვლა-ჩანაცვლებასა და გაზრდას. თუ პირველი სიახლე რაოდენობრივ მონაცემებში გამოვლინდა, მეორე ცვლილება უფრო თვისებრივია.

ძველ რედაქციაზე მუშაობის დაწყებისას, თავდაპირველად ივარაუდებოდა, რომ რვატომეულში მოთავსდებოდა 125 000 სიტყვა (ამგვარი იყო რედაქციისეული დაპირება 1950 წელს¹), თუმცა, საბოლოოდ, ლექსიკონის მარაგი 112 949 ერთეულით შემოიფარგლა². რაც შეეხება მის პირველ ტომს, თუ ძველი რედაქცია 11 237 ერთეულს შეიცავდა, ახალი რედაქცია გამდიდრებულია სამი ათასზე მეტი ახალი სიტყვით (ესე იგი, ერთ მეოთხედზე მეტად!), რაც უთუოდ მრავლისმეტყველი რაოდენობაა...

არანაკლებ მნიშვნელოვანია საილუსტრაციო ფრაზათა გადახალისება, შევსება და შემატება: ადვილად შესამჩნევია, რომ დოკუმენტაციიდან ამოღებულია იდეოლოგიურად და ლიტერატურულ-ენობრივად მოძველებული მრავალი ილუსტრაცია, მაგრამ, რაც მთავარია, ძველი რედაქციის დამოწმებათა ნუსხაში დასახელებულია 170-მდე ავტორი, ახალ რედაქციას კი მასალად გამოუყენებია 400-მდე ავტორის ნაწერები, ამას გარდა, სხვადასხვა კრებული თუ საცნობარო გამოცემა, დიდძალი პერიოდიკა და ელექტრონული წყაროები. სხვათა შორის, ლექსიკონის მესვეურთ არაერთხელ დაუჩივლიათ (გამოცემის დაწყებისთანავე³ თუ შემდგომ⁴, რომ ლექსიკონის მომზადების საწყის ხანაში, განსაკუთრებით პირველ ტომზე მუშაობისას, მეტად მწირი იყო სადოკუმენტაციო მარაგი, რაც შეუძლებელია არ ასახულიყო როგორც განსამარტავ ერთეულთა რაოდენობაზე, ისე მათს მნიშვნელობათა მოცულობასა და მრავალფეროვნებაზე. დღეს კი რედაქციას ხელთ აქვს მრავალგზის მომატებული ლექსიკური ფონდი (რომელიც უკვე გასული საუკუნის 80-იანი

1 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი I, თბ.: საქ. სსრ მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1950, გვ. 014.

2 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი VIII, თბ.: მეცნიერება, 1964, გვ. 05.

3 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი I, გვ. 016.

4 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: ერთტომეული, ნაკვეთი I, თბ.: ქართული ენციკლოპედია, 1990, გვ. (6).

წლების დასაწყისში სამ მილიონამდე ბარათს მოიცავდა⁵), რაც არჩევანის ბევრად მეტ და უკეთეს საშუალებას იძლევა.

“ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის” ძველი რედაქცია მიზნად ისახავდა, გამოცემაში ასახულიყო ქართულ სალიტერატურო ენაში დამკვიდრებული ლექსიკა, იგულისხმებოდა თანამედროვე (იმდროინდელი) სამწერლობო და სასაუბრო ენა, მაგრამ მაინც ჩანათუქრად რჩებოდა არა იმდენად ენის მთელი ლექსიკური სისავსის მომცველობა, რამდენადაც ენის ნორმატიული ლექსიკური სურათის წარმოჩენა, ხოლო იმ შემთხვევებისასაც კი, როცა სალექსიკონო ერთეულთა შორის ადგილი ჰქონდა მიჩენილი, ვთქვათ, დიალექტურ მასალას, ისიც კი ამგვარი – ნორმატიული – თვალსაჩინოებიდან აღიქმებოდა: ლექსიკონში შესული კუთხური სიტყვები შემდგენელთა მიერ მოიაზრებოდა როგორც სალიტერატურო ქართულის “სარეზერვო” ფონდი (არნოლდ ჩიქობავასეული გამოთქმით⁶). ამდენად, ლექსიკონის ძველი ვერსია უფრო ნორმატიულია, ვიდრე დესკრიპტიული, და, შესაბამისად, მოცულობითი დიაპაზონით – ნაკლებად სრული. ამავე დროს, ენობრივი ვითარების არეკვლის თვალსაზრისით, ის საკუთარ დროსაც კი (მეოცე საუკუნის შუახანი) საკმაოდ ჩამორჩებოდა⁷, რამდენადაც გაცხადებულად ემყარებოდა, უპირველეს ყოვლისა, ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლისა და ვაჟაფშაველას თხზულებათა ლექსიკას. მართალია, დოკუმენტაციაში ჩნდებოდა აგრეთვე მეცხრამეტე საუკუნისა და მეოცე საუკუნის დასაწყისის კლასიკური მწერლობის წარმომადგენელთა და, კიდევ უფრო ნაკლებად, იმუამად ცოცხალ ავტორთა სახელებიც, მაგრამ ამგვარი წყაროების წილი მაინც შესამჩნევად მცირე იყო.

“ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის” ახალი რედაქცია თვალსაჩინოდ აფართოებს ავტორთა წრეს და როგორც ლექსიკური მარაგის, ისე საილუსტრაციო მასალის წყაროდ იყენებს თანამედროვე, ცოცხალ ლიტერატურულ თუ არალიტერატურულ ტექსტებს, ახალგაზრდა და დამწყებ მწერალთა ნაწარმოებებსაც კი, მაგრამ, გარდა ამისა, ის რამდენადმე გამოდის სალიტერატურო ენის ნორმატიული სურათის ფარგ-

5 იქვე.

6 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი I, გვ. 081.

7 მდრ. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: ახალი რედაქცია, ტომი I, თბ.: უნივერსალი, 2007, გვ. 9.

ლებიდან და უახლოვდება თანამედროვე ენის დესკრიფციულ სურათს.

ლექსიკონის ახალ გამოცემას, – ბუნებრივად გაზრდილს, – შეჰმატებია, ერთი მხრივ, დიალექტური ლექსიკა (მაგალითად, კუთხური “ალახმალახ”, “ბალლაუჭობა”) და, მეორე მხრივ, უარგონული გამოთქმები ან მნიშვნელობანი (მაგალითად, “ბანძი”, “აბოლებ-ს”: აცუცურავენს, აცყუებს), ამავე დროს, გარდა მრავალი ახალგაჩენილი ცნებისა (მაგალითად, “ანტიგენი”, “ბანკომატი”, “ბიოსციმულატორი”), უყურადღებოდ არაა დატოვებული თანამედროვე ავტორთა ინდივიდუალური გამოყენების სიტყვები (მაგალითად, “აზიაქდება”, “ბერაძუა”) ანდა სალიცენზირო ენაში უკანასკნელ ხანს განახლებულ-აღორძინებული სახელდებანი (მაგალითად, “ანდრეზი”, “ბორიაცი”)...

მიუხედავად ლექსიკის, – როგორც სიტყვათა, ისე მნიშვნელობათა, – თვალნათლივი მატებისა და გაფართოებისა, ლექსიკონის ახალი რედაქციის ამგვარი სწრაფვა მაინც არ განიზრახავს ენის სისრულის შემოწმდომას და ამ თვალსაზრისით, როგორც ჩანს, რაოდენობრივ და მოცულობით პირველობას ჯერჯერობით ისევ ინარჩუნებს ცოცხალ ხნის წინანდელი დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონი⁸, რომელშიც შეკრებილი და წარმოდგენილია ყველა ხელმისაწვდომი ლექსიკური მასალა: როგორც ძველი ქართულის, ისე ახალი და თანამედროვე ქართულის სიტყვათა მრავალი, ამავე დროს, როგორც დიალექტური, ისე სასაუბრო-ყოფითი მეტყველების მონაცემები...

ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის ხელახალი გამოცემა მცირე არალინგვისტური ხასიათის შენიშვნას იმსახურებს. გარდა იმისა, რომ გამოცემას წინ ერთვის მაღალი პროფესიულობით აღბეჭდილი “ახალი რედაქციის წინათქმა”, ამასთანავე, მის მომდევნოდ, თითქმის უცვლელადაა დატოვებული ძველი რედაქციის მთელი შესავალი და საცნობარო ნაწილი. თავდაპირველი, ჩიქობავასეული რედაქციის მიმართ ამგვარმა ურყევმა ერთგულებამ წარმოშვა კონფლიქტი ამ – ძველ – შესავალ ნაწილებსა და ლექსიკონის ძირითად – ახალ – ნაწილს შორის. მაგალითად, როცა სარგებლობის წესებში ახსნილია, თუ როგორაა

8 *A Comprehensive Georgian-English Dictionary*, Vol. I-II (დიდი ქართულ-ინგლისური ლექსიკონი, ტ. I-II), London: Garnett Press, 2006.

აგებული სიტყვის განმარტება და ნიმუშად მოყვანილია სიტყვა “ბებერი”⁹, ამ განმარტებას, – რომელიც, ბუნებრივია, იმორჩმებს ძველი რედაქციის სალექსიკონო სტატიას¹⁰, – თითქმის არაფერი აქვს საერთო ახალ რედაქციაში რეალურად არსებულ სალექსიკონო სტატიასთან¹¹.

კიდევ ერთი შენიშვნა, ოღონდ შეკითხვის (უფრო რიტორიკული შეკითხვის!) სახით, რომელიც დაშორებულია ლექსიკოგრაფიის განზომილებას და ფაქტობრივად კულტურის ისტორიის ან პოლიტიკური ისტორიის სფეროს განეკუთვნება:

არნოლდ ჩიქობავას კლასიკურ “ქართული ენის ზოგად დახასიათებაში”, რომელიც ახალ რედაქციაშიც წინ უძღვის ლექსიკონს, ბრუნვათა პარადიგმებში ნიმუშებად ხელუხლებლად და დატოვებული “წითელი დროშა” და “ბოლშევიკური პარტია”¹², მიუხედავად იმისა, რომ ისინი უთუოდ იმუამინდელი იდეოლოგიური სულისკვეთების გამოვლინებად უნდა მივიჩნიოთ (აღბათ, ისევე, როგორც, – თუმცა ნაკლებად, – “ამხანაგი” და “მუშა”¹³), მაგრამ ძველი წინასიტყვაობიდან პირწმინდადაა ამოკვეთილი ცნობა, რომ, – ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლისა და ვაჟა-ფშაველას თხზულებათა სრული ლექსიკური ამოწურვის მსგავსად, – მთლიანად დამუშავდა სტალინის ქართულად დაწერილი ნაშრომები (ავრეთვე, ალექსანდრე წულუკიძისა და ლავრენტი ბერიას ნაშრომები და “საკავშირო კ. პ. (ბ) ისტორიის მოკლე კურსი”)¹⁴, ამას გარდა, სტალინის ყველა დამოწმება-ციტატა გამქრალია არა მარტო სალექსიკონო სტატიების საილუსტრაციო დოკუმენტაციიდან, რაც დღეს სავსებით ბუნებრივად ჩანს, არამედ სხვა მხრივ ხელუხლებელი შესავალი ნაწილებიდანაც კი¹⁵ (ეს სწორედ ის მონაკვეთებია, რომლებიც ახალ გამოცემაში სრულიად უცვლელად გადმოიბეჭდა და ის პრაქტიკული მოსაზრებითაც კი არ ჩას-

9 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი I, გვ. 084; ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: ახალი რედაქცია, ტომი I, გვ. 89.

10 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი I, გვ. 1009.

11 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: ახალი რედაქცია, ტომი I, გვ. 981.

12 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი I, გვ. 047-49; ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: ახალი რედაქცია, ტომი I, გვ. 54-56.

13 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი I, გვ. 036, 039, 041; ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: ახალი რედაქცია, ტომი I, გვ. 44, 46, 48.

14 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი I, გვ. 015.

15 იქვე, გვ. 027, 084, 086 (ორგზის).

წორებულა, როცა ამის საჭიროება აშკარა იყო, – რის შესახებაც უკვე ზემოთ ითქვა). ცექსტის ეს ამპუტაცია (თუ ჩვენი ეპოქისმიერი ანტიცენზურა?!) განსაკუთრებით თვალმისაცემია იმ შემთხვევებში, როცა “ბელადისეული” ციტატები მოყვანილია იმის დასადასტურებლად, რომ ქართულ ენას “შესწევს ძალა საჭირო სიზუსტითა და სიღრმით გადმოსცეს მეცნიერული, პოლიტიკური და ფილოსოფიური აზრის ურთულესი მოძრაობა და ფაქიზი ნიუანსები”¹⁶, ან როცა გაცხადებულია, რომ “დოკუმენტაციას ხშირად შემეცნებითი ღირებულება აქვს”¹⁷. ეს მტკიცებანი, სხვათაგან განსხვავებით (და ახალი რედაქციის მკითხველთათვის – უცნაურად), უციცატოდაა დატოვებული! ძნელი გადასაწყვეტია და, ალბათ, გაჭირდება მოიძებნოს უკამათო პასუხი, რამდენად შესაძლებელი იყო დღეს ჩიქობავასეულ ცექსტში ამ იდეოლოგიური სტიგმის დატოვება, თუ უმჯობესი იყო, ის ეპოქის გრიმასად მიჩნეულიყო და რედაქტორის მაკრატილით ყოფილიყო ამოჭრილი? “ახალმა რედაქციამ” – ამ და კიდევ რამდენსამე ადგილას – სწორედ მაკრატილს მიმართა... ქირურგიული ჩარევით გამოცემას თითქოს მოსცილდა შობისმიერი სტალინური დამლა, მაგრამ ნამდვილად დაიკარგა იმ გარემოს ადეკვატური განცდა, რომელშიც წარმოიშვა ლექსიკონი, და კიდევ, ნებსით თუ უნებლიეთ, შეიბღალა მოკრძალება ისტორიული რეალობის მიმართ...

თუ “ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის” ეგრეთ წოდებულ “ძველ რედაქციას”, რომელიც კომუნისტურ ეპოქაში მზადდებოდა და ქვეყნდებოდა, განუწყვეტლივ წინ ეღობებოდა პოლიტიკურ-იდეოლოგიური დაბრკოლებანი (მაგალითად, თვით არნოლდ ჩიქობავას მოწმობით, არა მარტო ლექსიკონის აუცილებლად რვა ტომში ჩატევის საკითხი, არამედ ლექსიკური ერთეულის ანბანზე თუ ბუდეებად დალაგება “სცილდებოდა ფილოლოგიის ფარგლებს”¹⁸, ახალ რედაქციას ამჟამად ბოჭავს არა იმდენად ორგანიზაციული (და სრულიად აღარ – იდეოლოგიური), რამდენადაც ნივთიერი უზრუნველყოფისა და გავრცელების შეჭირვებანი. თუ გავითვალისწინებთ, რომ თავის დროს

16 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი I, გვ. 027; შდრ. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: ახალი რედაქცია, ტომი I, გვ. 35.

17 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი, ტომი I, გვ. 086; შდრ. ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: ახალი რედაქცია, ტომი I, გვ. 091.

18 ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი: ერთგომეული, ნაკვეთი I, გვ. (7), (8).

ლექსიკონის პირველი ტომი (1950) 30 000 ცალი დაიბეჭდა, ხოლო მისი მომდევნო ერთტომიანი ვერსია (1986) ჯერ 60 000 გამოიცა, ხოლო შემდგომ, ორ ნაკვეთად გაყოფილი (1990), – 100 000 ცალი, ამჟამინდელი “ახალი რედაქციის” (2007) ასგზის ან რამდენიმე ასეულჯერ შემცირებული ტირაჟი, რაც მკითხველთა ყურადღების დაქვეითებითა და ინტელექტუალური გულგრილობითაა განპირობებული, მხოლოდ გულისმომკველელ, მწარე ღიმილს გამოიწვევს...

და მაინც, რამდენადაც მცოდნეთა და დამფასებელთათვის სიხარულის მომგვრელია ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის განახლებული რედაქციის გამოცემის დაწყების ცნობა, იმდენად უფრო მძაფრია გულდაჩყვევა, რადგან ათწლეულები ათწლეულებს მისდევს, მაგრამ ისევ გასამზადებელია როგორც ქართული ლექსიკონის თესაურუსი, ისე ძველი ქართული ენის, ისტორიული, ეტიმოლოგიური, დიალექტოლოგიური, ფრაზეოლოგიური, შესიტყვებათა, სინონიმთა, ანტონიმთა, ომონიმთა, პარონიმთა, ჟარგონისა თუ არგოს ფუნდამენტური ლექსიკონები.

“ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონის” პირველი ტომის გამოსვლა ქართული ფილოლოგიის დიდი წარმატება და მონაპოვარია, მაგრამ მით უმეტესი, ძნელად შესათვასებელი ღირებულება – როგორც აკადემიური, ისე კულტურული და მწიბრივი ღირებულება – ექნება რვატომეულის გასრულებას: ოცდამეერთე საუკუნის დასაწყისის ქართული ენის ლექსიკური მარაგით დატვირთულ ხომალდთა რიგის ნავსადგურში დროულად მიყვანასა და დაბინავებას.

გურული დიალექტის მონოგრაფიული შესწავლის ნაკვიანები ნაყოფი

გრიგოლ იმნაიშვილი, *გურული დიალექტი: შესწავლის ისტორია, გრამატიკული მიმოხილვა, ტექსტები ლექსიკონითურთ*, თბ.: არნ. ჩიქობავას ენათმეცნიერების ინსტიტუტი; გამომცემლობა “უნივერსალი”, 2006, 416 გვ.

ავტორის გარდაცვალების შემდეგ, ჩვიდმეტი წლის დაყოვნებით, გამოქვეყნდა წიგნი, რომელიც ქართული დიალექტების თვალსაჩინო და ნაყოფიერ მკვლევარს, გრიგოლ იმნაიშვილს, თავად გაუმზადებია გამოსაცემად და რომელიც მოიცავს გურული დიალექტის შესწავლის მიმოხილვას, თავად დიალექტის აღწერილობას, ჩაწერილ ტექსტებს, ამ ტექსტების ლექსიკონსა და თემის ბიბლიოგრაფიას.

უთუოდ ღირსშესანიშნავია ამ ნაშრომის გამოსვლა, თუნდაც დაგვიანებულად (სამეცნიერო განვითარების თვალსაზრისით, დროში ამგვარად ჩამორჩენა უმთავრესად სიახლეთა გაუთვალისწინებლობის გარდაუვალობაში აისახება ხოლმე): ხანგრძლივი დროითი შუალედის შემდეგ მოწადინე მკითხველს მიეწოდა გურული დიალექტის მონოგრაფიული შესწავლის ახალი და ყველაზე სრული მსჯელობა (წინა, სერგი ულენცისეული პირველი – და აქამდე ერთადერთი – მონოგრაფია გურულის შესახებ შვიდი ათეული წლის წინათ დაიბეჭდა¹).

ლინგვისტთა მიერ აღიარებულია გურულის მნიშვნელოვანი და გამორჩეული ადგილი ქართულ დიალექტთა შორის და, ბუნებრივია, ასევე აღიარებულია, რომ გურულის მონაცემების გათვალისწინების გარეშე შეუძლებელია, ზოგადად, ქართული დიალექტოლოგიის საკითხების კვლევა და გადაჭრა. გურულის განსაკუთრებულობა კი, ჯერ ერთი, გამოწვეულია მასში აშკა-

1 სერგი ულენცი, *გურული კილო: გამოკვლევა, ტექსტები, ლექსიკონი*, ტფ.: სსრკ მეცნ. აკად. საქ. ფილიალის გამ-ბა, 1936.

რად აღბეჭდილი კოლხური (ზანური) ენის გავლენით, რადგან გურულად მოლაპარაკენი ერთადერთი ქართულენოვანი ცომია, რომელიც კოლხური ენის ორ დიალექტზე – მეგრულსა და ლაზურზე – მოლაპარაკეთა შორისაა შეჭრილი (“შეჭრილი” პირდაპირი მნიშვნელობითაც, რადგან, დამკვიდრებული სამეცნიერო თვალსაზრისით, ეს ქართულენოვანი ცომი სამხრეთ-აღმოსავლეთი საქართველოდან აბარგებულა და დასავლეთ საქართველოში, ზღვასთან ახლოს დაბანაკებულა, – კოლხურენოვან ცომებს შორის); ამასთანავე, ამ გარემოებათა გამო მისმა იზოლაციურობამ განაპირობა, რომ ბარის დიალექტთა შორის გურული, ერთი მხრივ, მეტად ინარჩუნებს ძველი ქართული ენის სხვადასხვა მორფოლოგიურ თუ ლექსიკურ ფორმებს და, მეორე მხრივ, ყველაზე დაშორებულია, – ჩანს, აჭარულ-იმერხეულთან ერთად, – სალიტერატურო ქართულს, რაც ასახულია მრავალ ენობრივ გადახალისებაში, განსაკუთრებით, სინტაქსში. ამ მხრივ, გურული საინტერესოა არა ოდენ თავისთავად, არა ოდენ მის ამ თავისებურებათა გამო, – როგორც დიალექტი, სადაც “ორგანულადაა შეხამებული არქაული ფორმაციისა და საკუთრივ დიალექტური ინოვაციის შედეგად წარმოქმნილი მოვლენები”², არამედ, ამასთანავე, ტიპოლოგიურადაც, – როგორც ნიმუში ცენტრიდან მოშორებისა, და აქ საგანგებოდ აღსანიშნავია სწორედ მოშორება და არა მოწყვეტა. თუ იზოლაციური განვითარებისა და ჩამოყალიბებისათვის ჩვეულია როგორც ფორმათა დეგრადაცია, ისე იმგვარ არქაულ ფორმათა შენარჩუნება, რომლებიც ცენტრში უკვე დაკარგული და მივიწყებულია, გურული დიალექტისთვის ერთიცა და მეორეცაა დამახასიათებელი, მაგრამ ის, ამასთანავე, ამ, ერთი მხრივ, დაშორებას უთავსებს, მეორე მხრივ, გამიჯნვას, რაკი ამკარად არ კარგავს კავშირს ცენტრთან – საერთოეროვნულ ენასთან: მყარად ინარჩუნებს ქართულ მეტყველებას და, ენობრივი მეზობლობის მიუხედავად, ემიჯნება იმ გარემოცვას, სადაც მის ირგვლივ მცხოვრები ქართველი ცომები არაქართულად – კოლხურად – მეტყველებენ.

ამას გარდა, გურული საყურადღებო მონაცემებს იძლევა, – მით უმეტეს, მისთვის ხვდომილ იზოლაციურ ენობრივ სივრცეში,

2 ბესარიონ ჯორბენაძე, *ქართული დიალექტოლოგია*, I, თბ.: მეცნიერება, 1989, გვ. 514.

– ზოგადად, იმ მიმართებათა გასარკვევად, რომელიც დგინდება სალიტერატურო ენის ნორმირებულ შეზღუდვასა და დიალექტის განვითარების სილაღეს შორის (თუნდაც ეს განვითარება ხშირად ეროზიას გულისხმობდეს, თუნდაც ენის შეფარული შიდაპოტენციის გამოვლინებას). ამ სფეროში გამოკვეთილმა საკითხებმა შემდგომ, შესაძლოა, ბიძგი მისცეს არა მარტო სუფთა ლინგვისტურ, არამედ ლინგვოთსიქოლოგიურ, ლინგვოსოციალურ, ლინგვოეთნოლოგიურ და ლინგვოკულტურულ კვლევებს.

დაბოლოს, გურულის გამორჩეულობა იმითაც გამოიხატა, რომ, როგორც ჩანს, სხვა არც ერთ ქართულ დიალექტს არა აქვს ასე ძველი ტექსტობრივი ლიტერატურული დადასტურება (რაც მეტად საყურადღებოა ქართული ისტორიული დიალექტოლოგიისათვის): გურულის ფორმები დაცულია შუასაუკუნეების ქართულ პროზაულ თხზულებაში – “რუსუდანიანი”, რომელიც მეჩვიდმეტე საუკუნეში ან, შესაძლოა, კიდევ უფრო ადრეა დაწერილი³. ეს გარემოება კი მეტად ხელსაყრელია გურული დიალექტის დიაქრონიული განვითარების სურათის არა მარტო წარმოსადგენად, არამედ ხელშესახებად საჩვენებლად და დასადასტურებლადაც.

გრიგოლ იმნაიშვილის ახალგამოსულ წიგნზე მსჯელობამდე უთუოდ უნდა ითქვას, რომ ათწლეულების განმავლობაში ლინგვისტებს, – ნიკო მარიდან დაწყებული, – უყურადღებოდ არ დარჩენიათ გურული დიალექტი. გურულის ვრცელი გრამატიკული აღწერილობა, როგორც ითქვა, ეკუთვნის სერგი ჟღენცს⁴; გურულის მთამბეჭდავი ლექსიკონი შეუდგენია გივო შარაშიძეს⁵; ალექსანდრე ღლონცს გამოცემული აქვს გურული ტექსტების მოზრდილი კრებული⁶, რომელიც გამოსადეგია როგორც ფოლკლორისცათათვის, ასევე, ლინგვისტათათვის; პოლივექტ ჯაჯანიძის “გურული დიალექტი”⁷ მოიცავს საყურადღებო ტექსტებსა და მოზრდილ ლექსიკონს და სხვ. ქართული დიალექტოლოგიის

3 რუსუდანიანი, ილია აბულაძისა და ივანე გივინიშვილის რედაქციით, თბ.: საბჭოთა მწერალი, 1957, გვ. XXVII-XXVIII.

4 სერგი ჟღენცი, *გურული კილო: გამოკვლევა, ტექსტები, ლექსიკონი*.

5 გივო შარაშიძე, *გურული ლექსიკონი*, წგ-ში: ქართველურ ენათა ლექსიკა, I, თბ.: სსრკ მეცნ. აკად. საქ. ფილიალის გამ-ბა, 1938, გვ. 1-96.

6 ალექსანდრე ღლონცი, *გურული ფოლკლორი: ტექსტები*, ნაწილი I, თბ.: სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამ-ბა, 1937.

7 პოლივექტ ჯაჯანიძე, *გურული დიალექტი, I: ტექსტები, ლექსიკონის მასალები*, თბ.: ქუთაისის სახელმწიფო პედაგოგიური ინსტიტუტი, 1977.

ზოგად სახელმძღვანელოებში გურულის მოკლე, მაგრამ მკაფიო დახასიათება ეკუთვნის ივანე გიგინეიშვილს⁸, ხოლო უფრო მოზრდილი და სისტემური – ბესარიონ ჯორბენაძეს⁹ (ორივე მათგანი, მოცულობით კომპაქტური, მაღალი ლინგვისტური პროფესიონალიზმის ნიშნითაა აღბეჭდილი).

გრიგოლ იმნაიშვილის წიგნის – “გურული დიალექტის” – მნიშვნელოვანი ნაწილი ეთმობა გურულის შემხებ სწორედ წინამორბედ გამოკვლევათა მიმოხილვას, თუმცა ეს მიმოხილვა, რომლის ღირსებად უნდა ჩაითვალოს მისი სისრულე და ამომწურაობა, არცთუ მოწესრიგებულია და ის, საბოლოოდ, ცალკულ ნაშრომთა არათანაზომიერი, მოკლე თუ ვრცელი, ცალკეული რეფერატების ნაკრებია, ხოლო თავად მიმოხილველი, როგორც ჩანს, მასალის არც იმდენად ქრონოლოგიურ და არც იმდენად სისტემურ კლასიფიკირებას ცდილობდა.

კვლევათა მიმოხილვას მოსდევს თავად გურული დიალექტის ფონეტიკური და გრამატიკული დახასიათება, – ყველაზე სრული აქამდე განხორციელებულ მცდელობათა შორის, – რასაც, დიალექტის პარადიგმული და სტრუქტურული მოდელის უჩვენებლად, უფრო ჩამონათვალის სახე აქვს; ამასთანავე, საილუსტრაციო მასალაც ხშირად ღარიბულად აღიქმება. ნაშრომის ეს მონაკვეთი მეტწილად აღწერილობითია და ნაკლებადაა ანალიტიკური, ხოლო ცალკეულ მონაცემთა აღწერილობას აკლია სისტემურობა, ინტეგრალურობა და სისრულე. ამას გარდა, მისი კიდევ ერთი ნაკლი ისიცაა, რომ მეტად მწირადაა გამოყენებული თუნდაც შედარებით-ისტორიული მეთოდი და ისიც, რომ მკითხველი იქ ვერსად ნახავს ამ დიალექტის სხვადასხვა კილოკავთა დიფერენცირებულ აღწერა-დახასიათებას.

წიგნის მომდევნო, ყველაზე მოზრდილი ნაწილი ეთმობა მკვლევრის მიერ 1960-იან წლებში გურიაში ჩაწერილ ტექსტებს. მათი ღირებულება, როგორც მოპოვებული პირველწყაროსი, უთუო და საჭიროა, მაგრამ ისიც უნდა ითქვას, რომ ვერც ლინგვისტური და ვერც კულტურული მნიშვნელობით ისინი ვერ ჩრდილავს იმ ტექსტების მნიშვნელობას, რომლებიც არა მარტო

8 ივანე გიგინეიშვილი, ვარლამ თოფურია, ივანე ქვათარაძე, *ქართული დიალექტოლოგია*, I: *ქართული ენის კილოთა მოკლე განხილვა*, ტექსტები, ლექსიკონი, თბ.: თსუ გამ-ბა, 1961, გვ. 413-415.

9 ბესარიონ ჯორბენაძე, *ქართული დიალექტოლოგია*, I, გვ. 514-539.

ალექსანდრე ღლონცის ვრცელ ნაკრებშია შესული, არამედ იმ მეტად ყურადსაღები ჩანაწერებისაც, რომლებიც პოლიევქტ ჯაჯანიძის შეუკრებია და მოუთავსებია თავის წიგნში¹⁰.

წიგნი მთავრდება გურული დიალექტის ლექსიკონით, რომელიც, მოლოდინის მიუხედავად, მოკრძალებული ზომისაა და არ სცილდება წიგნში გამოქვეყნებული ტექსტების ლექსიკის ფარგლებს.

სხვათა შორის, იმავე ნიშნით ხასიათდება ჯაჯანიძისეული უფრო ვრცელი ლექსიკონიც, რომელიც, ასევე, მხოლოდ მის წიგნში გამოქვეყნებული მასალის ლექსიკას მოიცავს, რაც იმ შემთხვევისას, ალბათ, იმითაცაა განპირობებული, რომ პოლიევქტ ჯაჯანიძის წიგნი გურული დიალექტის კვლევათა მხოლოდ პირველ ნაკვეთად ივარაუდებოდა. დღემდე ღირებულებას არ კარგავს გივო შარაშიძის ვრცელი ლექსიკონიც, რომელშიც, ფაქტობრივ, დაცულია მეცხრამეტე საუკუნის მიწურულისა და მეოცე საუკუნის დასაწყისის გურული ყოფის ამსახველი ლექსიკა. ამდენად, მიუხედავად იმისა, რომ არსებობს რამდენიმე საკმაოდ მობრძლილი გურული ლექსიკონი, გულდასაწყვეტია, რომ აქამდე ვერ მოხერხდა და ისევ აუსრულებელ მიზნად რჩება სრული გურული ლექსიკონის შედგენა, და არა მარტო სრულისა, – თუნდაც იმგვარი ლექსიკონისა, რომელიც შეკრებდა, გააერთიანებდა, დააჯამებდა მთელ იმ ლექსიკურ მასალას, რაც აქამდე დაგროვებულა გურულ ლექსიკოგრაფიაში.

ნამრომს ერთვის გურული დიალექტის შესახებ გამოქვეყნებულ გამოკვლევათა, ცნობათა, თეზისთა, ავტორიფერატთა თითქმის სრული ბიბლიოგრაფია, რაც უეჭველად გამოადგება ყველა იმ მკითხველს, ვინც ამ დარგში აპირებს კვლევას. სამწუ-

10 სხვათა შორის, გრიგოლ იმნაიშვილისეულ მასალებს შორის მოთავსებულია ერთი (ერთადერთი) პოეტური ტექსტი – ლექსი “ფირალ” დათიკო შევარდნაძის (შავარდნაძის) შესახებ, რაც მაინც ახალ, თუნდაც მცირედად განსხვავებულ ვერსიას შესძენს გურული ფოლკლორის იმ ფართო ნაკადს, რომელსაც მისიელ ჩიქოვანმა თავის დროს ამგვარად უწოდა: “ფირალის ეპოსი” – მიხეილ ჩიქოვანი, “ფირალის ეპოსი გურიაში”, წგ-ში: *მარქსისტული ენათმეცნიერებისათვის*, ტფ.: სახ. უნ-ცის გამ-ბა, 1934, გვ. 109-141, (შდრ. *ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება*, III, ტექსტების მომზადება, რედაქცია, შესავალი და შენიშვნები ქსენია სიხარულიძის, თბ.: მეცნიერება, 1967, გვ. 126, შმდ.; განსაკუთრებით, დათიკო შევარდნაძის შესახებ იხ. გვ. 127-138, 402-420; თავად ამ ლექსის ოდნავად სახეცვლილი ვერსია იხ. 407-409).

გურული დიალექტის მონოგრაფიული შესწავლის ნაგვიანები ნაყოფი

ხაროდ, როგორც ჩანს, ბიბლიოგრაფიის შემდგენელს მიზნად არ დაუსახავს სრულად აღენუსხა გურული ფოლკლორის გამოცემები, – ტექსტები, რომლებიც, ბუნებრივია, ნაყოფიერი წყაროა გურული დიალექტის შესასწავლად (მაგალითად, მასალები ანტონ ხინთიბიძის¹¹, ქსენია სიხარულიძის¹² ან სხვათა ისტორიულ-ეთნოგრაფიულ-ფოლკლორისტული კრებულებიდან).

ალბათ, ნაკლებმნიშვნელოვანია, მაგრამ ჩივნით სარგებლობა მეტად მოუხერხებელია იმის გამო, რომ სამეცნიერო წყაროები შენიშვნებში მითითებულია ავტორების დასახელების გარეშე (იმ შემთხვევისას, თუ ეს ავტორი ტექსტშია მოხსენიებული).

და მაინც, ჩივნი ღირსშესანიშნავია იმით, რომ ის ყველაზე მოზრდილი ნაშრომია, რომელიც მკითხველს მთლიანად წარმოუდგენს იმას, რაც აქამდე გაკეთებულა გურული დიალექტის შესწავლის საქმეში: პირველ ყოვლისა, კვლევათა სრულ მიმოხილვას და, მეორე მხრივ, გურულის ერთიან ფონეტიკურ-გრამატიკულ დახასიათებას. ამას გარდა, მნიშვნელობა აქვს ჩივნიში გამოქვეყნებული ტექსტებსა და სალექსიკონო მასალას.

ამდენად, გრიგოლ იმნაიშვილის “გურული დიალექტი” უნდა მივიჩნიოთ გასათვალისწინებელ, საჭირო, აუცილებელ საფუძვლად და მოხმობადაც – მოხმობად საქმის გასაგრძელებლად – ყოველი იმისთვის, ვინც გურული დიალექტის უფრო გაღრმავებულ, სისტემურ და კონცეპტუალურად გააზრებულ შესწავლას გადაწყვეტს და ყოველი იმისთვისაც, ვინც მომავალში გურული სრული ლექსიკონის შედგენას შეუდგება.

2008

11 ანტონ ხინთიბიძე, *გურული ფირალები*, თბ.: საქ. სამხარეთმცოდნეო საზ-ბის გამოც., 1938.

12 *ქართული ხალხური საისტორიო სიტყვიერება*, III.

რედაქციონისთვის

სულხან-საბა ორბელიანის “სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება”

1687 წლის 7 ნოემბერს კათოლიკე მღვდელი ჯუსტინო ლივორნელი ცფილისიდან რომში აგზავნის ახალმოქცეულ ქართველთა ნუსხას, – იმ ქართველთა ნუსხას, ვინც ახლახან შემოკმატებია რომის კათოლიკე ეკლესიის წევრთა წყებას. ჩამონათვალში მოხსენიებულია:

ბატონი სულხან, შვილი დიდი მინისტრისა, ბიძაშვილი მეფისა, რომელიც არის უკეთილშობილესი ქართველი ყაფლაანთი. თუ კეთილს ინებებს თქვენი უმაღლესობა, ნახავს, რა სათნო საქმე ჰქნა ამან: თვით შეასწორა “საქრისტიანო მოძღვრება”, რომელიც მე ვთარგმნე. ამან მიიღო კათოლიკობა 15 აგვისტოს, 1687 წელს¹.

ბუნებრივია, ყაფლანიშვილ-ბარათაშვილ-ორბელისძეთა დიდებული საგვარეულოს წარმომადგენლისათვის, მწიგნობრისა და სახელმწიფო პირისათვის, იმჟამად უკვე, შესაძლოა, “წიგნი სიბრძნე სიცრუისას” და “ქართული ლექსიკონის” ავტორისათვის – სულხან ორბელიანისათვის (1658-1725) რომის კათოლიკე ეკლესიის წიაღში შესვლა არ შეიძლებოდა ყოფილიყო ოდენ პოლიტიკური ან ოდენ ემოციური გადაწყვეტილების შედეგი, ან თუნდაც კათოლიკურად ორიენტირებული გარემოსა და ახლობლების (პირველ ყოვლისა, სამეფო სახლის და, კერძოდ, სულხანის აღმზრდელის, მეფე გიორგი მეთერთმეტის) პიროვნული გავლენის გამოხატულება: ეს უთუოდ შინაგანი არჩევანი იყო, რაც ახალგაზრდა სულხანის დაძაბულმა სულიერმა და კულტურულმა ძიებებმა განაპირობა. “უკეთილშობილესი ქართველი ყაფლაანთი” იღებს კათოლიკობას და მამა ჯუსტინოს ეხმარება “საქრისტიანო მოძღვრების” “გაჩაღებვა”-გაშალაშინებაში, – და ეს არა მარტო პროფესიული

1 მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, ტფ., 1902, გვ. 262-263.

დახმარებაა ქართული ენის ერთ-ერთი უღრმესი და უფაქიზესი მცოდნის მხრივ, არც მხოლოდ სხვისათვის, ქართველი მკითხველისათვის, დასავლური ქრისტიანობის პირველწყაროებთან მისასვლელი გზების გაკვალვაა, ამ “სათნო საქმეში” თავად საბას ინტელექტუალური მიდგომა ჩანს (შეგვეძლო გვეთქვა, კათოლიკურად რაციონალურ-რაციონალისტური!): მას სურს კარგად იცოდეს და იცნობდეს იმას, რასაც იღებს, მას სურს მისი ნაბიჯი გააზრებული და გაცნობიერებული იყოს!

რაც შეეხება თავად “საქრისტიანო მოძღვრების” ნათარგმნ-ჩასწორებულ ტექსტს, სულხან-საბა ორბელიანის ცხოვრებისა და შემოქმედების ქართველ მკვლევართა შორის დამკვიდრდა შეხედულება, რომ საბასეულ ამ თარგმანს თითქოს ჩვენამდე არ მოუღწევია და უამთა ავბედობას შეუწირავს. ამავე დროს, ქართულ ხელნაწერთა საცავებს შემოუნახავს სულხან-საბა ორბელიანისეული ქრისტიანული მოძღვრების სახელმძღვანელო, – “საქრისტიანო მოძღვრება, პირველად სასწავლო ყრმათათვის, აღწერილი სულხან-საბა ორბელიანისაგან, რომელსა ეწოდების სამოთხის კარი”, სწორედ ის, რომელსაც მასში ცალსახად გამოხატული რომის საყდრისადმი ერთგულების გამო კათოლიკოსმა ანტონი პირველმა “ჯოჯოხეთის ბჭე”² უწოდა (სხვათა შორის, თავად ანტონიმ ერთ ხანს რომის კათოლიკობისაკენ მოდრეკის გამო მკაცრი დევნა-შევიწროება იწვნია: პატიმრობა, სამამამთავრო ტახტიდან დამხობა, სამშობლოდან განდევნა). სხვა თუ არაფერი, მოღწეულია საბას ავტოგრაფული კრებული, – უბის წიგნაკი³, – რომელიც მას, როგორც ჩანს, თავისი რომაული მომლოცველობისას თან ჰქონია და რომელშიც მოთავსებულია კათოლიკური შინაარსის ტექსტები (კრებული, სავარაუდოა, პირადი საჭიროებისთვისაა გადაწერილი და შედგენილია სწორედ ზემოთ ნახსენები გაცნობა-შეთვისების სურვილით). ეს კრებული კი იწყება ტექსტით, რომელსაც “საქრისტიანო მოძღვრება” ანუ “სამოთხის კარი” ეწოდება და რომელსაც ხელნაწერის ერთი მესამედი

2 ანტონ ბაგრატიონი, *წყობილსიყვეაობა*, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, კომენტარები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა, თბ.: მეცნიერება, 1980, გვ. 282.

3 საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი A-303.

სულხან-საბა ორბელიანის “სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება”

უჭირავს. მიუხედავად იმისა, რომ ეს ტექსტი საგანგებოდ იქნა შესწავლილი⁴ და საბას თხზულებათა ოთხტომეულის მესამე ტომში გამოიყა კიდევ⁵, აქამდე არ არის გაცემული პასუხი კითხვაზე, რომელიც საბასეული ამ ხელნაწერის ერთ-ერთ გვერდზე ცნობილ მოღვაწეს, მწიგნობარსა და გამომცემელს (აღმსარებლობით თავადაც კათოლიკეს) პეტრე უმიკაშვილს (1838-1904) მიუწერია:

ეს სამოთხის კარი არის რომის კათოლიკეთა კატეხიზმო, რომელსაც უწოდებენ საქრისტიანო მოძღვრებას (ხალხში – “ვინ დაგბადა”-ს). იქნება ეს იყოს ნათარგმნი ანუ გადმოკეთებული იტალიანურ ან სომხურ კათოლიკეთ კატეხიზმოსი?

1887 წ.

პეტრე უმიკაშვილი⁶.

ასე რომ, საგანგებო კვლევას საჭიროებს არა მარტო ის წყარო (თუ წყაროები), რომელთაც ეფუძნება საბასეული “სამოთხის კარი”, არამედ ამ ტექსტის მიმართება კათოლიკური მოძღვრების სხვა ქართულ სახელმძღვანელოებთან⁷, რომლებიც მანამდეც შექმნილა და გამოცემულა⁸ და შემდგომაც⁹. ამიტომაც დღეს ძნელია დაბეჯითებით ითქვას, რომ საბასეულ ავტოგრაფულ ხელნაწერში მოთავსებული “საქრისტიანო მოძღურება, პირველად სასწავლო ყრმათათვის” არის სწორედ

4 ივანე ლოლაშვილი, *სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან (1698-1713 წწ.)*, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამ-ბა, 1959, გვ. 104-132.

5 სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი: ოთხ ტომად, ტომი III, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა, შენიშვნები და ლექსიკონი დაურთო ივანე ლოლაშვილმა*, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1963, გვ. 227-334.

6 იქვე, გვ. 341.

7 მათი ნუსხა იხ.: კორნელი კეკელიძე, *ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი I, თბ.: მეცნიერება, 1980, გვ. 78.

8 *საქრისტიანო მოძღურება, სიმოკლით დარიგებული კარდინალ ბელარმინოსაგან და გადმოთარგმნილი პატრი ბერნარდო მარიამისაგან ნეაპოლეონისა, – კაპუჩინი და მესადაგებელი და მღრთისმეტყველი, – იტალიურის ენისაგან მხედრული ქართულის ენითა*, შრომი, 1681.

9 *საქრისტიანო მოძღურება, გადმოთარგმანებული იტალიანის ენისაგან ქართულს მხედრულს ენასა ზედა საქართველოს გორელის ტლუკაანთ დავითისაგან*, შრომი, 1733; იგივე, მე-2 გამოც.: შრომი, 1797; *საქრისტიანო მოძღურება, მოკლედ დარიგებული მარტვლათათვის*, შრომი, 1741.

ის სამოდღვრო სახელმძღვანელო, რომელიც ერთად დაუმუშავებიათ ქართულად იტალიელ მღვდელს, დონ ჯუსტინო ლივორნელს, და ქართველ მწერალს, სულხან ორბელიანს, – თუმცა ისიც სათქმელია, რომ სინამდვილე, შესაძლოა, სწორედ ამგვარი იყოს: ლათინურიდან (ან იტალიურიდან) ნათარგმნი კატექიზმო, სავარაუდოა, საბას ჩაუსწორებია, გადაუმუშავებია, შემდგომში კი იმ კრებულში ჩაუწერია, რომელშიც კათოლიკური სასულიერო-საეკლესიო ტექსტები შეუტანია.

ქართულ ქრისტიანულ ხელნაწერთა მცოდნეთათვის კარგადაა ცნობილი, რომ საბასეული “საქრისტიანო მოძღვრება” ანუ “სამოთხის კარი” შემდგომში არაერთგზის გადამუშავდა, – პირველ ყოვლისა, იმ მიზნით, რომ ტექსტი, რომელიც კითხვა-პასუხის სახით აგრერივად მისაწვდომად, სხარტად და გამჭვირვალე ენით გადმოსცემს ქრისტიანული სარწმუნოების მოძღვრების, ქრისტიანული ზნეობისა და ღმრთისმსახურების საფუძვლებს, ფართოდ ყოფილიყო გამოყენებული სასწავლოდ და აღსაზრდელად (ამ სწავლასა და აღზრდაში, როგორც ჩანს, ოდენ ყმაწვილები არ უნდა ვიგულისხმობთ), მაგრამ იმისათვის, რათა წიგნი მისაღები ყოფილიყო იმათთვისაც, ვინც არ აღიარებდა რომის საყდრის უზენესობას, საბასეული “სამოთხის კარი” გაუწმენდიათ რომაულ-კათოლიკური დოგმებისაგან (ეს ეხება, უმთავრესად, ტექსტის იმ მონაკვეთებს, სადაც განიხილება სული წმიდის გამომავლობისა და რომის პაპის უზენესობის საკითხები). ამგვარად ჩასწორებულ ხელნაწერებს, ზოგს საბას ავტორობის შენარჩუნებით, ზოგს კი – ანონიმურად (ამ ხელნაწერებში საბას სახელი ამოშლილია), მრავლად მოუღწევია ჩვენამდე. ცნობილია ჩამსწორებელთა ვინაობაც: საბას ძმა, ცფილელი მიტროპოლიტი ნიკოლოზი¹⁰, ბატონიშვილი ვახუშტი¹¹ და სხვები. შესაძლოა, მართლაც არ-

10 ეს ტექსტი ორჯერ გამოიყა კიდევ ნიკოლოზ ცფილელის ავტორობით – პირველი გამოც.: *საქრისტიანო პირველსაწავლო მოძღვრება*, ქმნილი ნიკოლოზ ცფილელის მიერ, ტფ., 1885; მეორე გამოც.: ნიკოლოზ თბილელი, *საქრისტიანო მოძღვრება (კატეხიზმო)*, თბ.: ნობათი, 1992.

11 “საქრისტიანო მოძღვრების” ვარდა, “ვახუშტის კრებულში მოთავსებულია საბა ორბელიანის სხვა კათოლიკური შინაარსის თხულებანიც, მაგრამ ისინიც საფუძვლიანადაა გადამუშავებული მართლმადიდებლური თვალსაზრისით” – ივანე ლოლაშვილი, *დასახ. ნაშრ.*, გვ. 130.

სულხან-საბა ორბელიანის “სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება”

სებულა “საქრისტიანო მოძღვრების” ოთხი რედაქცია¹² (ან მეტიც), მაგრამ, როგორც ჩანს, ავტორისეულია მხოლოდ ის ვერსია, რომელიც საბას ავტოგრაფულ კრებულშია დაცული და რომელიც ამჟამად ხელახლა იცემა. რაც შეეხება ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილის მიერ დაახლოებით მეთვრამეტე საუკუნის 80-იან წლებში გადაწერილ ხელნაწერს¹³, რომლის ტექსტი კონფესიურად მისაღება განუყოფელი ეკლესიის ყოველი წევრისათვის, – როგორც დასავლეთი საქრისტიანოს, ისე აღმოსავლეთი საქრისტიანოს წარმომადგენლისათვის (აღმოსავლეთსა და დასავლეთს შორის საკამათო საკითხები უბრალოდ ამოღებულია ტექსტიდან¹⁴), – ძნელად თუ დასაბუთდება შეხედულება, თითქოს იქ დაცული ვერსია “საქრისტიანო მოძღვრების” ანუ “სამოთხის კარის” პირველ (A) რედაქციას წარმოადგენდეს, რომელიც თავად სულხან-საბას შეუქმნია, ხოლო საბასეულ ავტოგრაფულ ხელნაწერში მოთავსებული ვერსია მისი მოგვიანებით გადამუშავებული (– კათოლიკურად გადამუშავებული) რედაქცია იყოს, მით უმეტეს, თუ გავითვალისწინებთ, რომ ჩაჩიკაშვილისათვის უჩვეულო არ ყოფილა საბასეული ტექსტების შეცვლა-რედაქტირება (როგორც, მაგალითად, “სიბრძნე სიცრუისას” შემთხვევისას¹⁵).

12 ივანე ლოლაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 104-132.

13 საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის კორნელი კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი S-2951.

14 მაგალითად, თუ სულის წმიდის გამომავლობის შესახებ საბასეულ ტექსტში ნათქვამია, რომ “სული წმიდა მამისაგან და ძისაგან [არს] გამოსული” (იხ. სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება*, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2004, გვ. 21), ხოლო ნიკოლოზ ტფილელისეულ ტექსტში ამკარად აღმოსავლურქრისტიანული პოზიციანა გამულავნებული: “სული წმიდა [არს] მამისაგან გამოსული”, ჩაჩიკაშვილისეულ ტექსტში სული წმიდის გამომავლობა ამგვარადაა (– ნეიტრალურადაა) ფორმულირებული: “სული წმიდა [არს] გამოსული”; რაც შეეხება მოძღვრებას რომის პაპის უზანაესობის შესახებ, ტექსტის ეს მონაკვეთი საერთოდ ამოღებულია ტექსტიდან.

15 [სოლომონ ყუბანეიშვილი], “სიბრძნე სიცრუის ტექსტისათვის”, – წიგნში: სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი: ოთხ ტომად, ტომი I*, გამოსაცემად მოამზადეს სოლომონ ყუბანეიშვილმა და რევაზ ბარამიძემ, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1959, გვ. 253: “[„სიბრძნე სიცრუისას“] ტექსტის გამართვა უცდიდა გადაამწერლებს, ალაგ-ალაგ ვაუერციით, ბუნდოვანი ადგილები გაუმართავთ. [...] ამ მხრივ საყურადღებოა ნიკოლოზ ასლამაზისძე ჩაჩიკაშვილის ნუსხა”; იქვე, გვ. 254: “ჩანართი ნ. ჩაჩიკაშვილს ეკუთვნის და არა საბას”.

როგორც აღინიშნა, საუკუნეების განმავლობაში ქართულად შექმნილა კათოლიკური მოძღვრების არაერთი სახელმძღვანელო: სულ მცირე, მეჩვიდმეტე საუკუნეში დაწყებული ეს წყება მეოცე საუკუნეშიც გრძელდება¹⁶ და ოცდამეერთე საუკუნეშიც¹⁷ გადმოდის. დღევანდელი მკითხველი სწორედ ამ უკანასკნელ გამოცემებში იპოვის რომის კათოლიკე ეკლესიის ავთენტიკურ პასუხებს ღმრთისა და სამყაროს, ადამიანისა და მისი ყოფის შესახებ მარადიულ თუ თანამედროვე კითხვებზე. მაგრამ საბასეული “სამოთხის კარის” ფურცლებიდან ძველი საქართველოს ხმა და ერთ-ერთი ყველაზე დიდი ქართველის ხმა გვესმის, – მისი ნატიფი და სადა ენა, მისი დამაჯერებელი და სანდო მსჯელობა, რომელიც ერთიანი და საყოველთაო ეკლესიის უწყებას აცნობს და ამცნობს მკითხველს.

ყურადღებას იქცევს საბასეული მიდგომა მართლმადიდებლობის მიმართ – რა თქმა უნდა, საბა თავს მართლმადიდებელ ქრისტიანად მიიჩნევს და ჭეშმარიტ მართლმადიდებლადაც ის ქრისტიანი მიაჩნია, ვინც რომის კათოლიკე ეკლესიის წევრად ეგულება:

ვინათგან შეიყვარა ქრისტემან სძალი თუსი – წმიდა ეკლესია და ბრძანა ერთი შესაკრებელი ყოველთა მართლმადიდებელთა ქრისტიანეთა და რომელმანცა ნათელილოს და რწმენეს მართალი სარწმუნოება იესო ქრისტესი, მათგან ჯერ-არს მორჩილება რომის პაპისა, რომელი დაადგინა გამგებელად ეკლესიისა¹⁸.

ამგვარადვე უნდა გავიგოთ ის შესანიშნავი ლოცვა, რომელიც საბას იმავე წიგნაკში ჩაუწერია, სადაც “სამოთხის კარია” მოთავსებული:

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

16 კათოლიკური ეკლესიის კატეხიზმო, [თბ., 1997].

17 კათოლიკური ეკლესიის კატეხიზმოს მოკლე შინაარსი: კითხვა-პასუხები, თბ., 2003.

18 სულხან-საბა ორბელიანი, სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება, გვ. 54-55.

სულხან-საბა ორბელიანის “სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება”

საწადელი აღასრულე, ქრისტიანი მეფენი მშვიდობით დაიცივენ, მწვალებელნი მოაქციენ, მტერნი ეკლესიისანი აღმოფხვრენ და ჩუენ სიყვარულსა შენსა ზედა განგვაძლიერენ და მოგვიტევენ ცოდვანნი ჩუენნი ხუთთა მათ წყლულებათა შენთათჳს, რათა მოუკლებლად ვადიდებდეთ ყოვლად წმიდასა სახელსა მამისა და ძისასა და სულისა წმიდისასა უკუნითი უკუნისამდე. ამინ¹⁹.

2004

19 A-303, გვ. 69; ლოცვის ტექსტი არასრულად გამოქვეყნებულია: ივანე ლოლაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 115.

სულხან-საბა ორბელიანის “მოგზაურობა ევროპაში”

სულხან-საბა ორბელიანის “მოგზაურობა ევროპაში” ცალკე წიგნად პირველად – და ერთადერთხელ – 1940 წელს გამოიცა. გამოცემა აკადემიური ხასიათისაა და თან ერთვის გამოცემლის, – შესანიშნავი ფილოლოგისა და ტექსტოლოგის, სოლომონ იორდანიშვილის (1898-1953), – მიერ მომზადებული სამეცნიერო აპარატი: წინათქმა, დანართი, შენიშვნები, ლექსიკონი და საძიებლები. შეიძლება ითქვას, რომ გამოცემის კულტურითა და სისრულით წიგნი დღესაც სანიმუშოდ შეიძლება იქნეს მიჩნეული. ამანაც განაპირობა, რომ გამოქვეყნებიდან სამოცდახუთი წლის შემდეგ გადავწყვიტეთ მისი ხელმეორე, ხელუხლებელი გამოცემა.

გულდასაწყვეტია, რომ არ ხერხდება წიგნის ერთი თავისებურების შენარჩუნება: გამოცემაში თავ-თავის ადგილას ჩართულია ყველა იმ ქალაქისა და ღირსშესანიშნავი ადგილის ილუსტრაცია¹, რომელსაც საბა აღწერს ან ახსენებს. საქმე ისაა, რომ ისინი არცთუ ხარისხიანადაა დაბეჭდილი, რის გამოც იძულებული აღმოვჩნდით, უარი გვეთქვა მათ გადმობეჭდვაზე, ხოლო ახალი ილუსტრაციების შერჩევა და ამ წიგნში ჩართვა კი, ჩვენი აზრით, დაარღვევდა იორდანიშვილისეული გამოცემის მთლიანობასა და ავთენტიკურობას.

“მოგზაურობის” პირველი წიგნადი გამოცემის შემდგომ, გასული წლების განმავლობაში, ზოგიერთი რამ დაზუსტდა, აღმოჩნდა ახალი მასალები, საბას თხზულებათა ოთხტომეულის პირველ ტომში (1959) კიდევ ერთხელ გამოქვეყნდა “მოგზაურობა

1 1. ნიკა; 2. მარსელი; 3. პეტრეს ეკლესია; 4. აღრიანის სამარხი; 5. ტიტუსის თაღი; 6. ულპიის ბაზილიკა ტრაიანის სვეტი; 7. ვერსალი; 8. რომაული ფორუმი; 9. კოლიზეის ნანგრევები; 10. ფლორენცია; 11. ფიზის ცაძარი დახრილი კოშკით; 12. ნეაპოლი; 13. პალერმო; 14. მესინა; 15. კუნძული მალთა; 16. კონსტანტინეპოლი (– ეს ნუსხა, რომელიც 1940 წ. გამოცემას სარჩევის შემდეგ ერთვის შესაბამისი გვერდების მითითებით, ამ, ხელახალ გამოცემაში, ბუნებრივია, მოხსნილია).

ევროპაში”², სადაც გათვალისწინებულია – იორდანიშვილისეული გამოცემისაგან განსხვავებით, რომელსაც ორი ხელნაწერი უდევს საფუძვლად – კიდევ ოთხი ხელნაწერის ტექსტოლოგიური მონაცემები (ამ, მეორე და ჯერჯერობით უკანასკნელ აკადემიურ გამოცემას თან ერთვის “მოგზაურობის” შემკველ ხელნაწერთა აღწერილობა და ვარიანტები³, მაგრამ არ გააჩნია არავითარი კომენტარი).

ადვილი შესაძლებელია, დღეს უხერხულად მოგვეჩვენოს სოლომონ იორდანიშვილისეული წინათქმის ზოგიერთი ფრაზა (მაგალითად, მსჯელობა “ვატიკანის მეურნეობის”⁴ შესახებ, “რომის პაპის სამეურნეო ინტერესების”⁵ ხსენება და იმის თქმა, რომ პაპი იყო “ერთი წარმომადგენელი დასავლეთ ევროპის სავაჭრო კაპიტალისა”⁶), მაგრამ გასული საუკუნის 40-იანი წლების ისტორიულ-პოლიტიკურ ვარემოებათა მცოდნე მკითხველს გაუკვირდება არა იმდენად ზემორე მოყვანილ ფორმულირებათა მარქსისტული იერი (– ეპოქისათვის გაღებულ სავალდებულო ხარკი!), რამდენადაც ის, თუ – სცალინური იდეოლოგიური ცენზურის პირობებში – როგორი მეცნიერული კეთილსინდისიერებითაა დაწერილი წინასიტყვაობა და შენიშვნები, ანდა როგორ აღეკვავებოდაა შერჩეული მასალები დამატებისათვის.

ამუამად არსებითია, რომ თანამედროვე მკითხველს საშუალება ეძლევა, კიდევ ერთხელ წაიკითხოს საბას რომაული მომლოცველობისა და ქართლში მისი დაბრუნების აღწერა, – ტექსტი, რომელსაც ჩვენამდე, როგორც ჩანს, არასრული სახით მოუღწევია და რომლის ავტორისეული სათაური ჩვენთვის უცნობია, მაგრამ რომელიც ბრწყინვალედ წარმოგვიჩენს დიდი ქართველი მოღვაწის, სულხან-საბა ორბელიანის, დევნითა და

2 სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი*: ოთხ ტომად, ტომი I, გამოსაცემად მოამზადეს სოლომონ ყუბანეიშვილმა და რევაზ ბარამიძემ, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1959, გვ. 151-245; “მოგზაურობის” ტექსტი გამოსაცემად მოამზადა, ვარიანტები, საძიებელი და შენიშვნები დაურთო რევაზ ბარამიძემ, რედაქტორი: ვარლამ ღონდუა.

3 იქვე.

4 სულხან-საბა ორბელიანი, *მოგზაურობა ევროპაში*, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2005, გვ. გვ. VIII.

5 იქვე, გვ. IX.

6 იქვე.

ხიფათით აღსავსე ცხოვრების⁷ ერთ მონაკვეთს, აღბეჭდილს ტკივილით, რომელიც მას ერგო არა მარტო გზად გადაყრილ ურჯულოთა და მეკობრეთაგან, არამედ თანამემამულეთა მხრივაც სუსხიანი დახვედრისას შინ დაბრუნების შემდეგ. და მაინც, მოგზაურობის აღწერას ამჟამად მსჭვალავს დაუფარავი სიხარული ქრისტიანთა სულიერი დედაქალაქის – რომის მოლოცვისა და ეკლესიის მეთაურთან, “ქრისტეს სისხლით მოსყიდულთა ცხოვართა მართალ მწყემსთან”⁸, შეხვედრის გამო.

წიგნი დაუეჭვებლად ადასტურებს საბას დაუცხრომელ ერთგულებას სარწმუნოების, ერთიანი კათოლიკე ეკლესიისა და სამშობლოს წინაშე.

2005

7 გიორგი ლეონიძე, *სულხან-საბა ორბელიანი*, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიის და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2004.

8 სულხან-საბა ორბელიანი, *მოგზაურობა ევროპაში*, გვ. 157.

გიორგი ლეონიძის “სულხან-საბა ორბელიანი”

მკითხველს ხელთ უპყრია გიორგი ლეონიძის (1899-1966) ბიოგრაფიული ნარკვევი – “სულხან-საბა ორბელიანი”, რომელიც 1928 წლიდან მოყოლებული არაერთგზის დაიბეჭდა და რომელიც უეჭველი – და საუკეთესო – დასტურია, რომ გიორგი ლეონიძე არა მარტო შესანიშნავი პოეტი, პროზაიკოსი და ესეისტი იყო, არამედ – ქართულ სიძველეთა საუკეთესო მკოდნეცა და საუკეთესო მკვლევარიც.

გიორგი ლეონიძის ნარკვევში წარმოჩენილია სულხან-საბა ორბელიანის პიროვნული და საზოგადოებრივი პორტრეტი, ამასთანავე, მის გვერდით ნაჩვენებია მეჩვიდმეტე საუკუნის მეორე ნახევრისა და მეთვრამეტე საუკუნის პირველი მეოთხედის გარემო და ადამიანები, ის ქართველები თუ უცხოელები, ვისაც საბასთან მოუწია ურთიერთობა.

პოეტი და მკვლევარი ქრონოლოგიურად მიჰყვება საბას ცხოვრების ტეხილებსა და მობრუნებებს, მის დაუდგრომელ ყოფას, მის დაუცხრომელ დღეებსა და საქმეებს, მის გზებსა და ფათერაკებს, მის გაწბილებებს, იმედებს, მოლოდინს. და მაინც, მიუხედავად იმისა, რომ საბას, – როგორც დესპანს, სტუმარს, ლტოლვილს, – მოუწია გადაესერა ირანის მთა-გორებიცა და რუსეთის ცრამალებიც, მისი არჩევანი ერთადერთი და შეუცვლელი იყო: რელიგიურად, კულტურულად, პოლიტიკურად მისი მგერა, მისი გრძნობა და გონება მიმართული იყო ევროპისაკენ, დასავლური საქრისტიანოსაკენ. როგორც ჩანს, უმიზეზო არც ისაა, რომ დასავლეთქრისტიანული სამყაროს სულიერ დედაქალაქში – რომში მომლოცველობის პირველი ქართული აღწერა სწორედ სულხან-საბა ორბელიანს ეკუთვნის¹.

შესაძლოა, საბას ბიოგრაფიის ზოგიერთი საკითხი ლეონიძისეული ნარკვევის გამოქვეყნების შემდეგ, – უკანასკნელი სამი მეოთ-

1 სულხან-საბა ორბელიანი, *მოგზაურობა ევროპაში*, სოლომონ იორდანიშვილის რედაქციით, წინასიტყვაობით, შენიშვნებით და ლექსიკონით, ტფ.: ფედერაცია, 1940; სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი*: ოთხ ტომად, ტომი I, თბ.: საბჭოთა საქართველო, გვ. 151-245.

ხედი საუკუნის განმავლობაში, – დაზუსტდა ან შეივსო; შესაძლოა, მკითხველს გაუჭირდეს დაეთანხმოს ნარკვევის ავტორს, როცა იგი (მეოცე საუკუნის 20-იან წლებში!) სულხან ორბელიშვილ-ორბელიანის ბერად აღკვეცას “ტრადიკულ აქტს”² და “კატასტროფას”³, “რელიგიური ჰიპნოზისადმი ბრმა მორჩილებას”⁴ უწოდებს; შესაძლოა, დღეს ცალმხრივობად ჩანდეს, როცა მკვლევარი საბას მიერ კათოლიკური აღმსარებლობის მიღებას ძირითადად პოლიტიკური მოტივებით ხსნის (“საკითხი საბას კათოლიკობისა უმთავრესად პოლიტიკური მოტივებით უნდა აიხსნებოდეს და არა ვიწრო რელიგიური განცდებით”⁵, თუმცა იქვე ხაზგასმით აღნიშნავს, რომ “საბა პრინციპიალური კათოლიკეა”⁶)⁷. მაგრამ შეუძლებელია, შეუმჩნეველი დარჩეს, თუ რამდენად გაწონასწორებულადაა აგებული ავტორისეული თხრობა, თუ რამდენად სხარტად და დამაჯერებლად, თავდაჭერილი გრძობითა და მეტყველი საფუძვლიანობითაა დაწერილი წიგნი. აშკარაა მკვლევრის მიზანსწრაფვა, სულხან-საბა ორბელიანის ბიოგრაფიის ყოველი ფაქტი და მოვლენა საბუთით – ციტატით – გამყარდეს და განმტკიცდეს, ხოლო მსჯელობამ სანდოობა მასალისა და გარემოს ანალიზის საფუძველზე შეიძინოს, – ამიტომაც უეჭველი ჩანს თუნდაც იმ მიზეზების პოვნა და ახსნა, რამაც ევროპიდან ქართლში დაბრუნებული საბას დევნა-შევიწროება განაპირობა, თუნდაც იმის დადასტურება, რომ საბა სიცოცხლის ბოლომდე რომის კათოლიკე ეკლესიის ერთგული დარჩა.

გიორგი ლეონიძის ნარკვევი ფარული ემოციითაა დაწერილი, მაგრამ მასში უთუოდ ჭვივის სევდა იმის გამო, თუ რაოდენი შელახვა და შეურაცხყოფა შეხვდა თანამემამულეთაგან საბას,

2 გიორგი ლეონიძე, *სულხან-საბა ორბელიანი*, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2004, გვ. 45.

3 იქვე, გვ. 48.

4 იქვე.

5 იქვე, გვ. 65.

6 იქვე, გვ. 66.

7 საგანგებოდ, საბას რელიგიური აღმსარებლობის შესახებ იხ.: ივანე ლოლაშვილი, “საბა ორბელიანის რელიგიური მსოფლმხედველობა და „სამოთხის კარი“”, – წიგნში: ივანე ლოლაშვილი, *სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან (1698-1713 წწ.)*, თბ.: საქ. მეცნ. აკად. გამომც., 1959, გვ. 104-132; ლილი ქუთათელაძე, “ს.-ს. ორბელიანის კონფესიური შეხედულებანი მისი ლექსიკონის მიხედვით”, კრ-ში: *მრავალთავი: ფილოლოგიურ-ისტორიული ძიებანი*, III, თბ.: მეცნიერება, 1973, გვ. 104-118.

– მლოცველს და მოღვაწეს, ვისაც არაფრით და არასოდეს უღალატია სარწმუნოებისა და სამშობლოსათვის.

საბას უბის წიგნაკში, რომელშიც მის მიერ დაწერილი, თარგმნილი თუ გადაწერილი სასულიერო ხასიათის თხზულებებია თავმოყრილი, ამგვარი ლოცვაა მოთავსებული:

უფალო იესო ქრისტე, ღმერთო ჩუენო, სარწმუნოება აღაორძინე, მართლმადიდებლობა განამრავლენ, წმიდა ეკლესია აღამაღლე, ყოველი საეკლესიო წესი დაამტკიცე, რომის პაპის საწადელი აღასრულე, ქრისტეანი მეფენი მშვიდობით დაიცვენ, მწვალებელნი მოაქციენ, მტერნი ეკლესიისანი აღმოფხვრენ და ჩუენ სიყვარულსა შენსა ზედა განგვაძლიერენ და მოგვიტევენ ცოდვანი ჩვენნი ხუთთა მათ წყლულებათა შენთათვის, რათა მოუკლებლად ვადიდებდეთ ყოველად წმიდასა სახელსა მამისა და ძისა და სულისა წმიდისა უკუნითი უკუნისამდე. ამინ.⁸

* * *

გიორგი ლეონიძის ბიოგრაფიული ნარკვევი “სულხან-საბა ორბელიანი” ავტორის სიცოცხლეში ექვსჯერ გამოქვეყნდა, თუმცა ცალკე წიგნად არასოდეს დაბეჭდილა (ამგვარად, 2004 გამოცემა ამ ნარკვევის პირველი გამოცემაა ცალკე წიგნად) და ის სამი ათეული წლის განმავლობაში ქვემოთ ჩამოთვლილ წიგნებში ქვეყნდებოდა:

1. სულხან-საბა ორბელიანი, *სიბრძნე სიცრუისა*, გიორგი ლეონიძის რედაქციით, ტფ.: შრომა, 1928, გვ. III-CLXIII.
2. სულხან-საბა ორბელიანი, *სიბრძნე სიცრუისა*, გიორგი ლეონიძის წინასიტყვაობით და სოლომონ იორდანიშვილის რედაქციით, თბ.: სახელგამი, 1938, გვ. I-LXXIV.
3. გიორგი ლეონიძე, *ძიებანი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, XVII-XVIII ს. ტ. I, თბ.: საბჭოთა მწერალი, 1949, გვ. 63-112.
4. სულხან-საბა ორბელიანი, *სიბრძნე სიცრუისა*, გიორგი ლეონიძის წინასიტყვაობით და სოლომონ იორდანიშვილის რედაქციით, თბ.: საბჭოთა მწერალი, 1957, გვ. V-XLVIII.

