

რ. სირაძე

ძველი ქართული  
თეორიულ-ლიტერატურული  
აზროვნების საკითხები



თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა  
თბილისი 1975

წიგნში გარკვეულია შემდეგი საკითხები: რა პრინციპებს ემყარება ძველი ქართული მწერლობა; როგორ ესმოდათ მხატვრული შემოქმედება, მისი სპეციფიკა, მისი კანონზომიერებანი, სახის ცნება ბიზანტიურ ესთეტიკაში, სინამდვილძ ასახვის პრინციპები, ძველი ქართული ლიტერატურულ-ესთეტიკური აზროვნების საფუძვლები, ქართული ლიტერატურული აზროვნების ტიპოლოგია, მისი მიმართებანი სხვადასხვა აზროვნებით სისტემასთან. ამასთან დაკავშირებით დამუშავებულია კვლევა-ძიების მეთოდოლოგია და უარყოფილია ზოგიერთი მცდარი შეხედულება ზემოაღნიშნული საკითხების შესახებ. წიგნში ნაჩვენებია, რომ საუკუნეთა მანძილზე ჩვენს მწერლობაში შემუშავებული თეორიულ-ლიტერატურული და ესთეტიკურ-ფილოსოფიური ნააზრევნი დღევანდელი ქართული კულტურის ორგანული ნაწილია.

წიგნი სარგებლობას მოუტანს ქართული ლიტერატურულ-ესთეტიკური აზროვნების პრობლემებით დაინტერესებულ მკითხველებსა და სტუდენტ-ფილოლოგებს.

© თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა, 1975

ლიტერატურის შესწავლის საბოლოო მიზანია მისი მხატვრულ-ესთეტიკური ბუნების დადგენა. ამ მიზნით ძველი ქართული მწერლობის შესწავლა ორმხრივ წარიმართება: ერთია, ნაწარმოებთა მხატვრული სტრუქტურის ანალიზი, მეორე—თეორიულ-ლიტერატურულ პრინციპთა გამოვლენა-გამოძიება.

რა თეორიული პრინციპები უძვეეს საფუძვლად ძველ ქართულ მწერლობას — ამისი ნათელყოფაა ჩვენი კვლევა-ძიების მიზანი.

ამ რიგის ცალკეული საკითხები დიდი ხანია ყურადღებას იქცევს, მაგრამ სისტემური სახით ისინი არ ყოფილა დამუშავებული. ამასთანავე არაერთი მნიშვნელოვანი საკითხი საერთოდ შეუსწავლელაა.

თეორიულ-ლიტერატურული ნააზრევის კვლევა შესაძლებელი გახდა ძველი ქართული მწერლობის საფუძვლიანი ფილოლოგიური შესწავლის შედეგად. განსაკუთრებული მნიშვნელობა აქვს იმასაც, რომ ბოლოდროინდელ საბჭოურ და უცხოურ სამეცნიერო ლიტერატურაში დიდი ყურადღება მიექცა შუა საუკუნეების მწერლობათა ზოგადთეორიულ პრობლემებს.

ჩვენ უპირველესად განვიხილავთ ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული ტერმინოლოგიის საკითხებს, ნაჩვენები გვაქვს ცალკეულ ტერმინთა („სახისმეტყველება“, „ხელოვნება“ და სხვა) მნიშვნელობის ცვალებადობა-განვითარება მთელი ძველი ქართული მწერლობის მანძილზე.

ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული ნააზრევის შესწავლის ისტორიის გათვალისწინება საშუალებას გვაძლევს სწორად გამოიკვეთოს შემდგომი კვლევა-ძიების გზები და მეთოდები. ამასთანავე საჭირო ხდება ზოგიერთი მოსაზრების დაძლევა-უარყოფა.

ძველი ქართული ლიტერატურული აზროვნებისათვის ხშირად ფუძემდებლური მნიშვნელობა ენიჭებოდა ბიზანტიურ ესთეტიკას, განსაკუთრებით, მოძღვრებას სახის, სახეობრივი გამოხატვის შესახებ. ამიტომ ჩვენ სპეციალურად განვიხილავთ სახის ცნებას ბიზანტიურ ესთეტიკაში. ქართულ ნააზრევში წარმოვაჩინეთ მრავალი ისეთი თეორიული პრინციპი, რომლებსაც, სპეციალისტების აზრით, ცენტრალური ადგილი უჭირავს ბიზანტიურ ესთეტიკაში (ვ. ლაზარევი, გ. მათიუ, ა. გრაბარი, ვ. ტატარკევიჩი, პ. მიხელისი).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე საშუალება შეიქმნა ჩამოგვეყალიბებინა უძველესი პერიოდის (V—XI საუკუნეების) ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების ძირითადი პრობლემატიკა.

ამ პრობლემატიკიდან ჩვენ განხილული გვაქვს რამდენიმე კონკრეტული თეორიული საკითხი, მათ შორის, მოსაზრებანი ლიტერატურული ნაწარმოების სპეციფიკის, პოეზიისა და „არაპოეზიის“, აგიოგრაფიული მწერლობის ჟანრობრივი კლასიფიკაციისა და ნაწარმოებთა კომპოზიციური თავისებურებების შესახებ.

სინამდვილის ასახვის პრინციპთაგან გამოვყოფთ ორს:

ა) ერთია კონკრეტულ-ისტორიული მოვლენების ასახვის პრინციპი; იგი ჩამოყალიბდა უძველეს ქართულ მწერლობაში და ახლებური გააზრება პოვა აღორძინების ხანაში ე. წ. „მართლის თქმის“ პრინციპთა სახით; ნაჩვენებია, თუ როგორ შეიცვალა იგი კლასიკური ხანის საერო მწერლობაში; ბ) მეორეს მხრივ, ცალკე განიხილება სინამდვილის განზოგადების პრინციპები.

ამის შემდეგ განვიხილავთ თეორიულ-ლიტერატურულ მოსაზრებებს ადამიანთა მხატვრული სახეების შესახებ.

დასასრულ მოცემულია ცდა დადგინდეს, თუ რა წარმოადგენდა ძველ ქართულ თეორიულ-ლიტერატურულ ნააზრევთა საფუძველს.

წიგნში უმთავრესად განხილულია V—XI საუკუნეების თეორიულ-ლიტერატურული მოსაზრებანი, რადგანაც ისინი დღემდე სისტემური სახით არ ყოფილა შესწავლილი.

## „სახისმეტყველება“

ტერმინს — „სახისმეტყველება“ დიდი ისტორია აქვს. იგი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების ისტორიული წარმატების დამადასტურებელია. ქართული თეორიული აზროვნების ისტორიისათვის იგი ისევე საყურადღებოა, როგორაც „მიმეზისი“, „სახე“ ან ცივილიზაციის მუდმივად თანმხლები სხვა ტერმინები.

რას ნიშნავს „სახისმეტყველება“? (ასეთი იყო მისი ძველი ფორმა). „სახისმეტყველება“ ალეგორიულ თუ სიმბოლურ გამოხატვას, რაიმე შინაარსის სახეობრივ წარმოდგენას აღნიშნავს. ზოგჯერ იგი კონკრეტულად მეტაფორული გამოხატვის შინაარსსაც შეიცავს, სხვა შემთხვევაში ტროპული გამოხატვის ყველა ფორმას აერთიანებს. ე. ი. „სახისმეტყველება“ ეხება იმ სფეროს, რასაც დღეს „სახეებით აზროვნება“ გულისხმობს.

როდის იხმარება ეს სიტყვა ქართულში მსგავსი შინაარსით? იგი ქართულში ჩვენთვის საყურადღებო შინაარსით დადასტურებულია ადრე თუ არა, მე-8 საუკუნის გასულიდან მაინც. ტერმინი „სახისა სიტყუაჲ“ შეუფარდებით ქართულ თარგმანში ერთი თხზულების სათაურისათვის, რომელსაც თავის თავდაპირველ, ბერძნულ დედანში „ფიზიოლოგოსი“ ერქვა (იხ. ნ. მარის გამოცემა სერიაში: «Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии», VI, СПб., 1904).

სწორედ ეს თარგმანი, ნ. მარის გამოკვლევით, შესრულებულია მე-8 საუკუნის გასულს. ნაწარმოები მიგვითითებს ზემომოყვანილი სიტყვის გარკვეულ შინაარსზე. იგი წარმოადგენს მისტიკური და ზნეობრივი ზოგადი იდეალების ალეგორიული სახეებით (კერძოდ, ცხოველთა სახეებით) გამოხატვას. „სახისმეტყველი“ კი ეწოდება იმას, ვინც ამ ალეგორიული სახეების შინაარსს გვაგებინებს.

შემდგომ საუკუნეებში, მთელი ძველი ქართული მწერლობის მანძილზედაც, ჩვენ მიერ ზემოაღნიშნული შინაარსით იხმარება ეს ტერმინი.

ამიტომ გარკვეულ დაზუსტებას მოითხოვს ამ ტერმინის შესახებ

გამოთქმული შემდეგი მოსაზრება. პროფ. ს. ენუქაშვილი არეოპაგიტული წიგნების თავისივე გამოცემის შესავალში გამოჰყოფს ამ წიგნების ქართულად მთარგმნელის, დიდი ქართველი მწერლის ეფრემ მცირის (XI ს.) მიერ თარგმანში გამოყენებული სიტყვების ერთ ჯგუფს. ეს ის სიტყვებიაო, დასძენს მკვლევარი, „რომლებიც შექმნილი უნდა იყოს ეფრემ მცირის მიერ და პირველად ქართულ მწერლობაში აქ ხმარებული, აქვე მოიპოვება ქართულ მწერლობაში იშვიათად ხმარებული სიტყვები, ხოლო ზოგიერთ სიტყვას აქვს ძველი ქართულისათვის მათი ჩვეულებრივი შინაარსისაგან განსხვავებული გაგება“ (პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომებო, ეფრემ მცირის თარგმანი, გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა, თბ., 1961, გვ. 018). იქვე ჩამოთვლილია შესაბამისი სიტყვები. მათ შორის შეტანილია „სახისმეტყველება“. ეს კი, ჩვენის აზრით, არაა მართებული. არც ერთ ზემოაღნიშნულ ჯგუფში არ შეიძლება შევიტანოთ „სახისმეტყველება“. ეს სიტყვა რომ არაა „პირველად ქართულ მწერლობაში აქ ხმარებული“, ამის საპირისპირო ფაქტზე ჩვენ უკვე მივუთითეთ. იგი არც „იშვიათად ხმარებულია“ ძველ ქართულ მწერლობაში და არც ის შეიძლება ითქვას, რომ ეფრემის ნაწერებში მას „ჩვეულებრივი შინაარსისაგან განსხვავებული გაგება“ აქვსო. სიტყვა სხვადასხვა კონტექსტში ასე თუ ისე განსხვავებულ გაგებას გვაძლევს. ცხადია, ეს ვერ იქნება აქ ამოსავალი. ყოველ შემთხვევაში, დასადგენი იყო, რას მივიჩნევთ მის „ჩვეულებრივ გაგებად“, რათა ამოსავალი იყოს სწორედ სიტყვის ძირითადი სემანტიკური მნიშვნელობა. ეფრემ მცირე კი ამ სიტყვას ძირითადად იმავე გაგებით ხმარობს, როგორადაც იგი მანამდეც უხმარიათ. „სახისმეტყველებს“ აღრეული გავრცელების საილუსტრაციოდ უკვე ზემომოყვანილს შეიძლება დავუმატოთ მაგალითი ორიგინალური ქართული მწერლობიდანაც; გიორგი მცირეს სწერდნენ: „არა თუ შენ უმეცარ ხარ ცხოვრებისა განთქმულისა ამის კაცისა სიკაბუკითგან მისით, ვიდრე სიბერემდე, არამედ ეგრეთ მეცნიერ ხარ, ვითარცა დიდი ანტონი ცხოვრებისა ნეტარისა მაკარისასა, რომელი-იგი მოწაფე საყუარელი იყო მისი; ვითარცა ნებისყოფელი შვილი მისი, სათნოებათა მისთა მკვდრად გამოჩნდა და შემსგავსებული ქებაჲ მის მიერ მიღო: და რომლისათვისცა არა უჯერო არს და შემსგავსებული თქუენისა ამის შვილისა (იგულისხმება გიორგი ათონელი — რ. ს.) თანასწორება და სახისმეტყველებით თანა ხატქმნად ზემოხსენებულისა მის სახისა“ (ათონის კრ., გვ. 280). ე. ი. ერთი კონკრეტული პიროვნების ბუნება, თუკი იგი „სახისმეტყველებითაა“ წარმოდგენილი, შეიძლება გამოხატულება გახდეს იმ ზოგადი იდეა-

ლისა (აქ „სათნობისა“), რომელიც სხვა პიროვნებებშიც ყოფილა განხორციელებული.

უფრო აღრინდელია შემდეგი ძეგლები: 1. ძველი ქართული მწერლობის აღრინდელ პერიოდს განეკუთვნება იოანე დამასკელის (მე-8 ს.) ნაწარმოების თარგმანი, რომელშიც გვხვდება მონათესავე ტერმინი: „სახისა გამოთქუმა“ (ყ. კეკელიძის სახლობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის A 691, 91r); 2. ასევე შეგვიძლია მივუთითოთ გერმანე კონსტანტინეპოლელის (მე-8 ს.) ერთ ნაწარმოებზე, რომლის ქართულ თარგმანში იხმარება „სახისმეტყველება“ (ხელნაწერთა ინსტიტუტი, A 450, 216 A 91, 240).

აღნიშნული ტერმინი ეფრემ მცირეს გამოყენებული აქვს ორიგინალურ ნაწარმოებშიაც. სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგადაა ცნობილი ეფრემის ერთი თხზულება, რომელიც შეიცავს ეგზეგეტიკური მწერლობის მეთოდების დახასიათებას. ეფრემი აქ ნაწარმოებთა შინაარსის გააზრების ორგვარ შესაძლებლობას აღნიშნავს: ერთია პირდაპირი — ეფრემით, „განმარტებითი“, ხოლო მეორე — „სახისმეტყველებითი“, ანუ ალევგორიული შინაარსის ამოცნობა. ეს კი ემყარება თვით ნაწარმოებთა შინაარსის განსხვავებულობას. ეფრემის შენიშვნით, სახეობრივი გამოხატვის სწორხაზოვანი გააზრება უმართებულა („გესმოდინ რაჲ ქელნი და ფერკნი ღმრთისასი, თუალნი და გული, უწყოდე. ვითარმედ ამისსაცა გულისქმის-ყოფასა სახის-მეტყუელებაჲ უქმს და არა განმარტებაჲ“. იხ. მზექალა შანიძის გამოცემა, თსუ ძველი ქართული ენის კათედრის შრ., 11, 1968, გვ. 83).

როგორც ითქვა, ეგვევ სიტყვა არაერთგზის გვხვდება არეოპაგიტული წიგნების ეფრემისეულ თარგმანშიაც. აქვეა „სახისმეტყველების“ ზოგადი დახასიათება წათქმითი (კატაფატიკური) თეოლოგიის თვალსაზრისით, რაც საერთოდ უკავშირდება „სახისშემოღებით ღვთისმეტყველებას“ (იხ. დასახელებული შრომები, გვ. 142, აგრეთვე 226 და სხვ.). აქ „სახისმეტყველების“ გვერდით იხმარება „სახეთ-მშვასნებლობა“ — ბერძნულში „ტუპოლასტია“ (სახეთა შექმნა), „სახის-მოსწავებითი“ — „სვმბოლიკოს“ (სახით მინიშნება), „სახის—მოქმედება“ — „მორფოპოია“ (ფორმის მიცემა), „სახის—მწერლობა“ — „იკონოგრაფია“ (სახის, ხატის შექმნა), „სახის—ჩუენებითი“, „სახის — შემოღებითი“ და ა. შ. აქედან ცხადია, რომ ამ ტერმინების ხმარებისას ეფრემს ამოსავლად ჰქონდა „სახისმეტყველება“ და მისი „სახეებით აზროვნების“ შინაარსით გაგება. ეს მას აღრეული ტრადიციისაგან შეეძლო აედო. მაგრამ აქ საყურადღებოა სხვა რაჲ. საყურადღებოა, რომ ყველა ზემომოყვანილი ტერმინი დაახლოებით ერთმანეთის მსგავს მოვლენებს გამოხატავს. ბერძნულში ისინი წარმოდგენილია სრულიად ურთიერთ-

განსხვავებული სიტყვებით. მაგალითად, ტერმინებს: „სახისმეტყველება“, „სახის-შემოლება“ და „სახის-მწერლობა“ — ბერძნულში შესაბამისად ესიტყვება: „სუმბოლიკოს“, „ანაგოგიკოს“ და „იკონოგრაფია“. ქართულში კი მათი შინაარსების ნათესაობა იგრძნობა შესაბამისი ტერმინების ფორმიდანაც. მსგავსების საფუძველია ყველა მათგანში „სახის“ გამოყენება (გასათვალისწინებელია, რომ ეგვეც („სახე“) ქმნის მათი შინაარსის საერთოობასაც). ამასთანავე, მათ შორის არსებული საერთო მომენტის გათვალისწინება საშუალებას ქმნიდა თითოეული მათგანის სპეციფიკური შინაარსი უფრო ზუსტად შემოეთარგლათ. აი, ეს იყო ფრიად მნიშვნელოვანი.

„სახისმეტყველებას“ იცნობს „ისტორიანი და აზმანი შარავანდელთანი“. აქ იკითხება: „მანვე (ღმერთმა) არა-რასაგან ქმნა კმელი, არა თუ სახისმეტყველებ არს, არამედ ქეშმარიტად ჯორცი მისი“... (ქართლის ცხოვრება, ს. ყაუხჩიშვილის გამოც., ტ. II, 1959 წ. გვ. 89). „სახისმეტყველება“ აქ, გარკვეული აზრით, „ქეშმარიტს“ უპირისპირდება. მაშასადამე, ნაგულისხმევია, რომ „სახისმეტყველება“ მხატვრულ გამოწავონს, ე. ი. მხატვრულ „სიცრუესაც“ შეიცავს და ფაქტობრივ სიმართლეს არღვევს.

სულხან-საბას ლექსიკონში გვაქვს: „1. სახის მწერალი — სახისმეტყველებით თქმულსა სიტყვასა ჰრქვიან“, 2. „სახის შემოლება“-იგავის მოყვანა“. საერთოდ, როგორც ვხედავთ, „სახისმეტყველება“ ცნობილია საბასთვის, თუმცა სპეციალურად არაა განმარტებული (ხომ არ ნიშნავს ეს, რომ ამ კონტექსტში არ სჭირდებოდა მას განმარტება?).

თვით ძველი ქართული მწერლობის მიწურულს კვლავ იხმარება ეს ტერმინი (მაგალითად, გაბრიელ მცირის „...განმარტებაჲ სახისმეტყველებითი“). გამოყენებულია „სახის შემოლებაც“ (ტ. გაბაშვილი; კ. კეკელიძე, ქართ. ლიტ. ისტ., I, 1960, გვ. 357).

ეს ექსკურსები წარმოვადგინეთ ქვემოთ სათქმელისათვის, რომელსაც ამჟერად ჩვენთვის არსებითი მნიშვნელობა აქვს.

უპირველესად, ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოებას, რომ ამ სიტყვამ გაიზიარა ბევრი ქართული ტერმინის არასასურველი ბედი. საუკუნეების მანძილზე ჩვენი მწერლობისა თუ თეორიული აზროვნების განვითარების კვალობაზე არა ერთი ტერმინი მკვიდრდებოდა, ვითარცა ქეშმარიტი მონაპოვარი და თანაც დასტური წარსულში ქართული აზროვნების წარმატებისა. შემდეგში, როგორც ცნობილია, სხვადასხვა გარემოებათა გამო ბევრი მათგანი დავიწყებდას მიეცა. ხოლო როცა აზრის განვითარებამ კვლავ მოითხოვა და ჩვენ დაგვკირდა იგრეც ცნებების აღნიშვნა, ხელთ აღარ აღმოგვაჩნდა, თუ აღარ ვიცოდით, ჩვენივე „სიბრძნე გამოუჩენელი და საუნჯე დაფარული“. და შემოვიდა ენი-



სათვის უცხო ფორმები, უმეტესად კალკირებული რუსული ტერმინები. გამოვიდა ისე, რომ „ეკონომისტი“, „თეორია“ ან „ქიმია“ და სხვა მრავალი ტერმინი თითქოს ჩვენში ითვლიან იმ შედარებით მცირე დროს, რასაც ქართული მწერლობის რუსულ მწერლობასთან ურთიერთობის ხანა მოიცავს. სინამდვილეში კი ეს ტერმინები და შესაბამისი ცნებებიც დიდი ხნით ადრე იყო ჩვენთვის ცნობილი. ენაში კი ამის შეგრძნება დაიკარგა. ასე რომ, მსგავს შემთხვევაში თითქოსდა „დაკარგა მნიშვნელობა“ ქართული მწერლობის მრავალსაუკუნეო გამოცდილებამ. ხოლო ახალი ტერმინები ჩვენი აზროვნების აგერ გუშინდელ ტრადიციას დაემყარა. და, ვიმეორებთ, დღევანდელ სიტყვაწმარებაში ზოგჯერ აღარ ჩანს ენის უძველესი ტრადიციების ასახვა. ამიტომ, ვფიქრობთ, როცა კი საშუალება იქნება და პრინციპულადაც (თეორიულად) მიზანშეწონილია, უნდა ვიზრუნოთ ამის გამოსწორებისათვის. განსაკუთრებით ტერმინოლოგიური სიზუსტისათვის, მისი განახლებისათვის, ცხადია, უმჯობესია მივმართოთ ენის მდიდარ ტრადიციებს, ვიდრე შემოტანილ კალკირებულ ფორმებს.

ამ თვალსაზრისით, „სახისმეტყველება“ ზღვაში წვეთია და იგი ოდნავადაც ვერ ითავებს ჩვენი აზროვნების წარსულისა და დღევანდლობის თუნდაც ერთი რგოლის გაერთიანებას, ოღონდ გვახსენებს კი ასეთი რამის საჭიროებას.

დღეს იმ შინაარსის მეცნიერული დეფინიციისათვის, რასაც ძველად თავისებურად „სახისმეტყველება“ გამოხატავდა, გვაქვს „სახეებით აზროვნება“ (ასევე გამოიყენება „მხატვრული აზროვნება“, „ხატოვანი აზროვნება“). ისინი შექმნილია რუსული ტერმინის — „мышление в образах“ — წახედვით. „Мышление в образах“, როგორც ცნობილია, ბელისკიდან მოდის და, თავის მხრივ, ჰეგელის ესთეტიკას ემყარება (იგულისხმება ბელისკის 1862 წ. დასტამბული «Идея искусства»: «Искусство есть непосредственное созерцание истины или мышление в образах»). მოხდა ისე, რომ ამ განმარტებიდან შემდგომში ყურადღება უფრო უკანასკნელ ფრაზას მიექცა და არა პირველს — «Непосредственное созерцание истины».

ჩვენ მიზანშეწონილად მიგვაჩნია, რომ ნაცვლად ტერმინისა — „სახეებით აზროვნება“ (თუნდაც, „მხატვრული აზროვნება“) გამოვიყენოთ „სახისმეტყველება“, ქართულისათვის დიდი ხნის ნაცნობი და ახლობელი სიტყვა.

ამის განხილვა თუმცა ცალკეულ სპეციალურ საკითხებსაც უკავშირდება, მაგრამ საერთოდ ეს ვიწრო აკადემიური პრობლემა როდია. იგი ყურადსაღებია ესთეტიკისა თუ ლიტერატურათმცოდნეობის საკითხებით დაინტერესებული ყველა პირისათვის. ჩვენც განსაკუთრებით

ამიტომ ვამახვილებთ მასზე ყურადღებას. მეტადრე, რომ, პირდაპირ თუ ვიტყვი, ჩვენი ლიტერატურული პრესა ლიტერატურულ-თეორიულ საკითხებს ჭეროვნად ვერ ეხმიანება.

დაისმის კითხვა: „სახეებით აზროვნება“, მართალია, კალკია, მაგრამ, როგორც არ უნდა იყოს, იგი დამკვიდრდა ენაში და მიზანშეწონილია თუ არა მისი ხელოვნური შეცვლა?

ეს ტერმინი სამეცნიერო და პუბლიცისტურმა ნაწერებმა (და არა ენათა ცოცხალმა კონტაქტმა) დაამკვიდრა. ასე რომ, ამავე გზითვე შეიძლება მისი შეცვლა. ასეთი შეცვლის მთავარი მიზანი კი ძველი ტერმინის აღდგენა როდია. მას უფრო მნიშვნელოვანი საფუძველი გააჩნია: ამას ითხოვს საკითხთა თეორიული გაგების დღევანდელი დონე.

საქმე ისაა, რომ ეს ტერმინი «Мышление в образах» დღევანდელი თეორიული გაგებით ნაკლოვანადაა მიჩნეული თვით რუსულ-შიაც. როცა ხელოვნება განიმარტება, ვითარცა „სახეებით აზროვნება“. არაა სათანადოდ გათვალისწინებული, რომ „образ и есть художественная мысль; такая оговорка необходима — ибо не вполне изжит же взгляд, согласно которому художественная мысль развивается по тому же способу, что и научная и только для красочности почаще употребляет «образы», — ნათქვამია ჩვენი ლიტერატურათმცოდნეობის უახლოესი დროის შემაჯამებელ კოლექტიურ ნაშრომში (Теория литературы. Основные проблемы в историческом освещении. Образ, метод, характер, М., 1962, стр. 72). მაშასადამე, განსაზღვრება — „ხელოვნება სახეებით აზროვნებაა“ ქმნის შთაბეჭდილებას, რომ ხელოვნება და მეცნიერება განსხვავდება მხოლოდ ფორმით. მეცნიერების „ფორმა“ ცნებები, თეორიები, ხელოვნებისა—სახეები. ხოლო მათი შინაარსი თითქოს ერთნაირია. ეს ნებისთ თუ უნებლიედ, ფორმალიზმია. მათი ურთიერთგანსხვავებისათვის საკმაოდია ჩათვლილი ფორმათა სხვაობა. აღარ ჩანს, თუ რით განსხვავდება მათი შინაარსები, არ ჩანს, რომ „სახე თვითონა... შინაარსი ხელოვნებისა“ — იგი ქმნის მხატვრულ შინაარსს. „აზროვნება“ კი არ შეიძლება იყოს მხატვრული შინაარსი, რადგან „აზროვნება“ ხშირად გაიგივებულია საკუთრივ ლოგიკურ აზროვნებასთან. ყოველ შემთხვევაში, ასეთ გაგებას უწყობს ხელს „აზროვნების“ გავრცელებული განმარტებანი. აი, აღნიშნულის მაგალითიც: «Мышление — высший продукт особым образом организованной материи — мозга, активный процесс отражения объективного мира в понятиях, суждениях, теориях и т. п.» (Философский словарь, под ред. М. М. Розенталя и П. Ф. Юдина, М., 1963, стр. 286).

ასე რომ, ან უნდა დავტოვოთ „სახეებით აზროვნება“ და მასში ხელოვნურად ვიგულისხმოთ ყოველივე ზემოთქმული, ე. ი. ის, რაც მისი

მართებული შინაარსი უნდა იყოს, ან არადა, იგი უნდა შეიცვალოს ისეთი ტერმინით, რომელიც გავითვალისწინებდა თეორიული აზროვნების დღევანდელ მიღწევებს და მას თუნდაც პირობითობით გამოხატავდა (ტერმინი შეიძლება ზუსტად ვერ ასახავდეს შესაბამისი ცნების შინაარსს, მაგრამ არ უნდა ეწინააღმდეგებოდეს ო მას). და რაკილა ასეთი ცვლილების საჭიროება დგას, ვფიქრობთ, მიზანშეწონილია საამისოდ გამოვიყენოთ ენისთვის ნაცნობი და ახლობელი ფორმა.

ყოველივე ზემოაღნიშნული გვქონდა მხედველობაში, როცა ვითხოვდით „სახეებით აზროვნების“ ნაცვლად გამოვიყენოთ „სახისმეტყველება“.

ამას შეიძლება დაუკავშირდეს კიდევ ერთი საკითხი.

ცნობილია, რომ იმას, რაც ხელოვნების არსებითი თვისებაა, არისტოტელე გამოხატავდა ტერმინით—„მიმეზის“. საუკუნეთა მანძილზე ეს ტერმინი სხვადასხვა ენაზე ითარგმნებოდა „მიბადვის“ შინაარსით. 1970 წელს ნაირა გელაშვილმა „მნათობის“ ფურცლებზე (№ 2) გაგვაცნო გერმანელი მეცნიერის, გდრ-ის ხელოვნებათა აკადემიის წევრის ვილჰელმ გირნუსის ფრიად საყურადღებო წერილი: „ორი ათასი წელი არისტოტელეს პოეტიკის გაყალბებისა“. ვ. გირნუსმა დაგვანახა, რომ „მიმეზისის“ გაგება „მიბადვის“ შინაარსით უმართებულოა. მანვე გვიჩვენა ცალკეული მიზეზები, რამაც გამოიწვია საუკუნეთა განმავლობაში არისტოტელეს აზრით ხელოვნების არსის — „მიმეზისის“ მცდარი გაგება. გირნუსი აჭამებს: „სიტყვა „მიმეზისი“ და mimeisthai ზუსტად არ ითარგმნება. ის ნიშნავს გრძნობადად გასაგებას (მაგალითად, ცეკვის დროს ადამიანის სხეულით ვნებათა, ხასიათების თუ მოქმედებათა გამოხატვას), სახის მიცემას, რაიმეს წარმოდგენას, რაიმეს წარმოსახვას და ამავე დროს, ძალზე შეზღუდულად, შემთხვევისადა კვალდაკვალად, მიბადვისაც“ (გვ. 122). ამის კვალობაზე გირნუსი აზუსტებს ხელოვნების სპეციფიკის დღევანდელი გაგების ზოგიერთ საკითხს და დასძენს: „დღეს ეს ძალიან ზუსტად შეიძლება გადმოიტყოს სიტყვით ikonisch ხატოვანი (იკონური), რომელიც იმავე ფუძიდან არის აღებული, რაც ბერძნული eikazein-ია, ხელოვანნი ხატოვანად წარმოსახვენ შესაძლებელს“ (იქვე). (ეს გაცილებით უახლოვდება ბელინსკისეულ განსაზღვრებაში შემავალ გააზრებას — ხელოვნება „ქეშმარიტების უშუალო შემეცნებაა“. ასეთი გააზრება სულ უფრო და უფრო მეტ ყურადღებას იქცევს უახლეს თეორიულ ლიტერატურაში).