8 A-303, გვ. 69; ლოცვის ტექსტი არასრულად გამოქვეყნებულია: ივანე ლოლაშვილი, დასახ. ნაშრ., გვ. 115.

5. გიორგი ლეონიძე, *გამოკვლევები და წერილები*, თბ.: საბჭოთა მწერალი, 1958, გვ. 128-179.
6. სულხან-საბა ორბელიანი, *თხზულებანი*: ოთხ ტომად, ტომი I, გამოსაცემად მოამზადეს სოლომონ ყუბანეიშვილმა და რევაზ ბარამიძემ, თბ.: საბჭოთა საქართველო, 1959, გვ. 369-431.

2004 წლის გამოცემას საფუძვლად უდევს გიორგი ლეონიძის ნარკვევის 1928 წლის ვერსია, რომელიც შემდგომ გამოცემებში მნიშვნელოვნად შემოკლდა, ნაწილობრივ შეივსო და ნაწილობრივ შეიცვალა (რაც ხშირად განპირობებული იყო გამკაცრებული იდეოლოგიური ცენზურის მოთხოვნებითაც). უნდა აღინიშნოს, რომ ყოველი მომდევნო გამოცემა განსხვავდება წინამორბედი-საგან, თუმცა ძნელია ითქვას, რომ ავტორის სიცოცხლეში უკანასკნელად დაბეჭდილი გამოცემა მანამდელელებთან შედარებით უფრო გამართული და უმჯობესი იყოს. ისიც სათქმელია, რომ ნარკვევის პირველი გამოცემა ტექსტის ყველაზე ვრცელ ვერსიას წარმოადგენს. ამიტომაც ვარჩიეთ ხელახლა გამოგვეცა სწორედ ეს, თავდაპირველი ავტორისეული ვერსია.

გამოცემაში უმთავრესად შენარჩუნდა ამ ვერსიის სტილური, ორთოგრაფიული და ბიბლიოგრაფიული თავისებურებანი, ოღონდ შენიშვნები, მათი დიდი მოცულობის გამო, გადატანილია ნარკვევის დასასრულს; ამავე შენიშვნებში – მითითებათა შეძლებისდაგვარი ერთგვაროვნების მისაღწევად – შეტანილია მცირეოდენი ცვლილებები. ავტორისეული ტექსტი მხოლოდ იმ ადგილას ჩასწორდა, სადაც აშკარა იყო ორთოგრაფიული ან პუნქტუაციური შეცდომა, ზოგიერთგან კი გაიშალა შემოკლებული სიტყვები.

“წახნავი: ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული. 1”

ქართული ენა და ლიტერატურა ჩვენი სამკვიდროა, ჩვენი სამშობლოა.

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

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

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

ასევე უშინაარსოა ენისა და ლიტერატურის შესახებ მსჯელობა ენისა და ლიტერატურის ზოგადი არსის, ბუნებისა და ხასიათის განუსჯელად. კონკრეტული ძიებანი – ფაქტისა და მოვლენის ფარგლებში – ღირებულია თავისთავადაც, მაგრამ, პირველ ყოვლისა, განზოგადებათა საზომად და საყრდენად, საერთოსა და ერთიანისაკენ სანდო მეგზურად; განზოგადებანი, თავის მხრივ, გამოსაყენებელია და გამოყენებული უნდა იქნეს კონკრე-

ტული ფაქტებისა და მოვლენების გასაგებად, ხოლო საერთოსა და ერთიანის თვალსაწიერიდან კი ერთეული თავის კუთვნილ ადგილს მოიპოვებს და დაიმკვიდრებს.

ენისა და ლიტერატურის – მშობლიურისა თუ არამშობლიურის, კონკრეტულ განზომილებაში თუ განმაზოგადებელი სამზერიდან – შესწავლა, გაგება და განმარტება ფილოლოგიის საგანი და მიზანია.

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

* * *

“წახნაგი: ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული” ჩათქვნილია პერიოდულ სამეცნიერო გამოცემად, რომლის გამოქვეყნება, ბუნებრივია, ყოველწლიურად ივარაუდება და რომელიც შეძლებისდაგვარად ეცდება, წარმოაჩინოს ის საუკეთესო, რაც ქართველი მკვლევარების უახლეს ფილოლოგიურ ძიებათა ნაყოფს ასახავს (მასალის სიმრავლისას შესაძლებელი გახდება წლის განმავლობაში რამდენიმე ნაკვეთის გამოცემა).

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

წელიწდეულის მიზანია, გამოაქვეყნოს ნაშრომები, მასალები თუ მიმოხილვები ფილოლოგიურ კვლევათა სხვადასხვა სფეროებიდან. მტკიცედ გვსურს, რომ ავტორები არამც და არამც არ შეიზღუდონ ტექსტობრივი წყაროების თუ კვლევითი მიმართულების არჩევისას; იმედი გვაქვს, რომ გამოყენებული იქნება შესწავლის, ანალიზისა და ინტერპრეტაციის სხვადასხვა – აპრობირებული თუ ნოვატორული, ტრადიციული თუ ექსპერიმენტული – ხერხები და საშუალებები; მივესალმებით ყოველ საფუძვლიან მეთოდოლოგიურ თუ ჰერმენევტიკულ პოზიციას; სავარაუდოა, რომ სხვა, დამკვიდრებულ და გავრცელებულ მეთოდთა შო-

რის თავის ადგილს დაიკავებს ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი; მხარს დაუჭერთ იმგვარ კვლევას, რომელიც ენობრივ და ლიტერატურულ მონაცემებს განიხილავს იდეათა ისტორიის თუ კულტურული ანთროპოლოგიის მონაპოვართა ვათვალისწინებით; თუკი ფილოლოგია აღიქმება ტექსტის შემსწავლელ უნივერსალურ მეცნიერებად, ამგვარი თვალთახედვა გაათართოებს მასალის მოკრების, განხილვისა და ახსნის შესაძლებლობას.

წელიწდეულის სურვილია, ჩამოყალიბდეს ის არა ოდენ სამეცნიერო ნაშრომების კრებულად, არამედ იმგვარ პერიოდულ გამოცემად, რომელშიც ერთი წლის ფილოლოგიური ცხოვრება აირეკლება, ხოლო წლიურ ნაყოფს, როგორც მოსალოდნელია, – ხან სასიხარულოდ და ხან გულსატკეზად, – უთუოდ დაეჩნევა უამისმიერი ინტერესების, აქცენტებისა და პრიორიტეტების ჭდეები.

წელიწდეულში, შეძლებისდაგვარად, წარმოდგენილი იქნება სხვადასხვა თემატიკისა და უანრის ფილოლოგიური კვლევის შედეგები, – როგორც ქართული, ისე არაქართული ენობრივი და ლიტერატურული სამყაროდან. უანრთა მრავალთეროვნების გასამიჯნავად და დასაჯგუფებლად მკვლევართაგან მოწოდებული ტექსტები სხვადასხვა რუბრიკებში განთავსდება.

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

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

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

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

წელიწდეული თავის გამოშვებებში აპირებს მოხაზოს ლიტერატურული ან ფილოლოგიური სამყაროს ნიშანდებულ პიროვნებათა პორტრეტები, აღნიშნოს ჩვენი კულტურული წინაპრების საიუბილეო თარიღები, გამოსამშვიდობებელი პატივი მიაგოს ჩვენგან წასულ მასწავლებლებსა და კოლეგებს... ამჯერად ვალად გვიჩნს, მოვიხსენიოთ და გავიხსენიოთ ამ სოფლიდან ცოცხალი ხნის წინ გასულნი – მეოცე საუკუნის ქართული ლიტერატურის ორი განსაკუთრებით გამორჩეული წარმომადგენელი: ანა კალანდაძე და ოთარ ჩხეიძე. ღირსშესანიშნავია, რომ ორივე მათგანი არა მარტო მწერალი იყო, არამედ პროფესიონალი ფილოლოგიც.

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

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

* * *

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

“წახნაგი: ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული. 1”

წელიწდეულის კარი განსაკუთრებით ფართოდ იქნება ღია დამწყებ და ახალგაზრდა ფილოლოგთათვის.

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

2009

“ვატიკანის მეორე კრება: კონსტიტუციები, დეკრეტები, დეკლარაციები”

თუნდაც საკმაოდ დაგვიანებით, მაგრამ დღეს ქართველი მკითხველი წასაკითხად ხელში იღებს ვატიკანის მეორე კრების აქტებს მშობლიურ ენაზე, – საეკლესიო-საღმრთისმეტყველო აზროვნების ფუნდამენტურ ტექსტებს, – რითაც იგი უშუალოდ იგრძნობს და გაიგებს საყოველთაო ეკლესიის სუნთქვას, მის ფიქრსა და განსჯას, დაფუძნებულს წმიდა წერილისა და წმიდა გადმოცემის ურყევ ერთგულებაზე, ტრადიციის სიღრმისეულ გააზრებასა და განვითარებაზე, აწმყოში მსხეში ეკლესიისა და აწმყოში მკვიდრი ამ სოფლის საღ ხედვაზე, მომავლის მკაფიო და არსებით ჭვრეტაზე. ეს აქტები ნათლად აჩვენებს, თუ სად იდგა კათოლიკე ეკლესია მეოცე საუკუნის 60-იან წლებში და საით იყო მიჰყვრობილი მისი მზერა, თუ გზის საით გაგრძელება აირჩია და გადაწყვიტა ქრისტეს ეკლესიამ, რომელსაც – სძალსა და დედას – არასოდეს უღალატია მაცხოვრის ერთგულებისათვის და რომელიც ცვალებად სამყაროში – ერთადერთი – გზაურევლად მიჰყვებოდა უფლის აღთქმასა და დანაპირებს. ეს აქტები იმასაც აჩვენებს, თუ რას სთავაზობს ეკლესია ამ კრთომად და რყევად სოფელს, რა უცვლელ და ურყევ ღირებულებებს იცავს თავად და საით მოუწოდებს, მოუხმობს მას.

ამ წიგნის მკითხველი იღებს უეჭველ და ნათელ პასუხებს იმ კითხვებზე, რასაც დღევანდელი სამყარო უყენებს თანამედროვე ადამიანს, – მორწმუნესა თუ ურწმუნოს, – და აქ ეკლესია მეტყველებს თავისი შეუმცდარი სიტყვით, რომელსაც უფლის მცნებათა მიღევნების ორიათასწლოვანი მემკვიდრეობა აკიაფებს. განსაკუთრებულია წინამდებარე გვერდების საღმრთისმეტყველო – უამთა სვლაზე ამაღლებული – ღირებულება, მაგრამ ეს წიგნი მორწმუნე კათოლიკისათვის შეუცვლელი და სანდო მეგზურიცაა დღევანდელი სამყაროს მონაცვლე (ხშირად ამღვრეულ და უთავბოლო) დინებათა წიად, ხოლო არაკათოლიკეს, არაქრისტიანს თუ ურწმუნოს ის აწვდის კათოლიკე ეკლესიის საჯარო და დადასტურებულ ხედვას, საჯარო დამოკიდებულებას არა მარტო

“ვატიკანის მეორე კრება: კონსტიტუციები, დეკრეტები, დეკლარაციები”

შიდაეკლესიური საკითხების, არამედ გარე სამყაროს სიხარულთა თუ შეჭირვებათა მიმართ. ის კი, ვინც გადაწყვეტს გაიგოს, თუ როგორია ეკლესიის თვითგანაზრება, ვინც ეკლესიის შესახებ საღმრთისმეტყველო მოძღვრებას მოიძიებს, უცილობლად ვერსად ნახავს საუკუნეთა განმავლობაში უფრო მნიშვნელოვან ნათქვამს, ვიდრე იმას, რასაც იგი ამოიკითხავს ვატიკანის მეორე კრების დოგმატურ კონსტიტუციაში ეკლესიის შესახებ (Lumen Gentium). მაგრამ გამოქვეყნებულ აქტებს შორის მკითხველი მოიპოვებს პასუხს არა მარტო იმის შესახებ, თუ რას ფიქრობს დედა ეკლესია საკუთარი თავის შესახებ, ეკლესიის მისიის, ეკლესიის შიდაწყობისა და შიდამიმართულებათა, სამღვდლო-სამონაზვნო დასისა თუ მორჩმუნე მრევლის – ერთგულთა გამო, მაგრამ, ამასთანავე, ისეთი საუკუნოვანი მწვავე საკითხების შესახებაც, როგორიცაა ეკლესია და საჯარო ცხოვრება, ეკლესია და მეცნიერება, ეკლესია და კულტურა, ეკლესია და პოლიტიკა.

წარმოდგენილი აქტები თავიანთი შექმნის დროის სულისკვეთებას ასახავს, მათ შემქმნელთა კუთვნილებასა და პასუხისმგებლობას გარკვეული ჟამისადმი, მაგრამ რომის წმიდა პეტრეს ბაზილიკის გუმბათქვეშ შეკრებილი მამები – კონსტიტუციათა, დეკრეტთა, დეკლარაციათა ავტორები – მზერას უსწორებდნენ, უპირველეს ყოვლისა, ქრისტეს ეკლესიის მცირე თუ დიდ, ხილულ თუ უხილავ, ხელშესახებ და ხელთუქმნელ ტაძრებში მოვიგზივებ ჩარუვალ სიწმიდეებს, ეკლესიის სულიერ კერათა საცავეებში დაუნჯებულ და გაღვივებულ სულიერებას, და, კიდევ ერთხელ, ვატიკანის ბორცვზე აღმართული ამ დიადი ბაზილიკის მღვიმეს – წმიდა პეტრეს საფლავს, იმ პეტრესი, რომელსაც, როგორც ქვას, დაეფუძნა ჯოჯოხეთის ბჭეთაგან უძლეველი ეკლესია და რომელსაც – სწორედ პეტრესა და მის მემკვიდრე რომის ეკლესიის მეთაურებს – მიანდო უფალმა ეკლესიის გაძლოლა საუკუნეთა დასასრულამდე, აღსასრულამდე სოფლისა.

აღსანიშნავი და ღირსშესანიშნავია, რომ ყველა აქტი, რომელიც გამოსცა ვატიკანის მეორე კრებამ, პირველ ყოვლისა, დიალოგურია, – ყოველ მათგანში ხილულად ფეთქავს დიალოგის მხურვალე მუხტი: მკითხველის ყურს დაუბრკოლებლად სწვდება დიალოგი უფალსა და მის ეკლესიას – სიძესა და სძალს – შორის, მაგრამ, ამასთანავე, აშკარაა სწრაფვა დიალოგისა არა მარტო შიდაეკლესიურ, არამედ შიდაქრისტიანულ ფარგლებში,

სწრაფვა დიალოგისა კათოლიკეთა და არაკათოლიკეთა, კათოლიკეთა და არაქრისტიანთა, კათოლიკე ეკლესიასა და გარემომცველ სამყაროს შორის.

ვატიკანის მეორე კრება 1965 წლის 8 დეკემბერს დაიხურა, – ნეცარი ქალწული მარიამის უბიწოდ ჩასახვის დღეს. თავის დადგენილებათა განხორციელება დედა ეკლესიამ ეკლესიის დედას – განხორციელებული სიწყვის დედას, ღმრთისმშობელ მარიამს – შეავედრა, მის ყოვლადმფარველ მეოხებას მიანდო.

თუკი დღევანდელი საქართველო თავს მსოფლიო მდინარე-ბათა ნაკადში ხედავს და მოიაზრებს, თუკი დღევანდელი საქართველო საყოველთაო საუკუნოვან ღირებულებათა ერთგულებას აცხადებს, მაშინ ჩვენი ქვეყნის ნებისმიერ მცხოვრებს საშუალება უნდა ჰქონდეს, უშუალოდ იცნობდეს რომის კათოლიკე ეკლესიის – მსოფლიო ანუ საყოველთაო ეკლესიის – შინაგან ცხოვრებას, მის არჩევანს, მის მიმართებებსა და დამოკიდებულებებს; ამგვარი ცოდნა კი შეუძლებელია ეკლესიის ისეთი ფუძემდებლური ტექსტის, როგორცაა ვატიკანის მეორე კრების აქტები, ახლო და საფუძვლიანი გაცნობის გარეშე; ყველა შემთხვევისას, ჩვენი ქვეყნის მოქალაქეებს ნათლად უნდა შეეძლოთ იმის წარმოდგენა, თუ რას ნიშნავდა მეოცე საუკუნის ქრისტიანული სამყაროსათვის ვატიკანის მეორე კრება (ანუ ოცდამეერთე მსოფლიო კრება), რომელმაც სახეც უცვალა ეკლესიას – ტრადიციისაგან მოუწყვეტლივ – და მომავალი განვითარების ჭდეებიც აღიქვა და შეათასა.

მკითხველი პირველად იღებს ვატიკანის მეორე კრების აქტების ქართულ თარგმანს... ძნელია ითქვას, უკანასკნელად როდის ითარგმნა ქართულად არა მარტო ასეთი სიღრმის, არამედ, ასევე, ასეთი სირთულის საღმრთისმეტყველო ტექსტები. ამიტომაც, როგორც იმთავითვე ივარაუდებოდა, მისი თარგმნა ადვილი საქმე არ ყოფილა, რაც მთლიანად საკუთარ თავზე იდო ფილოსოფიის დოქტორმა, პროფესორმა ლელა ალექსიძემ. ბუნებრივია, თარგმანს სრულყოფილად არც მთარგმნელი მიიჩნევს და არც გამომცემლები, მით უმეტეს, რომ რაკილა აქტების გამოქვეყნება მეტად საშურად იყო მიჩნეული, მომავლისთვის გადაიღო მისი საფუძვლიანი თეოლოგიური და სტილური რედაქტირება, – ტექსტები ამჟამად იმ სახით იბეჭდება, როგორც ის მთარგმნელმა წარმოუდგინა გამომცემელთ. თარგმნილი ტექს-

“ვატიკანის მეორე კრება: კონსტიტუციები, დეკრეტები, დეკლარაციები”

ტების შემდგომი დახვეწა მომდევნო გამოცემისათვის ივარაუდება, რომელშიც უთუოდ იქნება გათვალისწინებული შემოთავაზებები და შენიშვნები. მკითხველს კი გვინდა ვთხოვოთ, რომ თუკი აქტების ქართული თარგმანის რომელიმე მონაკვეთის კითხვისას იგი ოდნავ მაინც შეჭოჭმანდება, ზედმეტი არ იქნება, ტექსტების ლათინურ ორიგინალს (ან სხვაენოვან თარგმანებს) მიჰმართოს თავისი შეეჭვების შესამოწმებლად ან დასადასტურებლად.

ჩვენდათავად, ჩიგნის მკითხველს სულიერ განცდათა და განჭვრეტათა მრავალ ნაყოფიერ წუთსა და საათს ვუსურვებთ, რომელიც მას უეჭველად ელის ამ ფურცლების ჩაღრმავებული კითხვისას და წვდომისას.

2006

საუბარი

“ლიტერატურა თხრობით განცხრომაა”

საუბარი თამარ ღონღაძესთან

რვა წლის განშორების შემდეგ პირველად ხართ თბილისში. მთელი ამ ხნის განმავლობაში ცხოვრობთ და საქმიანობთ ჩეხეთში. როგორი დატოვებით თბილისი და როგორი დავხვდათ?

თბილისიდან რომ წავედი, ბოლო ათწლეულების გადმოსახედიდან, ალბათ, ყველაზე მძიმე პერიოდი იყო. წავედი მაშინ, როდესაც სოხუმის დაცემის შემდეგ ლტოლვილების ტალღა დაიძრა დედაქალაქისაკენ. ახალი ჩავლილი იყო სამოქალაქო ომის პერიოდი. დღის განმავლობაში ქართული ქალაქები დაპირისპირებულ ძალებს შორის გადადიოდ-გადმოდიოდა. ყველაფერი პარალიზებული იყო. ეს ის დრო გახლდათ, როცა ძნელად თუ ვინმე განსაზღვრავდა, საზოგადოება საით წავიდოდა. იგი უფრო კვდომისკენ იყო მიმართული. არ ვიცი, “კვდომადი” რამდენად ბუნებრივი ფორმაა, მაგრამ მე ამ სიტყვით გამოვხატავდი მაშინდელ მდგომარეობას.

დღეს სულ სხვაგვარი ვითარებაა. საზოგადოება ჯანსაღად ფუნქციონირებს და ის ნაკლი, რასაც ვხედავთ, არ არის ისეთი რამ, რაც არ გადაილახება. ის არ უშლის ხელს საზოგადოებას ცოცხალი ფუნქციონირებისათვის.

რა თქმა უნდა, არ შეიძლება მოგვეწონდეს ჭუჭყი, მოუწესრიგებლობა, მაგრამ ეს არ არის იმის ნიშანი, რაც შეიძლება ემუქრებოდეს საზოგადოების სიცოცხლისუნარიანობას. კიდევ, შეიძლება ცოტა ცინიკურადაც უღერდეს, მაგრამ ეს არ არის კოსმოსური კანონი, რომ, გინდა თუ არა, ქუჩები ყოველდღე იგვებოდეს და ირეცხებოდეს შამპუნით, ანუ საქართველო ჰვავდეს შვეიცარიას. რა თქმა უნდა, ეს ძალიან კარგია, მაგრამ არ არის აუცილებელი პირობა საზოგადოების სიცოცხლისუნარიანობისათვის. რომი ჭუჭყიანი ქალაქია, მაგრამ იქ სიცოცხლე ჩქეფს.

ევროპაში ყოფნისას შექმნილი მქონდა დღევანდელი საქართველოს შესახებ მრავალი ქიმერა, რომლებიც ჩამოსვლის შემდეგ

დაიმსხვრა და გაცამტვერდა. მიხარია, რომ ასეა და არა სხვაგვარად.

ერთი მათგანი ასეთია: მეგონა, რომ ჩვენი საზოგადოება მიჯაჭვულია და აღორაყით, მოწიწებითა და თაყვანისცემით შეჰყურებს ამერიკასა და გერმანიას. მაგრამ მე მეგონია, ასე აღარ არის. თვითონ მე გავიზარდე ისეთ საზოგადოებაში, რომელიც გერმანოფილური იყო. ეს არ გახლდათ ჩვენი თაობის “ცოდვა”. ვფიქრობ, მთელ მეოცე საუკუნეს ადგას გერმანიის ჩრდილი. კულტურულ წრეებს ვგულისხმობ, – იმათ, ვისთვისაც ყველაფერი იჩრდილებოდა გერმანიის ფონზე. რატომ უნდა ინატროს ქართველმა “გერმანელობა”? ეს მხოლოდ დაგვაკომპლექსებს. ამ ინტერესების თაობაზე, როცა კი მითქვამს ევროპელთათვის, ვაოცებულან: რა აქვს საერთო თქვენს მენტალობას გერმანულთანო? ისინი უფრო ფრანგულ ან იტალიურ ხასიათთან გვაახლოებენ. ამერიკელებთან არც აქვთ ამრიგ ამაზე საუბარს, რადგან ბევრს იქაურს ევროპისა და აზიის ქვეყნებიც ვერ გაურჩევია ერთმანეთისგან, არამცთუ საქართველო იყოღეს...

თვითონ ჩეხეთზე რას იცოდით?

მიხარია, რომ ისეთ ქვეყანაში მოხვდები, რომელიც ზომით ოდნავ მეტია საქართველოზე და აღმოვაჩინე, რომ სჯობს, ბევრი რამ ვისწავლოთ ჩვენი ზომისა და წონის სახელმწიფოსაგან, ვიდრე დიდ-დიდ ქვეყნებს ვეტოლებოდეთ. ამ შემთხვევისას, არ დაგვეუფლება იმის კომპლექსი, რომ აი, ჩვენ ცოცხანი ვართ და დიდთან შედარებით მეტი რა მოგვეთხოვება, ანუ თვითკმაყოფილებას არ მივეცემით; აღმოვაჩინეთ, რომ დანიაც ჰატარა ყოფილა, სულ სამმილიონიანი სახელმწიფო და მშვენივრად უძღვება თავის თავს; ან, მაგალითად, ხუთმილიონიან სლოვაკეთში, რომელიც ტერიტორიით უფრო მცირეა, ვიდრე საქართველო, უცხოეთში ღირებულებული წიგნი რომ გამოვა, ნებისმიერი ჟანრისა თუ ხასიათისა, ერთი წელი თუა გასული და არ ითარგმნა, უკვე უხერხულია. რა თქმა უნდა, ამას ფინანსური მხარდაჭერა სჭირდება. აქაური ბაზარი რომ ვნახე, წიგნისაზე ვამბობ, იმედი მომეცა. ის მაინც რომ მოიხსნა, თუ რუსულად არ იყო ნათარგმნი, ქართულად ვერ გადმოიტანდი, უკვე დიდი ამბავია.

თვალს თუ გადავაგვლებთ, “ჩვენი მწერლობა” ცდილობს ახალ და მნიშვნელოვან გამოცემებს, სალიტერატურო მოვლენებს გამოეხმაუროს. ამ მხრივ, როგორ არის საქმე ჩეხეთში? რა აინტერესებს იქაურ მკითხველს?

ზოგადი მკითხველი არ არსებობს. იქ ყველა გამოცემა მიმართულია. ზოგზე შეიძლება გაგელიმით კიდევ. გამოდის მაგალითად, კათოლიკე მონადირეების ჟურნალი, ბოშა მუსიკის-მოყვარულთა ჟურნალი. ევროპისა და ამერიკის ტრანსგენდერული საზოგადოების სრული აკომიზაცია, დაცალკევება. თავის თავში ჩაკეტილი ჯგუფებია, რომელთაც სხვები არ აინტერესებთ. ყველას თავისი ფასეულობათა შკალა, თავისი კლიშეები აქვს და ავტორიტეტები ჰყავთ.

ძირითადად კი, გაიმიჯნება ასე: კულტურული პრესა და ბულვარული, ანუ ჩვენთან “ყვითელს” რომ უწოდებენ. კულტურულს, – ასეა ყველგან, – ნაკლები მკითხველი ჰყავს, მაგრამ ის აწონასწორებს საზოგადოებრივ ცხოვრებას.

ჩამოვედი თუ არა თბილისში, მაშინვე ვიკითხე სალიტერატურო პრესის შესახებ. “ჩვენი მწერლობა” დამისახელეს. მადლობის მეტი რა ეთქმის თქვენს გაზეთს, თორემ “ლიტერატურულ საქართველოზე” მითხრეს, თუ არ დაიშლი და იყიდი, შენც რომ არ გაისვარო, ხელთათმანებით აიღეო.

თქვენ ახსენეთ და იქნებ განავრცოთ საჭირობოროცო და მტკივნეული თემა: კულტურული იზოლაცია... რა არის თქვენი წუხილის მიზეზი და როგორ გავარღვიოთ ეს იზოლაცია?

ბავშვობიდან მოურჩენელი სენი მჭირს – წიგნის კითხვის სენი. იშვიათი გამონაკლისის გარდა, ამ სენისგან განკურნებული, თუ ერთხელ შეეყარა, არ მინახავს.

კვლავ წიგნის სივრცეს მივუბრუნდები და ასე შევეცდები ავხსნა ჩემი გულისტკივილის მიზეზი.

გავუმეორებ, ბედის მადლიერი ვარ, ჩეხეთში რომ მოვხვდი. ისეთ ქვეყანაში, რომლის მოსახლეობა ხუთი მილიონია, წელიწადში გამოდის თხუთმეტი ათასი წიგნი. შაბათ-კვირას თუ არ ჩავთვლით, ეს ნიშნავს, რომ დღეში ორმოცდაათამდე წიგნი იბეჭდება. აქედან ათი მაინც არის ძალიან საყურადღებო.

ყოველდღე ათეულობით ახალი წიგნი დევს წიგნის მაღაზიის მაგიდაზე.

კი მაგრამ, ჩეხეთში წიგნს რამდენი მკითხველი ჰყავს?

შეიძლება ამით ზერელობას ვამკვიდრებდე, მაგრამ როცა მაგიდაზე ოცი ახალი წიგნი დევს, ახალგაზრდა თვალს აჩვევს, დახედავს, გადაფურცლავს. რალაც დააინტერესებს, წაიკითხავს...

თბილისში იშვიათად თუ დაინახავ, ახალგაზრდა გაზეთს კითხულობდეს. თუ ასეთი რამ შეამჩნიე, ეს უსათუოდ “სპორტი” იქნება...

ეს ახალი წიგნები, ჩეხეთს მივუბრუნდები, კულტურულ გარემოცვას ქმნის.

რაც შეეხება თარგმანებს: დასავლეთ ევროპაში წიგნი რომ გამოდის, ის უმალ ითარგმნება ჩეხურად. არამცთუ ათმილიონიანი ჩეხის ენაზე, არამედ ხუთმილიონიანი სლოვაკის ენაზეც. ხშირად გამიგონია ჩეხებისგან გულდაწყვეტით ამა თუ იმ წიგნზე, რომ ის არსებობს სლოვაკურად და ჯერ არ არის ჩეხურად. ამით იმის თქმა მსურს, რომ მოსახლეობის რაოდენობაზე ბევრი რამ არ არის დამოკიდებული.

თარგმანი გადამწყვეტია ცივილიზებულიობისათვის. რაც არ არის თარგმნილი, ის არ არის ჩვენი ნაწილი. არადა, ვამბობთ ევროპულ კულტურას წარმოვადგენთო.

ჩეხეთში არ არსებობს რომელიმე ენის უცოდინრობის პრობლემა. ყველა ენიდან თარგმნიან, ჰყავთ სპეციალისტები. უნივერსიტეტში ყველა ენა ყოველ წელს უნდა ისწავლებოდეს. ერთი სტუდენტიც რომ იყოს, კურსი იკითხება. ფილოსოფიის ფაკულტეტის საგანთა სიაში ყოველ წელს არის შეტანილი ქართული ენა.

ქართული ენის პროფესორმა, ვაცლავ ჩერნიმ მაჩვენა სია. მას ოცდათხუთმეტი წიგნი უთარგმნია ქართულიდან ჩეხურად. კიდევ ერთ შემთხვევას გავიხსენებ. პატარა ქალაქში ვიყავი ჩასული ნაცნობ მოძღვართან და იქ ბიბლიოთეკაში შევიაარე. ეს ჩემი ხსენებული “სენის” გამოხატულებაა. ვკითხე, ქართული ლიტერატურიდან რა გაქვთ-მეთქი. ბიბლიოთეკარმა მთხოვა, რამე გამახსენეთო. რუსთაველი დავუსახელე. ეგ ძველია, ახალიო? უცებ რაც გამახსენდა, რამდენიმე დავუსახელე და მოჰყვა ამას

სხვა ავტორებზე და წიგნებზე საუბარი. ეს იყო სოფლის ბიბლიოთეკაში.

გერმანულად და ინგლისურად რაც გამოდის, ის ხომ მაშინვე ითარგმნება.

რაც შეეხება მკითხველს, წიგნის მაღაზიაში მაგიდასთან ვერ მიხვალ, ხოლო ახალ წიგნებთან ყოველთვის უამრავი ბავშვი ტრიალებს. სკოლის მოსწავლეები, 13-14 წლის მოზარდები არაერთხელ მინახავს, გულისყურით რომ ათვალეირებენ, მაგალითად, იუნგს ან ჟილსონს. ყველა ფენის ჩარმომადგენელი კითხულობს. ვიდაც იმის გამოც კი დაიჭირეს, კიოსკი გატეხა, მოიპარა ერთი წიგნი, იქვე დაჯდა და კითხვა დაიწყო. ისე, წიგნი ძვირი ღირს.

ვისთან ვიწვევთ ურთიერთობა, ვინ არიან თქვენი სტუდენტები?

ესენი არიან რომანტიკოსები, რომელთაც რა პერსპექტივა აქვთ? ლამის შიმშილით უნდა დაიხოცონ. ახალგაზრდა, ვინც ლიტერატურისმცოდნეობაზე აბარებს, ოთხი ენა უკვე იცის. მერე კიდევ ამატებს და ამატებს. სკოლადამთავრებული, მშობლიურის გარდა, ორ უცხო ენას, გერმანულს და ინგლისურს, ძალიან კარგად ფლობს; ამასთან ჩვენს ფაკულტეტზე მოსულმა უნდა იცოდეს ან ლათინური, ან ბერძნული. ზოგადად, ძალზე მაღალი მოთხოვნებია. არადა, საზოგადოების დიდი ნაწილი არის კონზერვატიული, რომელიც ნებისმიერ ურთიერთობას სამყაროსთან, ადამიანებთან საფულის საფუძველზე განსაზღვრავს.

თქვენ რას ასწავლით? რა ჰქვია კურსს, რომელსაც კითხულობთ?

ფილოსოფიის ფაკულტეტზე – რელიგიათმცოდნეობას, ხოლო თეოლოგიის ფაკულტეტზე, ძალზე შეამაყება, რომ მომანდეს და მე, რომის კათოლიკე, ვასწავლი მართლმადიდებლობას, და კიდევ შედარებითი ლიტერატურის კურსს – კომპარატივისტიკას (კომპარატივისტიკას ამბობენ ქართულად).

თქვენი ამრით, რა არის ლიტერატურის ფუნქცია? სად აღმოცენდება იგი? ამაზე, რამდენადაც ვიცი, ვრცელი ლექსიაც გქონდათ და ახლა გთხოვთ, მოკლედ გვითხრათ ამის შესახებ.

ვცადე დამესვა ასეთი კითხვა: სად აღმოცენდება ლიტერატურა, ანუ სად აცნობიერებს ლიტერატურა თავის თავს, სად ხდება მისი რეფლექსირება? მანამდე, ამ პროცესამდე ის არის მითოსის ნაწილი, საკრალური რიტუალის ნაწილი.

აქ გავიხსენოთ მიჩა ელიადეს თემა: როცა ჩვენ დავკარგეთ ინიციაციური, ანუ გადასვლის, ზიარების რიტუალები, საზოგადოებამ დაკარგა ადამიანის სოციალიზაციის ინსტრუმენტი, ანუ მას აღარა აქვს საშუალება, გამოიყენოს ადამიანის საზოგადოებაში შეყვანის მექანიზმი. ინიციაციური რიტუალის დაკარგვის გამო მისი ჩანაცვლება მოხდა ლიტერატურით. დღეს სწორედ ლიტერატურა ასრულებს ამ ფუნქციას.

მითოსი, რომელიც გადადის ზღაპარში, შინაარსობრივად არის იგივე, ოღონდ მისი ფუნქცია იცვლება. აქსიოლოგიურად და ფუნქციონალურად მითოსი რიტუალის ნაწილია. აქსიოლოგიურად ნიშნავს, რომ, რაც მითოსშია ნათქვამი, მართალია, ზღაპარში კი იმთავითვე ფორმულაა მოცემული – “იყო თუ არა იყო რა”, ე. ი. მისი ალბათობა სიმართლის სანდოობისა ძალზე მერყევა. აქედან გამომდინარე, როცა იწყება თხრობა, როგორც განცხრომა, მაშინ იწყება ლიტერატურის გაცნობიერება. ასე აცნობიერებს ლიტერატურა თავის თავს.

ლიტერატურის ფუნქცია მხოლოდ აღმზრდელობითი როდია. ის არ არის არც რიტუალის ნაწილი. ის არის თხრობით განცხრომა.

ლიტერატურა არ ცვლის ადამიანის ცნობიერებაში არაფერს? რისი მაუწყებელია იგი მკითხველისათვის?

მე ცოტა სკეპტიკურად ვუყურებ ლიტერატურის აღმზრდელობით ფუნქციას. მას უფრო მხარდამჭერის ფუნქცია აკისრია. ჩვენი პრობლემების ჟამს “მხარში ამოგვიდგება”, თორემ პიროვნებას ვერ შეცვლის. ადრე ბროდსკიმ გაიხსენა, რომ მსოფლიოს ყველაზე შემზარავი დიქტატორები იყვნენ პოეტები: სტალინიც, მალ ძეტუნგიც და ხო შიმინიცი. ისინი არა მხოლოდ წერდნენ, კითხულობდნენ. ცნობილია, რომ სტალინი იყო “თავგადაკლული” მკითხველი. ფაქტია, რომ ისტორიკოსები ასე გვაჩვენებენ მის პიროვნებას.

ორიოდე სიტყვით, თუ შეიძლება, იმ კრებულებზეც ვისაუბროთ, გამომცემლობა “ლომისმა” რომ ახლახან გამოსცა და ავტორთა ჯგუფმა შეადგინა (თქვენთან ერთად, თანაავტორები არიან: მარინა ალექსიძე, ვია ვოკიელი და როსტომ ჩხეიძე). პირველ კრებულს ქალბატონი ელისო კალანდარიანი უკვე გამოეხმაურა და მის შესახებ ვრცელი სტატია დაიბეჭდა “ჩვენს მწერლობაში”.

დიახ, სულ ცოტა ხნის წინათ გამოვიდა მეორე კრებული, რომელსაც ჰქვია: “კულტურათა გზაჯვარედინი”. ჩვენი, კრებულის მონაწილეთა, მიზანი იყო, შეგვესწავლა ქართული კულტურა მეტად მნიშვნელოვან, გარდამტეხ ხანაში, მეთვრამეტე-მეცხრამეტე საუკუნეთა შესაყარზე. ჩემი მონაკვეთის სათაურია: “ძველი და ახალი საქართველოს მიჯნაზე”. აქ ნახავთ ოცდასამ პორტრეტს, რომლებიც წარმოადგენენ ქართული კულტურისა და საეკლესიო ან საზოგადოებრივი ცხოვრების ცნობილ თუ ნაკლებადცნობილ პიროვნებებს. ერთმანეთისაგან დიდ განსხვავებათა მიუხედავად, მათ მაინც ერთი რამ აერთიანებთ: შევეცადე, მეჩვენებინა მათი ადგილი და მონაწილეობა, თუ როგორი იყო გზა პრორუსული სარწმუნოებრივ-კულტურული ორიენტაციიდან საბოლოოდ რუსეთის მოხელეებად ქცევამდე, ანუ როგორ დავიწყეთ რუსეთით მოხიბლულებმა და როგორ დავასრულეთ ორ გუბერნიად ქცევით. როგორც უნარი მოითხოვს, ესაა “ძველი ალბომი” და ამდენად ზოგი სურათი ფერმკრთალია, ზოგი მკვეთრი და მკაფიო, ზოგი ნაცნობია, ზოგი – უცნობი; ზოგი საერთო ფონზე ჩანს; ზოგან ორმაგი პორტრეტიც გვაქვს, როგორც ეს ძველ ალბომებშია ხოლმე, – მაგალითად, მამა-შვილი: ვახტანგ მეექვსე და ვახუშტი. მოკლედ, ეს არის ტრაგედია, თუ რუსეთით მოხიბვლა-მონუსხვამ როგორ მიგვიყვანა რუსეთის მონობამდე.

ამასთან დაკავშირებით ვამახსენდა ვასილ ბარნოვის რომანი “დედოფალი ბიზანტიისა”, რომლის შესახებ მომცრო ესეის მაღლე დავბეჭდავ. მიმაჩნია, რომ ვასილ ბარნოვი ნამდვილად ერთ-ერთი უდიდესი ფიგურაა ქართულ მწერლობაში ვაჟა-ფშაველას გვერდით. წელს ამ რომანის დაწერის სამოცდამეთხუთმეტე წლისთავია. სიუჟეტი ასეთია: როგორ ელოდება მეფის ასული ხათუთა ქორწინებას ბიზანტიის იმპერატორთან, რომელიც უკანასკნელი იმპერატორი აღმოჩნდა. სანამ ხათუთა ბიზანტიამდე

ჩააღწევს, იმპერია შეწყვეტს თავის არსებობას. ხათუთა რჩება სევდიან, გულმოკლულ და მომლოდინე სასძლოდ. რომანში ეს აღარაა ნათქვამი, მაგრამ საქართველო, ოდისევსის პენელოპეს მსგავსად, მოძალადე, მოჯარულ სასიძოებს შორის დარჩა. ბოლოს ამ საქმროებში მან ერთი ამოირჩია – ის, ვისაც დაკარგული ბიზანტიის იერი დაჰკრავდა, ეს იყო რუსეთი და, ჩვენდა საუბედუროდ, ეულად დარჩენილი სასძლო მას მისთხოვდა. რომანში მეტაფორულად ჩვენი ეს ტრაგედიაა დახატული.

საბოლოოდ, ერთმორწმუნეობამ დაგვლუპა. ერთმა ნაცნობმა მითხრა ამის გამო: რა გვექნა, მივეკვდლეთ რუსეთს... ერთადერთი რუსია, ვინც ჩვენნაირად იწერს პირჯვარსო. ეს სახე მომეჩონა და დამამახსოვრდა. გავიხედ-გამოვიხედეთ და ჩვენნაირად პირჯვრის გადამწერი მხოლოდ რუსი დავინახეთ...

აქვე მინდა გავიხსენო მეცხრამეტე საუკუნის ამბების შესანიშნავი აღმწერი მაქსიმე ბერძნიშვილი, რომელსაც მე დიდ ჰაცივს მიუაგებ და რომლის გამოკვლევები დამეხმარა ჩემი “აღბომის” შექმნისას. მის მიერ მოძიებულ, შეკრებილ, დამუშავებულ მასალებში არის ბრწყინვალე პორტრეტები.

როგორც წიგნის დიდი მოყვარული და მცოდნე, დღევანდელ მწერლობაში, უცხოურსაც ვგულისხმობ და ჩვენსასაც, რას კითხულობთ და რას გამოარჩევთ?

ყმაწვილობის დროს, სტუდენტობის უამსაც ყველაფერს ვკითხულობდით. ადრე ძირითადად მიჯაჭვულები ვიყავით ქართულ და რუსულ წიგნებს, – ეპოქის გამო, რა თქმა უნდა. ახლა ჩემი ინტერესთა სფერო უფრო დავიწროვდა.

ვთქვამთ, გავიგებდით, რომ გამოვიდა ჟურნალი, სადაც სტატიაა ჰაიდეგერზე და საშინლად აკრიტიკებენ. მე ის არ მაინტერესებდა, თუ როგორ ლანძღავდნენ მას. უარესი შემთხვევისას, ორი-სამი აბზაცი მაინც იყო გადმოწერილი ჰაიდეგერიდან და ჩვენც ასეთ ადგილებს ვეხარებოდით. ხოლო, უკეთესი შემთხვევისას, ასეთ სტატიებს დანართი ჰქონდა ხოლმე, სადაც თავად ჰაიდეგერის ტექსტს იპოვიდით. მაშინ ყველაფერს ვკითხულობდით, რაღაც რომ გამოგვეჩოვა.

იმ დრომ ერთი კარგი რამ დაგვიტოვა. ძალიან გაგვიადვილდა ქვეტექსტების კითხვა, სიღრმისეული შრეების დანახვა.

“კომუნისტსა” და “პრავდას” ვკითხულობდით და ამ მეთოდით ვიგებდით სიმართლეს. რაც ეწერა, იმის მიღმა, სიღრმეში ამოვიცნობდით, თუ რა და როგორ იყო ნამდვილად. სიყალბის, სიცრუისა და სიბიძჸურის მიღმა ვხედავდით რეალობას. ამის უნარი საბჭოთა იდეოლოგიას უნდა “დავუმაღლოთ”. ფრაგმენტების საფუძველზე სიმართლის რეკონსტრუირებას ვახდენდით. ახლა სულისათვის ზრუნვას რაც გამოადგება, იმას ვკითხულობ. ცოცხა პათეტიკურად ჟღერს, ალბათ, მაგრამ ასეა.

თან მთელი ჩემი ცხოვრების გზაზე, სულ დამყვება იმის განცდა, პლატონთან ხომ ყველაფერია და ყველაზე კარგადაც დაწერილი. რა საჭიროა სხვა ტექსტების კითხვა?!

ცნობილია აზრია, ადამიანმა შეიძლება მთელი ცხოვრების განმავლობაში ერთი წიგნი იკითხოს და იმით შეიცნოს და დაინახოს მთელი სამყარო, მაგრამ ჩვენი პროფესიის ხალხისთვის, ეს მაგალითი არ გამოდგება.

ერთხელ, თვრამეტ-ცხრამეტი წლის ვიქნებოდი, აკაკი ვაწერელიასთან მაგიდაზე ვნახე თანამედროვე ფრანგული ავანგარდისტული პოეზიის კრებული. სახეზე გაკვირვება რომ შემატყო, ძალზე მარტივად ამიხსნა და მე მაშინ სწორედ ასეთ ახსნას ვსაჭიროებდი: ეს უნდა ვიკითხო, რომ კარგად გავიგო დანტე და რუსთაველიო.

ასე რომ, ლიტერატორი ვერასოდეს ვერ იტყვის, რომ მან ამოწურა წასაკითხი.

რა იქმნება ევროპაში დღეს საინტერესო?

ევროპაში ახლა ღრმა კრიზისია. ძალზე მძიმედ ჩამრჩა მესხიერებაში ინტერვიუ ცნობილ იტალიელ რეჟისორთან – ფრანკო ძეფირელისთან. მან თქვა, რომ კულტურამ ევროპაში დაამთავრა არსებობა. ჩვენ ვართ ბოლო თაობა, რომელიც კულტურის სიცოცხლეს კიდევ შეესწროო.

დღეს ლიტერატურაში ღირებულ მწერალთა დიდი სიმჭლევეა. სამწუხაროდ, მსოფლიოში მე არ მეგულება მიშელ ტურნიეს რანგის მწერალი.

ამ კრიზისის მიზეზი არის, ალბათ, შემზარავი კონზუმაციური ფასეულობების ცოცხალური გაბატონება. “ყველაფერი კარგია!”

– ამერიკიდან წამოსული მულტიკულტურიზმის ლოზუნგის გაბატონება კლავს კულტურას.

მაგალითად, სოლ ბელოუმ თქვა: აფრიკული თუ ზანგური ლიტერატურა არ ვიცი, ჩემთვის ის არ არსებობს; მაჩვენეთ ზანგი პრუსტი და ვეთაყვანებიო. კინალამ ჩაქოლეს. მას ნობელის პრემიამაც არ უმეფლა. ბოდიშებს იხდიდა და იხდიდა. მე ვიგულისხმე, რომ ჯერ არ დაბადებულა ზანგი პრუსტი, თორემ როგორ არა, დაიბადებო. აი, ესაა მულტიკულტურიზმის მოთხოვნა, რომელიც ამბობს, რომ ყველაფერი კარგია: “ესეც” და “ისიც”. დღეს მთლიანად დაშლილია ფასეულობათა სისტემა და შესაბამისად მორალიც იკარგება.

რა არის გამოსავალი? ხსნას რაში ხედავთ? იქნებ მოხდეს საკუთარი თავის გააზრება ამ კულტურის მიერ და ეს იქნება გამოსავალი?

იმედს მაძლევს ის, რომ ეს ყბადაღებული პოსტმოდერნიზმი თავის დროს მოჭამს. ევროპაში კარგა ხანია ეს ტერმინიც კი უკვე დიმილისმომგვრელია.

ეს იქნებ კლასიფიკაციის ერთგვარი მცდელობაა?

ლონდონის უნივერსიტეტის პროფესორმა ალეკსანდრ პიატიგორსკიმ ერთხელ თქვა, პოსტმოდერნიზმი პოსტმარქსიზმის ევფემიზმიაო. თითქოს არავითარი ფასეულობები აღარ არის და ნარჩენებისგან კოქციელი უნდა დამზადდეს. იმედია, მალე ასეთი დამოკიდებულება გაქრება, აღარ იქნება.

ქართულად რაც წაიკითხეთ, სიახლეთაგან რას აღნიშნავდით?

ბურაბ კიკნაძის “ქართულ ხალხურ ეპოსს” დავასახელებდი. შესანიშნავი წიგნია.

უნდა აღინიშნოს ჩემი ბავშვური გაკვირვება და აღტაცება, რასაც თბილისში ირგვლივ ვხედავ. მას მერე, რაც წავედი, სასიკეთო ცვლილება მრავალია. ბევრი რამ მაკვირვებს და მახარებს. ისევე, როგორც მახარებს ქართული პარლამენტის არსებობა და

“ლიტერატურა თხრობით განცხრომა”

ისიც, რომ არ ხდება სხდომებზე კრემლის და კომუნისტური პარტიის დადგენილებების დამოწმება; ასევე, აღტაცებული ვრჩები, როცა წიგნებში აღარ გიჭრელებს თვალს მარქსისა და ლენინის ციტატები. სისულელეს ფიქრობს ავტორი თუ ჭკვიანურს ამბობს რამეს, თავის აზრს აბსოლუტურად თავისუფლად წერს. ეს ძალზე კარგია და ძალიან ბევრს ნიშნავს.

2002

ლიტერატურა და რელიგიური ცნობიერება

საუბარი მაკა ჯოხაძესთან

მერაბ, არ ვიცი, დამეთანხმები თუ არა, რომ ცივილიზაციის პროგრესი იქცა სისასტიკის პროგრესად. უამრავი რამ უფასურდება, უამრავი ძალიან კარგი მოვლენა, ფაქტი გაქრა თითქოს ჩვენი თვალსაჩიერიდან, დაირღვა ჰარმონია სამყაროსა და ადამიანს შორის, დაირღვა ისეთი არაჩვეულებრივი ინციმიც, როგორცაა ადამიანის ურთიერთობა ჩივთან. თაობები ვაიზარდა უკვე, მერაბ, ჩვენს რეალობაში ისეთი, რომ ჩივთან არავითარი ურთიერთობა აღარ გააჩნიათ. თუ არ ჩავთვლით იმ იძულებით დამოკიდებულებას, როდესაც ბავშვი, ვთქვათ, ვალდებულია, სასკოლო ვაკუეთილები მოამზადოს. ერთი სიტყვით, აღარ არის ის, "ინტელექტუალურ სიხარულს" რომ უწოდებდა გრიგოლ რობაქიძე. სულის საღებუნე დღეს აღარ არის ჩივნი. ყოველივე ამის ფონზე, მერაბ, ძალიან გამიკვირდა და გამიხარდა ვაგეთ "ჩვენს მწერლობაში" შენი და თამარ ღონღაძის საუბარში რომ აღნიშნე ასეთი ფაქტი – ჩეხეთში, სადაც შეცნენ უკვე ამდენი ჩელია ცხოვრობ და საქმიანობ, თურმე ყოველწლიურად ისტამბება 15 000 ჩივნი, არა? რაც იმას ნიშნავს, რომ ვთქვათ, შაბათ-კვირას თუ არ ჩავთვლით, ყოველდღიურად გამოდის 50 ჩივნი, ახალი ჩივნი და აქედან ათი მაინც ძალიან საყურადღებოა.

მერაბ, არათფერი არ მეშლება? კორექტურა ხომ არ გაპარულა "ჩვენს მწერლობაში"? ამ მხრივ, რაღაც სასიკეთო ცენდენციებია. სხვაგანაც ვკითხულობთ, რომ ესპანეთში, იტალიაშიც ხდება ჩივნისკენ შემობრუნება, მაგრამ მე მაინც მინდა შენგან მოვისმინო ამ პროცესებზე შენი დამოკიდებულება. რამდენიმე პიროვნებასთან ერთად, შენ ჩემთვის ჩივნიერი ადამიანის ევალონი ხარ, ადამიანისა, რომელსაც ძალიან უყვარს, არ შეუძლია ჩივნის გარეშე სიცოცხლე. ვარდა იმისა, რომ მრავალი ენა იცი, უშუალოდ ცხოვრობ და მოღვაწეობ ევროპაში, ყოფილხარ სხვადასხვა ქვეყანაში, დაკვირვებიხარ ამ ცენდენციებს და ამიტომ ვკითხარი ერთი-ორი სიტყვით, რა ხდება.

ციფრები, რა თქმა უნდა, სწორია, მაგრამ საიმედო და სანუგეშო, ალბათ, ის არის, რომ რაღაც პროცესები მართლაც იმგვარად მიიმართება, სწორედ ახალგაზრდობა უბრუნდება წიგნს. თითქოს პარადოქსულად უღერს ეს დღეს, ინტერნეტის ეპოქაში, მაგრამ სხვა თუ არაფერი, ინტერნეტიც კითხვას მოითხოვს. ერთ მაგალითს მოვიტან, რომელიც სრულიად მოულოდნელი იყო და მე სწორედ ამ მოულოდნელობებისა თუ სასწაულების იმედი მაქვს. თითქოს, ლოგიკური განვითარებით, საიმედო არაფერი უნდა იყოს, მაგრამ არავინ იცის, საით წავალთ და ხვალ რა მოხდება. აი, ასეთ სასწაულად იქნა მიჩნეული (ჩვენს შორის დარჩეს და მასზე მთლად მაღალი აზრის არა ვარ) ის წიგნი, რომელსაც “ჰარი პოტერი” ჰქვია. მაგრამ თავად ის ფაქტი, რომ მე ჩემი თვალთ მინახავს რიგები პატარა ბავშვებისა, სკოლის მოწაფეებისა, რომლებიც ღამე დგებოდნენ რიგში, რათა დილით ეს წიგნი წაეკითხათ, უკვე რაღაცის შესახებ მეტყველებს... რაც შეეხება იმ ლეგენდას, რომ საბჭოთა მკითხველი ყველაზე აქტიური მკითხველი იყო მთელ მსოფლიოში, რა თქმა უნდა, მალე დავრწმუნდით, რომ ეს ასე არ იყო. სხვა თუ არაფერი, მაგალითად, საფრანგეთში ეს პრობლემა არასოდეს ყოფილა და საფრანგეთის საზოგადოებრივ თუ ყოველდღიურ ცხოვრებაში დიდ როლს თამაშობს ლიტერატურა, წიგნი, პრემიების გადაცემა, დაჯილდოვება.

ჯერ მარტო რამდენი პრემია არსებობს!..

ღიახ, და ძალიან დიდი საზოგადოებრივი გამოხმაურებაც აქვს. ბევრ სხვა ქვეყანაშიც, კერძოდ, ჩეხეთში, რის შესახებაც შენც აღნიშნე, ახალგაზრდობა ძალიან ბევრს კითხულობს ყველგან: ტრამვაიში, მეტროში, ბაღში, სკვერში, კაფეში. განუწყვეტლად ვხედავ მკითხველ ახალგაზრდებს, რაც, რა თქმა უნდა, იმედით გვაავსებს!

კარგია, არაჩვეულებრივია იმედი, მაგრამ, მერაბ, ხომ არ გავიხსენოთ, ვთქვათ, იმავე შპენგლერის დამოკიდებულება კულტურული ევროპის მზის ჩასვენებისადმი, იმავე ჰაიდეგერის დამოკიდებულება კულტურისადმი... აი, იმ დიალოგში, რომელიც მე წელან გავიხსენე, შენ ძეფირელის სიტყვებს იგონებ, რომელსაც

უთქვამს: “ჩვენ ვართ ბოლო თაობა, რომელიც ევროპაში კულტურას შეესწრო”. ამ სიტყვებმა მეორე დიდი რეჟისორი გამახსენა: მიქელანჯელო ანტონიონი, რომელიც ერთხელ მზის ჩასვლას უყურებდა თურმე ეიფელის კოშკიდან. მზის ჩასვლის დროს ახალგაზრდებს უნატრიათ ნარკოტიკები და აღმოუთებულ ანტონიონის უკითხავს: რაში ვჭირდებით ეს ნარკოტიკები, თქვენ ხომ ასეთ სილამაზეს უყურებთ?! ახალგაზრდებმა კი თურმე ძალიან მშვიდად უპასუხეს: ვიცით, რომ ლამაზია, მაგრამ გვინდოდა ნარკოტიკის საშუალებით გვეგრძნო კიდევ, რომ ლამაზიაო... და, ძეფირელისა არ იყოს, ძალიან სევდიანად დაასკვნის ანტონიონი, საბედნიეროდ, ჩემს თაობას არ სჭირდებოდა სივლამაზის და მშვენიერების აღსაქმელად, აი, ასეთი ხელოვნური აღმგზნებლებიო. მერაბ, უამრავი ნევატიური მოვლენა ხდება სამყაროში, ცივილიზაციის ეპოქაში, ესეც და უამრავი სხვა. შენი აზრით, რისი ბრალია ეს ყველაფერი? იმისი ხომ არა, რომ ვთქვათ, ძალიან დიდხანს ისუნთქა და ასუნთქეს ეგრეთ წოდებული თავისუფლება, სასტიკი თავისუფლება, რომელიც იშვა ფორმულიდან: “ღმერთი მოკვდა, ყველაფერი ნებადართულია”. რა არის ამის მიზეზი, ერთი-ორი სიტყვით თუ შეიძლება!..

უმჯობესი იყო ეს ფორმულირება, რომელიც შენ მოიგანე. თუ სამყაროში მოვკალით ღმერთი, თუ აღამიანებს შორის დაიკარგა ის იდუმალეობა, რომელიც სწორედ ამ მშვენიერებას ანიჭებს ყველაფერს, ჩვენს ურთიერთობებს, დამოკიდებულებებს, მაშინ იმ გამაძლიერებელი საშუალების მიღება ყოფილა საჭირო და ამან მოიგანა, ალბათ, ის, რომ ჩვენ დაგვარგეთ სილამაზისა და სიკეთის შეგრძნება. მაინც, მე, როგორც კლასიკური ფასეულობების მოთაყვანე აღამიანი, დღემდე ვრჩები თაყვანისმცემელი იმ სამი იდეალისა, რასაც ეფუძნება კლასიკური აღამიანის მოდელი და კლასიკური ხელოვნება: ჭეშმარიტება, სიკეთე და მშვენიერება. სამიდან ერთ-ერთის გამოთიშვაც კი უკვე მთელი ამ სამყაროს მოდელის დაშლას განაპირობებს, რასაც ის შედეგები მოჰყვება, რაზეც ძეფირელი თუ უამრავი სხვა კულტურის მოყვარული აღამიანი ასეთი სევდიანა და ცივილიტით ლაპარაკობს. სხვათა შორის, ჰაიდეგერი, რომელიც ახსენე, საერთოდ პესიმისტური განცდით ჩავიდა სამარეში. მის ბოლო ინტერვიუს, თუ არ მეშლება, ასეთი სათაური აქვს: “რომელიმე მომავალი ღმერთები თუ გადაგვარჩინენ”.

მართალია! “ოცდამეერთე საუკუნე ან რელიგიის საუკუნე იქნება, ან, საერთოდ, არ იქნება ეს საუკუნეო”, – ანდრე მალრო ამბობდა. “მაგრამ ის უეჭველად იქნება და იქნება იგი მირჩა ელიადეს წყალობით, მისი მოძღვრების წყალობით”, – ეს აზრი უკვე ეყენ იონესკოს ეკუთვნის.

მერაბ, დამეთანხმები, ეს ძალიან მაღალი შეფასებაა, უზარმაზარი შეფასებაა იმ მოღვაწისა, რომელსაც, ფაქტობრივად, ჩვენ არ ვიცნობთ. ამიტომ ასმაგად საინტერესო იყო მენს მიერ ჩატარებული ანალიტიკური, საჯარო ლექცია ჟურნალ “ომეგას” ლიტერატურულ სალონში, რომელსაც უამრავი ხალხი დაესწრო და რომელიც მეტად მიმზიდველად ჩატარდა. უცნაურია, მერაბ, იცი (და, ალბათ, არც არის უცნაური), რომ ადამიანს, რუმინული პროზის ბრწყინვალე ოსტატს, როგორც ვაგვაცანი იგი, ჰუმანიტარული აზროვნების ერთ-ერთ კაშკაშა ვარსკვლავს მეოცე საუკუნისას, ჩვენ არ ვიცნობთ. საბჭოთა ეპოქამ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ისევე როგორც უამრავი სხვა რამ, მისი თავიცი დაგვიმალა. მაშინ, როცა, ვთქვათ, იყო არაჩვეულებრივი მთარგმნელობითი ქართული სკოლა (ქართულს რომ თავი დავანებოთ, შესანიშნავი რუსული მთარგმნელობითი სკოლა), მისი თითქმის არაფერი არ თარგმნილა. რატომ დაგვიმაღეს მირჩა ელიადე, მერაბ? ერთი-ორი სიტყვა ამის შესახებაც!

რა თქმა უნდა, ბევრი რამ იყო დამალული, არა მხოლოდ მირჩა ელიადე. იგი არც არასოდეს უთარგმნიათ საბჭოთა კავშირში, მიუხედავად იმისა, რომ, ხარისხის მხრივ, ისევე და ისევე რუსული და ქართული მთარგმნელობითი სკოლაც ძალიან მაღალ დონეზე იდგა, რასაც ვერ ვიტყვით, სამწუხაროდ, რაოდენობაზე. მთელი პლასტები ლიტერატურისა იყო ჩვენგან მოშორებული ან დაფარული, რის შესახებაც თურმე წარმოდგენა არ გვქონია, ხოლო დღეს იხსნება ეს შრეები ჩვენთვის, საბედნიეროდ. ვახსოვს, ალბათ, ის დრო, რომ მოსკოვში თუ არ იყო წიგნი გამოცემული, ის არ შეიძლებოდა ქართულად თარგმნილიყო და გამოცემულიყო. მხოლოდ რამდენიმე შემთხვევა იყო, როგორც მახსენდება, რომ გააპარეს და წესი დაარღვიეს: მაგალითად, მარკუს ავრელიუსის “ფიქრები” – ბაჩანა ბრეგვაძის თარგმანი. ეს წიგნი საბჭოთა რუსეთში არც არასოდეს დაბეჭდილა. რაც შეეხება ელიადეს, იგი სრულიად შეგნებულად

არ იყო თარგმნილი, ცნობილი და პოპულარიზებული. რა თქმა უნდა, გამონაკლისები არსებობდა, მაგრამ, საბჭოთა კავშირში აღიარებისათვის აუცილებელი იყო, რომ მწერალი, ხელოვანი, შემოქმედი, ფილოსოფოსი, უპირველეს ყოვლისა, მთლად კომუნისტური თუ არ იყო, ყოველი შემთხვევისას, მემარცხენე და პროსაბჭოთა ორიენტაციისა მაინც ყოფილიყო. ამ მხრივ, არაა შემთხვევითი, რომ ჩვენთან ძალიან პოპულარული და ცნობილი იყო კლოდ ლევი-სტროსი, რომან იაკობსონი, ჰუმანიტარული აზრის სხვა წარმომადგენლები და არა ელიადე, რომელსაც ის დიდი ნაკლი ჰქონდა, რომ იყო კომუნისტური რუმინეთიდან გაქცეული ანტიკომუნისტი, მკვეთრად მემარჯვენე მოაზროვნე თავისი პოლიტიკური, იდეოლოგიური ორიენტაციით და იყო, რაც მთავარია, ადამიანი, რომელიც სამყაროში და ადამიანის არსში, პირველ ყოვლისა, რელიგიურ საწყისებს ეძებდა. ეს კი, რა თქმა უნდა, არ მოეწონებოდათ საბჭოთა ცენზორებს. ამ მარტივი თუ არამარტივი მიზეზებით აიხსნება ის, რომ ელიადე ჩვენთვის უცნობი იყო. სხვათა შორის, საყოველთაოდაა აღიარებული, რომ მან მართლაც დიდი როლი შეასრულა რელიგიური ცნობიერების აღორძინებაში, შესწავლაში, გაცნობაში. სხვათა შორის, ესეც მინდა ვთქვა, რომ სენსაციურობიდან ყოველთვის თავისუფალი იყო მისი მთელი მოღვაწეობა, რომელიც ემსახურებოდა რელიგიური ადამიანის, homo religiosus-ის (როგორც ის თავად უწოდებდა) არსის გახსნას, ადამიანში რელიგიური საწყისის ძებნასა და აღმოჩენას.

რამდენადაც ვიცი, კათედრებიც მისი დაარსებულია ევროპაში, ძალიან ბევრ ქვეყანაში?!

ფაქტობრივ, დარგი რელიგიათა ისტორია მის მიერ არის ორგანიზებული, როგორც მეცნიერება, როგორც აკადემიური სასწავლო დისციპლინა, – განსაკუთრებით, ჩრდილოეთ ამერიკის უნივერსიტეტებში და უმაღლეს სასწავლებლებში.

მერაბ, მე ძალიან მიმიზიდა ერთმა ფაქტმა და ნიშანდობლივი იყო რატომღაც ჩემთვის. შენი ლექციიდან შევიტყვე, რომ მირჩა ელიადე სხვადასხვა ენაზე წერდა, მაგრამ არასოდეს პროზა, მხატვრული ლიტერატურა მას, მშობლიური ენის გარდა, სხვა

ენაზე არ დაუწერია. რადგან ენაზე, ენის ფენომენზე ჩამოვარდა ლაპარაკი და მშობლიურ ლიტერატურაზე, მინდა გადავიდე ახლახან გამოცემულ შენს წიგნზე, რომლის სათაურია “სინამდვილე და წარმოსახვა დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში”. ერთი სულის მოთქმით წავიკითხე. არაჩვეულებრივი წიგნია და მე მინდა აქვე აღვნიშნო, რომ ეს არ იყო მხოლოდ და მხოლოდ ჩემი ემოციური დამოკიდებულება... და ძალიანაც გამიხარდა, როდესაც ამის ინტელექტუალური დასტური ვნახე ზურაბ კიკნაძის მშვენიერი ესეის, ანუ შენს წიგნზე იმ გამოხმაურების სახით, რომელიც “ჩვენს მწერლობაში” დაიბეჭდა. დიდი ხანია გურამიშვილი არ მეჩნდა წაკითხული. ამ კლასიკოსთან (გულწრფელად ვამბობ) კარვა ხნის მერე შენ მიმაბრუნე და, აი, ამჯერადაც როგორც ყოველთვის, როცა გურამიშვილს ვკითხულობდი, უცნაური რამ მოხდა ამ პოეცთან მიმართებაში. იმდენად ის არ მოცუდა, რომ ამ დიდ მორალისცსა და იშვიათ დიდაქტიკოსს, თუ შეიძლება ასე ითქვას, ისე მოჰქონდა (განსაკუთრებით ჩვენი საუკუნის მკითხველისათვის) ეს მორალიც და დიდაქტიკაც, რომ არასოდეს არ აღიზიანებდა მკითხველს, რამდენადაც ის, რაც მე ყოველთვის მოცუდა: ენის ფაქტორი, სიტყვის მაგია გურამიშვილის შემოქმედებაში, ის მაღლი, რომელიც მას ამკარად უფლისგან ჰქონდა მინიჭებული. თუ არა ეს მაღლი და არა ის, რომ უფლის ხელი ედო მას თავზე, რანაირად მოხდა ის, რომ კაცმა, რომელმაც მთელი ცხოვრება თითქმის ემიგრაციაში გაატარა, გაატარა ვარემოში, რომელშიც არ ჰყავდა გვერდით ქართულად დაშლაპარაკებელი ადამიანი, უცებ ასე ცოცხლდება ყველაფერი ქართულ ენაზე მის შემოქმედებაში. ისე, რომ ერთი დამლა არ არსებობს მის პოეზიაში. ასეთ პირობებში ამგვარი ქართული! ეს უცნაურია, მერაბ! რაც შეეხება უშუალოდ იმ წიგნს, “შხიარულ ზაფხულს” – უფრო სწორედ, იმ მონაკვეთს “დავითიანისას”, რომელზეც შენ ასე შთამბეჭდავად წერ, მართლაც გამაოგნებელია ის ალევრო, ის ტემპი, რითაც გურამიშვილი, ეს მოხუცი გენიოსი თხზავს. როცა ვკითხულობ, სულ მაქვს იმის შეგრძნება, რომ ეს არის 16-17 წლის ბიჭის ენერგიით დაწერილი წიგნი... ან ის ეროტიკული მომენტები და საერთოდ, ეროტიზმი ასეთ არაჩვეულებრივ ესთეტიკურ ხარისხში რომაა წარმოდგენილი და აყვანილი. ან ის პასტორალური ნეტარება, რომელშიც გახვეულია გურამიშვილის მხატვრული სამყარო და ეს ნეტარება მთელ სიბრძნეს,

ბოლოს და ბოლოს, მთელ ქრისტიანულ მოძღვრებას იცევს. ეს ყველაფერი ძალიან უცნაურია, საიდუმლოა. საიდუმლოა, საერთოდ, ყველანაირი არჩევანი სამყაროში, და მე მგონია, რომ ესეც საიდუმლოა. მე მინდა შენ ამ საიდუმლოს შესახებაც გვითხრა ორი სიტყვა... რომ შენ სრულიად ახალგაზრდას, თითქმის ბიჭი იყავი მაშინ, ეს წიგნი ხომ 1987 წელშია დაწერილი, რატომ გავიჩნია გულმა, ვთქვათ, მაინცდამაინც გურამიშვილისაკენ, რა იყო ამის უმთავრესი მიზეზი? მე ჩემთვის ვეჭვიანობდი... ის ხომ არა, ვთქვათ, რომ მირჩა ელიადე... ვიცო, რომ ბარნოვი გიყვარს და საერთოდ, ღვთის მაძიებელი მწერლები გიყვარს და დიდი ლიტერატურა ხომ ღვთის მაძიებლობაც არის... ის ხომ არა, რომ ასეთ წიგნებში, ამ ავტორებში ისეთი რწმენა დგას, რომელიც რაღაც დიდ სიმშვიდეს ასხივებს, ეს სიმშვიდე ხომ ასე ძალიან გვაკლია, გვჭირდება დღეს... მერაბ! იქნებ ორიოდე სიტყვა ამის შესახებაც გვითხრა?