ეს ექსკურსიო გვიჩვენებს, რომ რასაც გირნუსი ხელოვნების სპეციფიკად რაცხს, ქართულად კარგად გამოხატავს სწორედ ტერმინი „სახისმეტყველება“.

მაშასადამე, რომ „სახეებით აზროვნების“ შეცვლა მიზანშეწონილია,

ამას გვიჩვენებს საკითხთა თეორიული შესწავლის დღევანდელი დონე, ხოლო თუ რითი უნდა შეიცვალოს იგი—ამ საკითხის გადაწყვეტისას ბუნებრივი იქნება, თუკი ჩვენი ენის ტერმინოლოგიურ ტრადიციებს მივმართავთ.

იმისდა მიუხედავად, განხორციელდება თუ არა ჩვენს მიერ შემოთავაზებული ცვლილება, ვალდებული ვართ გააზრებული გვქონდეს, რომ „სახეებით აზროვნება“ მთელი სიზუსტით ვერ აღნიშნავს იმას, რაც უნდა აღნიშნოს. ამასთანავე, არ შეიძლება ლიტერატურათმცოდნეობა და ესთეტიკა ივიწყებდეს ყველა მეცნიერებისათვის სავალდებულო პრინციპს: მეცნიერული ტერმინოლოგია უნდა იზიარებდეს და ასახავდეს იმ სიახლეებს, რაც ხდება თეორიის სფეროში.

## „ხელოვნება“

ხელოვნების ფუნქცია იცვლებოდა რელიგიურ თუ კულტურულ-ისტორიულ ეპოქათა მიხედვით. იყო დრო, როცა ხელოვანი იყო მაგიური აქტების მოქმედი, სხვა დროს „ხელოვანი“ და „ხელოსანი“ ერთმანეთს გაუთანაბრეს; თუ შუა საუკუნეებში ხელოვანი იოანე დამასკელის სიტყვებით ამბობდნენ — „მე ჩემს შესახებ არაფერს ვიტყვიო“, შემდეგ, რენესანსიდან მოკიდებული, ძლიერდება ხელოვნის პიროვნულობის როლის შეგნება და იგი აცხადებს: „რა ძლიერი ხარ ჩემში, ღმერთო“. თუ აღრე იგი ეძებს ღმერთის გამოვლენილ იდეალს და იზმობს მუზებს, რათა მისი ხელით დაწეროს „საღვთო სიტყვა“, შემდეგში თვით აცხადებს თავის თავს შემოქმედად პირველქმნადობისა, ე. ი. შემოქმედად ისეთი რამისა, რაც ღმერთსაც კი ვერ შეუქმნია — შემოქმედად ბუნების მშვენიერებაზე აღმატებული მშვენიერებისა — მშვენიერისა ხელოვნებაში. თვითონ ქმნის იდეალს და გვათავაზობს თვით ღმერთის შექმნილზე ზეაღმატებით გასაიდეალებლად. იგი ცვლის „ღვთიურ“ აზრს და ამბობს — „დასაწყისში იყო საქმეო“ და არა სიტყვა. და თუ ღმერთმა „შესაქმენი“ მეექვსე დღეს დაამთავრა ადამიანის შექმნით, ამიერიდან ხელოვანი განაგრძობს იმ ქმნადობას, რასაც ადამიანამდე ღმერთი აკეთებდა.

ასე დიდი იყო ცვალებადობა ხელოვნების ფუნქციის გაგებისა: ხელოვანი უნდა ემსახურებოდეს ზეცას, თუ უნდა ემსახურებოდეს ქვეყანას, ანდა ორივეს ერთად („მე ცა მნიშნავს და ერი მზრდის...“).

ასე სხვაობენ ერთმანეთს სხვადასხვა დროის ხელოვანნი. და, ერთის შეხედვით, თითქოსდა, შეუძლებელია მათ შორის საერთო ნიშნების მონახვა. ყოველ შემთხვევაში, ძნელია მოინახოს საერთო „ხელოვნების“ სხვადასხვა ეპოქაში არსებულ გაგებას შორის. თუ ასეთ საერთო ნიშნად ვალიარებდით „შემოქმედებას“, როგორ შეევუთავსოთ იგი შუასაუკუნეობრივ გაგებას, რომელიც „ხელოვნებას“ და „ხელოსნობას“ აიგივებდა?!

მაგრამ ერთია გაგება და სხვაა თვით არსი ხელოვნებისა.

„ტერმინი—„ხელოვნება“ (ბერძნ. techne) ისტორიულად გაგებული იყო სულ სხვადასხვაგვარად. ზოგჯერ ამ ტერმინით აღინიშნებოდა მთელი საზოგადოებრივი პრაქტიკა და მთელი ბუნება, ხან კი მასში შედიოდა წმინდა პირადული შემოქმედება და ხელოსნობაც, თვით რელიგიური და მაგიური აქტებიც კი. ეს ტერმინი კიდევაც განსხვავდება და კიდევაც უკავშირდება ისეთ ცნებებს, როგორიცაა „ბუნება“, „ხელოსნობა“, ხელოვანის „შინაგანი“ შემოქმედება“<sup>1</sup>. იგივე ითქმის შესაბამის ტერმინებზე — „art“, „scientia“; „искусство“, „ხელოვნება“.

აქვე შევნიშნავთ: ამ ტერმინების შინაარსთა ერთგვარობა არსებითად განსაზღვრულია იმით, რომ ისინი შეიქმნა როგორც ბერძნული τέχνη — ფარდი ტერმინები.

ბერძნულ τέχνη-ს ანტიკურ პერიოდშივე ჰქონდა უმრავლესობა იმ მნიშვნელობათა, რაც კი მას გვიანდელ საუკუნეებში გააჩნდა<sup>2</sup>.

როგორ ესმოდათ ჩვენში სხვადასხვა ეპოქაში ცნება „ხელოვნებისა“? ანდა, როგორი იყო შინაარსი ტერმინისა — „ხელოვნება“?

„აწ ენა მინდა გამოთქმად, გული და ხელოვანება“ — პოეზიას სჭირდება „ხელოვანება“, — ამბობს რუსთველი. რას ნიშნავს აქ „ხელოვანება“? დღეს ასე გვესმის: „ხელოვნება — მხატვრული შემოქმედება“ („ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“). კონტექსტი „ვეფხისტყაოსნის“ ზემორე სტრიქონისა ისეთია, რომ იქმნება ცდუნება — ჩვენეული შინაარსი ჩადლოთ რუსთველის სიტყვათხმარებაში. მართლაც, არაერთგზის მიუწერიათ რუსთველის ტერმინისათვის — „ხელოვანება“ დღევანდელი მნიშვნელობა. გამოდიოდა, რომ, თითქოს, რუსთველი ამბობდეს: პოეზიისათვის მჭირდება ენა, გული, გონებაო, დაბოლოს, ყველაფერი ერთად — „ხელოვანება“. რუსთველს რომ მართლაც „ხელოვანება“ დღევანდელი გაგებით ეხმარა, მაშინ ლოგიკური იქნებოდათქვა — მინდა ენა და ხელოვანებაო, ე. ი. ხელოვნება და ის, რაც ხელოვნებათაგან სპეციფიკურია პოეზიისათვის. მაგრამ ზემორე გაგებანი არასწორია. დაეწყებულია ერთი უცილობელი ფაქტი: შუა საუკუნეებში არ არსებობდა ცნება ხელოვნებისა დღევანდელის გაგებით<sup>3</sup>. ასეთი შინაარსით არც რუსთველი ხმარობს „ხელოვნებას“.

<sup>1</sup> А. Ф. Лосев, В. П. Шестаков, История эстетических категорий, М., 1958, стр. 28

<sup>2</sup> Древнегреческо-русский словарь, составил И. Л. Дворецкий, т. II, М., 1958, стр. 1622.

<sup>3</sup> Катрин Гильберт, Гельмуг Кун, История эстетики (перевод с английского), М., 1960, стр. 175; G. Mathew, Byzantine Aesthetics, London, 1963, p. 1—12.

რას გულისხმობდა „ხელოვნება“ რუსთველის წინადროინდელ ქართულ ლიტერატურაში, რუსთველის ეპოქაში, ან მის შემდეგ, ე. ი. მთელი ძველი ქართული მწერლობის მანძილზე? და საერთოდ, როდის და რა საფუძველზე შეიძინა ამ სიტყვამ დღევანდელი მნიშვნელობა?

სიტყვათა „თავგადასავალი“ ხშირად აზროვნების გარკვეული სფეროს ისტორიას გვითვალისწინებს. რამდენადმე ეგვე შეიძლება ითქვას „ხელოვნებაზე“.

ქართული თეორიულ-ლიტერატურული და ესთეტიკური აზროვნების ისტორიისათვის განსაკუთრებით საყურადღებოა ეს ტერმინი, თუმცა მისი ერთგვარი მონაცვლე ჩვენს მწერლობაში არსებობდა. ეს იყო — „სახისმეტყველება“<sup>1</sup>.

ისტორიულად „ხელოვნების“ მნიშვნელობა ასეთია<sup>2</sup>:

I. ხელოვანია ღმერთი (ღმერთს მიეწერება კელოვნება).

„სოფლისა შემოქმედი კელოვანი“ (ხელნაწერი A—95, 269, 22 v);  
„ვინ არს კელოვანი იგი მხატვარი, რომელი საშოსა შინა გამოსწერს ხატსა“ (ხელნაწერი A—1101, 158v, 27);

„კელოვნისა ნაქმარი არს შუენიერი ესე და დიდი ქუეყანაჲ“ (ხელნაწერი A—1101, 159v, 8);

„ჰნატრიდნენ სანატრელსა მას და საღმთოსა მხატვარსა, რომელმან კელოვნება მოიგო“ (ხელნაწერი A—1101, 1132, 30);

ღმერთი — „კელოვანთ-მოძღუარი“ (სინური მრავალთავი, გვ. 183, 6; ექუსთა დღეთაჲ“, 111, 24);

ღმერთი — „კელოვანთ-მთავარი“ („ექუსთა დღეთაჲ“, 14, 7);

„რომელი-იგი მოიღო კელოვანმან და თვისთა სიბრძნითა გამოხატა“ (ბასილ დიდი, ექუსთა დღეთაჲ, მ. კახაძის გამოც., გვ. 33, 12—13);

„კელოვან და დამზადებელი ღმერთი არს“ (პეტრე კაპეტოლიელის ცხოვრება, კ. კეკელიძის გამოც., ეტ. VII, გვ. 201, 32);

„სულსა წესი უპყრიეს კელოვნისაჲ“ (ნემესიოს ემესელი, ბუნებისათვის კაცისა, ი. პეტრიწის თარგმანი, ს. გორგაძის გამოც., გვ. 71, 17 — 18);

„ყოველთა შემოქმედისა და კელოვანთ-მოქმედისა მიერ არარისა-

<sup>1</sup> იხ. წინარე თავი.

<sup>2</sup> დიდი ნაწილი მოყვანილი მავალითებისა ამოღებულია „ვეფხისტყაოსნის“ აკადემიური ტექსტის დამდგენი კომისიისა და საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის ენათმეცნიერების ინსტიტუტის ლექსიკოლოგიის განყოფილების ფონდებიდან. პარაგებლობის ნებართვისათვის შესაბამის განყოფილებებს მადლობას ვუძღვებით.

გან არსად მოყვანებულ იქნა და შეიქმნა ცის სიერცე“ (თარგმანებაჲ ეკლესიასტიისაჲ, კ. ქვეელიძის გამოც., გვ. 148, 26);

„ვადილოთ ხელოვანთ-მთავარი ღმერთი“ (დასავლეთ საქართველოს საეკლესიო საბუთები, I, გვ. 136, 12).

ასეთია დაახლოებით მასალათა ჩვენება, რომლის მიხედვით „ქელოვნება“ მიეწერება ღმერთს, ღმერთია ხელოვანი. „ქელოვნება“ მოყვანილ მაგალითებში ძირითადად გულისხმობს „ოსტატობას“, „საქმის წესთა ცოდნას“<sup>1</sup>.

ზემომოყვანილ გაგებათა მიხედვით, სამყარო ღმერთის მიერაა შექმნილი და ეს ხელოვნებაა. აქ იგულისხმება არა მარტო მატერიალურ საგანთა შექმნა, რომელიც მხოლოდ „ოსტატობად“ შეიძლებოდა ჩათვლილიყო, არამედ სამყაროს შექმნა უმაღლესი კანონების მიხედვით. ამას ადასტურებს გამონათქვამი: „სულსა წესი უპყრიეს ქელოვონისაჲ“. ეს ნიშნავს, რომ ხელოვნება მოიცავს „არამატერიალურს“ — კაი ონზომიერებათა სფეროსაც. საზოგადოდ, კრეაციონიზმი — „არა არსისაგან არსად მოყვანება“ — „ხელოვნებადაა“ შერაცხული. ამიტომ, თუნდაც სიმბოლურად, ღმერთს შეიძლება ეწოდოს მხატვარი. ამ აზრით, თვით ადამიანის შექმნა — „სახედ და ხატად ღმრთისა“ „მხატვრობად“ შეიძლებოდა ჩათვლილიყო.

რა მნიშვნელობა შეიძლებოდა მინიჭებოდა ასეთ გაგებას საერთოდ „ხელოვნებაზე“ ნააზრევთა ისტორიული განვითარებისათვის?

ქეშმარიტი ხელოვანი ხელოსნად ითვლებოდა, ქეშმარიტ ხელოვნად ითვლებოდა ღმერთი. მაგრამ „ხელოვან-ღმერთში“ მოიაზრება ზოგიერთი იმ ნიშანთაგანი, რომელსაც ხელოვნება შეიცავს. გამოლის, რომ თეორიული აზროვნება ასე თუ ისე აგნებდა ხელოვნების ნიშნებს, მაგრამ მათ მისტიფიკირებას ახდენდა და ღმერთს მიაწერდა<sup>2</sup>. მაგრამ არ შეიძლებოდა ხელოვნების მნიშვნელობის შეგნება არ გაეზარდა, თუნდაც არაპირდაპირი გზით, იმას, რომ მისი კანონზომიერების მიხედვით ღმერთის მოაზრება შეიძლებოდა. შემდეგში, როცა ქეშმარიტ ხელოვნად აღიარეს ადამიანი, ხელოვნის ღვთაებრივი ატრიბუტებიც მასზე გადმოიტანეს. საამისო საფუძველი დადებული იყო ღმერთის ხელოვნად მოაზრებაში.

ასეთი გართულებული გზით მიდიოდა მაშინ აზროვნება ხელოვნების თავისებურებებისაკენ.

<sup>1</sup> შტრ.: Р. А. Будагов, Слово «искусство» в русском языке на рубеже XVIII—XIX веков. Проблемы теории и истории литературы (Сборник статей, посвященный памяти профессора А. Н. Соколова), М., 1971, стр. 175.

<sup>2</sup> გ. ჯიბლაძე, ხელოვნება და სინამდევალე, თბ., 1955, გვ. 81—123.



ისე არ უნდა გავიგოთ, რომ, თითქოს, მიგნებულია ყველა ნიშანი ხელოვნებისა და თავისებურება მხოლოდ ისაა, რომ ყოველივე მიეწერება ღმერთს. ჩვენის აზრით, მიგნებულია მხოლოდ ერთი ნიშანი — ესაა ახლის შექმნა. აღრე არარსებული რაობის შექმნა ღვთაებრივ აქტადაა შერაცხული („არ-არსისაგან არსად მოყვანება“). არსებობა უკვე სიკეთეა და „სიკეთე-სახიერება“ ყოველთვის ღვთაებასთან წილნაყარია, რომელიც თავის მხრივ, სხვა არა არის რა, თუ არა—უმალღესი მშვენიერება. ამიტომ მაშინდელ თვალსაზრისთა კვალობაზე გამოდის, რომ ყოველივე არსებული უკვე მშვენიერია, მშვენიერია თუნდაც იმით, რაც მის არსებობას ამართლებს.

მაგრამ როცა ითვლება, რომ ქმნის ღმერთი და არა ხელოვანი, მაშინ მისგან ჩამოცილებულია მშვენიერების პირველქმნადობის პატივიც. აქედან აღარაა ძნელად გასაგები, თუ რატომაა ის გათანაბრებული ოსტატთან, ხელოსანთან.

ერთი საყურადღებო მომენტი გააჩნია შემოქმედების (ხელოვნების) ღმერთისათვის მიწერას. შუა საუკუნეებში ისევე, როგორც ანტიკურ ზანაში, მძლავრობს პითაგორული აზრი, რომ მშვენიერება აიხსნას გეომეტრიული სიმეტრიულობის კონცეფციით. ასეთი აზრი გავრცელებულია როგორც დასავლურ მწერლობაში (ავრელიუს ავგუსტინეს ასთეტიკური კონცეფცია), ისე აღმოსავლურში<sup>1</sup>. მაგრამ, ამასთანავე, გაშვებულია, რომ ლოგიკურ-კონსტრუქციული შოდელით ესთეტიკულის არსი არ ამოიწურება. ამის იქეთ არსებობს სფერო, რომელიც განსჯითი გონებისათვის შეუღწეველია. ესაა „ხედვის“ (სულიერი „ხედვის“) სფერო, რომელიც ღვთაებრივი სააწყისიდანაა მომდინარე. ამით შუა საუკუნეებმა მომდევნო ხანის ესთეტიკურ აზროვნებას უმემკვიდრევა, ასე ვთქვათ, „ჩერ კიდევ შეუცნობელი“ სფეროს ამოცნობა. ეს კი ხელოვნების არსის უმალღეს კანონზომიერებების სფეროში ძებნას ითხოვდა, რაც დადებით მომენტად ჩათვლება „ხელოვნებაზე“ შუა-საუკუნეობრივ ნააზრევში.

## II. სიტყვის „ხელოვნება“

„ტკბილ იყო გალობა მისი... და კელოვან-მეტყუელება მისი“ („ცხოვრება ტიმოთე ანტიოქიელისაჲ“, კ. კეკელიძის გამოც., ეტ. VI, გვ. 329, 8);

<sup>1</sup> G. Mathew, op. cit., p. 1, 6. განსხვავებული იზრისა პ. ა. მიხელისი, რომლის მონოგრაფიული ნაშრომის მიხედვით, ბიზანტიური ხელოვნების არსს ქმნის ამაღლებულობა, რაც პითაგორული „რიცხუთა თეორიით“ ვერ აიხსნება (P. A. Micholis, *Esthétique de l'art byzantin*, p. 16. შტრ.: E. Gilson. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1932, p. 2)

„იწყო სიტყუად კელოვანთა მეტყუელთამებრ“ („წამებაჲ ფილეკტიმონისი“, კ. კეკელიძე, კიმენი, I, გვ. 154, 8);

„ენაჲ ჩემი საწერელ მწიგნობრისა კელოვნისაჲ...“ (ფს. 44,2);

„შემეცნებელი საზღვართა რიტორთა და მრავალთა კელოვანთა სიტყვერთა (A—65,2v);

„მე უსწავლემან ხელოვნებისამან... აღეწერე“ (A—1115, 152);

„ჩუენ კელოვანი, კეუიანი, მხატვარი მომინახეო...“ (შაჰ-ნამე. 1825,2);

„არცა ვთქუათ, თუ სიბრძნისა და მეცნიერებისა და კელოვნებითისა მის წესის მაგიერ არს სიტყუაჲ ესე“ (ხელნაწერი A—1696, 239);

„კელოვნებაჲ სიტყუათაჲ“ (შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა, მზექალა შანიძის გამოც., ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, გვ. 80);

„ამ როსტომთა გამლექსავე სოკრატის ძე საბაშვილი, მხატვარია ხელოვანი, ლექს-უღევი, სიტყვა-ტკბილი“ (შაჰ-ნამე, სტროფი 3133,2);

„კაცისა სახეობასაჲ აღსწერენ სიტყვერებითთა კელოვნებათა შინა მძღოლობითა“ (პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები, ს. ენუქაშვილის გამოცემა, გვ. 145);

„არცა ეგების უქელოვნობაჲ სიტყუასა შინა კელოვნებათასა“ (პ. იბერიელი, შრომები, გვ. 55,6);

„სიტყუათა კელოვნებაჲ მის მიერ არს ყოველი“ (პ. იბერიელი, შრომები, გვ. 27,3. 38,10);

„არა იყო მოქადული სიტყვა ეთქვა რამე მკვახე, ხელოვანი სიტყვა ტკბილი“ (ს. თანიაშვილი, „ამირანდარეჯანიანი“, სტრ. 1883,3);

„ენა კარგია წამალი ბრძნისა მის ხელოვანისა“ (არჩილი, I, სტ. 8, 1);

„კაი სიტყვისა უმჯობე რამცა იხელოვნებოსა“ (საბა, ტ. II, გვ. 111, 18);

„ნუთუ სიტყვათა ხელოვნებამან განაწეროს გული მეფისა“ (თეიმურაზ II, თიმსარიანი, გვ. 140, 10);

„ვიყავ ხელოვან მწერლობისა, შევემეცნე უფალსა“ (Q—გვ. 83, 11, XVII—XVIII სს.);

„რასა შინა მდგომარეობს მეხანიზმა ანუ ხელოვნება ლექსთა მოთხრობისა“ (კალმასობა, I, გვ. 273, 1);

„ვიწყევით პირველი არაკი იგავთა,... სიტყვახელოვნებათა გამომჩხრეკელთა... თქმულთა“ (საბა, ტ. II, გვ. 45, 2);

„პოეზია ანუ მელექსობა არს ხელოვნება გამოთქმად ენითა ვნებათა თვისთა...“ (ი. ბატონიშვილი, კალმასობა, ტ. I, გვ. 42, 14); „პოეზია ანუ მელექსობა არს სწავლა, გინა ხელოვნება გამოღებად ენითა ლექსთა“ (იქვე, გვ. 272, 31);

როცა ძველ ძეგლებში ლაპარაკია სიტყვის ხელოვნებაზე, ფაქტიურად „ხელოვნება“ აქაც მხოლოდ ოსტატობის აღმნიშვნელია.

„სიტყვა“, გამოთქმა, თუნდაც პოეტური სიტყვა, არ შეიძლებოდა ჩათვლილიყო ხელოვნებად (დღევანდელი გაგებით). ეს რომ ასე ყოფილიყო, რუსთველს უნდა ეთქვა: შაირობა ხელოვნების დარგიაო. რუსთველისათვის კი, ისევე როგორც მთელი იმდროინდელი მსოფლიოსათვის, უცნობია შემკრებლობითი ცნება ხელოვნებისა. მას თავისებურად ენაცვლება „სიბრძნის“ ცნება, პოეზიას ის „სიბრძნის“ დარგად თვლის. მაგრამ „სიბრძნე“ „ხელოვნების“ ცნებას არ ფარავს და ამდენადვე მისი (სიბრძნის) დარგები მხოლოდ ხელოვნების დარგები როდია<sup>1</sup>.

აქ კიდევ ერთხელ უნდა გავიხსენოთ სახელმძღვანელო აზრი; ერთია ის, როგორ ესმოდათ „სიტყვიერი კელოვნება“ და მეორეა—როგორი იყო სინამდვილეში მაშინდელი სიტყვიერი ხელოვნება. ლიტერატურა ხელოვნების დარგად არ ითვლებოდა, მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ ლიტერატურა მაშინ არ იყო ხელოვნების დარგი. პოეზიის რაციონალისტური გაგება შემორჩა თვით გარდამავალ ხანაში, მიუხედავად იმისა, რომ პოეზია გრძნობათა („ვნებათა თვისთა“) გამომხატველად დასახული. ი. ბატონიშვილის თქმით, „პოეზია, ანუ მელექსობა არს სწავლა გინა ხელოვნება“. გავიხსენოთ, რომ რუსეთშიაც «теоретикам XVIII века стихотворство представлялось прежде всего наукой»<sup>2</sup>. ეს იმას არ ნიშნავს, რომ შემოქმედებითი პრაქტიკა ამ თეორიით წარიმართებოდა. რასაკვირველია, შემოქმედებით პროცესში, რანიორ ნორმატულ პრინციპებსაც არ უნდა ემორჩილებოდეს ხელოვანი. იგრძნობოდა ხელოვნების სპეციფიკური მიმართება სინამდვილისადმი<sup>3</sup>.

„სიტყვის ხელოვნება“ — ამ კონტექსტში „ხელოვნებას“ უდავოდ ექნებოდა სხვა შემთხვევებისაგან განსხვავებული ნიუანსი. რა ქმნიდა ამის საფუძველს?

გააზრებული იყო, რომ სიტყვა არის ერთდერტი რამ, რაც აზრს შეიცავს, ამ საფუძველზე იგი შეიძლება საერთოდ „აზრსაც“ კი გაუტოლონ: ესაა სიტყვა — ლოგოსი (ამიტომ სიტყვას ვერ ვაუთანაბრდება აზრის გადმოცემის სხვა საშუალება — ხატი). სიტყვის მაგიური ძალის ასეთი გააზრებით — სიტყვაა ცხადყოფილი აზრი — თვით ღვთაება გაიაზრება „სიტყვად“ (ლოგოსად). ამიტომ იქმნება აზრი, რომ ყო-

<sup>1</sup> რ. სირაძე, „სიბრძნის დარგი“, ჟურნ. „ქართული ენა და ლიტერატურა სკოლაში“, 1972, № 4, გვ. 40. 44.

<sup>2</sup> Р. А. Б у д а г о в, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 20.

<sup>3</sup> გ. ჭიბლაძე, ხელოვნება და სინამდვილე, თბ., 1955, გვ. 81—123.

ველგვარი სიტყვა ღვთაების მსგავსი, ასე თუ ისე მინც ღვთაებრივია, თუნდაც შორეული მსგავსებით ღვთაებრიობის მატარებელია<sup>1</sup>.

აქ არ შეიძლება არ გავითვალისწინოთ ერთი თვალსაზრისი, რომელიც განსაკუთრებით გამოვლინებულია არეოპაგტიკაში: სამ რაიმეს ამსგავსებს ერთმანეთს სიმბოლური ორპლანიანობაო: ესაა სიტყვა, ხატი და ადამიანი. სამივე, გარკვეული აზრით, მაკროკოსმოსია; სამთავეში სიმბოლოებრივ ურთიერთს ერწყმის სამყაროს ორი საწყისი: მატერია და ღმერთი. პირველში ესაა — ფორმა და მისი აზრი, მეორეში — წინასახე და პირველსახე, მესამეში — ხორცი და სული. ამდენად. არეოპაგტიკის კოსმოსი თავისი სტრუქტურით ესთეტიკურია: სამყარო სიმბოლოა ღვთაებისა. სამყარო ესთეტიკურად გამოვლენილი ღვთაებაა. ამითაც სამყაროს განხორციელება ხელოვნებაა. ასეთივეა სიტყვა. სიტყვაში აზრის გამოხატვის აქტი შემოქმედების მსგავსი რამ ფენომენია და ესაა სწორედ სიტყვის „ხელოვნება“.

### III. მხატვარი — „ხელოვანი“

„მაგალითთა კეთილთა შთახედვიდეს მსგავსად კელოანთა მხატვართა და მისმიერთა მადლითა მიღებითა აშენებდეს“ (ბასილ ზარზმელი „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება“, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, 1964, გვ. 322, 27—28);

„გამოიწეროს კელოვანთაგან მხატვართა, რადთა განაკვრვენ კაცნი“ (გრ. ნოსელი, კაცისა აგებულებისათვის, გ. ათონელის თარგმანი, მ. კახაძის გამოცემა, გვ. 186, 11);

„ჰბაძვედ სიკელოენითა ხატსა სულიერთასა“ („საკითხავი დავით-იაკობისი, თქმული ტაძრის მწერალთათვის“. A—19, 109 r, b);

„შენ გეტყვ მსგავსად ხატად გამოქმნულისა მაგას (ზეცისასა), რომელი გამოქმნულ ხარ (კელითა) კელოენისადა“ („მიმოდასლვა მოციქულთა“, ქართული ვერსიები აპოკრიფებისა მოციქულთა შესახებ (IX—XI სს. ხელნაწერთა მიხედვით), ც. ქურციკიძის გამოც., გვ. 27, 5);

„მხატვარი ხელოვანი“ (XII ს., „კლემაქსი“, 16,23);

„ჰყვა მხატვარი ხელოვანი“ (საბა, „სიბრძნე სიცრუისა“, ტ. I, გვ. 23, 17); „ყოველი იმ თემის ხელოვანი მხატვარი ცდილობს, რომ მისი მსგავსი დახატოს“ (იქვე, „მოგზაურობა ევროპაში“, გვ. 164, 28); „ხატი ვნახე ბუმბულით დახატული... კაცი არ დაიჯერებდა, თუ ხელოვანს მხატვარს არ დაუხატავსო“ (საბა, იქვე, გვ. 208, 4); „ერთი სხვა დიაკარგი მხატვარი იყო, ხელოვნების მჩემებელი“ (საბა, I, 84, 34);

<sup>1</sup> С. Н. Трубецкой, Учение о Логосе. Сочинения, т. 4, М., 1906, стр. 111.

„ამ როსტომთა გამლექსავი... მხატვარია ხელოვანი“ („შაჰ-ნამე“, სტროფი, 3133, 2).

„შენ კელოვანმან მხატვარმან ვეროდეს მოგიცადიან“ („შაჰ-ნამე“, სტრ. 1285, 1);

„კაი ხელოვანი ეცადოს, მისსა თვალტანადობისასა სურათსა ვერ გამოიხატავს და ვერა ბრძენი და რიტორი მის ქებას ვერ გამოიტყვის“ („რუსულდანიანი“, გვ. 264, 14).