ორი სიტყვით, ალბათ, ძნელი იქნება, მაგრამ გურამიშვილი, ისევე როგორც ყველა დიდი შემოქმედი, აგრძელებს იმ დიდ შემოქმედებას, რომელიც ღმრთის მიერ არის დაწყებული და რასაც საფუძველი შესაქმემი უდევს; აგრძელებს შემოქმედებას და ჩართულია იმ პროცესში, რომელიც სამყაროს მშვენიერებას გვაჩვენებს. გურამიშვილი (ის, რაც ელიადეზე ვთქვი, ბევრ სხვა ჩემს საყვარელ მწერალსა თუ ხელოვანზე, შემოქმედზე, ფილოსოფოსზეც შეიძლება რომ ვთქვა) გვიჩვენებს ყოფითში, ყოველდღიურობაში, წარმავალში წარუვალსა და მარადიულს, რაც ძნელი დასანახავია და რასაც სწორედ გამორჩეული ყური და გამორჩეული თვალი სჭირდება. ყურის გათავიზება უნდა, თვალის გათავიზება უნდა ამის დანახვას; სმენა და ხედვა სჭირდება. გურამიშვილი ამას ახერხებს, რომელიც თითქოს ყოველდღიურ, ჩვეულებრივ ყოფით ფაქტებში ხედავს უზენაესის მიერ შექმნილი წესრიგის გამოშუქებას – ჩვენს წარმავალ და შეიძლება ყოველთვის არც ისე მშვენიერ ყოფით, ყოველდღიურ ცხოვრებაში. ამის ძებნა და ამის დანახვა იყო, ალბათ, ჩემთვის ის მომწუხველი, რამაც ასე მიმიბოძა გურამიშვილთან. შემდგომ კი სხვა პლასტებზე დაიდო... მაგრამ მე მგონია, რომ ეს ყველა დიდი წიგნის თვისებაა, მომავალიც განაპირობოს. არ ვიცო, მაქვს თუ არა ამის თქმის უფლება, მაგრამ ერთმა ჩემმა მეგობარმა, რო-

მელმაც ახლა წაიკითხა ეს წიგნი, მითხრა: “ბევრი რამ ნაწინას-წარმეტყველები გქონია, რაც შენ გელოდაო,” – და ეს ჩემი დამსახურება სრულებით არ იყო, ეს ყველა დიდი წიგნის და ყველა დიდი მწერლის დამსახურებაა... რაკილა ენას შევეხეთ, მე მიმაჩნია, რომ სწორედ სამშობლოდან შორს (ჯერ ერთი, სამშობლო, ისევე როგორც ყველაფერი, აქ დატოვებული, სხვაგვარად ჩანს) ყოველივე მეორადი, წარმავალი, უმნიშვნელო თითქოს ქრება, თითქოს უკანა პლანზე გადადის და რჩება ის, რაც არსებითი, მთავარი და წარუვალია. მათ შორის ენა, – ენა, რომლის საშუალებითაც სხვა ყველაფერი ჩრდილში გადადის, თითქოს ბინდში. აი, ენა არის ის მატერიალური, რითაც არ კარგავ კონტაქტს, კავშირს, ერთიანობას შენს ქვეყანასთან. პირველ ყოვლისა – ენა! ამიტომაც არ არის შემთხვევითი, რომ გურამიშვილის ეს დიდი წიგნი, “დავითიანი”, ენის გადარჩენის ნიმუში და ძეგლია, გადარჩენილი ენის ძეგლია!

შესანიშნავად თქვი, მერაბ, აბსოლუტურად გეთანხმები... ვახუშტი ბატონიშვილზეც წერ... არაჩვეულებრივი ციკლი გაქვს, ფაქტობრივად, ალბომი, რომელშიც მეთვრამეტე და მეცხრამეტე საუკუნეების მოღვაწეებზე წერ, მოღვაწეების პორტრეტებს ქმნი და არა მხოლოდ პირველხარისხოვანი მოღვაწეებისას. ამ მივიწყებულ პიროვნებებს ძალიან საინტერესოდ წარმოაჩენ. აი, ვახუშტი ბატონიშვილზე ვიწერია ასეთი რამ, რომ როდესაც ვავიდა ხანგრძლივი პერიოდი, გარკვეული დროის შემდეგ (ვიცით ისტორიულად მასაც რა ბედი ეწია)...

დიახ, თავისი ცხოვრების უდიდესი ნაწილი მანაც ხომ ემიგრაციაში გაატარა...

სწორედ მაგას ვამბობ და “მისთვის სამშობლო თანდათან ბინდში ჩაძირულ ქვეყნად იქცაო”, ასეთი რამ ვიწერია და ძალიან მომხვდა ეს გულზე. არ მინდა, რომ ამ სევდიან ნოცამზე დავამთავროთ ჩვენი შეხვედრა, ჩვენი საუბარი; ამიტომ თავს უფლებას მივცემ, შენთან ერთად, ვუსურვო ჩვენს ხალხს, რომელსაც, ალბათ, არ შეეცდები თუ ვიცევი, რომ თავისი ისტორიული არსებობის განმავლობაში ამხელა ემიგრაცია არასოდეს ჰყოლია, ეს ურთულესი წლები ღირსეულად გადაეცანოს, ჩვენი ემიგ-

რაც იას სრულყოფილად, მთლიანად დაბრუნებულიყოს თავის სამშობლოში. უფრო მეტიც, ჩვენს ქვეყანას დაბრუნებოდნენ ის შვილებიც, რომლებიც აქვე არიან, აქვე ცხოვრობენ, მაგრამ, სამწუხაროდ, “ყოფიერების აუტანელმა სიმსუბუქემ” კი არა, არამედ სიმძიმემ ისე შეჭამა მათი სულიერება, მათი ცნობიერება, რომ ისინი ვეღარ ახერხებენ დაფიქრდნენ უმთავრეს ღირებულებებზე და მათ რალაცნაირად მოუჩლოუნვდათ ის საოცარი განცდა, რასაც ჰქვია “სამშობლოს განცდა გასაკვირველი”.

მერაბ, მე მინდა დაგემშვიდობო.

მომავალ შეხვედრამდე!

2003

“რელიგია კულტურათა საფუძველია”

საუბარი ლალი ჯელაძესთან

თქვენ ხელმძღვანელობთ ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრს. რა საქმიანობას ეწევა ცენტრი?

საქართველოში, მიუხედავად იმისა, რომ სამოცდაათწლიანი კომუნისტური ბატონობის შემდეგ რელიგიური თავისუფლება დამყარდა, ჯერ კიდევ ბევრი რამ არის საჭირო რელიგიური ცხოვრების ასაღორძინებლად და გასაგებად, იმ რელიგიური ცხოვრების შესაქმნელად, რაც ჩვენი წინაპრებისთვის იყო და როგორც სხვა ქვეყნების ქრისტიანთათვის არის ჩვეულებრივი, თუნდაც იმის გამო, რომ მათ ეს წყვეტა არ ჰქონიათ. საქართველოში ბევრი რამ ხელახლაა მოსაპოვებელი, აღსადგენი და გასახსენებელი – უპირველეს ყოვლისა, ჩვენი ქართული ქრისტიანული ტრადიციები. როგორც ფილოლოგს, შემიძლია ვთქვა, რომ, სხვა თუ არაფერი, ბევრი ტექსტი, რომლებიც ხელნაწერთა საცავებში ინახება, გამოუცემელია. ეს, ერთი მხრივ, ჩვენი ტრადიციების, ჩვენი კულტურული მემკვიდრეობის მოვლა-პატრონობაა, მერე მხრივ კი, უნდა გავერკვეთ, თუ რა ხდება დღევანდელ ქრისტიანულ სამყაროში, რადგან დიდი ხნის განმავლობაში ვიყავით მოწყვეტილი ცივილიზებულ სამყაროს. გაჩნდა აუცილებლობა იმისა, გავერკვეთ, თუ რა ხდება ქრისტიანულ სამყაროში. ამ მიზნების საფუძველდადებით შეიქმნა ჩვენი ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრი, რომელმაც დაარსებისთანავე (2003 წლიდან არსებობს) რამდენიმე მიმართულებით გაშალა საქმიანობა. ერთი მათგანია ყოველკვირეული “შაბათობების” გამართვა. ვიკრიბებით და ვკითხულობთ მოხსენებებს ქრისტიანული თეოლოგიის, ეკლესიის ისტორიისა და ქრისტიანული კულტურის საკითხებზე. ამავე დროს, კვირაში ერთხელ, ტარდება ლიტურგურული კითხვები, სადაც ქართველი თუ არაქართველი მწერლები კითხულობენ თავიანთ ნაწარმოებებს, რომლებიც ისევ ქრისტიანული კულტურის კონტექსტშია შექმნილი. ასევე, ვაქვეყნებთ წიგნებს. დღემდე

ჩვენმა ცენტრმა გამოსცა რვა წიგნი, რომელიც, ისევ და ისევ ამავე მიზნებს ემსახურება – ქართული და ევროპული ქრისტიანული ტრადიციების შენახვას, გამოცემას, მოვლა-პატრონობას. ცენტრის ფარგლებში დავაარსეთ სერია – “საბა”. ამ სერიით უკვე სამი წიგნი გამოიცა: სულხან-საბას ავტოგრაფული ხელნაწერის საფუძველზე – “სამოთხის კარი”; გიორგი ლეონიძის მიერ დაწერილი სულხან-საბას ბიოგრაფია (ეს მონოგრაფიის პირველი გამოცემაა ცალკე წიგნად, თან ავტორისეული თავდაპირველი ვერსიით); სულხან-საბას “მოგზაურობა ევროპაში”. დაგეგმილია კიდევ სამი წიგნის გამოცემა, მათ შორის, ერთი დაეთმობა სულხან-საბას გამოუცემელ ქრისტიანული შინაარსის ტექსტებს, რომელთა კრებული საბასეული ავტოგრაფის სახით ხელნაწერთა ინსტიტუტში ინახება. გამოცემების მეორე მიმართულება ევროპული ქრისტიანული კულტურაა და, ამ ამ თვალსაზრისით, მნიშვნელოვანი იყო ჩვენ მიერ დაბეჭდილი წიგნი: “რა სწამს მას, ვისაც არ სწამს”. წიგნში მოცემულია ოთხი წყვილი დიალოგებისა – კარდინალ მარტინისა და უმბერტო ეკოს შორის – ქრისტიანული სარწმუნოებისა და ქრისტიანული კულტურის რაობის შესახებ, ხოლო ამ დიალოგს რვა კომენტარი ერთვის. ბუნებრივია, კარდინალი მარტინი წარმოადგენს ქრისტიანულ-საეკლესიო პოზიციას, ხოლო უმბერტო ეკო – ათეისტურ-მარქსისტულს, რომელსაც იგი მიეკუთვნება. როგორც აღვნიშნე, წიგნს რვა კომენტარი მოსდევს: ორი მწერლისა, ორი ფილოსოფოსისა, ორი პოლიტიკური მოღვაწისა და ორი ხელოვანისა. ისინი ამ კომენტარებით ათვისებენ დიალოგს. ასევე, სერიაში “სულიერი მემკვიდრეობა” გამოიცა დედა ტერეზა კალკუტელის ბოლო წიგნი, რომელიც მისი მედიტაციების, ლოცვების, განსჯებისა და ჩანაწერების კრებულს წარმოადგენს. რამდენადაც ქართულად ბიბლიის კომენტარების დიდი სიმწირეა, გამოვეცით წიგნად ზურაბ კიკნაძის “ხუთწიგნეულის თარგმანება”, რომელიც დიდი ხნის განმავლობაში იწერებოდა და ბიბლიის ხუთი წიგნის დაწვრილებითს კომენტარს, განმარტებასა და ანალიზს წარმოადგენს. ეს გამოცემა აუცილებლად დასჭირდება ყველას, ვინც ბიბლიის სერიოზულ, ჩაღრმავებულ წაკითხვას აპირებს.

ახლახან დაბრუნდით ვატიკანიდან... რა მიზანს ისახავდა თქვენი სტუმრობა?

გასული წლის შემოდგომიდან გაზაფხულამდე გახლდით რომში, თომა აკვინელის პაპის უნივერსიტეტში, რომელიც მსოფლიო თეოლოგიური აზრის ერთ-ერთი უმთავრესი ცენტრია და რომელიც თავის საქმიანობას მთლიანად უკავშირებს თეოლოგიური საკითხების კვლევას. აქაური პროფესორებიც და სტუდენტებიც მსოფლიოს მრავალი ქვეყნიდან არიან ჩამოსულები. ეს უნივერსიტეტი ცნობილია, როგორც დომინიკელთა ორდენის უნივერსიტეტი, რომელიც რომის პაპს, იოანე პავლე მეორესაც ჰქონდა დამთავრებული. იქ ყოფნის დროს მევალებოდა მოხსენებების წაკითხვა, ასევე, სხვადასხვა სამეცნიერო საქმიანობაში მონაწილეობა.

ბატონო მერაბ, ბოლო წლებში დიდი კამათი და მსჯელობა მიმდინარეობს იმის შესახებ, უნდა ისწავლებოდეს თუ არა და რა ფორმით რელიგია ზოგადსაგანმანათლებლო სკოლებში. საინტერესოა თქვენი აზრი ამის შესახებ.

1984 წლიდან უმაღლესი სკოლის მასწავლებელი ვარ. 22 წელია, რაც სხვადასხვა უმაღლეს სასწავლებელში ვასწავლი – ივანე ჯავახიშვილის სახელობის თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში, სამხატვრო აკადემიაში, გარკვეული პერიოდი ვასწავლიდი პრაკაში, შემდეგ დავბრუნდი საქართველოში და აქ გავაგრძელე მუშაობა.

რელიგიის სწავლება ძალიან რთული საკითხია. ეს პრობლემა არა მარტო საქართველოში, არამედ ბევრ ქვეყანაში დგას, იქაც კი, სადაც ამის მრავალწლიანი გამოცდილება არსებობს. რა უნდა ისწავლებოდეს სკოლაში: საღმრთო სჯული თუ რელიგიათა ისტორია? ბევრ ქვეყანას აქვს არჩეული ასეთი მოდელი: სკოლა უზრუნველყოფს ამა თუ იმ ბავშვისათვის საკუთარი კონფესიის (რომელ კონფესიასაც ეკუთვნის იგი) სწავლებას. ამისათვის სკოლაში მიწვეულები არიან სხვადასხვა კონფესიის მასწავლებლები, ცალკე ასწავლიან კათოლიკე მოსწავლეებს, ცალკე – პროტესტანტებს, ცალკე – მართლმადიდებლებს და ა. შ. ეს ერთი გზაა, თუ როგორ უნდა ისწავლებოდეს საღმრთო სჯული სკოლებში. ასე ისწავლებოდა საქართველოშიც ბოლშევიკურ რევოლუციამდე, იმდენად, რამდენადაც საქართველო რუსეთის იმპერიის ნაწილი იყო და რუსეთის იმპერიაში ასე იყო

მიღებული. მე შევესწარი იმ პერიოდს (შემდგომ საქართველოდან წავედი), 1993 წელს, როდესაც ამ საკითხზე იყო მსჯელობა და მუშავდებოდა სახელმძღვანელო “რელიგია და კულტურა”. ამ წიგნში იყო მცდელობა ინტერკონფესიურობისა, ანუ არ ყოფილიყო რომელიმე კონკრეტული კონფესიის გადმოცემა, აგიტაცია-პროპაგანდა და ყმაწვილთათვის მხოლოდ მიეწოდებინათ ცოდნა რელიგიათა შესახებ. საქართველოში ამ საკითხების მიმართ ჯერ არ არის პრინციპული მიდგომა. საშუალო სკოლასთან მჭიდრო კავშირი არ მაქვს, მაგრამ კოლეგებისაგან გამიგია, რომ ზოგიერთ სკოლაში სავანს რელიგიათა ისტორია ჰქვია და ნამდვილად ისწავლება საღმრთო სჯული ან პირიქით. ვფიქრობ, ზოგადსავანმანათლებლო საერო სკოლამ უნდა მისცეს ყმაწვილებს ცოდნა რელიგიების შესახებ, თუმცა ეს არ გამოორიცხავს საეკლესიო სკოლებს, სადაც ყმაწვილები თავიანთ სარწმუნოებას ისწავლიან. გამომდინარე იქიდან, რომ საქართველო არ არის ერთკონფესიური ქვეყანა (სხვა თუ არაფერი, ჩვენს ქვეყანაში მცხოვრებთა ნაწილი არ არის ქრისტიანი, – მუსლიმები, აზერბაიჯანელების გარდა, აჭარაში მცხოვრები ქართველებიც არიან), სკოლებში ვერავის ვაიძულებთ, ვასწავლოთ იმ კონფესიის მოძღვრება, რომელსაც მოწაფე არ ეკუთვნის. ამიტომაც მხოლოდ საღმრთო სჯულის სწავლება საქართველოში არ მოხერხდება, თუ არ ავირჩიეთ ის მოდელი, რომელიც, კონფესიების მიხედვით, მოსწავლეებს ჯგუფებად დაყოფს. პედაგოგიური თვალსაზრისით, ეს, შეიძლება, ძნელიც აღმოჩნდეს. რელიგიათა ისტორიის სწავლება უფრო მისაღებად მიმაჩნია. თუმცა ობიექტური საზომი მეტად ძნელი მისაღწევია და ხდება რაღაც გადახრა. მაგრამ რამდენადმე მაინც შეიძლება, მოსწავლეებს მივცეთ ცოდნა რელიგიის შესახებ. რელიგია ხომ კულტურული ადამიანის ცოდნის აუცილებელი შემადგენელი ნაწილია. მინიმალური ცოდნა რელიგიის შესახებ ნებისმიერ სკოლადამათავრებულ ადამიანს უნდა ჰქონდეს – იქნება ეს ისლამი, ბუდიზმი, წარმართობა თუ სხვა. იტალიაში ეს პრობლემები არ დგას, რადგან იტალიელთა ოთხმოცდაათი პროცენტი კათოლიკეა, ასე რომ, კონფესიური განსხვავების პრობლემა არ არის. თუმცა ამ ბოლო თვეებში იტალიაში მცხოვრები მუსლიმები (მათი რაოდენობა – ემიგრანტების სახით – სულ უფრო და უფრო მატულობს) მოითხოვენ სკოლებში ისლამის სწავლებას. ამასთან დაკავშირებით დიდი

დისკუსია მიმდინარეობდა და რომის ეპარქიის ვიკარიუსმა, კარდინალმა რუინიმ განაცხადა: თუ ასეა, ჩვენც მოვითხოვთ, რომ ისლამურ ქვეყნებშიც ასწავლონ ქრისტიანობა, რომ თანაბარი დამოკიდებულება იყოსო. რა თქმა უნდა, ამაზე ლაპარაკიც ზედმეტია, ქრისტიანობის სწავლება კი არა, ცოცხალი წინ ავლანეთში ქრისტიანობის მიღებისთვის ერთ-ერთ მუსლიმს სიკვდილით დასჯა მიუსაჯეს. ასე რომ, ყველა ქვეყანაში თავისებურად დგას ეს პრობლემა, მათ შორის იტალიაშიც.

როგორ აფასებთ დღეს, საქართველოს განათლების სისტემაში მიმდინარე რეფორმას?

ვფიქრობ, საქართველოში არ არსებობს ადამიანი, რომელიც რეფორმის მომხრე არ იყოს. რა თქმა უნდა, ბევრი რამ შესაცვლელი და გასაკეთებელია. უბრალოდ ჯერ კიდევ გვაქვს შემორჩენილი ნოსტალგია (არასწორი ნოსტალგია) კომუნისტური სკოლების მიმართ. რატომღაც შექმნილია მითოსური მოდელები, თითქოს იმდროინდელი სკოლები იძლეოდნენ იმგვარ განათლებას, რომელიც ადამიანს წლების, ათეულობით წლების განმავლობაში მიჰყვებოდა. როცა მე დავდიოდი სკოლაში, უკვე აღარ იყო ასეთი სწავლება, რომ ეს ცოდნა ადამიანს არათუ ცხოვრებაში გამოსდგომოდა, არამედ მეოთხედის ბოლომდე მაინც მიეცანა. ვფიქრობ, დღეს გაჩნდა იმის იმედი, რომ უფრო პრაქტიკულ და კონკრეტულ ცოდნას მიიღებენ მოსწავლეები, რომელიც არ დამთავრდება საკლასო ოთახის ან აუდიტორიის კართან.

რა მოგონებები გაკავშირებთ სკოლასთან?

თბილისის 47-ე საშუალო სკოლა დავამთავრე. მართალია, ცოცხალი იყო ჩემი სახლიდან, მაგრამ ეს ის დრო იყო, როცა ინგლისური სკოლები ძალიან ცოცხალი იყო. ბევრ საგანს ინგლისურად ვსწავლობდით. ვფიქრობ, რომ სკოლაში ინგლისური ენის მასწავლებლების დიდი რაოდენობა იყო და ამიტომ ხატვას, სიმღერას, თეატრულს, ხელგარჯილობასაც კი ინგლისურად გვასწავლიდნენ. მაგრამ ინგლისურის გარდა, სკოლაში ბევრი რამ მნიშვნელოვანი შევიძინეთ.

რა სიმწვავეით დგას დღეს საქართველოში რელიგიური პრობლემები და, თქვენი აზრით, როგორ უნდა დაეძლიოთ ისინი?

თუ დღეს საქართველოში არსებობს რელიგიური პრობლემები (პრობლემები თუნდაც ისევ იმ მრავალწლიანი კომუნისტური რეჟიმის ბატონობის გამო), უნდა დაიძლიოს ცოდნითა და ინფორმირებულობით. ხშირად, იზოლაციისა და არასწორი აღქმის გამო გვგონია, რომ რაღაც განსაკუთრებული ხდება საქართველოს თავს. ჯერ ერთი, საჭიროა მეტი ცოდნა სხვა რელიგიებისა და შეიძლება, სკოლაში რელიგიათა ისტორიის სწავლება სწორედ ამ მხრივაც იყოს მნიშვნელოვანი და აუცილებელი. ცოდნა სხვისა ადამიანს უფართოებს ცოდნას საკუთარი თავის შესახებ. თუ მინდა, კარგად გავიგო, ვინ ვარ მე, ამისათვის კარგად უნდა ვიცოდე სხვა. ამის გარეშე შეუძლებელია საკუთარი თავის შეცნობა. თუ ამ მხრივ შევხედავთ იმავე რელიგიურ მდგომარეობას, სხვა რელიგიების გაგება არ შეგვიძლის ხელს ჩვენი რელიგიური იდენტურობის შენარჩუნებაში, პირიქით, უკეთ გამოჩნდება, რით განსხვავდება ქართული ქრისტიანული ტრადიციები სხვა ქვეყნების ტრადიციებისაგან; რა შევჰმატეთ ჩვენ განსაკუთრებული, განსხვავებული. ამის გაგება მხოლოდ მას შემდეგ იქნება შესაძლებელი, როცა სხვა ქვეყნების ტრადიციებსა და კულტურებს გავიგებთ. მოგეხსენებათ, რომ კულტურას, იმთავითვე, რელიგიური საფუძველი აქვს, მეტიც, რელიგია კულტურის წყაროა, რომლისგანაც ვითარდება შემდგომ კულტურული ფენომენი. ამიტომ დღეს საქართველოს სჭირდება მეტი ცოდნა როგორც საკუთარი ისტორიული ტრადიციების შესახებ, ქართული ქრისტიანული კულტურის თვალსაზრისით, ასევე, სხვა ქვეყნების კულტურათა და ტრადიციათა გაცნობა.

კომუნისტური რეჟიმის დროს საკმაოდ რთულ ვითარებაში გიჩვენათ მუშაობა. მიუხედავად ყველაფრისა, როგორ ახერხებდით ვესწავლათ და შემდგომში სხვებისთვის ვესწავლებინათ რელიგია?

ეს მართლაც რთული იყო. სწორედ ამ პერიოდში მომიწია სწავლა, შემდეგ სადისერტაციო ნაშრომის დაწერა და კვლევითი საქმიანობა ძველი ქართული ლიტერატურის მიმართულებით,

ასევე, თავდაპირველად, წლების განმავლობაში, ვასწავლიდი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიას, შემდგომ კი უფრო რელიგიათა ისტორიისაკენ გადავიხარე. პრაქტის კარლოსის უნივერსიტეტშიც მიწვეული ვიყავი, რათა სტუდენტებისათვის რელიგიათმცოდნეობითი კურსები მესწავლებინა, მაგრამ ორიოდ წლის შემდეგ მე თავად მოვითხოვე ერთი ლიტერატურული კურსიც, რომელიც შედარებით ლიტერატურის საუნივერსიტეტო ცენტრის ხელმძღვანელს ნებაყოფლობით შევთავაზე. რაც შეეხება ადგილს, სადაც პირველად დავიწყე მუშაობა, თბილისის უნივერსიტეტის ძველი ქართული ლიტერატურის კათედრა იყო, – ძალიან მნიშვნელოვანი ადგილი, ოაზისი კომუნისტური ბატონობის პერიოდში, სადაც შეიძლებოდა ქრისტიანული კულტურის, ქრისტიანული თეოლოგიის კვლევა. ქრისტიანული ლიტერატურის სწავლება ყმაწვილებს საშუალებას აძლევდა ჩასწვდომოდნენ ქრისტიანობის არსს, რადგან როდესაც ისინი “მუშანიკის წამებას” და “აბოს წამებას” სწავლობდნენ, ეს მათ გზას უხსნიდა ქრისტიანული კულტურისაკენ. შესაბამისად, თუ უნივერსიტეტში სტუდენტი ამ დარგს მიმართავდა და, ვთქვათ, ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლას შეუდგებოდა, მას, გარკვეულწილად, ცნებურისაგან რამდენადმე თავის დაღწევის საშუალება ჰქონდა. ჩემი უფროსი კოლეგები, ჩემი თანატოლებიც, ვინც ძველი ქართული ლიტერატურის დარგში ვმუშაობდით, უფრო ხელფეხგახსნილები ვიყავით, ვიდრე სხვა დანარჩენი დარგების წარმომადგენლები. ჩვენი მეც-ნაკლები თავისუფლება განპირობებული იყო იმით, რომ ქრისტიანობა აუცილებლად უნდა გვცოდნოდა, რადგან უბრალოდ ძველი ქართული ჰაგიოგრაფიის ან გურამიშვილის ტექსტების შინაარსსაც კი ვერ გავიგებდით (ჩემი სადისერტაციო ნაშრომი სწორედ დავით გურამიშვილის პოემიას ეძღვნებოდა). წარმოიდგინეთ, ჩვენს ნაშრომებში ბიბლიურ ციტატებსაც კი ვიმოწმებდით. ბევრს უკვირს კიდევ, როცა ვეუბნები, რომ, როგორც კი შევდგი ფეხი უნივერსიტეტში, პირველი, რაც ვისწავლეთ, სახარება იყო. თუმცა, ის უმეტესად მოწოდებული იყო როგორც ძველი ქართული ენის ან ლიტერატურის წყარო, რომელიც აუცილებელი იყო ძველი ქართული ენისა და ლიტერატურის ტექსტების ასათვისებლად და ა.შ. საკმარისი იყო ამ ფარგლებიდან გასულიყავი, უკვე მძლავრი იყო ცნებურის კონტროლი. მახსენდება, როცა ასპირანტი ვიყავი, უცხოური ჟურნალი

გამოვიწერე მოსკოვის ერთ-ერთი ცენტრალური ბიბლიოთეკიდან. მალე ასეთი პასუხი მივიღე: დაასაბუთეთ, რომ ამ ჟურნალში გამოქვეყნებული სტატია გამოყენებული და დამოწმებული იქნება თქვენს ნაშრომში, და მხოლოდ მაშინ მიიღებთ ამ სტატიის ფოტოპირსო. წარმოიდგინეთ, რამდენად დიდი იყო აბსურდი: პირობა უნდა დამედო, რომ სტატიას, რომელიც ჩაკითხულიც კი არ მქონდა – ის მხოლოდ სათაურით ვიცოდი – აუცილებლად გამოვიყენებდი ნაშრომში. ასე რომ, რთულად იყო საქმე, მაგრამ ჩვენ, საქართველოში, რამდენადმე მაინც საბჭოთა პერიფერიაზე ვიყავით და, კეთილი, გონიერი ადამიანების შემწეობით, ხშირად ვპოულობდით სხვადასხვაგვარ გამოსავალს.

მაინც, უშუალოდ როდის შეუდექით რელიგიათა ისტორიას სწავლებას?

მახსოვს, 1985 წელს, როცა თბილისის სახელმწიფო უნივერსიტეტში მუშაობდა ხელოვნების მეორადი ფაკულტეტი (რომელიც უამრავ ნიჭიერ სტუდენტს იზიდავდა სხვადასხვა ფაკულტეტებიდან), იქ მიმიწვიეს მასწავლებლად, ხოლო ჩემს საგანს “მითოლოგია” დაერქვა. სახელწოდების ამგვარად შერჩევამდე მაშინ ხანგრძლივი მსჯელობისა და განსჯის შედეგად მივედი. მე იმთავითვე მინდოდა, მესწავლებინა რელიგიათა ისტორია, მაგრამ ეს იმჯერად, – კომუნისტურ სახელმწიფოში, – სრულიად შეუძლებელი იყო. გამოვნახეთ ამგვარი გამოსავალი: რადგან მითოლოგია იმჯერად ფართო გაგებით იყო აღქმული (“მითოსი” როგორც ამბავი, ან ამბავთა და გადმოცემათა წყება), ეს იმის საშუალებას იძლეოდა, რომ ქრისტიანობის შესახებაც მესაუბრა (და, ბუნებრივია, სხვა რელიგიების ირგვლივაც). სხვათა შორის, ცნობილ რუს მკვლევარს, სერგეი ავერინცევს, პიროვნული პრობლემა შეექმნა, როდესაც ენციკლოპედიური ლექსიკონისათვის, – “მსოფლიოს ხალხთა მითები”, – რომელიც რუსეთში გამოსაცემად მზადდებოდა, წერდა სტატიას ქრისტიანობის შესახებ. მას, როგორც რელიგიურ, ქრისტიან ადამიანს, შინაგანი კონფლიქტის გრძნობა გაუჩნდა, რადგან მითოლოგიურ ენციკლოპედიაში წერდა სტატიებს ქრისტიანობის შესახებ, რაც მისთვის, ბუნებრივია, ჭეშმარიტება იყო და არა “მითების ნაკრები”, როგორც კომუნისტური იდეოლოგია დაჟინებით გვასწავლიდა. მაშინ ავერინცევისთვის ერთ-ერთ უფროს კოლე-

გას რჩევა მიუცია, რომ სჯობს, ისევ თქვენ დაწეროთ ეს სტატიები და შეძლებისდაგვარად გამოხატოთ თქვენი სათქმელი, რადგან არავინ იცის, სხვას რას დააწერინებენო. ავერინცევიც დათანხმებულა და მართლაც, მისი ბევრი სტატია ამ ენციკლოპედიაში თუ სხვა ამგვარ საცნობარო გამოცემებში მართლაც გამორჩეულად შთამბეჭდავია. ეს თქვენი ჩემთვის ნიშანდობლივი იყო, რადგან ჩვენც “მითოლოგიას” ვარქმევდით საგანს, ხოლო ავერინცევის ამგვარი მაგალითი მხარდაჭერას წარმოადგენდა ჩემთვის. უკვე შემდგომ, გორბაჩოვისეული “პერესტროიკის” ბოლო პერიოდში, უკვე მიწურულში, შესაძლებელი გახდა, ჩემი საგნისთვის, “მითოლოგიის” ნაცვლად, “რელიგიათა ისტორია” დაგვერქმია. მადლიერებით უნდა გავიხსენო სამხატვრო აკადემია, რომელიც პირველი უმაღლესი სასწავლებელი იყო, სადაც 1988 წელს ჩემს კურსს დავარქვით სწორედ ის სახელი, რაც მას უნდა რქმეოდა – “რელიგიათა ისტორია” (მანამდე მას, ისევ ცენზურული პირობების გამო, ასე ერქვა: “მითოლოგიური მოტივები ხელოვნებაში”). ასე, ნელ-ნელა და მტკივნეულად შემოდით ჩვენთან ეს სიახლე. იმ დროს სტუდენტების ინტერესიც დიდი იყო, რამაც დღეს რამდენამდე იკლო. შემდგომ უკვე სკოლის მასწავლებლებსაც ვასწავლიდით რელიგიას, მაგრამ ეს უკვე მასწავლებელთა დახელოვნების სკოლაში ხდებოდა. მახსოვს, როგორი რთული იყო ბიბლიის მოპოვება, დღეს კი ნებისმიერ წიგნის მაღაზიაში შეგიძლიათ შეიძინოთ, რაც, თავისთავად, სასიხარულოა, და უფრო სასიხარულო იქნება, თუ ბიბლიას მეტი მკითხველი ეყოლება. მართალია, ბევრმა შეიძინა ბიბლია, მაგრამ არ ვიცი, მკითხველის რა ხვედრითი წილია მათში. გაჩნდა არჩევანის საშუალება. ჩვენი სტუდენტობის დროს თითოეული წიგნის ან ინფორმაციის მოპოვება უდიდეს პრობლემებთან იყო დაკავშირებული, ახლა ინფორმაცია უფრო მისაწვდომია და არჩევანის მეტი საშუალებაცაა.

თქვენ ლიტერატურული კონკურსის – “საბას” – ჟიურის წევრი იყავით. როგორ შეაფასებთ კონკურსს, რომელმაც გამოავლინა 2005 წლის საუკეთესო ლიტერატურული ნაწარმოებები?

საბედნიეროდ, ჟიურის წევრებს შორის აზრთა სხვადასხვაობა იყო, მაგრამ კოლეგები მაინც ვახერხებდით, დაგვერწმუნებინა ერთმანეთი, თუ რომელი ნაწარმოები სჯობდა, თუმცა ერთსუ-

ლოვნება მაინც არ სუფევდა, რამდენიმე ნომინაციის გამოკლებით, სადაც იმდენად აშკარა იყო გამოკვეთილი ფავორიტი, რომ კამათიც აღარ იყო საჭირო. ეს ძალიან სასიხარულოა და მნიშვნელოვნად მიმაჩნია. ასევე, მნიშვნელოვნად მიმაჩნია ის, რომ წელს გაფართოვდა მეშვიდე – კრიტიკის ნომინაცია, რომელშიც ადრე, სამწუხაროდ, ვერ მოხვდებოდა მემუარული ჟანრი, სამოგზაურო ჟანრი, პუბლიცისტიკა, ისტორიული პროზა და ა.შ. ამიერიდან ამ ნომინაციას დაერქვა: კრიტიკა, ესეისტიკა და დოკუმენტური პროზა.

მნიშვნელოვანი პრემია, რომელსაც ვანიჭებთ მწერალს ქართულ ლიტერატურაში შეტანილი განსაკუთრებული წვლილისათვის. იგულისხმება ის მწერალი, რომელსაც გამორჩეულად დიდი და მნიშვნელოვანი წვლილი აქვს შეტანილი ქართულ მწერლობაში. მიხარია, რომ ყველა ღირსეული ქართველი მწერალი იყო, ვინც კი ამ ოთხი წლის განმავლობაში დასახელდა. პირველ წელს ეს პრემია მიიღო აწ განსვენებულმა ვახტანგ ჭელიძემ, მეორე წელს – ბაჩანა ბრეგვაძემ, მესამე წელს ოთარ ჩხეიძემ (ეს იყო პირველი შემთხვევა, როცა ბატონი ოთარ პრემიას დასთანხმდა, მას უარი აქვს ნათქვამი სხვადასხვა სახელმწიფო პრემიებზე), წელს ეს პრემია ანა კალანდაძეს მიენიჭა იმ ღვაწლისათვის, წვლილისათვის, რასაც ის ქართულ ლიტერატურაში ამკვიდრებს თავისი შემოქმედებითა და პიროვნებით. რა თქმა უნდა, ბუნებრივია, ზოგიერთ ნომინაციაში ლაურეატის დასახელება ვიღაცის თვალში საკამათო იქნება, მაგრამ ლიტერატურა არ არის სპორტი, რომ ცელეეკრანზე გამოჩნდეს, რომელმაც მოიბრინა უფრო ადრე ან რომელმა მეტი წონა ასწია. ბუნებრივია, ჟიურის წევრები პასუხს ვაგებთ გადაწყვეტილებებზე, ეს არის ჩვენი გემოვნებიდან გამომდინარე, რადგან არანაირი სასწორი არ არსებობს, ლიტერატურა არ შეიძლება სხვაგვარად შეფასდეს. თუმცა, კიდევ ვიმეორებ, ზოგისთვის ჟიურის გადაწყვეტილება მიუღებელი იქნება, რაც სავსებით ბუნებრივია. ამის გარეშე, ღმერთმა ნუ ქნას!

ქართველები და ჩეხები – ისტორიული გამოცდილება

საუბარი ია ანთაძესთან

ჩეხეთის რესპუბლიკის დედაქალაქში, პრაჰაში, [1997 წლის] 14-24 ნოემბერს საქართველოს დღეები გაიმართა. გადაწყვიტეთ, კონკრეტულად ამ მოვლენის შესახებ გავსაუბრებოდით მერაბ ლალანიძეს, რომელიც რამდენიმე წელია, პრაჰაში ცხოვრობს. იგი პრაჰის კარლოვის უნივერსიტეტის ფილოსოფიის ფაკულტეტის დოცენტია და რადიო “თავისუფლების” ქართული სამსახურისათვის ამზადებს ყოველკვირეულ ლიტერატურულ-კულტურულ პროგრამას “ანარეკლი”. კონკრეტული მოვლენით განპირობებული შეხვედრა ზოგად ინტერკულტურულ თემებზე საუბარში გადაიზარდა.

თქვენ ძალიან კარვად იცნობთ როგორც ქართულ, ასევე ჩეხურ კულტურას. ზოგადად, რას შეიძლება ნიშნავდეს, როდესაც ერთი ქვეყანა გადაწყვეტს, სხვა ქვეყანაში ჩაატაროს თავისი კულტურის დღეები და, კონკრეტულად, რა ნიშნავი დახვდა ქართული კულტურის დღეებს პრაჰაში?

ასეთი განზოგადებებისათვის ადგილობრივ მოსახლეობასთან მჭიდრო კონტაქტია საჭირო, მაგრამ რაკი სამ წელიწად-ნახევარია, ჩეხეთში ვცხოვრობ, შემიძლია ვთქვა, რომ ჩეხებს განსაკუთრებული, გამორჩეული დამოკიდებულება აქვთ ქართველების მიმართ, ეს მით უმეტეს საინტერესოა იმ ფონზე, რომ ჩეხები, თვითონ აღიარებენ: მათ საკმაოდ დაძაბული ურთიერთობა აქვთ უცხოელებთან. ჩემი სახლის პატრონმა მკითხა ერთხელ, ხომ არ შეგიძლიათ, ამიხსნათ, რატომ გვაქვს ჩეხებს ასეთი გამორჩეულად სიმპათიური დამოკიდებულება ქართველების მიმართ, საბჭოთა კავშირში ხომ უამრავი ერი ცხოვრობდაო?

პირველ რიგში, როგორც ჩანს, ჩეხებს ხშირი კონტაქტი ჰქონდათ საქართველოსთან, ჩამოდიოდნენ დასასვენებლად, დასათვალიერებლად და საშუალო თაობა კარგად იცნობს მას. ძალიან მიხარია და მუამყება, რომ კარგი შთაბეჭდილებები აქვთ წაღებული საქართველოდან.

როდესაც საცხოვრებლად ჩეხეთში მოვდიოდი, იმ კლიშეთი ვიყავი დალდასმული, რომ საქართველოს გარეთ ყველას უნდა აუხსნა, სად არის საქართველო – რომ ეს არის ქვეყანა შავი ზღვის სანაპიროზე რუსეთსა და თურქეთს შორის. ზოგი მიხედება, ზოგიც – საბერძნეთში აურევს და, უკეთესი შემთხვევისას, შეიძლება გკითხოს, შარლ აზნავური ხომ თქვენი მომღერალიაო. სამ წელიწად-ნახევრის განმავლობაში მე არ მახსოვს არც ერთი შემთხვევა, რომ ნებისმიერი ასაკის ჩეხს ეკითხოს, რა არის და სად არის საქართველო. იციან ვორი, ბორჯომი, ბიჭვინთა. ქართველებისაგან გამიგია, რომ შემთხვევით გამვლელს თუ რამე ჰკითხე, შეიძლება ვითხრას: “თქვენ ფიროსმანის ქვეყნიდან ხართ?” სულ ახალი ჩამოსული ვიყავი, როდესაც პრაჰის უნივერსიტეტის იურიდიული ფაკულტეტის დოცენტმა მითხრა, არ არსებობს ჩეხი, რომელსაც ორჯერ მაინც არ ჰქონდეს ნანახი “მონანიებაო”. ისეთი შემთხვევაც მქონია, როცა 17-18 წლის სტუდენტს უთქვამს, ვარაზისხევი რა ლამაზია, არაო?! ასე რომ, საკმაოდ არიან ჩახედული საქართველოს გეოგრაფიულ და კულტურულ რაობაში. გაოცებული დავრჩი, როდესაც ჩეხმა ქართველოლოგმა ვაცლავ ჩერნიმ გადმომცა ქართული პროზის იმ ნიმუშების სია, რომლებიც წიგნად არის გამოსული ჩეხურ ენაზე. ოცდათხუთმეტამდე ქართული რომანია ნათარგმნი ჩეხურად. ეს ეკონომიკური ურთიერთდახმარების საბჭოს კულტურული განზომილება იყო, რადგან საბჭოთა კავშირის ყველა ერისთვის დოზები და ლიმიტები არსებობდა. გულდაწყვევით უნდა ვთქვა, რომ პოსტკომუნისტურ პერიოდში ქართულიდან თარგმნილი წიგნები ჩეხეთში აღარ გამოსულა. კონტაქტებიც შესუსტდა და მით უმეტეს მნიშვნელოვანია ქართული კულტურის დღეები, რომლებიც ახლა ცარდება პრაჰაში.

რაგინდ კარგად უნდა იცნობდეს ორი ქვეყანა ერთმანეთს, როდესაც ერთი არეალის კულტურული მონაპოვარი მეორე კულტურულ სივრცეზე უნდა გავრცელდეს, ამისათვის, ალბათ,

ხელშემწყობი ფაქტორებიც არსებობს და ხელის შემშლელიც. მივაჩნიათ თუ არა აუცილებლად, რომ ყოველი კონკრეტული ქვეყნისათვის სწორედ ისეთი კონკრეტული პროგრამა უნდა შემუშავდეს, რომელიც უფრო გასაგებს გახდის ერთი ქვეყნის კულტურას მეორე ქვეყნისთვის?

უეჭველად. არსებობს კულტურის ისეთი შრეები, რომლებიც მხოლოდ ჩვენთვის არის რელევანტური, ღირებული. მაგალითად მე არ შემიძლია, გერმანელივით ან ინგლისელივით ვუსმინო იმხნელების სიმღერას. ჯერ ერთი, მომწონს და მაღელვებს ბარათაშვილის და აკაკის ტექსტები. ამავე დროს, ვიცი, რას ნიშნავს მათი სიმღერა კულტურულ-ისტორიულად და რა ტრადიციების მატარებელია. უცხოელისთვის ყველაფრის შეთავაზება ნამდვილად არ შეიძლება, მაგრამ, მეორე მხრივ, დგება საკითხი, კულტურის და ცივილიზაციის ჩვენება სავიტრინო ხასიათს ხომ არ შეიძენს, ეს სრულიად აუტანელია. ყველა ქვეყანაში და, მათ შორის, საქართველოშიც არსებობს სპეციალურად უცხოელი მაცურებლისთვის და საერთაშორისო ფესტივალზე პრიზის მისაღებად გადაღებული ფილმები.

მგონია, კომუნისტების დროს გვეუბნებოდნენ, რომ თუ ხელოვნების ნიმუში ჭეშმარიტად ეროვნულია, ის ჭეშმარიტად ინტერნაციონალურიც არის. ზუსტი პასუხი არ ვიცი, მაგრამ, ალბათ, არსებობს ტემპერამენტების ნათესაობა. ევროპაში ხშირად მეკითხებიან, ქართველები რომელ ერს ენათესავებითო. სიამაყით ვეუბნები, რომ სამხრეთ ევროპული ერების მონათესავენი ვართ. თავიდან მომწონდა ეს ფრაზა და ცოცხათი უფრო პოზა იყო, ვიდრე რეალური შეგრძნება, რომ ესპანელებს ან იტალიელებს ვგავართ და მათი მონათესავე ვართ ტემპერამენტით, ტიპით, კულტურისადმი დამოკიდებულებით. ახლა ძალიან გვინდა, რომ გერმანელებს მივბაძოთ, მაგრამ გერმანელის მსგავსი ვერასოდეს გავხდებით. არ არის ჩვენი ტიპის ის კულტურა. იტალიური მომეგებულობა, შუალამისას სადილი, დილაშდვ ქეიფი, დილით გვიან ადგომა – ეს არის ჩვენი ტიპი, ასე რომ, ქართველებს სამხრეთ ევროპის ერებს რომ ვამსგავსებდი, თავიდან მართლაც პოზა იყო, მაგრამ მერე აღმოვაჩინე, რომ ამაში არის დიდი სიმართლე. სხვებიც ხშირად მეუბნებიან, რაკი ერთხელ მიწოდებული აზრის შემდეგ ისინი თვითონ ხედავენ ბევრ სიახლოვეს

ჩვენსა და სამხრეთ ევროპულ ერებს შორის. შესაძლოა, სწორედ სიახლოვეთ აიხსნას, რომ ჩვენ განსაკუთრებულად გვიყვარდა იტალიური ფილმები. აქ ერთხელ ინგლისელმა პროფესორმა 12 საათზე სადილად დამპატიჟა. ვუთხარი, 12-ზე ვსაუბრობ-მეთქი. როდის სადილობო? როცა გაიგო 6-7 საათზე, გაოგნებული დარჩა. როდესაც იგივე იტალიელისათვის მითქვამს, სრულიად ბუნებრივად აღუქვამს. თუნდაც, მეორე მაგალითი: შვედი შინ სტუმარს არ ეპატიჟება. ამაშიც იტალიელი და ქართველი მშვენივრად გაუგებენ ერთმანეთს. ასე რომ, ერთიანი განცდის საფუძველი ურთიერთობას ძალიან გვიადვილებს.

მაგრამ ტემპერამენტის ერთობა ერთი ფაქტორია, მეორე კი – ისტორიულ-კულტურული გამოცდილების ერთიანობა. როდესაც ჩეხებსა და ქართველებს შორის სიმპათიაზე ვსაუბრობთ (ამ სიტყვის ბერძნული ვაგებით – თანაპათოსი, თანაგანცდა), ეს სწორედ ისტორიულ გამოცდილებას ეფუძნება. შეიძლება, ინგლისელებსაც ვუყვარვართ ან არ ვუყვარვართ – საერთოდ არ მესმის, რას ნიშნავს ამ კონტექსტში ინგლისზე ლაპარაკი – მაგრამ ჩვენს შორის ესეც არის – საერთო კომუნისტური წარსული, რუსეთის ჩექმა. როდესაც აქ “კაგებეს” ახსენებ, თვალები არ უფართოვდებათ, მშვენივრად იციან, რაზეა ლაპარაკი. ამგვარი ეგზისტენციური მომენტების განცდა პირადი გამოცდილების გარეშე შეუძლებელია. რადგან ეს უმნიშვნელოვანესი ეგზისტენციური გამოცდილება საერთო გვაქვს, ჩეხებთან სწორედ ამ საფუძველზეა ადვილი საერთოს პოვნა.

მაგრამ საპირისპირო ფაქტორიც ხომ არსებობს? მაგალითად, როდესაც თბილისში იაპონური – კაბუკის – თეატრი ჩამოდის და საკუთარ თავს, საკუთარ სამშობლოს წარმოადგენს, განა მისი მცდელობა თავიდანვე განწირულია?

ძალიან მერიდებია პირად გამოცდილებაზე საუბარი, მაგრამ მტკიცედ ვარ დარწმუნებული, რომ ადამიანს მხოლოდ საკუთარ თავზე შეუძლია ლაპარაკი, განზოგადება მხოლოდ საკუთარი თავიდან არის გამოცხანილი. სამი ესთეტიკური შოკი მიმიღია ცხოვრებაში. ერთი იყო ვანუატუს პაპუასების გამოთენა თბილისში 1970-იანი წლების ბოლოს, მეორე – უდიდესი ინდოელი რეჟისორის რეის ფილმი “გზის სიმღერა”, მესამე კი – კაბუკის თეატ-

რი. სამივე ეს შემთხვევა იყო ეგზოტიკური მშვენიერების შოკი. წარმოდგენა არა მაქვს, რა სიმბოლიკაა, რა სიღრმეებია, რა ტრადიციები, რა გადაძახილი და რემინისცენციები. სადაც ეგზოტიკურობის პრინციპია, იქ კულტურის ნამდვილ გაგებაზე ძნელია ლაპარაკი... მიჭირს თქმა, რამდენად შეიძლება ძალიან შორეული კულტურების გაგება. შეიძლება მოგვეჩონოს, აღვფერთოვანდეთ, მაგრამ არა ისე, როგორც ადგილობრივი კულტურის აღმქმელი გაიგებს. ბუალო არა ვარ, ესთეტიკურ კანონებზე რომ ვისაუბრო, მაგრამ, ალბათ, სილამაზე თავისთავად არის მომხიბლავი და წარმტაცი ყველა ფორმაში, თუმცა, კონტექსტის გაგება, ძალიან მეჭვება, რომ ყოველთვის შეეძლოთ.

საქართველოს დღეების დაწყებამდე ბატონ რამაზ ჩხიკვაძეს ვკითხე, თუ რა ფაქტორები უწყობს ხელს ერთი ქვეყნის კულტურის თარგმნას მეორე ქვეყნის კულტურის ენაზე, და მან ბრძანა: “თუ კარგად ვითამაშებთ, თუ ვივარგეთ, მოგვიჩონებენ, თუ არა და – არა. მთავარი ეს არის.”

ისევ ჩემს თემას გავაგრძელებ. რობერტ სტურუას სწორედ ის სპექტაკლები მიდიოდა ტრიუმფით დასავლეთში, რომლებიც დასავლური იყო: ბრეხტი და შექსპირი. არა მგონია, რომ ქართული რეპერტუარი რამით ნაკლები იყო: “ყვარყვარე”, “როლი დამწყები მსახიობი გოგონასათვის”, “და არს მუსიკა”.

რამდენად ეთანხმებით იმ აზრს, რომ საქართველოს ეროვნული თვისებები საუკეთესოდ ვლინდება ფოლკლორში, ხოლო თეატრით ძალზე ძნელია, შენი ქვეყანა გააცნო უცხოელებს, მით უმეტეს, როცა ქართულ რეპერტუართან არა გაქვს საქმე. ჩეხმა მაყურებელმა, ამჯერად, ბავშვთა ფოლკლორულ ანსამბლთან და ქართულ ფილმებთან ერთად, სტრინდბერგის “სიკვდილის როკვა” და შექსპირის “მეფე ლირი” იხილა.

მართლაც, სიმღერა და ცეკვა უცხოეთში ყველაზე ადვილი გასაცანია. პოეზია – ყველაზე ძნელი, თეატრი შუა გზაზეა, კინო კი უკეთეს მდგომარეობაშია თეატრთან შედარებით. ეს “მიწვდომადობის” ეტაპებია და იმას უკავშირდება, სიტყვის ხვედრითი წილი რამდენია ხელოვნების ამა თუ იმ დარგში.

მაგრამ ბაცონმა რამაზმა თავად ბრძანა, რომ სტრინდბერგის ეს პიესა პრაჰის სცენაზე უნახავს. თუმცა, ჩეხებს ერთი გადაწყვეტა ჰქონიათ, ქართველებს კი – სრულიად სხვა. მე ვფიქრობ, რომ ვარსიმაშვილმა წმინდა ქართული სპექტაკლი წარმოადგინა – ჩვენი თეატრალური ხელოვნების ბოლო ათწლეულის გამგრძელბელი, ჩუქურთმის და სისადავის წონასწორობის მცდელობით.

მოცარცს რომ უკრავ, თეორიულად, იქაც შეიძლება, ქართულად დაუკრა, ოღონდ არ ვიცი, როგორ. შესაძლოა, მეტი ქართული ცემპერამენტი. სპექტაკლში, მით უმეტეს, არის ამის საშუალება. თავი და თავი – სიცივა არის ქართული. ქართულ სიცივას მოჰყვება თანავარსკვლავედი, სემანტიკური ველი. მით უმეტეს, როცა ქართველი დგამს და ქართველი თამაშობს. აღარ ვიცი, სტრინდბერგიდან რა რჩება... ამას ნაკლად არ ვამბობ. ხელოვნებისათვის უკეთესიც არის სხვა განზომილებით დანახული იგივე სტრინდბერგი ან შექსპირი.

საქართველოს დღეები პრაჰაში ქართული სამზარეულოს დღეებსაც ითვალისწინებდა. ალბათ, არ გადავაჭარბებთ, თუ ვიტყვი, რომ ამ ღონისძიებამ ყველაზე მეტი ინტერესი გამოიწვია. პრაქტიკებს ისიც კი აინტერესებდათ, კონკრეტულად რა კერძებს შესთავაზებდნენ ქართველები და ვისი ნახელავი იქნებოდა – ჩეხი თუ ქართველი მზარეულებისა. მივაჩნიათ თუ არა, რომ სამზარეულო ქვეყნის კულტურის ნაწილია და აუცილებელი წახნავია ერთი ქვეყნის წარმოსაჩენად სხვა ქვეყანაში?

სამზარეულო, რა თქმა უნდა, არა მხოლოდ ცივილიზაციის, არამედ სწორედ კულტურის შემადგენელი ნაწილია, პოეზიის, თეატრის და მუსიკის გვერდით. ამბობენ, რომ სამზარეულო ბევრ ადამიანს აძლევს თვითგამოვლენისა და შემოქმედებითი დამოკიდებულების საშუალებას. თვითრეალიზაციის ერთი მნიშვნელოვანი სფერო სწორედ სამზარეულო იყო, სადაც ქართული ნიჭი გამოვავლინეთ. სხვათა შორის, სრულიად ობიექტურ დამკვირვებლებს უთქვამთ, რომ ქართული საკვებიც ძალიან ენათესავება სამხრეთ ევროპულს, რომელიც ყველაზე ღირებული სამზარეულოა ევროპაში. ერთხელ ჩემმა კოლეგამ და მეგობარმა,

იგორ პომერანცევიმა, თქვა, რომ სამზარეულოს უარყოფა ბარბაროსობაა. ასე რომ, ეს კულტურის მნიშვნელოვანი თაქტორია.

დაბოლოს, ჩეხეთში წარმოდგენილი იყო ცეკვა, სიმღერა, მხატვრობა, კერამიკა, კინო, თეატრი, სამზარეულო. რამდენად სწორადაა ეს სპექტრი შერჩეული და რამდენად შესაძლებლად მივაჩნიათ, სწორედ ამგვარი პროგრამით წარდგეს ერთი ქვეყანა მეორე ქვეყნის წინაშე?

ესეც ქვეყანას გააჩნია. საქართველოსთვის სწორედ კარგი არჩევანი იყო. შესაძლოა, აკლდა უმშვენიერესი ქალაქური ფოლკლორი და საეკლესიო მუსიკა, ძველი საგალობლებიც და ზაქარია ფალიაშვილის თუ ნიკო სუღბანიშვილის შესანიშნავი საეკლესიო მუსიკაც, რომელიც, მე მგონია, მსმენელისთვის საინტერესოა. მაგრამ კრიტიკა ადვილია, რაც იყო, ვფიქრობ, იმითაც მოხერხდა ქართული კულტურის ღირსეული წარმოჩენა.

1997

გვიანდელი მინაწერი

ავტორის მხრივ ძველი (თუნდაც თხუთმეტი ან ოცი წლის წინანდელი) ტექსტების საკუთარი კომენტარით აღჭურვა ხშირად სასურველია, ხანდახან – აუცილებელი.

კარგა ხნის წინათ პრაკაში შემდგარი ამ საუბრისათვის მცირე განმარტების დართვა მკითხველის წინაშე მოვალეობის მყარმა განცდამ განაპირობა: ჩვეულებრივ, სტუმარს (ავტორს კი იმხანად თავი ჩეხეთში ხანგრძლივად ჩასახლებულ სტუმრად მიაჩნდა) მასპინძლის ქება და მადლიერება შეჰფერის, მაშინაც კი, თუნდაც მის დროებით სამყოფელში ბევრი რამ აღმოჩნდეს მისთვის ან მიუღებელი, ან უცხო, ან გაუგებარი, მაგრამ მასპინძელთან კარგად თუ ავად დამშვიდობების შემდეგ მას უთუოდ ევალება მომავალ შესაძლო სტუმარს – ამჯერად, მკითხველს – დაუფარავად გაუზიაროს ის ცოდნა, რაც მას წლების განმავლობაში შეუძენია, დაუგროვებია, განუსჯია, და ეს მან თუნდაც იმიტომ უნდა მოიმოქმედოს, რომ იქ მისვლელს მოულოდნელი გაწბილებაც აარიდოს და მოსალოდნელი საფრთხეც.

ჩეხი ერი თავისი ბუნებით არც კარგია და არც ცუდი, ის არც აღფრთოვანებას იმსახურებს და არც დაგმობას, – ისევე, როგორც ყველა და ნებისმიერი ერი დედამიწის ზურგზე, – თუნდაც იმიტომ, რომ ის სრულიად განსხვავებული ადამიანებისაგან შედგებოდა და შედგება, მაგრამ შესაძლებელია მსჯელობა ჩეხი საზოგადოების შესახებ, მისი ისტორიის, ფასეულობების, ტრადიციის, აზროვნების მიმართულების გათვალისწინებით. თუ ამგვარი მსჯელობა უფრო ადვილია, უფრო საჭიროცაა, რამდენადაც საერთო, ზოგადი დასკვნების გამოტანის საშუალებას იძლევა.

ჩეხების დახასიათებისას, უწინარეს ყოვლისა, მხედველობის არიდან არ უნდა გამოირიცხოს, რომ თანამედროვე ჩეხი საზოგადოების ზნეობრივ და მოქალაქეობრივ ფასეულობათა ჩამოყალიბებისას ერის საფუძვლემდები საძირკვილიდან გამოცლილი აღმოჩნდა ორი საყრდენი: ერთი მხრივ, მემკვიდრეობითი კეთილშობილების საწყისი და, მეორე მხრივ, რელიგიური სულისკვეთება.

ისტორიულ გარემოებათა შედეგად, ახალ დროში ჩეხებმა ისე შემოაბიჯეს, რომ მათ აღარ მოეპოვებოდათ აღარც რაინდობა, აღარც მხედრობა, აღარც საკუთარი თავადაზნაურობა, აღარც ქვეყნის საკუთარი მმართველები თუ მეთაურები. განვლილი საუკუნეების განმავლობაში ჩეხური საზოგადოება თითქმის მთლიანად შედგებოდა ჯერ მსახურთაგან უცხოტომელი ბატონის კარზე: ხელზე მოსამსახურეთა და მოჯამაგირეთაგან, ხოლო მოგვიანებით – სამრეწველო მუშებისაგან უცხოტომელ მეწარმეთა ქარხნებსა თუ ფაბრიკებში. ხოლო იგი, ვინც მეპატრონე და მზრუნველი არ ყოფილა, უმეტესად არც პირადი პასუხისმგებლობით იტკივებს თავს, არც თავდადებით, არც უანგარობით, არც უშეღავათო პირდაპირობით...

ამავე დროს, სანდო საერთაშორისო სტატისტიკის მიხედვით, ჩეხები ერთ-ერთ პირველ ადგილს იკავებენ მსოფლიოში არელიგიურობით, ხოლო საკუთარი, ეროვნული მონაცემებით კი, მოსახლეობის სამოცდაათ პროცენტზე მეტი თავს ათეისტად მიიჩნევს (არა აგნოსტიკოსად, არამედ სწორედ ათეისტად!), რომელიც არათუ გულგრილია რელიგიის მიმართ, არამედ მძაფრად შეუწყნარებელ დამოკიდებულებას ამჟღავნებს ყოველივე

საკრალურის, სარწმუნოებრივის, ეკლესიურის მიმართ და მკაფიოდ უპირისპირდება ყოველივე იმას, რაც არაა მატერიალური და ხელშესახები. სამყაროს ვერტიკალური განზომილებისა და რელიგიის თუნდაც მორალური მუხრუჭების უარყოფით კი საზოგადოება, რბილად რომ ვთქვათ, ზნეობრივ თვარდობითობაში იძირება.

ამ ორი საფუძვლის ძველთაგანვე მოშლას, როგორც მოსალოდნელი (თუ გარდაუვალი) იყო, საზოგადოების ზნეობრივი კოროზია მოჰყვა. თანდათანობით პირადი თუ საზოგადოებრივი ცხოვრების ლექსიკონიდან სავსებით გამოირიყხა, ისეთი ცნებები, როგორიცაა, ერთი მხრივ, ღირსება და, მეორე მხრივ, სირცხვილი. ჩეხოსლოვაკიის პირველმა პრეზიდენტმა, ტომაშ გარიგ მასარიკმა (1850-1937), ქვეყნის მოსახლეობას ზნეობრივი მიმართულება ამგვარად განუსაზღვრა: “არ გვეშინოდეს და არ მოვიპაროთ!”. ფილოსოფიის პროფესორმა და ქვეყნის ფუძემდებელმა მიიჩნია, რომ ახალი სახელმწიფოს მოქალაქეთათვის ყველაზე საშიში განსაცდელი მათი ისტორიული თვისებები – სილაჩრე და ქურდობა – იყო. ვინც ზერელებდ მანაც გასცნობია ჩეხური კულტურის სხვადასხვა დროისა თუ სხვადასხვა დარგის ნიმუშებს, ამის დაუინებელი მტკიცება ნამდვილად არ დასჭირდება.

ზოგადად, ჩეხების შესახებ მსჯელობას ის მნიშვნელობაც აქვს, რომ სანიშუოდ თვალწინ წარმოდგება საზოგადოება: ისტორიულად – ერთ-ერთი პირველი სეკულარიზებული, აქტუალურად – ერთ-ერთი ყველაზე სეკულარიზებული; ამავე დროს, საზოგადოება, რომელშიც დიდი ხნის წინ მოიშალა ფუნქციური დიფერენციაცია და იერარქიული წონასწორობა. შესაბამისად, ჩეხური მაგალითი ნათლად მეტყველებს, წინასწარმეტყველებს, თუ რა გამოწვევებისა თუ რა საფრთხეების წინაშე შეიძლება აღმოჩნდეს სრულიად სეკულარული და სრულიად ეგალიტარული საზოგადოება.

ერის რაობისა და ვინაობის ქვაკუთხედს ყოველთვის ორი ბურჯი განაპირობებს: მეომარი და გლეხი.

თუ მეომარი იბრძვის და საზოგადოებას მომხდურთაგან იყავს, გლეხი შრომობს და საზოგადოებას სარჩოთი უზრუნველყოფს.

მეომრობა, მხედრობა საკუთარი სამკვიდრებლის დასაცავად, სულ მცირე, ხუთასი წელი მაინცაა, გაქრა ჩეხური განცდიდან და გამოცდილებიდან. ჩეხებისათვის ისტორიულად უცხოა ბრძო-

ლა მშობლიური მიწისათვის და საუკუნეების განმავლობაში მათ ხელში არ სჭერიათ იარაღი. ჩეხების უდიდეს ნაწილს მტკიცედ სჯერა, რომ დამპყრობელთა უდრცვინველი სამსახურით მათ განადგურებისაგან გადაარჩინეს თავიანთი ქვეყანა, შეინარჩუნეს თავიანთი ენა და ეთნოსი. ჩეხებს შორის ასევე მყარადაა დამკვიდრებული შეხედულება, რომ ეროვნული განსაცდელის მიმართ (და ეროვნული განსაცდელის უამს) სწორედ ამგვარი დამოკიდებულება გამოხატავს ჩეხურ მოხერხებულობას, ანუ იმას, რასაც ისინი ცხოვრებისეულ სიბრძნედ მიიჩნევენ... ძნელიცაა და უპაციონობაცაა, ვისმე სიტრთხილე დაუწუნო, ან შიმნეულობა აუგად ჩაუთვალო, მაგრამ შემგუებლობა და ქედის მოდრეკა, ფაქტია, მოქალაქისა თუ ერის ზნეობრივი აღზრდისათვის არასოდეს და არაფრად გამომდგარა.

ომი ამთლიანებს ერს და აღამაღლებს მას წვრილმანსა თუ სასხვათაშორისომე; ომი აძლიერებს თავგანწირვისა და თანაღმობის უნარს; ომი აფართოებს ხედვას და თრგუნავს თავკერძობას. მეომარი, მებრძოლი ერი მხნე და ამაცია, შემართული და ლამაზია. ჩეხებმა დიდი ხნის წინ უარი თქვეს ომზეც და ბრძოლაზეც.

გლეხი თავის მიწაზე მუშაობს, მიწას უვლის, მეურვეობს და პატრონობს. გლეხი, რომელიც ნასაზრდოებია მიწით და მიწისაგან, არ დათმობს და არ უღალატებს მას. გლეხი, რომელიც ნაყოფის ზრდისა თუ დამწიფების იღუმალ მსვლელობას ხელს უწყობს და აკვირდება, სამყაროს სიღამაზეს ჭვრეტს, და თავადაც ლამაზია. ჩეხებმა დიდი ხნის წინ უარყვეს მიწაზე შრომა და მიწის მოვლა.

მეომარიცა და გლეხიც ცხოვრებისა თუ ქმედების, ურთიერთობათა თუ დამოკიდებულებათა მკაცრ წესებსა და მყარ ტრადიციებს მისდევს. ერთიცა და მეორეც ნიადაგზე დგას. არც ერთი და არც მეორე არ მოინდომებს, მოსწყდეს ნიადაგს.

საზოგადოებრივ ცხოვრებაში თავისი ადგილი უკავია ერის იმ ნაწილს, რომელიც კულტურულ საქმიანობას ეწევა, – ადამიანებს, რომლებიც, მართალია, ფიზიკურ ნიადაგს მოჰშორებიან, მაგრამ სულიერ ძირებთან ინარჩუნებენ კავშირს. სწორედ ამ კავშირთა გასამყარებლად და ხსოვნის შესანარჩუნებლად ისინი დღემუდამ განსჯიან, ქმნიან, თხზავენ, წერენ, გამოთქვამენ, ასწავლიან... თუმცა მათი რაოდენობა მეტისმეტად მცირეა

და ერის უმცირესობას წარმოადგენს. ეს ადამიანები მეტ-ნაკლებ გავლენას ახდენენ საზოგადოების განწყობასა და მისწრაფებაზე, მაგრამ ეს გავლენა სხვადასხვაგვარია განსხვავებულ პერიოდებში და განსხვავებულ გარემოებებში. ამ შემთხვევისას არსებითია, რამდენად ახლოსაა ღირებულებათა თვალსაზრისით მეომრისა და გლეხის სულისკვეთება კულტურულ საქმიანობაში ჩართულ ადამიანთა ხედვასთან, ან რამდენად აღიქვამს და იზიარებს საზოგადოება კულტურის გზით გაცხადებულ თუ შემოთავაზებულ ღირებულებებს. ხშირად და ბევრგან ეს გახლეჩა დრამატული ყოფილა.

კიდევ, საზოგადოების მისწრაფებებსა და დამოკიდებულებებს განსაზღვრავს ეროვნული კლასიკური კულტურა, რომლის შემქმნელებიც ერის ერთეული და გამორჩეული წარმომადგენლებია, მაგრამ რომელიც – თუნდაც სასკოლო განათლების გზით – საზოგადოების ღირებულებებს აყალიბებს (ზოგან – მეტად, ზოგან – ნაკლებად).

ჩეხურ სკოლებში ჩეხი ყმაწვილი “ყოჩად ჯარისკაც შვეიკის თავგადასავალს” სწავლობს, ჩეხური მწერლობის ყველაზე ცნობილ ნაწარმოებს, – ფაქტობრივად, ჩეხური ლიტერატურის ცენტრალურ ტექსტს, – რომლის პროტაგონისტის ცხოვრებისეული მიზანია, არაფერზე დაიხიოს უკან, სათანადო შნო თუ მარიფათი გამოიჩინოს, რათა ყველა განსაცდელის მიმართ შეგუება მოახერხოს და ყველა განსაცდელიდან თავი ადვილად დაიძვრინოს.

სამწუხაროდ, ჩეხური კულტურა, თუნდაც თავისი ხანმოკლე არსებობის გამო, – ორიოდ მუსიკალური გამოწვევის გარდა, – თვალს ძნელად თუ უსწორებს მსოფლიო კულტურის აღიარებულ მწვერვალებს. უბრალოება და სიმარტივე, დაუხვეწაობა და პროვინციულობა მნიშვნელოვანწილად მსჭვალავს ჩეხურ კულტურასაც და ჩეხურ საზოგადოებასაც. თუმცა იმის გამო, რომ ჩეხებს საუკუნეების განმავლობაში საერთოევროპულ ცივილიზაციურ გარემოში უხდებოდათ ცხოვრება, რაც მათი გეოგრაფიული განლაგების სვედენიერებით იყო განპირობებული, უნდა ითქვას, რომ ყოფითი თუ საჯარო ცხოვრების ცივილიზებულობით ისინი დიდად არ ჩამორჩებიან ამ საერთოევროპულ საზომებსა და მოთხოვნებს.

ისიც უნდა ითქვას, რომ კომუნიზმის დაცემის შემდეგ, 1990-იან წლებში, ჩეხეთის შესამჩნევი პოლიტიკური, ეკონომიკური და

სამოქალაქო მიღწევების საფუძველზე, ქვეყნის შიგნითაც და გარეთაც მძაფრი იყო იმედიც, რწმენაც, მოლოდინიც, რომ, ჩეხები, კომუნისტური გამოცდილების მქონე სხვა ხალხებისაგან განსხვავებით, მათზე ბევრად ადრე და ბევრად უკეთ შეძლებდნენ კომუნისტური მემკვიდრეობისაგან დაუბრკოლებელ გათავისუფლებას (თანაც, გასათვალისწინებელია, რომ ჩეხოსლოვაკიური კომუნისტური რეჟიმი, თუნდაც მეტად სასტიკი და დაუნდობელი, მხოლოდ ოთხ ათეულ წელს გაგრძელდა, რის გამოც ქვეყანას არ გადაუტანია საზოგადოებრივი მესხიერების თაობათამორისი წყვეტა, – წყვეტა, რომელიც თუნდაც საქართველოსათვის ტრაგიკული და აუნაზღაურებელი აღმოჩნდა). სამწუხაროდ, ჩეხურმა პოსტკომუნისტურმა სინამდვილემ, – უკვე თითქმის მეოთხედსაუკუნოვანმა, – ხილულად და სანიმუშოდ დაადასტურა, თუ რამდენად გამხრჩნელი, გადამგვარებელი, გამანადგურებელია კომუნიზმის სენი, თუ რამდენად ხანგრძლივი და ფაქიზი მკურნალობა სჭირდება კომუნიზმისაგან საზოგადოების განკურნებას.

მაგრამ, ბუნებრივია, არცერთი საზოგადოება – მათ შორის, არც ჩეხური – არაა ერთგვაროვანი და ერთფეროვანი. ამდენად, არც ისე ძნელია ჩეხებს შორისაც შეხვედრა მათთან, ვის შინაგან თუ საჯარო ცხოვრებაში, ვის ოჯახებში თუ საქმიანობაში ცხადად ღვივის ღირსებისა და თანაღმობის, სამართლიანობისა და მოვალეობის, და, რაც მთავარია, სარწმუნოების მოგიზგიზე ნაპერწკალი. ისინი, ჭეშმარიტი “მარილი სოფლისა”, თუნდაც მეტად მცირენი, – ისევე, როგორც ყველგან, – მომავალში ჩეხი საზოგადოების ჯანსაღი, ღირებული და სწორად მიმართული განვითარების საწინდარს წარმოადგენენ.

დღევანდელი გადმოსახედიდან, დღევანდელი ცოდნითა და გამოცდილებით, ადვილი არ იქნებოდა ზემორე მოთავსებული საუბრის სულისკვეთებასთან სრული დათანხმება. დრო დამოკიდებულებასაც ცვლის, თვალსაზრისსაც, განცდასაც...

ქართველებსა და ჩეხებს, როგორც აღმოჩნდა, არც წარსულში და არც აწმყოში არც თუ ისე ბევრი გვექონია საერთო, ცოტა ყოფილა საზიაროც, თვით მსგავსებანიც კი ძნელად გასარჩევი და ძნელად ხელმოსაჭიდა. მაგრამ ეს ხომ ზოგადი სიკეთეცაა: საბედნიეროდ, ერები ერთმანეთისაგან განსხვავდებიან; საბედნიეროდ, ქართველებიც განსხვავდებიან ჩეხებისაგან, – მორალური და ტრადიციული ღირებულებებით, ისტორიული მემკ-

ვიდრეობისადმი დამოკიდებულებით, აზროვნებისა და ცხოვრების წესით. უფრო მეტიც, სავარაუდოა, რომ “ვეფხისტყაოსნის”, “დავითიანის”, “გამზრდელის”, “სტუმარ-მასპინძლის” კულტურას არაფერი აქვს საერთო “შვეიკისა” თუ შვეიკების კულტურასთან.

მაგრამ თუ ჩვენი კულტურები არცთუ დიდად გვაკავშირებს ერთმანეთთან, სამაგიეროდ, ტრაგიკულად მონათესავე აღმოგვაჩნდა, რაც, ერთი შეხედვით, თითქოს უკვე გარდასულია: “კოლონიური” და კომუნისტური წარსული. მისგან მტკივნეულ, საუკუნოვან განთავისუფლებაში ჩეხ საზოგადოებას, იმედია, მათი გეოგრაფიული მდებარეობა და ხანგრძლივი ცივილიზებულიობა დაეხმარება, ჩვენ, ქართველებს – ვინძლო ჩვენი კულტურა.

2012

რომიდან მომავალი გზები

საუბარი ეკა ბუჯიაშვილთან

– რომი არა მარტო მარადიული, არამედ ამოუწურავიც ყოფილა... – ამბობს მერაბ ლალანიძე, ვინც რომში ექვსი თვე დაყო და რომელსაც, ევროპის დედაქალაქში თეოლოგიის საკითხებში ჩაღრმავების გარდა, იმის საშუალებაც ჰქონდა, “მარადიული ქალაქის” მნიშვნელოვან სულიერ, ისტორიულ და კულტურულ ნიშანსვეტებს გასცნობოდა.

– აღმოჩნდა, რომ რომში – ქალაქში – მართლაც ყველა გზა იყრის თავს: არა მარტო იტალიის, არამედ მთელი მრავალსაუკუნოვანი ევროპის ისტორია და სულიერება, კულტურა და ყოფა, გუშინწინდელი, გუშინდელი და დღევანდელი დღე... – ამბობს იგი და თავის რომაულ შთაბეჭდილებებს გვიზიარებს.

– მართალი გითხრათ, თავდაპირველად ვერც შევძელი რომის სიდიადის აღქმა, გააზრება, შეფასება. პირველი კვირები ამისათვის საკმარისი არ აღმოჩნდა. მხოლოდ მოგვიანებით, ნელ-ნელა, – მას შემდეგ, რაც ქალაქში ჩავიძირე, მის მთლიანობაში შევედი, – მოხერხდა ცალკეული ნაწილების გაცნობა და “ფოტოგადიდება” (თუ დიდ იტალიელ კინორეჟისორს, მიქელანჯელო ანტონიონის, დავესესხები). ასე მგონია, რომ სწორი ტაქტიკა ავირჩიე, თუმცა ზოგიერთ ჩემს მეგობარს უკვირდა კიდევ, როცა ის სახელგანთქმული ადგილები, სადაც სამი-ოთხი დღით ჩასული ტურისტიც კი სასწრაფოდ მიეშურება, მე პირველად მხოლოდ ორი თუ სამი თვის შემდეგ ვნახე.

მაგრამ ისიც უნდა გავიხსენო, რომ ქალაქის ღირებულებისა და მნიშვნელობის კარიბჭის გასახსნელად ჩემთვის რამდენიმე უცაბედი ბიძგი აღმოჩნდა საჭირო: რომ გამოგიტყდეთ, მემორიალურ დაფებსა და ფირნიშებ-რეკლამებს, საერთოდ, ვერც (და არც) აღვიქვამ, მაგრამ, ჩანს, ესეც განგების ნება იყო, რომ, როცა რომში ახალჩასული, ქალაქის ერთ-ერთ უწმიდეს ადგილას, გალავანსგაღმა წმიდა პავლეს ბაზილიკისაკენ მივემართებოდი, ერთ ინდუსტრიულ უბანში აღმოჩნდი, რომლის გა-

შენება მუსოლინისეულ მშენებლობათა ხანას უკავშირდება... და უცვლად, ერთ უღიმღამო სახლზე გაკრულ მემორიალურ დაფაზე შემთხვევით ამოვიკითხე, რომ ამ ადგილას, 1930-იანი წლების ნგრევა-აღშენებამდე მდგარა მცირე სამლოცველო – აქ, სადაც გადმოცემის მიხედვით, ამ ქვეყნად უკანასკნელად დაშორდნენ ერთმანეთს მოწამეობის გზაზე შემდგარი მოციქულები პეტრე და პავლე. ალბათ, ადვილი წარმოსადგენია, რა განცდები დაეუფლებოდა იქ მდგომს, რაოდენ მნიშვნელოვანია ეს ადგილი ყოველი ქრისტიანისათვის, და არა მარტო ქრისტიანისათვის: შორეული პალესტინიდან ჩამოსული მოციქულები, – ჩამოსულები იმპერიის დედაქალაქში სახარების საუწყებლად, ერთა მოსაქცევად, სრულიად ახალი – ქრისტიანული – ღირებულებების დასამკვიდრებლად სწორედ ამ ადგილას გადაეხვევიან და განშორდებიან ერთმანეთს მათი მიწიერი ცხოვრების ბოლო საათებში...

მეორე შემთხვევაც, ასევე, მემორიალურ დაფას უკავშირდება: რომის წმიდა თომა აკვინელის პაპის უნივერსიტეტთან (ანუ “ანჯელიკუმთან”, როგორც შინაურულად უწოდებენ ამ სასწავლებელს, – უნივერსიტეტის მფარველის, წმიდა თომას, “ანგელოსებრივი დოქტორის”, გამო), სადაც ექვსი თვის განმავლობაში მომიწია ყოფნა, სულ ორი შენობის იქით (ეს ადგილი ძველი რომის შუაგულია, სულ რამდენიმე ნაბიჯითაა მოშორებული ფორუმსა და კოლოზეუმს), შევნიშნე თეთრი დაფა, რომელზეც იტალიურად და ქართულად ეწერა, რომ ამ სახლში 1629 წელს დაიბეჭდა პირველი ქართული წიგნი – ქართულ-იტალიური ლექსიკონი... ალბათ, არ გავიჭირდებათ, გაიგოთ ჩემი გრძნობები: ჩემს წინ იყო კიდევ ერთი დადასტურება, რომ ყველა გზა და ქართული გზებიც, ქართული კულტურის გზებიც რომში მიდის (მოგეხსენებათ, სწორედ რომში დაიბეჭდა არა მარტო პირველი ქართული წიგნი, არამედ პირველი ქართული ანბანი, პირველი ქართული გრამატიკა, ქართული ეკლესიის პირველი აკადემიური ისტორია და სხვა).

შეუძლებელია, რომში მყოფ ქართველს არ გაგახსენდეს მეფე ფარსმანი, რომლის ძეგლი რომაელებს მარსის მოედანზე დაუდგამთ, არ გაიხსენო ნიკითორე ჩოლოყაშვილ-ირბაქი, რომლის მონაწილეობითაც გამოიყა პირველი ქართული წიგნები, სულხან-საბა ორბელიანი, რომელიც, როგორც ჩანს, პაპს კვირინალის სასახლეში სტუმრობდა (ეს უზარმაზარი შენობა შემდგომში

იგალიის მეფეთა, ამჟამად კი იგალიის რესპუბლიკის პრეზიდენტის რეზიდენცია), მაგრამ არაფერი ვიცოდი, სად ცხოვრობდა, სად დადიოდა, სად ლოცულობდა წმ. ილარიონ ქართველი, რომელიც მეცხრე საუკუნეში რომს იქაურ სიწმიდეთა მოსალოცავად ეწვია... რომ გამოვიცდეთ, რომში ყველაზე მეტად სწორედ ამ წმიდანის ნაკვალევის გადაწყდომას ვცდილობდი, – შესაძლოა, იმიტომაც, რომ რომში ჩემი ყოფნის ერთ-ერთ უმნიშვნელოვანეს გამართლებად წმიდა ადგილების მოლოცვა მიმაჩნია... და კიდევ: როცა ბიზანტიის იმპერატორის კარზე 1065 წელს კამათი გაიმართა რომაელთა და ბიზანტიელთა საეკლესიო-დოგმატიკური უთანხმოების გამო (სქიზმა უკვე თერთმეტი წელი გრძელდებოდა), სანდო მცოდნედ კეისარმა ქართველი ბერი, წმიდა გიორგი მთაწმიდელი (ათონელი) მიიწვია. გიორგის პასუხმა და მისმა პოზიციამ აღატრთოვანა რომაელები და მას უმაღლესსტაჟზე რომის პაპთან გამგზავრება და მასთან შეხვედრა, მაგრამ სულ რამდენიმე დღის შემდეგ ათონელი მამა – ქართული ეკლესიის ეს ბრწყინვალე ვარსკვლავი – მოულოდნელად გარდაიცვალა. ასე რომ არ მომხდარიყო, შესაძლოა, რომში ყოველი ქართული გულისათვის კიდევ ერთი ძვირფასი ადგილი ყოფილიყო...

სამაგიეროდ, იმ მოედანზე, სადაც მე ვცხოვრობდი, – სანტა მარია მაჯორეს მოედანზე (სადაც რომის უდიდესი სიწმიდე – თოვლიანი წმიდა მარიამის ბაზილიკა დგას, ერთ-ერთი რომის ოთხ საპატრიარქო ბაზილიკათაგან), – უფრო ზუსტად, მოედნის მეორე მხარეს, ბენედიქტელ ბერთა მონასტერია, სადაც ჩვეულებისამებრ ჩერდებოდნენ რომში ჩამოსული თესალონიკელი ძმები, წმიდა კირილე და წმიდა მეთოდე, სლაუთა განმანათლებლები (წმიდა მეთოდეს მთავარეპისკოპოსად პაპმა სწორედ სანტა მარია მაჯორეში დაასხა ხელი)...

სხვათა შორის, რომის ერთ-ერთ ყველაზე უძველეს და ერთ-ერთ ყველაზე წმიდა ადგილას, წმიდა კლემენტეს ბაზილიკაში, კოლოზიუმთან ახლოს, თავად წმიდა კირილეს აკლდამა იყო... ეს ცაძარი თავისთავად რომის ისტორიას ირეკლავს, მასში თვალხილულად რამდენიმე შრეს ხედავთ: სულ ძველი ანუ სულ ქვედა ფენა წარმართული ხანისაა, სადაც მითრას ცაძრის ნაშთებია შემორჩენილი, რომელზეც დაშენებულია პირველ ქრისტიანთა საკრებულო ეკლესია (დღეს ისიც მიწისქვეშეთში აღმოჩნდა, სადაც ღრმა კიბეებით უნდა ჩაეშვათ), შემდგომ დონებზე – შუ-

ასაუკუნოებრივი ბაზილიკაა, მერმე – რენესანსის ხანისა და ასე შემდეგ... რომში ფიზიკურად ხედავთ საუკუნოვან შრეებს, კულტურის უწყვეტობასა და ერთმანეთზე დაშენებულობას. ამგვარი კულტურული უწყვეტობისა და კულტურულ ნაშენთა ურთიერთკავშირის სიმბოლოდ, ალბათ, ყოველთვის დარჩება ჩემთვის სწორედ წმიდა კლემენტეს ბაზილიკა. რომში მართლაც ყოველ წუთს გრძნობ ისტორიის სუნთქვას, რომელიც ჩემი შემთხვევისას უცაბედად იმ ორი მარმარილოს დაფიდან გაიხსნა...

– დროთა კავშირი და კულტურის უწყვეტობა ის განცდაა, რასაც მუდმივად გრძნობ რომში. კულტურა, რა თქმა უნდა, თავისთავად უწყვეტობას ნიშნავს, როცა ის თაობიდან თაობას, წინაპრიდან მემკვიდრეს გადაეცემა, მაგრამ რომში იმაშიც დავრწმუნდი, რომ კულტურა არა მარტო დროში უწყვეტობას ნიშნავს, არამედ სივრცეში უწყვეტობასაც, რადგან ქალაქში ნებისმიერი სიარულისას აშკარად ხედავ, რომ ლამის ყოველი ადგილი, შენობა, ქუჩა, გასასვლელი, რაოდენ მნიშვნელოვანია, ღირებულია, ევროპის ისტორიისათვის რაოდენ განმაპირობებელია... დაუფიქარი განცდაა, როცა, მაგალითად, “ანჯელიკუმის” დერეფანში დგომისას ერთი პროფესორი უნივერსიტეტის ფანჯრიდან დაგანახევებს მოპირდაპირედ მდგარ შენობას, სადაც მიქელანჯელო ბუონაროტი თავის სულიერ მეგობარს, ვიტორია კოლონას, ესაუბრებოდა ხოლმე, როცა მეორე პროფესორი მიგითითებთ უნივერსიტეტის გალავანს ქვემოთ მყარად მდგარ რომის სენატს, სადაც გამარჯვების საკურთხეველის გაუქმების გამო კამათი გამართულა წმიდა ამბროსი მედიოლანელსა და ჩარმართ სიმაქოსს შორის, ანდა როცა კიდევ ერთი პროფესორი თეოლოგიის ფაკულტეტის დეკანატის აივანიდან გაგახედებთ იმ ფართო ქუჩისაკენ, რომლითაც გამარჯვებული კონსტანტინე დიდი, პირველი ქრისტიანი იმპერატორი, შემოვიდა რომში... ან თუნდაც: ერთი მოედნის ირგვლივ, კაპიტოლიუმის ბორცვზე, შეგიძლიათ მოიხილოთ წმიდა პეტრესა და წმიდა პავლეს საპატიმრო საკანი, წმიდა ელენე დედოფლის განსასვენებელი, შეგიძლიათ უცქიროთ კაპიტოლიუმის მუზეუმის შენობათა შორის მდგარ მარკუს ავრელიუსის ცხენოსან ქანდაკებას, რომლისაკენაც მიქელანჯელოსეული სატრიუმფო კიბეები მიემართება... მოკლედ, რომში სიარულისას ვერც თვალი ახერხებს დასვენებას და ვერც გონება...

მაგრამ ისტორიის უწყვეტობაც ძალზე თვალშისაცემია ქალაქში: ყველა რომაულ საზოგადოებრივ შენობას, წყალგაყვანილო-

ბის სარქველებს, მუნიციპალურ დაწესებულებებს თუ მოქალაქეთა განცხადებების სტენდს აწერია SPQR, რაც ნიშნავს Senatus et Populusque Romanus – რომის სენატისა და ხალხის სახელით... ამგვარი წარწერები კი უკვე მესამე ათასწლეულია აღიბეჭდება... და კიდევ ერთი: როცა რომის ისტორიულ-არქეოლოგიურ რუკაზე პრეტორიელთა ყაზარმა დავინახე, მისი “ნაშთების” სანახავად გავემართე, მაგრამ როცა იქ მივედი, ნანგრევები კი არ დამხვდა (როგორც ველოდი), არამედ აღმოჩნდა, რომ იმ ძველთაძველ კედლებში პოლიციის განყოფილება მუშაობს... აი, დროთა ნამდვილი უწყვეტობა, ტრადიციის უწყვეტობა...

– როგორც ანტიკური წარმართული ფილოსოფია და პოეზია გაქრისტიანდა რომის იმპერიაში, როგორც პლატონი და ვერგილიუსი აქცია ეკლესიამ თავის ფილოსოფოსად და თავის პოეტად, ასევე წარმართული არქიტექტურაც რომში ქრისტიანულ ძეგლებად, ქრისტიანთა წმიდა ადგილებად და ქცეული. შორს რომ არ წავიდეთ, კოლოზიუმში ქრისტიან მოწამეთა სისხლითაა განწმედილი და ყოველ წითელ პარასკევს შაპი სწორედ მის კედლებში აღასრულებს ჯვრის გზის ღმრთისმსახურებას; კარაკალას აბანოებიც კი დღეს უკვე წმიდა ადგილია, რადგან წმიდა ფილიპე ნერი იქ დაატარებდა ყმაწვილებს საღმრთო სჯულის შესასწავლად... ეს ისევეა, როგორც წმიდა თომა აკვინელმა “მონათლა” ქრისტიანულად არისტოტელეს ფილოსოფიური მოძღვრება...

– ორი წლის წინათ თურქეთში ვახლდით – კაბადოკიისა და სხვა წმიდა ადგილების მოსახილავად, მოციქულთა და პირველ ქრისტიანთა ნაკვალევზე... როცა ეფესოსა და ანციოქიის, ტარსისა და ლაოდიკიის, მილეტისა და იეროპოლის ნანგრევებში დავაბიჯებდი, სულიერ აღფრთოვანებასთან ერთად გულისტკივილიც არ მშორდებოდა: იმ ადგილებში, სადაც ჩაისახა და გაღვივდა ქრისტიანთა ცხოვრება, პირველი ეკლესია, ამჟამად ქრისტიანთა ნასახივ კი აღარაა, თუმცა საუკუნეების განმავლობაში აქ აღმოსავლური ქრისტიანობის, მოგვიანებით კი – ბიზანტიის უდიდესი და უმნიშვნელოვანესი სულიერი კერები ღვიოდა... დღეს იქაურ ნანგრევებს მხოლოდ ქარი მსჭვალავს, მიმოფანტული ქვები ქრისტიანული წარსულის მხოლოდ ნაშთადღა შემორჩენილა... რომში კი სხვაგვარი სურათი დამხვდა: ორი სიტყვით რომ ვთქვა, ქალაქის მრავალ ტაძარში, მონასტერში,

სამლოცველოში გაოგნებული შევყოვნებულვარ – ამ კედლებში ხომ ათას ხუთასი, ათას შვიდასი, ხან კი ლამის ორი ათასი წელია არ შეწყვეტილა ქრისტიანთა ლოცვა... წარმოიდგინეთ, სულიერების რა განცდა და წვდომა დაგვეუფლებათ იქ დგომისას... ამჟამად ვხედავდი, რომ რომში სულიერი ტრადიციები უწყვეტიცაა და ცოცხალიც...

საერთოდ, რომში არაერთი სტერეოტიპი დამენგრა: მათ შორის ისიც, რომ დღევანდელ მსოფლიოში, ყველა შემთხვევისას, ევროპაში, საყოველთაოდ, დაუძლეველად გავრცელდა ეგრეთ წოდებული აგრესიული სეკულარიზმი, რომელიც ცდილობს საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან, კულტურიდან, განათლებიდან განდევნოს ქრისტიანობა. თუმცა ქრისტიანობის წინააღმდეგ ბრძოლა “ძველი ამბავია” – ის ხომ კარგა ხანია მიმდინარეობს, საუკუნეების განმავლობაში. იმაზე უარესი რაღა უნდა მოხდეს, რაც საფრანგეთის, რუსეთის თუ ესპანეთის რევოლუციების დროს ხდებოდა – დაუნდობელი, სისხლიანი გალაშქრება ქრისტიანობის, ეკლესიის ამოსაძირკვად, მოსასპობად, გასანადგურებლად... თუმცა ისიც ამჟამად, რომ ქრისტიანული ღირებულებები თანამედროვე ადამიანის საზოგადოებრივ, კულტურულ თუ პირად ცხოვრებაში ნელ-ნელა პერიფერიულ ადგილს იკავებს, რაც ყოველი ქრისტიანისათვის უთუოდ გულისკლავია... რომში კი გაბედულება შემემატა, – სულიერი მხნეობის წყაროდ იქცა ის, რაც იქ ვნახე: როგორი ცოცხალი, ხილული, ხელშესახებია ქრისტიანული გარემო ცხოვრებაში, ყოფაში, კულტურაში, განათლებაში...

ქრისტიანული სულისკვეთებით სიცოცხლისა და განსჯის, სულიერებისა და კულტურის განუყოფლობის მაგალითი იყო ჩემთვის ცნობილი ირლანდიელი პოეტი და თეოლოგი პოლ მერი – დომინიკელი მღვდელ-მონაზონი, პროფესორი, პოეზიაში ირლანდიის ეროვნული პრემიის ლაურეატი. მისი სახით მე ლიტერატურისა და მეცნიერების, სავსე სულიერი ცხოვრებისა და თავდაუზოგავი მსახურების ნიმუშს ვხედავდი... მისგან – ბრწყინვალე პოეტისა, ესეისტისა, ღმრთისმეტყველისა, გ. ს. ელიოტის შესახებ ფუნდამენტური მონოგრაფიის ავტორისაგან – მომისმენია, როგორ ზრუნავდა იგი სიკვდილმისჯილ პაციენტებზე სამხრეთ აფრიკის საპრობილევებში, როგორ ემსახურებოდა იგი საზოგადოებისაგან გარიყულებს – ნარკომანებს, მეძავეებს, უსახლკაროებს,

შიდსით დაავადებულებს – ირლანდიასა და შეერთებულ შტატებში... უნდა გენახათ, რა სიყვარულით, რა ღრმა წვდომით ლაპარაკობდა იგი თავის მრევლზე, მორწმუნეებსა და ურწმუნოებზე, მასწავლებლებსა და მეგობრებზე, კოლეგებსა და სტუდენტებზე. ამგვარი სულიერება გარშემომყოფთაც აცისკროვნებს და სულიერი ნათლით აღაფსებს... როცა პოლ მერის ვუსქერდი, ვუსმენდი, აღარ ვიჭერებდი, რომ დღევანდელი კულტურა სრულიად მოწყდა რელიგიურ საწყისს, რომ დღევანდელი საზოგადოება ეგრეთ წოდებულ “პოსტქრისტიანულ” ეპოქაში გადაბარგდა. რომის მოთაყვანე, რომში მცხოვრები ირლანდიელი პოეტი და თეოლოგი პოლ მერი ჩემთვის ყოველთვის დარჩება რომაულ ორიენტაციასა და რომაულ ღირებულებებზე დაფუძნებული ქრისტიანული სულიერებისა და კულტურის სიმბოლოდ...

– ჩვენ ხშირად ვისმენთ, რომ ისტორია განსჯის, ან ისტორია თავის განაჩენს გამოიტანს... ვერასგზით ვერ დავეთანხმებით! რომში ამის კიდევ ერთი აშკარა საბუთიც მოვიპოვე: მოგეხსენებათ, რომ 1870 წლის 20 სექტემბერს გარიბალდელებმა გაანგრიეს რომის გალავანი და რომს – იმუამად პაპის სახელმწიფოს – დაეპატრონენ. მაგრამ ეს მოვლენა ორგვარად აღიწერება იტალიელთა მიერ: როცა ამ მოვლენას მოიხსენიებენ როგორც “რომის განთავისუფლებას”, უნდა მივხვდეთ, რომ საქმე გვაქვს მემარცხენე ორიენტაციის პიროვნებასთან, ან რევოლუციონერთა თანამოაზრე-თანამგრძობთან, ან მასონთან (რომელთა სახიფათო გავლენა იტალიაში ისევ შეიგრძნობა), ხოლო თუ ვინმე გეცყვით “რომის ოკუპაციის” შესახებ, მაშინ აშკარაა, რომ ეს ადამიანი უეჭველად ქრისტიანია, ეკლესიის წევრია, კონსერვატორია, რომლისთვისაც ძვირფასია ქრისტიანულ-საეკლესიო ღირებულებანი. ასე რომ, განსჯის არა ისტორია, არამედ ისტორიკოსი, ხოლო ამ კონკრეტული ისტორიკოსის განსჯას კი განაპირობებს მისი პოლიტიკური პოზიცია, ორიენტაცია, არჩევანი...

სხვათა შორის, მოგეხსენებათ, რომის ოკუპაციის შემდეგ სამოცი წლის განმავლობაში ურთიერთობა წმიდა საყდარსა და იტალიის სახელმწიფოს შორის მეტად გამწვავებული იყო, – პაპი თავს ცყვედ მიიჩნევდა და არ ცნობდა იტალიის ხელისუფლებას. მხოლოდ 1929 წელს, პიუს მეთერთმეტისა და ბენიტო მუსოლინის წყალობით, აღდგა წმიდა საყდრის სახელმწიფო (რომელსაც შინაურულად “ვატიკანს” უწოდებენ) და ურთიერთობანი ეკლე-

სიასა და იგალიის სახელმწიფოს შორის, თუმცა მოუგვარებელი საკითხები ვაციანისა და იგალიის ურთიერთობებში ისევ რჩება.

– ცნობილია, რომ მუსოლინი, იგალიური ფაშიზმის ფუძემდებელი, შეპყრობილი იყო იდეით, აღედგინა რომის იმპერიის ძლიერება; საკუთარ თავსაც იგი რომის კეისართა მემკვიდრედ მიიჩნევდა. და რაკი ჩვეულება იყო, რომის მმართველებს ქალაქი ეგვიპტური ობელისკებით შეემკოთ, მუსოლინიმაც, ეთიოპიის ოკუპაციის შემდეგ, 1937 წელს, იქიდან ერთი მომცრო ობელისკი ჩამოიგანა. ამ ობელისკის ადგილმდებარეობას ერთ გზამკვლევაში მივაგენი, მაგრამ როცა მის სანახავად გავემურე, იმ მოედანზე არაფერი დამხვდა... გაწბილებული საღამოს მასპინძლებს დავეკითხე მისი ადგილმდებარეობის შესახებ, რაზეც მიპასუხეს, რომ იგალიის რესპუბლიკასა და ეთიოპიას შორის შერიგების მიზნით და ოკუპაციის ნაკვალევის წასაშლელად, მონანიებისა და გულწრფელი გულისტვივილის ნიშნად, იგალიამ ორიოდ წლის წინ ეთიოპელებს დაუბრუნა ობელისკი... ვეჭვობ, ქართველები ყოფილ ოკუპანტთაგან მსგავსი ნაბიჯების – თუნდაც სიმბოლური მნიშვნელობის ნაბიჯების – გადადგმას შევესწროთ... “ჩირკო მასიმოს” მოედანი, სადაც უკიდევანო რომაული ცირკის ნანგრევებია შემორჩენილა, მოისაკლისებს ეთიოპურ ობელისკს, მაგრამ იგალიელებმა ეთიოპელებთან შერიგება და კეთილი ურთიერთობები ამჯობინეს...

– რომში სანტა მარია მაჯორეს მოედანზე ვცხოვრობდი, “რუსიკუმის” კოლეგიუმში (რაკი ქართული კოლეგიუმი რომში არ არსებობს), პაპის აღმოსავლური ინსტიტუტის, ანუ “ორიენტალეს” გვერდით, სადაც სხვა აღმოსავლურქრისტიანულ ენათა, ლიტერატურათა და კულტურათა შორის ქართულიც ისწავლება: ქართველოლოგიურ დისციპლინებს იქ ამჟამად პროფესორი გაგა შურღაია უძღვება, რომსა და ვენეციაში მომუშავე შესანიშნავი მეცნიერი, მასწავლებელი, მთარგმნელი, ლიტერატორი, – როგორც ქართული, ასევე იგალიური საზოგადოებისათვის კარგად ცნობილი დიდებული პიროვნება... “რუსიკუმი” კი, რომელიც 1929 წელს ყოფილი რუსეთის იმპერიიდან ლტოლვილ და ყოფილი იმპერიისათვის – ესე იგი, საბჭოთა კავშირისათვის – მოღვაწე სასულიერო პირთა და თეოლოგთათვის დაარსდა, დღეს საერთაშორისო კოლეგიუმი, სადაც მხოლოდ ორი რუსი დოქტორანტი იყო მოსკოვის საპატრიარქოდან... ამ კოლეგიუმში

ერთმანეთის გვერდით ვიყავით არამარტო რომის კათოლიკენი, არამედ მართლმადიდებელი და მარონიტი, ბიზანტიური თუ ასირიული წესის კათოლიკეები... განუყოფელი იყო ჩვენი ლოცვა და მსახურება, განსწავლა და განაზრება. მიხაროდა (და გული მწყდებოდა, – გასაგებია, თუ რატომ!), როგორ ეწაფებოდნენ კონსტანტინოპოლისა და ანტიოქიის, კიევისა და ბუქურეშტის, სერბეთისა და ბულგარეთის საპატრიარქოთა წარმომადგენლები არამარტო საღმრთისმეტყველო ცოდნას, არამედ იმ სულიერი ცხოვრების მასაზრდოებელ წყაროს, რომელიც ასე უხვად ჩქეფს რომში; სასიხარულო და ამადლევებელი იყო ნამდვილი ქრისტიანული ძმობის მაგალითები... მოკლედ, რომში ისიც ვნახე, რომ ქრისტიანთა ერთობა არც ისე ძნელი მისაღწევია, რომ შესაძლებელია ქრისტიანთა ერთად დგომა და ერთად ყოფნა, ერთად კეთება იმისა, რაც ქრისტიანს ამქვეყნად ევალება: იყოს მარილი სოფლისა, სანთელი წყვდიადში, საფუარი ყოველდღიური პურისა...

– კლასიკური იდეალი სამ სიქველეს გულისხმობს: ჭეშმარიტებას, სიკეთესა და სილამაზეს. ამქვეყნად ადამიანს მათი წარმოდგენაც კი უჭირს ხოლმე... ძნელი დასაჯერებელია, მაგრამ გასული ექვსი თვის განმავლობაში რომში – მარადიულ და წმიდა ქალაქში – მე სამივე სრულყოფილად და ერთად ვიხილე...

2006

არქივიდან

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები

თეზისები:

1. ტექსტის ინტეგრალური ანალიზის (ცია) მიზანია ტექსტის წაკითხვა, აღწერა, გაგება და ახსნა, ამავე დროს, მისი კონტექსტის დადგენა დროსა და სივრცეში.

2. ცია იღებს ტექსტს უკიდურესად ფართო გაგებით: შინაგანი თუ გარემომცველი სინამდვილის კულტურულად ორგანიზებულ ნებისმიერ წერილობით მანიფესტაციას, რომელიც გარკვეული უწყების მატარებელია.

3. ცია ტექსტს შეისწავლის ინტეგრალურად: ერთი მხრივ, როგორც სტრუქტურულ მთლიანობას, როდესაც ტექსტი აღქმულია ნაწილებისა თუ ელემენტების ურთიერთმიმართებასა და ერთიანობაში, იერარქიულ წყობაში; მეორე მხრივ კი, როგორც ტრადიციის მთლიანობის ნაწილს, როდესაც ტექსტი, – თუნდაც მისი დამოუკიდებლობის ან თუნდაც ავტორის ვინაობის გათვალისწინებით, – აღქმულია ტრადიციასთან კავშირში, რაც დამყარდა მიზანმიმართული შემეცნებისა თუ სუბიექტური ან ობიექტური მეხსიერების მეშვეობით.

4. ცია ახორციელებს ტექსტის როგორც მიკროანალიზს, ისე მაკროანალიზს. მიკროანალიზი შეისწავლის ტექსტში არსებულ ნიშნებს, ცროპებსა და ფიგურებს, კონცეპტებს, იდეოლოგიემებს, ადგენს მათს წარმოშობასა და დამოკიდებულებებს, მნიშვნელობასა და დანიშნულებას, ხოლო მაკროანალიზი განსაზღვრავს ტექსტის ისტორიულ, იდეურ, იდეოლოგიურ-პოლიტიკურ, კულტურულ, ლიტერატურულ, მითოსურ, რელიგიურ, აგრეთვე, ფსიქოლოგიურ და ყოფითს კონტექსტს.

5. ცია შეუზღუდავია მასალის გამოყენებაში, რადგან სარგებლობს თხრობითი, განსჯითი, დეკლარაციული, ეპისტოლური, სამეცნიერო, სარიტუალო, აღწერილობითი და სხვა დანიშნულების ტექსტებით, მაგრამ ანალიზის დროს, – მიუხედავად იმისა, რომ ის აღიარებს შიდატექსტობრივ იერარქიას, – უარყოფს

ტექსტთაშორის ფასეულობითს იერარქიას. ტექსტების შეფასებას ცია ფარდობითს მნიშვნელობას ანიჭებს, რაკი ყველა შემთხვევისას განმსაზღვრელ კრიტერიუმად პიროვნულ მიმართებასა და კულტურულ გამოძახილს ხედავს. ამდენად, ცია მიიჩნევს, რომ ტექსტების კლასიფიკაცია კლასიკურად და მარგინალურად ანდა მათი დიფერენცირება უნარებად თუ საჯარო მოხმარების მიხედვით არ იძლევა საბაბს ტექსტების არსობრივი ტაქსონომიის გამოსაცხადებლად.

6. ცია ტექსტის ინტერპრეტაციას მიიჩნევს მეორად ენციკლოპედიად, რომლის დროსაც ხორციელდება ტექსტის ინტენციურ მონაცემთა ორგანიზებული გამოვლენა, – ტექსტის შინაგანი წესრიგის ფორმალური მატერიალიზება.

7. ცია სარგებლობს აპრობირებული ანალიტიკური მეთოდებით (განსაკუთრებით, მიკროანალიზისას) და ინტელექტუალური ისტორიის მონაცემებით (განსაკუთრებით, მაკროანალიზისას), მაგრამ კვლევის საყრდენ საფუძვლად აღიარებს სქოლასტიკური მოძღვრებისა და მეთოდის აქტუალურ, პროდუქტიულ, პერსპექტიულ იდეებსა თუ ხერხებს.

ზოგიერთი დამატება:

1. *ტექსტი* გულისხმობს მხოლოდ წერილობითად არსებულ და მხოლოდ სიტყვიერად გამოხატულ ნებისმიერი ზომის ნაწერს, რომელიც დადასტურებულია ნივთიერი, ხელშესახები, ხილული სახით. მართალია, ტექსტის ლინგვისტური განმარტება ხშირად მოიცავს არა მარტო წერილობით წყაროს, არამედ ზეპირი მეტყველებით ჩამოყალიბებულ გამონათქვამსაც, მაგრამ ცია ყოველ ასეთ მასალას გამორიცხავს თავისი ყურადღების ველიდან; ცია-ს ამგვარივე დამოკიდებულება აქვს ყოველგვარი არასიტყვიერი ტექსტის მიმართაც. ტექსტი შეიცავს ნიშანთა გამიზნულ და გააზრებულ ერთობლიობას. ტექსტში ყოველთვის ჩადებულია სათქმელი, რომლის გამოთქმის სურვილი (ან აუცილებლობა) ჰქონდა მას, ვინც ის დაწერა. ტექსტს ახასიათებს ერთიანი ავტორიული ჩანაფიქრი და მას მიზნად აქვს, თავისი უწყება მიაწოდოს აღმქმელს, – ამ შემთხვევისას, მკითხველს.

ინტეგრალური აღნიშნავს მთლიანს, – იმგვარს, როგორიც შესაძლებლობას იძლევა (თუკი საჭირო გახდა), მოიცვას ადა-

მიანის ცხოვრებისა და საქმიანობის, ფაქტობრივად, ყველა მიმართულება ან გამოვლენა (მაგრამ, რა თქმა უნდა, ეს მოცულობა გამოხატული უნდა იყოს დაწერილი ტექსტის სახით, რათა გახდეს ცია-ს ყურადღების საგანი). ინტეგრალურობა ეფუძნება სამყაროსა და ადამიანის შესახებ ერთიან მოძღვრებას. ეს მოძღვრება ნიშნავს ერთიანი ჩანაფიქრის, წარმოშობისა და მიზნის არსებობას, რაც გამორიცხავს რელატივიზმს, ანუ ფარდობითობას, მაგრამ არანაირად არ გამორიცხავს მნიშვნელობათა სიმრავლესა და მრავალმხრივობას, რაც სწორედ მთლიანი ჩანაფიქრის სისრულიდან გამომდინარეობს. ინტეგრალურობა ეყრდნობა, ასევე, ადამიანისა და მისი შემოქმედების ტრადიციულ, რელიგიურ გაგებას, რომელიც ხედავს ადამიანისა და მისი შემოქმედების მეტაფიზიკურ საყრდენს, წარმოშობას, მიზანსწრაფვას, დანიშნულებას, რითაც ტექსტის შინაარსი და მნიშვნელობა თავისუფლდება ოდენ დროითი ან ოდენ სივრცობრივი ჩარჩოებით შემზღუდვისაგან. ინტეგრალურობა, ამავე დროს, აღიარებს საჯარო თუ სამოქალაქო ცხოვრების იმგვარ იდეურ საფუძველს, რომელიც ადამიანთა ერთობლივი თანაყოფნის მოწესრიგებას ეძებს და ხედავს იქ, სადაც, ერთი მხრივ, ერთეულის გამოვლენა მთლიანის (ინტეგრალურის) სრულფასოვანი არსებობის ბურჯადაა მიჩნეული და სადაც, მეორე მხრივ, ინტეგრალური გარემოს მოწესრიგება უზრუნველყოფს ინდივიდუალური მისწრაფების ნებაყოფლობით და სრულად ხორცშესხმას. ტექსტის ანალიზის ინტეგრალურობის მთავარი მახასიათებელი ნიშანია ტექსტის იმგვარი განხილვა, რომელიც ითვალისწინებს როგორც ავტორის პიროვნულ ვინაობას, ისე ავტორისა თუ ტექსტის ისტორიულ, იდეურ, კულტურულ და რელიგიურ გარემოს.

ანალიზი მოითხოვს ტექსტის ათვისების, შესწავლისა და გაგების შვიდ, თანამიმდევრულ, ქვემორე ჩამოთვლილ საფეხურს: ა. უწინარესად, დადგენა, თუ სად და როგორი სახითაა მისაწვდომი ტექსტი, შემდგომ მისი მოპოვება, ხოლო გამოცემული ტექსტის შემთხვევისას – გარკვევა, რამდენად სანდოა ეს გამოცემა, ან რომელი გამოცემაა სანდო; ბ. ტექსტის გაცნობა და პირველადი დაკვირვება, რომლის დროსაც – ზოგადი შთაბეჭდილების, გამოცდილებისა და მიხედვრის საფუძველზე – ყალიბდება თვალსაზრისი, თუ რა უწყებაა ჩადებული ტექსტში და როგორი ხერხები ემსახურება ამ უწყების გამოხატვას; გ. შრეებისა და დო-

ნების გარჩევა ტექსტში: ტექსტის ვერტიკალური (შიდატექსტობრივი) და ჰორიზონტალური (გარეტექსტობრივი) მახასიათებლების ერთმანეთისაგან გამიჯვნა; შრეთა და დონეთა შორის იმათი გამოყოფა და ამორჩევა, რომელთაც ტექსტისათვის აქვს პირველხარისხოვანი, არსებითი, გადამწყვეტი მნიშვნელობა და რომელთა გააზრება თუ განხილვა იძლევა იმის შესაძლებლობას, რომ ტექსტის უწყება შესატყვისად იქნეს გაგებული; დ. ტექსტის დაშლა-დანაწილება ცალკეულ ერთეულებად (ცნებები, ნიშნები, კონცეპტები...) და მათი თავისთავადი გაგება და ახსნა შინაარსობრივად, თვისებრივად, სემანტიკურად; გარკვევა, რატომ და როგორ ასრულებს ეს ერთეულები ავტორისეული უწყების ტექსტში გამოხატვისა და მკითხველამდე ამ უწყების შესაბამისად მიტანის დანიშნულებას; ე. ამ ერთეულების ურთიერთმიმართების თუ თანამიმდევრობის გააზრება და დადგენა ტექსტის კომპოზიციურ ქსოვილში; ვ. მოპოვებული შედეგების განხილვა ჯერ ტექსტის მთლიანობაში და შემდგომ ინტეგრალურ კონტექსტში, სადაც გათვალისწინებული იქნება ტექსტის შექმნის პიროვნული ბიძგები და მისი გადაძახილი გარე სივრცესთან; ზ. ტექსტში გამოთქმული უწყების განმარტება, ინტერპრეტაცია, გაშლა.

კიდევ, ცია-ს საქმიანობისას ტექსტთან უკიდურესად მჭიდროდ ყოფნა განაპირობებს მყარი წყაროთმცოდნეობითი საყრდენით უზრუნველყოფის განსაკუთრებულ მნიშვნელობასა და აუცილებლობას. ცია შეუძლებელია შედეგიანი და ნაყოფიერი აღმოჩნდეს ტექსტის კრიტიკულ-ტექსტოლოგიური და წყაროთმცოდნეობითი შესწავლის გარეშე, ხოლო ამგვარი შესწავლა მიღწეული უნდა იქნეს მხოლოდ პროფესიული ცოდნის საფუძველზე. ტექსტის აუცილებელი დაწვრილებითი ანალიზი მოითხოვს ტექსტისა და მისი კონტექსტის ყველა განზომილების ამომწურავ, ზედმიწევნით ცოდნას, რაც, ასევე, გამოყენებული უნდა იქნეს ტექსტის დასკვნითი ინტერპრეტაციის დროს.

დაბოლოს, ცია, რაკი ის განიხილავს ტექსტსა და ტექსტის კონტექსტს როგორც გააზრებულ მთლიანობას და ხედავს მასში იერარქიულ მოწესრიგებულობას, თავის მუშაობას შეაჯამებს იმ ერთიანი შედეგით, როცა ანალიზის კონკრეტული და ცალკეული დასკვნები შეიკრიბება არა მექანიკურად ან ქაოსურად, არამედ ერთიანდება, – გამომდინარე იმავე ერთიანი, მოწესრიგებული გააზრებიდან, – როგორც განუყოფელი მთლიანობა.

2. ცია-ში თავად ტექსტის ცნება სრულიად შეუზღუდავია (გარდა იმისა, რომ ის მხოლოდ წერილობით და სიციფიერად უნდა არსებობდეს) და, შესაბამისად, ამოუწურავია არა მარტო დროსა და სივრცეში, არამედ შექმნის მიზნების, პირობების, გამოყენებისა თუ დანიშნულების, ან, ასევე, ისტორიული მნიშვნელობის, საჯარო გამოყენებისა თუ საერთო გამოძახილის მიუხედავად. ამდენად, საესებით ბუნებრივი და მოსალოდნელია, რომ ცია-ს ყურადღება არ იფარგლებოდეს მხოლოდ ლიტერატურული (ანუ მხატვრული) ტექსტებით, – რომელთაც, ცია, საერთოდ, არანაირად არ გამოყოფს, არ გამოაცალკევებს და არ ანიჭებს მათ არავითარ გამორჩეულ ადგილს (შესაბამისად, სრულიად გამორიცხულია ტექსტების ავტორთა შორის რამე კატეგორიის, – ვთქვათ, “კლასიკოსობის” – დადგენა და მინიჭება). კანონზომიერია, რომ ცია თანაბარ ყურადღებას მიაპყრობს და შეისწავლის როგორც მხატვრულ-ესთეტიკური მიზანდასახულების ნაწარმოებებს, ისე ყოფით-საყოფაცხოვრებო, ეპისტოლური, პოლიტიკური, სასწავლო, მითოსური, რელიგიური ან რამე სხვა დანიშნულების ნაწარმებსა თუ ჩანაწერებს. ტექსტის ამორჩევისა და კვლევისას ცია-სათვის არ არსებობს არც უანრების, არც გავრცელებულობის და არც პირადი თუ საჯარო სარგებლობის სივრცეთა იერარქია. ცია ერთმანეთისაგან არ მიჯნავს კლასიკურ და მარგინალურ ტექსტებს და, ზოგადად, მკაფიოდ უარყოფს ტექსტებისათვის განსხვავებული ღირებულებების მინიჭებას.

ცია-ს მხრივ ტექსტის მიმართ ყურადღების გაჩენის ერთადერთი პირობაა მისი კულტურული მოწესრიგებულობა, ანუ, ერთი მხრივ, მისი კუთვნილება მხოლოდ კულტურული (და არა ბუნებრივი) სივრცისადმი (აღამიანი, როგორც მოაზროვნე არსება, რაკი წერს და როცა წერს, ქმნის კულტურულ ტექსტს), ხოლო, მეორე მხრივ, მისი შესაბამისი და აუცილებელი მოწესრიგებულობა, რადგან, თუკი ეს ტექსტი კულტურული ქმედების ნაყოფია, ის აუცილებლად შესრულებული იქნება მოწესრიგებულად (განურჩევლად იმისა, რავარი და რამდენადი კულტურული განვითარების ნაყოფიც უნდა იყოს ეს ტექსტი), ანუ ჩანათიქრის განხორციელების – ტექსტად ჩამოყალიბების – მიზნით.

3. ცია მიიჩნევს, რომ, რაკი წერა ყოველთვის შემოქმედებითი საქმიანობაა, ტექსტის შემქმნელს – ავტორს, შესაბამისად, ყოველთვის ჩამოყალიბებულ, შემუშავებული აქვს საკუთარი მუ-

შაობის სამი აუცილებელი და თანამიმდევრული მიმართულება: სტრატეგია, ტექნიკა, ტექნიკა (მიუხედავად იმისა, ამ ერთეულთა არსებობა და მათი თანამიმდევრობა რამდენად გაცნობიერებული იყოს სავსებით თუ ნაწილობრივ ცალკეული ავტორის მიერ, ან თუნდაც სრულიად გაუცნობიერებელი იყოს მისთვის). ჩამოთვლილი სამი მიმართულების შინაარსი ამგვარია: ა. ნებისმიერ ტექსტს აქვს თავისი განსაკუთრებული სტრატეგია, ხოლო ეს სტრატეგია გულისხმობს ავტორისეულ ჩანაფიქრს ან მისწრაფებას, ავტორის მიერ დაგეგმილ ზოგად მიზანსა და დანიშნულებას, – იმას, თუ რომელი უწყების მოწოდება სწადია ავტორს და რომელ ამოცანას – ფარულსა თუ ღიას – ემსახურება ტექსტის შექმნა (ტექსტის სტრატეგია ხშირად რთულად ამოსაცნობია და, შესაძლოა, ის სრულიად მოშორებული აღმოჩნდეს ტექსტის თემისაგან); ბ. ტექსტის ტექნიკაა ის, თუ რომელ თემას მიიჩნევს ავტორი უპრიანად თავისი ჩანაფიქრის ხორცშესასხმელად, რომელ მასალას შეარჩევს თავისი უწყების გამოსათქმელად და გამოსახატავად; გ. ტექსტის ტექნიკაა ის, თუ ავტორი როგორ ფორმას მოუძებნის თავის უწყებას, რომელ გვაროვნულ სახეობას ან ჟანრობრივ სივრცეს მიმართავს, რა ზომის მოცულობით შემოიფარგლება, როგორი თანამიმდევრობით გაშლის თავის სათქმელს, რაგვარად ააგებს ტექსტს კომპოზიციურ-სტრუქტურულად, ვის მიანდობს საკუთარი განცხადების გამოხატვას (ან არავის მიანდობს), რომელი გამომსახველობითი ხერხებით (ვთქვათ, რომელი ტროპებითა და ფიგურებით) ისარგებლებს, ან თუნდაც რა ენობრივ-სტილურ სპეციფიკას მიანიჭებს ტექსტს.

ცია თავის ამოცანად ხედავს სამივე ამ მიმართულების მოძიებას, სახელდებას, ახსნას, მათი წარმოშობისა და მნიშვნელობის გარკვევას ავტორისეულ ტექსტში. ცია მიიჩნევს, რომ ავტორის ჩანაფიქრი – საკუთარი უწყება მიიტანოს მკითხველამდე – მიღწეულად, ანუ სრულყოფილად და ამომწურავად შესრულებულად უნდა იქნეს მიჩნეული იმის მიხედვით, თუ სამივე ეს მიმართულება რამდენადაა შეთანხმებული ერთმანეთთან და რამდენად მიზანსწრაფულად, დაუბრალოებლივ, ნაყოფიერად ემსახურება ავტორის მიერ დასახულ ამოცანას.

მართალია, ცია თავისი ანალიზური საქმიანობისას სრულეზობით გამორიცხავს რამენაირ იერარქიას ტექსტებს შორის, მაგრამ ის აღიარებს შიდატექსტობრივ იერარქიას უწყების გამოხატვის

საშუალებების, ანუ გამომხატველი ხერხების შერჩევისა და მათ შორის უპირატესობის მინიჭების თვალსაზრისით. თუმცა თავად ეს შიდატექსტობრივი იერარქია – და ამ იერარქიული დალაგების წარმატებული თუ წარუმატებელი შედეგი – არ ახდენს არანაირ გადამწყვეტ გავლენას ცია-ს მხრივ ტექსტის მიმართ ყურადღების გამოსავლენად. ასევე, ავტორისეული ტაქტიკური გადაწყვეტილება, ანუ თემატური არჩევანიც განურჩეველია ცია-სათვის.

ცია განიხილავს ტექსტს ფართო დროითს განზომილებაში, კერძოდ, ტრადიციულ კულტურასთან კავშირში (კავშირი შეიძლება გამოიხატოს, ავტორის სურვილის კვალობაზე, ან მიღება-გაზიარებით, ან უარყოფით), რაც გულისხმობს ავტორის ცოდნისა თუ განათლების თვალსაჩიერის გაგებასა და გააზრებას, – შესაბამისად, თვალყური მიექცევა ავტორის ინტელექტუალურ უნარებსა და მიდრეკილებებს, მის საკუთრივ ინტელექტუალურ მისწრაფებებს და, ამავე დროს, ავტორის პირად, სუბიექტურ მესხიერებას, მაგრამ, ასევე, ობიექტურად არსებულ (ვთქვათ, უანრის, იდეური ნაკადის ან ლექსთწყობითი საზომების) მესხიერებას, რომელიც ავტორს, ზოგიერთი შემთხვევისას, შესაძლოა, მნიშვნელოვანწილად უზღუდავდეს ტექსტობრივი თავისუფლების არეს და საკუთარი განაწესის მიხედვით ტექსტობრივ ქმედებათა გაშლის საშუალებას.

ავტორს შეიძლება: ა. გაცნობიერებული ჰქონდეს ტრადიციასთან კავშირი და იგი ნებაყოფლობით აკისრებდეს საკუთარ თავს ამ ტრადიციის გამგრძელებლის მოვალეობის შესრულებას; ბ. შეგნებული სწრაფვა ჰქონდეს, უარყოს ეს ტრადიცია და დაუპირისპირდეს მას; გ. სურდეს, მაგრამ ვერ წყდებოდეს ტრადიციას; დ. მიაჩნდეს, რომ ტრადიციას აგრძელებს, მაგრამ რეალურად არღვევდეს, ანადგურებდეს ამ ტრადიციას მთლიანად ან ნაწილობრივ. ცია ახერხებს, არა მარტო აღმოაჩინოს ერთ-ერთი ჩამოთვლილი შემთხვევა ერთი ცალკეული ტექსტის სახით, არამედ აღმოაჩინოს და გამოიჭნოს კიდევ ეს შემთხვევები ცალკეული ტექსტის სხვადასხვა ფენებსა თუ მონაკვეთებში.

4. ცია-ს ყურადღებას მიექცევს ტექსტის როგორც შიდამახასიათებლები, ისე მისი გარეკავშირები, რის გამოც ის ყოველთვის განიხილავს ტექსტს ორივე ამ განზომილებით, მაგრამ, საბოლოოდ, ანალიზისას – ინტეგრალური სურათის დახატვისას (ან შემდგომ) ცია არკვევს, რამდენად უკავშირდება ტექსტის ეს

ორი განზომილება ერთმანეთს, რადგან ისინი რეალურ ტექსტში ცალ-ცალკე, გამიჯნულად არც არსებობს (ვთქვათ, ტექსტში მოპოვებული მარტივი ტროპებისა თუ ფიგურების განხილვაც კი შეუძლებელია ფართო ლიტერატურულ-იდუურ-ისტორიული კონტექსტის გაუთვალისწინებლად, წყაროთა დასახელებისა და განხილვის გარეშე).

ცია-ს მიაჩნია, რომ თავისი სამუშაოს შესრულებისას – ტექსტის შესწავლისას – შეუძლებელია ან მიკრონალიზის, ან მაკრონალიზის გამორიცხვა, რადგან ერთ-ერთზე უარის თქმა აზრს უკარგავს ტექსტს და შეუძლებელს ხდის მის წაკითხვასაც და განხილვასაც. ცია-ს აუცილებელი წესია, რომ ტექსტი შეისწავლება და განიხილება, ერთი მხრივ, მასში არსებული კონკრეტული ერთეულების დონეზე, მეორე მხრივ კი, პიროვნულ-ავტორისეულ და ფართო საჯარო კონტექსტში.

ტექსტის სტრატეგიის გარკვევა აუცილებლად მოითხოვს მაკრონალიზის განსაკუთრებულ გამოყენებას, თუნდაც მიკრონალიზის უგულებელყოფის ხარჯზე, რადგან სტრატეგიის დადგენისას მულავნდება ავტორისეული მიზანი, ჩანათყქირი, უწყების გადმოცემის სურვილი, რომელიც აუცილებლად საგანგებო ყურადღებას აქცევს იმ დროითს თუ სივრცითს გარემოს, როდესაც ან სადაც იქმნება ტექსტი.

ტექსტის ტაქტიკური გადაწყვეტილების შეფასება, ანუ განსაზღვრა ჯერ იმისა, თუ რამ განაპირობა კონკრეტული მასალის ან თემის შერჩევა, შემდგომ, ეს შერჩეული მასალა ან თემა რამდენად გამოსადგომი და შესაბამისი აღმოჩნდა უწყების გადმოსაცემად, და კიდევ, თუ რამდენად მოიძებნა გამომსახველობითი ფორმები ამორჩეული მასალის ან თემის დასამუშავებლად და გასაშლელად, მოითხოვს როგორც მაკრონალიზური, ისე მიკრონალიზური კვლევის თანაბარ შერწყმას.

ტექსტის ტექნიკის აღწერა და განხილვა მოითხოვს, გულისყურით ჩატარდეს მიკრონალიზი, მოხმარებული ხერხების ჩაღრმავებული შესწავლა, რასაც უეჭველად დასჭირდება მაკრონალიზის მონაცემთა გათვალისწინება (როცა უკვე დადგენილია ტექსტის გარეკავშირები).

ცია თავისი კვლევისას იმდენად ახლოს მიდის ტექსტთან, რომ ხშირად ავტორის თანაშემოქმედადაც კი იქცევა, მაგრამ, ამავე დროს, ტექსტის გულდაგულ და თანამიმდევრულად მიყოლის,

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები

მიდევნების პასუხისმგებლობა უფლება არ აძლევს ტია-ს, მოსწყდეს ტექსტს და მიაწეროს მას ის, რასაც არა აქვს დადასტურებული საყრდენი თავად არსებულ ტექსტში.

ტია მუშაობის შედეგები საშუალებას აძლევს ტექსტს, დააღწიოს მან თავი იზოლაციას, ოდენ თავის კონკრეტულ ჩარჩოებს და ხიდი გადოს – მისი გარემო კავშირების გააზრებით – სხვადასხვა და არაერთ გარემომცველ სივრცესთან.

5. ტია მყარად ეფუძნება თვალსაზრისს, რომ ყოველი ცალკეული ტექსტი, ისევე, როგორც ყოველი ცალკეული პიროვნება, ღირებულია თავისთავად, დამოუკიდებლად, არსისეულად.

ტია არ აწესებს არავითარ იერარქიულ წესრიგს ტექსტების შერჩევისას და დაჯგუფებისას, რადგან მიიჩნევს, რომ ყოველ ცალკეულ ტექსტს აქვს თავისი გამორჩეული ღირებულება და თავისი განსაკუთრებული ადგილი ავტორის ყოფნასა და შემოქმედებაში, ან, უფრო ფართოდ, კულტურასა თუ საჯარო-სამოქალაქო ცხოვრებაში.

ტია არ ახდენს ტექსტების არავითარ ღირებულებითს შეფასებას, რადგან მიიჩნევს, რომ ამგვარი შეფასების არანაირი ობიექტური საზომი არც არსებობს, ხოლო შესაძლო შეფასების ორად ორ ნამდვილ საზომად მიიჩნევს: პიროვნულ განწყობა-დამოკიდებულებასა და კულტურულ ან საჯარო მნიშვნელობა-გამოძახილს (შესაძლოა, ორივე შეფასება – დადებითი ან უარყოფითი მიმართულებით – ემთხვეოდეს ან არ ემთხვეოდეს ერთმანეთს). პირველი ასახავს, როგორ შთაბეჭდილებას ახდენს და როგორ აღიბეჭდება ტექსტი ცალკეული მკითხველის ესთეტიკურ, ინტელექტუალურ, ემოციურ თუ მორალურ ცხოვრებაზე, ხოლო მეორე – რა ზომის გავლენა მოახდინა ამ ტექსტმა მისი შექმნის შემდეგ გარემოზე, როგორი უკუფენა ჰქონდა მას ირგვლივ, რამდენად ძლიერი და ხანგრძლივი აღმოჩნდა გამოხმაურება.

ტია თავისი არჩევანისას თუ ანალიზური საქმიანობისას არ გამოარჩევს ტექსტს იმის მიხედვით, თუ როგორია მისი ზომა, უანრი, მიზნები, მოხმარება, შემდგომში დადგენილი და განსაზღვრული ადგილი კულტურულ თუ საჯარო ცხოვრებაში. ტია-სათვის არ არსებობს პრივილეგირებული, ანუ უპირატესი ტექსტები.

ცია ტექსტს ირჩევს საანალიზოდ საკუთარი დამოკიდებულებებისა და სათქმელის გამოსახატავად, მაგრამ მისი ველი ამოუწურავია და, ფაქტობრივად, გულისხმობს, რომ ყველა დაწერილი, ყველა არსებული ტექსტი იმსახურებს შესაბამის ყურადღებას. თუმცა გასათვალისწინებელია ინტერპრეტაციის რამე კონკრეტული ან პირადი მისწრაფება ტექსტის არჩევისას, რათა ის ხელსაყრელი და შესაფერისი აღმოჩნდეს ინტერპრეტაციული დასკვნების გამოსატანად.

მიუხედავად იმისა, რომ ცია ანალიზისა და ინტერპრეტაციისას არ აღიარებს ტექსტების იერარქიას, ის, ამავე დროს, აღიარებს, რომ ზოგადად, მკითხველის პირად სივრცეში, ისევე როგორც საჯარო სივრცეში არსებობს ტექსტების პირობით-დროებითი იერარქია, რაც დამოკიდებულია, ერთი მხრივ, პიროვნების აღზრდაზე, გამოცდილებაზე, ინტელექტზე, გემოვნებაზე, განწყობაზე, მეორე მხრივ კი, საერთო გარემოზე, რომელიც თავის სივრცეში ტექსტს მისთვის განსაზღვრულ ადგილს მიუჩენს. ხოლო ამ იერარქიის აღწერას, გაგებასა და შეფასებას ცია უთმობს სრულიად სხვა დარგების – ფსიქოლოგიისა და სოციოლოგიის – სფეროს და, შესაბამისად, ამ დარგების კვლევითს მეთოდებს.

6. ცია ენტელექტიაში გულისხმობს (და ეს ცნება ცია-ში სწორედ ამგვარი შინაარსით გამოიყენება), რომ ყოველი ცალკეული – ნებისმიერი, ანუ ამის გამო თავისთავად გამორჩეული და განსაკუთრებული – ტექსტი წარმოშობისა და ჩამოყალიბების ყოველ საფეხურზე მისწრაფვის, გამოავლინოს და განახორციელოს თავი ისე, რომ მიაღწიოს იმ მიზანს, ანუ იმ საზრისს, რაც მასში იმთავითვე იყო ჩადებული. ავტორი ამ მიზნის მიღწევას ცდილობს ტექსტის შექმნის მთელი გზის მანძილზე, პირველადი ჩანათვიქრიდანვე, და სწორედ ესაა პირველადი ენტელექტია, ხოლო დასრულებული ტექსტი უკვე იმ ენტელექტიის გამოვლენაა, რომელიც ტექსტის ჩამოყალიბების საწყისშივე იყო დაუჩვენებელი მასში. მაგრამ პირველადი ენტელექტია არ წყვეტს ქმედებას ტექსტის შექმნის შემდეგ, მისი დასრულების შედეგად, რადგან ტექსტი შემდგომაც აგრძელებს ქმედებას და სწორედ აქ ჩნდება მეორადი ენტელექტია, რომელიც უკვე ხორციელდება ინტერპრეტაციის შემთხვევისას, – თუკი და როცა ეს მოხდება. ამდენად, პირველადი ენტელექტია და მეორადი ენტელექტია ხორცს ასხამს ტექსტს თავის სის-

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები

რულები, თავის ინტეგრალურობაში, მაგრამ, ამავდროულად, ეს ხდება ავტორისა და ინტერპრეტატორის ცხადი თანამშრომლობით. ავტორი უბიძგებს ინტერპრეტატორს ინტერპრეტაციისაკენ, ხოლო ინტერპრეტატორი აგრძელებს ავტორის საქმეს და უკვე თავისი საქმით აცოცხლებს ტექსტს, ანუ სიცოცხლეს უნარჩუნებს მას, ახალ ძალას ჩაჰბერავს მის სიცოცხლეს, ახანგრძლივებს მისი სიცოცხლის უნარს.

ასე რომ, პირველადი ენცელეფია თავის თავში მოიცავს საკუთარ მიზანს და ეს მიზანია სათქმელის, უწყების მკითხველამდე მიგანა, რასაც შედეგად მოჰყვება ტექსტის წარმოქმნა-დაბადება, ხოლო ტექსტის შექმნის შემდეგ ემედებას იწყებს მეორადი ენცელეფია, რის შემდგომაც უკვე არსებული ტექსტი აგრძელებს თავის სიცოცხლეს ინტერპრეტაციაში.

ტექსტი, რომელსაც მკითხველი ჰყავს, ყოველთვის გულისხმობს აუცილებელი ინტერპრეტატორის არსებობას ამ მკითხველის სახით, თუმცა მკითხველი შესაძლოა იყოს, ამავდროს, პროფესიონალი, ტექსტების მწერელი, რომელიც, – სხვა მკითხველისაგან განსხვავებით, – პირველი ტექსტის საფუძველზე, მასზე დაყრდნობით წერს თავის საკუთარ მეორე ტექსტს.

ავტორისეული უწყება განხორციელდება მხოლოდ მას შემდეგ, რაც ამ უწყებამ ტექსტის სახე შეიძინა. ტექსტის შექმნის დროს თანდათანობით იკვეთება ჩანათვიქრის ფარული თუ ღია სათქმელი, რომელიც მოსალოდნელია, იყოს როგორც აშკარად გაცხადებული, ისე შეძლებისდაგვარად დამალული ტექსტში. ტექსტის შექმნის შემდეგ კი, ანუ მას შემდეგ, რაც პირველადი ენცელეფია უკვე გამოვლინდა ტექსტში, ამ ტექსტს სიცოცხლის უნარს ანიჭებს ინტერპრეტაცია, – როგორც მკითხველის, ისე მკვლევრის მხრივ. თავისთავად, ორივე ნამდვილად და თანაბრად ინტერპრეტატორია, მაგრამ ეს თანაბრობა, შესაძლოა, დაირღვეს იმის გამო, რომ ინტერპრეტატორი ინტელექტუალურად და ოსტატობრივ (სამუშაო საშუალებების, ანუ მეთოდების გამოყენებით), ან კიდევ პროფესიული ცოდნით სჯობნიდეს კვლევისა და ანალიზის მეთოდებში ჩაუხედავ სხვა მკითხველს.

ის, რაც ავტორისეულ ჩანათვიქრში ინტენციის სახით არსებობდა და რამაც – პირველადი ენცელეფიის გამოისობით – ხორცი შეისხა ტექსტის სახით, და თითქოს თავის მიზანს მიაღწია, მაინც აუცილებლად ინარჩუნებს მუდმივ დაუსრულებლობას, რამდე-

ნადაც, ფაქტობრივად, უსასრულოა ავტორისა და მკითხველის ურთიერთობის პერსპექტივა. დაწერილი ტექსტი მხოლოდ და სწორედ ინტერპრეტაციაში ახდენს თავის სრულყოფილ გამოვლენას, მაგრამ რაკი ინტერპრეტაცია თავისი არსით ამოუწურავი, მრავალმხრივი და უსასრულოა, პირველადი ენტელექტის უსასრულობა გადადის მეორადი ენტელექტის უსასრულობაში.