„არას ხელოვანს მხატვარს ისე შემკობა ყოველთა არ შეუძლია, რომ ის სახლი შემკობილ იყო“ („რუსულდანიანი“, გვ. 216, 19);

„მას ხელოვანი მხატვარი დასახვად ვერ მიხვდებოდეს“ (არჩილი, ტ. I, „ვისრამიანი“ (ვარიანტები), 131, 2);

„დაიწერა ბრძანება და ნიშანი ესე კელითა კელოვანისა მხატვრის გრიგოლ მღვდლის დეკანოზის ძის ალექსი დეკანოზისათა“ (საქართველოს სიძველენი, ტ. II, გვ. 465, 5. 1740 წ.);

„ხელოვანი მხატვარი გრიგოლი“ (H—2077, გვ. 47. 5, 1736 წ., H—1671, გვ. 100, 20, 1752 წ.; H—1093, გვ. 58, 37, 1758 წ.).

„ხელოვანი მხატვარი“ მთელი ძველი ქართული მწერლობის მანძილზე აღნიშნავს მხატვრის ოსტატობას და არა მის „მხატვრულ შემოქმედებას“. ე. ი. ასეთ გამოთქმებშია ცი კი არაა მინიშნებული. რომ მხატვრობა თავისი ბუნებით ხელოვნებაა, ხელოვნება დღევანდელი აზრით. ეს განსაკუთრებით იგრძნობა მხატვრობაზე გამოთქმული თეორიული შეხედულებებიდან. ის, რაც მხატვრობის სპეციფიკას ქმნის, ტექნიკადაა შერაცხული. თეორიულად ითვლება, რომ მისი შეთვისება შეიძლება სწავლით. ამას კარნახობს შემოქმედების ზოგადი ინტელექტუალისტური კონცეფცია<sup>1</sup>. მხატვრობაშია შემოქმედებითი საწყისი. მიეწერება ღმერთს. ფერწერული ნაწარმოების არსი არ შეიძლება დანახულიყო მხატვრული სახის მატერიალურ ბუნებაში<sup>2</sup>. ეს უკანასკნელი მხოლოდ მიგვანიშნებსო არსზე და არ შეიცავს მას. მაგრამ ასეთი მიდგომა მხოლოდ თეორეტიკოსებს კი არ ახასიათებდა, არამედ თვით მხატვრებსაც სწამდათ.

ბ. როულენდი წერს: იმდროინდელი „მხატვარი ესწრაფვის გამოხატოს ყველაზე არსებითი ანდა ტიპური ნიშნები თავისი ობიექტისა, როგორც მას საცნაურ ჰყოფს გონება და არა თვალი“<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> რ. სი რ ა ძ ე, სახის ცნება ბიზანტიურ ესთეტიკაში, „შაქენი“, 1969, № 4, გვ. 45—57.

<sup>2</sup> В. Н. Л а з а р е в. Византийская эстетика. Сб. «Византийская живопись», М., 1971, стр. 32.

<sup>3</sup> Б. Роуланд. Запад и Восток, М., 1958, стр. 9.

მაშასადამე, თუ შეიძლება ითქვას, მაშინდელი მხატვარი ხატავს იმისათვის (და არა იმას), რაც მის ნაწარმოებზე მატერიალურადაა წარმოდგენილი. ესაა ღვთიური არსი. ნახატი მას კი არ გამოხატავს, არამედ მას მოგვაგონებს. ხოლო ის, რისი გამოხატვაც შეიძლება, არ უნდა გაუთანაბრდესო იმას, რაც უნდა ვიგულისხმოთ მის მიღმა. მაშასადამე, არსებითია არა სახე (ხატი), არამედ მისი პირველსახეო<sup>1</sup>. ამდენადვე მატერიალური სახის შექმნილი არ შეიძლება იყოს ხელოვანი. ხელოვანია ის, ვინც მატერიალურ სახეს ანიჭებს შინაარსს. ესაა ღვთაებრივი ძალა.

ეს თეორია, თეორია ფერწერული სახის ბუნების შესახებ, განსაკუთრებულად დამუშავდა ხატმბრძოლობასთან დაკავშირებულ ლიტერატურაში<sup>2</sup>.

მხატვრობის (ფერწერის) ბუნება არ ჩაითვლებოდა ხელოვნებად, სანამ ესთეტიკა, როგორც აზროვნების თვითმყოფადი დარგი, არ მოიპოვებდა თავისთავადობით მნიშვნელობას. შუა საუკუნეებში კი ესთეტიკას თვითმყოფადი მნიშვნელობა არ ჰქონდა<sup>3</sup>. ეს ნიშნავს არა იმას, რომ ესთეტიკა (ესთეტიკური ნააზრევი) საერთოდ არ არსებობდა, — ესთეტიკა არ არსებობდა როგორც ცალკე დარგი, თვითმყოფადი დარგი.

#### IV. ხელოვნების დარგთა „ხელოვანნი“ (ოსტატნი)

„ორჯერ დამუსრეს აპოლონ, და ორჯერ ვბრძანე განახლებაჲ მისი კელოვანთაგან“ „(წამებაჲ ფილექტიმონისაჲ“, ქ. კეკელიძის გემოცემა, კიმენი, I, გვ. 149, 28);

„რაოდენი ძალი იყო გონებასა ჩუენსა და მეცნიერებაჲ კელოვანიჲ, ეგოდენ შეუძლეთ განშუენებაჲ აპოლონისი“ („წამებაჲ ფილექტიმონისაჲ“, ქ. კეკელიძის გამოცემა, კიმენი, I, გვ. 151, 6);

„კელოვანთ-მთავარი“ („ექუსთა ღღეთაჲ“, გვ. 14, 7; „კალმასობა“, I, 185, 16);

„კელოვანთ-მოძღუარი“ (სინური მრავალთავი, გვ. 183, 6; „ექუსთა ღღეთაჲ“, გვ. 111, 24);

„ნამდვილვე უშუენიერეს აღგიმართებიეს აწ აპოლონ; ხოლო მარჯუენე კელი უმოკლეს არს მარცხენესა და შუბლი იგი უშუერადრე გამოუქმნიეს კელოვანთა მათ“ („წამებაჲ ფილექტიმონისი“, ქ. კეკელიძე, კიმენი, I, გვ. 150, 30);

„კელნი ვიდრე-მე არიან თანაშესაწევნელთა ორლანო და კელოვნე-

<sup>1</sup> რ. სირაძე, სახის ცნება ბიზანტიურ ესთეტიკაში, „მაცნე“, 1969, № 4, გვ. 57.

<sup>2</sup> G. Mathew, op. cit., p 100—107.

<sup>3</sup> B. H. Лазарев, Op. cit., p. 29.

ბათა-მიმართ მომარჯუე“ (ნემესიოს ემესელი, „ბუნებისათვის კაცისა“, ი. პეტრიწის თარგმანი, ს. გორგაძის გამოცემა გვ. 118, 15);

„უწარჩინებულესნი კელოვნებათანი... ებრაელთაგან ისწავლნენ ელლენთა“ („ხრონოლოგია“ გიორგი მონაზვნისა, ს. ყაუხჩიშვილის გამოც., გვ. 31, 7);

„მცემელმან ქნარისამან ვერ აჩუენოს კელოვნებაჲ ძნობისა თვისისისაჲ უხმარებისათვის ძალთა მისთაჲსა“ („კაცისა აგებულებისათვის“, გ. ათონელის თარგმანი, მ. კახაძის გამოცემა, გვ. 116, 16);

„რიტორთა ხელოვნებანი“ (თეიმურაზ I, „შამი-ფარვანიანი“, 5,4): „მაქებარად ხელოვნისა გამოჩნდების მოაქბე-რა“ (თეიმურაზ I, „ვარდ-ბულბულიანი“, 9, 3); „კოდნა და ხელოვნება ხამს, თვარ უქმად ყოფნა აწეს რა?“ („გრემის სასახლეზე“, 9, 2);

„ხელოვანი უცთურ-მწერნი“ (არჩილი, ტ. I, „ლექსნი ას და ათნი“, 72, 4).

„ხელს ძალუც ბევრი სიკეთე, ზნეობისა თუ საქმისა, ხელოვნებისა კაცისა, კალმითა ტკბილადა თქმისა“ (არჩილი, ტ. I, ალ. ბარამიძის რედაქციით, „გვამისა რვათა ასოთა“, სტრ. 15, 2).

„დაუძახა ხელოვანთა, ვითა ასწავე, ჩემი ქალაქი მორთეთ“ („რუსულ-დანიანი“, გვ. 62, 5);

„იყვენეს გამოკაფულ კლდისაგან ეკლესია და კელოვნად შემკული საღვური“ („მიმოსვლა“, გვ. 8, 12);

„ამა ტაძარსა შინა ღირსსახსოვარი და საკვირველი იყო კერპი იუპიტერისა, გამოქანდაკებული ხელოვანის ფიდიისაგან“ (ი. ბატონიშვილი, „კალმასობა“, ტ. I, კ. კეკელიძისა და ალ. ბარამიძის გამოცემა, გვ. 182, 2);

„საკრავი არს ხელოვნება და სწავლა საწარმოებლად საამოთა ხმათა“ („კალმასობა“, I, გვ. 212, 20);

„ხელოვნებანი ხუროთმოძღვრებისანი“ („კალმასობა“, I, 86, 29).

„რაჲ არს გამოქანდაკებისა ხელოვნებაჲ“ („კალმასობა“, II, გვ. 19, 13);

„კარგად ვერ მიიღებდით საფუძვლიანად გამოქანდაკებისა ხელოვნებასა“ („კალმასობა“, II, გვ. 19, 12);

„ღერალდიკისა ხელოვნება“ („კალმასობა“, II, გვ. 8, 31).

„გკოდნიათ ხელოვნება ქვის მთლელობისა და გამოქანდაკებისა“ („კალმასობა“, II, 18, 32).

როცა „ხელოვნებით“ დახასიათებულია მართლაცდა ხელოვნების დარგები, ამანაც კი არ უნდა გვაფიქრებინოს ამ სიტყვის ზემოაღნიშნულისაგან განსხვავებული მნიშვნელობის არსებობა. მართალია, არსებობს „ხელოვნება“ ქანდაკებისა, ქნარზე დაკვრისა, რიტორთა, ჰე-

რალდიკისა, მაგრამ აქ „ხელოვნება“ ამ დარგებს მხატვრული შემოქმედების ნიშნით როდი აერთიანებს. ამას მიგვანიშნებს სხვა შემთხვევები „ხელოვნების“ სიტყვათხმარებისა: „მენავე კელოვანი“ „ქელოვანი მონადირე“ და მისთ.

ერთი კია: შემდეგში, როგორც ცნობილია, ხელოვნებად (მხატვრულ შემოქმედებად) ჩაითვალა პირველ ჯგუფში შემაველი დარგები (ქანდაკება და სხვ.). გამოიყო მეორე მნიშვნელობა „ხელოვნებისა“ — ოსტატობა. მაგრამ ადრევე გარკვეული საფუძველი მაინც შემზადებული იყო, რათა საკუთრივ ხელოვნების დარგები ერთმანეთს დაკავშირებოდა. თანაც საიმისოდაც არსებობდა თავისებური საფუძველი, რომ საკუთრივ ხელოვნების დარგები და „ოსტატობანი“ ერთმანეთისაგან გამოიჯნულიყო.

მაგალითად, როგორც ცნობილია, არსებობდა 7 „თავისუფალი ხელოვნებანი“, თუმცა მათში ნამდვილ ხელოვნებათა (რიტორიკა და მუსიკა) გვერდით შედიოდა მეცნიერებანიც: გრამატიკა, დიალექტიკა (სამეულიდან) და არითმეტიკა, გეომეტრია და ასტრონომია (ოთხეულიდან).

ცხადია, მათში არ შეიტანდნენ „მენავეთა ხელოვნებას“ და მისთანანს და არც დაუკავშირებდნენ მათ.

ის, რაც ნამდვილი ხელოვნების დარგებს შორის საერთო იყო, აღინიშნებოდა „ხელოვნებით“ და გულისხმობდა ოსტატობას (და არა მათ მხატვრულ ბუნებას).

განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა „ხელოვნების“ საგანს.

„უკეთუ არა პოოს კელოანმან ნიეთი შემსგავსებული თვისისა კელოვნებისაჲ, ვითარ გამოაჩინოს ბრწყინვალეებაჲ საქმეთა თვისთაჲ“, — ამბობს ერთგან გიორგი მცირე. ფრიად საყურადღებო თეორიული ნააზრევია! აშკარად ყურადღებულია ხელოვნის ინდივიდუალობა და ეს უკვე აღარ ემთხვევა იოანე დამასკელის ზემომითითებულ თვალსაზრისს — ნორმატიულ დებულებას მთელი წინარენესანსული შუა საუკუნეებისათვის. ასეთი შეფასება უფრო ბუნებრივი ხდება, თუ გავიხსენებთ კ. კეკელიძის მითითებას, რომ ამდროინდელი ქართული აზროვნებისათვის უცხო იყო დასავლეთში გავრცელებული ულტრა-რიგორისტული დოგმატიზმი.

## V. ხელოვნებაა მეცნიერება

„ქელოვანთა ვარსკულავეთმრიცხველთა“ („კაცისა აგებულისათვს“, გვ. 193, 29);



„დამისწავლიეს ყოველი სწავლაჲ, რიტორისებრი და ფილოსოფებრი ქუეყნის მზომელთა და სხუათა კელოვანთაჲ“ (S—384, X—XI სს.),

„ფილოსოფსთა კელოვნებაჲ“ (A—1103, 119r);

„დაბასა მას შინა იყო სამოძღუროჲ სწავლათა და მოძღუარი კელოვანი“ („ცხოვრებაჲ ტიმოთე ანტიოქიტრისაჲ“, კეკელიძის გამოცემა, ეტ. VI, გვ. 313, 34; ლ. მროველი; „ქართლის ცხოვრება“, I, გვ. 113);

„ცნობაჲ არაოდეს მოასწავებს, ვითარმცა იყო იგი მეცნიერებაჲ და კელოვნებაჲ“ (გრ. ნოსელი, „კაცისა აგებულეებისათჳს“, გ. ათონელის თარგმანი, მ. კახაძის გამოცემა, გვ. 191, 9);

„არს კაცობრივიცა სიბრძნე გამოცდილებაჲ. ამის სოფლისა საქმეთაჲ, რომლისათჳს ბრძნად სახელსდებთ მეცნიერთა მათ კელოვნებათა სოფლისათა“ (ოთხი ძეგლი, გვ. 92, 20);

„ვერას მცნობელს და ხელოვანსა კაცსა მისი სენი ვერ შეუტყვიან“ („რუსუდანიანი“, გვ. 32, 86);

„უწინ, რაც შენ საბატონოში სიბრძნის ხელისუფალნი ვიყავით, ყველამ დავლივეთ ჩვენი ხელოვნება“ (თეიმურაზ II, „თიმსარიანი“, გ. ჭაკობიას გამოცემა, გვ. 214, 12);

„ხელოვნება ორგვარია: საქმიითი და ხედვითი“ („კალმასობა“, I, 42, 36);

„ხედვითი ხელოვნება არს ღვთისმეტყველება“ („კალმასობა“, I, 42, 36);

„მეტოლოლია (მითოლოგია — რ. ს.) არს ხელოვნება“ (იქვე, II, გვ. 99, 32);

„ითიკა არს ხელოვნება ზნეთსწავლულებისა“ (იქვე, გვ. 116, 27);

„ხელოვნება, ანუ სწავლა ვარსკვლავთმრიცხველობისა“ („კალმასობა“, II, 16, 14);

„თეორეტიკისა და პრაქტიკის ხელოვნება“ (იქვე, გვ. 190, 24);

„საფილოსოფოსო ხელოვნება“ (იქვე, გვ. 260, 12);

„ღრამატიკა არს ყოველთა ხელოვნებათა საფუძველი“ („კალმასობა“, I, გვ. 75, 7);

„თავისუფალი ხელოვნებანი“ („კალმასობა“, გვ. 75, 9).

გამოდის, რომ არსებული გაგებით, ხელოვნება ორგვარია: „ხედვითი“ და „საქმიითი“, „ხედვითი“ ნიშნავს თეორიულს, მკვკრეტელურს. მას განეკუთვნებოდა ღვთისმეტყველება. „საქმიოს“, ანუ პრაქტიკულს განეკუთვნებოდა მეცნიერებანი, ფილოსოფია. 7 თავისუფალ ხელოვნებაში შედიოდა 7 სასწავლო მეცნიერებაც (და ხელოვნებაც). ისინი, როგორც ცნობილია, იყოფოდნენ სამეულად — ტრივიუმში (გრამატიკა,

დიალექტიკა და რიტორიკა) და ოთხეულად — ქედარივიუმი (არითმეტიკა, მუსიკა, გეომეტრია და ასტროლოგია).

წარმოდგება საკითხი: ხომ არ იყო მათში ისეთი მომენტი, რითაც ისინი დაუკავშირდებოდნენ ხელოვნებას, ხელოვნებას, დღევანდელი გაგებით? (ცხადია, საკითხი არ ეხება ამ შვიდეულიდან საკუთრივ ხელოვნებებს დარგებს: მუსიკა, რიტორიკა).

საქმე ეხება იმას, რომ იმდროინდელი რაციონალისტური კონცეფციით, მეცნიერებაც ფაქტიურად საბოლოოდ ხელოვნების უმაღლეს მიზნებს განახორციელებს, მეცნიერება მიისწრაფვის უმაღლესი ქეშმარიტებისაკენ.

იმავედროინდელი აზრითვე, არ არსებობს უფრო დიდი მშვენიერება, ვიდრე მაღალი ქეშმარიტებაა. ამდენად, მეცნიერება მიისწრაფვის მშვენიერებისაკენ. ესაა ნააზრევით ტკბობის (ოღონდ სულიერი ტკბობის) თეორია. არ უნდა ვიფიქროთ, რომ ლაპარაკია ქეშმარიტების მიგნების შედეგად აღძრულ სიამოვნებაზე. არა. აქ ლაპარაკია იმაზე, რომ არ არსებობს უფრო მეტი სიამოვნება, ვიდრე თვით ქეშმარიტების ქვრეტის პროცესიაო. ქეშმარიტების სულიერი განცდა (გავიხსენოთ — „სულიერი თვალი“), ასე ვთქვათ, სუბლიმირებულია მშვენიერების განცდად (შდრ.: აინშტაინის თქმა: „იდეათა დრამა“).

ესთეტიკური გრძნობის ნაცვლად, კონკრეტულ-გრძნობადი საგნით ტკბობის ნაცვლად — იდეით სულიერი ტკბობა, ე. ი. თვით ლოგიკური აზროვნების პროცესშიაო ტკბობა, მეტადრე — ქვრეტაში. ამგვარად ხორციელდება მეცნიერებაში ის, რისკენაც მიისწრაფვის ხელოვნებაც.

დღეს ვამბობთ: მშვენიერი შეიძლება იყოს: ერთი — ხელოვნების ქმნილება და მეორე — ბუნების მოვლენა. მაშინ თვლიდნენ, რომ ამათ გარდა, მშვენიერი შეიძლება იყოს წმინდა აზრი ან მეცნიერული აზრის დინება. ვფიქრობთ, არასწორია, რომ ეს უკანასკნელი დღევანდელ ესთეტიკის მოძღვრებაში უგულვებელყოფილია. ეს საკითხი სპეციალურ შესწავლას მოითხოვს. ხომ არ გვახსენებს ეს, რომ დროთა მანძილზე არა მარტო ვიქნებ ბევრ რაიმეს, არამედ იმავედროს ზოგ რაიმეს ვკარგავთ კიდევ? ან არადა, განა გამოსარიცხია, რომ შეიძლება გვახლდეს მშვენიერების შეგრძნება სრულყოფილი, ლოგიკურად მწყობრი და ადამიანურად ამამალლებელი აზრის გაცნობისას? რასაკვირველია, ამ განცდას თავისებური „გემოვნება“ სჭირდება, როგორადაც ეს საჭიროა, რათა შეგვეძლოს მუსიკის განცდა.

ასე რომ, ეს საკითხი ფრთხილ მნიშვნელოვნად მიგვაჩნია იმდროინდელ ნააზრევში.

VI. ხელოვნება — ა) ხელოვნობა და ბ) ოსტატობა (საქმის ცოდნა)...

ა) „კელოანნიცა მაშენებელნი“ (ხელნაწერი S—417, 129, 14);

„მღებვართა გინა მკედლობისა კელოვნებაჲ“ (ხელნაწერი A—1115, 223);

„კელოვნებათაცა რომელთამე ხუროვნებად ეწოდების და რომელთამე საქმედ“ („ექუსთა დღეთათჳს“, გვ. 8, 20);

„ხუროვნობისა კელოვნებანი დაღათუ საქმისაგან დასცხრებიან, საჩინო იქმნებიან საქმენი“ (იქვე, გვ. 8, 26);

„ცუდად შვრებიან მშენენი, ხელოვანთ ვისრ აქეს აგება“... (იოსებ სააკაძე, „ღიდმოურავიანი“, 362,2);

„ხელოვნებით ხელოვანთა რვალი ოქროდ შეიქმნების“ (არჩილი, „ლექსნი ასდაათნი“, ტ. I, 108, 1);

„ხელოვნებით ხელოვანნი წისქვილს ქარზედ ალაგებენ“ (არჩილი, ტ. I, „ლექსნი ასდაათნი“, 72, 4);

„ხელოვანთ მუშაკთ ყამირიც კარგად რამ მოიბარესა“ (არჩილი, „ლექსნი ასეული“, ტ. I, 12, 2);

ბ): „მკურნალი კელოვანი“ (A—95, 560, ba);

„მენავე კელოვანი“ (A—559, 246);

„კელოვანი მენელსაცხებე“ (ხელნაწერი A—1347, 173, 10);

„კელოვანი მონადირე“ (ხელნაწერი S—384, 516, 196);

„კელოვნებით იყო მეთევზურ“ (ხელნაწერი A—1103, 219);

„კელოვანი მუშაკი“ („ს. ზარზმელის ცხოვრება“, გვ. 157, 28);

„კელოვანი მენავეთმოძლუარი“ (გ. მთაწმიდელი, 336, 36);

„აქუნდა მას კელოვნებაჲ საქმედ ნელსაცხებელისაჲ (ციმენი. I, გვ. 216, 18);

„მაჩუნენ სიკელოვნე შეხი და სლვაჲ ამის ნავისა, რამეთუ არასადა მიხილავს მე კაცი ესრეთ კელოვანი ზღუასა ზედა“ („მიმოდასლვაჲ მოციქულთაჲ“, აპოკრიფები მოციქულთა შესახებ, ც. ქურციკიძის გამოცემა, გვ. 27, 5);

„კელოანი მენერგე“ („თარგმანებაჲ ეკლეიასტისაჲ“, გვ. 22, 29);

„იომეს ხელოვნად“ (ს. თანიაშვილი, „ამირანდარეჯანიანი“, 1960, 1);

„ხელოვანი მკურნალი“ (საბა, ტ. II, გვ. 159, II, „სიბრძნე სიცრუისა“, ტ. I, გვ. 87, 16). „ხელოვანი მებაღე“ (იქვე, გვ. 53, 31). „გრძნების ხელოვნება“ (საბა, I, III, 32);

შუა საუკუნეებში „ხელოვნების“ ყველაზე „ტიპური“ ხმარება ამ უკანასკნელ მაგალითებშია წარმოდგენილი. ესაა: ერთი — „ხელოვანი“ უღრის „ხელოსანს“, არა მიინცდამაინც „რაიმე პროფესიის ზედ-

მიწვევით მცოდნეს“ („ქართული ენის განმარტებითი ლექსიკონი“). ეს მნიშვნელობა ჩანს შესიტყვებებში: „კელოვანა მამენებელი“; მეორეა — „ხელოვანი“ — ოსტატი, „არახელოსნური“ პროფესიის კარგი მცოდნე („მკურნალი ხელოვანი“). როგორც ვნახეთ, ეს ორი მნიშვნელობა ასე გაუმიჯნავთ: „კელოვნებათაცა რომელთამე კუროვნებად ეწოდების და რომელთამე საქმედ“. ჩვენ მოყვანილი ადგილის შინაარსი ამგვარად გვესმის: „კელოვნებათაცან“ ერთია რაიმეს შექმნა („კუროვნება“), მეორეა, საქმე, ზოგადად — მოქმედება...

აბო ტფილელის მიერ თავისი პირვანდელი სარწმუნოება ასეთი არგუმენტებითაა დამდაბლებული: „დავუტევე მე პირველი იგი კაცთა კელოვნებითა შეთხზული შჯული და ზღაპრობისა სიბრძნითა ღონისძიებული რწმუნებაჲ“ (ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურული ძეგლები, I, გვ. 65). აქ იგულისხმება, რომ ქრისტიანობა ღვთაებრივი „კელოვნებითა“ შექმნილი, მაჰმადისობა კი ადამიანის მოგონილიაო. ადამიანის მოგონილი სიბრძნე — „ზღაპრობის სიბრძნეაო“. ამიტომაც იმდროინდელი ხელოვნება უგულვებელყოფდა გამონაგონს და მხოლოდ კონკრეტულ-ისტორიულ ფაქტებს ასახავდა<sup>1</sup>. ასე იყო ბიზანტიურ<sup>2</sup>, ძველრუსულ<sup>3</sup>, ძველბულგარულ<sup>4</sup>, ძველსომხურ<sup>5</sup> მწერლობებში.

საერთოდ, „კელოვნების“ მნიშვნელობანი შემდეგი ყოფილა:

1. ხელოსნობა;
2. ოსტატობა;
3. მოხერხება, ხრიკები; ხერხიანობა;
4. ცოდნა-გამოცდილება;
5. ხელოვნება.

უძველეს სახარება-ოთხთავზე დართულ სიმფონია-ლექსიკონში, რომელიც ი. იმნაიშვილმა შეადგინა, ეს ტერმინი არ შედის, ასევე — არც ს. სერებრიაკოვის ძველ ქართულ-რუსულ ლექსიკონში<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> რ. სირაძე, მხატვრული აზროვნების საკითხები უძველეს ქართულ მწერლობაში (V—XI სს.), „მაცნე“, 1965, № 4, გვ. 33.

<sup>2</sup> რ. სირაძე, სახის ცნება ბიზანტიურ ესთეტიკაში, „მაცნე“, 1969, № 4, გვ. 45—57.

<sup>3</sup> Д. С. Лихачев, Человек в литературе Древней Руси, М., 1970, стр. 107—127.

<sup>4</sup> История на българската литература, I (старобългарска литература), под редакциата на Велчо Велчев, Емил Георгиев, Петър Динев (отговорен редактор), София, 1963, стр. 242—254.

<sup>5</sup> А. Адамян, Эстетические воззрения средневековой Армении. Ереван, 1945, стр. 23.

<sup>6</sup> ი. იმნაიშვილი, ქართული ოთხთავის სიმფონია-ლექსიკონი, ნაკვეთი 2, თბ., 1949; ძველქართულ-რუსული ლექსიკონი (ოთხთავის ორი ძველი რედაქციის მიხედვით), შეადგინა ს. სერებრიაკოვმა; თბ., 1962.

ი. იმნაიშვილი „ქართული ენის ისტორიულ ქრესტომათიაზე“ დართულ ლექსიკონში არსებითად იგივე განმარტებას გვაწვდის: „ქელოვანი (163, 24) — საქმის მცოდნე, ოსტატი, სპეციალისტი. ქელოვნება (168, 11; 231, 36) — მოხერხება ხერხი, ექმაკობა, მანქანება“<sup>1</sup>.

მ. კაბაშვილის ლექსიკონი, რომელიც ძირითადად უძველეს ქართულ ორიგინალურ პროზაულ ტექსტებს ემყარება, განმარტავს: „ქელოანი (196)—ხელოსანი, ოსტატი ხელოვანი“<sup>2</sup>.

მსგავსია დამოწმებანი „ბალაერიანის“ ქართული რედაქციებიდან ილ. აბულაძის მიერ შედგენილ ლექსიკონში: „ქელოვნება (114, 21) — ოსტატობა, მოხერხებულობა“<sup>3</sup>.

ს. ენუქაშვილი არეოზაგიტულ წიგნთა ეფრემ მცირისეულ თარგმანებზე დართულ ლექსიკონში აღნიშნავს:

„ქელოვნება (1), 10, 12; 16, 3; 27, 23; 28, 31; 38, 10. ცოდნა; ხელოსნობა *μαθηματη*, *η* უქელოვნოდ 90, 13 უგემოვნოდ, უგუნურად *μαθηματων*. ხელოვნება—(2) 55, 6 ხელოვნება, მეცნიერება *τεχνη*<sup>4</sup>.

ვფიქრობთ დაზუსტებას მოითხოვს ორთავე განმარტება. პირველი იმიტომ, რომ დამოწმებულ გვერდებზე „ქელოვნებას“ სხვა მნიშვნელობაც აქვს, გარდა აღნიშნული ორისა (ცოდნა და ხელოსნობა). მაგალითად: „მათდა მიმართ მიმყვანებელთა სიტყუათა ქელოვნება და სწავლულებით შემეცნებაჲ უდარესთა შეეტყუების“<sup>5</sup>.

მეორე მნიშვნელობისათვის მითითებულია ადგილი: „არცა ეგების ბუნებასა შინა გარეგანი ბუნებისაჲ, არცა უქელოვნობაჲ სიტყუთაჲ შინა ქელოვნებათასა“<sup>6</sup>. ჩვენის აზრით, ძნელია ითქვას, რომ ქელოვნებას აქ დღევანდელი მნიშვნელობა ჰქონდეს.

ზემოაღნიშნულთ არც იოანე პეტრიწის „სათნოებათა კიბის“ მონაცემები სხვაობას: „ქელოვანი—ოსტატი საქმის მცოდნე“<sup>7</sup>, არც „განმარტების“ „ხელოვნება“<sup>8</sup>.

<sup>1</sup> ი. იმნაიშვილი, ძველი ქართული ენის ისტორიული ქრესტომათია, ტ. 1, ნაწილი 1, თბ., 1970, ლექსიკონი.

<sup>2</sup> მ. კაბაშვილი, ლექსიკონი, ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, შედგენილი ს. ყუბანეიშვილის მიერ, თბ., 1946.

<sup>3</sup> ბალაერიანის ქართული რედაქციები, ილ. აბულაძის გამოცემა, თბ., 1957, ლექსიკონი.

<sup>4</sup> პეტრე იბერიელი, (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ს. ენუქაშვილის გამოც., თბ., 1960, ლექსიკონი.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 27, 23.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 55, 6.

<sup>7</sup> იოანე პეტრიწი, „სათნოებათა კიბე“, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, თბ., 1968, ლექსიკონი (გვ. 59, 145).