პირველადი ენტელექტის მეშვეობით, ავტორისეული ჩანათფქრის მატერიალიზება, ანუ ამ ჩანათფქრის ქცევა ტექსტად (რის გარეშე ის ოდენ ჩანათფქრადვე დარჩებოდა), აუცილებლად და ყოველთვის სძენს ტექსტს განსაზღვრულ ფორმას, რაც ემსახურება იმას, რათა უწყება გასაგები იყოს მკითხველისათვის, ვისთვისაცაა განკუთვნილი ეს უწყება. ამ ამოცანის შესასრულებლად საჭირო ხდება ტექსტის ფორმალური მოწესრიგება და შესაბამისი ხერხების გამოკონება თუ გამოყენება, – მკითხველისათვის არა მხოლოდ უწყების შიშველი შინაარსის მისაწოდებლად, არამედ მასზე ემოციური შთაბეჭდილების ან ინტელექტუალური გავლენის მოსახდენად.

საბოლოოდ, სათქმელის ფორმოზირივი მოწესრიგება, ორგანიზება, საგანგებო და განსაზღვრული ნიშნობრივი სისტემის გააზრება და განაწილება საშუალებას აძლევს ავტორს, თავისი მიზანსწრაფული ქმედებით ჩამოაყალიბოს და შექმნას ტექსტი. მაგრამ როცა ის პირველადი ენტელექტია, რომელიც შინაგანად ჩადებული იყო ტექსტში ჯერ კიდევ მის ჩამოყალიბებამდე და რამაც უწყება ტექსტად აქცია, უკვე მიზანსწრაფულად გამოვლინდა და ავტორმა ამ ტექსტის წერა დაასრულა, ამის შემდგომ, ცია-ს საქმიანობის ფეხდაფეხ, ტექსტი თანამიმდევრულად იწყებს მეორადი ენტელექტის გამოვლენასაც.

ამოუწურავია პირველადი ენტელექტია, რადგან ყოველთვის ამოუწურავია ტექსტის სათქმელი; ამოუწურავია მეორადი ენტელექტია, რადგან ამოუწურავია ტექსტის ინტერპრეტაცია.

თუ პირველადი ენტელექტის გამოვლენის არე იყო ავტორისეული ტექსტი, მეორადი ენტელექტია ვლინდება ცია-სეული კვლევის შედეგებში, რომელიც, ასევე, ტექსტის სახით იქმნება.

7. ცია-ს უმთავრესი, საფუძველმდები ამოცანაა ტექსტის ანალიზი, რაც მოითხოვს ტექსტის შესწავლა-დამუშავებას როგორც მიკროანალიზის, ისე მაკროანალიზის განზომილებით. კვლევა,

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები

რომელიც ორივე ამ მიმართულებით თანდათანებრივ წარმართება, ხელშესახებ ნაყოფს გამოიღებს მხოლოდ მოპოვებული დასკვნების შეერთება-შერწყმის შემდეგ. ტექსტის ანალიზი (როგორც მიკროანალიზი, ისე მაკროანალიზი) და მას მოდევნებული ინტერპრეტაცია, რასაც მოჰყვება მუშაობის დამავგირგვინებელი შეჯამება, საბოლოოდ, წარმოაჩენს ერთიან ინტეგრალურ სურათს, სადაც კონკრეტულ ტექსტს (ან ტექსტებს) შესაბამის გარემოში მიჩენილი ექნება თავისი კუთვნილი და განსაკუთრებული ადგილი.

ცია ტექსტის მიკროანალიზისას იყენებს სხვადასხვა კერძო მეთოდს, ანუ ხერხს, რომელმაც დროთა განმავლობაში დაადასტურა საკუთარი ქმედითი უნარი (იქნება ეს ისტორიულ-შეღარებითი, სემიოტიკური, სემანტიკური, ჰერმენევტიკური თუ სხვა დამკვიდრებული მეთოდები), თუმცა მათი გამოყენება და საკუთარი მიზნებისთვის მოხმარება სულაც არ გამორიცხავს, რომ ცია გასცდეს რომელიმე უკვე დანერგული მეთოდის ფარგლებს, თავად ამ მეთოდთა გაფართოება-დავიწროებისა თუ შერწყმის გზით. მიუხედავად არსებული მეთოდების შემოქმედებითი გამოყენებისა, ცია-ს არანაირად არ გააჩნია მისწრაფება, გამოიგონოს ახალი საგანგებო ხერხები ან საშუალებები მიკროანალიზური კვლევებისათვის, რაც მას სრულებითაც არც მიაჩნია არც თავის მიზნად და არც საჭიროდ.

რაც შეეხება ცია-ს მაკროანალიზურ კვლევას, ის ყოველთვის განსაკუთრებული გულისყურით განიხილავს და აუცილებლად ითვალისწინებს ავტორის პიროვნულ ვინაობას, ანუ იმას, თუ რა და როგორ გამოიყენა ავტორმა თავის ტექსტში საკუთარი გამოცდილებიდან (იგულისხმება ან ყოფითი, ან საჯარო-სამოქალაქო, ან ემოციური, ან ინტელექტუალური გამოცდილება) და, ასევე, მისი ცხოვრების გარემოებებს, მაგრამ, ამასთანავე, ცია მეტად მნიშვნელოვან ყურადღებას მიაპყრობს ტექსტის როგორც ისტორიულ და იდეურ (და, მათ შესაბამისად, პოლიტიკურ და იდეოლოგიურ), ისე კულტურულ და რელიგიურ გარემოს. მაკროანალიზური კვლევისას ცია უმთავრესად ემყარება ინტელექტუალური ისტორიის ძიებათა მიმართულებებს და მეთოდურ მონაპოვარს.

მაგრამ, საბოლოოდ, ცია-ს მუშაობის ინტეგრალურ შედეგს იძლევა სქოლასტიკური მეთოდის მკაფიოდ გააზრება, მასზე და-

ფუძნება და მისი ხერხების გამოყენება. ტექსტის მიმართ ცია-სეულ დამოკიდებულებას განსაზღვრავს ამ მოძღვრების არა მარტო კვლევითი და მეთოდური საშუალებანი, არამედ – შესაძლოა, კიდევ უფრო მეტად – სქოლასტიკის იდეური და ზნეობრივი საწყობი.

ზოგიერთი განმარტება:

1. მეორადი ენცელეფიის რაობა

ტექსტის ანალიზისას და, განსაკუთრებით, ინტერპრეტაციისას ცია ემედით იარაღად იყენებს არისტოტელეს მოძღვრებას ენცელეფიის გამო; თავად ეს ცნებაც – “ენცელეფია”, როგორც ჩანს, არისტოტელესვე შექმნილია და აღნიშნავს იმ ძალას (ენერგიას), რომელსაც პოტენციური გადაჰყავს აქტუალურში, ჩანათუქრს აქცევს სინამდვილედ. მაგრამ თვით ამ ჩანათუქრში უკვე არსებობს, ჩადებულია, ნაგულისხმევია მიზანი და, ამავე დროს, ის გამოვლენაც, რომელიც მხოლოდ განხორციელების დროს და განხორციელების შედეგად მიიღწევა. ცია ამ ცნების გამოყენებისას ითვალისწინებს ენცელეფიის მნიშვნელობის დაზუსტებასაც და გაფართოებაც, რაც მიღწეული იქნა უწინარესად სქოლასტიკაში (სადაც სწორედ მკაფიოდ გაიმიჯნა ერთმანეთისაგან პირველადი ენცელეფია და მეორადი ენცელეფია, რაც მხოლოდ მინიმუმებული იყო არისტოტელეს მიერ), თუმცა საყურადღებოა ცნების შინაარსის შემდგომი ცვლილებაც და მნიშვნელობაც, – ზოგიერთ ფილოსოფიურ მოძღვრებათა გავლით, სადაც ამ ცნების არცთუ სიღრმისეული ათვისება მოხდა, – გასული საუკუნის საბუნებისმეტყველო მეცნიერებებში.

ცია-სათვის მეორადი ენცელეფიაა ტექსტში ჩადებული ავტორისეული სწრაფვა, რომლის დანახვა, გაგება და გაცხადება ტექსტის ინტერპრეტაციისას ცია-ს საკუთარ ამოცანად და მოვალეობად მიაჩნია.

2. სქოლასტიკური მეთოდის რაობა

ტექსტზე მუშაობისას და განხილვისას ცია ეფუძნება კვლევის სქოლასტიკურ მეთოდს, რომელმაც თავის უმაღლეს გამოხატუ-

ლებას მიაღწია თომა აკვინელის შემოქმედებაში, – განსაკუთრებით, მის ნაშრომში “ღმრთისმეტყველების შეჯამება”. ამ მეთოდის საყრდენია შეკითხვების დასმისა და პაექრობის ხერხი, რასაც ამ წიგნის შემადგენელ მრავალრიცხოვან ტრაქტატებში ყოველთვის ხუთსაფეხუროვანი თანამიმდევრობა აქვს: ა. შეკითხვა, რომელზეც შეიძლება გავცეს ან დადებითი, ან უარყოფითი პასუხი (“ხომ არ არის?”); ბ. დასაბუთებული საწინააღმდეგო მოსაზრებების წყება (“როგორც ჩანს”); გ. ავტორიტეტული წყაროს თვალსაზრისი ამ საკითხზე (“მაგრამ საპირისპიროდ”); დ. კვლევის შედეგების წარდგენა და დასაბუთება (“ასე ვუპასუხებ”); ე. უკვე გამოთქმული საწინააღმდეგო აზრების გაბათილება.

ბუნებრივია, ცია გულისხმობს ამ მეთოდის (რომელიც, თავისთავად, სასკოლო-სასწავლო მეთოდია, რაც მისი სახელწოდებიდანაც მუდგუნდება: scholastica) ზოგადი სტრუქტურული ნიმუშის გათვალისწინებას (ხოლო ეს ნიმუში უწინარესად და უმეტესად – ცია-ს საქმიანობისას – ანალიზის უფრო შინაგან მიმდინარეობას ასახავს) და არა მის მექანიკურ ან გადაუმუშავებელ გადმოღებას ტექსტის ანალიზის თანამიმდევრობის დასალაგებლად, ასაწყობად თუ საჩვენებლად.

ზოგიერთი პერსპექტივა:

სამომავლოდ ივარაუდება მუშაობის გაგრძელება ცია-ს თეორიული საფუძვლების გამოსაკვეთად და დასაზუსტებლად, ანუ აუცილებელი ხდება საკითხების უფრო გაშლა და უკეთ ჩაწვდომა, სიფართოვისა და სიღრმის თვალსაზრისით. ჩნდება საჭიროება იმ ცნებებისა და ტერმინების საგანგებოდ დასადგენად და დასამუშავებლად, რომელთაც ცია იყენებს ან გამოიყენებს თავისი საქმიანობისას. სასურველია, მუშაობა წარმართოს იმ მიმართულებებით და კერძო პასუხები გაეცეს იმ შეკითხვებს, რომელთა გარკვეული წყება, ნიმუშების სახით, წარმოდგენილია ქვემოთ. თუმცა მუშაობის უმთავრესი ტვირთი, რა თქმა უნდა, გადავა კონკრეტული ტექსტების შესწავლაზე ცია-ს მეთოდით, ხოლო ამ ტექსტების ნუსხა, ბუნებრივია, ვერსად იქნება წარმოდგენილი, რადგან ამგვარი – ყოველგვარი – ტექსტების რაოდენობა ამოუწურავი და პრინციპულად უსასრულოა. ჩამონათვალის სახით შემოთავაზებულია მხო-

ლოდ თეორიულად დასამუშავებელი საკითხები და მოცემულია მათი გადაწყვეტის პირველადი მონახაზი.

1. *ტექსტის ინტეგრალური ანალიზის საწყისები*

ბუნებრივად ჩნდება მოთხოვნა, მკაფიოდ ჩამოყალიბდეს ცია-ს მიზნები, შესაძლებლობები, პირობები, დანიშნულება, ძიებისა და კვლევის ძირითადი საფუძვლები.

უწინარესად, გასარკვევი და დასადგენია, თუ რა მოთხოვნები განაპირობა ცია-ს წარმოშობა. შესაბამისად, აუცილებლად უნდა იქნეს წარმოდგენილი სხვადასხვა არსებული თეორიებისა და მეთოდების იმგვარი საქმიანი მიმოხილვა, რომელიც მიზნად დაისახავს, ცხადად აჩვენოს და ახსნას ცალკეული მათგანის მიმართ ცია-ს დამოკიდებულება, მათთან ცია-ს ნათესაობისა თუ დაპირისპირების ნიშნები და მიზეზები.

სხვადასხვა ჰუმანიტარულ დარგებში ტექსტების კვლევამ უკვე კარგა ხანია თან მოიცანა ავტორისეული უწყების ხილული მოწყვეტა ან ტექსტის ქსოვილით გამოხატული შინაარსისაგან, ან ტექსტში არსებული, მაგრამ ნებისმიერად შერჩეული გამონათქვამისაგან. ტექსტის მიმართ ამგვარი გამოყენებითი დამოკიდებულება (განპირობებული სრულიად უფლებამოსილი ინტერესით, გამომდინარე ამა თუ იმ დარგის მოთხოვნილებისა თუ საჭიროებიდან) ფაქტობრივად იწვევს ტექსტის ნამდვილი მისწრაფების, მისი ჩანაფიქრის უგულებელყოფას.

ერთი მხრივ, ტექსტის სრულმა შებოჭვა-შეზღუდვამ ან მისმა დაშლამ უმცირეს ერთეულებად, რაც ზოგიერთმა გავრცელებულმა მეთოდმა დაამკვიდრა, ტექსტს შესამჩნევად დაუკარგა კონტექსტი, ჰორიზონტალური განზომილება, ჩვეული გარემო; მეორე მხრივ, უფართოესმა (და არცთუ იშვიათად უსაფუძვლო) განზოგადებებმა, რომელთაც, ასევე, უპასუხისმგებლოდ ჩამოაშორეს ავტორიცა და ტექსტიც საკუთარ დროსა თუ სივრცეს, სრულიად მყიფე გახადა გლობალურ-უნივერსალური დასკვნები, რომლებიც უმალ იმსხვერვეა, როგორც კი კონკრეტული ტექსტების შემოტანის, განხილვის, გააზრების აუცილებლობა წამოიჭრება.

ხოლო ამ მდგომარეობამ კი ნამდვილად მოითხოვა სწორედ ინტეგრალური კვლევების გაშლა, რასაც ცია ახორციელებს; ამა-

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები

ვე დროს, ავტორის მნიშვნელობის უარყოფამ ცოცალიტარის-ტულ საფუძველზე აღმოცენებულ ზოგიერთ მეთოდში გარდაუვალი გახადა ცია-ს მოვალეობა, აუცილებლად წინ წამოწიოს ავტორი როგორც ტექსტის შემოქმედი და საგანგებო ყურადღება მიაპყროს მის გადამწყვეტ მნიშვნელობას კონკრეტული ტექსტის შექმნისას.

ცია მკაფიოდ აყალიბებს საკუთარ თვალსაზრისს ტექსტისა და ავტორის გამო, მაგრამ, ასევე, წამოჭრის საკითხს, თუ რამდენად არსებობს (რამდენად ყოველთვის არსებობს) მკითხველი, და როგორ გავლენას ახდენს მკითხველი, – ან ზოგადად, მისი არსებობა, – ავტორზე და ტექსტის შინაარსსა თუ სტრუქტურაზე.

ცია, ამავე დროს, აფართოებს ტექსტის ბუნებრივ ჩარჩოებს და არღვევს მის ჩაკეტილობას არა მარტო მაკრონალიზის შედეგად, არამედ ინტერპრეტაციის საშუალებებითაც.

2. შრეთა და დონეთა გამიჯვნა ტექსტის ინტეგრალურ ანალიზში

ცია მკაფიოდ განასხვავებს ერთმანეთისაგან ტექსტის შრეებსა და ტექსტის დონეებს. ცია დაადგენს იმ კრიტერიუმებს, რომლებიც ჯერ განსაზღვრავს, ხოლო შემდგომ გამიჯნავს ამ შრეებსა და დონეებს. ცია განსაზღვრავს, რა საჭიროება განაპირობებს მათს შემოტანას ცია-ს საქმიანობისას.

თავისთავად, ცია-ს მიერ სამუშაო ცნებებად “შრეებისა” და “დონეების” არჩევა, რა თქმა უნდა, პირობითია; უშუალოდ ტექსტის ანალიზისას ერთიცა და მეორეც უფრო იგულისხმება, ვიდრე გამოყენება.

შრეები ტექსტის ვერტიკალური განზომილებაა. ცია შეისწავლის და განიხილავს ტექსტის შიდასივრცეს და შიდასართულებს, ტექსტში არსებულ ყველანაირ – დიდ თუ მცირე – სტრუქტურებსა და ერთეულებს (ვთქვათ, ნიშნებს და, მათ შორის, სიმბოლოებს, ასევე, კონცეპტებსა თუ იდეოლოგიემებს). ცია არკვევს მათს დანიშნულებას, ან რამდენად მსჭვალავს და რანაირ შინაარსს სძენს ისინი ტექსტს. ცია კარგად აცნობიერებს, თუ რამდენად აუცილებელია, ტექსტის აღსაწერადაც და გასაგებადაც, გულისყურით შესრულდეს მიკროანალიზი, რამაც – შესაძლებლობის ფარგლებში – უნდა დაადგინოს ტექსტის ყოველი ცალკეული შრე (ფონოლოგიური, ლექსიკური, სემანტიკური, სემიოტიკური,

სცილური, სტრუქტურული, კომპოზიციური და ა. შ.), მათი ურთიერთკავშირი ერთმანეთთან და მათი დატვირთვა ტექსტის ავტორისეული უწყების გადმოსაცემად.

ღონეები ტექსტის ჰორიზონტალური განზომილებათაა. ცია შეისწავლის და განიხილავს ტექსტს არაერთ განსხვავებულ ღონეზე, ანუ დაადგენს ტექსტის მიმართებასა და დამოკიდებულებას ტექსტის გარეთ არსებული პიროვნული, საჯარო თუ კულტურული სივრცის სხვადასხვა არესთან: ავტორის ბიოგრაფიასთან, სხვა მონათესავე ან დაპირისპირებულ ტექსტებთან, ისტორიულ თუ სამოქალაქო გარემოსთან, იდეურ თუ იდეოლოგიურ თვალსაზრისებთან, მითოსთან, რელიგიასთან... ამავ დროს, ცია არასოდეს ივიწყებს ან უგულებელყოფს, რომ ყოველი ტექსტი ცხადად ირეკლავს დამოკიდებულებას ტრადიციასთან (ტრადიციის ხანგრძლივობის, მისი სიგრძე-სიმოკლის მიუხედავად), ტრადიციის გაგრძელების ან მასთან დაპირისპირების შესაძლებლობით.

საბოლოო დასკვნებისათვის ცია მზად იქნება, როცა ტექსტი უკვე აღიქმება როგორც მთლიანობა, ხოლო ტექსტის ამგვარ ინტეგრალურ სურათს იძლევა შრეთა და დონეთა ჯერ ცალცალკე დადგენა და გავება, ხოლო შემდგომ მათი შერწყმა და გაერთიანება ინტერპრეტაციის შემაჯამებელ საფეხურზე გადასავლელად.

3. ნიშნის გავება და მისი მნიშვნელობა ტექსტის ინტეგრალურ ანალიზში

რაკი ცია-ს ყურადღების საგანია მხოლოდ დაწერილი ტექსტი, ბუნებრივია, სამყაროში არსებულ მრავალრიცხოვან და მრავალსახოვან ნიშანთაგან ცია შეეხება მხოლოდ წერილობითი სახით არსებულ ნიშანს, რომელიც, თავის მხრივ, შესაძლოა აღნიშნავდეს სამყაროში არსებულ ნებისმიერ აღსანიშნს.

ტექსტის ყველანაირი გამოხატულება, ანუ უწყების, სათქმელის, გამოსახატავის გადაქცევა ნივთიერ, ხელშესახებ ტექსტად უკვე იმთავითვე მოითხოვს მის მოქცევას ნიშნობრივ ბადეში. ამდენად, ნებისმიერი ტექსტი უკვე ბუნებრივად ნიშნობრივია. აღსანიშნისა და აღმნიშვნელის ერთიანობა იძლევა საშუალებას, ავტორისეული უწყება და მისი გამოხატულება ერთ ინტეგრალურ, განუყოფელ მთლიანობად იქნეს დანახული თუ განხილული.

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები

ცია ეძებს და მოიპოვებს პასუხს, თუ საკუთრივ რა დანიშნულება ენიჭება ნიშანს და რა განაპირობებს მის გამოყენებას, ან რამდენად ნებისმიერია ის არა მხოლოდ ზოგადად, არამედ, უფრო კერძოდ, კონკრეტული ტექსტის სტრუქტურაში.

ცია ნიშანს ანიჭებს ფართო გაგებას, რომელიც მოიცავს ამ ცნების მნიშვნელობათა ვრცელ ველს. ცია-ს თვალსაწიერიდან, ნიშანი, როგორც ცნება, აღნიშნავს ყველა იმ ტროპსა თუ ფიგურას, რომლებიც გამოიყენება მხატვრულ თუ არამხატვრულ ტექსტში. ცია-სათვის განსაკუთრებულად ღირებულია ისეთი ნიშანი, როგორიცაა სიმბოლო, ხოლო, რაკი სიმბოლოში ყოველთვის ჩადებულია იდუმალი მნიშვნელობა, რომლის გაცხადებასაც ემსახურება ინტერპრეტაციონის პროცესი, სიმბოლოც, თავის მხრივ, საკუთარ არსს ვახსნის და წარმოაჩენს მხოლოდ ინტერპრეტაციონის ოსტატობის შედეგად.

ზოგადად, თუკი ტექსტი გაგებული იქნება როგორც მთლიანი ნიშანი, მაშინ:

სინტაქტიკა შეისწავლის ტექსტების ერთმანეთთან მიმართებას (კვლევა წარმართება დონეთა განზომილებაში);

სემანტიკა შეისწავლის, თუ რა შინაარსს, რა აზრს, რა სათქმელს გამოხატავს ნიშანი, ანუ ტექსტი მთლიანად, თუმცა მანამდე დაადგენს იმ კავშირს, რაც დამყარებულია აღსანიშნავსა და აღმნიშვნელს შორის (კვლევა წარმართება შრეთა განზომილებაში); ასევე, განისაზღვრება, თუ როგორ, რა საშუალებებით, რა ხერხებით მყარდება კავშირი თავად ტექსტსა და მის უწყებას შორის; გაირკვევა, თუ როგორ აღიქმება ტექსტი ინტერპრეტაციონის მიერ და რატომ იკითხება ის ამგვარად, ოღონდ ტექსტი წარმოსახული იქნება ინტეგრალურად (ა. კონკრეტული ტექსტი როგორც მთლიანობა, ბ. ტექსტის კონკრეტული უწყება როგორც მთლიანობა, გ. კონკრეტული ტექსტისა და კონკრეტული უწყების განუყოფელი მთლიანობა);

პრაგმატიკა შეისწავლის ინტერპრეტაციითა ისტორიას, ანუ როგორ აღიქმებოდა ესა თუ ის ტექსტი ინტერპრეტაციონთა მიერ პირადი თუ ისტორიულ-კულტურული გარემოს გათვალისწინებით. ცია-სეული ინტერპრეტაცია კი ამ რიგში არა მარტო ერთერთია, არამედ ის თავს ივალდებულებს, განიხილოს და შეაჯამოს კიდევ წინამორბედი ინტერპრეტაციები.

ნიშნის რაობის გასაგებად ცია-სათვის აუცილებელ საყრდენად რჩება ნიშნის შესახებ სქოლასტიკური მოძღვრება, თუმცა ცია ასევე სარგებლობს ნიშნების შემსწავლელი საგანგებო მეცნიერების – სემიოლოგიის (სემიოტიკის) გამოცდილებითა და მიღწევებით.

4. ანალიზი და ინტერპრეტაცია ტექსტის ინტეგრალურ ანალიზში

ის, რომ ცია-ს სახელწოდებაში თვალშისაცემი და წარმართველია ანალიზი, სრულებით არ ნიშნავს, რომ ცია, მას შემდეგ, რაც აღწერისა და გაგების საფეხურიდან გადაინაცვლებს მომდევნო საფეხურზე და შეუდგება ანალიზს, იქვე – დასრულებული ანალიზის შედეგების წარმოჩენით – ამოწურავს თავის საქმიანობას. ცია-სათვის ანალიზი ქმედებაცაა და გზაცაა, მაგრამ – ცია-ს მიზანსწრაფვიდან გამომდინარე, – ის არ ჩერდება კვლევის ამ საფეხურზე და აგრძელებს დაწყებულ გზას, ტექსტის გაგების მიმართულებით. ცია ადასტურებს, რომ ტექსტის წაკითხვის, განხილვისა და ახსნის მთავარი მიზანია ტექსტის გაგება, ავტორის უწყების ჩაწვდომა და გარეთ გამოტანა, ავტორის ინტენციის საჯარო გაცხადება. სწორედ ამ მიზანს ემსახურება ტექსტის ინტერპრეტაცია, რისი შესაძლებლობაც ენტელექტიურად უკვე ჩადებულია და შეიგრძნობა ცია-ს საქმიანობისას ტექსტთან პირველივე შეხების უმაღლეს. სქემატურად რომ ითქვას, ინტერპრეტაცია ბუნებრივად იწვევს პირველადი ენტელექტიის გადასვლას მეორად ენტელექტში.

ამგვარად, ანალიზს მოსდევს ინტერპრეტაცია, ან, უფრო ზუსტად, ანალიზი აუცილებლად გულისხმობს – ენტელექტიურად – ინტერპრეტაციის მოდევნებას. ცია აცნობიერებს, რომ ავტორისეული ჩანაფიქრის გაჩენის პირველი წამიდან, შემდგომ კი ტექსტის სიცოცხლის დასაწყისიდან ტექსტის ჩამოყალიბება-შექმნის ყოველ მონაკვეთზე მიმდინარეობს შემოქმედებითი სიცოცხლე, რომელიც სრულდება ტექსტის ინტერპრეტაციაში, მაგრამ სწორედაც სრულდება, ანუ სისრულესა და სრულყოფილებას იძენს, თუმცა არანაირად არც დაწყდება და არც გაწყდება. ენტელექტიის ქმედება გრძელდება, სანამ ის არ ამოწურავს ავტორისეულ ჩანაფიქრს, ანუ სანამ სრულად არ განხორციელდება ავტორისეული უწყება ჯერ ტექსტის, ხოლო შემდგომ ინტერპრეტაციის

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები

სახით, რაც ცხადყოფს შემოქმედებითს განგრძობითობას. რაკი ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა ამოუწურავია, შესაბამისად, ენტელექტუალური ხორციელდება ყოველ მომდევნო ინტერპრეტაციაში, რომელთა რიცხი უსასრულოა. რამდენადაც ტექსტი ცოცხლობს ინტერპრეტაციაში, ხოლო, ერთი მხრივ, ყოველი ცალკეული ინტერპრეტაცია ხელახლა და ახლებურად აცოცხლებს ტექსტს, მაგრამ, მეორე მხრივ კი, ინტერპრეტაციის შესაძლებლობა მარადიულია, ამდენად, ტექსტი სამუდამოდ ამოუწურავია და, შესაბამისად, სამუდამოდ ცოცხალია.

5. ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი და ინტერპრეტაციული სინთეზის საკითხი

ტექსტის ანალიზი, პირველადი მნიშვნელობითვე, საქმიანობაა, რომელიც ცალკეულ ერთეულებად დაშლის ტექსტს. შესაბამისი დანაწევრების შედეგად, ცია შეძლებს ამ ცალკეული ერთეულების აღწერას, გაგებასა და მათი მნიშვნელობის გააზრებას კონკრეტულ ტექსტში.

მაგრამ ცია ცდილობს, პასუხი გასცეს რთულ შეკითხვას, თუ როდის, ანალიზის რომელ საფეხურზე მთავრდება ტექსტის დანაწევრებული აღქმა და როდის, რომელი საფეხურიდან იწყება ტექსტის აღქმა ერთიან, განუყოფელ მთლიანობად, ანუ როდის ენაცვლება მიკრონალიზს მაკრონალიზი; კიდევ, ზოგადად, შესაძლებელია თუ არა მსჯელობა ტექსტის ერთიანი უწყების ან გამოხატვის ერთიანი ფორმის შესახებ და მათი აღწერა-გადმოცემა ცია-ს შედეგების შეჯამებისას; უფრო მეტი, თავად უწყება და გამოხატვის ფორმები ნებისმიერია თუ დაკავშირებულია ერთმანეთთან შინაგანი აუცილებლობით და შეძლებს თუ არა ცია ტექსტის ზოგადი ინტეგრალურობის პოვნასა და დადასტურებას სწორედ ამ განზომილებითაც.

ამას ემატება – ტექსტის ანალიზის დასრულების შემდეგ – ტექსტის აუცილებელი გააზრება და განხილვა იმ გარემოს გათვალისწინებით, იმ კონტექსტის განხილვა-წარმოდგენით, რომელმაც გამოძახილი პოვა ტექსტში. ამ შემთხვევისას ცია-ს უკვე საქმე აქვს ინტერპრეტაციულ სინთეზთან, მაგრამ დასადგენია, სად და როდის ხორციელდება ეს სინთეზი; ასევე, გასარკვევია და მკაფიოდ შემოსაზღვრულია ამ სინთეზის ფარგლები, რათა სინთეზი არ

გადაიქცეს უსაფუძვლო, გამოგონილ, ცექსტსა და მის გარემოს მოწყვეტილ აბსტრაქციად.

ცია გამოკვეთილად აცხადებს, რომ სინთეზად ის მიიჩნევს არა ცალკეულ ერთეულთა მექანიკურ შერწყმა-შეერთებას, არამედ იმ ახალ სინამდვილეს, რომელიც გზას უკაფავს იმგვარი მთლიანობის წარმოჩენას, სადაც სათქმელი და გამოხატვის ფორმები სწორედაც უერთდება ერთმანეთს და, ამავე დროს, ცხადად ირეკლავს იმ გარემოს, რომელშიც ის შეიქმნა.

ცია-ს მყარი შეხედულებით, სინთეზი განპირობებულია არა გარემოთი, არამედ ავტორის უწყებით და იმით, თუ როგორია ავტორისეული სწრაფვა ამ უწყების ხორცშესასხმელად ცექსტის სახით. შესაბამისად, ცექსტს ქმნის არა გარემო, არამედ ავტორი, თუმცა გარემო აუცილებლად და ყოველთვის აისახება ცექსტში.

საჭიროა, ასევე გაცხადებულად ითქვას, თუ რამდენად აქვს სურვილი ცია-ს, რომ მისი მუშაობის შედეგმა მიიღოს სინთეზის სახე; ან იქნებ ცია, სახელის კვალობაზე, მაინც უპირატესობას ანიჭებს ანალიზს და ამჯობინებს მეტ-ნაკლებად მის ჩარჩოებში დარჩენას, ხოლო სინთეზის ჩამოყალიბებას ცია არ მიიჩნევს საკუთარ ვალდებულებად და მას მხოლოდ საგანგებო, განსაკუთრებული შემთხვევისას მიმართავს; ანდა ვარაუდობს თუ არა ცია, რომ საბოლოო სინთეზი განხორციელდება მხოლოდ იმ შესაძლებლობაში, სადაც ცექსტის ავტორი, მკითხველი და ინტერპრეტაციონარი განუყოფლად უერთდება ერთმანეთს.

6. ინტერპრეტაციონარის მოვალეობა და პასუხისმგებლობა ცექსტის ინტერპრეტაციულ ანალიზში

ცია-ში ცექსტსა და ცექსტის ანალიზს ერთმანეთთან აკავშირებს ანალიტიკოსი, თუმცა ცდომილება იქნება, ითქვას, რომ იგი მათ შორის იმყოფება, მათი შუამავალია, რადგან ანალიტიკოსი არასოდესაა მოწყვეტილი ანალიზს და სწორედ იგი აყალიბებს მას. ამავე დროს, ცია ცდილობს, მკაფიოდ გამოიჩინოს ანალიზი და ინტერპრეტაცია და, საბოლოოდ, შემაჯამებელ მუშაობას მაინც უკავშირებს ინტერპრეტაციას, რომელიც მოსდევს ანალიზს და რომელსაც ახორციელებს ინტერპრეტაციონარი. მაგრამ ცია არ მიჯნავს ანალიტიკოსს ინტერპრეტაციონარსაგან, თუმცა ცდილობს გაარკვიოს, ცია-ს რომელი საფეხურისათვის

იქნება პრიორიტეტული ანალიზი და რომლისათვის – ინტერპრეტაცია. რაკი ცია, ზოგადად (თუნდაც სახელწოდებიდან გამომდინარე), საკუთარი საქმიანობის პირველსაწყისად მიიჩნევს ანალიზს, ამდენად, ტექსტის კვლევას ყოველთვის საფუძველს უდებს ანალიტიკოსი, ხოლო ინტერპრეტაციული შემდგომ შეუდგება თავის სამუშაოს. არ იქნება გამართლებული იმის თქმა, რომ რომელიმე ეს ფუნქცია დაქვემდებარებულია, თუნდაც იმიტომ, რამდენადაც ცია-ს პირობებში ანალიტიკოსი პიროვნულად ითავსებს ინტერპრეტაციას, – ხან თანამიმდევრულად, ხან ერთდროულად. ცია-ს ხედვით, ანალიზის საფეხურიდან ინტერპრეტაციის საფეხურზე გადასაცვლება გაადვილებულია იმ სინამდვილით, რომ ეს საფეხურებრივი გადასვლა ხორციელდება ტექსტის მკითხველ-ანალიტიკოს-ინტერპრეტაციის პიროვნებაში.

ზოგადად, ინტერპრეტაციის, რა თქმა უნდა, მკითხველია, მაგრამ, ამავე დროს, იგი მეცია, ვიდრე ოდენ მკითხველი, – არა მარტო ტექსტის მიმართ პროფესიული დამოკიდებულების გამო, არამედ იმიტომაც, რომ იგი თავადაც შემოქმედია და აქედან გამომდინარე, თავადაც ქმნის ახალ ტექსტს, ოღონდ არსებული ტექსტის ინტერპრეტაციის სახით. ამიტომ ინტერპრეტაციის ერთდროულად მკითხველიცაა და ავტორიცაა, ისიც წერს და ისიც ქმნის თუნდაც მეორეულ ტექსტს (მეორადი ინტელექტის მეშვეობით). რა თქმა უნდა, ამის გამო, აქედან გამომდინარე მისი საქმიანობაც სამი მიმართულებით წარიმართება და ამ მეორეულ ტექსტსაც აქვს თავისი, საკუთარი – შესაძლებელია, პირველადი ტექსტისაგან ან მეტად, ან ნაკლებად დამოუკიდებელი – სტრატეგია, ტაქტიკა, ტექნიკა.

მაგრამ ტექსტის ანალიზისას ცია მოითხოვს ანალიტიკოსისაგან ტექსტის ხელშეუხებლობის მინიმუმის დაცვას, რათა, უჩინარეს ყოვლისა, ტექსტი არ დამახინჯდეს, ანუ არ დაშორდეს საკუთარ უწყებასა და შინაარსს. შემდგომში, ტექსტის ინტერპრეტაციისას ისევ და კიდევ უფრო მკაცრად დადგება ამგვარი მინიმუმის დაცვის საკითხი, ოღონდ მისი დაცვა მოეთხოვება ინტერპრეტაციის, თუმცა ინტერპრეტაციის თანამიმდევრულად განვითარების გარკვეულ, შემაჯამებელ საფეხურზე ინტერპრეტაციის მოიპოვებს უფლებას, წარმოადგინოს – ოღონდ გაცხადებულად და გამიჯნულად – საკუთარი დამოკიდებულებით აღბეჭდილი

ხედვა იმ უწყების გამო, რაც ავტორისათვის ტექსტის შექმნის ბიძგად იქცა.

ამასთანავე, თავისთავად ამგვარი სუბიექტური დამოკიდებულება ჩნდება ტექსტის შერჩევის უმაღლ ინტერპრეტაციას იმ პირადი განწყობითაც, რომელიც განსაზღვრავს მის ამ კონკრეტულ არჩევანს. ინტერპრეტაციური ირჩევს ტექსტს ცია-ს სამუშაოს ჩასატარებლად, მაგრამ იგი კარგად აცნობიერებს, რომ მისი არჩევანი გადაწყვიტა ავტორისეული უწყების ან ნათესაობამ, ან მასთან მკვეთრად დაპირისპირებამ, ან მოვალეობამ მის მიმართ, რაც – ყველა ეს შემთხვევა – იძლევა საშუალებას, ინტერპრეტაციურის საკუთარი სათქმელი გამოიხატოს; ანდა, შესაძლოა, გაჩნდეს ეჭვი, რომ უწყება ტექსტში გამოთქმულია არასაკმარისად ან არასრულად, რაც განაპირობებს აუცილებლობას, რომ ეს უწყება შეივსოს ან გამოიხატოს ბოლომდე. სხვათა შორის, ეს უკანასკნელი შემთხვევა ყველაზე მეტ საფრთხეს უქმნის, ერთი მხრივ, ტექსტს, რათა მას არ მიეწეროს ის, რაც მასში არაა ნათქვამი და არც იგულისხმება, მაგრამ, მეორე მხრივ, ინტერპრეტაციურს, რომლის წინაშე ამგვარი მდგომარეობა წამოჭრის ზნეობრივ პრობლემას, რათა მან არ ისარგებლოს ტექსტით როგორც მხოლოდ საშუალებით და არ იძალადოს ტექსტზე.

ცია საჭიროდ მიიჩნევს, ტექსტის ინტერპრეტაციისას ინტერპრეტაციური აღიჭურვოს შესაძლო ასკეტურობით, რასაც უნდა გამოხატავდეს ინტერპრეტაციური მაქსიმალური თვითშეზღუდვა, რათა მკაფიოდ იქნეს დაცული საინტერპრეტაციო ფარგლები. ეს თვითშეზღუდვა დაეხმარება ინტერპრეტაციურს, თავი შეიკავოს საკუთარი თვალსაზრისის იმგვარი გაშლა-განვითარებისაგან, რომელიც ინტერპრეტაციას საერთოდ დაამორებს ტექსტის სათქმელს, მის უწყებას. ამ საფრთხის თავიდან ასაცილებლად დამაზღვეველ წინაპირობას წარმოადგენს ინტერპრეტაციის დროს (ისევე როგორც მანამდე – ანალიზისას) ტექსტთან განუწყვეტლივ უკიდურესად ახლოს ყოფნა (ამიტომაც ცია არასოდეს ავლენს ხელმომჭირნეობას ციტირებისას).

ცია ინტერპრეტაციურს ანიჭებს შესაძლებლობას, გაიზიაროს ავტორისეული უწყება და შეუერთდეს ავტორს ამ უწყების მოწოდება-გავრცელების მიზნით, მაგრამ თუ ავტორისა და ინტერპრეტაციურის სათქმელი არ ემთხვევა ერთმანეთს, მაშინ ინტერპრეტაციურს მოეთხოვება, პატიოსნად და ცხადად გამოიხატოს

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები

საკუთარი სათქმელი და გაემიჯნოს ავტორისეულ უწყებას იმ შემთხვევისასაც კი, თუკი სწორედ ეს კონკრეტული ტექსტი ან ამ ტექსტის ინტეგრალური გარემო აღმოჩნდა პირველადი ბიძგი ინტერპრეტაციისეული სათქმელის გადმოსაცემად და ჩამოსაყალიბებლად. ამდენად, შესაძლოა, ინტერპრეტაციას ჰქონდეს თავისი საკუთარი სათქმელის გამოხატვის სურვილი და იგი ამ მიზნითაც სარგებლობდეს ცია-ს მიერ მინიჭებული შესაძლებლობით, მაგრამ მისი ყოველი სამუშაო ქმედება აუცილებლად უნდა გამორიცხავს ნებისმიერ ძალადობას ტექსტზე.

თავისთავად ამგვარ მოთხოვნებს ცია საკუთარ ზნეობრივ მოვალეობად რაცხს.

მყარი იდეური თვალსაწიერი გადამწყვეტად ეხმარება ინტერპრეტაციას, რათა იგი თავისი პიროვნული ძალებისა და უნარების ინტეგრალური თავმოყრით ირჩევდეს, ხედავდეს და განიხილავდეს ტექსტს. ტექსტის მიმართ ინტერპრეტაციის დამოკიდებულება დაფუძნებულია მის მიერ ღირებულებათა მკაფიო გააზრებასა და გათავისებაზე.

ასევე, ინტერპრეტაციის ვალდებულებაა, მკვიდრად ინარჩუნებდეს საკუთარ პიროვნულ ინტეგრალურობას და არ ანელებდეს საკუთარ ინტელექტუალურ მზადყოფნას ცია-ს საქმიანობისას. ინტერპრეტაციის მუშაობისას განმსაზღვრელ მნიშვნელობას იძენს მისი მხრივ დაყრდნობა გონიერების (prudentia) სიქველეზე, რაც არა მხოლოდ უმჯობესად და საღად ახსნის ტექსტის ავტორისეულ უწყებას, არამედ ტექსტთან ურთიერთობის ზნეობრივ ჩარჩოებსაც შეუნარჩუნებს სიმკვიცეს და, ამავე დროს, ტექსტისა თუ ავტორის მიმართ ყველაზე ღირსეულ, ყველაზე პაციოსან დამოკიდებულებას უზრუნველყოფს.

მართალია, ინტერპრეტაციის არანაირად არ უნდა ამახინჯებდეს არც ტექსტს და არც ავტორისეულ უწყებას, რასაც მას ცია-ს წესები დაჟინებით უკრძალავს, მაგრამ იგი შერჩეულ ტექსტს მაინც გარდაუვალად სამყაროს თავისეული განჭვრეტის ბადურაში მოათავსებს. ამიტომ ცია-სეული ინტერპრეტაციის თავისი საქმიანობისას ვერ იქნება ოდენ დამკვირვებელი (მაგალითად, ვერც პოზიტივისტი და ვერც ემპირიკოსი), რადგან ის ქმედითად, შემოქმედებითაა ჩართული ტექსტის ინტერპრეტაციის პროცესში, ანუ თანამონაწილეობს ტექსტის სიცოცხლეში.

ცია ინტერპრეტაციორისაგან მოითხოვს, ერთი მხრივ, უზუსტეს და უფაქიზეს წყაროთმცოდნეობითს მომზადებას, მის პროფესიულ მოწიფულობას ტექსტის ყველა შესაძლო შრის მოსახელთებლად და ჩასაწვდომად, ხოლო, მეორე მხრივ, უფართოეს ზოგადკულტურულ თვალსაწიერს, რადგან ტექსტის დონეთა წარმოდგენა და აღწერა შეუძლებელია ტექსტის ფართო გარემოს გაუთვალისწინებლად, – ინტერპრეტაციორს ტექსტის გასაგებად და აღსაქმელად აუცილებლად სჭირდება ეპოქისა და კულტურის კონტექსტის საუკეთესო ცოდნა.

ისევ, ცია-ს მიაჩნია, რომ ინტერპრეტაციორი უნდა იყოს იმგვარი ინტეგრალური პიროვნება, რომლის საქმიანობიდან ერთიანად გამოჭვივის იდეური, ზნეობრივი, ესთეტიკური მთლიანობა.

ამგვარ მოთხოვნათა დაკმაყოფილებისა და დაცვის გარეშე ინტეგრალური ანალიზის პირველადი, მოსამზადებელი საფეხურის დაძლევა შესაძლებლად ჩანს, მაგრამ სრულიად შეუძლებელია ინტეგრალური ანალიზის საბოლოო მიზნის მიღწევა, ანუ ინტერპრეტაციის სამუშაოს ნაყოფიერი შესრულება.

ცია საშუალებას იძლევა, ცია-ს საქმიანობისას ჩამოყალიბდეს ინტერპრეტაციორი – ინტეგრალური პიროვნება, რომელიც ინტერპრეტაციული მუშაობისას თავად იღებს და ითვისებს აღმზრდას, მაგრამ იგი, ამავე დროს, სხვასაც უბიძგებს, უძღვება – აღმზრდელობითად, პედაგოგიურად (paedagogus), – რათა ამ სხვადასე შეძლოს, ჩამოაყალიბოს საკუთარი ინტეგრალური პიროვნება.

7. ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი და ტექსტის ავტორის საკითხი

ცია აცნობიერებს, რომ ყოველი კონკრეტული ტექსტი შექმნილია კონკრეტული ავტორის მიერ, ხოლო ეს ტექსტი ასახავს არა მხოლოდ ავტორისეულ უწყებას (ანუ, უხეშად რომ ითქვას, იმ ჩანაფიქრს, რაც ავტორს უნდოდა წერილობით ტექსტად ექცია), არამედ გასათვალისწინებელია ის გარემოებაც, რომ არსებული ტექსტი აუცილებლად ირეკლავს მისი ავტორის განვლილი ცხოვრების იმუამინდელ – ტექსტის შექმნის დროინდელ – საფეხურსაც და ნაყოფსაც.

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები

ცია, რომელიც უპირობო პაცივს სცემს ცალკეული თუ ყოველი ადამიანის პიროვნულ განუმეორებლობასა და ღირებულებას, სრულიად მიუღებლად მიიჩნევს “ავტორის სიკვდილის” მემარცხენე-კოლექტივისტურ თვალსაზრისს, რომელიც, ზოგადად, მიმართულია პიროვნების იდეისა და პიროვნული შემოქმედების წინააღმდეგ.

ცია არ გამოირიცხავს, რომ ზოგჯერ ავტორი, შესაძლოა, განიცდიდეს ამა თუ იმ ჯგუფის გავლენას და გამოხატავდეს რომელიმე გაერთიანებაში გავრცელებულ და დამკვიდრებულ იდეასა თუ შეხედულებას, მაგრამ თვით ასეთი შემთხვევისასაც კი საკუთარ ტექსტზე პასუხს აგებს მისი ავტორი, რომელიც თავად გადაწყვეტს და განსაზღვრავს ტექსტის არსებობასაც და არსსაც, ხოლო ნებისმიერი ტექსტი ყოველთვის და ყველა გარემოებაში ჩამოყალიბდება ავტორის პიროვნული მეობის ქურაში, რადგან ტექსტი მხოლოდ ავტორის შექმნილია (თვით კოლექტიური ავტორის – ავტორთა გუნდის – იმ იშვიათი გამონაკლისისას, როცა უცნობია ჯგუფის თითოეული წევრის ავტორისეული წვლილი, ამ ჯგუფს ცია განიხილავს როგორც ერთ ავტორს, რომლის ბიოგრაფია შედგება ტექსტის შექმნის ცალკეულ მონაწილეთა ბიოგრაფიული მონაცემების ჯამისაგან).

თუ ტექსტის ავტორი ემსახურება რომელიმე ჯგუფის მიზანსწრაფვას (შესაძლოა, ასრულებდეს კიდევ მის დაკვეთას) და, შესაბამისად, ტექსტის უპირატესი დანიშნულება იყოს ამ ჯგუფის სათქმელის გამოხატვა, მაშინაც კი გადაწყვეტილება მაინც ავტორისეულია: სწორედ ავტორი თავად ანიჭებს ტექსტს კოლექტიური მსახურების დანიშნულებას და თავადვე ირჩევს გამოხატვის საშუალებებს.

თუნდაც ავტორი ცხადად განიცდიდეს რომელიმე მყარი ტრადიციის გავლენას, გაცნობიერებულად რჩებოდეს ამ ტრადიციის ჩარჩოებში და მისი წერის ტექტიკა თუ ტექნიკა მთლიანად ემყარებოდეს უკვე არსებულ, დამკვიდრებულ წესებს, მაშინაც კი ავტორისეული პიროვნება მაინც აუცილებლად გამოკრთება არჩევანის შემთხვევისას, – კერძოდ, იმითაც, თუ რომელ შესაძლებლობას ან შესაძლებლობებს ირჩევს იგი თავისი ტექსტის ჩამოსაყალიბებლად.

ცია უყურადღებოდ არ ცოვებს საკითხს, თუ რა განაპირობებს ავტორის მიერ ჯერ ტექსტის შექმნის, ხოლო შემდეგ მისი

გასაჯაროების სურვილს. შესაბამისად, გასათვალისწინებელი და მოსალოდნელია იმგვარი შემთხვევა, როცა ავტორს ან არ უნდოდეს თავისი უწყების ტექსტად ქცევა (რის შედეგადაც ტექსტი არც შეიქმნება და არც იარსებებს), ან არ უნდოდეს მისი გაცნობა სხვისთვის (რამდენ ადამიანსაც უნდა გულისხმობდეს ეს სხვა: ერთიდან უსასრულობამდე), ანუ მისი გამოტანა პირადი სივრციდან საჯარო სივრცეში (რის შედეგადაც ტექსტი გამოუქვეყნებლად დარჩება), ან – ორივე ერთად. ცია-სათვის მნიშვნელოვანია, დადგინდეს, რა იყო ის ბიძგი, მიზეზი, გარემოება, – თუნდაც ავტორის შინაგან ცხოვრებაში, თუნდაც ავტორის საჯარო მდგომარეობაში, თუნდაც გარეშე პირობებიდან გამომდინარე, – რომელმაც ავტორს მიაღებინა გადაწყვეტილება, უწყება ექცია ტექსტად, შემდგომ კი ეს ტექსტი საკუთარი, პირადი გარემოდან გარეთ გამოეცანა.

ბუნებრივია, ამ გარემოებათა გათვალისწინებით, ყალიბდება და იცვლება ავტორისეული სტრატეგია, ტაქტიკაც, ტექნიკაც. თავისთავად უწყება შეიძლება არსებობდეს გამონათქვამის სახით, რაც ამ გამონათქვამს ცია-ს ყურადღების მიღმა დატოვებს, მაგრამ თუკი ავტორი გადაწყვეტს, მისცეს თავის უწყებას წერილობითად ორგანიზებული ტექსტის სახე, არსებითი და განმაპირობებელი ვახდება, რატომ მიიღებს ავტორი ამ გადაწყვეტილებას (სტრატეგიულად), როგორ მასალას და რომელ თემას აირჩევს იგი (ტაქტიკურად), როგორც ფორმას მიანიჭებს იგი ტექსტს (ტექნიკურად). მაგრამ, შესაძლოა, მთლიანად განსხვავებული აღმოჩნდეს ავტორის სტრატეგია, ტაქტიკაც და ტექნიკაც იმის შესაბამისად, თუ ვის იგულისხმებს ავტორი ტექსტის აღმქმელად, ანუ მკითხველად: მხოლოდ საკუთარ თავს, მხოლოდ ერთ სხვა ადამიანს, ადამიანთა მეტ-ნაკლებად ვიწრო წრეს თუ ადამიანთა სრულიად განურჩეველ ან სრულიად ამოუწურავ ჯგუფს.

ცია-ს მუშაობისას, თუკი ავტორის ბიოგრაფია კარგადაა ცნობილი და შესწავლილი, ადვილად დამყარდება შესატყვისობა ბიოგრაფიასა და ტექსტს შორის (რაც უფრო უკეთ და დაწვრილებითაა ცნობილი ბიოგრაფიული ფაქტები – მით უმეტეს!), ხოლო თუ ავტორის ბიოგრაფია ნაკლებადაა ცნობილი, სრულეობით არაა ცნობილი ან ტექსტი, საერთოდ, ანონიმურია, ანუ ავტორის უსახელოდ არსებობს, მაშინ სწორედ ტექსტი აღმოჩნდება ერთადერთი წყარო ავტორის ვინაობის გასაგებად თუ ჩა-

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები
საწვდომად, თუმცა ეს სამუშაო მეტისმეტად რთული, დაძაბული,
საჭოჭმანო და სახიფათოა.

8. სქოლასტიკური მოძღვრებისა და მეთოდის მნიშვნელობა ტექსტის ინტეგრალურ ანალიზში

ცია, მართალია, საკუთრივ ანალიტიკური საქმიანობისას, – განსაკუთრებით კი, მიკროანალიზისას, – ეყრდნობა სხვადასხვა, განსხვავებულ მეთოდს, რომლებიც აქამდე, ათწლეულების განმავლობაში, გამოიყენებოდა ტექსტის ანალიზის ჩასატარებლად, მაგრამ მაშინ, როცა საქმე შეეხება მაკროანალიზს და, კიდევ უფრო მეტად, ინტერპრეტაციას, ცია უხვად სარგებლობს სქოლასტიკის არა მარტო მეთოდური ხერხებითა და საშუალებებით, არამედ სქოლასტიკური მოძღვრების ათასწლოვანი საზოგადო მემკვიდრეობით, განსაკუთრებით კი, – თომისტური ფილოსოფიის საფუძვლებით.

ცია განსაკუთრებით უღრმავდება არსისა და სახის ერთიანობის საკითხს, და განიხილავს მას ისე, როგორც ამ მიმართებადამოკიდებულებას ხედავს და წარმოაჩენს სქოლასტიკა. ამ მოძღვრების გათვალისწინებით, ცია აცხადებს, რომ ავტორისეული უწყება არ არსებობს წარმოსახვის, აბსტრაქციის სახით და მისი განხორციელების ერთადერთი ფორმაა კონკრეტული ტექსტი. სწორედ ამიტომაც ანიჭებს ცია უკამათო ღირებულებას ყოველ ცალკეულ ტექსტს და მას თავისი გამორჩეული ყურადღების საგნად აქცევს. ცია თავს უფლებას აძლევს, შეეხოს მხოლოდ იმ იდეას, რომელიც რეალიზებულია ტექსტში და განიხილოს მხოლოდ ის ჩანაფიქრი, რომელმაც ტექსტის სახე შეიძინა. ზოგადად, ცია არც კი ვარაუდობს იდეისა და ჩანაფიქრის სხვაგვარ არსებობას. თავად ტექსტი კი, – რაკი ის უკვე განხორციელდა, – ნივთიერად, ანუ წერილობითი სახით არსებობს მხოლოდ დროისა და სივრცის კონტექსტში.

სქოლასტიკური მოძღვრების შესაბამისად, ცია-ს საქმიანობაში თავის კუთვნილ ადგილს მოიპოვებს ენციკლექია, რომელიც, ცია-ს თვალსაზრისით, პირველადი ენციკლექიის სახით ხორციელდება ტექსტში, ხოლო მეორადი ენციკლექიის სახით – ინტერპრეტაციაში. კონკრეტულ, რეალურად არსებულ ტექსტში აღსრულდება პოტენციური ჩანაფიქრი, ანუ ავტორისეული უწყე-

ბა, მაგრამ ამ პოტენციის აქტუალიზაცია-რეალიზაცია ხდება არა მარტო ტექსტის, არამედ შემდგომი ინტერპრეტაციის სახითაც, რომელიც ინტერპრეტატორს ეკუთვნის. ინტერპრეტაციის ამოქმედებისას ენციკლოპედიურ განხორციელებას ავრძელებს ის, რაც პოტენციურად იყო ჩადებული ჩანათიქრში. თუკი ავტორისეული ტექსტი ცია-ს გამზადებული დახვდა სამუშაოდ (და ეს ყოველთვის ასეა!), ცია-ს მუშაობის შედეგი, გამოკვლევის სახით, უკვე მეორად ენციკლოპედიად წარმოჩნდება.

ცია ფართოდ იყენებს თომისტურ მემკვიდრეობას ხელოვნების ნაწარმოების შესახებ და, მათ შორის, იმ თომისტურ კვლევებს, რომელთაც, – განსაკუთრებით, მეოცე საუკუნეში, – ახალი სიცოცხლე შესძინეს ავტორისა და მისი ნაწარმოების (ცია-ს შემთხვევისას – ტექსტის) ურთიერთდამოკიდებულების საკითხს.

ტექსტის ინტერპრეტაციისას ცია საგანგებო გულისყურით ეპყრობა თავისი საქმიანობის როგორც ინტელექტუალურ, ისე მორალურ განზომილებას და განსაკუთრებულ ღირებულებას ანიჭებს გონიერებას. ამჯერადაც ცია მკათიოდ ითვალისწინებს, თუ რა მახასიათებლებით გამოყოფს და რა მნიშვნელობით აღჭურავს თომისტური ფილოსოფია გონიერებას კარდინალურ სიქველეთა შორის.

რაკი ცია-ს მეტად ფრთხილი და ფაქიზი დამოკიდებულება აქვს ინტერპრეტაციის სანდლობის მიმართ, ბუნებრივია, მისთვის გადამწყვეტად ყურადსაღები ხდება ინტერპრეტაციის მორალური პასუხისმგებლობის საკითხი, რის გამოც ტექსტის ინტერპრეტაციისას განმსაზღვრელ ადგილს მოიპოვებს ინტერპრეტატორის პიროვნება და მისი ზნეობრივ-ინტელექტუალური სახე. ცია-ს მოთხოვნები და წესები, წაყენებული ყოველი ინტერპრეტატორის მიმართ, ეფუძნება იმ ზნეობრივ ვალდებულებებსა და გონიერების საზომებს, რომლებიც შემუშავდა სწორედ სქოლასტიკურ მოძღვრებაში და, კერძოდ, თომისტურ ფილოსოფიაში.

9. ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი და ჰერმენევტიკა

რაკი ჰერმენევტიკა ტექსტის წაკითხვისა და მისი გაგების ოსტატობაა, ცია-სათვის სასარგებლოა ჰერმენევტიკული ხერხების გაცნობა და მოხმარება ტექსტის წაკითხვის საკუთარი წესებისა და საკუთარი უნარების გამოსამუშავებლად. ჰერმენევტიკის ხან-

გრძლივი გამოცდილება, მის მიერ გამოყენებული შესაბამისი საშუალებანი უთუოდ გამოსადეგია ცია-ს საქმიანობისათვის.

იმის გათვალისწინებით, რომ ჰერმენევტიკა თავისი წარმოშობითა და განმაპირობებელი არსით ბიბლიური წიგნების დამუშავება, წაუთხზვა და გაგებაა, ამდენად, ჰერმენევტიკული ხერხების გამოყენება და მის საქმიანობასთან კავშირის დამყარება, ფაქტობრივად, ტექსტის ანალიზის მრავალსაუკუნოვან ტრადიციასთან დაკავშირებასა და ხიდის გადებას გულისხმობს.

ჰერმენევტიკა თავის მიზნად მიიჩნევს კონკრეტული ტექსტის გაგებასა და ახსნას (მასალის თვალსაზრისით, თავდაპირველად — შემოფარგლული ოდენ ბიბლიური ტექსტებით, შემდგომში — გაფართოებული, ზოგადად, ტექსტებით), რითაც, შეიძლება ითქვას, ის ემთხვევა ცია-ს მიზანსწრაფვას, მაგრამ ცია, — კონკრეტული ტექსტის ანალიზისა და ინტერპრეტაციის გარდა, — ყოველთვის ვადის ამ ტექსტის ფარგლებს გარეთ და ხედავს, ითვალისწინებს, მოხაზავს მის კონტექსტს, კიდევ მეტი, შეისწავლის კიდევ ამ კონტექსტს. ასევე, ცია-სათვის გადამწყვეტად მნიშვნელოვანია ავტორის პირადი ბიოგრაფია და მისი პირადი დამოკიდებულებანი, ამას გარდა, ის ისტორიული, იდეური თუ კულტურული გარემო, რომელშიც შეიქმნა ეს ტექსტი და რომელმაც ხშირად განაპირობა არა მარტო თავად ტექსტის შექმნა, არამედ მისი ამგვარად შექმნაც.

ცია წამოჭრის საკითხს, რამდენად ნიშნავს ტექსტის გაგება მის ჩაწვდომას, ანუ რა მიჯნავს გაგებასა და ჩაწვდომას და რამდენად განსხვავდება ჰერმენევტიკული ინტერპრეტაცია ცია-სეული ინტერპრეტაციისაგან. ტექსტის გაგება ჩნდება მაშინ, როცა იგი, ვინც წერს, იწვევს გამოძახილს მასში, ვინც კითხულობს დაწერილ ტექსტს. ავტორსა და ინტერპრეტატორს შორის იწყება დიალოგი, — ხანგრძლივი ან სულაც უსასრულო. სწორედ ამით გამოიხატება ტექსტის დიალოგურობა, როცა ტექსტის გარემოში ან თუნდაც ტექსტის ირგვლივ დგება ორი სუბიექტი: ერთი, ვინც დაწერა ტექსტი და, მეორე, ვინც კითხულობს ტექსტს. ტექსტის მიმართ ორივე მათგანის დამოკიდებულება განსხვავებულია: ერთი შემოქმედია, ხოლო მეორე — აღმქმელი, მაგრამ ორივე მაინც თანაბარ უფლებას მოიპოვებს, რადგან ტექსტი დაწერის შემდეგ ცოცხალ ავტორის კუთვნილებების სივრცეს, რის შედეგად ავტორი ნებაყოფლობით უთმობს, უძღვნის ტექსტს მას, ვინც ამ

ტექსტს წაიკითხავს და აღიქვამს. ჰერმენევტიკა მიიჩნევს, რომ ტექსტის გავება მოიპოვება მას შემდეგ, რაც ავტორის სულისკვეთება შესაბამისად აამოძრავებს აღმქმელის ინტელექტსა და ემოციას, ხოლო ცია ამ შემთხვევას აღწერს როგორც პირველადი ენციკლოპედიის გადასვლას მეორად ენციკლოპეიაში.

ჰერმენევტიკა გამორჩეული ყურადღებით ეპყრობა ტექსტის ავტორის პიროვნულ მეობას, რასაც შედეგად მოჰყვება, ზოგადად, ავტორის ინდივიდუალურ გამოხატულებათა პაცივისცემა. ცია იზიარებს ჰერმენევტიკის თვალსაზრისს, რომ ტექსტი წარმოადგენს იმ განუმეორებლობის ცხად და სანდო საბუთს, რომელიც ახასიათებს როგორც ავტორს, ისე, ამავე დროს, მკითხველს, – მას, ვინც ტექსტს წაიკითხავს და ვისაც ამ ტექსტის საკუთარი ინტერპრეტაციის ჩამოყალიბება ერგება წილად.

ჰერმენევტიკის საკვლევი საგანია არა იმდენად ავტორისეული სათქმელი ან ჩანაფიქრი, რამდენადაც გამოხატულების განზომილება, ხოლო ცია-სათვის უზომოდ მნიშვნელოვანია პიროვნული უწყება, რომელიც ტექსტში სხვადასხვა ხერხით გამოიხატება.

ჰერმენევტიკული წრის პრობლემას ცია ამგვარად ავგარებს: მთელისა და ნაწილის ურთიერთდამოკიდებულების საკითხს (როცა ნაწილის გარეშე შეუძლებელია განსჯითი მსჯელობა ნაწილზე, ხოლო ნაწილის ჩაუწვდომლად გაუგებარი დარჩება მთელი) ცია გადაწყვეტს ტექსტისა და კონტექსტის განუყოფელი შესწავლით, აღწერით, გააზრებით.

თუ მეოცე საუკუნის ზოგიერთი ფილოსოფოსი მიიჩნევდა, რომ ჰერმენევტიკამ დატოვა მეთოდის ფარგლები და ის გადაიქცა “გაგების ფილოსოფიად”, ანუ ფილოსოფიის ახალ სახეობად, ცია, თავის მხრივ, არ იზიარებს ამ თვალსაზრისს და მისთვის ჰერმენევტიკა ცია-ს საქმიანობაში მუდამ რჩება თანამდგომ მეთოდად, დაშხმარე საშუალებად დაწერილი ტექსტების უწყების ამოსაცნობად და გადმოსაცემად.

10. *ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი, იდეათა ისტორია, ინტელექტუალური ისტორია*

რაკი ყოველი მეთოდი ემსახურება რომელიმე დარგს, ან რამდენიმე დარგს ერთდროულად, აუცილებლად პასუხია გასაცემი შეკითხვაზე, თუ რომელ დარგს ემსახურება და მოემსახურება ის

მეთოდი, რომელსაც ცია ეწოდება. საჭიროა, ერთი მხრივ, გაირკვეს საკუთრივ ის დარგი, რომლის ამოცანებს მიესადაგება ცია როგორც გამოსაყენებელი და სასარგებლო მეთოდი და, მეორე მხრივ, ეს უნდა იყოს ისეთი დარგი, რომლის მომსახურებით ცია შეძლებს თავისი უნარების სრულ გამოვლენას.

მოსალოდნელია, გამოთქმულიყო ვარაუდი, რომ ცია თავისი ინტენციითა და მუშაობის შინაარსით ყველაზე ახლოს იმყოფება იდეათა ისტორიასთან, რომელიც ცალკეულ კონცეპტებს, იდეებს, იდეოლოგიემებს ყოველთვის განიხილავს ისტორიულ ცვლილებათა თანამიმდევრულ კონტექსტში, მაგრამ ცია-ს, თავისი საქმიანობის გამოცდილებით, გაცნობიერებული აქვს, რომ მას სხვადასხვა და არაერთი შეუთანხმებლობა მოეძიება იდეათა ისტორიასთან.

იდეათა ისტორიაში სხვადასხვა სამუშაოს შესრულებისას, – სადაც თავად იდეათა თუ ცნებათა სახეცვლილების შესწავლას გადამწყვეტი მნიშვნელობა ენიჭება, – ნამდვილად მიჩქმალულია ან ჩაკარგულია პიროვნება, კონკრეტული ტექსტის კონკრეტული ავტორი და, შესაბამისად, უგულებელყოფილია ამა თუ იმ ავტორის ადამიანური ვინაობა, მისი ცხოვრებისეულ-ბიოგრაფიული განზომილება (რა თქმა უნდა, პირადი ინტელექტუალური ბიოგრაფიის ჩათვლით), ხოლო ცია, იდეათა ისტორიისაგან განსხვავებით, თავისი მეთოდისათვის განმსაზღვრეელ, განმაპირობებელ ღირებულებად აღიარებს ავტორის პიროვნებას, ავტორისეული უწყების გავებასა და ახსნას.

იდეათა ისტორია, თავისი დანიშნულების მიხედვით, შეისწავლის იდეის განვითარების ისტორიას, სადაც ცალკეული ტექსტი თუ მის ავტორი ერთიანი ჯაჭვის ცალკეული რგოლის დანიშნულებას ასრულებს, ცია კი ეყრდნობა უწინარესად კონკრეტული ავტორის კონკრეტულ ტექსტს (რომელიც ცია-ს სამუშაოს ამოსავალი წერტილი, პირველადი ბიძგია) და ამ ტექსტს მხოლოდ მისი შესწავლა-განხილვის შემდგომ განუსაზღვრავს თავისი კუთვნილ ადგილს იდეის ზოგადი სახესხვაობის ქსელში თუ ჯაჭვში.

ფაქტობრივად, იდეათა ისტორია დღეს მეტ-ნაკლებად მოძველებული დარგია, რომელმაც უმთავრესად ამოწურა თავისი უნარ-შესაძლებლობანი და რომელიც თანდათანობით ჩანაცვლავს სხვა, უფრო მომწიფებულმა და უფრო ნაყოფიერმა დარგებ-

მა, რომელთა შორის ახლა განსაკუთრებით დაწინაურდა ინტელექტუალური ისტორია.

იმის გამო, რომ ცია თავს არ მიაკუთვნებს, კერძოდ, არც ლიტერატურის ან ფილოსოფიის ისტორიას, არც ისტორიოგრაფიას, არც იდეათა ან აზროვნების ისტორიას, მნიშვნელოვანი ხდება იმ დარგის განსაზღვრა, რომლის საკვლევე-სამუშაო მეთოდად გამოდგება ცია. ცია-ს საქმიანობის შედეგებით ან გამოცდილებით სარგებლობა, რა თქმა უნდა, შეუძლია ნებისმიერ დარგს, მაგრამ ის დარგი, რომელთანაც ცია ყველაზე მეტ სიახლოვესა და ნათესაობას ამჟღავნებს და სადაც ის ყველაზე უკეთესად ხედავს საკუთარ შესაძლებლობათა გამოვლენის ასპარეზს, ამჟამად ინტელექტუალური ისტორია ჩანს. ამდენად, გასაკვირი არაა ცია-ს მხრივ სწრაფვა, კიდევ უფრო მჭიდრო და მკაფიო ურთიერთობა დაამყაროს ინტელექტუალურ ისტორიასთან, რაც ცია-ს თავისი საქმიანობის ნაყოფიერი გავრძელების ღირებულ საწინდრად მიაჩნია.

ცია განსხვავდება ინტელექტუალური ისტორიისაგან იმით, რომ ცია მეთოდია, რომლითაც ტექსტის შესწავლა ხორციელდება, ხოლო ინტელექტუალური ისტორია კვლევათა დარგია, რომელიც შთამბეჭდავ შესაძლებლობებს მოიცავს და მეტად ყურადსაღები შედეგების მოპოვების იმედს იძლევა. ცია-ს, როგორც მეთოდს, შეუძლია, მოემსახუროს ინტელექტუალურ ისტორიას, ხოლო, თავის მხრივ, ცია იმკვიდრებს თავის სამყოფელს, მეცნიერების იმ დარგს, სადაც ის ყველაზე შინაარსიანად და საჭიროდ გარძნობს თავს.