<sup>8</sup> იოანე პეტრიწი, შრომები, ტ. 11, ს. ყაუხჩიშვილის რედ. თბ., 1940, ლექსიკონი.

დასაზუსტებელია „ქართლის ცხოვრებისეული“ „ხელოვნების“ არსებული განმარტება: „1. კელოვნება (კელოვნება). კელოვნება რიტორობისაჲ<sup>1</sup>. 2. კელოვნება („მოხერხება“, „ხრიკები“)<sup>2</sup>.

პირველი (1) განმარტება დაზუსტებას ითხოვს. აქ მითითებულია ადგილი დავით აღმაშენებლის ისტორიიდან. ავტორი იოსებ ფლაბიოსის („იოსიპოს ებრაელი“) და ჰომეროსის („უმიროს“) შესახებ ამბობს: „ამათ ნივთნი საქმეთანი არა აქუნდეს კმად მისათხრობელად, ამისათვისცა მის კელოვნებითა რიტორებისათა განავრცელნეს, ვითარცა იტყუს თვით საღამე ალექსანდრე: არა ღიდად იყავ აქილევს, არამედ ღიდას მიემთხვე მაქებელსა უმიროს“<sup>3</sup>.

ასეთ კონტექსტებში, როგორც ზემოთ არაერთხელ დავინახეთ, „ხელოვნება“ უდრის „ოსტატობას“ და არა დღევანდელ „ხელოვნებას“ (მხატვრული შემოქმედება).

საბას განმარტებით: „კელოვანი (10, 5 იერემ.) — საქმის კეთილად მოქმედია“<sup>4</sup>.

„კელოვნება — სიბრძნე“, — განმარტავს საბა.

„სიბრძნის“ ბუდეში „კელოვნება“ არაა შეტანილი.

თუ „სიბრძნე“ შეიძლება შენაცვლებოდა „კელოვნებას“, როგორც ამას საბა თვლის, მაშინ მით უფრო საყურადღებოა რუსთველის განმარტება: „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“. რუსთველთან პოეზიის ინტელექტუალისტური კონცეფცია მკლავნდება. ევგენე გაგება გრძელდება საბასთან (შევადართ ს. დოდაშვილი: „სიბრძნეს რომლის სიყვარულს ფილოსოფიის სახელწოდება გამოხატავს, თავდაპირველად ისეთი ფართო მნიშვნელობა ჰქონდა, რომ იგი ადამიანის ყველა ხელოვნებასა და მეცნიერებას შეიცავდა“<sup>5</sup>).

ამრიგად, საბასთვის ჯერ კიდევ უცნობია „კელოვნების“ ახალი მნიშვნელობა. როგორც ვნახეთ, ასევეა მთელ XVIII საუკუნეში, შემდეგაც, გარდამავალ ხანაში (იხ. ზემოთ, მაგალითები „კალმასობიდან“).

იონა ხელაშვილი წერდა: „მიზეზნი არიან ხელოსანნი და ხელოვანნი თუისისა მოქმედებულისანი სწავლისა და ნივთებთა შემოკრებითა ხუთოდენ სახედ, ე. ი. 1. არხიდექტური, 2. ნივთნი, 3. მუშანი, 4. ორ-

<sup>1</sup> ქართლის ცხოვრება, ტ. I, ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ვ ი ლ ი ს გამოცემა, თბ., 1955. ლექსიკონი.

<sup>2</sup> ი ქ ე ე, გვ. 301.

<sup>3</sup> ი ქ ე ე, გვ. 342.

<sup>4</sup> ს უ ლ ხ ა ნ - ს ა ბ ა ო რ ბ ე ლ ი ა ნ ი, ქართული ლექსიკონი, ა. შანიძისა და ილ. აბულაძის რედ., თბ. ტ. II, თბ., 1965.

<sup>5</sup> ს. დოდაშვილი, თხზულებანი, თბ., 1961, გვ. 42.

ლანონი, ჭურჭელნი, საშუალონი ინსტრუმენტნი, 5. ორმანი, სახენი, ნა-  
კუეთნი“<sup>1</sup>.

ნიკო ჩუბინაშვილის ლექსიკონი 1815—1825 წლებში შედგა. მას-  
თან გამოყოფილია ბუდეები: ხელობა, ხელოვნება, ხელოვანი, ხელოვა-  
ნება, არსად არ ჩანს კვალი გაგებისა — „მხატვრული შემოქმედება“<sup>2</sup>.  
იგი „ხელოვნებასთან“ უთითებს „ვეფხისტყაოსანს“ (სტროფები: 6,  
518). და განმარტავს: „ხელობა, ან ხერხიანობა, გამოცდილება საქმე-  
ში“.

დ. ჩუბინაშვილიც კი თავის „ქართულ-რუსულ ლექსიკონში“ გან-  
მარტავდა: „ხელოვანება, ხელოვნება, — ლოვნობა, ხელობა; გამოცდი-  
ლება საქმეში, ხერხიანობა, искусство, ремесло, мастерство, улов-  
ка, хитрость (საქმ. 18—3. ვეფხ. 6, ჩახრ. 92, ქილ. 489). ვპხელოვ-  
ნობ, — ნე). ზ. მ. ვპმუშაკობ, мастерить ხელოვნებითი, ზედცოდნით  
ნამუშევარი, искусственный, ხელოვნებული, ზედ ფრიადის რუდუნე-  
ბით ნამუშევარი, сделанный с искусством. ქილ. 505; ამ მანქანებით  
მოგონებული. хитросплетенный. იგავი 28-19)<sup>3</sup>.

ფართოდ „ხელოვნებას“ მხატვრული შემოქმედების შინაარსით გაგე-  
ბა, ჩვენის აზრით, დაუმკვიდრდა 60-იანელთა ეპოქიდან. ახალი მნიშე-  
ნელობით ს ა ყ ო ვ ე ლ თ ა ო ხ მ ა რ ე ბ ა აღნიშნული სიტყვისა ამ  
დროიდან შეინიშნება.

როგორც მითითებულია, „ხელოვნების“ სპეციფიკის გააზრებისას  
ილია ემყარებოდა ბელინსკისა და ჩერნიშევსკის შეხედულებებს<sup>4</sup>. ჯერ  
კიდევ 1861 წელს თავის ცნობილ წერილში — „პასუხში“ ილია ხმა-  
რობს ამ სიტყვას სრულიად გამოკვეთილი ახლებური მნიშვნელობით  
და თან მის სხვადასხვამხრივ დახასიათებასაც გვთავაზობს<sup>5</sup>. უფრო  
სრულია „ხელოვნების“ (ზოგჯერ მას ენაცვლება ტერმინი — პოეზია)  
დახასიათება ილიას სტატიაში — „საქართველოს მოამბეზედ“<sup>6</sup>.

1 ი ო ნ ა ხ ე ლ ა შ ვ ი ლ ი, ოცდათოთხმეტი შეკითხვის წიგნი (ფილოსოფიუ-  
რი ნაწილი), გ. დ ე დ ა ბ რ ი შ ვ ი ლ ი ს გამოც., თბ., 1967, გვ. 96.

2 ნ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართული ლექსიკონი, რუსული თარგმანი ა ლ.  
ლ ო ნ ტ ი ს რ ე ლ, თბ., 1961 გვ. 466.

3 დ. ჩ უ ბ ი ნ ა შ ვ ი ლ ი, ქართულ-რუსული ლექსიკონი, პეტერბურგი,  
1887—1890.

4 ქ. ჭ უ მ ბ ზ რ ი ძ ე, ქართული კრიტიკის ისტორია, ტ. I, თბ., 1966, გვ.  
214, 215 და სხვ.

5 ი ლ. ჭ ა ვ ე ჯ ა ე ა ძ ე, თხზულებათა სრული კრებული, ტ. III, თბ., 1911,  
გვ. 45.

6 ქ. ჭ უ მ ბ ზ რ ი ძ ე, დასახ. ნაშრ., გვ. 213—215; ეურნ. „ცისკარი“, 1859,  
№ 10.

მაგრამ ნიშნავს თუ არა ეს, რომ „ხელოვნება“ დღევანდელი გაგებით პირველად ქართულად ილიამ იხმარა? ვფიქრობთ, რომ არა.

1859 წელს ნ. ბერძენიშვილი ლ. არღაზიანს ეკამათებოდა ჟურნალ „ცისკარში“: „იქნებ მართლაც ლ. არღაზიანმა არ იცის რა განსხვავება უძვეეს უბრალო განხილვასა (ინჰიპ) და ნამდვილ კრიტიკასა, რომელიცა არის გვირგვინი საფუძვლიანის სწავლისა და კელოვნებისა“<sup>1</sup>.

ვფიქრობთ, აქ „ხელოვნება“ ახლებურ აზრს შეიცავს.

მაინც საიდან იწყება „ხელოვნების“ მხატვრულ შემოქმედებად გააზრება?

როგორც სპეციალურმა შესწავლამ დაგვარწმუნა, ყველაზე ადრინდელი ხმარება ტერმინისა „ხელოვნება“ ესთეტიკური შინაარსით ქართულ მწერლობაში ჩვენ გვხვდება ანსილიონის „ესტეტიკებრნი განსჯანის“ ქართულ თარგმანში. თარგმანი შესრულებულია რუსულიდან 1816 წელს, იგი ეკუთვნის დავით ბატონიშვილს<sup>1</sup>. საამისო მაგალითები ამ თარგმანში მრავალია, მოვიყვანთ რამდენიმეს (გამოყენებული გვაქვს საქ. მეცნ. აკადემიის ე. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი H—2181).

თხზულებაში ვკითხულობთ: „პოეზია არს თავის უფალი ძალი, რომელიცა საზოგადო არს მასდა, ვითარცა სხუათადმი ყოველთა კელოვნებათა. თავის უფლება ესე არსებითად თვის საყოფელი კელოვნებისა შედგების სრულსა დამოუკიდებლობასა შინა სხვათა და სხვათა“.

იმევე ხელნაწერში 189-ე გვერდზე ვკითხულობთ:

„კელოვნებათა ძალუძსთ, რაითამცა აიძულონ გულის ზრახვა და მან განფართოებად ფრთეთა თვისთა, ვიდრე სიმაღლემდე რელიგიისა და მუნ განსვენებად ჟამ რაოდენმე. გარნა თვით საგანნი კელოვნებისანი არა ოდეს შედრგებოდა მას შინა, რაითამცა წვლილი მოგონებათა ამათ მისცენ ნამდვილნი და განუწვალებელნი გონებანი“<sup>2</sup>.

ჩვენ არ შევეუდგებით ამგზობის იმის გარჩევას, თუ რამდენად საყურადღებოა ხელოვნებაზე ზემომოყვანილი მსჯელობა. ჩვენთვის არსებითია იმის აღნიშვნა, რომ, რაც მთავარია, „ხელოვნება“ აქ გაგებულია მხატვრულ შემოქმედებად. ამ ცნების ქვეშ გაერთიანებულია სხვადასხვა დარგი და მათ შორის პოეზიაც (თუმცა აქვე „პოეზია“ ზოგჯერ საერთოდ „ხელოვნებასაც“ აღნიშნავს).

დასკვნა: ქართულში „ხელოვნება“ მხატვრული შემოქმედების მნიშვნელობით პირველად დავით ბატონიშვილმა იხმარა.

<sup>1</sup> ტ. რუხაძე; ქართულ-რუსული ლიტერატურული ურთიერთობის ისტორიიდან (XVI—XVIII სს.) თბ., 1960, გვ. 241.

<sup>2</sup> საქ. სსრ მეცნ. აკად. ე. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი H — 2181.



ასევე „ხელოვნების“ ახალი მნიშვნელობით ერთ-ერთი ადრინდელი ხმარება ჩვენ მოგვეპოვება ს. დოდაშვილის თხზულებებში.

„ოქროვანს საუკუნეზედ“ ს. დოდაშვილი წერდა: „დროისა მის შენებულებათაგანცა ვჰხედავთ სახსოვრად მრავალთა ადგილთა შინა იხილვებიან შევნიერებანი ხელოვნებათანი“<sup>1</sup>.

„რიტორიკაში“ იგი წერს: „წიგნი რიტორიკა არს ჰსწავლა და არა ხელოვნება“<sup>2</sup>.

ამ შემთხვევებში ს. დოდაშვილი „ხელოვნებას“ უკვე საკუთრივ ესთეტიკური შინაარსის მოაზრებით ხმარობს.

აი, აღნიშნულის კიდევ ერთი დამადასტურებელი: „ფილოსოფოსობა ჩვენი ყოველი საგნისათვის მდგომარებს თეორიასა შინა, პრაქტიკასა და ესთეტიკასა: პირველი არს ცნობა, მეორე ქცევა და მესამე ხელოვნება; კვალად იგივე პირველი ე. ი. თეორია არს სწავლა გონებისა, მეორე — გულისა, მესამე — გრძნობისა“<sup>3</sup>.

უკვე აშკარაა, რომ „ხელოვნების“ არსი ესთეტიკურობაშია დანახული. ესთეტიკური, თავის მხრივ, გრძნობის სფეროს მოიცავს. ესაა გაგება, რომელიც მიმდინარეობს თვით ამ ტერმინის შემომღების—ბაუმგარტენისაგან (1750): „აესთეზის“ სწორედ მგრძნობელობას გულისხმობდა. ტერმინიც მას ასეთი აზრით შეუქმნია.

გასათვალისწინებელია ისიც, რომ ს. დოდაშვილი იცნობდა კანტის ფილოსოფიას, მის ესთეტიკას, მშვენიერების კანტისეულ გაგებას მიჰყვებოდა, როგორც აღნიშნავს ვ. ჭელიძე<sup>4</sup>. მთავარი ჩვენთვის ისაა, რომ როცა ს. დოდაშვილი „ხელოვნებას“ ახალი მნიშვნელობით იყენებს, მისთვის ცნობილია ამისი ესთეტიკური შინაარსიც.

უნდა აღინიშნოს, რომ ტერმინმა — искусство ფაქტიურად ამავე პერიოდში შეიძინა ახალი მნიშვნელობა რუსულშიც: «В новом значении слово искусство, по-видимому, впервые появляется у Карамзина. В 1793 году он пишет: «Нечто о науках, искусствах и просвещении», где сравниваются уже не «наука» и «художества», как у его предшественников, а «науки и искусства». В этой же статье писатель подробно рассматривает вопрос об отражении «натуры в искусстве» (მითითებულია: Н. М. Карамзин, Соч., т. VII, СПб., 1834, стр. 23—24). Слово искусство привлекается в сферу номинации разнообразных видов художественной дея-

<sup>1</sup> ს. დოდაშვილი, თხზულებანი, თბ., 1961, გვ. 202.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 116.

<sup>3</sup> ს. დოდაშვილი, წერილები, ს. ხუციშვილის გამოცემა, თბ., 1945, გვ. 132.

<sup>4</sup> ვ. ჭელიძე, ესთეტიკის საკითხები სოლომონ დოდაშვილის „რიტორიკაში“, კრ.: ლიტერატურის თეორიისა და ესთეტიკის საკითხები, III, თბ., 1955, გვ. 151.

ტელიოსტი»<sup>1</sup>. ამნაირადვე ხშირად ხმარობდა მას ა. პუშკინი; რუსულ ლექსიკონებში კი ეს მნიშვნელობა საკმაოდ გვიან შედის. თვით 1847 წ. გამოსულ რუსულ აკადემიურ ლექსიკონში ძველი მნიშვნელობანია მოტანილი. აქაც ანალოგიებია; ჩვენშიაც, როგორც ვნახეთ, გვიან შევიდა ლექსიკონებში „ხელოვნების“ ახალი მნიშვნელობა.

წარმოდგება კითხვები: რანაირად მოხდა ქართულში ხელოვნების მნიშვნელობის შეცვლა? უკავშირდება თუ არა ეს რუსულში შესაბამისი ტერმინის (искусство) შეცვლას? თუ, ასე ვთქვათ, თეორიულ საფუძველზე გადაიაზრეს მნიშვნელობა „ხელოვნებისა“? ხომ არ გახდა ასეთ თეორიულ საფუძვლად ჩვენში შემოსული პირველი ესთეტიკური თხზულება — ანსილიონის „ესტეტიკებრნი გასჯანნი“, რომელიც 1815 წელს თარგმნა დავით ბატონიშვილმა?

ჩვენის ფიქრით, ორთავე მომენტი ედებოდა საფუძვლად ქართულში „ხელოვნების“ მხატვრული შემოქმედების“ მნიშვნელობით ხმარებას. გარდამავალ ხანაში მრავალრიცხოვანი თარგმანები რუსულიდან საშუალებას ქმნიდა გაეთვალისწინებინათ ახალ ცნებათა წარმოშობა.

ამ დროს შემოვიდა სწორედ ტერმინები ესთეტიკა, კრიტიკა და სხვა მრავალი ახალი ტერმინი.

თეორიული ლიტერატურის თარგმნა (ანსილიონის „ესტეტიკებრნი განსჯანნი“, ანონიმის „გამოცხადება დაფარულისა ხელოვნებისა ოსტატთათვის“, ალ. ნიკოლსკის (1755—1834 წწ.) „საფუძველნი სიტყვიერებისანი“ და ა. შ.)<sup>2</sup> ქმნიდა საფუძველს ჩვენშიაც განხორციელებულიყო ჯერ „ხელოვნების“ დარგების დიფერენცირება—ხელოსნობათა და ხელოვნებათა გამიჯვნა და შემდგომ — „ხელოვნების“ თავისებურების წვდომა.

ასეთია ჩვენში ისტორია ტერმინისა — „ხელოვნება“.

ცვალებადობა მისი შინაარსისა ჩვენი აზროვნების განვითარების ამსახველია.

ადრეულ შუა საუკუნეებშივე ქართულში ეს სიტყვა იხმარებოდა ყველა იმ მნიშვნელობით, რაც კი რამ შესაბამის ტერმინებს სხვა ენებში გააჩნდა: ხელოსნობა, ოსტატობა, შექმნა, ცოდნა, უნარი, მოხერხებულობა, ეშმაკობა, მზაკვრობა, — ასეთია იმ დროს მისი მნიშვნელობა. მართალია, დღესაც იხმარება ზოგჯერ იგი ძველი მნიშვნელობით („სამხედრო ხელოვნება“ და მისთანანი), მაგრამ დღეს ძირითადია „მხატვრული შემოქმედება“. ეს მნიშვნელობა ჩვენში საბოლოოდ ილიამ გაავრცელა, მისი გააზრება მოგვცა და ქართული აზროვნების ახალ მო-

<sup>1</sup> Р. А. Будагов, დასახ. ნაშრ., გვ. 19.

<sup>2</sup> ტ. რუხაძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 241, 263, 310 და სხვ.

თხოვნებს, ახალ თეორიულ-ლიტერატურულსა და ესთეტიკურ პრინციპებს შეუფარდა.

პირველად კი ეს ტერმინი ახალი მნიშვნელობით XIX საუკუნის დასაწყისში, ჩვენი მწერლობის გარდამავალ ხანაშია გამოყენებული დ. ბატონიშვილის მიერ ანსილიონის „ესტეტიკებრნი განსჯანის“ თარგმანში.

„ხელოვნების“ „მხატვრული შემოქმედების“ მნიშვნელობით გაგება ერთ-ერთი გამომხატველია იმ გარდატეხისა, რასაც სწორედ ამ პერიოდში ეყრებოდა საფუძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული და ესთეტიკური აზროვნების სფეროში.

## ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების შესწავლის ისტორიიდან

### I

#### კ. კეკელიძე და ძველი ქართული მწერლობის „სახისმაცხველების“ საკითხები

კ. კეკელიძის მეცნიერული მემკვიდრეობიდან მნიშვნელოვანია ძიებანი, რომლებიც ძველი ქართული მხატვრული აზროვნების საკითხებს შეეხება. მეცნიერული მოღვაწეობის ძირითადი პროფილით კ. კეკელიძე მკვლევარი-ესთეტიკოსი არ ყოფილა. ამ შემთხვევაში, ვიტყვოდით ჩვენ, სასარგებლო დამთხვევა მოხდა: კ. კეკელიძის, როგორც მკვლევარისა და მოაზროვნის თვისებანი დაემთხვა იმ მოთხოვნებს, რასაც ძველი ქართული მწერლობის შესწავლა აყენებდა მისი მოღვაწეობის პერიოდში. გასათვალისწინებელია, რომ „კ. კეკელიძის სამეცნიერო ასპარეზზე გამოსვლამდე ბევრი რამ გაკეთდა ძველ-ქართული მწერლობის შესწავლის საქმეში, მაგრამ არსებითად მაინც დაუძლეველი რჩებოდა ქართული სალიტერატურო ძეგლების პირველადი რეგისტრაციისა, თუ დაგროვების ან — ცაგარლის ტერმინოლოგიით — სტატისტიკური პერიოდი“ (ალ. ბარამიძე, იხ. კრ. დიდი ქართველი მეცნიერი, გვ. 17). ამ პერიოდის დაძლევის შემდეგ კი უპირველესი იყო პრობლემათა ყოველმხრივი ფილოლოგიური დამუშავება, რამდენადაც პრობლემათა ისტორიულ-ლიტერატურული თვალსაზრისით დამუშავებამდე მეცნიერული ანაქრონიზმია ძველი ძეგლების ესთეტიკურ თავისებურებათა წვდომის სურვილი. კ. კეკელიძის სახელს დაუკავშირდა ისტორიულ-ლიტერატურულ საფუძველზე დამყარებული ძველი ქართული მწერლობის მეცნიერული კურსის შექმნა. ეს იყო მთელი ქართველოლოგიის ფრიად მნიშვნელოვანი მიღწევა და კ. კეკელიძის უმთავრესი დამსახურება. ასეთ საფუძვლებზე დამყარებით მივიდა იგი მხატვრული აზროვნების საკითხთა ძიებამდე. რომელიმე კონკრეტული ნაწარმოების შესწავლაც ხომ ჩვეულებრივ ასეთივე საფეხურების გა-

ლას მოითხოვს: „სტატისტიკური“ ფაქტების დაგროვება, ისტორიულ-ლიტერატურულ პრობლემათა განხილვა, დაბოლოს — ესთეტიკური შეფასება (თითქოსდა ამ მეთოდოლოგიური პრინციპების კვალობაზე წარიმართა საზოგადოდ ძველი ქართული მწერლობის შესწავლის მეთოდთა ისტორიული განვითარება — თითქოსდა ონტოგენეზისმა გაიმეორა ფილოგენეზისი).



მხატვრული აზროვნების საკითხების შესწავლისას ამოსავალ საფუძვლებს ქმნის ქრისტოლოგიის ის რელიგიურ-ფილოსოფიური პრინციპები თუ კულტურულ-ისტორიული პრობლემები, რომლებიც ორგანული იყო ძველი ქართული მწერლობისათვის. ამიტომაც ქართული ეკლესიის აღმოსავლური წარმოშობის საკითხი კ. კეკელიძეს აინტერესებდა არა მარტო თავისთავადი მნიშვნელობით, არამედ მას უკავშირებდა ძველი ქართული მწერლობის განვითარების მრავალ პრობლემას. თავდაპირველად ჩვენში ლიტერატურული ურთიერთობა მყარდება სირია-პალესტინის კულტურულ ცენტრებთან, რაც აიხსნება ქართული ეკლესიის იერუსალიმურ-პალესტინური წარმოშობით. ამიტომაც პირველ ხანებში ქართული მწერლობა ძირითადად ქრისტიანობის ე. წ. აღმოსავლურ წრეს განეკუთვნებოდა. მაგრამ კ. კეკელიძესავე ნაჩვენებია აქვს, რომ რამდენადმე ადრეც და, განსაკუთრებით კი, X საუკუნიდან ჩვენში ხდება მთლიანი მობრუნება ბერძნული კულტურისაკენ. ადრე ამის გამოხატულება იყო დიოფიზიტური დოქტრინის მიღება. ამით ბოლომდე იქნა მიყვანილი უკვე III ს.-ის გასულიდან აღებული ორიენტაცია, რაც კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით ნიშნავდა დასავლური კულტურისაკენ მისწრაფებას.

ეს მომენტები ლიტერატურული აზროვნების ისტორიაში ბევრი რამის ამხსნელი შეიძლება გახდეს. საყურადღებოა კულტურის ისტორიის თვალსაზრისით თვით აღმოსავლური მომენტის დაძლევის ტენდენცია, რომელიც თავისებურად ზემოაღნიშნულ ფაქტშიც გამოიხატა. მაგრამ უკვე კანონზომიერების სახით წარმოგვიდგება, როცა გავიხსენებთ მოგვიანებით თეიმურაზის სპარსოფილობისადმი არჩილის სკოლის დაპირისპირებას, რომელიც მოითხოვდა ლიტერატურაში ეროვნული ელემენტის გაძლიერებას. იგი ამ უკანასკნელი მომენტითაც ემსგავსება X ს.-ში მიმდინარე პროცესებს. სწორედ X საუკუნეშიაც აღმოსავლური ქრისტიანობიდან ჩამოშორებას ემთხვევა ჩვენს მწერლობაში ეროვნული საწყისების გაძლიერება. კ. კეკელიძეს აღნიშნული აქვს, რომ ამ დროს ნაციონალიზაცია შეეხო

კულტურისა და მწერლობის თითქმის ყველა სფეროს: ეორტალოგიური პრაქტიკა იქნება ეს თუ მინეოლოგია, ეკლესიის ორგანიზაცია თუ პიმნოგრაფია. და ა. შ. ნიშანდობლივია სწორედ ამ დროს შექმნილი ტერმინები: „ქართული დავითნი“, „ქართული განგება“, „ქართული სათუალავი“ (იხ. „კულტურული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში“, (ეტ. II). ეს არის საერთო პროცესის გამოვლინება, იმ პროცესისა, რომელიც გამოიხატა იოანე საბანისძის ეროვნულ ქადაგებაში და მის არგუმენტებში, ეროვნული განმანათლებლის იდეაში და შემდეგ: ეკლესიის ავტოკეფალობისათვის ბრძოლა, ეროვნულ ტრადიციათა გააზრება. გიორგი მერჩულის ეროვნული მთლიანობის იდეა, ნაციონალურ რელიქვიათა და წმინდანთა კულტი, ღვთისმშობლის წილხვდომილობა, ქართული ენის მესიანისტური მნიშვნელობის ქადაგება, იზოთეოსის თეორია. კ. კეკელიძე მიუთითებდა, რომ ამ პროცესს ემთხვევა დიდი ამოცანა: ერთგვარად ამოწურონ მთელი იმდროინდელი მსოფლიო ლიტერატურა (ეს ცნება მაშინდელ წარმოდგენაში „ბერძნულ ლიტერატურას“ ემთხვეოდა). ამას ემსახურება ათონის ლიტერატურული სკოლა, ვითარცა ქართველთა წარმომადგენლობა იმდროინდელი მსოფლიო კულტურის სატახტო ქალაქთან. გამოდის, რომ ლიტერატურის მთლიანი ნაციონალიზაცია ემთხვევა საქრისტიანო მწერლობის ერთიან გათვალისწინებას.

ეროვნული თვითმყოფადობის დაკავშირება აღმოსავლურობის დაძლევისთან შემდგომშიაც მეორდება ბესიკის მოღვაწეობის მომდევნო ხანაში (როგორც ცნობილია, ეს მისია ჩვენს ლიტერატურაში ბარათაშვილის პოეზიას უკავშირდება). კ. კეკელიძის სიტყვით, „მომაჯადოებელია ბესიკის ლექსის (უფრო სამიჯნუროსი) მუსიკალობა, ამოუწურავია მხატვრული გამოსახვის საშუალებანი, საოცარია რიტმისა და სტროფის ნაირნაირობა, განსაცვიფრებელია მისი რითმის სიმდიდრე“ (ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, გვ. 678). მაგრამ აღმოსავლურობისადმი ბესიკის დამოკიდებულების გამო მეცნიერი აღნიშნავდა: „ქართული ლიტერატურის განვითარების თვალსაზრისით, სინანულს გამოვთქვამთ, რომ ბესიკი თავის ბრწყინვალე ხიქს იმისთვისაც არ იშურებდა, რათა ჩვენს მწერლობაში გაეძლიერებინა აშუღლური პოეზიის ტრადიციები და ქართულ ცხოვრებაში შემოეტანა აღმოსავლური ბაზრის მელოდები“ (გვ. 677). ასეთი შეფასება შემდეგ თვალსაზრისის ემყარებოდა: „ეს აშუღლური „სპარსული ხმა“ არ იყო დამახასიათებელი წმინდა ქართული პოეზიისათვის“. ამიტომაც ვამბობდით ჩვენ, რომ კ. კეკელიძის შრომების მიხედვით, აღმოსავლურობა ჩვეულებრივ დასაძლევია ხდება ხოლმე ძველი ქართული მწერლობის ისტორიაში: პირველად ეს გამოიმქლავნდა X საუკუნეში, შემდეგ არჩილის დროს, დაბოლოს, ბესი-

კის მოღვაწეობის შემდეგ. სამივე შემთხვევაში აღმოსავლურობის დაძლევა წარმართებოდა ეროვნული საწყისების გაძლიერების ნიშნით.

ამრიგად, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ კ. კეკელიძის მეცნიერული ძიებანი იმ აზრის დამამკვიდრებელია, რომ ძველი ქართული მწერლობა არსებითად კულტურის ე. წ. დასავლურ წრეს განეკუთვნება. ეს არ არის უბრალო სახელდებითი დახასიათება: იგი დამაკვალიანებელია მისი თავისებურებების ამოსაცნობად. ასეთი მნიშვნელობა აქვს მას მხატვრული აზროვნების საკითხების კვლევისთვისაც. გასათვალისწინებელია ერთიც: რომელიმე მოვლენას დასავლურს რომ ვუწოდებთ, ეს არ ნიშნავს, რომ იგი მაინცადამაინც წარმოშობით იყოს დასავლური. ასე შეიძლება აღვნიშნოთ ის მოვლენებიც, რომლებიც ქართული ეროვნული ნიადაგის ნაყოფია, მაგრამ თავისი ხასიათით კულტურის დასავლურ ტიპს ემსგავსება. აღმოსავლურობის დაძლევა ეროვნული სიწმინდის დაცვად რომ აღქმულიყო, ამას მხარს უჭერდა ქრისტიანობის ეროვნულ იდეოლოგიად, ანდა ეროვნული იდეალების გამოხატვის ერთადერთ ფორმად მიჩნევა, მაშინ როცა სპარსული ლიტერატურული აზროვნების წესი უმთავრესად მხოლოდ პოეზიის საშუალებით შემოდიოდა ჩვენში. ამით ხშირად მისი ასპარეზი, თუ შეიძლება ითქვას, ერთგვარად შემოზღუდული იყო ესთეტიკურის სფეროთი.

ყოველივე ეს სრულიადაც არ უარყოფს, ჩვენ ვფიქრობთ, ადასტურებს კიდევაც აღმოსავლური ელემენტის დიდ მნიშვნელობას ძველი ქართული მწერლობისათვის. ამ მხრივ, მხატვრული აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით უნდა გამოვყოთ კ. კეკელიძის გამოკვლევა: «Отражение восточного суфизма в древнегрузинской поэзии» (ეტ. 11). აქ ნაჩვენებია, რომ ჩვენი მწერლობა სუფიზმის ოდენ ნაცნობობას კი არ ამჟღავნებს, — ცალკეულ შემთხვევებში იგი ორგანულად ერწყმის ძველ ქართულ მხატვრულ აზროვნებას. იგი მას იღებს როგორც გაკვალულ გზას ესთეტიკური შინაარსის გამოსახატავად. მნიშვნელოვან ელემენტად გვესახება იგი რუსთველის მიჯნურობის თეორიაში. როგორც კ. კეკელიძე აღნიშნავს, მიუღწეველი სიყვარულის რაობას რუსთაველი სუფიზმის მიხედვით განმარტავს. ოღონდ სადავო უნდა იყოს, კ. კეკელიძის შენიშვნა, რომ რუსთველი პოლემიკას აწარმოებს ასეთ სიყვარულთანაო (გვ. 282). რამდენადაც რუსთველი სწორედ ამ სიყვარულის შესახებ ამბობდა; „იგია საქმე საზეო, მომცემი აღმაფრენათა“.

კ. კეკელიძე, ასე ვთქვათ, უშუალოდ მიაღდა მხატვრული აზროვნების საკითხებს ქრისტიანული მწერლობის ისეთი დარგების კვლევისას, როგორცაა ეგზეგეტიკა და მისტიკა. 1920 წ. გამოაქვეყნა მიტროფანე მზურნელის „თარგმანებაჲ ეკლესიასტისაჲ“, რომლის შესავალ-

ში მოცემული აქვს მსოფლიო ეგზეგეტიკური მწერლობის ვრცელი მიმოხილვა. აქვე ნაჩვენებია იყო მისი მნიშვნელობა მხატვრული აზროვნების განვითარებისათვის. კერძოდ, დახასიათებულია „სახისმეტყველებითი“ თარგმანების მეთოდი, რომელიც ამკვიდრებდა ნაწარმოებთა შინაარსის ალგორითულ გააზრებას. ქრისტიანულ მწერლობაში ალგორითა ყოველთვის მხატვრული აზროვნების ფაქტს არ წარმოადგენს, მაგრამ არც გამოირიცხავს მას და, ასეთ შემთხვევებში, „სახისმეტყველების“ თეორიის დამუშავებისას სიმბოლურ-ალგორითული გამოხატვის საკითხები თეორიული რეფლექსიის საგანი ხდებოდა. ასე რომ, თვით ტერმინი „სახისმეტყველება“ მხატვრული აზროვნების ფაქტსაც აღნიშნავს.

მისტიკა შეიცავდა ქრისტიანობის ფილოსოფიას. შუა საუკუნეებში ესთეტიკის ზოგადთეორიული საკითხების გადაწყვეტა ხშირად სწორედ მისტიკის სფეროში ხდებოდა. აქ ესთეტიკა გაცილებით ფილოსოფიური იყო, ვიდრე ანტიკურ ხანაში, როცა თვით წმინდა ფილოსოფიური ნააზრევიც კი თავისი ხასიათით ერთგვარად ესთეტიკურია (იხ. ი. ბოროდაის ფრიად საყურადღებო შესავალი წერილი ა. ლოსევის წიგნში „ანტიკური ესთეტიკის ისტორია“). მისტიკურ დოგმატებში კონდენსირებულია არა მარტო წინარე მონაპოვარი აზროვნებისა, არამედ კონკრეტული კულტურულ-ისტორიული იდეალებიც კი. „ქრისტიანული დოგმები „მკვდარი და უსიცოცხლონი“ კი არ არიან, არამედ ამ დოგმების სამოსელში გახვეულია აზვირთებული ტალღები პოლიტიკური, სოციალური და კულტურული ცხოვრებისა რომსა და ბიზანტიის იმპერიაში, ამ დოგმების დადგინების ხანაში“ (ეტ. III, გვ. 147). მასთან გათვალისწინებული ჩანს ავტორიტეტული სწავლება: «Революционная оппозиция против феодализма проходит через все средневековье. В зависимости от условий времени она выступает то в виде открытой ереси, то в виде вооруженного восстания» (ფ. ენგელსი). ამიტომაც „ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიაში“, სხვა დარგებთან ერთად, მონოგრაფიულადაა გახხილული ასკეტიკურ-მისტიკური მწერლობა და მისი შინაარსი. თუ როგორი მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს კონფენსიონალურ დებულებებს მხატვრული აზროვნების განვითარებაში ამას, მაგალითად, ასეთი საკითხიც გვიჩვენებდა: რამდენადაც დიოფიზიტური დოქტრინა ქრისტეში ღვთაებრიობის გვერდით კაცობრივ საწყისსაც ხედავდა, საშუალება იქმნებოდა აგიოგრაფიაში ადამიანის ამქვეყნური ბუნებისადმი ინტერესების განვითარებისა, მისგან გამომდინარე ყველა მხატვრული შედეგებით. ეს იყო აუცილებელი გზა იმისათვის, რათა ბოლოს აზროვნება ადამიანის ბუნებაში ესთეტიკურის ძიებამდე მისულიყო.



ერთი სიტყვით, მეტად ფართო იყო ფუნდამენტალური საკითხების სფერო, რომელსაც კ. კეკელიძე განიხილავდა. მათზე დამყარებით, თუ როგორ განიშარტებოდა მხატვრული აზროვნების ცალკეული თავისებურებანი, ქვემოთ ვაჩვენებთ, როცა კონკრეტულ საკითხებს შევეხებით. კ. კეკელიძის დაკვირვებანი იმ პრინციპთა ღრმა ცოდნას ემყარებოდა, რომლებიც თვითონ იყო საყრდენი ძველი ქართული მწერლობისათვის.



როგორც აღინიშნა, კ. კეკელიძეს გამოძიებული და გათვალისწინებული აქვს მხატვრული აზროვნების საფუძვლები, როგორც იტყვიან, განვითარების მასტიმულირებელი იღებთ. მაგრამ ამასთანავე, კ. კეკელიძემ სპეციალური განმარტოვებელი გამოკვლევანი დაწერა იმ პრინციპულ თეორიათა თუ ცალკეულ ლიტერატურულ შეხედულებათა თაობაზე, რომლებიც ხელს უშლიდნენ ძველი ქართული მწერლობის განვითარებას, მხატვრული აზროვნების რეგლამენტირებას ახდენდნენ და მათი დაძლევა-განვითარებისათვის აუცილებელ პირობას წარმოადგენდა. ამ მხრივ, საყურადღებოა: „შემოქმედებითი პროცესი ძველ ქართულ მწერლობაში იდეოლოგიური ხასიათის ზოგიერთ მომენტთან დაკავშირებით“ (ეტ. II) და „კულტურული დამოუკიდებლობისათვის ბრძოლის ანარეკლი ძველ ქართულ ლიტერატურაში“ (ეტ. IV). მაგალითად, თავის დროზე დასაძლევად რთვებოდა თეორია ბერძენ-რომაელთა უპირატესობის თაობაზე ბარბაროსთა მიმართ. იგი მარტო ბერძენს კი არა, „ბარბაროსებსაც“ სჯეროდათ. ამიტომ იყო, რომ ქართული ნაციონალური ღირსების მტკიცება ი. საბანისძემ ბერძენებისადმი დაპირისპირებით დაიწყო. მაგრამ ეს თეორია შემდეგაც მძლავრობდა. საკვირველია, რომ მსგავს აზრს იმეორებს თამარის ეპოქაში ყოფილი პატრიარქი, ნიკოლოზ გულაბერიძე სვეტიცხოვლის სადღესასწაულო სიტყვაში. ამ შეხედულებით, მწერლობა და ფილოსოფოსობა, უპირველესად, ბერძენთა ნიჭია. საწინააღმდეგო აზრს ამკვიდრებდნენ ი. საბანისძე და იოანე-ზოსიმე, გიორგი ათონელი თუ არსენ ბულმაისიმისძე, რომელიც წერდა: „ერო საზეპურო, ქართველთა სამეუფეო, არასადა უმრწემეს გყო ღმერთმან“. დავსძენდით, რომ იქნებ ამ თეორიისადმი დაპირისპირებასაც ითვალისწინებდა ტენდენცია ძველი ქართული მწერლობისა — უპირატესად მოეცა პოზიტიური იდეალები, ეჩვენებინა უმეტესად ქართული ხასიათის სიმძლავრე. ფაქტი ერთია: ახსნას მოითხოვს ის გარემოება, რომ მთელ ძველ ქართულ მწერლობაში არ მოგვეპოვება თავისი მხატვრული სრულყოფილებით დადებითი გმირების ტოლფასი უარყოფითი სახეები.

ქ. კეკელიძეს ზემოაღნიშნული თეორიის განვითარებად მიაჩნია ასეთი დასაბუთების ცდაც: მწერლობა უფლებამოსილიაო არსებობდეს მხოლოდ სამ ენაზე — ბერძნულად, რომაულად და ებრაულად, რამდენადაც ჭვარცმული ქრისტეს ბრალდება ამ ენებზე შეადგინესო (ლკ. 23, 38). როგორც ცნობილია, ამ თეორიამ უფრო დასავლეთში მოიკიდა ფეხი და დიდხანს ლათინური ითვლებოდა მწერლობისა და მეცნიერების ერთადერთ ღირსეულ ენად. აღმოსავლეთის საქრისტიანოში — მათ შორის, საქართველოსა და სომხეთში — იმთავითვე შეიქმნა ნაციონალური ანბანი და მწერლობა, თუმცა ამ თეორიამ ერთგვარად მაინც დატოვა თავისი კვალი.

ქ. კეკელიძის დაკვირვებით, მწერლობის ტემპების ერთ-ერთი შემწელებელი მიზეზი ყოფილა ჩვენში თავისებური თეორია „სიბრძნისა და სისულელის“ შესახებ“. მას მხედველობაში აქვს „გრ ხანძთელის ცხოვრების“ შესავალში გამოთქმული აზრი: „ბრძნად მეტყუელებამ ვეცხლი არს წმიდაჲ, ხოლო დუმილი ოქროჲ რჩეული“.

ასეთი შეხედულება სხვადასხვა დროის ლიტერატურაში სხვადასხვაგვარად შეიძლებოდა გააზრებულიყო. დუმილში განცდის თავისებურება გააზრებული აქვთ ჩახრუხაძესა და ბარათაშვილს, ტიუტჩევსა და შალარმეს. მათთან ამ შემთხვევებში ნაგულისხმევია სათქმელის გამოხატვის სიძნელე. გიორგი მერჩულისათვის კი დუმილია უმაღლესი სიბრძნე. განცდის უმაღლესი ფორმაა დუმილში განცდა, რამდენადაც ესაა მკვრეტელობისათვის ყველაზე სრულყოფილი სულიერი მდგომარეობა. გამოთქმა ამდაბლებს გრძნობასა და აზრს. ირკვევა, ამ დროს ეს არ ყოფილა მხოლოდ თეორიული განსჯის საკითხი. ქ. კეკელიძემ აღნიშნა, რომ უთქმელობის განდიდებას პრაქტიკული გაცუნეაც შეიძლებოდა მოეხდინა მწერლობის განვითარებაზე: „ცხადია, ასეთი კვალიფიკაცია მიმზიდველად ვერ გახდინდა, ყველას თვალში მაინც, მწერლობის პროფესიას და ბევრს ვერ წააქეზებდა ხელი მოეკიდა მისთვის“ (ეტ. II, გვ. 211).

ქ. კეკელიძე განიხილავდა არა მარტო სასულიერო და საერო მწერლობის კეთილისმყოფელ ურთიერთზეგავლენას, არამედ მათ შორის არსებულ დაპირისპირებულობასა და ურთიერთუარყოფას. გარკვეულ წრეებში აღიარებულ იქნა სასულიერო-საეკლესიო მწერლობის პრიმატი. მაგრამ მწერლობა მიჩნეული იყო მხოლოდ საეკლესიო იერარქიის წარმომადგენელთა, ე. ი. სამღვდელთების პრივილეგიად; საქმე ისაა, რომ ერისკაცს აკრძალული ჰქონდა სხვისი სარწმუნოებრივი სწავლება და დამოძღვრა, აქედან, მაშასადამე, საეკლესიო მწერლობაში მონაწილეობის მიღება. მეექვსე მსოფლიო კრების 64-ე კანონი ამბობს: არა ჭერ არს ერისკაცი ხალხის წინაშე წარმოსთქვამდეს სიტყვასაო (ეტ. II.

გვ. 205). ესთეტიკურ შინაარსს ცვლიდა საღეთო შინაარი. ამიტომ იყო, რომ ვახტანგ VI ცდილობდა ვეფხისტყაოსნის შინაარსად წარმოედგინა საღეთო აზრი. თავისთავად, განვითარების თვალსაზრისით, სასულიერო და საერო მწერლობას შორის დაპირისპირების არსებობა უარყოფითი ფაქტი არ იყო. ეს ნიშნავდა, რომ ქართული აზროვნების განვითარება არ მიმდინარეობდა „ერთიანი ნაკადით“. განსხვავებულ სტილთა არსებობა ლიტერატურული აზროვნების მრავალფეროვნებას ადასტურებდა. უარყოფითი იყო სასულიერო მწერლობის ერთადერთ სწორ გზად მიჩნევა, რაც მხატვრული აზროვნების უნიფიცირებას გამოიწვევდა. საერო მწერლობის წარმოშობა იყო ერთგვარი უარყოფა სასულიერო მწერლობისა, ანდა მისი ფუნქციების კატეგორიული შეზღუდვა. აღორძინების ხანაში იყო ცდა მათი გაერთმნისშენიანებისა.

კ. კეკელიძეს სხვა მრავალი ფაქტორიცა აქვს განხილული, რომელთა გადალახვის საფუძველზე ხდებოდა ძველ ქართულ მწერლობაში მხატვრული აზროვნების თვითმყოფადი ბუნების გამოკვეთა.



რით უნდა დაეიწყათ საკუთრივ ძველი ქართული მხატვრული აზროვნების საკითხების კვლევა? განსაკუთრებით ნათლად გამოჩნდა კ. კეკელიძის პოზიცია ამ კითხვაზე აგიოგრაფიას მიმართ: ამ მწერლობის მხატვრულ თავისებურებათა შესწავლისას ამოსავალი უნდა იყოს ზოგადი თეორიულ-თეოლოგიური პრინციპები, რომელსაც ის ემყარებოდა. ეს იმიტომ, რომ აგიოგრაფია ნორმას დამორჩილებული მწერლობაა. აქ ჩვეულებრივია, რომ ნაწარმოები აგებულ იქნეს გაცნობიერებულ თეორიული პრინციპების მიხედვით. აი, ამ პრინციპების ამოცნობაა უპირველესად საჭირო. ამით გამოჩნდება მისი კანონიკური ხასიათი და შემოქმედებითი ბუნებაც. ამიტომაც კ. კეკელიძე იწყებს ზოგადი, ასე ვთქვათ, კანონიკური მნიშვნელობის პრინციპებიდან და მინდის შემოქმედებითი პროცესის ცალკეული ასპექტების გამოვლიანებად. მართალია, კ. კეკელიძეს არ მოუცია ინდივიდუალურ სტილთა მონოგრაფიული გამოკვლევანი და ამ გზით მოპოვებული განმაზოგადებელი დასკვნები, მაგრამ დასახა მათთან მისასვლელი გზები.



კ. კეკელიძის გამოკვლევებში ნათლად ჩანს უპირველესი მიზანი — ამოცნობილ იქნეს ის ლიტერატურული ფასეულობა, რომელიც ნაწარმოებს ჰქონდა თავისი დროისათვის. ამას იგი ნათელყოფდა უმთავრესად ისტორიულ-ლიტერატურული ასპექტების მხრივ, მაგრამ ამასთანავე, პირდაპირ თუ არაპირდაპირ, მკვლევარი მიგვითითებდა ლიტერა-

ტურული გემოვნების ისტორიული განვითარების ტენდენციებზე. ამას ემსახურებოდა, მაგალითად, კ. კეკელიძის ერთი თითქოსდა სასხვათაშორისო შენიშვნა, რომელიც მან „ქართული ლიტერატურის ისტორიაში“ წარუძღვარა იმ თავს, სადაც აგიოგრაფიული მწერლობაა განხილული. კ. კეკელიძე საყურადღებოდ თვლის იმ გარემოებას, რომ განვითარების პირველ პერიოდში ჩვენი მწერლობა ნაკლებ ყურადღებას იჩენს საისტორიო თხზულებების თარგმნისადმი, მაშინ როცა თითქმის ამომწურავადაა თარგმნილი აგიოგრაფია. კ. კეკელიძის აზრით, ეს წარმოდგენას გვაძლევს აგიოგრაფიული მწერლობისადმი იმდროინდელი მკითხველის დამოკიდებულებაზე: „ქართველები საეკლესიო მწერლობიდან უფრო ეწაფებოდნენ ისეთი ძეგლებისა და დარგების გადმოთარგმნას, რასაც პირდაპირი მნიშვნელობა ჰქონდა მათი სარწმუნოებრივ-ზნეობრივი წარმატებისა და ქრისტიანობის შინაარსის შეგნებისათვის. ამ მხრივ, უცხოელთა საისტორიო ლიტერატურა მათ, შედარებით, ბევრს ვერაფერს მისცემდა. ამასთან იმათ ისტორიულ ცნობისმოყვარეობას რამდენადმე ის მდიდარი აგიოგრაფიული ლიტერატურა აკმაყოფილებდა, რომელიც წარმოადგენს საკუთრივ ისტორიული მწერლობის ერთ-ერთ დარგს და რომელსაც არანაკლები მნიშვნელობა აქვს, ვიდრე წმინდა ისტორიულ მწერლობას“ (გვ. 500-501). (ეს ერთ-ერთი გამოხატულებაა იმისა, რომ კ. კეკელიძე ლიტერატურული მემკვიდრეობის სისტემატიზაციის დროსაც საერთო განვითარების ისტორიულ ტენდენციებს პოულობდა). ზემოაღნიშნულთან დაკავშირებით საყურადღებოა, რომ მაგალითად, V—VIII საუკუნეებში არც ორიგინალური საისტორიო მწერლობა განვითარებულა გახსაკუთრებით, მაშინ როცა აგიოგრაფიაში უკვე მნიშვნელოვანი წარმატებები გვაქვს.



უპირველესად მხატვრული აზროვნების ისტორიის ინტერესების სფეროში შემოდის კ. კეკელიძის დამსახურება მეტაფრასტიკის შესწავლის მხრივ.

ცნობილია, რომ X ს-ში ბიზანტიაში ჩამოყალიბდა ახალი ლიტერატურული მიმართულება, რომელმაც მთელი ადრინდელი აგიოგრაფია გადაამუშავა (გაამეტაფრასა) და შეუფარდა იგი ახალ ლიტერატურულ მოთხოვნებს. ძველ კანონიკურ აგიოგრაფიულ ძეგლთა ფაბულარული მხარე უცვლელად დატოვეს და ძირითადად მხატვრული აქსესუარის მხრივ „გარდაკაზმეს“ ისინი. ეს იყო დიდი ლიტერატურული მოვლენა საქრისტიანო მწერლობათა ისტორიაში. ასეთი შინაგანი განვითარება არ განუცდია აგიოგრაფიას მთელი თავისი ისტორიის მანძილზე. ახალმა ლიტერატურულმა მოთხოვნებმა დაარღვია კანონ-

ნიკური სიმყარე, აღმსარებლობით მიზეზებთან ერთად საკუთრივ ლიტერატურული ამოსავალი გახდა საფუძველი განვითარებისა.

1910 წელს კ. კეკელიძემ გამოაქვეყნა ეფრემ მცირის „მოსაქსენებელი სუმეონისათვის ლოლოთეცისა“, რომელიც მან გელათის ხელნაწერებში აღმოაჩინა (ამას მოჰყვა იოანე ქსიფილინოსის სიტყვის პუბლიკაცია). ამ აღმოჩენებს, როგორც ეს არაერთხელ აღნიშნულა მეცნიერებაში, უდიდესი მნიშვნელობა ჰქონდა როგორც ქართული, ასევე ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორიისათვის. მათ გაარკვეეს მეტაფრასტიკის, როგორც ლიტერატურული მიმართულების მანამდე უცნობი ბევრი არსებითი საკითხი. ამან მხატვრული აზროვნების თვალსაზრისითაც ახალი საკითხები წამოჭრა, რომელთა გარკვევა უნდა მოხდეს კ. კეკელიძის აღნიშნულ გამოკვლევებზე დაყარებით. სამწუხაროდ, ჯერ-ჯერობით არაა შესწავლილი და სპეციალურ კვლევას მოელის ქართული მეტაფრასული და წინარე (კიმენური) აგიოგრაფიის ურთიერთ-მიმართების საკითხი მხატვრული აზროვნების თვალსაზრისით.



კ. კეკელიძემ არაერთი გამოკვლევა მიუძღვნა ძველი ქართული მწერლობის ტიპობრივ, დამახასიათებელ მოტივებს, მაგალითად, „სამიჯნურო ცთუნების პრობლემისათვის ქართულ ლიტერატურაში“, „ორი მოხეტიალე სიუჟეტისათვის ქართულ ფოლკლორსა და ლიტერატურაში“, „ქართულ-ბიზანტიური ლიტერატურული პარალელები“, „გოდების“ უანრი და „გლოვის წესი“ ძველ ქართულ ლიტერატურაში“, „ესქატოლოგიური მოტივები ძველ ქართულ მწერლობასა და ცხოვრებაში“ და სხვა.

აქ აღვნიშნავთ მხოლოდ, რომ ამ ნაშრომებში კ. კეკელიძე ეხება უმთავრესად აგიოგრაფიულ მწერლობას, მაგრამ მასვე აქვს გამოკვლეული აღორძინების ხანის მწერლობისათვის საერთო ლიტერატურული მოტივები. საყურადღებოა მისი დაკვირვებანი თეიმურაზ პირველისა და აღორძინების პერიოდის შემდგომი ხანის პოეტთა შემოქმედებაზე. მისი თვალსაზრისის მიხედვით, არჩილთან მოგვეპოვება მთლიანად თეიმურაზის შეხედულებათა განვითარება ამ საკითხში. არჩილის შესახებ კი მკვლევარი წერდა: არჩილის პესიმიზმს რომანტიკული ნიადაგი არა აქვსო (ქართული ლიტ. ისტ. II, გვ. 589). მაშასადამე, შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ „სოფლის სამღურავის“ მოტივი პრინციპულად განსხვავდება ბარათაშვილის „მსოფლიო სევდისაგან“. ამ საკითხებზე კ. კეკელიძის მიერ გამოთქმული მოსაზრებები საშუალებას ქმნიან შემდეგი დასკვნების გამოტანისთვისაც: როგორც კ. კეკელიძე შენიშნავს, თეიმურაზის „სოფლის სამღურავის“ ვაგებისას უნდა ვავითვალისწინ-

ნათ მისი რელიგიური ოპტიმიზმი. გამოდის, რომ, თუ შეიძლება ასე ითქვას, თეიმურაზის პესიმიზმი ორგვარია: „ამა სოფლის მიმართ“ იგი ბოლომდე პესიმისტია, მაგრამ მხოლოდ „ამა სოფლისა“ მიმართ. მეორეს მხრივ, სინანულის განწყობილება ყოველთვის როდი ნიშნავს იგვეს. პენიტენციალური ლექსები, სინანულის ჰიმნები შეიძლება აღმოცენებული იყოს თვით არსებობის ფაქტის გააზრებით და შეიცავდეს მარადიული ბედნიერებისაკენ ღტოლვის სურვილს. აქ იგი არ გამოხატავს პესიმიზმს — მას საბოლოოდ რელიგიური ოპტიმიზმისაკენ მიეყვართ, რამდენადაც ამ შემთხვევაში პიროვნებას ახლავს შინაგანი კმაყოფილება, რომ „მე“ სინანულმა მოიცვა. პოეტი არ განიცდის სინანულის სიმწარეს, პირიქით, სინანულა სულიერი ჰარმონიაა. სინანული თვით მიიჩნევა ადამიანისათვის ყველაზე სრულყოფილ სულიერ მდგომარეობად — იგია სიწმინდის ცხადყოფა. ასე რომ, ეს სინანული, ისევე როგორც დავით აღმაშენებლის „გალობანი სინანულისანი“, არაა გამოწვეული „სოფლის სამღურავით“. მაგრამ არსებობს სულ სხვა გზაც: ზოგჯერ ამ სინანულს, ასეთ სევდას პოეტი მიჰყავს ჰედონიკასა და ეროტიკამდე. კ. კეკელიძე შენიშნავს, რომ ასეთ შემთხვევაში თეიმურაზისათვის „ჰედონიკა და ეროტიკა ეს ხელოვნური სიკვდილია, ღვინოსა და სიყვარულში ლამობს ის დაივარდოს თავისი „მე“, განეშოროს ამ სინამდვილეს, წავიდეს მისგან“ (იქვე, გვ. 569).



კ. კეკელიძე სწავლობდა სიმბოლურ-ალეგორიული გამოხატვის თავისებურებებს ძველ ქართულ მწერლობაში. თუ დავალაგებთ ამ საკითხზე სხვადასხვა ადგილას გამოთქმულ მოსაზრებებს, ერთიან სურათს ვიღებთ გამოხატვის აღნიშნული ხერხის განვითარებისა მთელი ძველი ქართული მწერლობის ისტორიის მანძილზე. ნაშრომში „ადრინდელი ფეოდალური ქართული ლიტერატურა“ კ. კეკელიძე „აბოს წამების“ მყარ სიმბოლურ-ალეგორიულ ფორმათა თავისებურებებს შეეხო და აღნიშნა მათი სიახლოვე არეოპაგიტულ სიმბოლიკასთან. აქ ბუნების ძალთა განცდას ემყარება ღვთაებრიობის განცდა. როგორც ცნობილია, ადრეულ შუა საუკუნეებში ლიტერატურაში (ასევეა მხატვრობაშიც) არაა წინააღმდეგობა ბუნება (იხ. ა. ბიზე, ბუნების გრძნობის ისტორიული განვითარება, რუსული თარგმანი). ასევე იყო ჩვენს მწერლობაშიც. თვით რუსთველისთვისაც მეორეხარისხოვანი ელემენტია ბუნების სილამაზის გამოხატვა. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ საერთოდ არ არსებობდა ბუნების გრძნობა ძველ ქართულ ლიტერატურაში. იგი წარმოდგენილი იყო თავისებური ფორმით: აგიოგრაფიაში ბუნების სურათები შეიძლება იყოს არა მხატვრული სახის შინაარსი,

არამედ სხვა შინაარსის ალეგორიული გამოხატვის საშუალება, როგორც იტყვიან, სახის მატერიალური სტრუქტურა. ამ გზით იკვლევდა გზას და მკვიდრდებოდა ჩვენს ლიტერატურაში ბუნების ესთეტიკა.

კ. კეკელიძე მიუთითებდა იმ ფაქტს, როცა ალეგორიული სახეები თეორიული რეფლექსის საგანი გამხდარა. მხედველობაში გვაქვს „სახისმეტყველების“ ეფრემ მცირისეული განმარტება, რომელიც მან დავითნის კატენების შესავალში მოგვცა. რუსთველოლოგიურ შტუდიებში კ. კეკელიძე გვიჩვენებს, რომ პოეტი იყენებს ქრისტიანულ სიმბოლიკას, თუმცა ზოგჯერ მასთან ფრაზეოლოგიური დამთხვევა არ უნდა ნიშნავდეს შინაარსის იგივეობასაც. თეიმურაზ პირველის პოეზიაში კი ალეგორია სპარსული პოეზიის არსენალიდან მომდინარედა და დასახული. როგორც ვთქვით, კ. კეკელიძე მის საფუძვლად სუფისტურ მსოფლშეგრძნებას მიიჩნევდა.

სპეციალური გამოკვლევა მიუძღვნა კ. კეკელიძემ ალეგორიული გამოხატვის თავისებურებას „დავითიანში“. ილიას დროს ფიქრობდნენ, რომ დ. გურამიშვილმა „თავი დააღწია ქართულ პოეზიაში დამკვიდრებულ ფიგურობასა და ალეგორიას“. ეს არსებითად სწორი იქნება, თუკი ვიგულისხმებთ სპარსულ „ფიგურობასა და ალეგორიას“. მაგრამ კ. კეკელიძემ მიუთითა სხვა სახის ალეგორიულ გამოხატვაზე დ. გურამიშვილის შემოქმედებაში. მართლაც რომ, ძნელად გასაგები იყო ისეთი, მეტად სპეციფიკური აზროვნების ხასიათი, როცა ზუბოვკელი ქალის ხოტბაში ამოსაცნობია ქრისტეს სახე. საქმეში ჩაუხედავ მკითხველს ეს შეიძლებოდა პარადოქსალურად მოჩვენებოდა, მიუხედავად იმისა, რომ თვითონ დ. გურამიშვილი მიუთითებს ასეთი ქვეტექსტის არსებობაზე თავის ნაწარმოებში. მაგრამ კ. კეკელიძემ სრული სიცხადით გვიჩვენა ასეთი გააზრების რეალურობა, მისი ძირები და მისი შემდგომი განვითარება. ამ შემთხვევაში, ჩვენ ვიტყვით, უფრო ხიშხოლურ გამოხატვასთანა გვაქვს საქმე, რამდენადაც გამოხატვის წინა პლანი თავისთავად მნიშვნელობასაც შეიცავს — ზემომითითებულ ლექსის ქვეტექსტში ქრისტეა ამოსაცნობი, მაგრამ ზუბოვკელი ქალის სახეც თავისთავადი მნიშვნელობის მატარებელი მხატვრული სახეა. ასეთი ორპლანიანობა კი უცხობა ალეგორიისათვის, რომელსაც იგავ-არაკული ჟანრის ნაწარმოებები შეიცავს.