11. *ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი საჯარო-სამოქალაქო გარემოში*

ცია თავისი საქმიანობის მიზნად მიიჩნევს, ტექსტი დანახული, წაკითხული და შესწავლილი იქნეს როგორც პიროვნულ განზომილებაში, ისე ისტორიულ-კულტურულ თუ პოლიტიკურ-იდეოლოგიურ კონტექსტში. ცია-ს ანალიზი ყოველთვის ინტეგრალურია, რისი ერთ-ერთი გამოვლენა ისიცაა, რომ ცია ტექსტს არასოდეს ცოვებს ან მხოლოდ ავტორის, ან მხოლოდ გარემოს ამარა.

რაკი ცია არცერთ ტექსტს არ განიხილავს და არ ახსნის გარემოს გაუთვალისწინებლად, ყოველთვის მეტ-ნაკლებად ცხადი

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები

ხდება არა მარტო პიროვნული, ავტორისეული ბიძგები ტექსტის შესაქმნელად, არამედ ისიც, თუ რომელმა საჯარო-სამოქალაქო სწრაფვებმა, რომელმა პოლიტიკურ-იდეოლოგიურმა მოძრაობებმა მოახდინა გავლენა ავტორზე მისი ტექსტის წარმოშობა-გაჩენისას.

შესაბამისად, რაკი ცია-ს შეუძლია, მოიზოვოს პასუხი, თუ როგორი იყო ის საზოგადო მდგომარეობა, რომლებმაც ხელი შეუწყო ტექსტის გაჩენას ან სახელი დაარქვას იმ ისტორიულ მოვლენებს, რომლებმაც გამოძახილი პოვა ტექსტში, ცია-ს ეკისრება ვალდებულება, მკაფიო არჩევანი გააკეთოს ტექსტის საჯარო-სამოქალაქო გარემოს განხილვისას და შეფასებისას.

ცია, რომლის მყარი საფუძველია ყოველგვარი ინდივიდუალობისა და ინდივიდუალურის პაცივისცემა, აცხადებს, რომ მისთვის სრულიად მიუღებელია ნებისმიერი ანტიინდივიდუალისტური, კოლექტივისტური და ცოცალიტარისტული იდეოლოგიები, ისევე როგორ მათი ქმედითი განხორციელების ნებისმიერი მცდელობანი. ცია ახერხებს, – ტექსტთან უშუალოდ ახლოს მისვლისა და ტექსტის გარემოს გათვალისწინების გამო, – უმაღვე შენიშნოს ანტიინდივიდუალიზმისა თუ ცოცალიტარიზმის ყოველგვარი გამოვლენა და უმაღვე სახელი დაარქვას ყოველი ამ ნაკვალევის ძნელად შესამჩნევ, მცირე ნასახსაც კი.

ცია ტექსტს ყოველთვის აღიქვამს რეტროსპექტიულადაც და პერსპექტიულადაც: მისთვის ყოველთვის მნიშვნელოვანია, თუ რა უსწრებდა წინ ტექსტის შექმნას და რა მოჰყვა მას.

ცია არ ხუჭავს თვალს პასუხისმგებლობის მიმართ, რაც ავტორსა და მის ტექსტს, შესაძლოა, დაეკისროს იმ გავლენის გამო, რაც ტექსტმა მოახდინა საჯარო-სამოქალაქო მდგომარეობაზე, თუკი ეს მდგომარეობა ემსახურებოდა ან ემსახურება ადამიანის პირადი ნების, ღირსებისა და თავისუფლების შელახვას, მაგრამ ცია ერთმანეთისაგან მაინც მიჯნავს შემთხვევებს, როცა ტექსტი ძალაუფლების სამსახურში ჩადგა ავტორის ნებითა და მონდომებით, იმ შემთხვევებისაგან, როცა ხელისუფლება ან იდეოლოგია ტექსტს თვითნებურად იყენებდა ავტორის უნებურად და დაუკითხავად. კიდევ მეტი, ზოგიერთი შემთხვევისას ცია ერთმანეთისაგან აცალკევებს ავტორის პასუხისმგებლობას იმ საჯარო პასუხისმგებლობისაგან, რაც ტექსტს დაეკისრა ზოგიერთ – ავტორისგან დაუდასტურებელ – პირობებში, თუმცა ცია უარყოფს ტექსტის

დამოუკიდებელ პასუხისმგებლობას, რაკი უარყოფს ცეცხლის უწყების თავისთავად, ავტორისაგან დამოუკიდებელ არსებობას.

ცეცხლის ანალიზისას და, განსაკუთრებით, ინტერპრეტაციისას ცია მოიპოვებს უფლებასაც და სივრცესაც, რათა ამხილოს ჰუმანიზმის საფარველით შენიღბული ანტიპიროვნული იდეოლოგიები. საერთოდ და ზოგადად, ცია-სეული დაპირისპირება ყოველგვარ იდეოლოგიასთან, – როგორც პიროვნების მიმართ ძალადობის გამოვლენის ფორმასთან ან როგორც ძალაუფლების მოპოვების საშუალებასთან, – ერთ-ერთი ის შედეგია, რომელიც ცია-ს მუშაობას თან ახლავს და მოსდევს.

12. ცეცხლის ინტეგრალური ანალიზის ადამიანური პასუხისმგებლობა და მნიშობრივი მოვალეობა

ცია აღიარებს ცეცხლის კერძო და მისი ავტორის ინდივიდუალურ ღირებულებას, ცეცხლისა და ავტორის სრულიად შეუვალ ერთადერთობასა და განუყოფლობას. ცია-ს ეს მტკიცე დამოკიდებულება უჩინარესად გამოიხატება მაშინ, როცა ის თავისი საქმიანობისას კონკრეტული ცეცხლის კონკრეტულ ანალიზს წარმართავს: ცია არასოდეს იწყებს მუშაობას არაკონკრეტული განზოგადებებით და ყოველთვის თავს არიდებს, საზოგადოდან გამოიყვანოს კერძო. ცია-ს გზა სრულებითაც არაა სვლა ზოგადი, ადრევე ჩამოყალიბებული თეორიიდან – კონკრეტული ცეცხლისაკენ, არამედ პირიქით: განზოგადება იწყება მხოლოდ კონკრეტული ცეცხლის დაწვრილებითი ანალიზის შემდეგ და შედეგად, და ყოველთვის – ამ ცეცხლისაგან მოუწყვეტილ. ცია თავის მიზნად არანაირად არ მიიჩნევს, რომ უკვე დამკვიდრებული თეორიული თვალსაზრისის სივრცეში ადგილი მიუჩინოს ცეცხლს და ამ ცეცხლთა გაამყაროს ეს თვალსაზრისი.

ცია-სათვის გადამწყვეტი მნიშვნელობა აქვს, მოეპყროს ყველა ცეცხლსა და ყველა ავტორს უპირობო პატივისცემით. ცია არასოდეს გამოიხატავს აღმატებას (ან მორალურს, ან ინტელექტუალურს) თავისი ყურადღების საგნის მიმართ და მუდმივად წარმართავს დიალოგს: ერთი მხრივ, ცეცხლთან და, მეორე მხრივ, ცეცხლის ავტორთან, რომელთანაც დიალოგი მაინც უპირატესად ავტორისეულ ცეცხლთან ურთიერთობით ხორციელდება (ამის მიუხედავად, ცია იტოვებს იმედს, რომ ამგვარადაც

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები

ის მაინც ახერხებს პიროვნული ურთიერთობის დამყარებას ავტორთან).

ცია აღიარებს ნებისა და გამოხატვის სრულ თავისუფლებას, პატივს სცემს ყოველ სხვას და ყოველგვარ განსხვავებულობას, უფრო მეტიც, ცია ყოველთვის ცდილობს, ღრმად ჩასწვდეს სხვა ადამიანისა და მოვლენის არსისეულ ვინაობასა და რაობას.

იმ მდგომარეობის გათვალისწინებით, რომ ტექსტთან ღრმითი დაშორება ინტერპრეტატორს ინტერპრეტაციისას საშუალებას აძლევს, უფრო შორეული პერსპექტივიდან და ხშირად უფრო უკეთ დაინახოს ტექსტი, ვიდრე ავტორი თუ მისი თანამედროვე მკითხველები ხედავდნენ, ინტერპრეტატორს, რომელიც ცია-ს ფარგლებში და ცია-ს წესებით მუშაობს, მეტ ზნეობრივ პასუხისმგებლობას აკისრებს, რათა მისმა ამგვარმა მდგომარეობამ არ გაუჩინოს მას ქედმაღლობის განცდა, არ მოსწყვიტოს მან ტექსტი მის გარემოს და არ მისცეს საკუთარ თავს უფლება, ტექსტის ავტორს მორალური, ინტელექტუალური ან ესთეტიკური განაჩენი გამოუტანოს თანამედროვე თვალსაწიერიდან (რაც ვერ შეუძლია ხელს ცია-ს, თავს ნება დართოს, განხილვისა და გააზრების საგნად აქციოს ტექსტის უწყება თუ მისი გამოხატვის ხერხები).

ცია აცნობიერებს საკუთარ მოვალეობას, რომ ტექსტისა და მისი ავტორის უწყება ღრმა პასუხისმგებლობით იქნეს მიცანილი მკითხველამდე, და საგანგებო პიროვნული პატივისცემა გამოიხატოს როგორც ავტორის, ისე მკითხველის მიმართ. როცა თავისი საქმიანობისას ცია გადადის მეორადი ენციკლოპედიის საფეხურზე, ანუ საკუთარი ინტერპრეტაციის საფუძველზე აყალიბებს საკუთარ ტექსტს, ცია თავს აკისრებს მტკიცე ვალდებულებას, არ შეანელოს ადამიანური მოწიწება ავტორისეული ნებისა და ჩანაფიქრის მიმართ, ანუ მეორადი ენციკლოპედიის განხორციელებისას არასოდეს იქნეს დავიწყებული მკაფიო პასუხისმგებლობა პირველადი ენციკლოპედიის მიმართ.

დაბოლოს, ცია აღასრულებს ზნეობრივ ქმედებას თავისი საქმიანობის საწყის საფეხურზევე, რაც გამოიხატება საკუთარი არჩევანითაც, როცა ის ყურადღების საგნად ირჩევს არა მარტო (და არა იმდენად) საყოველთაოდ, საჯარო გარემოში ფართოდ ცნობილ ტექსტებს, არამედ იმ ტექსტებსაც და იმ ავტორებსაც, რომელთა სახელები უმეტესად მივიწყებული, მიჩქმალული თუ

უყურადღებოდ მიტოვებული აღმოჩნდა ხანგრძლივი დროის განმავლობაში: მათი შემოყვანით თანამედროვე თვალსაწიერის არეში და მათი მინავლებული უწყების ეპოქისეული განახლებით, ტია – ადამიანური მოვალეობისა და ადამიანური თანაგანცდის ღრმად გაცნობიერებით – ხელს უწყობს ან მათი სიცოცხლის გახანგრძლივებას, ან მათი ხსოვნის გაცოცხლებას.

2008

სულხან-საბა ორბელიანი: სტატია ლექსიკონისათვის

ორბელიანი, სულხან-საბა (24. X/3[4]. XI. 1658 – 26. I. 1725) – პროზაიკოსი, მქადაგებელი, ლექსიკოგრაფი, პოეტი, მწიგნობარი, სახელმწიფო მოღვაწე, ელჩი. მის შემოქმედებაში დაგვირგვინდა ძველი ქართული მწერლობისა და მწიგნობრობის არაერთი ხაზი: განვითარების უმაღლეს მწვერვალს მიაღწია ძველმა ქართულმა პროზამ, ამასთანავე, მან საფუძველი ჩაუყარა ქართული ლექსის რეფორმას, სათავე დაუდო მომლოცველობა-მოგზაურობის აღწერათა უნარს ქართულ მწერლობაში, დაცემის ხანის შემდეგ ააღორძინა მხატვრული თხრობა და მქადაგებლობა, შექმნა ჩვენამდე მოღწეული პირველი ქართული განმარტებითი და მთარგმნელობითი ლექსიკონი. თავისი ცხოვრებითა და შემოქმედებით იგი ადასტურებდა ქართულ სულიერ-კულტურულ ღირებულებათა მტკიცე ერთგულებას და, ამავე დროს, მკვეთრად გამოხატავდა თავის ორიენტაციას ევროპული ღირებულებების მიმართ.

მამამისი: ვახტანგ ყაფლანის ძე ორბელიაშვილ-ყაფლანიშვილი, ქართლის დიდებული და მსაჯულთუხუცესი (ვახტანგის და, როდამი, ქართლის მეფის, ვახტანგ V-შაჰნავაზის მეუღლე იყო); დედამისი: არაგვის ერისთავის, ზაალის, ასული, თამარი.

სულხანი დაბადებულია ბოლნისის ახლოს, სოფელ ცანძიაში, 1658 წელს. იგი იზრდებოდა სამეფო კარზე და მიჩნეული იყო მისი მამიდაშვილების, გიორგი XI-ის, არჩილისა და ლევანის, გაზრდილად, შემდგომში თავად გახდა ვახტანგ VI-ის გამზრდელი. იგი ეკუთვნოდა გიორგი XI-ის პარტიას და მხარში ედგა მას. როცა ქართლის მეფობა ერეკლე I-ს (ნაზარალიხანს) ერგო, გიორგი XI-ც და სულხან ორბელიანიც განდევნილობაში აღმოჩნდნენ. სულხანი თავს აფარებს სიმამრის, ათაბაგის, სახლს ახალციხეში, თუმცა 1696 წელს ისევ ბრუნდება თავის მამულში. 1698 წელს იგი აღიკვეცა მონაზვნად დავითთარეჯის უდაბნოში სახელით – საბა, მაგრამ მანამდე, 1687 წელს (ზოგიერთი სხვა ცნობით, – 1692 წელს) მას საიდუმლოდ მიუღია კათოლიკური

აღმსარებლობა. 1703 წლიდან იგი კვლავ უბრუნდება პოლიტიკურ მოღვაწეობას, – მაშინ, როცა ქართლის ტახტს იკავებს ვახტანგ VI. 1710-12 წლებში იგი პოლიტიკურ-დიპლომატიური მისიით სპარსეთში იმყოფება, 1713 წელს კი ფრანგ მისიონერ ჟან რიშართან ერთად მიემგზავრება ევროპას. 1714 წლის აპრილში მას ვერსალში იღებს საფრანგეთის მეფე, ლუდოვიკო XIV, იმავე წლის ივლისში კი, რომში, ვატიკანში, მას ორგზის ხვდება რომის პაპი, კლემენტე XI. საფრანგეთის მეფის სწრაფი გარდაცვალების გამო იმედები ევროპული დახმარებისა, რის სათხოვნელად იმყოფებოდა საბა ევროპაში, უშედეგო აღმოჩნდა. 1716 წელს, მრავალი განსაცდელის შემდეგ, საბა დაბრუნდა ქართლში, სადაც მას თავს დაატყდა დევნა-შევიწროება კათოლიკობის საჯაროდ აღიარებისა და ქადაგების გამო (კათოლიკობის გავრცელებას ემსახურებოდა მის მიერ ევროპელი მისიონერების ჩამოყვანა; მის აღმსარებლობით არჩევანს ირეკლავს, კერძოდ, მისი ავტოგრაფული კრებული A-303, რომელიც აქამდე გამოუცემელია). საბა დიდ გაჭირვებასა და განსაცდელში აღმოჩნდება, რასაც აღრმავებს ისიც, რომ ამ დროს უსიამოვნება ჩამოვარდება საბასა და ვახტანგ შორის, თუმცა მალე მათი შერიგების საბაბი გახდა “ქილილა და დამანას” ერთობლივი ქართული თარგმანი. 1724 წ. ივლისში საბა, ვახტანგთან და ქართლის სხვა ლტოლვილ დიდებულებსა და სამღვდელოებსა ერთად, რუსეთისაკენ მიემართება. 1725 წ. 26 იანვარს საბა მოსკოვში გარდაიქვალა. იგი დაკრძალეს ვსესხვიატსკოეს ქართველთა ეკლესიაში (მისი საფლავი ამჟამად დაკარგულია).

როგორც ჩანს, სულხან-საბა ორბელიანის ყველაზე ადრეული ლიტერატურული ტექსტია “წიგნი სიბრძნე სიცრუისა”, რომელიც მას დაუწერია “ჟამსა სიჭაბუკისა მისისასა”. მოჩარჩოებული ტიპის ამ თხზულებაში, რომელიც ერთიან ქარგაზეა გაწყობილი, იგავები, პარაბოლები, ანდაზები და სენტენციები გაერთიანებულია ხუთი პერსონაჟის – მეფე ფინეზის, მისი ვაჟის, უფლისწულ ჯუმბერის, ვაჟის აღმზრდელ ლეონის, ვაზირ სედრაქის და საჭურის რუქას ურთიერთობათა ირგვლივ. განსჯისა და კამათისას სწორედ ისინი მოუთხრობენ ერთმანეთს იგავებს, რომელთაგან, როგორც ჩანს, არცერთი არაა შეთხზული თავად ავტორის მიერ, მაგრამ, ამასთანავე, მას, როგორც ჩანს, არცერთი არ შეუტანია გადაუშუშავებლად. იგავთა პროტოტიპები მოიძებნება როგორც აღმოსავლურ,

ისე დასავლურ ლიტერატურასა და ფოლკლორში. მიუხედავად ნაწარმოების წყაროთა სხვადასხვაობისა, ტექსტში აშკარად ჭვივის ავტორისეული პოზიცია: ქრისტიანული მორალის ნორმების მყარი ერთგულება, სამყაროსა და საზოგადოების იერარქიული წყობის აღიარება და “სალი აზრისათვის” უპირატესობის მიჩვენება. ნაწარმოების მსვლელობისას იხატება სხვადასხვა ფენისა და სხვადასხვა საქმიანობის წარმომადგენელთა ტიპური პორტრეტები, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ნაწარმოების ავტორი ყურადღების მიღმა ცოვებდეს ინდივიდუალურ ფსიქოლოგიურ სიღრმეებსა თუ ხლართებს. ტექსტის სპეციფიკიდან გამომდინარე, მასში უხვადაა ზღაპრული და ალეგორიული ელემენტები. რაკილა ნაწარმოების ფაბულის მამოძრავებელი მუხტი უფლისწულის აღზრდაა, შესაბამისად, ტექსტს თავისთავად ენიჭება დიდაქტიკური დანიშნულება, რაც, თავის მხრივ, აგრძელებს და აღრმავებს იმ პერიოდის ქართული მწერლობის აღმზრდელობით-დიდაქტიკურ მიმართულებას. ნაწარმოების ენა და სტილი ითავსებს მისაწვდომ გამჭვირვალობასა და კეთილშობილ ამალღებულობას, უკიდურესად ლაკონიურ სასაუბრო მეტყველებასა და ჩაწულ, რიგმიზებულ რიტორიკულ პერიოდებს, ფრაზის სისხარტესა და დიდებულებას.

საბასა და ვახტანგ VI-ის ერთობლივი ღვაწლის შედეგი – “ქილილა და დამანას” ქართული თარგმანი (სპარსული ტექსტიდან შესრულებული ვახტანგისეული პქკარედი საბამ “გაჩალხა” პროზაულ ნაწილში, ხოლო პოეტური მონაკვეთები გალექსა) – ასევე, მოჩარჩოებული ტიპის იგავთა კრებულია, სადაც საბას, გამოცდილი პროზაიკოსის, კალმის გარდა, აღბეჭდილია სალექსო ფორმის მისეული ძიებანი, რაც საშუალებას იძლევა იგი ტრადიციული, რუსთველური ლექსის რეფორმის ერთ-ერთ წინამორბედად იქნეს მიჩნეული. საბას პოეტურ მემკვიდრეობიდან შემორჩენილია, აგრეთვე, რამდენიმე სტროფი, რომლებიც ჩართულია თეიმურაზ I-ის პოემაში “წამება ქეთევან დედოფლისა”, წვრილ-წვრილი ლექსები და ჰიმნოგრაფიული ტექსტები.

“სიბრძნე სისურვის წიგნმა” და “ქილილა და დამანამ” დაკარგული უფლებები დაუბრუნა ქართულ პროზას და ხანგრძლივი დროით განაპირობა ტრადიციული ქართული ოჯახის საკითხავი წრე.

სულხან-საბა ორბელიანის პროზაული მემკვიდრეობის კიდევ ერთ ნიმუშია ეგრეთ წოდებული “მოგზაურობა ევროპაში” (არ შემონახულა ტექსტის არც პირველი ნახევარი და არც ავ-

ტორისეული სათაური), რომელიც აღწერს საბას მოგზაურობის იტალიურ ნაწილს და შინ, ქართლში, დაბრუნებას. ავტორი მოკლედ და ხშირად ემოციურად გადმოგვცემს თავის შთაბეჭდილებებს, ასახავს ლანდშაფტსა და არქიტექტურულ ღირსშესანიშნაობებს, მოგვითხრობს შეხვედრების შესახებ რომის პაპთან თუ რომელიღ დიდებულებთან, უმაღლეს კათოლიკე სამღვდლოებსა თუ იქაურ მოძღვრებსა და მოწესეებთან, მტკივნეულად ხატავს მრავალი ხითათით აღსავსე თავის უკანა მგზავრობას და იმ განსაცდელს, რაც მას თავს დაატყდა არა მარტო გზაზე, არამედ ქართლშიც, – საკუთარ თანამემამულეთა მხრივ მის მიერ კათოლიკური სარწმუნოების აღიარების გამო. “მოგზაურობა ევროპაში” ჩვენამდე შემონახული პირველი სამოგზაურო-სამომლოცველო ჟანრის ნაწარმოებია ქართულ ლიტერატურაში.

საბას სასულიერო დარგის თხზულებათაგან აღსანიშნავია დავითგარეჯის უდაბნოში წარმოთქმული მისი ქადაგებების კრებული, რომელიც “სწავლანის” სახელითაა შემონახული (კრებული შეიცავს 46 ჰომილიას). საეკლესიო-რიტორიკული სტილი, ხან დინჯი და ხან მგზნებარე, ქრისტიანულ ზნეობრივ ღირებულებათა დამკვიდრებას ემსახურება. საბა ამ ტექსტებში წარმოჩნდება როგორც სახარების გულმოდგინე მიმდევარი, ეკლესიის ერთგული შვილი, სასულიერო წყაროთა ბრწყინვალე მცოდნე.

ამას გარდა, საბას დაუწერია “სამოთხის კარი” ანუ “საქრისტიანო მოძღვრება”, კათეჩიზმოს ტიპის თხზულება, რომელშიც კითხვა-პასუხის სახით ჩამოყალიბებულია ქრისტიანული სარწმუნოების მოძღვრება, აგრეთვე, ქრისტიანული ზნეობისა და ღმრთისმსახურების საფუძვლები. სახელმძღვანელო მისაწვდომად, სხარტად და გამჭვირვალე ენითაა დაწერილი. საბას ავტოგრაფულ ხელნაწერში, სადაც ტექსტის ერთადერთი ავტორისეული ვერსიაა დაცული, აშკარადაა წარმოჩენილი მისი კათოლიკური აღმსარებლობა. მოგვიანებით შეიქმნა “სამოთხის კარის” რამდენიმე გადაშუშავებული ვერსია, სადაც კათოლიკური პოსტულატები ან ნეიტრალიზებულია (ნიკოლოზ ჩაჩიკაშვილისეული ვერსია), ან შეცვლილია არაკათოლიკური პოზიციის მიხედვით (ნიკოლოზ ორბელიანისეული, ვახუშტი ბატონიშვილისეული და, შესაძლოა, მგვჭაბუკ ორბელიანისეული ვერსიები).

ამას გარდა, საბას ეკუთვნის კათოლიკური სასულიერო შინაარსის რამდენიმე ტექსტი, რომლებიც ჯერჯერობით გამოქვეყნებული არაა.

საბას, ჯერ კიდევ ახალგაზრდას, მეფე გიორგი XI-ის დავალებით დაუწყო “ქართული ლექსიკონის” შედგენა, რომელსაც შემდგომში ვახტანგ VI-მ “სიტყვის კონა” უწოდა. ლექსიკონი წარმოადგენს ქართული ენის განმარტებით ლექსიკონს, პირველს ჩვენამდე მოღწეულთა შორის, ამას გარდა, მასში მოიპოვება თარგმნითი (იგალიური, თურქული, სომხური) ნაწილი. საბას ლექსიკონი სიტყვანის სისრულით, განმარტებათა სიზუსტითა და ტევადობით, წყაროთა ფართო არჩევანით ქართული ლექსიკოგრაფიის ბრწყინვალე ნიმუშს წარმოადგენს.

მნიშვნელოვანია საბას წვლილი ქართულ ბიბლიესტიკაში, – მისი რედაქციითაა შედგენილი ეგრეთ წოდებული “მცხეთური ბიბლია”, – წმიდა წერილის ტექსტთა ძველი საქართველოდან შემორჩენილი ყველაზე სრული კრებული. საბასვე ეკუთვნის ამ ბიბლიის კონკორდანსი.

სულხან-საბა ორბელიანის ზოგიერთი თხზულება თარგმნილია უცხოურ ენებზე.

თხზ.: *თხზულებანი*: ოთხ ტომად, ტტ. 1-4, თბ., 1959-1965; *ლექსიკონი ქართული*, ტტ. 1-2, თბ., 1991-1993; *მოგზაურობა ევროპაში*, თბ., 1940 (რეპრინტი: თბ., 2005); *სამოთხის კარი*, თბ., 2004.

ლიტ.: ილია აბულაძე, *სულხან-საბა ორბელიანის “ლექსიკონი ქართული”*, თბ., 1998; ალექსანდრე ბარამიძე, *სულხან-საბა ორბელიანი*, თბ., 1959; მიქელ თამარაშვილი, *ისტორია კათოლიკობისა ქართველთა შორის*, ტფ., 1902, გვ. 311-341; კორნელი კეკელიძე, *“სულხან-საბა ორბელიანი”*, წვ-ში: კორნელი კეკელიძე, *ეტიუდები ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, VIII, თბ., 1962, გვ. 297-340; გიორგი ლეონიძე, *სულხან-საბა ორბელიანი*, თბ., 2004; ივანე ლოლაშვილი, *სულხან-საბა ორბელიანის ლიტერატურული მოღვაწეობიდან (1698-1713 წწ.)*, თბ., 1959; ლევან მენაბდე, *სულხან-საბა ორბელიანი*, თბ., 1980.

დავით გურამიშვილი: სტატია ლექსიკონისათვის

გურამიშვილი, დავით (1705 – 21. VII. 1792) – პოეტი, მეომარი.

დავით გურამიშვილის შემოქმედებაში ძველმა ქართულმა პოეზიამ მიაღწია თავის უკანასკნელ მწვერვალს, რომელიც, საერთოდ, ქართული პოეზიის ერთ-ერთ უმაღლეს მიღწევას წარმოადგენს. პოეტის ლიტერატურულ მემკვიდრეობაში, მის “დავითიანში” გამოვლენილმა სრულყოფილმა მხატვრულმა ოსტატობამ, რელიგიური განცდის სიფაქიზემ, ქრისტიანული მსოფლალექმის სიღრმემ და სიმტკიცემ, შერწყმულმა ინტიმურ ბიოგრაფიულობასთან, სათქმელის ღირებულებამ, გამოთქმულმა ვირტუოზულად და უჩვეულოდ, მაგრამ გამჭვირვალედ და მისაწვდომად, უდიდესი გავლენა მოახდინა მეცხრამეტე საუკუნის მეორე ნახევრისა და მეოცე საუკუნის ქართულ პოეზიაზე.

დავით გურამიშვილი დაბადებულია 1705 წელს, როგორც ჩანს, საგურამოში. მისი წინაპრები მესხი ზევდგენიძეები ყოფილან, რომელთაგან ერთი – გურამ ზევდგენიძე – საგურამოს პირველი მფლობელი გამხდარა მეთხუთმეტე საუკუნის დასაწყისში. მამამისი მცირე შეძლების კახელი თავადი გიორგი გურამიშვილი ყოფილა, რომლის შესახებ ცნობები თითქმის არ შენახულა; დედის შესახებ არაფერია ცნობილი. 16 წლის დავითი დაქორწინებულია ქალზე ლამისყანელ გარაყანიძეთა ოჯახიდან. 1723 წელს ჭაბუკ გურამიშვილს მონაწილეობა მიუღია ატენის ბრძოლაში (ზედაველაზე).

1723 წლიდან საგურამო და მისი სანახები ლეკთა სათარეშოდ გადაქცეულა, რის გამოც გურამიშვილების ოჯახი ქსნის ხეობაში გახიზნულა. 1727 წელს ლამისყანაში, მოყვრის ოჯახში თავშეფარებულ დავით გურამიშვილს ლეკების თხუთმეტკაციანი რაზმი მოიტაცებს და დაღესტნის სოფელ ოსოქოლოში ამყოფებენ ცყვედ. გაპარვის ერთი უშედეგო მცდელობის შემდეგ, იგი მეორეჯერ ცდის ბედს და რუსეთისაკენ აიღებს გეზს, სადაც მეფე ვახტანგ VI და მისი ამალა ეგულება.

1729 წელს დავით გურამიშვილი უკვე მოსკოვშია, ვახტანგის კარზე, სადაც მას ჯაბადარბაშობას (იარაღის საწყობის ზედამხედველობას) უბოძებენ. იგი იმ მოლაშქრეთა შორისაა, ვინც, ვახტანგის ხელმძღვანელობით, ექვსი ხომალდით სამი თვის განმავლობაში ვოლგის გზით ივლის და შემახისაკენ გაემართება ქართლის გასათავისუფლებლად. სამხედრო ოპერაციის ჩაშლის შემდეგ დავითი სამუდამოდ გამოემშვიდობება ვახტანგ VI-ს, რომელიც ასტრახანში რჩება საცხოვრებლად. ვახტანგის გარდაცვალების შემდეგ, 1737 წელს, როცა რუსეთის მთავრობა ჯამაგირის მიცემას შეუწყვეტს ქართველ ემიგრანტებს, იქ მყოფი სხვა ქართველების მსგავსად, 1738 წლის მარტში გურამიშვილიც იღებს რუსეთის ქვეშევრდომობას, რის შემდეგაც მას დაენიშნა ჯამაგირი და მიენიჭა მამულები მალღოროსიაში (ამჟამინდელ უკრაინაში), – მირგოროდსა და ზუბოვკაში. მალე დავითი ჩაირიცხება რუსეთის ჯარის ქართველ ჰუსართა პოლკში, სადაც ის პორუჩიკის წოდებით ამთავრებს თავის სამხედრო კარიერას. 1739-1742 წლებში მას მონაწილეობა მიუღია ყირიმისა (თურქთა წინააღმდეგ) და ფინეთის (შვედთა წინააღმდეგ) საომარ კომპანიებში, შემდგომ, 1757 წლიდან – რუსეთ-პრუსიის შვიდწლიან ომში. 1758 წლის 15 აგვისტოს, კიუსტრინის ბრძოლისას მიძიმედ დაჭრილი გურამიშვილი ტყვედ ჩავარდნილა და პრუსიელებს იგი მავდებურგის ციხეში მოუთავსებიათ. როგორც ჩანს, 1759 წლის მიწურულს იგი ტყვეთა გაცვლისას გაუთავისუფლებიათ. 1760 წლის ზაფხულში მალღოროსიაში მიბრუნებულ პოეტს მამული სრულიად გაპარტახებული დაჰხვედრია. მისი აღორძინება მას წლების განმავლობაში თავის მეორე მეუღლესთან, ცაციანა ავალიშვილთან, ერთად მოუხერხებია. 1787 წლის სექტემბერში პოეტი გაიგებს, რომ კრემენჩუგში იმყოფება ერეკლე II-ის ვაჟი, ბატონიშვილი მირიანი, რომელსაც გადასცემს თავის საირიგაციო გეგმა-მონახაზებს დახმარებისა და პოტიომკინთან შუამდგომლობის თხოვნით, ამასთანავე, იგი ბატონიშვილს მიაართმევს საკუთარი ხელით გადაწერილ თავის პოეტურ კრებულს “დავითიანს”, რომელსაც მირიანი მშვიდობიანად ჩამოიტანს საქართველოში.

გურამიშვილის ცხოვრების ბოლო წლების შესახებ ბევრი არაფერია ცნობილი. 1948 წელს მირგოროდის ღმრთისმშობლის მიძინების ტაძარში აღმოჩნდა პოეტის საფლავის ქვა. პოეტი 1792 წელს გარდაცვლილა.

გურამიშვილის შემოქმედება თითქმის მხოლოდ იმ სახითაა მოლჩეული, როგორც იგი მოხუცებულობაში გადაუწერია პოეტს “დავითიანის” სახით და სახელით. “დავითიანი”, ერთი შეხედვით, კრებულის შთაბეჭდილებას ცოვეს და სავარაუდოა, რომ მასში სხვადასხვა დროს დაწერილი ტექსტები იყოს თავმოყრილი (თუნდაც მოგვიანებით ერთიანად რედაქტირებული), მაგრამ, ამასთანავე, თვალშისაცემია წიგნის მთლიანობა, კომპოზიციური გააზრება და ტექსტების დაჯგუფების გამჭოლი სათუძველი. “დავითიანი” ოთხ წიგნად იყოფა, რომელთაგან პირველი, შესავალი მონაკვეთების გარდა, ძირითადად ისტორიულ თხრობას ეთმობა (ეგრეთ წოდებული “ქართლის ჭირი”, რომელშიც ასახულია მოვლენები პოეტის თანამედროვე ქართლისა და კახეთის პოლიტიკურ-საზოგადოებრივი ცხოვრებიდან და თავად პოეტის ავტობიოგრაფია), მეორე წიგნი ლირიკულია, სადაც წარმოდგენილია რელიგიური ჰიმნები, მესამე წიგნი, საწუთროს სამდურავის გოდების გარდა, ორ გაბასებას შეიცავს – კაცისა და საწუთროს, სიკვდილისა და კაცის გაბასებებს, მეოთხე წიგნია პოემა, რომლის ავტორისეული სათაურია “მხიარული ზაფხული” (ეგრეთ წოდებული “ქაცვია მწყემსი”) და რომელსაც ასრულებს პოეტური ლოცვა-ანდერძები.

“დავითიანი” თითქოსდა სამ კონცენტრულ წრეს ასახავს, სადაც ავტორი მოგვითხრობს ჯერ კაცობრიობის ცოდვითდაცემის შესახებ, შემდგომ – ქართლსა და კახეთში დატრიალებულ ცოდვებზე, ამის მერმე კი – საკუთარი ბედკრული წუთისოფლის შესახებ. იგი სამყაროს, ქვეყნისა თუ საკუთარ უბედურებას, – ქრისტიანული ზნეობის პოზიციიდან, – შინაგანი დაცემებისა და შეცოდებათა თვალსაჩიერიდან ჭვრეტს და დანაშაულის წყაროს არასოდეს ეძებს გარე ძალებში. იგი, ამავე დროს, ნდობით შეჰყურებს ღმრთაებრივ წესრიგს და, ღმრთის მოწყალების დაუსრულებელი იმედით აღსავსე, უეჭველად მიიჩნევს საღმრთო განგებულებას. გურამიშვილის მიერ დანახული სამყარო განმსჭვალულია ღმრთაებრივი ნიშნებით, რომელთა ამოცნობას გამჭრიახი თვალი სჭირდება, – ხშირად ამ ამოცნობას ემსახურება ჯერ რეალური ფაქტის აღწერა და შემდგომ მისი მეტაფიზიკური შინაარსის განჭვრეტა (მაგალითად, გამოქვამულში ჭექა-ქუხილისათვის თავის შეფარება აღიქმება ღმრთისმშობლის მფარველობად, ჭაობში ცხენითურთ ჩავარდნა – ცოდვებში ჩანთქმად და ა. შ.).

დავით გურამიშვილის შემოქმედებისათვის განმსაზღვრელი აღმოჩნდა ავტორის სულიერ-პოეტური თვითგაიგივება დავით ფსალმუნთმგალობელთან (შემთხვევითი არაა სათაურთა გადაძახილიც: ფსალმუნთა წიგნს ქართულ ტრადიციაში “დავითნი” ეწოდება, – შდრ. დავით გურამიშვილის “დავითიანი”), ფსალმუნურ ტრადიციას ემყარება გურამიშვილისეული მონანულ-მოღალადე განწყობა, ვედრებათა თავისუფალი მდინარება, ფაქიზი ინციმურობა. ამას გარდა, ლოცვები და საგალობლები ამჟღავნებს ბიბლიურ და საღმრთისმეტყველო წყაროთა ღრმა ცოდნასა და წვდომას, – ავტორი არასოდეს სცილდება ქრისტიანული დოგმატური მოძღვრების ჩარჩოებს. ამავე დროს, იგი განსაკუთრებულ ყურადღებას იჩენს ამქვეყნიური სურათების ხელშესახებად დასახატავად და “დავითიანში” ხშირად გამოკრთება ცხოვრების ყოფითი და ყოველდღიური შრეები, თუმცა ამ შემთხვევისასაც პოეტი ყოველთვის საღმრთო, იღუმალ მინიშნებათა ამოკითხვას ცდილობს.

დავით გურამიშვილის სტილი ხასიათდება დახვეწილი სიმარტივითა და გამჭვირვალობით, იგაფურობითა და ალეგორიულობით, რაც განზომილებათა ფენოვნობას ანიჭებს პოეტურ ტექსტს. “დავითიანის” ავტორი შესანიშნავად ფლობს ტრადიციულ, კლასიკურ სტილს, თუმცა მას უკიდურესად მისაწვდომ ფორმას ანიჭებს. აღსანიშნავია პოეტის მეტყველებაში შეჭრილი უბრალო სამეტყველო ენა და საქცევები, სახალხო პოეტური მოდელებით სარგებლობა და იუმორის, ირონიის, სარკაზმის უხვი გამოყენება (განსაკუთრებით “მხიარულ ბაფხულში”).

გურამიშვილის პოეტური შემოქმედება, ეპოქის განწყობილებათა შესაბამისად, დიდაქტიკურ მიზანდასახულებას აცარებს, მაგრამ მისი დიდაქტიკური მეთოდი, პირველ ყოვლისა, საკუთარ თავს წარმოაჩენს აღსაზრდელო ნიმუშად (სულიერი ზრდის თვალსაზრისით), საკუთარი ცხოვრების აღწერით იგი მაგალითს აძლევს იმ მკითხველს, რომელსაც ავტორი მიმართავს და რომელსაც “სწავლის მძებნელს” უწოდებს. ამის გამო “დავითიანის” მთავარი გმირი (თავად ავტორი) წარმოსახულია არა როგორც იდეალური, ყოველივე ამქვეყნიურზე ამაღლებული პერსონაჟი, რაც ჩვეული იყო შუა საუკუნეების ლიტერატურისათვის, არამედ როგორც მოკრძალებითა და თავმდაბლობით, შეცდომებითა და ადამიანური სისუსტეებით აღსავსე პიროვნება. “დავითიანის”

ავტობიოგრაფიული მონაკვეთები იმ ქრისტიანულ აღსარებათა წყებაში დგას, სადაც მონანიე სული მკითხველს საკუთარ დაცემათა ამბავს ამაღლებს და განწმედის საშუალებად აწვდის.

გურამიშვილის ლექსი სრულიად არღვევს ტრადიციული ქართული კლასიკური შაირის ჩარჩოებს (თუმცა პოეტი ამ ფორმასაც შესანიშნავად ფლობს) და ვერსიფიკაციული მრავალფეროვნებით, ახალი მეტრიკით, რიტმიკით, სტროფიკით ქართულ ლექსწყობას მანამდე უცნობ და გამოუცდელ მიმართულებებს წარმოუჩენს.

დავით გურამიშვილის პოეზიამ (მიუხედავად იმისა, რომ ის დიდი დავიანებით შევიდა ქართველი მკითხველის ლიტერატურულ ცნობიერებაში), მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა ქართულ პოეზიაზე, განსაკუთრებით, აკაკი წერეთლისა და ვაჟა-ფშაველას შემოქმედებაზე.

დავით გურამიშვილის ზოგიერთი თხზულება თარგმნილია უცხოურ ენებზე.

თხზ.: *თხზულებათა სრული კრებული* – დავითიანი, თბ., 1955; *თხზულებათა სრული კრებული*, თბ., 1980.

ლიგ.: ალექსანდრე ბარამიძე, *ნარკვევები ქართული ლიტერატურის ისტორიიდან*, II, თბ., 1940, გვ. 276-347; კორნელი კეკელიძე, *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი II, თბ., 1981, გვ. 541-543, 638-661; გიორგი ლეონიძე, „დავით გურამიშვილი“, წგ-ში: *ქართული ლიტერატურის ისტორია*, ტომი II, თბ., 1966, გვ. 546-586; ტიტე მოსია, *დავით გურამიშვილი და ქართული სიგყვიერი კულტურა*, თბ., 1986; ნოდარ ნათაძე, „დავითიანის“ დიდი საიდუმლო“, წგ-ში: ნოდარ ნათაძე, *ლიტერატურული წერილები*, თბ., 1973, გვ. 220-236; გიორგი ნატროშვილი, *დავით გურამიშვილი: ცხოვრება და შემოქმედება*, თბ., 1980; ვია მურღულია, „დავითიანის“ მხატვრულ სახეთა სისტემა, თბ., 1997; რევაზ სირაძე, „დავით გურამიშვილის მეორე პოეტური „მე““, წგ-ში: რევაზ სირაძე, *წერილები*, თბ., 1980, გვ. 116-148; მერაბ ლალანიძე, *სინამდვილე და წარმოსახვა დავით გურამიშვილის „შხარულ ბაფხულში“*, თბ., 2002; სარგის ცაიშვილი, *დავით გურამიშვილი*, თბ., 1986.

შობის დღესასწაული ცფილისის გიმნაზიაში ასი წლის წინათ

დგას 1897 წლის 25 დეკემბერი. ცფილისის მეორე კლასიკური გიმნაზიის მეხუთე კლასის პირველი განყოფილების მოწაფეები შობის აღსანიშნავად ემზადებიან. შობა მთელ რუსეთის იმპერიაში, მათ შორის საქართველოსა და რუსეთის მართლმადიდებლებს შორის, ჯერ ისევ ახალი წლის ჩამოდგომამდე, დეკემბრის მიწურულს აღინიშნება, ირგვლივ კი ჯერ ისევ სიწყნარე და სიმყარე სუფევს, ჯერ შორეულადაც არ ილანდება ჩამლუკავი რევოლუციები, გამანადგურებელი ომები, საკონცენტრაციო ბანაკები და ადამიანების მიზანსწრაფული ამოუღევა. ირგვლივ სიმშვიდესა და სიხარულს დაუსადგურებია. ყველას იმედი აქვს, რომ ხვალ კიდევ უკეთესი დღეა მოსალოდნელი. თხუთმეტ-თექვსმეტი წლის ჭაბუკებს კი ერთი სული აქვთ, საშობაო საჩუქრები მიიღონ და შინისაკენ გასწიონ. კლასი კი ნამდვილად დიდი და მრავალფეროვანია, – თუმცა ეროვნული და რელიგიური განსხვავებები ხელს არ უშლის მეგობრობას. მოწაფეთა ნუსხა კი უთუოდ საყურადღებოა, რომელიც ერთ-ერთი გიმნაზიელის ჩანაწერებში აღმოჩნდა. გიმნაზიელის სახელი და გვარია პაველ ფლორენსკი, მომავალში სახელგანთქმული ღმრთისმეტყველი და სახელგანთქმული მეცნიერი. ამ საშობაო დღიდან 30 წლის შემდეგ, 1927 წელს, უკვე სრულიად სხვა სახელმწიფოში, – საბჭოთა სოციალისტური რესპუბლიკების კავშირში, რომელსაც მაშინ ფლორენსკის სისხლიანი თანამემამულე უდგას სათავეში, – იმ გამორჩეული კლასის ყოფილი მოწაფე იხსენებს: “მე ცფილისის მეორე კლასიკურ გიმნაზიაში ვსწავლობდი. ჩვენი კლასი განსაკუთრებულად იყო მიჩნეული. იქიდან ბევრი გამორჩენილი მოღვაწე გამოვიდა – ბურლიუკი, წერეთელი, როზენფელდ-კამენევი და სხვ.”.

ნამდვილად ღირსშესანიშნავი იქნება თვალის გადავლება მოწაფეთა ნუსხისათვის, რომელშიც ასე თვალნათლივ ასახულა არამარტო მეცხრამეტე საუკუნის მიწურულის ცფილისის კოსმოპოლიტური იერი, არამედ თითქმის მთელი იმპერიის მო-

სახელობის განასერიც, – გიმნაზიელებს შორისაა ქართველი და რუსი, სომეხი და თათარი, ებრაელი და პოლონელი, ამასთანავე, ბერძენი, გერმანელი, ინგლისელი, ფრანგი, ამერიკელი, შვედი მოწაფეები. სარწმუნოებითაც ჭაბუკები საკმაოდ განსხვავდებიან ერთმანეთისაგან, – თუ არ ჩავთვლით ერთადერთ მუსლიმ თათარს და რამდენიმე ებრაელს, კლასის უმრავლესობას ქრისტიანები შეადგენენ, თუმცა სრულიად განსხვავებული დენომინაციისა – მერხებს ერთად უსხედან მართლმადიდებელი, კათოლიკე, ლუთერელი თუ გრიგორიანი. მათ შორის, შესაძლოა, ოდნავ უჩვეულონიც შეგხვდეთ – ლუთერელი ფრანგი და კათოლიკე სომეხი, მართლმადიდებელი გერმანელი, შვედი და პოლონელი, ანდა თიანეთელი სომეხი ვლადიმირ ხუდადოვი, რომელიც სარწმუნოებით გრიგორიანია, მაგრამ საღმრთო სჯულის გაკვეთილებს მართლმადიდებელ კლასელებთან ერთად ესწრება.

უთუოდ საგულისხმოა მოწაფეთა გვარების გაცნობა.

ანბანზე დალაგებულ ნუსხაში პირველი სომეხი არამაის არეშოვია, მეორე კი – ქართველი მიხეილ ასათიანი, ის სახელგანთქმული ფსიქიატრი და ფსიქოთერაპევტი, რომლის სახელსაც აგარებს თბილისის ფსიქიატრიული კლინიკა, რომელმაც, გიმნაზიის დამთავრებისა და ლათინურის კარგად შესწავლის შემდეგ, 1907 წელს მოსკოვის უნივერსიტეტს მიაშურა, სწავლის დამთავრების შემდეგ კი – უკვე კათედრის თანამშრომელმა – პროტესტის ნიშნად შიაცოვა სამსახური და დარგის წამყვან რუსულ უურნალს “ფსიხოტერაპიას” ჩაუდგა სათავეში. შემდგომში მან ვენის ცნობილ ფსიქონალიტიკოსებს მიაშურა, რისი დასტურიცაა ზიგმუნდ ფროიდისა და კარლ გუსტავ იუნგის მიმოწერაში ჩარჩენილი მისი სახელი, თუნდაც არცთუ სასიამოვნო კონტექსტში. ბოლშევიკური რევოლუციის შემდეგ იგი ისევ მოსკოვის უნივერსიტეტის ფსიქიატრიის კათედრაზე აგრძელებს მუშაობას, მაგრამ მალე შიმშილითა და ძალადობით მოცულ საბჭოთა დედაქალაქს მიატოვებს და თბილისს გამოემართება, სადაც ეპოქის შემზარავი წლის გადაბიჯების შემდეგ, 1938 წლის იანვარში დამთავრებს სიცოცხლეს.

სიის ჩაკითხვისას მზერა დავიდ ბურლიუკის სახელზეც შეჩერდება, თუმცა იგი დიდხანს არც დარჩენილა ცფილისში. გაივლის წლები და ბურლიუკი, რომელსაც შემდგომში “რუსული ფუტუ-

რიზმის” მამად აღიარებენ, ვასილი კამენსკისა და კიდევ ერთ კავკასიელთან, ვლადიმირ მაიაკოვსკისთან, ერთად სათავეში ჩაუდგება მემარცხენე-ავანგარდისტულ ხელოვნებას – პოეზიას, მხატვრობას, ესთეტიკას. სიკვდილი კი 85 წლის მოხუც ამერიკულ ემიგრაციაში მოუსწრებს.

ყურადღებას მიიპყრობს ალექსანდრ ელჩანინოვიც, შემდგომში ცნობილი რუსი ისტორიკოსი, ლიტერატორი, მართლმადიდებელი მღვდელი, რომელმაც სიცოცხლე პარიზში, ემიგრაციაში დაასრულა და რომლის შესახებაც, – მისი გარდაცვალების შემდეგ, – გამორჩეულმა მართლმადიდებელმა თეოლოგმა, ასევე პარიზელმა რუსმა მღვდელმა სერგი ბულგაკოვმა ასე თქვა: “იგი წარმოადგენდა უჩვეულო და გამორჩეულ მოვლენას, რადგან საკუთარ თავში განახორციელებდა შერწყმას მართლმადიდებლობის მიმართ მორჩილი ერთგულებისა და ბავშვური რწმენის სიმარტივისა რუსული კულტურული გადმოცემის მთელ დახვეწილობასთან”.

ან კიდევ ერთი გიმნაზიელი – შვედი მართლმადიდებელი ვლადიმირ ერნი, რომელიც ბოლშევიკურ რევოლუციამდე ნახევარი წლით ადრე, 34 წლისა გარდაიცვალა, თუმცა სიკვდილამდე თავის ბრწყინვალე ფილოსოფიურ ნაშრომებში იმის თქმა მაინც მოასწრო, რომ აზროვნების უმაღლესი მწვერვალები პლატონის მოძღვრებაშია დაუნჯებული, რომ გერმანული იმპერიალიზმი განუყრელადაა გადაჯაჭვული გერმანული აზროვნებისა და გერმანული ცხოვრების სტილთან, რომ საზოგადოების სამართლიანი და გონივრული მოწყობის უმჯობესი ფორმა რელიგიურ საფუძველზე დამყარებული თემია.

და კიდევ: ირაკლი (კაკი) წერეთელი – მეცხრამეტე საუკუნის ქართული ლიტერატურის კლასიკოსების, გიორგი წერეთლისა და ანასტასია თუმანიშვილ-წერეთლის, ვაჟი, იმპერიის მომავალი გამოჩენილი პოლიტიკური მოღვაწე, ყურნალ “კვალის” რედაქტორი და საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის ერთ-ერთი მესაფუძვლე, ჯერ რამდენიმეთვიანი დემოკრატიული რუსეთისა და შემდგომში რამდენიმეწლიანი დემოკრატიული საქართველოს მთავრობათა წევრი, რუსეთის მეორე სათათბიროს სოციალ-დემოკრატიული ფრაქციის ლიდერი და რუსეთის დამფუძნებელი კრების ანტიბოლშევიკური ბლოკის მეთაური, პეტროგრადის დროებითი მთავრობის შინაგან საქმეთა მინისტრი და

– ფრანგულ-ამერიკული ლტოლვილობისას – საქართველოს წარმომადგენელი სოციალისტურ ინტერნაციონალში.

თუმცა გიმნაზიელებს შორის – რამდენადაც იგი ქრისტიანი არ იყო – შობას არ აღნიშნავდა თანაკლასელებზე ერთი წლით უმცროსი ებრაელი ჭაბუკი ლევ როზენფელდი, რომელიც შემდგომში, სხვა ბოლშევიკი ბელადების მსგავსად, უარს იცყვის თავის ნამდვილ გვარზე და ლევ კამენევად გახდება ცნობილი, – ცნობილი როგორც ვლადიმირ ულიანოვ-ლენინის ერთგული და უახლოესი მოწაფე, ლევ ბრონშტეინ-ბროსკის თანამებრძოლი და მისი დის ქმარი, იოსებ ჯუღაშვილ-სტალინის თანამდგომი და მხარდამჭერი გენერალური მდივნის ცოცხალი ძალაუფლების დამყარებისას, მათსავით სასტიკი, ცინიკური და დაუნდობელი ყოველგვარი სულიერი და ადამიანური ფასეულობების მიმართ, უბრალოდ, ადამიანური ცხოვრების მიმართ, – კომუნისტური პარტიის ისტორიის სახელმძღვანელოებში “ხალხის მტრად” შესული ლევ კამენევი, საბჭოთა რუსეთის ფორმალურად პირველი სახელმწიფოს მეთაური, რომელიც თავად მათ მიერ – ბოლშევიკების მიერ დატრიალებულმა სისხლიანმა ბორბალმა გასრისა. სხვათა შორის, მოგონებებში აღნიშნულია ხოლმე ბოლშევიკთა შორის მისი გამორჩეულობა, მისი მეტ-ნაკლები კულტურულობა – ერთი მემუარისტის მას უწოდებს “ყველაზე არაბოლშევიკს ბოლშევიკთა შორის”. იქნებ მის ამგვარ უჩვეულობაში ოდნავი წვლილი ცფილისის მეორე გიმნაზიაში მიღებულმა აღზრდამაც შეასრულა? ყოველი შემთხვევისას, თავად იგი ამ გიმნაზიის მოწაფეობას ყოველთვის საგანგებოდ აღნიშნავდა.

თანაკლასელების ნუსხა კი პაველ ფლორენსკის არქივში აღმოჩნდა და ცოცხა ხნის წინათ გამოქვეყნდა. თუ ფლორენსკის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური აზროვნების მასშტაბები უკვე მის სიცოცხლეშივე იყო ამკარა, ხოლო ტექნიკურ სფეროებში მის შეუვალ ავტორიტეტს საბჭოთა დაწესებულებებიც კი აღიარებდნენ, მისი ნაწერების მნიშვნელოვანი ლიტერატურული ღირებულება მაინც ამ უკანასკნელ ხანს გამოიკვეთა, როცა ნელ-ნელა დღის სინათლეზე ამოდის მისი უზარმაზარი შემოქმედების სულ სხვადასხვა შრეები. მაგალითად, მისი ჩანაწერები ცფილისური თუ ბათუმური სიყმაწვილის შესახებ (რომლებიც თავდაპირველად თბილისში დაიბეჭდა და დღეს კი მსოფლიოს არაერთი კულტურული ხალხის ენაზეა თარგმნილი) უთუოდ ამჟღავნებს მის

არაჩვეულებრივ ლიტერატურულ ნიჭს. ბოლო ხანებში მრავალ ენაზე ქვეყნდება გამოკვლევები მისი ცხოვრებისა და აზროვნების შესახებ, ბევრი იწერება მისი ქართული ძირების, ქართული საგვარეულოს, ბედნიერი კავკასიური ყმაწვილობის თუ გარჯითა და ძიებით აღსავსე ცხოვრების ტრაგიკული დასასრულის – ხანგრძლივი პატიმრობისა და დახვრეცის შესახებ.

როგორც ცოცხალი ხნის წინათ დაბეჭდილი მასალებიდან ჩანს, ფლორენსკი მტკიცედ იყო დარწმუნებული, რომ მისმა ქართულ-სომხურმა წარმოშობამ და კავკასიაში გატარებულმა ბავშვობამ განაპირობა არა მარტო მისი პიროვნული თვისებები, არჩევანი, ხასიათი, არამედ მისი ზოგადი და განმაზოგადებელი შეხედულებებიც. აქაური ბუნებით აღტაცებამ კი მას საბუნებისმეტყველო მეცნიერებების მიმართ გაუმძაფრა ინტერესი, რამაც იგი, ტფილისის გიმნაზიის დამთავრების შემდეგ, მოსკოვის უნივერსიტეტის ფიზიკა-მათემატიკის ფაკულტეტზე მიიყვანა. ამის შემდეგ კი მისი სულიერი, აკადემიური და საჯარო ცხოვრების ინტენსიურობა – გულაგის ჯურღმულებში შეხვედრილ სიკვდილამდე – ერთი წამითაც არ შენელებულა...

ტფილისის მეორე გიმნაზიის მეხუთე კლასის პირველი განყოფილების მოწაფეთა სახელებს, რომლებიც ასი წლის წინათ, 1897 წლის 25 დეკემბერს აღნიშნავდნენ მაცხოვრის შობას, მსოფლიოს მრავალ ენაზე, მრავალ წიგნსა და ენციკლოპედიაში შეხვდებით. მაგრამ განა საეჭვოა, რომ ისინი, ვინც სხვადასხვა ცნობარებში ვერ მოხვდნენ, არანაკლებ მნიშვნელოვანი, დატვირთული და ღირებულებით ცხოვრებით ცხოვრობდნენ?

ბებია და შვილიშვილი – ძეგლი

თბილისის ნამდვილად აკლია ერთი ძეგლი: ძეგლი ბებიისა და შვილიშვილისა, – ეკატერინე გაბაშვილისა და მარო მაყაშვილისა.

ეს ძეგლი პატივს მიაგებდა არა მხოლოდ, ზოგადად, ბებიისა და შვილიშვილის ურთიერთობას, – ამ გრძნობის პოეტურობას, სიღრმეს, სისათუთესა და სილამაზეს, – არა მხოლოდ ეროვნული ტრადიციის კეთილშობილური შრის მტკიცე საყრდენს, არა მხოლოდ ქართველი თავადაზნაურობის თავდადებულ მსახურებას მოყვასის, საჯარო ცხოვრების, ეროვნული კულტურისა და სამშობლოს მიმართ, არამედ, უწინარესად, საუკეთესოთა შორის საუკეთესო ქართველ ქალებს, – ქალბატონსა და ქალწულს, – რომელთა სახეები ისედაც ძეგლია, მიუხედავად იმისა, იდგება თუ არა რომელიმე თბილისურ ბაღში მათი სკულპტურული გამოსახულება.

ეკატერინე გაბაშვილის პროზაული ნაწარმოებები ქართული კლასიკური მემკვიდრეობის აუცილებელი, მოუცილებელი ნაწილია, – და ამჯერად ნაკლები მნიშვნელობა ენიჭება, მისი მოთხრობები მიჩნეული იქნება საყმაწვილო თუ სამოზრდილო მწერლობის ნიმუშებად; რა აღმოჩნდება უფრო საგულისხმო: მათი კრიტიკულად მიმართული სოციალური მიზანსწრაფვა თუ ზოგადად ადამიანური საკითხების მწერლისეული აღქმა და შეფასება; შეგანილი იქნება ისინი სასკოლო ქრესტომათია-სახელმძღვანელოებში თუ მათ იქ ადგილი ვეღარ მოეძებნება.

ეკატერინე გაბაშვილის შემოქმედების არა ოდენ სამოქალაქო, არამედ უეჭველ ლიტერატურულ ღირებულებათა ასაღიარებლად, – მანამდეც კი, სანამ მომავლისეული საგანგებო კვლევა უფრო ცხადს გახდის მწერალი ქალბატონის ადგილსა და წვლილს ქართულ მწერლობაში მეცხრამეტე და მეოცე საუკუნეთა მიჯნაზე, – თუნდაც იმის გახსენება იქნება უპრიანი, რომ მისი სამწერლო ნიჭის უაღრესად პატივისმცემელი კიტა აბაშიძე მას ნეორომანტიზმის ერთ-ერთ პირველ მესაფუძვლედ მიიჩნევდა ქართულ ლიტერატურაში. იმის სარწმუნოდ, რომ მისი

პროზაული ნაწერების მოზრდილი ნაწილი ნამდვილად გამოჩეულია, მისი თხზულებების თუნდაც ისტორიული თვალთა წაკითხვაც ადასტურებს, მაგრამ არაისტორიული თვალთა უთუოდ შენიშნავს ამ ტექსტების მხატვრულ შთამბეჭდაობასა და სათქმელის მწვავედ გამოხატვის ოსტატურ ხერხებს. და არც იმის გახსენება იქნება ზედმეტი, რომ არავის მანამდე ქართველ მწერალთა შორის ეგზომ მძაფრად არ განუმსჭვალავს თავისი ნაწარმოებები შიშხილისა და სიკვდილის ექსისტენციური განცდით, არავის მანამდე არ უწერია ამგვარი დაუნდობელი სიმძაფრით ბავშვის ტანჯვის შესახებ, არავის მანამდე არ შეუქმნია ქართული ლიტერატურული უტოპია, – თუნდ, დროთა კვალობაზე, ხალხოსნური თუ სოციალურ-ქრისტიანული, – როგორადაც ის ქართლის ერთ სოფელშია წარმოდგენილი მეტად საყურადღებო მცირე რომანის “გამარჯვებული ნიკოს” ბოლო ფურცლებზე...

ეკატერინე გაბაშვილის საჯარო საქმიანობის დასაფასებლად ისევ და ისევ გასახსენებელია მისი ღვაწლი როგორც აღმზრდელისა, რომელმაც, – თავად თერთმეტი შვილის მზრუნველმა დედამ, – ცფილისში, საკუთარ სახლში გამართა ქალთა პროფესიული სასწავლებელი, სადაც მეოთხედი საუკუნის განმავლობაში ნივთიერად შეჭირვებულ ახალგაზრდებს მისი მეურვეობით წიგნიერებასა და გამოსადეგ ხელობას ასწავლიდნენ.

ეკატერინე გაბაშვილის ინტელექტუალური თვალსაწიერის დასანახავად საკმარისია მის მიმართ გრივოლ რობაქიძის ერთი ადრეული წერილის გადაკითხვა, სადაც ყმაწვილი პოეტი სწორედ მეგობრის დედის სახით პოულობს თანამოსაუბრესა და თანამოზიარეს, ვისაც დაუფარავად ანდობს “გულწრფელ აღსარებას” – თავის განცდებს, თავის სევდას, თავის “ჰამლეტიურ სულისკვეთებას”, და, ამასთანავე, საკუთარ “მძლე პესნიმომს”, “დიდებული ბაირონისა და შოპენგაუერის” მონათესავეს, რაც მას მხოლოდ იმის შემდეგ დაუძლევია, როცა მწერალი ქალბატონის “დიდებუნი გულისათვის” მიუგნია, რომელიც მისთვის მაცოცხლებელი “ანკარა წყარო” აღმოჩენილა; საკმარისია მარო მაყაშვილის ჩანაწერებში ჩახედვა, სადაც უნივერსიტეტის სტუდენტი შვილიშვილი მწერალ ბებიასთან საუბარს იხსენებს იმდროინდელი ინგლისური რომანების გამო, რომელთა გაცაცებული მკითხველები და განმსჯელი დამფასებლნი ორივენი ყოფილან...

ეკატერინე გაბაშვილის ზნეობრივი განუხრელობის წარმოსაჩენად ეს მცირე ბარათიც მეტყველებს, – მძლავრად, შთამბეჭდავად, ალბათ, გასაკვირდაც: წერილი მიემართება ილია ჭავჭავაძეს და თამამად შეახსენებს მას, რომ ყოველდღიურ ქმედებათა აღსრულება, საზოგადო ზნისა და წესის მოთხოვნათა მიხედვით, უშეღავათოდ სავალდებულოა ყველგან და ყოველთვის, მით უმეტეს, გამარჯვებულთათვის, და მით უმეტეს, მათთვის, ვინც მრავალთა თვალში სათაყვანო პიროვნებად ქცეულა:

ძვირფასო ბატ. ილია!

მე როგორც დედაკაცი, როგორც ქართველი ქალი, რომლისთვისაც თქვენ სახელი, დიდება და სიცოცხლე ძვირფასია, გთხოვთ იქონიოთ მომაცემული ღმობიერება და დამარცხებულ მტერს ნუ დააჭერთ წიხლს, ნუ გაასწორებთ დედამიწასთან, ნუ მიიყვანთ ქურდულ შურისძიებამდე და ამით ნუ ჩაავდებთ შიშში და მწუხარებაში ყოველ შენ მათაყვანებელს. დღევანდელი წერილი “ივერიაში” მაჩაბლის შესახებ მე გამარჯვებულის წიხლად მიმაჩნია და წიხლი ლომისაგან განა მოსაწონია?

ეკ. გაბაშვილი
1893 წ. 15 ოკტომბერი

რაოდენ მკაცრი, გამოკვეთილი და ზუსტია წერილის მთელი ტექსტი, რამდენად დამუხტულია ის ღირსებითა და პასუხისმგებლობით, განსაკუთრებით დამაჯერებლად ჩამოყალიბებული ადამიანურად იმგვარ საჭოჭმანო ვარემოში, რომელიც დამწერისაგან პირუთვნელობასაც მოითხოვს და მგრძობელობასაც, ხოლო მიმღებისაგან – როგორც საღი შესმენის, ისე საკუთარი საჯარო მდგომარეობის სწორად გაცნობიერების უნარს.

ეკატერინე გაბაშვილის პიროვნული შეურყევლობის ნიმუშად ძველ თაობას გადმოცემად ჰქონდა შენახული ამბავი, რომლიდანაც ისევ გამოკრთის ეკატერინე გაბაშვილის ზნეობრივი ცხოვრების დაწმენდილი შუქი. მისი ქმედება, – ქმედება შესანიშნავი და თავდადებული, – ცოცხალ სურათად გამოკვეთილა: განსაცდელის უამს იგი იმ ქართველ მწერალთა შორის ჩამდგარა, ვინც თხოვნით მიმართავს სერგო ორჯონიკიძეს, სიცოცხლე შეუნარჩუნოს ლევან რაზიკაშვილს, ვაჟა-ფშაველას უფროს ვაჟს, სიკვდილმისჯილს 1924 წლის აჯანყებაში მონაწილეობის გამო;

“რკინის კომისარი” გამორიცხავს შეწყალებას; უეცრად კეთილშობილი მსცოვანი ქალბატონი მტარვალის წინაშე იჩოქებს და მორჩილად, მაგრამ მტკიცედ ითხოვს, პატივი მიაგონ გარდაცვლილ პოეტს და ნუ დახვრეტენ მის შვილს.

გულის ყურადღება მივაპყროთ თვალისმომჭრელ სურათს, – შემადრწუნებელს და აღმაფრთოვანებელს: საქართველოს დაპყრობის აღმასრულებლის სისხლიან ჩექმასთან მუხლმოყრილი ჭაღარა ქართველი თავადის ქალი, მწერალი, აღმზრდელი, დედა, ბებია, – მუხლმოყრილი, რათა ახალგაზრდა სიცოცხლე გადაარჩინოს.

ცნობილია წითელი სარდლის სასტიკი ღიმილით წარმოთქმული (და საქმით დადასტურებული) პასუხი: ლევან რაზიკაშვილს, რა თქმა უნდა, დაეხვრეტო, და ვაჟა-ფშაველასაც არ დავინდობდით, ცოცხალი რომ იყოსო...

იმათ შორის, ვინც ორჯონიკიძეს სათხოვნელად ეახლა, ეკატერინე გაბაშვილს, შესაძლოა, ყველაზე მტკივნეულად ესმოდა ახალგაზრდა ნიჭიერი სიცოცხლის თასი: სამი წლით ადრე, საქართველოს ხელახალი დაპყრობის დღეებში, 1921 წლის 19 თებერვალს, მომხვდურთა იმ ჯარმა, რომელსაც ორჯონიკიძე სარდლობდა, ყმაწვილი სიცოცხლე მოუსწრაფა მის შვილიშვილს: თუკი სარდლის ცინიკური სიტყვები მამა-შვილი რაზიკაშვილების შესახებ ურჩხულის მიერ შემონთხეული გესლი იყო, ურჩხულის მომაკვდინებელმა აღმა – ცეცხლოვანმა ყუმბარამ – მანამდე მსხვერპლად შეიწირა 19 წლის მარო მაყაშვილი, ეკატერინე გაბაშვილის ძვირფასი შვილიშვილი.

მარო მაყაშვილი სრულიად ახალგაზრდა დაიღუპა და მისი ღვაწლი ქართულ მწერლობაში, რა თქმა უნდა, ვერანაირად გაეჯიბრება ვერც საკუთარი ბების და ვერც საკუთარი მამის – პოეტ კოტე მაყაშვილის – ლიტერატურულ მემკვიდრეობას, და ეს იმის გათვალისწინებითაც კი, რომ მისი რამდენიმე ჩანახატი, მოკლე მოთხრობა თუ ყმაწვილური დღიურები, რომელიც ახალგაზრდა ქალის ხალასი ხედვის, გონიერ განსჯათა და მგზნებარე განცდათა ცხადი მოწმობაა, უძვირფასესი განძი იყოს ქართული საჯარო-სამოქალაქო ცხოვრების მაგიანისათვის როგორც დიადი სულის სიტყვიერი დასტური, და კიდევ მეტი: როგორც ეროვნული ისტორიის სამუდამო და სათაყვანო რელიკვია. მაგრამ მარო მაყაშვილის თავგანწირული ცხოვრება, მისი ხანმოკლე სიცოცხ-

ლის მოელვარე გამოშუქება ჰგავს – და ვინძლო აჭარბებდეს კიდეც – რომელსამე გამორჩეული მნიშვნელობის ლექსს ან ნოველას.

როცა საქართველოს ისევ და ისევ დასაპყრობად მტერი მოადგა, მარო მაცაშვილი ბრძოლის ველზე გაეშურა, – გაეშურა დაუხანებლად და შეუყოყმანებლად, – ოღონდ არა წითელი რუსეთის ურდოებთან საბრძოლველად (რაც ამ სათნო ასულს არც ძალედვა და არც ევალებოდა), არამედ დაჭრილი მეომრებისათვის საღებუნის დასადგებად, მათი ჭრილობების მოსაშუშებლად და იარების მოსაწმენდად, – მკურნალად, შემწედ, დად, მოწყალეების დად.