• • •

მხატვრული აზროვნების ისტორიული განვითარების თვალსაზრისით, უმნიშვნელოვანესია კ. კეკელიძის თეორია ძველი ქართული საერო მწერლობის წარმოშობისა, რომელიც მან 1933 წელს წამოაყენა. იგი ასე შეჯამდა: „ძველი ქართული საერო მწერლობა დ ი ა ლ ე ქ ტ ი -

კუ რ ი გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ა ა ს ა ს უ ლ ი ე რ ო მ წ ე რ ლ ო ბ ი ს ა  
და კ ა ნ ო ნ ო მ ი ე რ ა დ წ ა რ მ ო ი შ ო ბ ა მ ი ს გ ა ნ (ქართული  
ფეოდალური ლიტ. პერიოდიზაცია, გვ. 36). ამ შემთხვევაში გათვალის-  
წინებული იყო საერო მწერლობის წარმოშობის პროცესში მრავალ-  
მხრივი ლიტერატურული ურთიერთობანი და, მათ შორის, სპარსულ  
მწერლობასთან კავშირის მნიშვნელოვანი როლი, აგრეთვე ის განსაკუთ-  
რებული კულტურულ-ისტორიული ატმოსფერო, რომელიც აყენებდა  
მოთხოვნას სოციალური და ესთეტიკური იდეალები ახლებურ სტი-  
ლურ ფორმებში შეეგარანოთ.

ქ. კეკელიძის მეცნიერული თეორიები წინასწარგანჩინებული თვალ-  
საზრისით კი არ იქმნებოდა, არამედ მეცნიერულ საფუძველთა სკრუ-  
პულოზური ანალიზითა და მთელი ქართველოლოგიის საერთო სამეც-  
ნიერო დონის გათვალისწინებით. ამიტომ გასაგები იყო, რომ ადრე ის  
იზიარებდა ნ. მარის თეორიას ქართული საერო მწერლობის სპარსულ  
ლიტერატურის გავლენით წარმოშობის შესახებ. მაშინ არ იყო გამოვ-  
ლინებული ძველი ქართული მწერლობიდან ყველა ის საფუძველი, რო-  
მელსაც შეეძლო გამოეწვია „დიალექტიკური გახვითარებით საერო  
მწერლობის კანონზომიერი წარმოშობა“. ამ ვითარებაში ნ. მარის თეო-  
რიისათვის ანგარიშგაუწველობა ნიშნავდა უფრო მეტად ს ა ს უ რ ვ ე-  
ლი აზრისაკენ განუკითხველ მისწრაფებას. ქ. კეკელიძისათვის კი „სა-  
სურველი აზრი“ შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ მეცნიერულად და-  
საბუთებული აზრი. შემდგომი ასეთი საფუძველები გამოვლინებულ იქ-  
ნა, იგი საკმარისი პირობა გახდა იმისათვის, რათა მათზე დაყრდნობით  
ახალი, ისტორიული და ლოგიკური თვალსაზრისით გამართლებული  
თეორია აგებულყო.

ამ თეორიას გა მ ო მ დ ი ნ ა რ ე მე ც ნ ი ე რ უ ლ ი შე დ ე გ ე-  
ბ ი ც ჰ ქ ო ნ დ ა. იგი ძველ ქართულ მწერლობას (ამ შემთხვევაში  
სასულიერო და საერო მწერლობათა ისტორიას) წარმოგვიდგენს ერთ  
მთლიან პროცესად. გარდა ამისა, თუკი მისი ძირითადი წყარო სასუ-  
ლიერო მწერლობაშია — შემდგომ კვლევასაც ასეთი დაკვალიანება  
მიეცა: კვლავაც საჭიროდ ჩაითვალა ასეთ წყაროთა შემდგომი გამოვ-  
ლინება. საერო მწერლობის უცხოურიდან მომდინარე წყაროების კვლე-  
ვისას საჭირო გახდა იმის შემოწმება, თუ რამდენად ეგუებოდა იგი  
ადრეულ ლიტერატურულ ტრადიციას, რამდენადაც იგულისხმება,  
რომ ტიპოლოგიური მსგავსების დადგენა ყოველთვის არ ნიშნავს, თით-  
ქოს მიგნებულისა ამა თუ იმ ლიტერატურული მოვლენის უშუალო  
წყარო. ყოველივე ამის გამო, ქ. კეკელიძის თეორია წარმოგვიდგება რო-  
გორც გ ა ნ ვ ი თ ა რ ე ბ ა დ ი თ ე ო რ ი ა: იგი თვითონვე ითვალის-



წინებს და შესაძლებლობასაც შეიცავს მისი ცალკეული ასპექტების შემდგომი დაზუსტება-განვითარებისათვის.

ამისი მაგალითი თვით კ. კეკელიძემ გვიჩვენა შემდგომში საკუთარი მეცნიერული გამოკვლევებით.

კერძოდ, გამოვეყოფთ ჩვენს მწერლობაში სარაინდო რომანის წარმოშობა-განვითარების პრობლემას, რომელიც, რასაკვირველია, მთლიანად არ ემთხვევა, მაგრამ მჭიდროდ უკავშირდება ასეთ საკითხს: ბიზანტიური აგიოგრაფიული რომანის მნიშვნელობა ქართული საერო მწერლობის წარმოშობისათვის. კ. კეკელიძემ გვიჩვენა, რომ ლიტერატურული აზროვნების ის ფორმები, რომლებიც აგიოგრაფიულ მწერლობაში განვითარდა, ე. წ. ავანტიურული რომანის მხატვრულ აქსესუარად გადაიქცა. ეს თვალსაზრისი მით უფრო მნიშვნელოვანია, რომ შეიძლება ავანტიურული რომანის მხოლოდ და მხოლოდ სპარსულიდან მომდინარეობა თავისთავად ცხადად ჩათვლილიყო და მოხსნილიყო სხვა ელემენტის ძიების საჭიროება. აგიოგრაფიიდან კ. კეკელიძეს ამ შემთხვევაში მხედველობაში აქვს ე. წ. „წმინდა მხედართა“ რომანები. მაგრამ კ. კეკელიძეს ნაჩვენები აქვს სხვაგვარი ურთიერთობანიც. მაგალითად, მან გამოჰყო ამ რომანებში აგიოგრაფიიდან შემოსული ოთხი კომპოზიციური ელემენტი. შეიძლება სადავო იყოს, არის თუ არა ეს ელემენტები მაინცადამაინც აგიოგრაფიაში აღმოცენებული ან მისი კუთვნილება, რამდენადაც იგივე შეიძლებოდა გვეპოვა ქართულ ფოლკლორულ თხზულებებში ან, თუნდაც, სპარსულ ლიტერატურულ ძეგლებში. მიუხედავად ამისა, მაინც გამორიცხული ვერ იქნება, რომ ამ ელემენტების მიხედვით საერთო აქვთ სარაინდო და აგიოგრაფიულ რომანებს, კ. კეკელიძე გვიჩვენებს, თუ როგორ იქნა გამოყენებული წმინდა მხედართა თვისებანი ადამიანის ახალი, რაინდული იდეალის გამომხატველი მხატვრული სახის შესაქმნელად.

ნიშანდობლივია კ. კეკელიძის მითითებული შემდეგი ფაქტი: „წმინდა მხედართა“ რომანებზე „დიდი მოთხოვნილება დაბადებულა ჩვენში X საუკუნის მიწურულიდან, განსაკუთრებით, XI—XII საუკუნეებში, როდესაც ჩვენი ქვეყნის ტერიტორიაზე ყალიბდება ძლიერი ფეოდალური მონარქია. ეს იქედან ჩანს, რომ დასახელებულ მხედართა ცხოვრება-მარტივობანი ითარგმნება სწორედ X საუკუნის გასულიდან მეოთხრამეტის მეორე ნახევრამდე (ეტ. II, გვ. 6). შემდეგ უკვე ორიგინალური იქმნება. ორიგინალურმა მწერლობამ კი მსგავსი იდეალები საერო მწერლობის ფორმით წარმოგვიდგინა. აქ საყურადღებოა რამდენიმე მხარე: ჯერ ერთი, საერო მწერლობის წარმოშობამდე, უკვე მეათე საუკუნიდან, ისახება ისეთი ინტერესები, რომლებიც საბოლოოდ შესაძლებელი: სრულყოფილად მხოლოდ საერო მწერლობამ დააკმაყო-

ფილოს. თავდაპირველად ამ ახლებურ ლიტერატურულ ინტერესებს ნათარგმნი აგიოგრაფიული რომანებით იკმაყოფილებდნენ — ასე იყო X—XI საუკუნეებში. ქართულად ასეთი ხასიათის ორიგინალური რომანები არ შექმნილა (თუმცა ორიგინალურ აგიოგრაფიაში კი შექრილა რომანული ელემენტები). როცა მთლიანად მომწიფდა ახალი ლიტერატურული გემოვნება, მას პირდაპირ საერო მწერლობის შექმნა მოჰყოლია. თანაც ეს გვესახება ისტორიულად ადგილობრივი ვითარებებით განპირობებულ მოვლენად, რასაკვირველია, შემთხვევითი არაა ამ ინტერესების განვითარება საზოგადოებაში საერო პირთა როლის განსაკუთრებულ გაზრდასთან დაკავშირებით, რომელსაც მოსდევდა გმირის იდეალიზების ახლებური პრინციპების წამოყენება. ლიტერატურა კი, როგორც ეს ხშირად ხდება, მას ახორციელებდა უკვე ჩამოყალიბებული მხატვრული ფორმებით.

სარაინდო რომანების კავშირს აგიოგრაფიასთან ქ. კეკელიძე იკვლევდა უმთავრესად ტიპობრივი პასაჟებისა და საერთო ლიტერატურულ მოტივებზე მითითებით. ეს მას ნაჩვენები აქვს მრავალი აგიოგრაფიული გმირის „რაინდული“ სახისა და ქცევის მხატვრული განხორციელების მაგალითზე, როგორებიც არიან: გიორგი კაპადოკიელი, დიმიტრი თესალონიკელი, მერკვილე, თეოდორე ტირონი, თეოდორე სტრატილატი, ანდრია ტრიბუნე, პროკოპი დუქსი და სხვანი.

მაგალითად, გიორგი კაპადოკიელისა და თეოდორე სტრატილატის „წამებებიდან“ ახალ ლიტერატურულ გემოვნებას მიესადაგებოდა თუნდაც ასეთი „გარეგნული“ ნიშნები: ლიტერატურული პორტრეტების, ასე ვთქვათ, თავისთავადი მნიშვნელობის დამკვიდრება, ფიზიკური მშვენიერების აუცილებელ ნიშნად მიჩნევა ადამიანური სრულყოფილებისათვის; სინანულისა და გოდების ტრაგიზმი (აღრეული აგიოგრაფიისათვის იგი უმთავრესად გამორიცხული იყო); მოწამე გმირებს ამშვენებს ქალთა სიმშათია, თუმცა ჭერჯერობით მათი ღვთისმოსაობის გამო. ამ მოტივების ფასეულობას ქ. კეკელიძე კლასიკური რომანის მიხედვით არ უყურებს, აგიოგრაფიის ფონზე კი სრულიად თავისებურად წარმოგიდგება მათი მნიშვნელობა. ქ. კეკელიძე გვიჩვენებს, რომ ამ მოტივების შემოტანა განვითარების ტენდენციის გამოშხატველი ყოფილა; ეს რომანები იქ, სადაც განსხვავდებიან ჩვეულებრივი აგიოგრაფიული ნაწარმოებებისაგან, უახლოვდებიან სწორედ ე. წ. სარაინდო რომანებს. ქ. კეკელიძეს მოყვანილი აქვს მრავალი მაგალითი მათი შეხვედრების დასადასტურებლად „ამირანდარეჯანიანთან“ და „ვეფხისტყაოსანთან“. მაგრამ საერთო მომენტების აღნიშვნა ჩვენთვის ცხადყოფს ერთსაც: მათ შორის მეტია განსხვავება, ვიდრე, თუნდაც, „წმინდა მხედარ-

თა“ და შუა საუკუნეების ევროპული „წმინდა რაინდების“ რომანებს შორის.

აკად. ა. ვესელოვსკი სპეციალურად სწავლობდა „ქრისტიანულ რომანს“. მან თვითონ დააფუძნა ეს ტერმინი და მისი შინაარსიც გაარკვია თავის „კლასიკურ შრომაში“ (როგორც მას კ. კეკელიძე აფასებდა) — „Из истории романа и повести“. მაგრამ ა. ვესელოვსკი მაშინ უფრო ელენისტური რომანის კვალს ეძებდა. კ. კეკელიძეს უმთავრესად ქართული საერო მწერლობის წარმოშობის თვალსაზრისით აინტერესებდა ეს ნაწარმოებები. ამით მან ერთგვარად განაგრძო კიდევ ა. ვესელოვსკის დაწყებული საქმე. რაც მთავარია, უფრო სრულად გაირკვა ლიტერატურის ისტორიაში აგიოგრაფიული რომანის ადგილი და მნიშვნელობა. იგი წარმოგვიდგა როგორც განვითარების აუცილებელი რგოლი, ახალი ეტაპი ელენისტური რომანის შემდეგ და საერო მწერლობის საფუძვლების შემქმნელი. ეს დასკვნა, ცხადია, საყურადღებო იყო ბიზანტიური მწერლობის თვალსაზრისითაც.

მაგრამ ცალკეული პარალებლების დადგენა კ. კეკელიძეს ყოველთვის როდი მიაჩნდა უშუალო ნათესაობის დამადასტურებლად, ლიტერატურული მოტივების მიხედვით იქმნება ეს, თუ, საერთოდ, მხატვრული აზროვნების თვალსაზრისით. ამით მას მხოლოდ იმის ჩვენება სურს, რომ „ამისი მსგავსი თხზულებანი (აგიოგრაფიული რომანები — რ. ს.) სასულიერო მწერლობისა ნიადაგს ამზადებდა ჩვენში საერო მხატვრული ლიტერატურის წარმოსაშობად და მასთან მკითხველის შესაგუებლად“ (ეტ. II, გვ. 33).

კ. კეკელიძე ბრეტონის ციკლისა და მრგვალი შავიდის რაინდების რომანის ყაიდის ავანტიურული რომანების კვალს ხედავს „სამთა ძმათა მიმოსვლაში“ მაკარი რომაელის ცხოვრებიდან (მისივე მსგავსია „ზოსიმეს მიმოსვლა“), რომელსაც „ჩვენ თითქოს გამოვყევართ საეკლესიო-სასულიერო თხრობათა რკალიდან და შევეყავართ საერო ფანტასტიკურ-ზღაპრული ნაწარმოების სფეროში, სადაც მთელი ფიზიკური ბუნება, — მისი მოვლენებით, ფლორითა და ფაუნით — განპირობებული და ადამიანის თანამგრძობია“ (ეტ. II, გვ. 49). თავის მხრივ, ეს რომანები ბევრს საერთოს ამქლავენებს „ამირანდარეჯანიანთან“. კ. კეკელიძე ამას ადასტურებს მრავალი საერთო მოტივის ჩვენებით (ბუნების მორჩილება გმირისადმი; რაინდს ახლავს ლომი თუ ირემი საგმირო საქმეთა თავგადასავალისას და ავტორები მას აძლევენ თითქმის დამოუკიდებელი ეპიზოდის მნიშვნელობას; სამიჯნურო ცთუნება სულიერი გამოცდის ერთ-ერთი სახეა; მისტაფიკაცია სამოქმედო გარემოსი — იგი საშუალება ხდება ემოციურობის გასაძლიერებლად, თუშკაც ამით ირღვევა აგიოგრაფიის სამოქმედო გარემოს კონკრეტულობის პრინ-

ციპი. სარაინდო რომანთა ასეთი პასაჟებიც კი გვხვდება აგიოგრაფიულ რომანში: ჩვენებით ხილვა საკმარისი ხდება სიყვარულისათვის და ა. შ.). მაგრამ ამ შემთხვევაში ჩვენთვის მთავარი მაინც სხვა რამის აღნიშვნაა: ზემომოყვანილი პარალელებით კ. კეკელიძემ ქართული სარაინდო რომანი მსოფლიო რომანის ურთიერთობებში ჩართო. კ. კეკელიძემ „ამირანდარეჯანიანის“ მსგავსება დაგვანახა მაკარი რომაელის „ცხოვრებასთან“. თავის მხრივ, მაკარი რომაელის ცხოვრება, ა. ვესელოვსკის გამოკვლევით, წარმოადგენს ფსევდოკალისტენის „ალექსანდრიანის“ ერთ-ერთი ეპიზოდის გაქრისტიანებულ რედაქციას. აქედან კი ა. ვესელოვსკის ანალოგიები გაჰყავს სერბიულ „ალექსანდრიანთან“ და ძველ ფრანგულ Aspremont-თან. ასე რომ, შეიქმნა კიდევ ერთი შესაძლებლობა ქართული შუასაუკუნეობრივი რომანის პრობლემების განხილვისა მსოფლიო ლიტერატურის საკმაოდ ფართო არეალში.

აქვე უნდა გავითვალისწინოთ კ. კეკელიძისეული პოზიცია ქართული რენესანსის საკითხში. კ. კეკელიძეს ხშირად ახლდა სკეპსისი არა მარტო სხვათა აზრის, არამედ საკუთარი შეხედულებების მიმართაც, თუკი იგი დაეკვებინა შესაძლებლობას ტოვებდა. კ. კეკელიძე და შ. ნუცუბიძე სხვადასხვა მხრიდან აწონასწორებდნენ ქართულ აზროვნებას, ვითარცა მაღალაკადემიური სკეპსისი და მეცნიერული აღმაფრენა. მართალია, ცალკე მონოგრაფიული გამოკვლევა ქართული რენესანსის საკითხებზე კ. კეკელიძეს არ მოუცია, მაგრამ მაინც შესაძლებელი ხდება ერთიან მწყობრ კონცეფციად დავალაგოთ ის შეხედულებანი, რომლებიც მას პრობლემის ირგვლივ გამოუთქვამს. კ. კეკელიძის დასკვნით, „თვით სასულიერო მწერლობის ბატონობის ხანაშიაც საქართველოში არ იზიარებდნენ ულტრა-რიტუალურ და კონსერვატულ-რიგორისტულ ქრისტიანიზმს“ (ეტ. IV, გვ. 111). ამიტომაც ქართულ მსოფლმხედველობითსა და წმინდა ლიტერატურულ აზროვნებაში აღრიდნავე განვითარდა ჰუმანიზმის ელემენტები, რომლებიც კლასიკურ ხანაში ერთიან ჰუმანიტურ მსოფლშეგრძნებაში გადაიზარდა. აქედან გამომდინარე, კ. კეკელიძე კლასიკური ხანის ქართულ აზროვნებაში არ ხედავს ისეთ დაპირისპირებულობას წარსულისადმი, როგორც ევროპულ რენესანსსა და წინარე ინკვიზიციურ ეპოქებს შორის არსებობდა. კ. კეკელიძეს მართებულად არ მიაჩნია ქართულ სინამდვილეს მექანიკურად მოვარგოთ ევროპული აზროვნების განვითარების ასეთი მოდელი: ანტიკური აზროვნების დაცემა რელიგიის ბატონობის ხანაში; მეცნიერული აზროვნების იგნორირების ხანა; შემდეგ, ამ ეპოქის დაძლევა-უარყოფა და ანტიკის აღორძინება. კ. კეკელიძე ხაზს უსვამდა იმ გარემობას, რომ რუსთველთან ევროპულ რენესანსზე გაცილებით ადრე გვაქვს ჰუმანიტურ-რენესანსული იდეები, მაგრამ ქართული აზროვნება აქამდე

მიდის განვითარების თავისებური გზით — წინარე ეპოქების აზროვნებით მონაპოვარზე დაყრდნობით და მისი „დიალექტიკური განვითარებით“.

ფრიად მნიშვნელოვანია რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველობის კეკელიძისეული განმარტება. როგორც ცნობაშია, მეტად თავისებურია რუსთველთან რელიგიური პრინციპების გამოხატვა. ეს ქმნიდა საფუძველს მისი დახასიათების სიძნელისათვის. ერთის მხრივ, თითქოსდა, თავისთავად ცხადი უნდა ყოფილიყო რუსთველის ქრისტიანობა (მისი მსოფლმხედველობის ეროვნულ საფუძველზე აღმოცენება), მეორეს მხრივ კი, ეს არ შედგენდება ისეთ ფორმებში, ანდა ისეთი სიციხადით, რასაც ჩვეულებრივ მოელიან იმ ეპოქის თხზულებებისაგან. ეს კი იწვევდა და იწვევს დიდ გაუგებრობებს. კ. კეკელიძემ რუსთველის რელიგიური მსოფლმხედველობა განსაზღვრა როგორც „ბიბლიური ქრისტიანიზმი“. ჩვენის ფიქრით, ამ ცნების შემოტანა უაღრესად მნიშვნელოვანი იყო არამარტო საერთოდ რუსთველური მსოფლმხედველობის დასახასიათებლად, არამედ, კერძოდ, რუსთველის მხატვრული აზროვნების შესწავლის თვალსაზრისითაც. კ. კეკელიძემ ასე ჩამოაყალიბა თავისი შეხედულება: „რუსთველი წარმომადგენელია ე. წ. „ბიბლიური“ ქრისტიანობისა და თეოლოგიისა (ეს შედარებით ახალი დროის ტერმინია), მისთვის უცხოა დოგმატურ-ეკლესიური ქრისტიანობა, რომელიც აღმოცენდა მსოფლიო კრებათა და შემდეგი დროის სქოლასტიკურ-მისტიკურ გონებრივ აკრობატობაზე, მისთვის უცხოა მთელი ის ბალასტი, რომელიც ქრისტიანობას შეეხარდა შემდეგ, საუკუნეთა განმავლობაში და რომელთა წინააღმდეგ დასავლეთ ევროპაში გაბედული ხმა პირველად რეფორმაციის წინამორბედებმა XVI საუკუნეში ამოიღეს. ამიტომაც ის მოწინავე ადამიანი და პროგრესულად მოაზროვნე რელიგიურ სფეროშიაც კი“ (ქართული ლიტერატურის ისტორია II, გვ. 150).

ჩვენ ვეღარ შევჩერდებით აქ ვეფხისტყაოსნისა თუ კლასიკური პერიოდის სხვა თხზულებათა საერთოდ მხატვრული აზროვნების თუ ცალკეული სახეების თავისებურებათა ძიებებზე.

ასევე დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა იმ ძიებებს, რომლებსაც კ. კეკელიძე აწარმოებდა ძველ ქართულ მწერლობაში სხვადასხვა ლიტერატურულ მოვლენათა მნიშვნელობის დასადგენად.

შეიძლებოდა აგრეთვე გაგვეანალიზებინა ის დასკვნები, რომლებიც კ. კეკელიძემ მოგვაწოდა ძველი ქართული მწერლობის მნიშვნელობის შესახებ ქართული ლიტერატურის შემდგომი განვითარებისათვის, კერძოდ, XIX საუკუნის ქართული ლიტერატურისათვის. მაგრამ ზემოაღნიშნულითაც, ვფიქრობთ, ნათელია ძირითადი სათქმელი; კ. კეკელიძემ

საფუძველი ჩაუყარა ძველი ქართული მწერლობის მხატვრული აზროვნების საკითხების კვლევას და ამ მხრივ უაღრესად ფართო იყო მისი მეცნიერული ინტერესები.

## II

### წარსულის ისტორიული ნააზრევის მართებული გაგებისათვის

ცალკეული საკითხების შესახებ პოზიტიური დასკვნების მოწოდებად, როცა მათი შესწავლის ისტორიას ვითვალისწინებთ, უნდა ვანვიხილოთ ზოგიერთი მეთოდოლოგიური შეცდომა, რომელიც სამეცნიერო ლიტერატურაში გვხვდება. საჭირო იქნება მართებული პოზიტიური დასკვნების შესამუშავებლად მათი დაძლევა სპეციალური კრიტიკული ანალიზის საფუძველზე.

შუა საუკუნეებში არ გვაქვს წმინდა სახით წარმოდგენილი ლიტერატურის თეორია ან ესთეტიკა. ე. ი. ლიტერატურის თეორია და ესთეტიკა (ისევე, როგორც მეცნიერების სხვა დარგები) არ ვითარდება იმ შინაარსით, როგორც დღეს გვესმის. საკითხები მუშავდება არა საკუთრივ ლიტერატურათმცოდნეობითი ან ესთეტიკური ინტერესებიდან და მეცნიერული მიზანდასახულობიდან გამომდინარე, არამედ უმეტესად თეოლოგიიდან ამოსვლით. შესაბამისად, არ გვაქვს წმინდა ლიტერატურათმცოდნეობითი ან ესთეტიკური ტერმინოლოგია და მის შესახებ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ მხოლოდ პირობითად.

განვიხილოთ იმის მაგალითი, თუ რა შედეგამდე შეიძლება მიგვიყვანოს ყოველივე ზემოაღნიშნულის გაუთვალისწინებლობამ.

ჯერ კიდევ ძნელი სათქმელია ესთეტიკური გრძნობა ვითარდება, თუ დროთა შემსგავსებულად იცვლება, ე. ი. ახალ, ადრე არარსებულ იერსახეებს იძენს. რომ ვამბობთ — ისტორია თანამედროვეობისათვის იწერებაო, ამის ერთი ყველაზე უფრო რეალური ცხადყოფა ესთეტიკური აზროვნების ისტორიაა. იგი წარსულის ნააზრევის ისტორიას კი არ გვაგებინებს მხოლოდ, არამედ წარსულის მხატვრულ მემკვიდრეობას აცოცხლებს და აცხოველებს ყოველი ახალი აწმყოსათვის. მისი წყალობითაა, რომ რაც დრო გადის, წარსულის ხელოვნებას კი არ ვშორდებით, ზოგჯერ უფრო ვუახლოვდებით კიდევ მას. აი, ეს არის ესთეტიკური აზროვნების ისტორიის, როგორც ისტორიის, განსაკუთრებული თვისება ყველა სხვა მოვლეების ისტორიათა შორის.

საზოგადოდ, ესთეტიკური ნააზრევის ისტორიის კვლევა ჩამორჩება, მაგრამ დღეს შედარებით უკეთესი ვითარებაა, ვიდრე თუნდაც რამდენიმე წლის წინათ. საკმარისია ითქვას, რომ წარსულის ესთეტიკური ნააზრევითა ისეთი სრული კრებული, როგორიცაა — История

ესთეტიკი; Из истории мировой эстетической мысли, М. მანამდე არ არსებობდა არც ერთ ენაზე. სხვაც მრავალი სპეციალური თუ დამხმარე გამოკვლევა გამოვიდა. მეთოდები ასეთი კვლევისა დღეს უფრო სრულყოფილია და შესაბამისად შეიქმნა საშუალება განზოგადებული თეორიული დასკვნების სრულყოფისა. ყოველივე ეს კი მკვლევარს ახალ მოთხოვნებს უყენებს, თუმცა საქმესაც ერთთავად უადვილებს.

ამავე დროს დარჩენილია მრავალი სფერო, სადაც ჭერ კიდევ ნაადრევია განზოგადებანი სპეციალურ გამოკვლევათა უქონლობის გამო. მეტადრე, რალა გვეთქმის იმაზე, როცა შეცდომების მიზეზი, როგორც იტყვიან, საკითხში სათანადო ჩაუხედაობაა.

• • •

«Эстетическая мысль народов Закавказья (домарксистский период)». М., «Искусство», 1968 г. — ასეთი სახელწოდება აქვს გრანტ აპრესიანის მონოგრაფიას.

როგორც ვხედავთ, მიზანდასახულება წიგნისა ფრიად სერიოზულია და შესაბამისად საპასუხისმგებლოც.

კვლევის საგანი და ნაშრომის საერთო ხასიათი თვით ავტორს აქვს განმარტებული. ესაა: 1) «как толковался коренной предмет эстетики — прекрасное (красота в природе и общественной жизни) и почему оно неизменно связывалось с категориями добра и зла»; 2) «взаимодействие эстетического и этического начал в духовной культуре общества»; 3) «в центре художественных воззрений... лежали идеи жизненной правды, гуманизма и прогрессивности искусства, а позднее — идеи реализма и народности художественной культуры» (стр. 5); 4) «какие эстетические и художественные идеи и принципы возникали и разрабатывались на разных этапах истории народов Закавказья и чьи интересы они выражали» (стр. 6). აი, ძირითადი მიზანი შრომისა.

ამ წიგნში, უპირველესად, უნდა გაიხილებოდეს არა მხატვრულ ნაწარმოებთა ესთეტიკური თავისებურებანი, „მხატვრული ნიშნები“, არამედ აზრი მათ შესახებ, ე. ი. თეორიები და პრინციპები ან კატეგორიები. ასეთია წიგნის სათაურიც — „ესთეტიკური ნააზრევი“. იგივე აზრია სარედაქციო შენიშვნაშიც. თუ რამდენად და როგორაა განხორციელებული ეს მიზანდასახულობა, ქვემოთ ვაჩვენებთ. ჩვენი მსჯავრი რომ უფრო კომპეტენტური იყოს, უპირატესად ყურადღებას მივაქცევთ ფეოდალური ხანის ესთეტიკური ნააზრევის ისტორიის საკითხე-

ბის ჩვენებას ამ წიგნში და ბუნებრივია, რომ განმაზოგადებელ დასკვნებასაც მასზე დავამყარებთ.



მოსაწონია ავტორის განცხადება, რომ მას სურს გაემიჯნოს კულტურის ნაციონალისტური თეორიების პრინციპებს, ასევე ევროპოცენტრიზმისა და აზიაცენტრიზმის კონცეფციებს.

მთელი წიგნის, რომ ამბობენ, შინაგანი პათოსი მიმართულია, უპირატესად, ევროპოცენტრიზმის წინააღმდეგ. კერძოდ, მას მხედველობაში აქვს დასავლეთში დღემდე მოქმედი აზრი, რომელიც გამოიხატა პრინციპული თვალსაზრისის სახით ჰეგელის სიტყვებში: „აღმოსავლური აზროვნება უნდა გამოირიცხოს ფილოსოფიის ისტორიიდან“ (ჰეგელი, თხზ. ტ. IX, რუსულ ენაზე, გვ. 115, გ. ზ. აპრესიანი, გვ. 10).

ავტორს კრიტიკის საბაბს აძლევს ჰეგელის მიერ აღმოსავლურ ხელოვნების არასრულყოფილი შეფასება, მისი მიჩნევა ცივილიზაციის ბავშვობის ხანად და მასში ოდენსიმბოლური შინაარსის დახახვა. მაშასადამე, ავტორის პოზიციით, აღმოსავლეთი მხოლოდ რელიგიათა სამშობლო კი არაა, არამედ ანგარიშგასაწევეია მისი ფილოსოფიური ნააზრევით. ჰეგელისავე თვალსაზრისის გამოვლინებას ხედავს იგი ისეთ ნაშრომებში, როგორცაა ქ. ჰილბერტის და ჰ. კუნის „ესთეტიკის ისტორია“, ი. ვილკელმანის „ძველი ხელოვნების ისტორია“, რ. ბაიეს „ესთეტიკის ისტორია“ და ლიტერატურათმცოდნეობითი შრომები ე. კურციუსის, მ. ვერლის, მ. ბათისისა და ე. სტიუარტ-კირბისა.

ასე რომ, აღნიშნული თვალსაზრისისადმი დაპირისპირებასაც ითვალისწინებდა ავტორის მიზანი — ეჩვენებინა ამიერკავკასიის ხალხთა მწერლობაში შემუშავებული ანგარიშგასაწევი თეორიული მოსაზრებანი ესთეტიკის სფეროში.

მაგრამ ერთია მიზანი და მეორე — მისი განხორციელება. ამთავითვე უნდა ითქვას, რომ: 1. ავტორს გაუწევეია დიდი შრომა: ათობით ათეული ავტორის მოსაზრებას ეხება, ორასზე მეტ საკითხთან ასე თუ ისე დაკავშირებული შრომა აქვს მოშველიებული;

2. ამ წიგნმა ფართო მკითხველისათვის ესთეტიკური აზროვნების ისტორიას დაუკავშირა მრავალი ავტორი, რომლებიც ამ თვალსაზრისით შეიძლება მანამდე უცნობი იყო რუსული წიგნის მკითხველისათვის. სხვა რომ არა იყოს რა, მათთვის გასაგები გახდა, რომ შეიძლება ამ ავტორებზე საუბარი ესთეტიკური აზრის ისტორიის თვალსაზრისით.

3. ფართო მკითხველისათვის ცხადი გახდა, რომ საბჭოთა ხალხებს



შორის უძველესი ესთეტიკური ნააზრევი ამიერკავკასიის ხალხებმა მოგვცეს;

4. ჩვენის აზრით, წიგნში შედარებით რიგიანადაა განხილული XIX საუკუნის მოაზროვნეთა ესთეტიკური შეხედულებანი.

5. ესთეტიკური აზროვნების თვალსაზრისით ამიერკავკასიის რეგიონული ერთეულის გამოყოფის შესაძლებლობას შ. ნუცუბიძის შრომები ამტკიცებდა. მაგრამ დასახელებული წიგნი არის ასეთი კონცეფციის კიდევ ერთი, როგორც იტყვიან, „ექსპერიმენტალური მოსინჯვა“, და როგორც არ უნდა გადაწყდეს ეს საკითხი, ასეთი ცდა ჩასატარებელი იყო.

მაგრამ ამ წიგნში არის მრავალი შეცდომა, როგორც კერძობითი, ისე პრინციპული ხასიათისა. ჩვენ არაფერს ვიტყვით ისეთ შეცდომებზე, რომლებსაც ადვილად გაამართლებდა აზრი — უშეცდომო წიგნი არ შეიძლებაო. გამოვყოფთ შეცდომებს, რომელთა მოთმენა მართლაცდა შეუძლებელია.

• • •

პირველი და არსებითი ნაკლი ნაშრომისა ისაა, რომ ხშირად ესთეტიკურ ნააზრევად მიჩნეულია ის, რაც არაა ესთეტიკური ნააზრევი. ი. ფაქტიურად არაა გათვალისწინებული, რომ შესაძლებელია რომელიმე მწერალი და ისტორიკოსი აღნიშნავდეს საგნის სილამაზეს, აღწერდეს ადამიანის მშვენიერებას, მაგრამ ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ საქმე გვაქვს ესთეტიკურ ნააზრევთან, ესთეტიკურ განსჯასთან. ერთია ფაქტის აღნიშვნა და მეორეა მისი გაგება. სილამაზეზე საუბარი ყოველთვის არ ნიშნავს, რომ საუბარია სილამაზის კანონზომიერებაზე. ესთეტიკური ნააზრევი კი ამით იწყება. ამიტომ ნაშრომს, რომელსაც ჰქვია „ესთეტიკური ნააზრევი“, მართებდა გამოეცალკეებინა თავისი საგანი, მართა თეორიულ-დეკლარაციულად კი არა, — განსაკუთრებით მაშინ, როცა კონკრეტულ კვლევას ახდენდა.

ავტორს უპირველესად ესთეტიკის თეორიული მოსაზრებანი უნდა გამოეყო. ამის მაგივრობას ვერ გასწევს „ესთეტიკის კულტურაზე“ ზოგადი მსჯელობა და თუნდაც მის მიხედვით თეორიული პრინციპების შესახებ გამომდინარე დასკვნების მოწოდება. რასაკვირველია, მათ შორის კავშირია. მაგრამ მათ შორის კავშირის მიჩნევა, უნდა ითვალისწინებდეს განსხვავების არსებობასაც. აქ შეგვიძლია გამოვიყენოთ ენგელსის ნათქვამი, რომ თეორიული აზროვნების ისტორიაში (ენგელსს მაგალითები ფილოსოფიიდან მოჰყავდა) ლოგიკურად სისტემატიზებული ნააზრევი უნდა განიხილებოდეს და არა გამომდინარე პრინციპი, ე. ი. ჩვენს მიერ დადგენილი თეორია.

რა დონეზე და რა ფორმითაა უშუალოდ გამოვლენილი თეორიული განსჯის უნარი — აი, ეს იყო საკვლევი. მისი შეცვლა დასაბუთებას მოითხოვდა (თუკი ეს საერთოდ დასაშვები იქნება).

არადა, ვფიქრობთ, თავისთავად ცხადი უნდა იყოს, რომ განა შეიძლება თეორეტიკოსებად ჩაითვალოს იოანე მინჩხი ან იოანე მტბევაარი? (გვ. 83). მათ ხომ ერთი სტრიქონიც არ დაუწერიათ თეორიული შინაარსისა? განა ვინც კარგ ლექსს წერს, ამავე დროს ლიტერატურის ან მუსიკის თეორიის შემქმნელიც უნდა იყოს? (მეტადრე უადგილოა ამ შემთხვევაში მუსიკალური კულტურის პროპაგანდისტებზე ლაპარაკი).

გ. ზ. აპრესიანი კი ფიქრობს, რომ ვისაც უნახავს «прекрасная дева» ან «красивая царица», ანდა «прекрасные ланиты» და ამას აღნიშნავს, ესთეტიკური აზროვნების განვითარებას ემსახურება. განა ვისაც უნახავს და გზუცდია რაიმე «великолепный», «чудесный», ან «царское» — ამ სიტყვებით „მოვლენის ესთეტიკურ არსს გამოხატავდა?“ (გვ. 55). თუ არადა, მაშასადამე, არც მოსე ხორენაცის—ცნობილი სომეხი მემპტიანის შესახებ უნდა ვამბობდეთ, რომ „ამ ცნებებით მოაზროვნე უეპველად ამდიდრებდა თავისი დროის ესთეტიკურ ტერმინოლოგიას და ამასთანავე განავითარა კლასიფიკაცია როგორც ესთეტიკურის, ისე მხატვრულობის სფეროში“ (გვ. 55. მსგავსი შემთხვევა იხ. გვ. 188).

ვინც სილაშაზის აღმნიშვნელ სიტყვას იხმარს, ყველა ესთეტიკური ტერმინოლოგიის განმავითარებელი ყოფილა. ავტორს რომ მიეყვებო, ხალხური მელექსეებიც ესთეტიკური ტერმინოლოგიის შემქმნელად უნდა წარმოვიდგინოთ. მაშინ ჩვენ ავტორს წავუყენებდით მოთხოვნას, რომ აქ განხილული უნდა ყოფილიყო ყველა ქართველი მწერალი თუ პოეტი უძველეს პერიოდისავე, რადგანაც ასეთი „კატეგორიები“ ყველას მოეპოვება (ასეთი ვითარება იქნება, რასაკვირველია, სომეხ და აზერბაიჯანელ ავტორებთანაც).

გრძნობად-კონკრეტული ფაქტის აღნიშვნა ერთია და სიტყვის კატეგორიად გადაქცევა კიდევ სხვა.

მცდარმა პოზიციამ ავტორი ასეთ არაფრისმომცემ კაზუსტიკამდე მიიყვანა: «Автор «Истории Армении» различал такие понятия, как красота прекрасное, прекраснейшее и красивое. Характеризуя отдельный предмет, объект или человека, Хоренаци говорил об их красоте, подразумевая, однако, «красивое». Например, «прекрасная царица» и «прекрасная дева» в его трактовке означали «красивая царица» и «красивая дева», а слова «прекрасные ланиты» и «прекрасные ресницы» надо было понимать, как опять-таки «красивые ланиты и ресницы» (стр. 54).

კეთილშობილურად შემცდარი მკითხველი არ დაერიდება ჯაფას, რომელსაც აქედან აზრის გამოტანა მოითხოვს. სამწუხაროდ, ამოდ დაშვრება — ბოლოს მაინც გაწვილებული რჩება, როცა ამდენი ჯაზირის შემდეგ უმართებულო აზრი შერჩება ხელში: «красивое» ყოფილა «совокупность внешних черт», ხოლო «красота» შინაგანი არსის გამომხატველიაო (იქვე, გვ. 54); «прекрасное» «красота»-ს შეესაბამება, ხოლო «красота» ხშირად «красивое»-ს აღნიშნავს. რაღა ტერმინოლოგიური სიზუსტეა ეს და ზაერთოდ რა ტერმინოლოგიაზე შეიძლება ასეთ დროს ლაპარაკი? ყოველ შემთხვევაში, მსჯელობა აქ გაუგებარია და ხელოვნური.

ასეთივე უზუსტობებს შეიცავს ესთეტიკურ ტერმინთა და ცნებათა ძებნა ამირანის მითში (გვ. 40). აქ ნათქვამია, რომ „ამირანში“ თურმე მოგვეპოვება „საკუთრივ მხატვრული ტერმინები“. ქრესტომათიული განმარტებით — «термин является элементом языка науки» (Философский словарь, под редакцией М. М. Розенталя и П. Ф. Юдина, стр. 454). ტერმინი მეცნიერებას სჭირდება, ამიტომ რაღაა „მხატვრული ტერმინი“? ეს ერთი. მეორეც, განა მითოლოგიურ ეპოსში მოსალოდნელია ტერმინები? ცნების მეცნიერული აღნიშვნები?

ასევე ვერ გვიმტკიცებს ავტორი, მაგრამ აცხადებს კი, რომ ელიშეს „ვართანისა და სომეხთა ომის ისტორიაში“ გვხვდება ტერმინები, რომლებიც აღნიშნავენ საკუთრივ ესთეტიკურ მოვლენებს (გვ. 41). ეს ყოფილა თურმე „წარმტაცი ხილვა“ ან „განმაცვიფრებელი“, ან „მდიდრული“ და ა. შ.

სპეციალურ განმარტებას მოითხოვდა იოანე მანდაკუნის (V ს.) სიტყვა თეატრის წინააღმდეგ (გვ. 60). საქმე ისაა, რომ თვით ეპოეტის სფეროზედაც შეიძლება ლაპარაკი ესთეტიკიდან სრულიად დაშორებული თვალსაზრისით. მანდაკუნის ნორმატულ-აღმსარებლობითი მსჯელობა კი თეოლოგიას უფრო ეკუთვნის, ვიდრე ესთეტიკას.

ასევე მნიშვნელოვან კორექტივს მოითხოვს ავტორის სიტყვები: „ადრექრისტიანული ესთეტიკის საყურადღებო დოკუმენტად, გარკვეული თვალსაზრისით, უნდა ჩაითვალოს ძველქართული კრებული „მამათა სწავლანი“, შემონახული X—XI საუკუნეების ხელაწერებით (გვ. 69), რას ეუბნება აქ ფრაზა „გარკვეული თვალსაზრისით“ მკითხველს, რომელმაც კარგად იცის, რომ ეს კრებული არაორიგინალურია? თანაც ამ კრებულ ესთეტიკასთან იმდენად აქვს კავშირი, რამდენადაც „ყველაფერს ყველაფერთან აქვს კავშირი“, ნათარგმნ თხზულებათა მოხმობა აზროვნების ისტორიის დასახასიათებლად, რასაკვირველია, სჭირია ხოლმე, მაგრამ როგორც დამხმარე საშუალებისა

ეს არ უნდა ხდებოდეს ორიგინალური ნაწარმოებების უგულვებელყოფის ხარჯზე. ნუთუ ავტორმა X—XI საუკუნეების ქართული მწერლობიდან ეს ნათარგმნი კრებული უფრო მნიშვნელოვან მოვლენად ჩათვალა, ვიდრე ფრიად საყურადღებო მოსაზრებანი, ქართველ ავტორთა ორიგინალური ნააზრების ნიშნით აღბეჭდილი, რომლებიც მოგვეპოვება „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ან ეფრემ მცირის მეტაფრასტიკის შესახებ დაწერილ თხზულებაში? (ამათ შესახებ იხ. ქვემოთ თავებში). არც ერთი ამ თხზულებათაგანი დასახელებულიც კი არაა გ. აპრესიანის წიგნში. თანაც სამთავე რუსულადაა ნათარგმნი (თუმცა ავტორი ქართული ენაზე არსებული გამოკვლევებითაც სარგებლობს). ამ თხზულებებში კი ფრიად მნიშვნელოვანი თეორიული მოსაზრებანია (იხ. К. Кекелидзе, Симеон Метафраст по грузинским источникам, ეტ. V, 212—226, მისივე, Иоанн Ксифилин, продолжатель Симеона Метафраста; იქვე, გვ. 227—246; რ. სირაძე, მხატვრული აზროვნების საკითხები უძველეს ქართულ მწერლობაში (V—IX სს.), მაცნე, 1965, № 4, მისივე, გიორგი მერჩულის ერთი თეორიული მოსაზრების შესახებ, მოამბე, 1965 წ. XL; 3, გვ. 764—68).

234-ე გვერდზე გ. ზ. აპრესიანი ეხება ცნობილი აზერბაიჯანელი მოღვაწის აბას-ყული-ალა ბაქიხანოვის (1794—1848 წწ.) „მუსულმანური სასწავლებლის დაარსების პროექტს“. ჩვენ, სამწუხაროდ, ხელი არ მიგვიწვდება ამ „პროექტს“, მაგრამ რაც ავტორის განხილვით შეგვიძლია შევიტყოთ, იგი ოდნავადაც არ ეხება ესთეტიკას. ამიტომ ზედმეტად მიგვაჩნია მისი შეტანა თავში, რომელსაც ჰქვია—«Эволюция дворянской и буржуазно-просветительной эстетической мысли» (გვ. 233). ჩვენ ვითვალისწინებთ პასუხს, რომ ეს დასახელებული ავტორის მოღვაწეობის ზოგადი ხასიათის საჩვენებლადააო. მაგრამ ასეთი „ზოგადი“ თავი აქვს წიგნის ამ განყოფილებას და თანაც, ნუთუ ამ ავტორის ესთეტიკური პრინციპების გასათვალისწინებლად სხვა, საკითხთან უფრო დაახლოებული ფაქტი არა გვაქვს?

ავტორი იძლევა X საუკუნის სომეხი პოეტის გრიგოლ ნარეკაციის სინანულის საგალობელთა წიგნის“ ზოგად ანალიზს. მთელი ეს განხილვა უადგილოდაა და მკითხველს წინაუქმობას აგრძნობინებს. ნუთუ ესაა „ესთეტიკური აზრი?“. ასე საერთოდ ძნელია ვილაპარაკოთ „ნარეკაციის ესთეტიკაზედაც“ კი და, მით უმეტეს — ესთეტიკურ ნააზრებზე. ამასთანავე, რაც ნათქვამია, თავისთავად არც ისაა სწორი. ნარეკაცი არის მისტიკოსი პოეტი. თვით ხსენებული კრებული „კანონიკურ“ რელიგიურ განცდათა საგალობელია. გ. აპრესიანის სიტყვით კი: „პოემა აღვსილია ცხოვრების სიყვარულით“, „პოემა არის ანტი-

ფეოდალური თავისი არსით...“ იმავე გვერდზე ვკითხულობთ აგრეთვე შემდეგს: „სინანულის საგალობელთა წიგნის“ ლიტმოტივია ოცნება და შერწყმა ტანჯული კაცისა (მთელი ხალხისა) ღვთაებრივ ბუნებასთან, ყოვლადმოწყალე ღმერთთან“ (გვ. 98), რომელს დავუჯეროთ? ქრისტიანული მისტიკის ლიტმოტივზე აგებული პოემა ანტიფეოდალურად ვერ ჩაითვლება, თუკი საზოგადოდ ქრისტიანობას სწორედ ფეოდალიზმის იდეოლოგიის შესატყვის რელიგიაურ ფორმად ვთვლით. ასევე ისტორიული პერსპექტივის უგულვებელყოფაა საყვედური გ. ნარეკაციასადმი: „ხალხს აქტივობისაკენ არ მოუწოდებდაო“. რომელ აქტივობაზეა ლაპარაკი? ნარეკაცი სულიერი აქტივობის ღმერთისაკენ წარმართვის მქადაგებელია, ხოლო აქტივობის სხვა ფორმები მისთვის უცნობია, ანდა ზემოაღნიშნულთან შედარებით დაბალირებულია.

ლიტონი განცხადებაა ავტორისა, რომ „ნარეკაცი თეორიულად ახაბუთებდა პოეტური შემოქმედების ორგანულ კავშირს ბუნებასთან“. ეს აზრი არც ილუსტრირებულია სათანადოდ და არც დასაბუთებული, რადგან ასეთი რამ ვერ დასაბუთდება X საუკუნის მიმართ.

• • •

ამგვარი მიდგომა ჰაკითხისადმი ამიერკავკასიის ხალხთა ისტორიულ წარსულში ესთეტიკური ნააზრევის არსებობას კი არ დაამტკიცებს, არამედ საქმეში ჩაუხედავი მკითხველისათვის წარმოქმნის ეჭვს, რომ ასეთი ნააზრევი საერთოდ არ არსებობდა ან მეტად ღარიბი იყო მისი შინაარსი. შეიქმნება შთაბეჭდილება, რომ აქ საერთოდ არა გვაქვს ესთეტიკური ნააზრევი და ამიტომ გვიხდება ისეთი რამ მივიჩნით ესთეტიკურ ნააზრევად, რასაც მასთან მხოლოდ შორეული კავშირი აქვს. იქმნება არასწორი შთაბეჭდილება, თითქოს მხოლოდ ამგვარი „ხელშეწყობით“ შეიძლება დამტკიცდეს მისი მნიშვნელობა. ჩვენის აზრით კი, სამისო ჩვენ ხალხთა წარსულის ნააზრევს არაფერი სჭირს. თავისი განვითარების საკვანძო ეტაპებზე იგი ჰქმნარითად შემსგავსებული ხდება მსოფლიო ესთეტიკური აზრის განვითარებისა. ადრეულ შუა საუკუნეებში არსად, არც ერთ ქვეყანაში, არ არსებობდა თვითმყოფადი ესთეტიკა. არ არსებობდა წმინდა ესთეტიკური შინაარსის მქონე კატეგორიები. ეს ნაჩვენებია შრავალ სპეციალურ და ისტორიულ-თეორიულ გამოკვლევაში, რომელთა მითითებას არც კი ვაკადრებთ ესთეტიკის ისტორიის სპეციალისტ-მკვლევარს. მაგრამ ერთს კი შევახსენებთ; რაც არსად, არცერთ ქვეყანაში არ ყოფილა, არც ჩვენთანაა მოსალოდნელი. ამიტომ ადრეული შუა საუკუნეებისათვის ჩამოყალიბებული ესთეტიკური განსჯანი, მწყობრი კლასიფიკაცია და

ზუსტი კატეგორიები საერთოდ არაა დამახასიათებელი. თუ ის, რისთვისაც არსად არ მიულწევიან, ამიერკავკასიაში იქნა მიღწეული, ასეთ „აღმოჩენას“ მეტი სიღრმე-სიფართოვით უნდოდა ჩვენება. ასეთი „სახობო ნარკვევი“ საკითხის დისკრედიტიზაციას ახდენს.

შუა საუკუნეების მოაზროვნებს თავიანთი ღირსება აქვთ და თავიანთი ადგილი აზროვნების ისტორიაში. მსჯავრი მათი აზროვნების თავისებურებებზე უნდა გამოვიტანოთ იმის მიხედვით, რაც მოეთხოვება შუა საუკუნეების მოაზროვნეს. გ. აპრესიანა კი ძველი დროის მოღვაწეებს მიაწერს იმას, რაც თვით იცის ესთეტიკის ცალკეული საკითხების შესახებ და შემდეგ გულდაგულ განიხილავს მას.

საქმე ისაა, რომ მას არ სჭირდება ფაქტებზე ასეთი ძალმომრეობა; დავით კერაკანის. დავით ანჰალთის, ეფრემ მცირის, იოანე პეტრიწის და სხვა იმდროინდელ ავტორთა შეხედულების მართებული ანალიზი გვიჩვენებდა, რომ ისინი ესთეტიკური აზროვნების იმდროინდელი წარმომადგენლების აზროვნებითი ნიშან-თვისებების ღირსეული გამომხატველნი არიან.



ზემოაღნიშნულს უკავშირდება კიდევ ერთი რამ: წიგნში მეტად არასრულყოფილად და გათვალისწინებულად შუა საუკუნეების ესთეტიკური ნააზრების თავისებურებანი. ეს ვლინდება ორგვარად: ა) არასწორადაა შეფარდებული თანამედროვე ესთეტიკური ტერმინოლოგია ძველთან: ბ) წარსულის მოღვაწეთა ნააზრების შინაარსი არაა სწორად გაშიფრული და ამოცნობილი.

ზემოთ აღნიშნეთ და კვლავ განვმარტავთ, რომ საერთო ლიარების თანახმად, შუა საუკუნეებში არ არსებობდა ესთეტიკა დღევანდელი გაგებით. ამის ერთ-ერთი მთავარი მიზეზია ის, რომ არ იყო მიღწეული ცოდნის დარგების სპეციალიზაცია. თუმცა ესეც შედეგობითი ხასიათის მოვლენა იყო. მთავარი ალბათ ისაა, რომ თვით ესთეტიკური იდეალი არ არსებობდა წმინდა ესთეტიკური სახით. მას პროექტირების მრავალი კუთხე ჰქონდა: ერთის მხრივ, ღვთაებასთან მიმართებაში და მეორეს მხრივ — ცხოვრებასთან. ამავე დროს ეს ორი ასპექტი გათიშულად და ურთიერთდაპირისპირებულად გაიზარებოდა. თეორიული ესთეტიკა ღვთისმეტყველებიდან არ იყო გამოყოფილი, „პრაქტიკულ“ — რეალურ სიბრტყეზე კი ხელოვნებას ხელოსნობიდან არცკი განასხვავებდნენ.

ამ ცნობილ გარემოებათა აღნიშვნა ფრიალ სამწუხარო აუცილებ-

ლობად მიგვაჩნია, გ. აპრესიანი თითქოსდა ითვალისწინებს ზოგიერთ სწორ ამოსავალ პრინციპს (გვ. 17), მაგრამ ერთია დეკლარაციული განცხადება და მეორეა სწორად წარმართვა კვლევისა.

ავტორი ლაპარაკობს დავით უძღვეველზე (VI ს.), რომ იგი გამოპყოფდა სხვადასხვა „ხელოვნებას“ — „მიწათმოქმედების ხელოვნება“, „განსაზღვრების ხელოვნება“, „აღრიცხვის ხელოვნება“ და ა. შ. გ. აპრესიანი განაგრძობს, რომ „სომეხი მოაზროვნე მათგან განასხვავებდა მხატვრულ შემოქმედებას — ხელოვნებას ნამდვილი გაგებით, მისი ესთეტიკური არსით“ (გვ. 28). აი, სწორედ ეს — „ხელოვნება ნამდვილი გაგებით“ და „ესთეტიკური არსი“ იწვევს აქ გაუგებრობას. ესაა სწორედ ქრესტომათიული მაგალითი იმისა, რასაც ჰქვია შუა საუკუნეების აზროვნების სპეციფიკის გაუთვალისწინებლობა. გამოდის რა: მიღწეული ყოფილა ყველაფერი — ამოცნობილია ხელოვნების ძირითადი სპეციფიკა, მისი ესთეტიკური არსი. რაღა დარჩა? VI საუკუნეში დავით ანჰალთის ფილოსოფიაში მიღწეულია ის, რაც ჰეგელის ესთეტიკის საგანია. ლოგიკას რომ მეტი პატივისცემა ღირსებოდა, ავტორს ამის შემდეგ შუა საუკუნეების სომხურ აზროვნებაში უკუსვლაზე და დაქვეითებაზე უნდა ელაპარაკა, მაგრამ, როგორც იტყვიან, „ნეტარ არიან მორწმუნენი“.

ზემომოყვანილი სიტყვები სასხვათაშორისო ნათქვამი კი არაა — მას ახლავს კარგა ვრცელი ექსკურსი ხელოვნების ცნების თაობაზე სომხურ მწერლობაში (იხ. თავი «Искусство как общественная практика и орудие познания»).

მაგრამ განა შეიძლებოდა იმის უგულვებელყოფა, რომ ამ პერიოდში „ხელოვნება“ და „ხელოსნობა“ გაუთიშავია? განა შეიძლება იმის დავიწყება, რომ ხელოვნების არსს ე. წ. პიროვნებაში ეძებდნენ და არა მის ესთეტიკურობაში? თუ სომხური ტერმინი „არვესტ“ გამოეყო ხელოსნობის აღმნიშვნელ „არჰესტს“ — განა ეს იმას ნიშნავს, რომ ხელოვნების დეფინიციის საფუძველი სუფთა ესთეტიკურია? ესთეტიკის გამოჩენილი ისტორიკოსის ა. ლოსევის სიტყვით, ტერმინით „ხელოვნება“ (ბერძნული *technē*) ისტორიულად გაიაზრებოდა მთელი საზოგადოებრივი პრაქტიკა და მთელი ბუნება, ხან კი მასში გაიაზრებოდა წმინდა პიროვნული შემოქმედებაც და ხელოსნობა. აგრეთვე რელიგიური და მაგიური აქტები. ეს ტერმინები კიდევ სხვაობს და კიდევ უკავშირდება ისეთ ცნებებს, როგორიცაა „ბუნება“, „ოსტატობა“, „ხელოვნის შინაგანი შემოქმედება“ (А. Ф. Лосев, В. П. Шестаков, История эстетических категорий, М., 1965, стр. 12).

ასეთი ვითარებაა ქართულ მწერლობაშიაც, ასეთი მდგომარეობაა

სხვაგანაც. ე. ი. ავტორს მოეთხოვებოდა ანგარიში გაეწია სპეციალურ გამოკვლევათათვის და ეჩვენებინა მათი დასკვნების ფონზე, თუ როგორ წარმოგვიდგება ტერმინის — „არვესტ“ შინაარსი.

ის თუ მართლაც ხელოვნების გამომაცალკავებელი ცნების შემომფარგვლელი ტერმინია, როგორ შეეფარდება იგი დღევანდელ ცნებას ხელოვნებისას? ტერმინთა იგივეობა არ ნიშნავს ცნებათა იგივეობას: მაგალითად, თვით „სახის“ ცნება, ბიზანტიური მწერლობის მონაცემებით, არ იყო ოდენ ესთეტიკური შინაარსის შემცველი. იგი ითვალისწინებდა სხვადასხვა შინაარსის, ესთეტიკური იქნებოდა თუ ლოგიკურ-თეორიული, თავისებურ გამოხატვას, ე. ი. ყოველთვის მხატვრულ აქტთან როდი გვაქვს საქმე. ასე რომ, სახე ესთეტიკურსაც შეიცავდა, მაგრამ გაცილებით ფართოდ მომცველი ცნება იყო (იხ. ჩვენნი „სახის ცნება ბიზანტიურ ესთეტიკაში“, „მაცნე“ 1965 წ., № 4, აქვე თავი III).

გრანტ აპრესიანი არ უწევს ანგარიშს სომხური ესთეტიკური აზროვნების მკვლევრის ა. ადამიანის მიერ გამოთქმულ ნათელსა და მართებულ თვალსაზრისს: „მართალია, სომხებს ძველად ჰქონდათ მაღალი ხელოვნება, მაინც მოსალოდნელია საწინააღმდეგო აზრი — ისინი ვერ მივიდნენ მხატვრული შემოქმედების თავისებურებათა ნათელ გაგებამდე. აკი ცნობილია, რომ მათ ვერ შექმნეს განსაკუთრებული ტერმინი, რომლითაც გაიაზრებოდა მხატვრული, პოეტური ხელოვნება, როგორც გამოცალკევებული ხელოსნობის აგან. ცნობილია, რომ შუა საუკუნეებში სიტყვა *արհեստ* (arhest) აერთიანებდა ორთავე ამ ცნებას“ (А. Адамян, Эстетические воззрения средневековой Армении, Ереван, 1955, стр. 8).