მანამდე, ერთი წლით ადრე, 1920 წლის 12 იანვარს ცვილი-სის უნივერსიტეტის სიბრძნისმეცყველების ფაკულტეტის სტუდენტმა ქალმა თავის დღიურში ჩაწერა: “ღღეს მივხვდი, რა არის მიზანი ცხოვრებისა – სამშობლოს სამსახური”...

დღიურის დღევანდელი მკითხველი ცხადად გრძნობს ამ ფურცლებზე არეკლილ უკვდავების სუნთქვას, ამ ფურცლებიდან გამომკრთალ შეუბღალავი დიდების კაშკაშს, თუმცა ძნელი სათქმელია, როგორ წარმოედგინათ ცელქი და ხალისიანი მარო მაცაშვილის მომავალი მის მეგობრებს, ახლობლებს, ნათესავებს, ან თავად ბებიაშისს, ეკატერინე გაბაშვილს, როცა იგი საყვარელ შვილიშვილს ამგვარ დიდებულ სურვილებს უძღვნიდა:

მაროს ვუსურვებ შრომის სიყვარულს, კეთილ გულს, ნიჭის გაფურჩქვნას, სიცყვას და საქმეს ერთგვარად სუფთას და სახელს განთქმულს.
ბებია კაცოსავან

მოულოდნელად, მალე დაგვირგვინდა მარო მაცაშვილის უმანკო ცხოვრება. მისი სუფთა სიცყვა მტკიცედ დადასტურდა ერთგული და თავდაუზოგავი ქმედებით. ცხრამეტი წლის ქალიშვილის “სახელი განთქმული” ქვეყნის დიადი შვილების თანავარსკვლავედს განეკუთვნა. ხოლო ის, რისი განხორციელებაც ვერ მოესწრო, მისი “ნიჭის გაფურჩქვნა” იყო, გამორჩეული ლიტერატურულ-არტისტული ნიჭისა, რისი საწინდარიც ასე ხილულად ჩანს მისი საყმაწვილო ნაწერებიდან.

მაგრამ განა ვისმე როდისმე შესძლებია უფრო დიადი, უფრო სრულყოფილი, უფრო მშვენიერი გაფურჩქვნა ზნეობრივი ნიჭი-

სა, რაც ასე ხილულად გაცხადდება თავდადებით?! განა რომელი გამოვლენილი ნიჭი შეედრება თავის გაწირვას სხვათათვის, – უზადო მსხვერპლს, მიტანილს საკუთარი სიცოცხლის ფასად?!

საზოგადოდ, ძეგლის დანიშნულება თაობათათვის ნიმუშის ჩვენება და მითითებაა. ის ყოველთვის იმას სჭირდება, ვისაც ძეგლების წინაშე შეჩერება და ჩათუქრება ძალუძს.

ამდენად, ბებიისა და შვილიშვილის – ეკატერინე გაბაშვილისა და მარო მაყაშვილის – სკულპტურული გამოსახულება ქართველი ადამიანების თაობებისათვისაა აუცილებელი, თორემ ის ნამდვილად ვერაფერს შეჰმატებს ქვეყნის წინაშე აღსრულებულ მათს სამარადისოდ უკვდავ საქმეს, რაც თავადაა საუკეთესო და გაუსცვეთელი ძეგლი.

2008

გერონტი ქიქოძის “უბის წიგნაკი”

გერონტი ქიქოძე, უბის წიგნაკი,
თბ.: ლიოგენე, 1998, 48 გვ.

გერონტი ქიქოძეს (1888-1960) გამორჩეული და განსაკუთრებული ადგილი ეჭირა თავის თანამედროვეთა შორის, განსაკუთრებული არა მარტო ლიტერატურული თუ კულტურულ-ინტელექტუალური თვალსაზრისით, მსოფლმხედველობრივი თუ აზროვნებითი არჩევანით, არამედ თავისი საჯარო-სამოქალაქო პოზიციითა და მორალური შეურყეველობითაც. იმ დროს, როცა არათუ აღფრთოვანების გამოუხატველობა, არამედ უბრალოდ ჩრდილში გადგომაც კი მეტისმეტად საეჭვო ქმედებად აღიქმებოდა, რასაც მეთვალყურე დაწესებულებათა მხრიდან ცხოვრებისთვის სახიფათო შეფასება და შედეგები შეიძლებოდა მოჰყოლოდა, გერონტი ქიქოძემ მაინც განზე ყოფნა და ქვეყანაში დატრიალებულ სიბილწეებში მონაწილეობაზე უარის თქმა ამჯობინა.

მაგრამ იგი სხვამხრივაც განსხვავდებოდა თანამედროვეებისაგან – თუნდაც ლიტერატურულ ფასეულობათა თავისი კრიტიკრიუმებით, თუნდაც თავისი ლიტერატურული სტილით, თუნდაც კულტურული ორიენტაციით. როცა იმ ხანად ქართველ მწერალთა შორის ღვარჯნილი, ფსევდოამაღლებული, ფსევდოარქაიზებული ენა გაბატონდა, გერონტი ქიქოძის ფურცლებიდან სინათლე და გამჭვირვალობა იფრქვეოდა; როცა ქართული ინტელექტუალური სამყარო ხანგრძლივად და მყარად მიეჯაჭვა გერმანულ კულტურულ (და არა მარტო კულტურულ) ნიშანსვეტებს, გერონტი ქიქოძე, სტენდალისა და ანატოლ ფრანსის მთარგმნელი, უმცირესობაში, მაგრამ ბოლომდე რომანული სამყაროს მოტრფიალედ დარჩა; როცა არაერთმა რივიანმა კრიტიკოსმა, ესეისტმა თუ ლიტერატორმა (სხვათა შორის, დედამიწის ყველა კუთხეში) ვერ დაძლია ცდუნება, ლიტერატურის წესებისა და მეთოდების ცოდნა ბელეგრისტული თუ პოეტური ნაწარმოებების შესაქმნელად გამოეყენებინა, გერონტი ქიქოძეს, სავარაუდოა, არასოდეს გასჩენია სურვილი, თავისი ბრწყინვალე

ლიტერატურული ალლო და გრძნობა ლექსების კრებულად თუ ვრცელ ისტორიულ ან არაისტორიულ რომანად ექცია. თუმცა მისი “ეროვნული ენერჯის”, “არაბესკების”, მოგონებათა წიგნის, ლიტერატურული ესეების ყოველი მკითხველი უეჭველად დარწმუნდება, რომ გერონტი ქიქოძის ნაწერები არა მარტო ჩვენი საუკუნის ერთ-ერთი ყველაზე გონიერი ქართველი მოაზროვნის ფიქრებს ასახავს, არამედ მრავალსაუკუნოვანი ქართული პროზის უთუოდ საუკეთესო ფურცლებს განეკუთვნება.

გერონტი ქიქოძის “თანამედროვის ჩანაწერები”, რომელიც პირველად სულ რამდენიმე წლის წინათ დაიბეჭდა, ალბათ, მეოცე საუკუნის პირველი ნახევრის საქართველოს ყველაზე სხარტ, ყველაზე საღ, ყველაზე სანდო, ყველაზე მართალ აღწერად დარჩება.

რაც შეეხება ახლახან გამოცემულ “უბის წიგნაკს”, რომელიც მწერლის არქივიდან ამოკრებილ მხოლოდ შავ და გაუშალაშინებელ მასალას მოიცავს, ეს ჩანაწერები კიდევ ერთხელ ადასტურებს მწერლის გამჭრიახ მზერას, თუქიზ ენობრივ გრძნობას, ლიტერატურისა და კულტურის ზუსტი ანალიზის უნარს, – გერონტი ქიქოძის ნათელ, აუმიღვრეველ აზროვნებას.

მიუხედავად იმისა, რომ ჩანაწერები, როგორც ჩანს, მწერლის სიცოცხლის უკანასკნელ წლებს განეკუთვნება, “უბის წიგნაკში” ხანგრძლივი და სულიერად დაძაბული ცხოვრების სხვადასხვა მონაკვეთის გამოცდილებაა არეკლილი.

ევროპიდან დაბრუნებულ, ევროპაში დაბრძნებულ მწერალს ქართული სინამდვილის პირისპირ აღმოჩენისას ნიჰილიზმი არ დაჰმჩნევია, წარმავლობისა და ცვალებადობის გარემოში იგი შთაგონებასა და მხარდაჭერას საქართველოს წარსულ მემკვიდრეობაში, წარუვალ და უკვდავ მემკვიდრეობაში პოულობდა: “მე ყოველთვის დიდი შემოქმედებითი ენერჯის წყაროებს ვპოულობდი ისტორიულ ნაშთებში, – უცხოეთიდან დაბრუნების დღეებიდან, როდესაც სამშობლოში, ერთი მხრით, კოსმოპოლიტები დამხვდნენ, რომლებიც სრულიად არარად სთვლიდნენ ქართულ კულტურას, ხოლო, მეორე მხრით, ყალბი პატრიოტები, რომლებიც მზად იყვნენ კაცობრიობის ისტორია ქართულიდან დაეწყოთ”.

ალბათ, შემთხვევითი არაა, რომ გერონტი ქიქოძე ასეთი ზუსტი და უკამათოა არამარტო ეროვნული ლიტერატურული ნა-

წარმოებების ან, ზოგადად, ქართველი მწერლების შეფასებისას, – იგი ამგვარად ხედავს იგი ქართული კლასიკური არქიტექტურის გზებსა და მიმართულებას: “ხუროთმოძღვარმა სვერული ბიზანტიური გუმბათი ასწია, მრავალწახნაგოვანი და წერჩევი გახადა, კონუსით დაავიროვინა და ამით მას მისცა მისწრაფება ზეცისკენ. უფასადლო ბიზანტიურ ტაძარს არკებით, ლერწმის და ვაზის ძნებით დანაწევრებული ფასადები დაუპირისპირა და ამით მას ელევანტობა მიანიჭა. ამრიგად, საერთო ქართული ეკლესიის გეგმაზე შეიქმნა ქართული სტილი, რომელიც უფრო ახლოს დგას რომანულსა და გოთიკურთან, ვიდრე ბიზანტიურთან”.

გერონტი ქიქოძე, სტალინური ეპოქის მეთვალყურე და შემფასებელი, უფიქრდება საბჭოთა სივრცეში კულტურისა და ხელოვნების მდგომარეობას და კარგად ხედავს სავალალო ვითარების მიზეზებს. მისი აზრით, ეს იყო, პირველ ყოვლისა, “ყალბად და ცალმხრივად გაგებული დიქტატურის იდეა, აზროვნების მოქცევა ვიწრო არტახეებში. მთელს სულიერ კულტურას სამი-ოთხი ათეული წლის მანძილზე ყინულების მასივი აჩვა თავზე. ლიტერატურას, მხატვრობას, თვით მუსიკას მხოლოდ საბჭოთა ადამიანის გმირობა და სულიერი სილამაზე უნდა აესახა. ყოველი მხრიდან გაისმოდა: ჩვენ ამდენი ტონა სიმინდი მოვიჩიეთ, ამდენი ძროხა მოვწველეთ, ამდენი გოჭი გამოვზარდეთ, – მწერლებს ჩვენი ვალი გაძევთ, თქვენ ჩვენი გმირობა უნდა აღნუსხოთ”. ამასთანავე, მიუხედავად უმაღლესი კაბინეტებიდან წამოსული ინსტრუქციებისა, “ჩვენ გოგოლები და სალციკოვ-შჩედრინები გვჭირდებაო” (ეს თავად “ხალხთა დიდი ბელადის” – სტალინის – სიტყვებია), გერონტი ქიქოძეს კარგად მოეხსენებოდა, რა ბედი ელოდა იმას, “თუ ვინმე გაბრიყვდებოდა და “მკვდარი სულების” მსგავს რასმე დასწერდა” და სანიმუშოდ მიხეილ ჯავახიშვილის “დამპატიჟესა” და მისი ავტორის განაჩენს იხსენებს.

ანდა მივაქციოთ ყურადღება, რამდენად მძაფრია მწერლის სარკაზმი, როცა სოციალისტური რეალიზმის იდეალებსა და იდეალურ პერსონაჟებზე წერს. ნამდვილი შემოქმედება და ნამდვილი თავდადება მისთვის ცოცხა სხვა განზომილებაში ძევს, ვიდრე კომუნისტურ იდეოლოგიებს მიაჩნდათ: “მე აღტაცებული ვარ პრომეთეს ჩამომავლობით, ყოველი ეპოქის და ყოველი ერის სულიერი გოლიათებით, რომლებიც პატრიარქ იაკობივით იეპოვას ებრძვიან. ქართველ მწერლებს შორის განსაკუთრებით

მიყვარს სულხან-საბა ორბელიანი და დავით გურამიშვილი. მე მხიბლავს არა მარტო მათი შემოქმედება, არამედ მათი ადამიანური ბიოგრაფია. როგორც შემოქმედია ქედი მოვიხარო რომელიმე კოლმეურნის წინაშე, რომელსაც აჯერებენ, უბადლო გმირი ხარ, ვინაიდან ზედმეტად ერთი ტონა კარტოფილი თუ კომბოსტო მოიყვანე ერთ ჰექტარ მიწაზეო...”.

მაგრამ მწერალი, რომელიც ახლობელთა შორის სკეპტიკოსად იყო აღიარებული, თავის ფურცლებში უჩვეულო ენთუზიამით დამუხტულ ამგვარ სტრიქონებს ჩაწერს: “რარიგ ხანგრძლივიც უნდა იყოს ზამთარი, ის მაინც თავდება, თოვლი დნება და თავს ჰყოფს ენძელა, – ეს მორცხვი და საყვარელი ყვავილი, რომელიც გაზაფხულის მაუწყებელია”. ნიშანდობლივია, რომ გერონტი ქიქოძის, საბჭოთა კომუნისტების საღი ანალიტიკოსისა და მძაფრი კრიტიკოსის, გონებაში, უკვე 1950-იანი წლების დასასრულს კიაფობდა კომუნისტური წყვიდადის დასრულების იმედი.

სიცოცხლის მიწურულს მწერალი სალოცავად განეწყობა – და, მისი სიტყვებით, ეს იქნება “პირველი ლოცვა ნახევარი საუკუნის პაუზის შემდეგ, იმიტომ რომ, პატარა მოწაფე ვიყავი, როცა სარწმუნოება დაგვარგე და შემდგომ პირჯვარი აღარ გადამიწერია”. თუმცა დაისის ჩამოდგომისასაც უზენაესთან გასაუბრების მცდელობასა და სურვილს მაინც ესთეტიკური იერი დაჰკრავს: “ქართთ აგუგუნებული ჯვრის ტაძრის თაღები საუკეთესო აკომპანემენტი იქნება ჩემი ლოცვისათვის”.

თავისი ცხოვრების გზას კი ასე აფასებს მწერალი, რომელიც გამორჩეული იყო თავისი მოკრძალებით, თავისი პირდაპირობით, თავისი სევდით: “მე დარწმუნებული ვარ, რომ არაფერი იმისაგან, რაც მე დამიწერია, არ დარჩება ჩემს შემდეგ, მაგრამ მე მიყვარდა ჩემი სამშობლო, როგორც შეილს თავისი ავადმყოფი დედა უყვარს და ვცდილობდი მისი ტკივილი შემემსუბუქებინა”.

გერონტი ქიქოძის ცხოვრება და ღვაწლი ვრცელ მსჯელობას საჭიროებს, ამჯერად მხოლოდ მისი სტრიქონების გაცნობა ვამჯობინეთ, – ყურადღების მიპყრობა მკითხველთათვის აქამდე უცნობი მისი მემკვიდრეობის მიმართ.

იოსებ გრიშაშვილი გუმბინ და დღეს

თვალშისაცემია, რომ თაობების ცვლასთან ერთად შესამჩნევად გაფერმკრთალდა იოსებ გრიშაშვილის (1889-1965) საყოველთაო, სახალხო აღიარება. მისი გარდაცვალებიდან გასული სამნახევარი ათწლეულის შემდეგ მისი სახელი ნამდვილად აღარ ნიშნავს იმასვე, რასაც ნიშნავდა მეოცე საუკუნის შუაწლებში ან, კიდევ უფრო მეტად, იმავე საუკუნის დასაწყისში. იმუამად ახალგაზრდა პოეტის კრებულები თითქმის ყოველწლიურად იბეჭდებოდა და მაშინ, როცა პოეზიას, ალბათ, უფრო მეტი მკითხველი ჰყავდა, ვიდრე დღეს ჰყავს, ეს წიგნები მოწონებითაც სარგებლობდა და ფართოდაც ვრცელდებოდა. ამას გარდა, იმ დროს ლექსებს ესტრადიდანაც უფრო მეტად უსმენდნენ, – მით უმეტეს, ავტორისეული შესრულებით, – და გრიშაშვილის მხატვრული საღამოების ყოველთვის დიდძალ მსმენელს იკრებდა.

მეოცე საუკუნის გარიჟრაჟზე ახალგაზრდა თუ არცთუ მთლად ახალგაზრდა პოეტები ქართული პოეზიის განვითარების ახალ, გაუკვალავ გზებს ეძებდნენ და აკაკი წერეთლის ლამის ყოვლისმომცველი გავლენიდან თავის დაღწევას ცდილობდნენ. მათი დიდი ნაწილი ევროპულ ტრადიციას ეცნობოდა და თუ ეს გაცნობა ხშირად ზედაპირულად და გაშუალებულად ხდებოდა, – ძირითადად მაინც რუსეთის გზით, – ყოველი შემთხვევისას, არჩევანი თუ ორიენტაცია გამოხატულად დასავლური, ანუ ევროპულ-ამერიკული იყო. თუმცა ამ სწრაფვაში არც წინამორბედთა ღვაწლის ნაკლებობა იგრძნობოდა: ღირსშესანიშნავია, რომ ჯერ კიდევ უფროს თაობელთაგან ვაჟა-ფშაველა ედგარ პოს ერთ-ერთი პირველი მთარგმნელი იყო ქართულ ენაზე, ხოლო ანტონ ფურცველაძე – ფრიდრიხ ნიცშეს ერთ-ერთი პირველი მეგზური საქართველოში.

იოსებ გრიშაშვილი, მათგან განსხვავებით, სხვაგვარ მიმართულებას გაჰყვა: მან ქართულ პოეზიაში აღმოსავლური ტრადიციების, აღმოსავლური თემებისა და მოტივების გაცოცხლება სცადა. მეცხრამეტე საუკუნის დასაწყისიდანვე (ან ცოცხა უფრო ადრე) ქართული კულტურა რუსეთის გზით ისევ გაეცნო მანამდე მიტოვებულ-უგულვებელყოფილ ევროპულ მემკვიდრეობას და

გაუჭირვებლად თავი დაიხსნა სპარსული კულტურის მრავალ-საუკუნოვანი ჰეგემონიისაგან (ლაპარაკია ქართული კულტურის ზოგადად ირანოფილური გემის და არა ცალკეული, ერთეული გამონაკლისების შესახებ). გრიშაშვილმა კი ქართული პოეზიის იმ უკვე ვაცრეცილი ჯაჭვის აღდგენა გადაწყვიტა, რომელიც დასაბამს თეიმურაზ პირველისა თუ თეიმურაზ მეორის, ვახტანგ მეექვსისა თუ ბესიკის შემოქმედებიდან იღებს. ქრესტომათიულად ცნობილია, რომ იგი თბილისელი პოეტი და თბილისის პოეტი იყო, მაგრამ თბილისი მანამდეც და მამინაც ორ ნაკადს აერთიანებდა: კინტო-ყარაჩოდღელების თავყრილობებისა და აბანო-ბაზრების გვერდით, ქალაქის საოპერო თეატრში წარმოდგენილი იტალიური ოპერები მხოლოდ რამდენიმე წლით ჩამორჩებოდა ამ მუსიკალურ ქმნილებათა მილანურ პრემიერებს. თბილისი შესამჩნევად იმორებდა აღმოსავლურ იერს, ახალი თბილისი ევროპული დედაქალაქის კვალობაზე ვითარდებოდა. მაგრამ ხარფუხის მკვიდრ გრიშაშვილს ყველაზე მეტად ქალაქის ის უბნები იზიდავდა, “შეითანბაზარს რომ გასცდება თათრის ფოლორცი”. სწორედ აქაურ მკვიდრთა ცხოვრება შთააგონებდა პოეტს და მხოლოდ აქაური პერსონაჟები ჩნდებოდნენ მის პოეტურ ფურცლებზე, განსხვავებით გრიგოლ ორბელიანისაგან, რომელიც საკუთარ შემოქმედებაში ნამდვილად უჩვეულოდ ითავსებდა ფაქიზ არისტოკრატიულ-სულიერ უღერადობასაც და ცლანქ სახალხო-ყოფით ჰანგებსაც. იოსებ გრიშაშვილის აღრეული ლექსები, ერთი შეხედვით, ძნელი გასარჩევია იმ ქალაქურ-აშულური პოეზიისაგან, რომელიც უხვად იქმნებოდა თბილისის ქართულ-სომხურ-თათრულ გარემოში. მისი ზოგიერთი ნაწარმოები ცხადად ჩამოჰგავს საიათნოვას, ჰაზირას, დავით გვიშვილის, იეთიმ გურჯის შინაკეთ ლექსებს, რომელთათვისაც შესამჩნევი მხატვრული ღირებულების მინიჭება ხშირად ძნელია ხოლმე. მაგრამ ავტორი ლექსისა “ტრიოლეტები შეითანბაზარში” იმიტომაც დაჰმორებოდა თავის უშუალო წინამორბედებს, – საგანგებოდ, იმ აღრინდელ ხანაში, – რომ თავის პოეტურ ნაწარმოებებში დაუყინებით, გაცნობიერებულად, გააზრებულად ცდილობდა პოეტიკურ-ვერსიფიკაციული სიხლეების შემოგანას და, რაც მთავარია, იმთავითვე ატარებდა დამკვირვებლის, მკვლევრის, მეთვალყურის ნაპერწკალსაც. ნიშანდობლივია, რომ იგი არა მარტო აშულური ამქრების მონაწილედ წარმოიდგენდა თავს, არამედ

მათგან კულტურულ გამიჯვნას და ამ გზით მათს დაკვირვება-შესწავლასაც ახერხებდა. მისთვის ძველი თბილისური ცხოვრება მხოლოდ პოეტური შთაგონების წყარო არ ყოფილა, ის მის მეცნიერულ-კვლევითს სწრაფვასაც აღვივებდა. ამიტომ პოეტის წიგნებს, “საიათნოვასა” და “ძველი ცფილისის ლიტერატურულ ბოჰემას”, სადაც ქალაქური ყოფის მნიშვნელოვანი თუ ნაკლებად მნიშვნელოვანი ნიშნებია საგულდაგულოდ ნაძიები, მოპოვებული, შესწავლილი და დალაგებული, არანაკლები დაფასება და აღიარება ჰხვდა წილად, ვიდრე ამავე თემების რკალში დაწერილ მის ლექსებს. თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ეს ნარკვევები მაინც პოეტის წიგნები იყო, – მსუყედ და ფერადოვნად დაწერილი, კარგად წასაკითხი და კარგად მოსასმენი: სხვაგვარი სამეცნიერო ნაშრომების ესტრადიდან მოსმენა აბსურდად ჩანს, – “ძველი ცფილისის ლიტერატურულ ბოჰემას” კი დაახლოებით იმავე წრიდან გამოსული ვასო გოძიაშვილი თეატრალურ-საესტრადო სცენაზე ასრულებდა მუსიკის თანხლებით.

იოსებ გრიშაშვილი სიყმაწვილეში არ ჰზიარებია ევროპულ-იმპერიულ განათლებას და, საერთოდ, დაწყებით სასწავლებელშიც მან მხოლოდ რამდენიმე წლის განმავლობაში იარა, მაგრამ მისი უსკოლობა არა იმდენად ნივთიერი მიზეზებით იყო განპირობებული, რამდენადაც, უფრო მეტად, ყმაწვილური უგულისყურობით. მაგრამ ჭაბუკობის ხანიდან მას დრო და ძალა არ დაუზოგავს ცოდნის შესაძენად თვითგანათლების გზით. თვითგანათლება არც ისეთი იშვიათი შემთხვევა ყოფილა მის ირგვლივ, მის გარემოში, – როგორც ცნობილია, შალვა დადიანსაც, რომელიც წარმოშობით ბევრად უფრო არისტოკრატიულ და კულტურულ ფენას ეკუთვნოდა, სკოლაში ფეხიც კი არ შეუდგამს. მაგრამ, მისგან განსხვავებით, გრიშაშვილს, რომელიც უწიგური კალატომის შვილი იყო, არც იმგვარი საოჯახო განათლება მიუღია, როგორც თავის ვაჟს მისცა გამოჩენილმა მწიგნობარმა, თავადმა ნიკო დადიანმა. მოულოდნელი, შესაძლოა, ის იყო, რომ მეოცე საუკუნის ქართული ლიტერატურის ორი მომავალი კლასიკოსი – იოსებ გრიშაშვილიცა და შალვა დადიანიც – თეატრის სცენაზე შეხვდნენ ერთმანეთს. თეატრი კი, უეჭველად, მთელი მეცხრამეტე საუკუნისა და მეოცე საუკუნის დასაწყისის ახალგაზრდობისათვის ყველგან, – გასართობი დანიშნულების გარდა, – აღზრდისა და პიროვნული განვითარების ერთი უმნიშვნელოვანესი

სკოლა იყო. მართალია, შალვა დადიანი იმთავითვე მსახიობად მოეწვლინა ქართველ მაყურებელს, ხოლო გრიშაშვილს თავდაპირველად – კარგა ხანს – მოკარნახის ჯიხურში მოუწია ჯდომა, მაგრამ შემდგომ მანაც მოახერხა საკუთარი სასცენო მონაცემების გამოვლენა. სხვათა შორის, თანამედროვეთა მეხსიერებაში იგი საკუთარი ლექსების გამორჩეულ მიქმელად იყო მიჩნეული და მათი წარმოთქმისას იგი საგრძნობლად უჩვეულო ინტონაციებით აღავსებდა თავის პოეტურ ნაწარმოებთა უღერადობას.

თეატრალურ გაცაცებათა გვერდით, გრიშაშვილისათვის ცოდნისა და სწავლის მთავარი წყარო მანაც წიგნები იყო და ფართო წრეებისათვის იგი ქართველი ბიბლიოფილის სიმბოლოდ იქცა. ძნელია ითქვას, რამდენად ზუსტად ასახავს სინამდვილეს ამგვარი სახე, მაგრამ მემუარისტ-თანამედროვეთათვის იგი არა იმდენად რომანტიკული, აღტაცებულ-გატაცებულ პოეტად ჩარჩა მეხსიერებაში (როგორც თითქოს მისი ლექსების – განსაკუთრებით, ადრეული სატრფიალო ლექსების – მკითხველს უნდა ევარაუდა), არამედ წიგნებით სულმუდამ დატვირთულ მწიგნობრად და, რაც მთავარია, სრულიად იშვიათი კერძო ბიბლიოთეკის შემგროვებელ-მესაკუთრედ. დარწმუნებით არაფერ იცის, რა უბიძგებდა მას ამჯერად, – თავის პოეტურ წარსულთან დისტანცირების სურვილი, უსკოლო და უწიგნო ბავშვობაში განცდილი სულიერი შიმშილის დაოკების ნდომა, მეგვიდრეობით უჩვეულო მდგომარეობაში საკუთარი თავის გამოცდის სწრაფვა, კოლეგათაგან მის მიმართ წლების განმავლობაში გამოვლენილი ინტელექტუალური აღმატების გაბათილების მონდომება თუ სხვა რამ, – მაგრამ უთუოა, რომ თავადაც თანდათანობით შინ ჩამჯდარი მკვლევრის პოზა უფრო შეიფერა, ვიდრე გალაკტიონ ტაბიძის ან ცერენტი გრანელიის მსგავსი ქარს მიდევნებელი მგოსნისა (უფრო მეტი ცხოვრებისეული თუ შემოქმედებითი წონასწორობა პოეზიასა და ფილოლოგიას შორის შეინარჩუნა გიორგი ლეონიძემ, რომელიც, იოსებ გრიშაშვილის მსგავსად, მეტად სოლიდური მკვლევარი აღმოჩნდა). შესაძლოა, 1926 წელს დაწერილი სტრიქონები “ძველო ცფილისო... გტოვებ, ნახვამდის” არამარტო სიციხალურ და პოლიტიკურ გარემოებათა ცვლილებების ანარეკლია; შესაძლოა, სიცყეები “ძველო ცფილისო, ჩემი მიზნები აღარ მაქვს, გულში რომ გინახავდი” ავტორის ღრმა შინაგანი ცვლილებების, მისი შინაგანი შემობრუნების გამოხატულებაც იყოს, – როგორც ემოციურად, ისე ინტელექტუალურად.

კიდევ ერთი: იოსებ გრიშაშვილის სიუცხოვე და რამდენად-მე აგრესიაც კლასიკური თუ თანამედროვე ევროპული კულტურის მიმართ განპირობებული იყო არა მარტო მისი წარმომავლობითი სიახლოვით აღმოსავლურ-ქალაქურ კულტურასთან (ან, უფრო ზუსტად, მასობრივ კულტურასთან), არამედ იმ კონცეფციის გაზიარება-გააზრებითაც, რომლის მიხედვითაც, ევროპული კულტურა – შუალობითაც კი – საქართველოსათვის მაინც რუსეთთან კავშირის შენარჩუნების მუდმივ საფრთხეს წარმოადგენდა, ხოლო აღმოსავლეთი (თუნდაც მეტად ბუნდოვნად გაგებულ-აღქმული) უფრო ბუნებრივი და საჭირო გარემო იყო ყოველივე ნამდვილად ქართულისათვის. ამ კონცეფციას, – ანტიდასავლურს და პროაღმოსავლურს, – მეტ-ნაკლებად გაცნობიერებულსა და ჩამოყალიბებულს, ერთი მხრივ, დაეყრდნო და, მეორე მხრივ, ავრცელებდა შურნალი “ლეილა”, რომელიც ფრაგმენტულად, 1910-1920-იანი წლების მიჯნაზე გამოიყვმოდა იოსებ გრიშაშვილის რედაქტორობით. აღსანიშნავია, რომ ამჟერად რედაქტორის იდეური მომხრე აღმოჩნდა ისეთი ანტირუსული ორიენტაციის მოაზროვნე, როგორიც იყო ვახტანგ კოტეტიშვილი. თუმცა დღევანდელი თვალსაწიერიდან ამკარაა და გულწრფელად უნდა ითქვას, რომ საბჭოურ პოლიტიკურ-კულტურულ იზოლაციაში მოხვედრილი ნებისმიერი ადამიანი-სათვის, ბოლოს და ბოლოს, რუსული კულტურა მაინც უფრო მისაწვდომი და ნაცნობიც იყო, ვიდრე იმდროინდელი ევროპული კულტურა თავის განსხვავებულ გამოხატულებებში.

შემთხვევითი და უმნიშვნელო არ უნდა იყოს, რომ ალექსანდრე ქუთათელის რომანში “პირისპირ”, სადაც მოქმედება პირველი ქართული რესპუბლიკის გარემოში ვითარდება, ნაწარმოების ერთ-ერთ პერსონაჟს – ჰეგერბურგიდან შინ დაბრუნებულ-გადმოსახლებულ პროფესორ ფილიმონ ერისთავს, რომლის პროტოტიპია კლასიკური ფილოლოგიის პროფესორი გრიგოლ ფილიმონის ძე წერეთელი, სამშობლოსაკენ ხელახლა მიმყვანი სულიერ-კულტურული გზების ძიებისას, – ენობრივადაც, ინტელექტუალურადაც, ემოციურადაც, – მისთვის მანამდე უცნობ ქართველ პოეტთა ქმნილებებს შორის ყველაზე მეტად გაიტაცებს პოეტური შემოქმედება იორამ მინაშვილისა, რომლის პროტოტიპიცაა იოსებ გრიშაშვილი. რაკი “პირისპირ” საკმაოდ ცოცხლად გადმოსცემს ისტორიულ სინამდვილეს, საფიქრებელი და საარწ-

მუნოა, რომ ამჯერადაც პროფესორის ამგვარი დამოკიდებულება პოეტის მიმართ იმას ასახავდეს, რასაც რომანისტი – წერეთლის უნივერსიტეტელი მოწაფე – თავად რეალურად შეჰსწრებია.

საქართველოს დემოკრატიული რესპუბლიკის დაცემა და მშობლიურ ქვეყანაში რუსულ-ბოლშევიკური ოკუპაციის დამყარება იოსებ გრიშაშვილმა – მოქალაქეობრივადაც და შემოქმედებითადაც – უაღრესად მწვავედ განიცადა. რაოდენობრივად ამდენი ლექსი, ეგზომ მკვეთრად და მკათიოდ მიმართული საბჭოთა მმართველობის წინააღმდეგ, სავარაუდოდ, არცერთ ქართველ პოეტს არ დაუწერია (ნამდვილად შეიძლება ითქვას, რომ მკითხველთათვისაც და მკვლევართათვისაც, – თუკი ისინი სადმე არსებობს, – ჯერჯერობით უცნობია). უსასტიკესი, სისხლიანი რეპრესიული რეჟიმის პირობებში შექმნილი ეს ნაწარმოებები პოეტის განსაკუთრებული პიროვნული სიმამაცის დასტურიცაა, – მით უმეტეს, გასათვალისწინებელია, რომ რამდენიმე ამგვარი შინაარსის ლექსი მას საჯაროდაც ჩაუკითხავს და კომუნისტური ხელისუფლების რისხვაც დაუმსახურებია, თუმცა დანარჩენი პოეტური ტექსტები, როგორც ჩანს, საგულდაგულოდ შეუნახავს საკუთარ უჯრაში (იმხანად შენახვაც დიდ საფრთხეს მოასწავებდა!) და მხოლოდ ახლახან გამოქვეყნდა. პოეტის საპროტესტო განწყობა 1930-იან წლებშიც გაგრძელებულა, როცა იგი ისევ ქმნიდა მწვავე პოლიტიკურ ლირიკას, რისგანაც მისი კოლეგები არა მარტო თავს იკავებდნენ, არამედ უკვე ერთობლივი ხმით მჭექარე სადიდებლებს უძღვნიდნენ კომუნისტურ წესწყობილებას.

ამ გარემოში ისტორიულადაც და ემოციურადაც დღემდე მეტად შთამბეჭდავად აუღერს გრიშაშვილის სტრიქონები ლექსიდან “საბჭოთა აღმშენებლობა”:

ქუჩებს აფართოვებენ! –
ჰყირიან და ჰკივიან,
ქუჩებს აფართოვებენ, –
ესეც კოლექტივია?
ქუჩებს აფართოვებენ,
ასწორებენ იწროებს,
ქუჩებს აფართოვებენ, –
სული შეავიწროვებს.

ბოლშევიკური ხელისუფლების საბოლოო განმტკიცების პირობებში, დარჩენილი სიცოცხლის ბოლო ოცდაათი წლის განმავლობაში, იოსებ გრიშაშვილი შესამჩნევად ნაკლები ინტენსიურობით წერდა და ბეჭდავდა პოეტურ ნაწარმოებებს – ტრადიციული პოეტიკის ჩარჩოებით შემოზღუდულ ლექსებს, რომლებიც განსაკუთრებულად დიდად არათურით გამოირჩეოდა არც მხატვრული და არც ემოციური თვალსაზრისით და რომლებიც ეძღვნებოდა სამშობლოსა და მეგობრებს, მშობლიურ ბუნებასა და მშობლიურ ქალაქს, მშრომლებსა და მეომრებს, განსაკუთრებით კი – ბავშვებს.

ქვეყნის ისტორიის იმ შემზარავად ბედკრულ მონაკვეთში, როცა საბჭოთა საქართველოში გამოცემული ყველა პოეტური კრებული პირველ გვერდებზე სტალინისა და ბერიას მიმართ აღვლენილი ოდების მოთავსება უპირობო აუცილებლობად იყო გამოცხადებული, გრიშაშვილი – პოეზიაზე უფრო მძაფრი გაცაცებით – აკადემიურ საქმიანობას ჩაუღრმავდა. რაც დრო გადიოდა, პოეტს, როგორც ჩანს, თავადაც აღარ სჯეროდა თავისი ოდინდელი ხმამაღალი დაქადნებისა: “ერთ კარგ რითმაში არ გავცვლი მე ამდენ გამოკვლევებსა”, და აღარც მისი პოეზიის მკითხველი იჯერებდა, – მით უმეტეს, ახალი თაობების მკითხველი, – რომ იგი უფრო მეტ ღროსა და მონდომებას ლექსის რითმისა თუ რიტმის სრულყოფას ანდომებდა, ვიდრე თავისი ისტორიულ-ფილოლოგიური კვლევების გაღრმავებას. ბარემ აქვე უნდა ითქვას, რომ თუ იმ პერიოდის რუსი პოეტების დიდმა ნაწილმა, რომელთაც იმხანად ვერც თავიანთი ადგილი მონახეს საბჭოთა ცხოვრებაში და ვერც საბჭოთა ცხოვრებამ გამოუნახა მათ შესაბამისი ადგილი, თავი თარგმანებსა და მთარგმნელობას შეათარეს, იმავე პერიოდში იმგვარსავე გაჭირვებაში მყოფმა ქართველმა პოეტებმა – გრიშაშვილმა, ლეონიძემ, აბაშელმა – სულის მოსათქმელი საშუალება კვლევა-ძიებასა და კლასიკური ტექსტების გამოცემაში იპოვეს. არ შეიძლება, შეუმჩნეველი დარჩეს, რომ გრიშაშვილის ღვაწლი ამ სფეროში გამორჩეულად სოლიდური იყო, რაც უთუოდ მის განსწავლულობასა და პრაქტიკულ სიულობას მიანიშნებს.

საბჭოთა კავშირში მცხოვრები პოეტები, თითქმის უგამონაკლისოდ, ნელ-ნელა საბჭოთა პოეტებად ჩამოყალიბდნენ – მკათიოდ განსაზღვრულ-შემოფარგლული თემატიკითა და ფორ-

მით (განსაკუთრებით მას შემდეგ, რაც 1934 წელს საბჭოთა მწერალთა კავშირი დაარსდა და ყოველ მწერალს, ვისაც თავისი ნაწერების გამოქვეყნების სურვილი ექნებოდა, დაუწესდა აუცილებელი შემოქმედებითი “მეთოდი” თუ სტილი – “სოციალისტური რეალიზმი”). რა თქმა უნდა, იოსებ გრიშაშვილიც, ისევე როგორც ყველა პოეტი, რომელთაც 1940-1950-იან წლებში საკუთარი პოეზიის წიგნად დაბეჭდვის საშუალება მიეცა, ბელადების საქება-განსაღიღებლად შექმნილი არაერთი თხზულების ავტორია (მათ შორისაა მიძღვნა სტალინის მიმართ: “მე შენზე ლექსი არ მომწყინდება”), მაგრამ მაინც თანამედროვეთა მესხინერებაში არასოდეს გაფერმკრთალეულა ის ირონიული დამოკიდებულება, რომელიც – უმეტესი შემთხვევისას, უთქმელად და გამოუხატავად – ამ პოეტებს ახასიათებდათ თავიანთი ამ ტიპის ნაწარმოებების მიმართ. ხანდახან ძნელიცაა იმგვარი შთაბეჭდილებისაგან თავის დაიხსნა, რომ პოეტი უბრალოდ ხუმრობს, თუმცა ცნობილია, რომ კომიზმის მოძულე და კომიზმით დამფრთხალ ცოცალიგარულ სისცემებს ყოველთვის დაჰკრავს კომიკური შეფერილობა, – რა თქმა უნდა, უწინარესად, გარემო მაყურებლისათვის. მაგალითად, ძნელი დასაჯერებელია, რომ გრიშაშვილი ხუმრობის ხასიათზე ყოფილიყო 1938 წელს, როცა ამ სტრიქონებს წერდა:

მაგრამ თუ ატყდა ომი ფიცხელი,
შემოანგრის მზა ჯებირები,
კალმის მაგივრად ხმალს ვტაცებ ხელსა...
პოეტებს აქაც გავეჯიბრები,

თუმცა დაწერიდან რამდენიმე ათწლეულის შემდეგ და საყოველთაო გამოცდილებისა თუ ცოდნის შუქზე ამგვარი სტრიქონების სავსებით სერიოზულად ანდა ხილულ-რეალისტურად აღქმა არცთუ იოლი ამოცანაა.

იმხანად, ლექსების სულ უფრო მწირად წერისას, იგი გულდაგულ იკვლევს ალიესანდრე ჭავჭავაძისა და ილია ჭავჭავაძის, აკაკი წერეთლისა და ავქსენტი ცაგარლის ცხოვრებასა და შემოქმედებას, აქვეყნებს ბრწყინვალე, საფუძვლიან ნარკვევებს ქართული ლიტერატურისა თუ ქართული თეატრის სხვადასხვა საკითხზე, დაუცხრომლად ჩაჰკირკიტებს ხელნაწერებსა თუ

ძველ შურნალ-გაზეთებს, ღამეებს ათენებს არქივებში, საკუთარ სახლს გარდაქმნის არქივად და ბიბლიოთეკად, – წიგნს აქცევს ცხოვრების მიზნად და გამართლებად, ცხოვრებად და უკვდავებად. ამიტომაც ამგვარი მძაფრი ტკივილითაა გაუღენთილი მისი ლექსი “გენიოსების ბედი თბილისის ბაზარზე”, ამიტომაც ჰგვრის მას ძრწოლას, ზოგადად, წიგნების დაღუპვა, ხოლო საკუთარ უკვდავებას იგი საკუთარი წიგნების გადარჩენაში ხედავს:

აი, სად ყრია ძველი დიდება!
 ღამის სირცხვილით ამეწვას ლოყა!
 აი, ქართველის ხმა სად იყიდება, –
 ჯავახიშვილო და ინგოროყვა!!
 და მე არ მჯერა ის მწარე აზრი,
 ის ბედისწერა დაუდგრომელი,
 რომ ჩემს წიგნებსაც ვანქის ბაზარზე
 ეს სამწუხარო ბედი მოეღის!

გრიშაშვილზე მსჯელობისას არ შეიძლება უყურადღებოდ დავტოვოთ მისი განსაკუთრებული, გამორჩეული ქართული. მის თანამედროვე მწერლებს მეტად გამწვავებული ჰქონდათ ენის ლექსიკურად გამდიდრების სურვილი. ვასილ ბარნოვი, გრიგოლ რობაქიძე, კონსტანტინე გამსახურდია ამ მიზნით სხვადასხვა წყაროს ეძებდნენ, პოულობდნენ და იქიდან საზრდოობდნენ. გრიშაშვილმა უარი თქვა ახალი სიტყვების შექმნაზე, ბიბლიური და ჰაგიოგრაფიულ-ჰიმნოგრაფიული ტექსტებიდან ამოკრეფილ მარაგზე, დიალექტურ-რეგიონულ წყაროებზე, ურბანისტულ ტერმინოლოგიაზე, – მის პოეზიასა თუ პროზაში გამკრთალ-მოკაშკაშე უჩვეულო სიტყვები ლექსიკონებსა და თბილისის ქუჩებში, ბესიკის ლექსებსა და ხელოსანთა მეტყველებაშია ნაპოვნი.

საბჭოთა ხელისუფლებამ იოსებ გრიშაშვილი ლიტერატურულ კანონში ჩარიცხა და ლიტერატურულ პანთეონში მოათავსა, რისი გამოხატულებაც იყო არა მარტო მისი დაკრძალვა მთაწმინდაზე სიკვდილის შემდეგ, არამედ სიცოცხლეში მინიჭებული ორდენები, სახალხო პოეტის წოდება და აკადემიკოსობა, და ისიც, რომ არაერთ თაობას მოუწია მისი ლექსების შესწავლა სკოლაში. სახელმძღვანელოში მოხვედრილ მწერალს კი ლიტერატურული უკვდავება აქვს მოპოვებული, – თუკი უკვდავება არა, თუნდაც

მერხთან მჯდომი უმრავლესობისათვის სიცოცხლის ბოლომდე გაყოლილი ხსოვნა (და ყმაწვილური შეურყეველი რწმენა), რომ საკლასო ოთახში მოსმენილი თუ ყურმოკრული ლექსის ავტორი უეჭველად კლასიკოსია. სხვაგვარად, ადამიანთა უმთავრესი ნაწილი სკოლის კარის გაჯახუნების შემდეგ ველარასოდეს იცლის პოეზიისათვის დროის დასათმობად. გულდასაწყვეტია, თუ ქართულ სკოლებში მოწაფეობაგამოვლილ თაობათათვის გრიშაშვილის გვარის გაგონებისას მესხიერებაში მხოლოდ ის ორიოდ ლექსი ამოცივცივდება, რომლებიც სასკოლო ქრესტომათიებშია დაბეჭდილი. გულდასაწყვეტია იმიტომ, რომ გრიშაშვილის ცომების გადათვალთვლებისას არაერთი ნამდვილად მშვენიერი პოეტური სტრიქონის პოვნა შეიძლება, ხოლო არაერთი მისი სტაცია და გამოკვლევა ბევრ მნიშვნელოვან რასმე ეტყვის მკითხველს, და, რაც მთავარია, კარგად ეტყვის.

1999

ერთი ლექსი და ერთი ინტერპრეტაცია

გალაკტიონ ტაბიძე

ქარი დასცხრა სიბობოქრის.
შავი ზღვიდან სიო მოქრის.
მე გიცქერი როგორც ოქროს –
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს...

მე გიცქერი როგორც ქარვას,
შორითშორად ფიქრით ნარვალს,
თან გაატანს ქართა ქარვას,
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს.

ო, ფიქრებო, მსვლელნო ტაძრად,
ო, ქცეულნო მტვრად და ნაცრად,
რად მიჰყვებით ასე მკაცრად
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს...

(გალაკტიონ ტაბიძე, *თხზულებანი*:
თორმეტ ტომად, ტ. 7, თბ., 1972, გვ. 9)

მერაბ ლალანიძე

მომავალ ქართა მშვიდი მოლოდინი

მყარია ოქრო და მყარია ქარვა: ოქრო მარადისობას ირეკლავს, ქარვა – შეჩერებულ დროს. მაგრამ ჩამავალი მზის შუქში, როცა ყოველივე უნდა მოკვდეს და შემდეგ ხელახლა იშვას, არც ერთი არაა მყარი, – მით უმეტეს, თუ ის, რასაც თვალი ჭვრეტს, ნამდვილი ოქრო და ნამდვილი ქარვა კი არ ყოფილა, – ეს მხოლოდ ამგვარად ჩანს ან სურვილია, რომ ჩანდეს (“მე გიცქერი როგორც ოქროს”, “მე გიცქერი როგორც ქარვას”). წარმოსახვა სინამდვილეზე უფრო მეტყველი და ნიშნეული აღმოჩნდა, და მყარიც – როგორც ოქრო და ქარვა ან როგორც ის, შორეთიდან მოსული და შორეთს წასული (“შორითშორად”), რაც ფიქრს ერთ დროს რვაღად, სპი-

ლენძად უქცევია (“ნარვალს”: რვალი – სპილენძი), მაგრამ “ქართა ქარვა” (ქარვა – ქარის თვისება), ქართა ქოლოვა მასაც თან გაიყოლებს და ისიც ჩამავალ მზეს გაჰყვება, ისევე როგორც მარადისობისაკენ მსწრაფი ფიქრები (“ო, ფიქრებო, მსვლელნო ტაძრად”), რომლებიც, ერთ ღროს რვალივით (და, ალბათ, ოქროსავით, და, ალბათ, ქარვასავით) მყარი, გაფანტულა და დაფერფლილა (“ო, ქცეულნო მტვრად და ნაცრად”). და ამის დანახვა იმის გაგებას განაპირობებს, რომ სწორედ ასეთია სამყაროს მტკიცე და ურყევი კონზომიერება (“რად მიჰყვებით ასე მკაცრად...”).

და მარადიული მობრუნების კიდევ ერთ ხვეულში იმედად – ან უფრო შვებად – ისლა კრთის, რომ ეს მუდმივი წარსულია, როცა სიბობოქრის ქარი დამცხრალა (“ქარი დასცხრა სიბობოქრის”), ეს მუდმივი აწმყოა, როცა შავი, მრუმე ზღვიდან წყნარი სიო ქრის (“შავი ზღვიდან სიო მოქრის”), ეს მუდმივი მომავალია, როცა მყარად ჩამოქნილიც უნდა განქარდეს (“შორითშორად ფიქრით ნარვალს // თან გაატანს ქართა ქარვას”). და თუკი ზღვაც და მზეც მარადიული მობრუნების უეჭველი ნიშანი და დასტურია, და თუკი ყოველივე, რაც ზღვაში ჩამავალ მზეს გაჰყვება, ისევე მობრუნდება, ფიქრით ისევე რვალად შედუღაბდება და წარმოსახვად მოიქსოვება, და კიდევ ერთხელ გაუჩინარდება – ან იქნებ მხოლოდ თვალს მიეფარება – ჩამავალ მზესავით, თუკი სიმყარე წარმავალია და არც დრო შეჩერდება, მაშინ რაღა დარჩენილა, თუ არა სიმშვიდე და მშვიდი მოლოდინი, რომ ისევე დაცხრება სიბობოქრის ქარი და ისევე მოიქროლებს შავი ზღვიდან უმფოთველი სიო.

2002

გალაკციონ ტაბიძე

ქარი დასცხრა სიბობოქრის,
შავი ზღვიდან სიო მოქრის,
მე გიცქერი როგორც ოქროს,
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს...

მე გიცქერი როგორც ქარვას,
შორითშორად ფიქრი წარვალს,
თან გაატანს ქართა ქარვას,
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს.

არქივიდან

ო, ფიქრებო, მსვენო ცაძრად,
ო, ქცეულნო მცვრად და ნაცრად,
რად მიყვებით ასე მკაცრად
ჩამავალ მზეს, ჩამავალს.

(გალაკტიონ ტაბიძის ავტოგრაფი:
გალაკტიონოლოგია, I, თბ., 2002, გვ.
216)

ვახტანგ ჯავახაძე

ერთადერთ ავტოგრაფში შეიძლება არქაული ფორმა ამოვიკითხოთ: “ფიქრი წარვალს” და ამ შემთხვევაში მომდევნო სტრიქონებიც უფრო ლოგიკურად და დინამიურად აგრძელებენ მეორეს.

(ვახტანგ ჯავახაძე, უცნობი: აპოლოგია
გალაკტიონ ტაბიძისა, თბ., 1996, გვ. 536)

იზა ორჯონიკიძე

საიდან გაჩნდა “ფიქრის” ნაცვლად “ფიქრით”? დედანში არც “თ”-ანია და სტრიქონსაც დაკვირვებულნი თვალი ასე ამოიკითხა: “შორითშორად ფიქრი წარვალს!” [...] შეყვდომა ნაწარმოების პირველ პუბლიკატორებს მოსვლიათ.

(იზა ორჯონიკიძე, “ქარი დასცხრა სიბო-
ბოქრის...”, გალაკტიონოლოგია, I, თბ.,
2002, გვ. 216)

მერაბ ლალანიძე

**ნარვალი, ანუ შენიშვნა იმის გამო,
თუ რამდენად წარმავალია ინტერპრეტაციული განაზრებანი**

როცა მხატვარმა და, ამავე დროს, ლიტერატურისა და კულტურის საუკეთესო მცოდნემ, თენგიზ მირზაშვილმა, საგანგებო

კრებულის გამოცემა გადაწყვიტა, სახელწოდებით “ნარვალი”, არაერთ თავის ნაცნობსა თუ მეგობარს მოგვმართა, წერილობით მიგვეწოდებინა ჩვენ-ჩვენი მოსაზრება იმის შესახებ, თუ რას ნიშნავს გალაკტიონ ტაბიძის ერთ წარმტაც ლექსში – “ქარი დასცხრა სიბობოქრის...” – ერთი უცნაური სიტყვა “ნარვალი” და, საერთოდ, რას გვაუწყებს თავად ეს ლექსი, რომელიც პოეტის არქივში მიუსათვრად აღმოჩნდა და რომლის შესახებაც, – თუნდაც მისი შთაგონების წყაროს, თუნდაც მისი თარიღის შესახებ, – ფაქტობრივად, არათფერი ვიცით.

მალე მას შემდეგ, როცა ზემორე ეციუდი – “მომავალ ქართა მშვიდი მოლოდინი” – უკვე დაწერილი იყო და ის კრებულის მასალათა შემკრებს ჰქონდა ჩაბარებული, წელიწდეულში “გალაკტიონოლოგია, I” გამოქვეყნდა პოეტის ამ ლექსის ავტოგრაფის ფაქსიმილე, რომელმაც ცხადი გახადა, რომ “ნარვალი” ნაბეჭდ ტექსტში მხოლოდ ამომკითხველ-გამომცემელთა უყურადღებობის გამო გაჩნდა და რამაც ისიც ნათელყო, რომ იმ ინტერპრეტაციიდან, რომელიც რედაქტორთა არასწორ წაკითხვას ემყარებოდა, თითქმის აღარათფერი რჩებოდა.

გულდასაწყვეტია, რომ ეციუდის წერისას ყურადღების მიღმა აღმოჩნდა ვახტანგ ჯავახიძისეული კიდევ უფრო ადრინდელი ვარაუდი ნაბეჭდი ტექსტის შესასწორებლად, – თავისთავად სწორი, თუმცა შეეჭვებული და არამყარი შემოთავაზება.

და მაინც უპრიანად ჩანს ამ ტექსტის გამოქვეყნება, რომელიც ძლიერი განცდითა და ლექსის სათქმელის ჩაწვდომის გულწრფელი წადილითაა დაწერილი, – დარჩეს ის ნიმუშად თუნდაც ინტერპრეტაციული შეცდომისა, რაგვარიც ფილოლოგიურ-საარქივო შეჯერების უგულვებელყოფას მოჰყვება ხოლმე, თუნდაც ინტერპრეტაციული სილალისა და იმისაც, რომ ტექსტი მაინც დამოუკიდებლად ცოცხლობს და ის თავისთავად ინტერპრეტაციას წარმოშობს, თვით იმ შემთხვევისასაც კი, როცა საარქივო სიზუსტე დარღვეულია.

ერთადერთი “ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია”

ოცდახუთი წლის წინათ, 1975 წელს, საქართველოს ბიბლიოთეკებისა და ოჯახების ოთხმოცი ათას წიგნის თაროზე ერთმა შაემა, – მკვეთრად შაემა, – წიგნმა მეტად საპატიო და თვალშისაცემი ადგილი დაიკავა. გამოცემა ფორმითაც და შინაარსითაც უეჭველად შთამბეჭდავი იყო: “ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია. ტომი I”. მის გამოსვლას არაერთი წელი ელოდნენ წიგნის გულშემატკივრები, ხოლო წიგნის მკითხველთა ან თუნდაც შემგროვებელთა რიცხვი კი ჩვენში იმუამად მცირე არ იყო, – მით უმეტეს, ვიდეოეპოქის დადგომამდე. ქართული გაზეთის ნებისმიერმა მკითხველმა იცოდა (გაზეთს კი მაშინ საქართველოში ყველა კითხულობდა), რომ კარგა ხანია, რაც ქართული კულტურის ეს ღირსშესანიშნავი მოვლენა მზადდებოდა. მისი მნიშვნელობა კიდევ უფრო იზრდებოდა იმით, რომ მასობრივ ცნობიერებაში ენციკლოპედიის გამოცემისათვის მუშაობის დაწყება (შემთხვევით თუ არამშემთხვევით!) რუსთაველის გრანდიოზულ-საჩვენებელი იუბილეს გაგრძელებად ჩანდა, – ალბათ, უფრო ბიოგრაფიულ, ქრონოლოგიურ, ადმინისტრაციულ მიზეზთა გამო. ასე იყო თუ ისე, მალე ათიათასობით ვაცმა გამოცემაზე ხელმოწერისა და მისი მოლოდინის კანონიერი უფლება მოიპოვა (თუმცა ისიც უნდა აღინიშნოს, მიუხედავად იმისა, რომ ხელმოწერის ამგვარ ქვითრებს უმთავრესად პარტკომები და რაიკომები ანაწილებდნენ, ენციკლოპედიის ქვითრების მოპოვებას მაინც თან არ სდევდა ისეთი მასობრივი აღტყინება და მღელვარება, რაც შემდგომში “ქართული პროზის” ოცდაათგომეულზე ხელმოწერას ახლდა თან).

წლები გადიოდა, ენციკლოპედიის დაპირებული ტომები კი არსად ჩანდა, მაგრამ როცა ბოლოს და ბოლოს დანატრებული პირველი ტომი დაიბეჭდა, მისი გამოსვლა ისეთი გამახვილებული ზეიმურობით აღინიშნა, რომ მის შეუმჩნეველობას საქართველოში უკვე ველარავინ მოახერხებდა. წიგნი მართლაც მშვენიერი იყო – კარგი მხატვრული შესრულება, შესანიშნავი და ახლებური შრიფტი, უამრავი შავ-თეთრი ფოტო და რამდენიმე ფერადი რეპროდუქცია, – ყოველი შემთხვევისას, საბჭოთა კავშირის მე-

ცად შეზღუდულ პოლიგრაფიულ შესაძლებლობათა ფარგლებში ამგვარი მონდომებით მხოლოდ გამორჩეულ წიგნებს ბეჭდავდნენ. ამ პირველი ტომის ყუაზე მინიშნებული “ა-ატოცი” კი იმასაც მეტყველებდა, რომ ჯერ ასო ანიც არ იყო ამოწურული, რაც მკითხველს მოუთმენლობასაც უღვივებდა და მოსალოდნელი, მრავალტომიანი სიამოვნების განცდასაც.

იმ დღეებში ხშირად იხსენებდნენ ბანალურ ფრაზას, რომ ენციკლოპედია ერის პასპორტია და, ამდენად, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიის გამოსვლა ქართული კულტურის სიმწიფის დადასტურებად იყო მიჩნეული. მაგრამ აქვე ისიც უნდა აღინიშნოს, რომ ენციკლოპედიის ქონება-არქონების ერთმნიშვნელოვანი დაკავშირება ერის კულტურულ განვითარებასთან ადვილი საქმე არაა, რადგან ჯერ ერთი, ენციკლოპედია ცივილიზაციას უფრო ეკუთვნის, ვიდრე კულტურას, თან, მართალია, ამგვარი გამოცემები მეცნიერებისა და ხელოვნების მიღწევათა შეჯამებაა, განვლილი გრძელი გზისათვის უკან მოხედვა და თვალის გადავლებაა, მაგრამ, ამავე დროს, თავად იგი, ვინც ამგვარ უნივერსალურ ენციკლოპედიებს ქმნის – ერის ინტელექტუალური ზედაფენა – მასში მეტად იშვიათად იხედება, ისიც მხოლოდ იმ შემთხვევისას, თუ თარიღის ან ფაქტის შემოწმება-დადასტურება დასჭირდება.

საყოველთაო ენციკლოპედიები უფრო სახელმძღვანელო-გზამკვლევეებს ენათესავენ და, პირველ ყოვლისა, განკუთვნილია დამწყებთათვის, ფართო გაგებით, შეგირდთათვის, რომელთაც ცოდნა-განათლების უღრან და შემაშინებელ ტყეში შეღწევას უადვილებს. ამ თვალსაზრისით, ენციკლოპედია კულტურის შეჯამება კი არაა, კულტურის დასაწყისია, რომელიც ყველაფერის შესახებ საწყის, ზედაპირულ და მოკლე, მაგრამ სანდო ინფორმაციას იძლევა. ამავე დროს, ვერავინ უარყოფს, რომ ენციკლოპედიის, მით უმეტეს, უნივერსალური ენციკლოპედიის გამოცემა უმნიშვნელოვანესი, ეპოქალური მოვლენაა ყველა ერის კულტურის ისტორიაში, – სანიშნოდ მეთვრამეტე საუკუნის ფრანგული ენციკლოპედიის გახსენებაც კმარა, რომელიც, ეგრეთ წოდებული განმანათლებლობის, ფაქტობრივ, ყველაზე მთავარ და ყველაზე მთამბეჭდავ მემკვიდრეობად დარჩა, ხოლო მისმა შემქმნელებმა კი სამუდამოდ დაიმკვიდრეს “ენციკლოპედისტების” სახელი. ნიშანდობლივია სწორედ ეროვნული ენციკლოპედიის მნიშვნელობა, რადგან უცხო კულტურული მოვლენის გასაშინაურებლად

აუცილებელი და გარდაუვალია მისი შემოცანა საკუთარი ენის, საკუთარი კულტურის სფეროში. ახლა წარმოვიდგინოთ (თუმცა წარმოდგენაც კი ძნელია!), ქართული ენციკლოპედიის წყალობით რამდენი სახელი ახშიანდა ქართულ ენაზე, რამდენი ქვეყნის ისტორია და რამდენი ადამიანის ბიოგრაფია დაიწერა ქართულად; რაც მთავარია, ქართული ენციკლოპედიის შეუცვლელობას, – თავისთავად, ქართული მასალის გარდა, – თუნდაც ის ეული წინადადებებიც განაპირობებს, რომლებიც ამა თუ იმ პიროვნებასა და მოვლენას საქართველოს მიმართ დამოკიდებულების, საქართველოსთან კონტაქტის პრიზმაში წარმოაჩინს.

ენციკლოპედიებს, მხატვრული ლიტერატურისაგან განსხვავებით, გაბმით არ კითხულობენ: მას თაროდან ან რამეს მოსაძებნად, ან გადასათვალისწინებლად გადმოიღებენ ხოლმე. მათთვის, ვინც სამყაროსა და ისტორიაში ორიენტაციას იწყებს, ორივე ეს საქმიანობა ხშირად განუყოფელია ხოლმე და ენციკლოპედიის მორევში მაცდური ჩათრევა, ალბათ, ყველას გამოუცდია სიჭაბუკეში. ენციკლოპედია თითქოს ხელახლა ქმნის სამყაროს: ანბანისა და საკუთარი ათვლის წერტილის წყალობით, იერარქიზაციისა და კლასიფიკაციის დახმარებით, ის ახალ სამყაროს ავებს. ამ თემამ კი შეუძლებელია არ გაგვასხენოს მეტაფორათა და ემბლემათა გახსნა-გაშლის დიდოსტატის, ხორხე ლუის ბორხესის, ერთი ცნობილი მოთხრობა, რომელშიაც აღწერილია იმ საიდუმლო საზოგადოების საქმიანობა, რამდენიმე საუკუნის განმავლობაში რომ ქმნიდა არარსებულ, შეთხზული პლანეტის – გლიონის ორმოცტომიან ენციკლოპედიას, ხოლო მისი ბეჭდვის გასრულების შემდეგ ასტომიანი, უფრო დაწვრილებითი ენციკლოპედიის მომზადებას შეუდგა. საბჭოთა ენციკლოპედიები ახალ სამყაროებს არ ქმნიდა, მაგრამ მასში წარმოდგენილი ცხოვრება ხანდახან მართლაც ფანტასტიკურად განსხვავდებოდა აშკარა და ყოველდღიური სინამდვილისაგან. საბჭოთა კავშირში ენციკლოპედიები “იდეოლოგიური ფრონტის უმნიშვნელოვანეს უბნად” იყო მიჩნეული და, მიუხედავად იმისა, რომ ცარისტულ რუსეთში არაერთი ღირებული ენციკლოპედია არსებობდა, – მათ შორის სიღრმითა და სიფართოვით დღემდე სანიშნო და დაუძლეველი ოთხმოცდაექვსტომიანი “ბროკჰაუზ-იფრონი”, – მაინც უკვე 1920-იან წლებში საყოველთაო შიმშილით მოცულ რუსეთში საბჭოთა ენციკლოპედიის დაბეჭდვა დაიწყო, რომელიც თვალშისაცემად ხასხასა წითელი იყო – ფერი-

თაც და შინაარსითაც; თუმცა მალე, მსოფლიო ისტორიისა და, რაც მთავარია, კომუნისტური პარტიის ისტორიის სტალინურ რევიზიას საბჭოთა ენციკლოპედიის მეორე გამოცემის მკაცრი, სტალინური შავი ტომები მოჰყვა; ბრეჟნევის ეპოქამ კი თავის მემკვიდრეობად “დიდი საბჭოთა ენციკლოპედიის” მესამე და უკანასკნელი გამოცემის შინდისფერი ოცდაათტომეული დატოვა. თუ რა მაგიურ მნიშვნელობას ანიჭებდა ენციკლოპედიებს კომუნისტური იდეოლოგია, ამას ერთი ტრაგიკომიკური, ანეკდოტური ფაქტიც ადასტურებს, რომლის დაჯერებაც კი გაჭირდებოდა, დღემდე რომ ცოცხალი არ იყოს “სახელთა დავიწყების” ამ პირველყოფილური რიტუალის მრავალი მილიონი მოწმე: ლაფრენცი ბერიას დახვრევის შემდეგ, როცა მშრომელთა მრავალთვიანი დაუღლელი შრომის შედეგად უკვე ყველა წიგნში მისი გვარი შავი ან ლურჯი მეღნით იყო წაშლილი, ბიბლიოთეკებსა და ხელმომწერებს დაეგზავნათ ინსტრუქცია იმის თაობაზე, როგორ ამოეჭრათ ენციკლოპედიის ის გვერდი, სადაც მისი ვრცელი ბიოგრაფია და ფოტო იყო დაბეჭდილი და ჩაენებებინათ ინსტრუქციისათვის თანდართული გვერდი – უზარმაზარი სტატიით ბერინგის ზღვის შესახებ, რადგან ბერიას უშუალო წინამორბედის, – რა თქმა უნდა, ანბანის მიხედვით, – ივანე ბერიცაშვილის ბიოგრაფიის ასე ფართოდ გაშლა შეუძლებელი აღმოჩენილიყო.

სამწუხარო, გულსაკვები და გულდასაწყვეტი ფაქტია, რომ ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია, რომელიც არა მარტო ყდასა და ტიტულზე ატარებს მოუშორებელ ეპითეტს “საბჭოთა”, უმთავრესად სწორედ რუსულენოვან საბჭოთა ენციკლოპედიაზეა ორიენტირებული და მისი კანონიერი მშობლები სწორედ ის შავი და შინდისფერი ტომებია; მისი სახელწოდებაც იმას მიანიშნებს, რომ იგი “დიდი საბჭოთა ენციკლოპედიის” ეროვნული ვარიანტია, რომელთა გამოცემა თხუთმეტივე საბჭოთა რესპუბლიკაში კომუნისტური პარტიის მოსკოვური პოლიცბიუროს გადაწყვეტილებით განხორციელდა. ყოველთვის და ყველგან ენციკლოპედიათა მიზანი მკითხველისათვის ცოდნის მოწოდება იყო, საბჭოთა კავშირში კი მას მკითხველის აღზრდა ევალებოდა (შესაძლოა, ამ მხრივ ფრანგი “განმანათლებელ-ენციკლოპედისტებიც” სცოდავდნენ!). ქართული საბჭოთა ენციკლოპედიაც, პირველ ყოვლისა, მკითხველის კომუნისტურ აღზრდას უნდა მომსახურებოდა და ეს, სამწუხაროდ, ყველაზე ნათლად იმ საგანგებო ტომში ჩანს, რომელ-

საც “საქართველოს სსრ” ჰქვია და რომელიც გამოცემის სული და გული უნდა ყოფილიყო. თავი იმითლა შეგვიძლია დავიმშვიდოთ, რომ (რაც უნდა პარადოქსად უღერდეს!), საბედნიეროდ, ქართული ენციკლოპედიის გამოცემის პირველი მცდელობა 1933 წელს ჩაიშალა, – ადვილი წარმოსადგენია, როგორ სამყაროს და როგორ საქართველოს გადავეყრებოდით იქ, ეს საქმე რომ მაშინ, “კლასობრივი ბრძოლის გამწვავების ეპოქაში”, განხორციელებულიყო. საბედნიეროდ, ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია 1970-1980-იან წლებში დაიბეჭდა, ქართული საბჭოთა კულტურის ყველაზე ლიბერალურ პერიოდში, – ქართული საბჭოთა კულტურა ასე წელგამართული, მხარგამლილი და თამამი სხვა დროს არასოდეს ყოფილა. ამიტომ, ენციკლოპედიის გადაშლისას მკითხველს ხანდახან, შესაძლოა, ამ ლიბერალური სიოს ქროლვაც ეგრძნო და თან, თორმეტ ტომში ჩატეული ან არეკლილი სამყაროს გარდა, მის ფურცლებზე ისეთი ინფორმაციაც ეპოვა, რომელიც სხვაგვარად მისთვის ძნელად ხელმისაწვდომი იქნებოდა, – თუნდაც საქართველოს ყველა მეფისა და ყველა კათოლიკოსის ბიოგრაფიების ამოკითხვას მაინც შეძლებდა.

ოცდახუთი წელი სავსებით საკმარისი ვადაა ნებისმიერი, თუნდაც თეორიულად სრულყოფილი ენციკლოპედიის დასაძველებლად და ახლის გამოსაცემად, – მით უმეტეს, თუკი ამ ოცდახუთი წლის განმავლობაში მსოფლიოს რუკიდან მეოცე საუკუნის ყველაზე დიდი იმპერია გაქრა, ხოლო იმავე საუკუნის ყველაზე მძიმე ეპიდემიამ, კომუნიზმმა, მარქსიზმ-ლენინიზმის თანხლებით, ისტორიის ტრამალებიდან ისტორიის სახელმძღვანელოებში გადაინაცვლა. ქართული ბიბლიოთეკების – კერძო თუ საზოგადო ბიბლიოთეკების – თაროებზე კიდევ დიდხანს და დიდხანს საპაციო ადგილი ექნება განკუთვნილი პირველ და ჯერჯერობით ერთადერთ ქართულ ენციკლოპედიას, მაგრამ დარწმუნებით შეიძლება ითქვას, მკითხველი მაინც მოახერხებს კიდევ ერთი და, ალბათ, უფრო საპაციო ადგილი გამოიხსოს ახალი და ახლებური, თანამედროვე და თავისუფალი ქართული ენციკლოპედიისათვის, – თუნდაც ამისათვის მას ახალი თაროს შეძენა დასჭირდეს.

ქართული ლიტერატურის საუნივერსიტეტო სწავლება

ქართული ლიტერატურის სპეციალისტის აღზრდა და ჩამოყალიბება როგორც საბაკალავრო, ისე სამაგისტრო და სადოქტორო დონეებზე ითვალისწინებს სტუდენტის, მაგისტრანტისა და დოქტორანტის ისეთ მომზადებას, როცა მას ეცოდინება ქართული ლიტერატურა ტექსტების, ინტერპრეტაციათა და კონცეფციათა დონეზე; როცა იგი ღრმად იქნება დაუფლებული სამეცნიერო ლიტერატურას, მოახერხებს თითოეული ლიტერატურული ტექსტი დაინახოს და გააანალიზოს ლიტერატურულ თუ ამროვნებით კონტექსტში, შეაფასოს ესა თუ ის ავტორი ან ლიტერატურული ფაქტი რეგროსპექტივასა და პერსპექტივაში, ქართული თუ მსოფლიო ლიტერატურისა და ქართული თუ მსოფლიო კულტურის გარემოში და თვალსაწიერიდან; როცა მას ექნება უნარი, ლიტერატურული მოვლენები იკვლიოს დამოუკიდებლად და შეძლოს საკუთარი კონცეფციის ჩამოყალიბება, გადმოცემა და სწავლება.

ბაკალავრიატი. საბაკალავრო სწავლების მიზანია, სტუდენტმა შეიქმნას წარმოდგენა მსოფლიო ლიტერატურისა და ქართული ლიტერატურის განვითარების შესახებ, დაეუფლოს ქართული ლიტერატურის ტექსტებსა და კვლევის შედეგებს, გამოიმუშაოს მათი ანალიზის უნარი, მიიღოს ზოგადკულტურული სპეციალური განათლება. იგი უნდა დაეუფლოს ლიტერატურისმცოდნეობის საფუძვლებს და იცნობდეს ლიტერატურის თეორიის ძირითად პრინციპებს, წამყვან ლიტერატურისმცოდნეობითს სკოლებსა და მათს წარმომადგენლებს. მას უნდა მიეწოდოს ლიტერატურისმცოდნეობითი აპარატის, ცერმინოლოგიის, მეთოდების ზოგადი ცოდნა. სტუდენტი ამ ეტაპზე უნდა დაეუფლოს მსოფლიო კულტურის ზოგად ისტორიას, შეძლოს დაინახოს ქართული ლიტერატურა მსოფლიო კულტურის კონტექსტში, გაეცნოს მსოფლიო ლიტერატურის ნიმუშებს, ამასთანავე, ისტორიას, ფილოსოფიას, ფსიქოლოგიას, სოციოლოგიას, პედაგოგიკას, რელიგიათა ისტორიას, ხელოვნების ისტორიასა და თეორიას. ამას გარდა, ბაკალავრიატის აუცილებელი ნაწილი უნდა იყოს კლასიკური, აღმოსავლური და თანამედროვე ენების საფუძვლიანი შესწავლა.

კლასიკური ენების ცოდნა სტუდენტს გაუადვილებს, რათა მან არა მარტო გაიცნოს და გაიგოს კლასიკური ლიტერატურული მემკვიდრეობა როგორც დასავლური (და მათ შორის ქართული) ლიტერატურის საფუძველი, არამედ, ამასთანავე, საშუალებას მისცემს მას, ადვილად აუღოს ალღო ძველ თუ თანამედროვე სამეცნიერო მოდელებსა და ტერმინოლოგიას. აღმოსავლური ენების ცოდნა აუცილებელია ქართული ლიტერატურის იმ პერიოდის შესწავლისა და გაგებისათვის, რომელიც ხასიათდება ინტენსიური კონტაქტებით აღმოსავლურ კულტურასთან, აღმოსავლურ ლიტერატურასთან. თანამედროვე ენების ცოდნა კი სტუდენტს საშუალებას მისცემს, გაეცნოს მსოფლიო ლიტერატურის ტექსტებს და თანამედროვე ჰუმანიტარულ გამოკვლევებს. ბაკალავრიატის განმავლობაში აუცილებელია, აგრეთვე, თანამედროვე ტექნიკურ-ელექტრონულ საშუალებათა დაუფლება.

ბაკალავრიატის დამთავრების შემდეგ სტუდენტს უნდა ჰქონდეს ჩამოყალიბებული ქართული ლიტერატურის განვითარების ზოგადი სურათი; უნდა შეძლოს ქართული ლიტერატურის ცალკეული ეპოქების, პერიოდების თუ ცალკეული ტექსტების დანახვა მსოფლიო კულტურის კონტექსტში; წაკითხული უნდა ჰქონდეს ქართული ლიტერატურის ყველა მნიშვნელოვანი ტექსტი; დაძლეული უნდა ჰქონდეს ტექსტებისადმი დამოკიდებულება კანონისეული შკალის სტერეოტიპების (კლასიკური/არაკლასიკური; ცენტრალური/მარგინალური) მიხედვით; უნდა შეეძლოს – შესაბამის დონეზე – ნებისმიერი ლიტერატურული ტექსტის ტრანსლირება, ანალიზი, ინტერპრეტაცია, კომენტირება; არ უნდა გაუჭირდეს განასხვავოს ლიტერატურული ტენდენციები და მიმართულებები. თავად ლიტერატურულ ტექსტებსა და კვლევათა შედეგებს იგი უნდა იცნობდეს პირველწყაროებიდან. საბაკალავრო სწავლების დამთავრების შემდეგ ბაკალავრი უნდა იცნობდეს ძირითად ტექსტებს, ძირითად წყაროებს, ძირითად სამეცნიერო ლიტერატურას, უნდა იცოდეს ამ ტექსტების ძირითადი გამოცემები, ის საცავები, სადაც დაცულია ეს ტექსტები, ამასთანავე, მათი მოსაპოვებელი მისამართები და მოპოვების საშუალებები. სტუდენტი უნდა ახერხებდეს ტექსტებზე მუშაობას არა მარტო ნაბეჭდი მასალის სახით, არამედ, აგრეთვე, მას უნდა შეეძლოს, ერთი მხრივ, მუშაობა ხელნაწერებზე, საარქივო მასალებსა და დოკუმენტებზე, ხოლო, მეორე მხრივ, სრულყოფილად უნდა ფლობდეს თანამედროვე ტექნიკურ საშუ-

ალებებს, ელექტრონულ წყაროებს, რათა მან ადვილად შეძლოს საჭირო ინფორმაციის მოპოვება.

ბაკალავრიატის დამთავრების შემდეგ სტუდენტს ჩამოყალიბებული უნდა ჰქონდეს როგორც მასალის ძებნისა და მოპოვების, ასევე, წერის უნარი, რაც გულისხმობს სტილურად გამართულ წერას და საკუთარი აზრის ზეპირად თუ წერილობით ადეკვატურად გადმოცემის ჩვევას, ამას გარდა, აკადემიური წერის უნარს.

ბაკალავრიატის პირველ ნახევარში სტუდენტი ითვისებს ზოგად, პანორამულ ცოდნას ქართული ლიტერატურისა და, ზოგადად, მსოფლიო ლიტერატურისა და კულტურის შესახებ, რაც მას შეუქმნის ლიტერატურის განვითარების ზოგადი სურათის წარმოდგენას. ბაკალავრიატის მეორე ნახევარში კი სტუდენტი იწყებს ცალკეული ტექსტების ანალიზს. ამიტომ ამ მეორე ნახევარში ცალკე კურსები მიეძღვნება ცალკეული ტექსტების შესწავლას, რასაც ტრადიციულად “ნელი კითხვის” მეთოდი ეწოდება. ამ დროს სტუდენტი მონაწილეობს სემინარულ მუშაობაში და ამზადებს რეფერატებს წაკითხული ტექსტის ირგვლივ. ტექსტებში იგულისხმება არა მარტო ლიტერატურული ტექსტები, არამედ კვლევითი ტექსტები, რომელთა წაკითხვასაც აგრეთვე დაეთმობა ცალკეული კურსები. ლიტერატურული ფაქტები განიხილება კონტექსტში: ტექსტებთან ერთად გაეცნობიან გამოძახილსა და გარემოს ამ ტექსტის ირგვლივ. ამასთანავე, სასემინარო კურსები დაეთმობა სადისკუსიო-საპოლემიკო თემებს ლიტერატურასა და კვლევითს სფეროში (სტუდენტი კითხულობს დაპირისპირებულ პოზიციათა ამსახველ ტექსტებს ურთიერთმიმართებაში, ყველა პოლემიკური მხარის გაცნობითა და გათვალისწინებით, რის შემდეგაც იგი წერს საკუთარ რეფერატს, რომლითაც იგი ერთი შემთხვევისას ამყარებს ერთი მხარის არგუმენტებს, ხოლო მეორე შემთხვევისას უპირისპირდება წარმოდგენილ კონცეფციასა და მის არგუმენტაციას; სემინარებზე ცალკეული სტუდენტი წარმოადგენს პოლემიკის რომელიმე მხარეს და იცავს ამ მხარის პოზიციას; სტუდენტს უნდა შეეძლოს ნებისმიერი მხარის პოზიციის დაცვა და არგუმენტირება).

სწავლება ბაკალავრიატში უნდა იყოს ცოცხალი და მის ყოველ ეტაპზე სტუდენტი აქტიურად უნდა იყოს ჩართული სწავლების პროცესში, რაც გამოვლინდება განხილვებში, დისკუსიებში, პრეზენტაციებში.

მაგისტრატურა. ბაკალავრიატის დამთავრების შემდეგ, ანუ მას შემდეგ, რაც ბაკალავრს მოპოვებული აქვს ძირითადი ტექსტების, წყაროების, სპეციალური ლიტერატურის ცოდნა, ამასთანავე, ინფორმაციის ძიებისა და აკადემიური წერის უნარი, წარმოდგენილი აქვს ლიტერატურის განვითარების ზოგადი სურათი, დაუფლებულია ტექსტის ანალიზის ხერხებს, მაგისტრატურაში სწავლების ორი წლის განმავლობაში იგი იძენს ტექსტის საკუთრივ ჩაღრმავებული ანალიზისა და დამოუკიდებელი ინტერპრეტაციის უნარს, რისთვისაც აუცილებელია თანამედროვე ლიტერატურისმცოდნეობითი და, ზოგადად, ჰუმანიტარული კვლევითი მეთოდების და მათი თეორიული ბაზის მყარი ათვისება. ამისათვის მაგისტრანტმა უნდა შეისწავლოს ცალკეული ლიტერატურულ-თეორიული სკოლები, გაეცნოს პირველწყაროებში ლიტერატურისმცოდნეობა და ლიტერატურის თეორეტიკოსთა მთავარი წარმომადგენლების ძირითად ნაშრომებს. მაგისტრატურაში სწავლების განმავლობაში ტექსტები შეისწავლება, ერთი მხრივ, კომპარატივისცულად, შედარებით კონტექსტში და, მეორე მხრივ, გაანალიზდება ცალკეული მეთოდების თუ ინტერპრეტაციული მოდელების საშუალებით. მაგისტრანტმა უნდა შეძლოს ტექსტის ანალიზი და ინტერპრეტაცია ლიტერატურულ და კულტურულ კონტექსტში, ინდივიდუალური მისვლა თითოეულ ტექსტთან, კანონისა და ავტორიტეტულობის ტყვეობის დაძლევა, დამოუკიდებელი მიმართების ჩვევის გამომუშავება. მას მტკიცედ უნდა ჩამოუყალიბდეს უნარი, ადვილად და უშიშრად, მაგრამ არგუმენტირებულად გადასინჯოს მიღებული და დადგენილი თვალსაზრისები, განეწყოს კრიტიკულად ტექსტების აღიარებული ინტერპრეტაციების მიმართ, ახლებურად დაინახოს ტექსტი და კონტექსტი. ლიტერატურისმცოდნეობითი მეთოდების ათვისების შედეგად მან უნდა შეძლოს გაანალიზოს ტექსტი ამ კონკრეტული მეთოდის აპარატურის საფუძველზე (ამისათვის საგანგებოდ უნდა იქნეს შემოღებული სემინარი, სადაც მაგისტრანტებს დაევალებათ, განიხილონ ესა თუ ის ტექსტი სხვადასხვა მეთოდის საფუძველზე, რომლებიც ურთიერთგამომრიცხავნიც კი შეიძლება იყოს, რაც მას საშუალებას მისცემს, გაერკვეს მულტიინტერპრეტაციულ სივრცეში; შესაძლოა გაიმართოს დისკუსიები და თითოეული მაგისტრანტი სხვადასხვა სკოლას ან ინტერპრეტაციულ მეთოდს წარმოადგენდეს).

თავად ცალკეული ტექსტების შესწავლას (“ნელ კითხვას”) მაგისტრატურაში ჩაენაცვლება პრობლემათა თემატური შესწავლა, რომელიც ხშირად მოითხოვს ლიტერატურული ტექსტის განხილვას იდეათა ისტორიის კონტექსტში. ამ შემთხვევისას კომპარატივისტული შესწავლა შესაძლოა წარიმართოს არალიტერატურული (კულტურა, იდეოლოგია, ყოფა) ტექსტების შემოტანითაც.

მაგისტრატურის განმავლობაში საჭიროა, მაგისტრანტმა სიღრმისეულად, პროფესიულად აითვისოს არა მარტო ლიტერატურის ისტორია და თეორია, არამედ შეძლოს, გამოიმუშაოს ინტერდისციპლინური ხედვა და აზროვნება, რისთვისაც აუცილებელია, რომ მან გადრამატივებულად შეისწავლოს იდეათა ისტორია, კულტურის ისტორია და თეორია, მითოლოგია, რელიგიათა ისტორია, სიმბოლიკა და სიმბოლოლოგია. იგი კარგად უნდა ერკვეოდეს თეოლოგიაში, ფსიქოლოგიაში, სოციოლოგიაში, ანთროპოლოგიაში. იგი უნდა დაეუფლოს ჰუმანიტარულ მეცნიერებათა კლასიკურ ტექსტებს და ამზადებდეს რეფერატებს სხვადასხვა ჰუმანიტარულ მეცნიერებებში. მაგრამ სწავლების მიმართულებამ მაგისტრანტს არ უნდა დააკარგვინოს ლიტერატურული ტექსტის სპეციფიკური, ლიტერატურისმცოდნეობითი აღქმის უნარი.

მაგისტრანტს უნდა შეეძლოს სამეცნიერო ნაშრომის დაწერა, რომელშიც სრულად, ამომწურავად იქნება გათვალისწინებული მეცნიერების მიღწეული დონე თანამედროვე ეტაპზე და რომელშიც გამოვლენილი იქნება მისი დამოუკიდებელი სამეცნიერო ხედვის უნარი.

მაგისტრატურის თუნდაც ერთი სემესტრი მაგისტრანტმა აუცილებლად უნდა გაიაროს საზღვარგარეთის უნივერსიტეტში.

დოქტორანტურა. დოქტორანტი ინდივიდუალურად მუშაობს პროფესორთან – სამეცნიერო ხელმძღვანელთან: მისი ხელმძღვანელობით ამუშავებს და განიხილავს მასალას, რომელიც აუცილებელია სადოქტორო ნაშრომის მოსამზადებლად, ჩამოაყალიბებს კონცეფციას და წერს სადოქტორო ნაშრომს. დოქტორანტურის დამთავრებისას დოქტორანტმა უნდა წარმოადგინოს სამეცნიერო ნაშრომი, რომელშიც ასახული იქნება დოქტორანტის დამოუკიდებელი ხედვა და ტექსტთან და კონტექსტთან მისვლის დამოუკიდებელი უნარი. დოქტორანტმა უნდა შეძლოს ლიტერატურული ტექსტის ლიტერატურულ-სააზროვნო მიმართებათა აღქმა და გაგება, მან ტექსტი უნდა დაინახოს ისტორიულ-კულ-

ტურულ კონცეფსიებში, იდეათა ისტორიის თვალსაწიერში, ლიტერატურულ ტენდენციათა განვითარების ჭრილში. დოქტორანტი უნდა ახერხებდეს, ერთი მხრივ, ემპირიულ ფაქტთა განზოგადებას და საერთო კანონზომიერებათა დანახვას, მეორე მხრივ კი, ტექსტის კონკრეტულობისა და ინდივიდუალობის შემჩნევას. დოქტორანტის ინტელექტუალური და ინფორმაციული პანორამა უნდა იყოს ფართო, ლიტერატურულ ფაქტთა თუ მოვლენათა შეფასება-ინტერპრეტაცია უნდა იყოს საფუძვლიანი და ახალი, კვლევის მეთოდები და საშუალებები უნდა შეესაბამებოდეს კვლევათა თანამედროვე დონეს. ამ ამოცანათა მიღწევაში დოქტორანტს სისტემურ დახმარებას უწევს ხელმძღვანელი პროფესორი.

რამდენადაც დოქტორანტთან მუშაობა მკაფიოდ ინდივიდუალურია, სამეცნიერო ხელმძღვანელი მას დოქტორანტურაში სწავლების განმავლობაში საგანგებოდ შეურჩევს – სადოქტორო ნაშრომის თემის გათვალისწინებით – შესაბამის კურსებს, რომელიც აუცილებელია არა მარტო მისი სადოქტორო ნაშრომის დასაწერად, არამედ, ზოგადად, მის ჩამოსაყალიბებლად იმგვარ დამოუკიდებელ მეცნიერად, ვისთვისაც არ უნდა არსებობდეს სამეცნიერო პრობლემის გადაჭრის არავითარი ობიექტური დაბრკოლება.

დოქტორანტი ასისტენტობას უწევს სამეცნიერო ხელმძღვანელს სამეცნიერო და პედაგოგიურ საქმიანობაში, მონაწილეობს სამეცნიერო პროექტების განხორციელებაში, პირველ რიგში, იმ პროექტების განხორციელებაში, რომელსაც ხელმძღვანელობს დოქტორანტის სამეცნიერო ხელმძღვანელი. ხელმძღვანელი, ასევე, ჩართავს დოქტორანტს ბაკალავრიატისა და მაგისტრატურის სასწავლო-სამეცნიერო მუშაობაში.

სადოქტორო სწავლების აუცილებელი ნაწილი უნდა იყოს სხვა, საქართველოს თუ საზღვარგარეთის, უნივერსიტეტთა გამოცდილების გათვალისწინება, რისთვისაც აუცილებელია დოქტორანტის მივლინება სხვა უნივერსიტეტებში.

2006

ბიბლიოგრაფიული მითითებანი

ლიტერატურის მკოდნის მოწოდება და მოვალეობა (გვ. 13-17)

გამოქვეყნდა პირველად: *სჯანი: ყოველწლიური ლიტერატურული-თეორიული სამეცნიერო კრებული*, V, 2004, გვ. 15-18; პირველნაბეჭდში გამოქვეყნებულია უსათაუროდ.

“ვეფხისტყაოსნის” გმირები შინ და გარეთ (გვ. 18-27)

ერთი მონაკვეთი, – სათაურით “მოღარბე ავთანდილი”, – გამოქვეყნდა: *მამული*, 100, 1993; მთლიანად გამოქვეყნდა პირველად: *ლიტერატურა და ხელოვნება*, 1, 2002, გვ. 58-68; გამოქვეყნდა მეორედ: *მოვითხრობთ “ვეფხისტყაოსნის” შესახებ*, თბ.: სეზანი, 2009, გვ. 82-85.

“სამოთხის კარის” ტექსტის ისტორია: წყაროები, რედაქციები, კონტესიური პოზიციები (გვ. 28-43)

გამოქვეყნდა პირველად: *სულხან-საბა ორბელიანი – 350: საიუბილეო კრებული*, თბ.: ლიტერატურის ინსტიტუტის გამომცემლობა, 2009, გვ. 138-150.

“ზევსური” აკაკის პოეზიაში (გვ. 44-61)

გამოქვეყნდა პირველად: *სემიოტიკა*, 2, 2007, გვ. 84-98.

კათოლიკე ეკლესია (გვ. 62-83)

გამოქვეყნდა პირველად: *რელიგიები საქართველოში*, თბ., 2008, გვ. 208-227; გამოქვეყნდა მეორედ, შევსებულ-შესწორებული სახით: *რელიგიური მრავალფეროვნება საქართველოში*, თბ., 2021, გვ. 256-279; “გვიანდელი მინაწერი” ქვეყნდება პირველად.

ეკლესიის მეთაურისა და ეკლესიაში უზენაესობის გამო (გვ. 84-96)

გამოქვეყნდა პირველად: *დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი*, 1-2 (8-9), 2008, გვ. 109-121.

ქორწინება საიდუმლოთა შორის (გვ. 97-109)

გამოქვეყნდა პირველად: *დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ჟურნალი*, 1-2 (6-7), 2007, გვ. 141-151.

ოჯახი – შინაური ეკლესია – უქორწინებელნი (გვ. 110-117)

გამოქვეყნდა პირველად: *დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ურუნალი*, 1-2 (6-7), 2007, გვ. 57-63.

სეკულარიზაციის ფარული საფრთხენი (გვ. 118-146)

გამოქვეყნდა პირველად: *სეკულარიზაცია: კონცეპტი და კონტექსტები*, თბ.: ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 2009, გვ. 203-237.

ვლადიმირ ბენეშევიჩის სამმაგი ტრაგედია (გვ. 147-161)

გამოქვეყნდა პირველად: *ლიტერატურული ძიებანი*, XXVII, 2006, გვ. 220-228; “გვიანდელი მინაწერი” ქვეყნდება პირველად.

მიმოწერა რომსა და მცხეთას შორის ნათლისღების გამო (გვ. 165-168)

გამოქვეყნდა პირველად: *დიალოგი: აღმოსავლურ-დასავლური ქრისტიანული ურუნალი*, 2 (3), 2005, გვ. 64-70.

სარწყავისა და წისქვილის მოხაზულობა “დავითიანის” თანდართვით (გვ. 169-173)

გამოქვეყნდა პირველად: *ომეგა*, 2 (40), 2003, გვ. 96-97; პირველნაბეჭდში გამოქვეყნებულია ფსევდონიმით: პეტრე რომიძე.

რას გვაუწყებს დღეს ნიკოლოზ ბარათაშვილის “საფლავი მეფის ირაკლისა”? (გვ. 174-180)

გამოქვეყნდა პირველად: *აფრა*, 15, 2009, გვ. 125-129; გამოქვეყნდა მეორედ: *ქართული რომანტიზმი: ნაციონალური და ინტერნაციონალური საზღვრები*, თბ.: საარი, 2012, გვ. 317-323.

ბიზანტიის დაქვრივებული დედოფალი (გვ. 181-186)

გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 18, 2006, გვ. 23-25.

ქვაზე ამოსაკვეთი სახელი (გვ. 187-191)

გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 50 (128), 13-19 დეკემბერი, 2002.

პავლე ინგოროყვას სამსახური და რწმენა (გვ. 192-194)

გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 44 (122), 1-7 ნოემბერი, 2002.

მცირე გამოხმაურება მცირე გახსენების სახით (გვ. 195-197)

გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 23 (102), 7-14 ივნისი, 2002.

დავიწყებული იდეა (გვ. 198-201)

ესეის საფუძვლად უდევს სიცყვა, წარმოთქმული აკაკი ბაქრაძის სამოცდათხუთმეტი წლისთავისადმი მიძღვნილ სხდომაზე, რომელიც ჩატარდა შოთა რუსთაველის სახელობის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში, 2003 წლის მარტში; გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 27 (157), 11-17 ივლისი, 2003; გამოქვეყნდა მეორედ: *საბა*, 9, 2003.

ერთგულება დავიწყებისა და დაწუნების პირობებში (გვ. 202-208)

გამოქვეყნდა პირველად: აკაკი ბაქრაძე, *თხზულებანი*, ტ. VIII, თბ.: მერანი, 2006, გვ. I-VI.

მერაბ მამარდაშვილის ლექციები (გვ. 209-214)

გამოქვეყნდა პირველად: *აფრა*, 13, 2007-2008, გვ. 293-296; “გვიანდელი მინაწერი” ქვეყნდება პირველად.

შეხვედრისა და წვდომის გამოცდილება (გვ. 215-224)

გამოქვეყნდა პირველად: თამაზ ჩხენკელი, *ტრავიკული ნიღბები*, თბ.: მემკვიდრეობა, 2009, გვ. 293-303.

სივრცეთა ძახილის მოყურადღე: ზურაბ კვიციანი და დაბადების 70 წლისთავის გამო (გვ. 225-234)

გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 39 (169), 3-9 ოქტომბერი, 2003.

პოეტის მოპოვებული წონასწორობა (გვ. 235-236)

გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 21, 2006, გვ. 22; პირველნაბეჭდში გამოქვეყნებულია სათაურით: “გივი ალხაზიშვილის წონასწორობა”.

თენგიზ მირზაშვილის პარადოქსი (გვ. 237-238)

გამოქვეყნდა პირველად: *თენგიზ მირზაშვილი*, თბ., 2008, გვ. 59.

არამითოლოგიური შეყოვნება თბილისურ სადგურში (გვ. 239-242)
გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 52 (130), 27 დეკემბერი-9 იანვარი, 2002-2003; “გვიანდელი მინაწერი” ქვეყნდება პირველად.

“ჩემი მეფე” (გვ. 243-245)
გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 31 (109), 2-9 აგვისტო, 2002.

ბერნჰარდ ჰერინგი – მღვდელი და თეოლოგი (გვ. 246-250)
გამოქვეყნდა პირველად: *სოლიდარობა*, 9, 2006, გვ. 41-43.

ფრენსის ფუკუიამა: დიდი რღვევა (გვ. 251-255)
გამოქვეყნდა პირველად: *სჯანი: ყოველწლიური ლიტერატურული-თეორიული სამეცნიერო კრებული*, IV, 2003, გვ. 201-203.

ინდური მიწის სულიერი ნაყოფები (გვ. 256-263)
გამოქვეყნდა პირველად: *სოლიდარობა*, 3, 2006, გვ. 18-21.

უკანასკნელი ქრისტიანი იმპერატორი (გვ. 264-267)
გამოქვეყნდა პირველად: *ომეგა*, 1 (39), 2003, გვ. 80-81.

მოღერნისტული კულტურა და ეკლესიის ტრადიცია (გვ. 271-276)
წაკითხული მოხსენებად თბილისში, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში, ლიტერატურისმცოდნეობის პირველი საერთაშორისო სიმპოზიუმზე, 2007 წლის აპრილში; გამოქვეყნდა პირველად: *ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები: I საერთაშორისო სიმპოზიუმი (მასალები)*, თბ., 2007, გვ. 282-287.

სოციალისტური რეალიზმის საფუძვლები და წინააღმდეგობანი (გვ. 277-282)

წაკითხული მოხსენებად თბილისში, კლუბ “ომეგაში”, 2002 წლის აპრილში; გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 20 (98), 17-24 მაისი, 2002; პირველნაბეჭდში გამოქვეყნებულია სათაურით: “უჰაერობის მძიმე, დამთრგუნველი გრძნობა...”.

მართლმადიდებლობა და კათოლიკობა (გვ. 283-286)
წაკითხული მოხსენებად თბილისში, “კავკასიურ სახლში”, 2003 წლის მარტში; გამოქვეყნდა პირველად: *Религия и общество*:

Сборник материалов, II, Тбилиси, 2003, с.58-62; პირველნაბეჭდში გამოქვეყნებულია რუსულად; გამოქვეყნებულია აგრეთვე მოხსენების ანგარიში: Кавказский акцент, 7(80), 2003; ორიგინალი ქვეყნდება პირველად.

ბერმონაზვნობა ქრისტიანულ აღმოსავლეთსა და დასავლეთში (გვ. 287-298)

წაკითხული მოხსენებად თბილისში, საქართველოს პარლამენტის ეროვნულ ბიბლიოთეკაში, 2006 წლის სექტემბერში; გამოქვეყნდა პირველად: *საჯარო ლექციები ეროვნულ ბიბლიოთეკაში*, თბ., 2009, გვ. 98-108.

საერონი ეკლესიაში და ეკლესიის გარეთ (გვ. 299-302)

წაკითხული მოხსენებად წეროვანში, საქართველოში კათოლიკე ეკლესიის სინოდის სხდომაზე, 2006 წლის სექტემბერში; გამოქვეყნდა პირველად: *სინოდის წიგნი*, თბ.: ამიერკავკასიის ლათინური წესის კათოლიკეთა სამოციქულო ადმინისტრაცია, 2006, გვ. 96-98; პირველნაბეჭდში გამოქვეყნებულია უსათაუროდ.

მირჩა ელიადეს გზაჯვარედინები (გვ. 303-308)

წაკითხული მოხსენებად თბილისში, კლუბ “ომეგაში”, 2002 წლის მაისში; გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 27 (105), 5-12 ივლისი, 2002; ესეის სახით, ცვლილებებით, გამოქვეყნებულია ავტორისეულ სხვადასხვა კრებულში; ესეის ბოლო გამოცემა, – სათაურით: “მირჩა ელიადე: მსხემობა სამყაროს საიდუმლოთა საძიებლად”, – გამოქვეყნდა: *მერაბ ლალანიძე, მწერლის ცხოვრება დროში და სივრცეში: 99 მცირე და ვრცელი ჩანაწერი უცხოელ მწერალთა შესახებ*, თბ.: მემკვიდრეობა, 2011, გვ. 477-483.

ძველი ქართული ჰავიოგრაფიის ახალი კრებული (გვ. 311-318)

გამოქვეყნდა პირველად: *ლიტერატურული ძიებანი*, XXIX, 2008, გვ. 294-298.

გალაკტიონ ცაბიძის პოეზია კრიტიკულ და კონტექსტურ ჭრილში (გვ. 319-323)

გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 18 (148), 9-15 მაისი, 2003; პირველნაბეჭდში გამოქვეყნებულია უსათაუროდ.

ძველი ლექსიკონის ახალი დასაწყისი (გვ. 324-331)

გამოქვეყნდა პირველად: კადმოსი: *ჰუმანიტარულ კვლევათა ჟურნალი*, 1. 2009, გვ. 321-325.

გურული დიალექტის მონოგრაფიული შესწავლის ნაგვიანები ნაყოფი (გვ. 332-337)

გამოქვეყნდა პირველად: *წახნავი: ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული*, 1. 2009, თბ.: მემკვიდრეობა, 2009, გვ. 334-339.

სულხან-საბა ორბელიანის "სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება" (გვ. 341-347)

გამოქვეყნდა პირველად: სულხან-საბა ორბელიანი, *სამოთხის კარი: საქრისტიანო მოძღვრება*, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2004, გვ. 5-13; პირველნაბეჭდში გამოქვეყნებულია სათაურით: "წინათქმა".

სულხან-საბა ორბელიანის "მოგზაურობა ევროპაში" (გვ. 348-350)

გამოქვეყნდა პირველად: სულხან-საბა ორბელიანი, *მოგზაურობა ევროპაში*, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2005, გვ. 07-010; პირველნაბეჭდში გამოქვეყნებულია სათაურით: "ხელახალი გამოცემის წინათქმა".

გიორგი ლეონიძის "სულხან-საბა ორბელიანი" (გვ. 351-354)

გამოქვეყნდა პირველად: გიორგი ლეონიძე, *სულხან-საბა ორბელიანი*, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2004, გვ. 162-167; პირველნაბეჭდში გამოქვეყნებულია სათაურით: "ბოლოთქმა".

"წახნავი: ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული. 1" (გვ. 355-359)

გამოქვეყნდა პირველად: *წახნავი: ფილოლოგიურ კვლევათა წელიწდეული*, 1. 2009, თბ.: მემკვიდრეობა, 2009, გვ. 9-12; პირველნაბეჭდში გამოქვეყნებულია სათაურით: "წინათქმა".

"ვატიკანის მეორე კრება: კონსტიტუციები, დეკრეტები, დეკლარაციები" (გვ. 360-363)

გამოქვეყნდა პირველად: *ვატიკანის II კრება: კონსტიტუციები, დეკრეტები, დეკლარაციები*, თბ.: ქრისტიანული თეოლოგიისა და კულტურის ცენტრის გამოცემა, 2006, გვ. 10-11; პირველნაბეჭდში გა-

მოქვეყნებულია სათაურით: “ვატიკანის II კრების აქტების ქართველ მკითხველს”.

“ლიტერატურა თხრობით განცხრომა” (გვ. 367-377)

გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 18 (96), 3-10 მაისი, 2002.

ლიტერატურა და რელიგიური ცნობიერება (გვ. 378-386)

გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 36 (166), 12-18 სექტემბერი, 2003.

“რელიგია კულტურათა საფუძველია” (გვ. 387-396)

გამოქვეყნდა პირველად: *ახალი განათლება*, 23-24 (322-323), 1-7 ივნისი, 2006.

ქართველები და ჩეხები – ისტორიული გამოცდილება (გვ. 397-409)

გამოქვეყნდა პირველად: *კავკასიონი*, 211 (735), 3 დეკემბერი, 1997; პირველნაბეჭდში გამოქვეყნებულია სათაურით: “ქართველებსა და ჩეხებს შორის სიმპათია ისტორიულ გამოცდილებას ემყარება”; “გვიანდელი მინაწერი” ქვეყნდება პირველად.

რომიდან მომავალი გზები (გვ. 410-418)

გამოქვეყნდა პირველად: *ჩვენი მწერლობა*, 12, 2006, გვ. 29-31.

ტექსტის ინტეგრალური ანალიზი: მეთოდის რაობა და კვლევის მიზნები (გვ. 421-458)

წაკითხული ნაწილობრივ მოხსენებად თბილისში, შოთა რუსთაველის ქართული ლიტერატურის ინსტიტუტში, ლიტერატურისმცოდნეობის მეორე საერთაშორისო სიმპოზიუმზე, 2008 წლის დეკემბერში; მოხსენების თეზისები, – სათაურით “ტექსტის ინტეგრალური ანალიზის რაობა”, – გამოქვეყნდა პირველად: *ლიტერატურათმცოდნეობის თანამედროვე პრობლემები: II საერთაშორისო სიმპოზიუმი (თეზისები)*, თბ., 2008, გვ. 204-205; სრული სახით ქვეყნდება პირველად.

სულხან-საბა ორბელიანი: სტატია ლექსიკონისათვის (გვ. 459-463)

გამოსაქვეყნებლად ივარაუდებოდა ქართველ მწერალთა ენციკლოპედიურ ლექსიკონში, რომელიც ადარ გამოიცა; ქვეყნდება პირველად.

დავით გურამიშვილი: სტაცია ლექსიკონისათვის (გვ. 464-468)

გამოსაქვეყნებლად ივარაუდებოდა ქართველ მწერალთა ენციკლოპედიურ ლექსიკონში, რომელიც აღარ გამოიცა; ქვეყნდება პირველად.

შობის დღესასწაული ტფილისის გიმნაზიაში ასი წლის წინათ (გვ. 469-473)

გამოსაქვეყნებლად ივარაუდებოდა განათლებისა და სასკოლო საკითხებისადმი მიძღვნილ გაზეთში, რომელიც აღარ გამოიცა; ქვეყნდება პირველად.

ბებია და შვილიშვილი – ძეგლი (გვ. 474-479)

გამოსაქვეყნებლად ივარაუდებოდა ხელოვნების საკითხებისადმი მიძღვნილ გაზეთში, რომელიც აღარ გამოიცა; ქვეყნდება პირველად.

გერონტი ქიქოძის “უბის წიგნაკი” (გვ. 480-483)

გამოსაქვეყნებლად ივარაუდებოდა ყოველკვირეულ ლიტერატურულ გაზეთში, რომელიც აღარ გამოიცა; ქვეყნდება პირველად.

იოსებ გრიშაშვილი გუმბინ და დღეს (გვ. 484-493)

გამოსაქვეყნებლად ივარაუდებოდა ლიტერატურულ კრებულში, რომელიც აღარ გამოიცა; ქვეყნდება პირველად.

ერთი ლექსი და ერთი ინტერპრეტაცია (გვ. 494-497)

მონაკვეთი “მომავალ ქართა მშვიდი მოლოდინი” გამოსაქვეყნებლად ივარაუდებოდა კრებულში “ნარვალი”, რომელიც აღარ გამოიცა; ქვეყნდება პირველად.

ერთადერთი “ქართული საბჭოთა ენციკლოპედია” (გვ. 498-502)

გამოსაქვეყნებლად ივარაუდებოდა ყოველკვირეულ ლიტერატურულ გაზეთში, რომელიც აღარ გამოიცა; ქვეყნდება პირველად.

ქართული ლიტერატურის საუნივერსიტეტო სწავლება (გვ. 503-508)

გამოსაქვეყნებლად ივარაუდებოდა ილია ჭავჭავაძის სახელმწიფო უნივერსიტეტის (შემდგომში – ილიას სახელმწიფო უნივერსიტეტის) გაზეთში, რომელიც აღარ გამოიცა; ქვეყნდება პირველად.

პირთა სახელების საძიებელი

- აბაშელი, ალექსანდრე 44, 490
აბზიანიძე, გიორგი 44
აბო თბილელი 19, 176
აბულაძე, ილია 334, 463
ავალიშვილი, გიორგი 39
ავალიშვილი, ზურაბ 151
ავალიშვილი, ცაციანა 465
ავგუსტინე 146
ავერინცევი, სერგეი 394, 395
აზნაუური, შარლ 398
ათანასი ალექსანდრიელი 292
აინშტაინი, ალბერტ 154
ალბერტუს დიდი 295
ალექსიძე, ალექსანდრე 189
ალექსიძე, ლელა 362
ალექსიძე, მარინა 373
ალ-ლაზალი, აბუ ჰამიდ 227
ალხაზიშვილი, გივი 235, 236
ამბროსი მედიოლანელი 413
ანდრია, მოციქული 34
ანდროპოვი, იური 209
ანთაძე, ია 397
ანტონი მეგვიპტელი 287, 288, 292
ანტონი პირველი 32, 36, 80, 200, 311, 342
ანტონიონი, მიქელანჯელო 380, 410
არაბული, ავთანდილ 325
არაგვისპირელი, შიო 320
არეშოვი, არამაის 470
არისტოტელე 146, 414, 434
არტო, ანტონენ 212
არჩილი, ბაგონიშვილი 459
არჩილი, მეფე 58
ასათიანი, ლევან 44
ასათიანი, მიხეილ 470
ასლანიშვილი, გაბრიელ 81
ბათმანიშვილი, შიო 82
ბაირონი, ჯორჯ ვორდონ 475
ბალზაკი, ონორე დე 279
ბარათაშვილი, ნიკოლოზ 174-178, 180, 223, 323, 399
ბარამიძე, ალექსანდრე 463, 468
ბარამიძე, რევაზ 345, 354
ბარნოვი, ვასილ 181, 183-186, 216, 320, 373, 384, 492
ბასილი დიდი 290, 293
ბაქრაძე, აკაკი 198-203, 205-208, 321
ბაქრაძე, ანა 187
ბაქრაძე, გიორგი 44
ბახტინი, მიხაილ 14
ბელარმინი, რობერტო 31, 343
ბელოუ, სოლ 376
ბენედიქტე მეოქტვამეტე 79, 83, 129, 249, 291 *იხ.* რაცინგერი, იოზეფ
ბენედიქტე ნურსიელი 76, 146, 165, 290, 291, 292
ბენეშევიჩი, გეორგი 155, 160
ბენეშევიჩი, დმიტრი 153, 155
ბენეშევიჩი, დმიტრი (უმცროსი) 155, 160
ბენეშევიჩი, ვლადიმირ 147-161
ბენეშევიჩი, ნიკიტა 160
ბენი, გოტფრიდ 212
ბენიამინ პეტროგრაძელი (კაზანსკი) 152

პირთა სახელების საძიებელი

- ბერდიანევი, ნიკოლაი 131, 275
ბერია, ლავრენტი 329, 490, 510
ბერიტაშვილი, ივანე 510
ბერნარდო მარიამ ნეაპოლეელი 343
ბერძენიშვილი, ნიკო 39
ბერძენიშვილი, მაქსიმე 374
ბერჯესი, ენთონი 274
ბესიკი *იხ.* გაბაშვილი, ბესარიონ
ბლეიკი, უილიამ 212
ბონიფაციუს მერვე 84, 91, 92
ბონჩ-ბრუევიჩი, ვლადიმირ 154
ბორი, ნილს 211
ბორხესი, ხორხე ლუის 212, 500
ბოსკო, იოანე დონ 286
ბრეგაძე, ლევან 319, 321-323
ბრეგვაძე, ბაჩანა 381, 396
ბრეჟნევი, ლეონიდ 209
ბრეხტი, ბერტოლტ 401
ბროდსკი, იოსიფ 372
ბროსე, მარი ფელისიტე 147
ბროხი, ჰერმან 274, 276
ბუალო, ნიკოლა 401
ბუდჰა შაკიამუნი 257
ბულგაკოვი, სერგი 471
ბურლიუკი, დავიდ 469, 470
ბუჯიაშვილი, ეკა 410
- გაბაშვილი, ბესარიონ (ბესიკი) 485, 492
გაბაშვილი, ეკატერინე 474-479
გაბრიელ ქართველი 291
გამსახურდია, კონსტანტინე 492
განდი, მოჰანდას კარამჩანდ 260, 261
გარდაფხაძე, ქეთევან 319, 321, 322
გაუდი, ანტონიო 274
გაწერელია, აკაკი 189, 217, 375
გებელსი, იოზეფ 281
- გვარამაძე, იოანე 81
გივინიშვილი, ივანე 334, 335
გივიშვილი, დავით 485
გილგამეში 228, 229
გიორგი მერვე 183, 184
გიორგი მეთერთმეტე 341, 459, 463
გიორგი მთაწმიდელი (ათონელი) 182, 199, 200, 284, 412
გოგებაშვილი, იაკობ 244
გოეთე, იოჰან ვოლფგანგ 170, 218, 279, 322
გოთუა, ლევან 196
გოკიელი, გია 373
გორბაჩოვი, მიხაილ 209
გოძიაშვილი, ვასო 486
გრანელი, ტერენტი 487
გრიგოლ შირველი (დიდი) 74, 79, 165-168, 291
გრიგოლ მეცხრე 79
გრიგოლ ნაზიანზელი 290
გრიგოლ ნოსელი 290, 323
გრიგოლ ხანძთელი (ხანცთელი) 19, 292, 318
გრინი, უულიენ 274
გრიშაშვილი, იოსებ 484-493
გურამიშვილი, გიორგი 464
გურამიშვილი, დავით 169-171, 173, 223, 235, 383-385, 393, 464-468, 483
გურული, ვახტანგ 195
- დადიანი, ნიკო 486
დადიანი, შალვა 486, 487
დავით აღმაშენებელი 200, 204
დავით სოსლანი 58, 59
დავით ფსალმუნთმგალობელი 467
დანტე ალიგიერი 146, 212, 375
დარჩია, ბორის 58
დასგუჰა, სურენდრანათ 304

პირთა სახელების საძიებელი

- დებლინი, ალფრედ 274
დიასამიძე, გრიგოლ 44
დომინიკე დე გუზმანი 286, 295, 296
დონდუა, ვარლამ 349
დოსტოევსკი, ფიოდორ 126
დუმეზილი, ჟორჟ 305
- ევსტათი 19
ეკატერინე სიენელი 296
ეკო, უმბერტო 388
ელენე 413
ელაადე, მიჩა 144, 303-308, 319,
372, 381, 382, 384
ელიოტი, ტომას სტერნ 274, 275,
298, 415
ელჩანინოვი, ალექსანდრ 471
ემუხვარი, ბოდლო 196
ენგელსი, ფრიდრიხ 278, 281
ერეკლე მეორე (ირაკლი) 81, 169,
174-176, 179, 244, 465
ერეკლე პირველი (ნაზარალიხანი)
459
ერისთავი, ზაალ 459
ერისთავი, თამარ 459
ერნი, ვლადიმირ 471
ესკრივა, იოსებ მარიამ 286, 297
ეთთვიმე მთაწმიდელი (ათონელი)
165, 199, 291
- ვანერი, რიხარდ 281
ვაჟა-ფშაველა 204, 215-224, 327,
329, 373, 468, 476, 477, 484
ვარდიძე, ემანუელ 82
ვარდოსანიძე, სერგო 151
ვარსიმაშვილი, ავთანდილ 402
ვახტანგ მეექვსე 320, 373, 459-461,
463-465, 485
ვახტანგ მეხუთე (მაჰნავაზი) 459
ვახუშტი, ბატონიშვილი 37-39, 41,
- 42, 344, 373, 385, 462
ვერგილიუსი 146, 227, 414
ვერნადსკი, ვლადიმირ 154
ვივეკანანდა, სვამი 260
ვუნდტი, ვილჰელმ 149
- ზაუდიტა 266
ზევეგენიძე, გურამ 464
ზელინსკაია-ბენეშევიჩი, ამატა-
ლუდმილა 150, 160
ზელინსკი, ფადეი 150, 160
ზუბალაშვილი, ძმები 81
- თალაქვაძე, ნიკიტა 151
თამარაშვილი, მიქელ 29-31, 81,
165, 341, 463
თამარი, მეფე 57, 59, 200
თარხნოშვილი, მიხეილ 81
თეიმურაზ მეორე 80, 485
თეიმურაზ პირველი 80, 461
თომა აკვინელი 70, 74, 84, 88, 89,
93, 97, 102, 146, 295, 389, 411,
414, 435
თომა, მოციქული 258
თოფურია, ვარლამ 335
თუმანიშვილ-წერეთელი, ანასტასია
471
თუშმალიშვილი, თინათინ 187
- იაკობ ვიგნერბოელი 87
იაკობ შემოქმედელი 58
იაკობსონი, რომან 211, 320, 382
იასუ, ლიჯ 265
იეთიმ გურჯი 485
იერემია კონსტანტინოპოლელი 99
ილარიონ ქართველი 19, 412
იმნაიშვილი, გრიგოლ 332, 334-337
ინგოროყვა, პავლე 44, 188, 190-
198, 201, 204, 492

- ინოკენტი მესამე 104
ინოკენტი მეოთხე 99
იოანე, მოციქული 91, 63, 125
იოანე ოცდამეორე 79
იოანე ოცდამესამე 78, 247
იოანე ნეაპოლელი 87
იოანე პავლე მეორე 70, 73, 75, 79, 83, 96, 114, 115, 389
იოანე პარიზელი 87
იოანე საბანისძე 176
იოანე სქოლასტიკოსი 149, 154
იოანე ფლორენციელი 79
იოანე ჯვრისა (ხუან დელა კრუსი) 296
იონესკო, ყუნ 303, 304, 381
იონესკუ, ნაე 304
იორდანიშვილი, სოლომონ 348, 349, 353
იოსები, დურგალი 110
იოსელიანი, პლატონ 58
იულიუს კეისარი 74
იუნგერი, ერნსტ 306
იუნგი, კარლ გუსტავ 371, 470
იმხნელები, დები 399
- კავერინი, ვენიამინ 189
კალანდარიშვილი, ელისო 373
კალანდაძე, ანა 358, 396
კალვინი, ჟან 98
კამენევი (როზენფელდი), ლევ 469
კამენსკი, ვასილი 471
კარტაშოვი, ანტონ 285
კეკელიძე, კორნელი 28, 30, 31, 34, 148, 151, 187, 343, 463, 468
კიკნაძე, ზურაბ 225, 323, 376, 383, 388
კირილე 412
კირიონ პირველი 79, 165-167
კირკვეორი, სიორენ 289
- კლემენტე მეთერთმეტე 80, 460
კლოდელი, პოლ 274
კონსტანტინე დუკა 199
კონსტანტინე მეთერთმეტე 184
კონსტანტინე პირველი 413
კოტეტიშვილი, ვახტანგ 488
კოქსი, ჰარვი 120, 137, 143
კოჭლამაზაშვილი, ექვთიმე 42
კრილოვი, ივან 51-53
- ლევანი, ბატონიშვილი 459
ლევნი-სტროსი, კლოდ 320, 382
ლენინი, ვლადიმირ 154, 265, 278, 281, 377, 472
ლენონ მეცამეტე 86, 100, 104
ლენონ რომაელი 291
ლენინიძე, გიორგი 350-354, 463, 468, 487, 490
ლიგუორი, ალფონს 246
ლოიოლა, ეგნატე 77, 146, 271, 286, 297
ლოლაშვილი, ივანე 29, 33, 34, 37-39, 42, 58, 59, 41343-345, 347, 352, 463
ლუდოვიკო მეთოთხმეტე 460
ლუთერი, მარტინ 98
ლუკარიუსი კირილე 99
ლუკაჩი, დიორდ (გეორგ) 279
- მათე, მოციქული 63, 96, 116, 121, 148
მაიაკოვსკი, ვლადიმირ 471
მაკონენი, ტაფარი 265 *იხ.* შაილე
სელასიე პირველი
მალრო, ანდრე 303, 381
მამარდაშვილი, მერაბ 210-211, 213
მანდელშტამი, ოსიპ 189, 212
მანი, თომას 218
მაო ძეგუნგი 279, 372

პირთა სახელების საძიებელი

- მარი, ნიკო 56, 58, 59, 147, 150, 152, 160, 314, 334
- მარიცენი, შუკ 137, 145, 274, 275
- მარკუს აგრელიუსი 381, 413
- მარტინი, კარლო მარია 388
- მარქსი, კარლ 210, 251, 278, 281, 307, 377
- მასარიკი, ცომაშ გარიგ 405
- მაცაშვილი, კოცე 477
- მაცაშვილი, მარო 474-475, 477-479
- მაჩაბელი, ივანე 44, 45, 476
- მგელყანაშვილი, ზურაბ 38
- მეთოდე 412
- მელეცინსკი, ელეაზარ 239-242
- მენაბდე, ლევან 37, 55, 463
- მენილეკე მეროე 265
- მერი, პოლ 415, 416
- მესიანი, ოლივიე 274
- მილორავა, ინგა 242
- მირზაშვილი, თენგიზ 237, 238, 496
- მირიანი, ბატონიშვილი 169, 171, 173, 465
- მირიანი, მეფე 79
- მიქელანჯელო ბუონაროტი 279, 413
- მორჩილაძე, აკა 320
- მოსაშვილი, ილო 196
- მოსია, ტიტე 468
- მოცარტი, ვოლფანგ ამადეუს 279, 402
- მურადელი, ვანო 280
- მურლეულია, ვია 468
- მუსოლინი, ბენიტო 266, 411, 416, 417
- მუჰამადი 227
- მუჰამადი, სულთანი 184
- მღებრიშვილი, ანსელმ 81
- ნათაძე, ნოდარ 314, 468
- ნანსენი, ფრიტიოფ 154
- ნაპოლეონ პირველი 78
- ნატროშვილი, გიორგი 468
- ნერი, ფილიპე 414
- ნიბური, რაინჰოლდ 275
- ნიკოლაძე, ნიკო 200, 204
- ნინო, განმანათლებელი 79
- ნიცშე, ფრიდრიხ 281, 307, 484
- ორბელიანი, გრიგოლ 223, 485
- ორბელიანი, მშეჭაბუკ 37, 42, 43, 462
- ორბელიანი, ნიკოლოზ (ტფილელი) 37, 38, 41, 42, 344, 462
- ორბელიანი, სულხან-საბა 28-42, 80, 83, 200, 204, 293, 325, 341-346, 348-354, 388, 411, 459-463, 483
- ორბელიშვილ-ყაფლანიშვილი, ვახტანგ 459
- ორჯონიკიძე, იზა 496
- ორჯონიკიძე, სერგო 476, 477
- პავლე მეექვსე 78, 95
- პავლე, მოციქული 34, 82, 86, 98, 289, 411, 413
- პაპოგო, ჯუმეპე 82
- პაპინი, ჯოვანი 304
- პასტერნაკი, ბორის 174
- პაჩაძე, დომინიკე 81
- პახომი 288
- პეტრე, მოციქული 34, 62, 63, 82, 85, 91-96, 165, 166, 285, 361, 411, 413
- პიატიგორსკი, ალექსანდრ 376
- პიუს მეცხრე 78
- პიუს მეთერთმეტე 78, 82, 100, 101, 153, 416
- პიუს მეთორმეტე 78, 86, 246

პირთა სახელების საძიებელი

- პლატონი 21, 146, 227, 275, 291, 375, 414, 471
 პლატონოვი, სერგეი 154
 პო, ედგარ 484
 პომერანცევი, ივორ 402
 პროტომკინი, გრიგორი 169, 171, 173
 პრუსტი, მარსელ 210, 211, 213, 376
 პუშკინი, ალექსანდრ 190

 უდანოვი, ანდრეი 280
 უილსონი, ეტენ 371
 ულენტი, სერგი 332, 334

 რაზიკაშვილი, ლევან 476, 477
 რამაკრიშნა პარამაჰანსა 260
 რასკინი, ჯონ 212
 რასპუტინი, გრიგორი 158
 რათუელ სანტი 279
 რაცინგერი, იოზეფ 129-131, 249
იხ. ბენედიქტე მეთექვსმეტე
 რეი, სატიაჯიგ 400
 რილკე, რაინერ მარია 323
 რიშარი, უან 460
 რობაქიძე, გრიგოლ 216, 378, 478
 როდამი 459
 როზანოვი, ვასილი 118
 როუდესტვენსკი, პლატონ 152
 რუინი, კამილო 391
 რუო, უორუ 274
 რუსთველი, შოთა 18, 26, 55-57, 204, 223, 370, 375, 461, 498
 რუსუდანი, მეფე 79

 სააკაშვილი, დამიანე 81
 საბინინი, მიხაილ (გობრონ) 311
 საიათნოვა 485
 სალაზარი, ანტონიუ დი 305

 სანიკიძე, თენგიზ 47
 სარამაგუ, უოზე 278
 საფარიშვილი, კონსტანტინე 82
 სილვესტრე პირველი 79
 სიმაქოსი 413
 სინიაუსკი, ანდრეი 277
 სირაძე, რევაზ 468
 სიხარულიძე, ქსენია 336
 სოლომონი 266
 სტალინი, იოსებ 151, 158, 196, 241, 278-281, 329, 330, 349, 372, 472, 482, 490, 491, 501
 სტენდალი 480
 სტრაგოროდსკი, სერგი 158
 სტრინდბერგი, აუგუსტ 401, 402
 სტურუა, რობერტ 401
 სულხანიშვილი, ნიკო 403
 სულხანიშვილი, საბა 187

 ტაბიძე, ვალაკტიონ 60, 319-323, 487, 494-497
 ტერეზა ავილელი 296
 ტერეზა კალკუტელი 261-263, 286, 300, 388
 ტერეზა ლიზიელი 69, 296
 ტინიანოვი, იური 189
 ტლუკანთ, დავით 343
 ტოლსტოი, ლევ 260, 279
 ტორო, ჰენრი 260
 ტროცკი, ლევ 279, 472
 ტურგენევი, ივან 279
 ტურნიე, მიშელ 375

 უაილდი, ოსკარ 294
 უვაროვი, ალექსეი 149
 ულიანოვი, ვლადიმირ *იხ. ლენინი, ვლადიმირ*
 უმიკაშვილი, პეტრე 32, 343
 ურბანუს მერვე 80

პირთა სახელების საძიებელი

- ფავლენიშვილი, ოცია 39
 ფალიაშვილი, ზაქარია 403
 ფარსმანი 411
 ფიროსმანი, ნიკო 398
 ფიშერი, კუნო 149
 ფლორენსკი, პაველ 469, 472
 ფრანკი, სემიონ 323
 ფრანსი, ანატოლ 480
 ფრანცისკე 83
 ფრანცისკე ასიზელი 286, 293-295
 ფროიდი, ზიგმუნდ 307, 470
 ფრონელი, ალექსანდრე 188
 ფუკუიამა, ფრენსის 251-255
 ფურცელაძე, ანტონ 484
- ქაბირი 258
 ქავთარაძე, ივანე 335
 ქეთევანი, დედოფალი 80
 ქიქოძე, გერონტი 198, 204, 480-483
 ქუთათელაძე, ლილი 34, 37, 352
 ქუთათელი, ალექსანდრე 187, 188, 320, 488
- ღამბაშიძე, ანა 42
 ღალანიძე, მერაბ 33, 161, 397, 410, 468
 ღლონტი, ალექსანდრე 334, 336
 ღონლაძე, თამარ 367, 378
- ყანჩაველი, ნანა 187
 ყვარყვარე, ათაბაგი 184
 ყიფშიძე, ალექსანდრე იბ.
 ფრონელი, ალექსანდრე
 ყიფშიძე, გრიგოლ (გიგო) 188
 ყიფშიძე, ია 188
 ყუბანეიშვილი, სოლომონ 39, 41, 312, 345, 354
- შავთელი, იოანე 54-61
 შათირიშვილი, ზაზა 319, 320
 შანიძე, აკაკი 54
 შარაშიძე, გიგო 334, 336
 შარია, პეტრე 196
 შევარდნაძე (შავარდნაძე), დათიკო 336
 შევჩენკო, ტარას 55
 შენგელაია, დემნა 320
 შექსპირი, უილიამ 279, 401, 402
 შივანანდა, სვამი 304
 შნიტკე, ალფრედ 274
 შოპენჰაუერი, არტურ 475
 შპენგლერი, ოსვალდ 379
 შურლაია, გაგა 417
 შუმანიკი 18
- ჩაჩიკაშვილი, თომა 41
 ჩაჩიკაშვილი, კონრელი 41
 ჩაჩიკაშვილი, ნიკოლოზ 31, 37, 39-42, 345, 462
 ჩახრუხაძე 55, 56
 ჩერენეკო, კონსტანტინ 209
 ჩერნი, ვაცლავ 398
 ჩიქობავა, არნოლდ 325, 327-330
 ჩიქოვანი, მიხეილ 336
 ჩოლოყაშვილ-ირბაქი, ნიკიფორე 411
 ჩორანი, ემილ მიშელ 305
 ჩუბინაშვილი, დავით 54, 57, 58, 147
 ჩხეიძე, ოთარ 181, 358, 396
 ჩხეიძე, როსტომ 373
 ჩხენკელი, თამაზ 215-224
 ჩხიკვაძე, რამაზ 401
- ცაგარელი, ავქსენტი 491
 ცაიშვილი, სარგის 468
 ცინცაძე, კალისტრატე 196
 ციციშვილი, გოგი 195

პირთა სახელების საძიებელი

- ძერუინსკი, ფელიქს 265
ძეფირელი, ფრანკო 375, 379, 380
- წერეთელი, აკაკი 44-61, 182, 186, 204, 320, 327, 329, 399, 468, 484, 491
- წერეთელი, გიორგი (აღმოსავლეთმცოდნე) 195, 196
- წერეთელი, გიორგი (მწერალი) 471
- წერეთელი, გრიგოლ 187-191, 488, 489
- წერეთელი, ირაკლი (კაკი) 469, 471
- წერეთელი, მიხეილ 196
- წინამძღვრიშვილი, ანდრია 81
- წულუკიძე, ალექსანდრე 329
- ჭავჭავაძე, ალექსანდრე 491
- ჭავჭავაძე, ილია 10, 204, 320, 327, 329, 476, 491
- ჭეიშვილი, ალექსანდრე 216
- ჭელიძე, ედიშერ 311-313, 315, 317, 318
- ჭელიძე, ვახტანგ 396
- ჭიჭინაძე, ზაქარია 58
- ხამურაბი 229
- ხარბედია, მალხაზ 319-321
- ხარისჭირაშვილი, პეტრე 81
- ხახანაშვილი, დავით 147
- ხითარიშვილი, ალფონს 81
- ხინთიბიძე, ანტონ 337
- ხო შიმინი 279, 372
- ხუან დელა კრუსი *იხ.* იოანე ჯვრისა
- ხუდადოვი, ვლადიმირ 470
- ხუდოჟილოვი, პეტრ 243
- ხუციშვილი, იოსებ 81
- ჯავახაძე, ვახტანგ 496, 497
- ჯავახიშვილი, ივანე 151, 187, 188, 492
- ჯავახიშვილი, მიხეილ 482
- ჯანაშვილი, მოსე 59
- ჯანაშია, სიმონ 196
- ჯაჯანიძე, პოლიევქტ 334, 336
- ჯელაძე, ლალი 387
- ჯორბენაძე, ბესარიონ 333, 335
- ჯოგო 293
- ჯოხაძე, მაკა 378
- ჯუსტინო ლივორნელი 29, 30, 32, 341, 344
- ჯულაშვილი, იოსებ *იხ.* სტალინი, იოსებ
- ჰაბერმასი, იურგენ 129, 130
- ჰაზირა 485
- ჰაიდევერი, მარტინ 323, 374, 379, 380
- ჰაილე სელასიე პირველი 264-266
- ჰარნაკი, ადოლფ ფონ 149
- ჰეგელი, გეორგ ვილჰელმ ფრიდრიხ 210, 251
- ჰერინგი, ბერნჰარდ 246-250
- ჰონორიუს მესამე 104
- Dupius J. 92
- Meyendorff, John 90
- Neuner, J. 92
- Puglisi, James 90
- Бенешевич, В. 148, 150, 155 *იხ.*
ბენეშევიჩი, ვლადიმირ
- Вольфцун, Л. 150
- Герд, Л. 155
- Гранстрем, Е. 150
- Крылов, И. 52
- Медведев, И. 150
- Щапов Я. 155

ადგილთა სახელების საძიებელი

- აბსინია 264, 265, 267 *იხ. ეთიოპია*
 აღის აბება 266, 267
 ავინიონი 77
 აზია 63, 149, 170
 ათენი 149, 150
 ათონი 19, 149, 291
 ამერია 63, 152, 240, 251, 260, 266, 271, 306, 368, 369, 376, 382, 471
 ანტიოქია 414, 418
 ასიზი 293, 294
 ასტრახანი 465
 ასურეთი 19
 აცენი 464
 აფრიკა 63, 264, 266
 აუხაზეთი 193
 ახალციხე 82
 ბავარია 150, 246
 ბათუმი 81, 82, 472
 ბაქო 152
 ბერლინი 149, 251
 ბიზანტია 94, 150, 154, 156, 157, 181-186, 199, 200, 264, 288, 373, 374, 412, 414
 ბიჭვინთა 398
 ბოლნისი 459
 ბორჯომი 398
 ბულგარეთი 418
 ბუქურეშტი 303, 304, 305, 416
 გეორგიევსკი 209
 გერმანია 78, 153, 155, 157, 246, 248, 281, 305, 368
 გორი 80, 82, 398
 გურია 82
 დავითგარეჯი 34, 459, 462
 დანია 368
 დაღესტანი 464
 დრუია 148
 ეგვიპტე 217, 287, 288
 ევროპა 33, 34, 35, 63, 76-78, 98, 110, 119, 133, 146, 149, 153, 157, 159, 178, 183, 199, 205, 225, 227, 234, 240, 243, 245, 251, 260, 276, 278, 288, 291-295, 297, 305, 349-352, 367-370, 375, 376, 378-380, 382, 388, 399, 402, 410, 413, 415, 459-462, 481
 ეთიოპია 262, 264-267, 417
 ესპანეთი 78, 128, 199, 296, 415
 ეფესო 414
 ვანუატუ 400
 ვარშავა 152
 ვატიკანი 69, 73, 78, 83, 90, 91, 101, 111-113, 116, 117, 153, 246, 247, 284, 285, 299, 349, 360-362, 388, 416, 417, 460
 ვენა 149, 470
 ვენესუელა 262
 ვენეცია 149, 417
 ვილნო 148
 ზუბოვკა 169, 465

ადგილთა სახელების საძიებელი

თბილისი (ცფილისი) passim	მაგდებურგი 465
თებაიდა 288	მალგოროსია 169, 170, 465
თურქეთი 177, 193, 398, 414	მალგა (მალთა) 348
იამაიკა 266	მარსელი 348
იაპონია 264	მესინა 348
იეროპოლი 414	მექსიკა 78, 128, 262
იერუსალემი 99, 153, 167	მთაწმინდა 492
ითაკა 229	მილეტი 414
იმერეთი 82	მირგორი 169, 171, 465
ინგლისი 254, 400	მიუნხენი 149, 154
ინდოეთი 147, 217, 256-261, 263, 304	მონტე კასინო 291
ირანი 177, 179, 351	მორდოვეთი 209
ისლანდია 217	მოსკოვი 36-38, 147, 149, 150, 152, 158, 159, 186, 193, 210, 239, 241, 264, 381, 394, 417, 460, 465, 470, 473, 501
იტალია 78, 153, 291, 304, 305, 322, 410, 416, 417, 462	მცხეთა 79, 151, 165, 167, 185
კაბადოკია 290	ნეაპოლი 348
კაირო 149	ნიუ იორკი 262
კალკუტა 261, 262, 304	ნიცა 348
კასიმბაზარი 304	ნორვეგია 243
კახეთი 82, 169, 172, 176, 466	ოკეანია 63
კიევი 418	ოსლო 243
კიუსტრინი 465	ოსმალეთი 177, 184
კოლა 19	ოსოქოლო 464
კომი 154	პალერმო 348
კონსტანტინოპოლი 81, 92, 94, 99, 149, 157, 166, 183-185, 228, 284, 348, 418	პალესტინა 149
კონსტანცი 77	პალმ ბიჩი 308
კრემენჩუგი 169	პარიზი 149, 262, 471
ლაიფციგი 149	პატმოსი 149
ლამისყანა 464	პერუ 262
ლაოდიკია 414	პეტროზავოდსკი 240
ლენინგრადი 147, 152-155, 160 <i>იხ.</i> სანკტპეტერბურგი	პიზა (ფიზა) 348
ლისაბონი 305	პოლონეთი 152, 155
ლონდონი 262, 305	პორტუგალია 305

ადგილთა სახელების საძიებელი

პრაჰა 195, 243, 389, 393, 397, 398, 402, 403	სტრასბურგი 150 სუბიაკო 291, 292 სუდანი 267
პრუსია 150, 465	
უენევა 267	ცარსი 414 ტაშკენტი 240 ტირასპოლი 81 ტიუბინგენი 246 ტრიდენტი 30, 77, 98, 99 ტფილისი <i>იხ.</i> თბილისი
რომი <i>passim</i> რუმინეთი 303-305, 382 რუსეთი 57, 78, 80, 81, 128, 147, 148, 150-153, 156-159, 161, 169, 170, 173, 174-179, 187, 190, 193, 200, 205, 244, 248, 266, 351, 373, 374, 381, 389, 394, 398, 400, 415, 417, 460, 464, 465, 469, 471, 472, 478, 484, 488, 500	უკრაინა 169, 465 ფერარა 77, 93 ფინეთი 465 ფლორენცია 77, 93, 99, 348
საბერძნეთი 217, 229, 398 საბჭოთა კავშირი 78, 82, 147, 151- 153, 155, 157, 159, 239, 264, 265, 277, 381-282, 381, 382, 390, 397, 398, 417, 469, 490, 498, 500-501	ქართლი 79, 81, 165-169, 172, 175, 176, 180, 349, 352, 459, 460, 462, 465, 466, 475 ქობულეთი 189 ქუთაისი 81, 82
საგურამო 464 სამცხე-ჯავახეთი 82 სანკტპეტერბურგი (პეტერბურგი, პეტროგრადი, ლენინგრადი) 147-150, 158, 187, 190, 311, 471	ყირიმი 465 შვეიცარია 241, 367 შუამდინარეთი 217, 229
სარაგოვი 81 საფრანგეთი 77, 78, 128, 153, 248, 379, 415, 460 საქართველო <i>passim</i> სერბეთი 418 სინა 149 სირია 290 სლოვაკეთი 368 სოლოკვი 82, 153 სოხუმი 193, 204, 367 სპარსეთი 177, 291 სტამბოლი 81	ჩეხეთი 367-370, 378, 379, 397, 398, 403, 407 ჩეხოსლოვაკია 405, 408 ჩიკაგო 260, 306 ჩინეთი 78 ციმბირი 280 ჰაგ ინ ობერბაიბერნი 250 ჰაიდელბერგი 149 ჰარცი 247 ჰიმალაები 304

ქართული უნივერსიტეტი
საქართველოს უნივერსიტეტი



საქართველოს უნივერსიტეტი
UNIVERSITY OF GEORGIA

მერაბ ლალანიძე

(*1961)

1984 წლიდან აქვეყნებს
ნარკვევებსა და ესეებს;
გამოცემული აქვს ათი წიგნი

1984 წლიდან ასწავლის
საქართველოსა და ევროპის
უნივერსიტეტებში