გ. აპრესიანი თითქოს უხერხულობას გრძნობს, რომ შუა საუკუნეების სომხურ მწერლობაში არ გვხვდება მწყობრი ესთეტიკური განსჯანი. მაგრამ ა. ადამიანს ზემორე სიტყვები ნუთუ სომხური. აზროვნების ისტორიისადმი უპატივცემლობაში უნდა ჩამოერთვას? ნუთუ, რაც არ ყოფილა, იმის აღნიშვნა კულტურული წარსულის დამცირებაა? ა. ადამიანის მოსაზრებათა მიზანი, რასაკვირველია, შორსაა აქედან. ესაა ძველთაგანვე რომ უთქვამთ — პლატონი საპატივცემულოაო, მაგრამ უფრო მეტად საპატივცემულოა ქვეშარიტება. აღრეფე-ოდალური ხანის სომხეთში ხელოვნების სპეციფიკა აზროვნებისათვის მიუწვდომელია — ა. ადამიანის ეს დასკვნა ითვალისწინებს მაშინდელი ესთეტიკური აზროვნების ხასიათს. (ბიზანტიკაში იქნება ეს, თუ დასავლეთ ევროპაში ან აღმოსავლეთის ქვეყნებში, ყველგან ასეთივე ვითარება გვაქვს). იგი ითვალისწინებს რომ: „შუა საუკუ-



ნებში ესთეტიკური თეორიები გაცილებით დაბლა დგას—შუა საუკუნის ხელოვნებასთან შედარებით“ (Основаы марксистско-ленинской эстетики, М., 1961, стр. 41).

მაშასადამე, ერთადერთი მართებული პოზიცია იქნებოდა კვლევა და წარმოჩინება იმისა, თუ რამდენად უახლოვდებოდნენ ხელოვნების თავისებურებებს, ანდა რა ფორმაში, რა კატეგორიებში ხდებოდა მათი მოაზრება; საჭირო იყო გვეჩვენებინა „სინკრეტული“ ხასიათი ამ ცნებებისა, ან ის, თუ რა მომენტია მათში ესთეტიკური, ანდა ისეთი, რაც შემდეგ ესთეტიკურთან მიგვიყვანდა. ამ დროს თვით ხელოვნება იყო სინკრეტული — არაესთეტიკური ელემენტების შემცველი, და ასეთივე იყო აზრიც მის შესახებ. ამიტომ რაოდენ სწორია ა. ადამიანის აზრი, რომ „არცა აქვს მნიშვნელობა რამდენად სისტემატურად და სრულყოფილად ფიქრობდნენ ისინი ხელოვნებაზე, მთავარია სხვა: მთავარია, რომ ადამიანები ფიქრობდნენ ამაზე, რომ შემდეგ თავიანთი სიტყვა ეთქვათ“ (გვ. 12).

აი, ყოველივე ამის გათვალისწინება მართებდა გ. აპრესიანს და არა არარსებულის ძებნა.

მაგრამ საქმე ისაა, რომ წიგნში ზემოხსენებულ მაგალითებზე აღმატებული „წილისგლანი“ გვხვდება. მივაქციოთ ყურადღება: „ესთეტიკური მოსაზრებანი (დიახ, „ესთეტიკური მოსაზრებანი“ — რ. ს.), აგრეთვე მხატვრული კულტურის მდგომარეობა განიხილება ქართველი მემკვიდრეების და ისტორიკოსების — ლეონტი მროველი, ჯანშერი (ასეა — რ. ს.) და განსაკუთრებით ვახუშტი, სომეხთა: მოვსეს ხორენაცი, გრიგოლ მაგისტროსი, თომა არწრუნი, თოვმა მეწოპელი, აზერბაიჯანელთა: აბას-ყული-ალა ბაქიხანოვის შრომებში“ (გვ. 18).

აქ სხვა რაიმე გაუგებრობაც თუ არაა, ე. ი. რაც წერია, თუ იმის თქმა სურდა ავტორს, სრულიად დაუჩერებელ მოსაზრებასთანა გვაქვს საქმე. თურმე ჩამოთვლილ ავტორებთან განხილული ყოფილა ესთეტიკური მოსაზრებანი („ესთეტიკური მოსაზრებანი განიხილება“). ეს უფრო მეტია, ვიდრე თვით „ესთეტიკურის“ კვლევა. ახალი საფეხური წარმოგვესახა — კვლევა ესთეტიკურისა კი არა — ესთეტიკური აზრისა. ასე იქცნენ ესთეტიკური აზრის მკვლევრებად ლ. მროველი და მ. ხორენაცი, რომლებიც ქვეყანამ იცოდა, რომ მემკვიდრეები იყვნენ. ასევე გადაჭარბებულად გვეჩვენება შემდეგი სიტყვები: „Мировоззрение Саят-Новы отличается научной стройностью и целостностью формы“ (стр. 216). აი, კიდევ ფაქტებზე „დაძაბული“ მსჯელობის მაგალითი: „ესთეტიკურ, შემეცნებით-განმანათლებლურ ფუნქციათა გარდა ლირიკა ძველთაგანვე ატარებს ფილოსოფიურ-განმაზოგადებელ ფუნქციას. სხვადასხვა ქვეყნის ბევრი მოაზროვნე თავი-

ანთ თეორიულ შეხედულებებს, აგრეთვე მთელ ფილოსოფიურ სისტემებს, როგორც ცნობილია, გადმოსცემდა სალექსო ფორმით, აგრეთვე მხატვრულ პროზაში. ასეთებია, მაგალითად, თომას მორის „უტოპია“, „საგანთა ბუნებისათვის“ ლუკრეციუს კარასი, ბუალოს „პოეტური ხელოვნება“, ნიზამის „ისქანდერ ნამე“ და რუსთველის „გეგზისტყაოსანი“. მაგრამ, როცა ვლაპარაკობთ მხატვრულ ლიტერატურაზე და, განსაკუთრებით, ლირიკის შესახებ, ვითარცა ფილოსოფიისა და ესთეტიკის ისტორიის სანდო წყაროსა და ობიექტზე, მხედველობაში გვაქვს არა მხოლოდ ლექსად გადმოცემული თეორიული ტრაქტატები, არამედ ლაპარაკია ჰეშმარიტ პოეტურ ხელოვნებაზე, მაგალითად, ნიზამის, რუსთველისა და ფიშულის ცნობილ პოემებზე (გვ. 19).

შევეცდებით ვაჩვენოთ, თუ რისთვის იყო აუცილებელი ასე ვრცელი ადგილი მოგვეტანა. ერთი რომ, ავტორი აქ ამოსავალ დებულებებს აყალიბებს. ამასთანავე ეს მსჯელობა მრავალ პრინციპულ შეცდომას შეიცავს.

ყოველგვარი პოლემიკური გატაცების გარეშე ავტორს უნდა დაესვას კითხვა, თუ რაა ლირიკა? როგორ გვესმის ლირიკა? საჭიროა თუ არა ლირიკაზე ზუსტი მსჯელობა, როცა ესთეტიკის ეგერეტიკად დიდად მნიშვნელოვან საკითხებს ვარკვევთ? განსაკვირვებელია განცხადება, რომ ლირიკაზე საუბრისას ავტორს მხედველობაში აქვს „არა მხოლოდ მეცნიერული ტრაქტატები“. ე. ი. ლირიკაზე საუბრისას, თუმცა სხვა რაიმეც, მაგრამ „მეცნიერული ტრაქტატებიც“ ჰქონია მხედველობაში. განა ლირიკული ნაწარმოებია ლუკრეციუსის „საგანთა ბუნებისათვის“ ან ბუალოს „პოეტური ხელოვნება“? განა ესენი საერთოდ პოეტური ნაწარმოებებია? რაც ლექსადაა დაწერილი, ყველა პოეტური ნაწარმოებია? ნუთუ მნიშვნელობა არა აქვს მის შინაარსს? (ამ საკითხის შესახებ იხ. ჰეშმოთ, თავი VII). ავტორს, მეტი რომ აღარა ვთქვათ, ერთმანეთში ერევა პოეზიისა და ლექსის ცნება, ავიწყდება, რომ ისინი არ ჰგარავენ ერთმანეთს. რაც ლექსადაა გამოთქმული, ყველაფერი პოეზიის როდი განეკუთვნება. ამის ნათელსაყოფად ზემოთმოწმებული ორი ნაწარმოებიც კმარა. ეს პოეზია კი არაა, მეტადრე არაა ის ლირიკა, პოეზიის „ყველაზე პოეტური“ დარგი, არამედ გალექსილი ტრაქტატებია (ეს საზოგადოდ მიღებული იყო შუა საუკუნეებში). ასე ფიზიკის გალექსვაც შეიძლება, მაგრამ ლექსი მას პოეზიად ვერ აქცევს. და მეორეც: მიზანშეწონილი იქნება ერთხელაც დავებრუნდეთ ავტორის მიერ ჩამოთვლილ ნაწარმოებებს და ვნახოთ: აბა რომელ მათგანშია მოცემული „მთელი ფილოსოფიური სისტემა“. მხატვრული ნაწარმოებები „ფილოსოფიური სისტემის“ დალაგებას.

საერთოდ არსად და არასდროს არ ითვალისწინებს. აქ ჩამოთვლილი ტრაქტატების შესახებ შეუძლებელია იმის თქმა, რასაც გ. აპრესიანი ამბობს.

ასე ადვილად ნახულობდა გ. აპრესიანი ესთეტიკურ ნააზრევს და ასევე არ უჭირს მას ფილოსოფიურ სისტემათა მოპოვებაც.

\* \* \*

ძალიან ხშირად არასწორია გ. აპრესიანისეული შეფასებები. ავტორი ისტორიული პერსპექტივის გრძნობას ჰკარგავს და ამით ფაქტიურად თავის შეფასებებსაც საზოგადოდ უკარგავს ფასეულობას (გვ. 63): «Ратуя за верность искусства жизни, за его познавательную и общественно-воспитательную роль, Хоренаци поднял значение художественного творчества как важного социального фактора». სხვა ავტორის შესახებ ნათქვამია: «рассматривал искусство как опытное знание, общественную практику, которые трактовал не мистически, а как предметное и причинно обусловленное деяние, совершаемое сознательно» (стр. 29). ვის შეიძლება ეხებოდეს ეს სიტყვები? ჩვენის აზრით, ისინი შეეფერებოდა მ. ნალბანდიანის, მ. ფათალი-ახუნდოვის ან ალ. ჭავჭავაძის ესთეტიკურ ნააზრევს. მათზე შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ იღვწიან ხელოვნების ცხოვრებისადმი ერთგულებისათვის, „იღვწიან ხელოვნების საზოგადოებრივ-აღმზრდელობითი როლისათვის“, ხელოვნება მიაჩნიათ მნიშვნელოვან „სოციალურ ფაქტორად“, „საზოგადოებრივ პრაქტიკად“, იგი აღარ განიმარტება მისტიკურად და ა. შ. სინამდვილეში კი მოტანილი ადგილებიდან ერთი ეხება მოსე ხორენაცს (V ს.), მეორე დავით ანჰალთის (VI ს.). ასე გაერთმნიშვნელოვანდა აპრესიანისეულ შეფასებებში ამდენი საუკუნე და ასე განსხვავებული მოსაზრებანი.

ამიტომ სრულიად დაუსაბუთებელია ავტორის მიერ ა. ადამიანის კრიტიკა, რომელიც ხელოვნების დავით ანჰალთისეულ გაგებას იდეალისტურად თვლიდა, რადგანაც მასში დომინირებულია ხელოვნების მკვრეტელობითი ფუნქციის მომენტი (იქვე, გვ. 29).

საზოგადოდ უნდა აღვნიშნოთ, რომ ა. ადამიანის გამოკვლევა — «Эстетические воззрения средневековой Армении» — გაცილებით სრულ და მართებულ სურათს იძლევა წარსულის ესთეტიკური ნააზრევისა და გ. აპრესიანის ნაშრომი დიდად მოიგებდა, რომ მისთვის მეტი ანგარიში გაეწია, არა მარტო კონკრეტული საკითხების გაანალიზებისას, არამედ ზოგადი მეთოდის თვალსაზრისითაც.

დ. ანჰალთი შუა საუკუნეთა ფილოსოფიის მნიშვნელოვანი წარმომადგენელია. ბუნებრივია, რომ ჩვენთვის მიუღებელია ბევრი მისი შეხედულება; მაგრამ მათი კრიტიკაც იმდროინდელი სააზროვნ-

ნო ინტერესების გათვალისწინებით უნდა წარიმართებოდეს. ეს გვატყვევინა ნაშრომის ერთმა ადგილმა. გ. აპრესიანი დიდად დაგვიანებულ კამათს წამოჭრის VI საუკუნის სომეხ ფილოსოფოსთან — დ. ანჰალთან. გ. აპრესიანი სრული სერიოზულობით წერს: „ჩვენ გვიძნელდება დავეთანხმოთ დავით ანჰალტის მტკიცებას, რომ აკრობატიკა და თვალთმაქცობა დაბალი საქმეაო“ (გვ. 36).

საქმე ისაა, რომ დ. ანჰალტი „ხელოვნებათა“ დარგების იმ დროის შესაფერის იერარქიულ მეტაფიზიკას ქმნიდა, საკითხებს მოააზრებდა ფილოსოფიურ-თეორიულ სიბრტყეზე. (იხ. Давид Анахт, Определеише Философии, Ереван, 1960, стр. 10—20), საციკლო დარგებზედაც მსჯავრი ასეთი თვალსაზრისით გამოჰქონდა. თეოლოგიასთან მიმართებაში იგი რომ „მდაბალ მატერიალ“ მოჩვენებოდა, ნუთუ ეს გასაგები არ უნდა იყოს? ნუთუ შეიძლებოდა მის თვალსაზრისს დაპირისპირებოდა ასეთი მსჯელობა: «нельзя сказать, что искусство фокусника не доставляет людям удовольствия. А акробатика, демонстрирующая силу, ловкость и красоту человеческого тела, смелость, мужество?» (იქვე, გვ. 36). ერთს კი ვიტყვი: ეს ღია კარების მტკრევა, რასაკვირველია, ვერ შეგვიყვანს იმ სამყაროში, რომელშიაც VI საუკუნის ფილოსოფოსის აზროვნებითი ინტერესები სუფევდა.

ერთ გვერდზე, გ. აპრესიანი ეხება სომეხი ექიმის ამირდავლათ ამასიაცის შეხედულებებს. აქაც ჩვეულებრივ ესთეტიკაზე არაფერია ნათქვამი და გადმოცემულია მისი რელიგიურ-ფილოსოფიური შეხედულებანი. საერთო შეფასება კი ასეთია: „მისი შემოქმედება ასახავდა თავისი დროის სტიქიურ მატერიალისტურ ტენდენციებს“ (გვ. 190) (ქვემოთ ვნახავთ, თუ რა ფასი აქვს ამასიაცის „სტიქიური მატერიალისტური ტენდენციების“ აპრესიანისეულ დახასიათებას). ამ შეფასებას მოსდევს სიტყვები: „ამასიაცი გადაჭრით მოითხოვდა რელიგიისაგან მეცნიერების გამოყოფას. ის დარწმუნებული იყო, რომ სამყარო შედგება ოთხი საწყისისაგან: მიწა, ჰაერი, წყალი და ცეცხლი“ (იქვე). ამ კონტექსტის მიხედვით, ვფიქრობთ, სრულიად ნათლად იქმნება აზრი, რომ მისი ავტორი ამასიაცის სტიქიურ მატერიალისტურ ტენდენციებს: სხვასთან ერთად სამყაროს ოთხელემენტოვანი აგებულების თვალსაზრისშიაც ხედავს. ეს კი — საგნებს თუ თავის სახელს დავარქმევთ — არის სრული გაუგებრობა. სამყაროს ამ ოთხი ელემენტისაგან შედგენილობა შუა საუკუნეების აპოლოგეტკაში (I—III სს.), პატრისტიკაში (IV—VIII სს.) და შემდგომ სქოლასტიკაშიაც საერთოდ დამკვიდრებული თვალსაზრისი იყო. ეს იყო ემპედოკლეს მოძღვრებიდან აღებული აზრი და გაზიარებული საეკლესიო მწერლების მიერ ბიბლიური კოსმოლოგიის განმარტებისათვის (ეს ნათლადაა ნაჩვენები თეოლოგიურ ლიტერატურაშიც (იხ. ა. ჰარნაკის და ვ. ლოსკის

შრომები), ფილოსოფიის ისტორიებშიც, პატრისტიკის მკვლევრებთანაც). ასე რომ, ამ ოთხელემენტოვანი ონტოლოგიის მიხედვით ამასიაციის „სტიქიური მატერიალიზმის ტენდენციებზე“ იმდენადვე შეიძლება ლაპარაკი, რამდენადაც ისეთ საეკლესიო მოღვაწეებზე, როგორცაა ბასილი დიდი, ავრელიუს ავგუსტინე, იოანე დამასკელი ან თუნდაც აგიოგრაფები: „ევესტატი მცხეთელის წამების“ ავტორი იქნება ეს, თუ „ბალავარიანისა“. გამოდის, რომ მატერიალიზმის ძებნის სრულიად გასაგები სურვილი ავტორს გადუქცევია აუცილებლობად: იგი იპოვოს იქ, სადაც არ არის და არც შეიძლება, რომ იყოს.

შემდეგ, ავტორის სიტყვებით: „ამასიაციმ, შეიძლება ითქვას, ამიერკავკასიაში პირველმა განაცხადა, რომ თუკი ღმერთი, ვითარცა ყოველი არსებულის პირველმიზეზი, არის სიკეთის შემქმნელი, იგი ბოროტების წყაროცაა“.

ყველაფერს აღარ გამოუვდგებით, მაგრამ ერთი კი უნდა აღინიშნოს: ავტორს ევალებოდა დაეზუსტებინა — რა აზრით ამბობს ამასიაცი, რომ ბოროტებაც ღმერთისაგან იღებს სათავესო. ამას ავალებდა მას შუა საუკუნეების ფილოსოფიურ მოძღვრებათა თავისებურებანი. თუ ამასიაცი ბოროტების ღვთაებასთან სუბსტანციურ ერთიანობაზე მიუთითებს, აქ არავითარი სიახლე არაა. მას იცნობს ამასიაციის (XV ს.) წინაღობინდელი სომხური მწერლობაც: ესაა მოძღვრება ბოროტების არასუბსტანციურობის შესახებ, რომელიც, როგორც ცნობილია, ძალიან ნათლადაა ჩამოყალიბებული ჯერ კიდევ არეოპაგიტულ წიგნებში და რომელსაც კარგად იცნობს იოანე პეტრიწიცა და რუსთველიც. ქრისტიანული მონიზმი მოითხოვდა ბოლოს და ბოლოს ბოროტებაც ღმერთისაგან მომდინარედ მიეჩნიათ, თორემ უნდა დაეშვათ ამ ქვეყნად ისეთი სფეროს არსებობა, რომელიც ღმერთს არ წარმოუშვია. ე. ი. უნდა დაეშვათ ორი საწყისი, დუალიზმი. თუ ამ მოძღვრებაში პრიორიტეტზე ვილაპარაკებთ, გ. აპრესიანს ეს პეტრე იბერიელი სათვის უნდა მიეწერა, რადგანაც თვითონვე იზიარებს შ. ნუცუბიძე-ჰონიგმანის თეორიას, რომ არეოპაგიტული წიგნების ავტორი პეტრე იბერიელიაო. ამ წიგნებში კი ამასიაცზე თითქმის 10 საუკუნით ადრე კლასიკური ფორმითაა მოცემული ეს მოძღვრება. ხოლო თუ აპრესიანი ამ მოძღვრებას არ დაუკავშირებდა ამასიაციის მოსაზრებებს, მაშინ უნდა განემარტა: როგორ შეუთავსდა სხვაგვარად (თუ არა არეოპაგიტისკის გზით) ქრისტიანულ მონიზმს ბოროტების ღვთიური წარმოშობა.

და საერთოდ, აუცილებელი იყო ამასიაციის ესთეტიკოს მოაზროვნეთა შორის განხილვა? (არც ერთი, ავტორის მიერ მოტანილი: გამონათქვამი ესთეტიკას არ ეხება). შეიძლება ეს უხერხულობაშიც კი ჩააყენებდა ცნობილ სომეხ ექიმს ამირდავლათ ამასიაციის, რომელსაც აღ-

ბათ არც კი უფიქრია მედიცინა და ესთეტიკა ერთმანეთს დაეკავშირებინა, როცა წერდა თავის ნაშრომს: „მედიცინის საარგებლიანობისათვის“.

პეტრე იბერიელზე (412—488 წწ.) ავტორი წერს: „ქართველი მოაზროვნე ამტკიცებდა, რომ სიკეთე დაკავშირებულია ყოფიერებასთან და არსებულთან, ნეტარების მინიჭებაა ადამიანებისათვის და ამიტომ არ შეიძლება არ არსებობდეს (გვ. 30). ეს შეფასება ეხება პ. იბერიელის თვალსაზრისს, გამოთქმულს წიგნებში: „საღმრთოთა სახელთათვის“, და „ზეცათა მღვდელთ-მთავრობისათვის“. პეტრე იბერიელის თვალსაზრისით კი, სიკეთეს იმიტომ არ შეუძლია არ იარსებოს, რომ იგია გამოვლენა ღვთიურობისა. მეორეც: დაზუსტება უნდა, რას ვგულისხმობთ ფრაზაში: „სიკეთე დაკავშირებულია ყოფიერებასთან და არსებულთან“. რომელ „ყოფიერებაზე“ და „არსებულზეა“ საუბარი? ვიმეორებთ: ამ დაზუსტებას მოითხოვს იმდროინდელი აზროვნების თავისებურება და ასე უაპელაციოდ ჩვენი ცნებების შეფარდება იმდროინდელთან არამართებულია.

გარდა ზემოაღნიშნულისა, წიგნში არის შეცდომები, რომელთაც ესთეტიკური აზრის ისტორიასთან უშუალო, პირდაპირი კავშირი არ აქვს, მაგრამ თავისთავად მიუტევებელია: ფაქტოლოგიის სწორი გათვალისწინება აუცილებელი უნდა იყოს თეორიული განზოგადობებისათვის. მაგალითად:

1. გვ. 21: „სომხეთსა და საქართველოს არა ერთხელ განუცდიათ ალექსანდრე მაკედონელის თავდასხმა“. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში კარგადაა ცნობილი, რომ საქართველოში ალექსანდრე მაკედონელს საერთოდ არ ულაშქრია.

2. გვ. 204: „პირველი ქართული სტამბა, საერთოდ, პირველი სტამბა ამიერკავკასიაში, შეიქმნა ვახტანგ VI მიერ, 1712 წელს“. ეს ტიპოგრაფია შეიქმნა არა 1712, არამედ 1709 წელს. 1709, 1710, 1711, წლებში მან ათეულზე მეტი ბეჭდური გამოცემა მოგვცა.

3. გვ. 237: „ამიერკავკასიის ხალხთა საზოგადოებრივ აზროვნებაში ს. დოდაშვილმა პირველად შემოიტანა მეცნიერებაში ტერმინი „ესთეტიკა“.

ასეთი განცხადება დიდ პასუხისმგებლობას უყენებდა ავტორს — ჩვენთვის ხომ ბევრი რამ არ არის ცნობილი.

ს. დოდაშვილის „ფილოსოფიის კურსის“ I ნაწილი 1827 წელს გამოვიდა, ქართულ მწერლობაში (გამოდის რომ — ამიერკავკასიაში) ტერმინის „ესთეტიკა“ პირველი ხმარება კი უნდა მივაკუთვნოთ დავით ბატონიშვილს, რომელმაც

1815 წელს თარგმნა ანსელონის „ესთეტიკებრივი განსჯანი“.

4. გვ. 40: აქ კვითხულობთ «стали распространенными оригинальные категории трагедии («гловси мгносноба») и комедии («самгера»), а также — театр («сахивели»), театрально-зрелищное и пантомимическое представление («сахиноба»), комедиография («самгерис мшерели»), театр масок («барикаоба»)».

„სახიობის“ გარდა ყველა სიტყვა, თუ შესიტყვება, დამახინჯებულია. ასეთივე დღეშია საძიებელიც, რაც, მოსალოდნელია, წიგნის სარედაქციო ქირისუფალთა უგულობის ბრალია: Ефим Мцире, Жаншери და სხვა.

5. არ შეიძლება ასე უაპელაციოდ თქმა იმისა, რომ „ხელოვნება განიმარტებოდა ვითარცა ღვთაებრივი გამოცხადება“ (გვ. 66). თეოლოგიური ლიტერატურის მიხედვით, საღვთო გამოცხადებაა არა ის, რაც ადამიანის გონებას ეძლევა, რომლის საშუალებითაც თვითონ ადამიანი აღესწრაფვის ღვთიურობისაგან, არამედ ის, რაც ღვთიდან ენიჭება ადამიანს ხილვაში, სახეობრივი და გამოხატულების გარეშე, ასე ვთქვათ, ინტუიციური წვდომის სახით. ესაა აპოკალიპტიკური ცნობიერების პროცესი, იგივე — theologia revelata — საღვთო გამოცხადება, შეიძლება იგი დაუკავშირდეს ხელოვნებას, მაგრამ ხელოვნება საღვთო გამოცხადებააო, — ამას თეოლოგიური აზროვნების წარმომადგენლები არ იტყვიან.

6. გვ. 83: გაუგებარია გამოთქმა: «...сооружения в Гелати, Иверии и других местах».

7. გვ. 202: არასწორია თქმა, „არჩილი დარწმუნებული იყო, რომ რუსთველის შემოქმედება განვლილი ეტაპიაო, რომ მის მიერ დაწყებულ საქმეს აგრძელებს თეიმურაზი როგორც ახალი დროის შესაფერისი ხელოვანი“. არჩილმა რუსთველის პოეტური კულტი შექმნა: თვალსაზრისი ასე ჩამოაყალიბა: „ვისც ვერ მიჰყვეს რუსთველის თქმულსა, გადმობრძანდეს ასე აქეთ, მეღეჟსობა არ შეშვენის, დაყენეთ მოსაბაქეთ“...



მთელი რიგი საკითხებისა, რომელიც წარსულის ესთეტიკურ ნააზრევს უკავშირდება წიგნში მთლიანად უგულვებელყოფილია ან წარმოდგენილია არასრულყოფილად.

მაგალითად, ნიშამი განჩევისა და საერთოდ აზერბაიჯანელ მწერალთა ესთეტიკურ მოსაზრებათა განხილვისას არაა სათანადოდ ყურადღებულნი მათი მიმართება სუფიზმთან. შედარებით მეტია ამაზე

ნათქვამი ფიზულისთან დაკავშირებით, მაგრამ ეს ოდნავადაც ვერ ამოსწურავს სათქმელს.

სამეცნიერო ლიტერატურაში ცნობილია დავით კერაკანის (VI ს.) მოსაზრებანი, გამოთქმული თავის გრამატიკაში. რომელთაც გარკვეული მნიშვნელობა ენიჭება ჩვენთვის საყურადღებო თვალსაზრისითაც (იხ. А до н ц Н., Дионисий Фракийский и армянские толкователи, Пг., 1915; А да м я н А., Эстетические воззрения, стр. 96—103).

ამათგან სპეციალურ განხილვას იმსახურებდა სიტყვისა და გამოსახავის ურთიერთობის საკითხი.

შემდეგ. როგორც ცნობილია, სომხეთში დამკვიდრდა მონოფიზიტური დოქტრინა ქრისტიანობისა. მისი მიმდევარნი ქრისტეში მხოლოდ ღმერთს ხედავდნენ და არა ადამიანს. ამას თავისი გავლენა ჰქონდა მხატვრული შემოქმედების ზოგიერთი „თეორიული“ (ნორმატიული) პრინციპების შემუშავებისას. კერძოდ, მან გავლენა მოახდინა სომხური მონუმენტალური ფერწერის ისტორიულ განვითარებაზე. მან კარგა ხანს შეაფერხა სომხეთში ხელოვნების ეს დარგი. თუ ქრისტეს მხოლოდ ღმერთად მიიჩნევდნენ, მისი გამოსახვა უარყოფილი უნდა ყოფილიყო. ასეც მოხდა (იხ. Ш. А м и р а н а ш в и л и, Ист. гр. монументальной живописи, 1957, стр. 20).

ეკლესიათა მოხატვა სომხეთში იწყება X საუკუნიდან სომეხ-ქალკედონელთა მიერ, რომლებიც ქართული დიოფიზიტობის გავლენასაც განიცდიდნენ ბიზანტიურთან ერთად (იხ. Н. М а р р, Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах, ВВ, т. XII, № 1—2, стр. 1—62; მ ი ს ი ვ ე, Иоанн Петрицкий, грузинский неоплатоник XI—XII веков, ЗВРАО, т. XIX, 1909, стр. 53—113). დიოფიზიტური დოქტრინა ქრისტეში კაცობრივ ბუნებასაც ხედავდა. მისი ღმერთი, ასე ვთქვათ, უფრო ანთროპომორფისტული იყო, მონოფიზიტებისა—უფრო მისტიკური. დიოფიზიტობა ითვალისწინებდა, რომ ქრისტეს კაცობრივი ბუნება გამოსახულიყო. ე. ი. დახატულიყო მაცხოვარი ადამიანური სახებით და ეგულისხმათ ღმერთი, მაშასადამე, ასეთი კონცეფცია ფერწერული ხელოვნების განვითარებისათვის გაცილებით ხელსაყრელ წინამძღვრებს ქმნიდა.

ვფიქრობ, რომ ამ საკითხებს სათანადო ადგილი უნდა ენახა განხილულ წიგნში. ასევე სათანადოდ უნდა ყოფილიყო ყურადღებული ხატმბრძოლობის საკითხები, რომლებსაც მნიშვნელოვანი გავლენა ჰქონდა მხატვრობის განვითარებაზე და რომელმაც გარკვეული გამოცახილი პოვა სომხეთში და უფრო მეტი საქართველოში.

გ. აპრესიანი ამ წიგნის პირობაზე საკმაოდ დაწვრილებით მიმო-



იხილავს აზერბაიჯანელი პოეტისა და ფილოსოფოსის ფიზულის (1498—1556 წწ.) შეხედულებებს. აქ არ ვხვდებით ცნობილ მოძღვრებას ორგვარი სიბრძნის შესახებ: რომ არსებობდა ერთი მხრივ, საღმრთო სიბრძნე, გამოცხადების სიბრძნე (სამყაროს კანონზომიერებათა ხედვა ირაციონალურ სფეროში) და მეორეც — სიბრძნე ამქვეყნიური — მიღებული ბუნებასა და ადამიანზე დაკვირვებით (ცვალებადი, არამყარ სიბრძნე). წინარე წარსულიდან შუა საუკუნეებს იგი ნეოპლატონიზმმა გადმოასცა (ჩვენის ვარაუდით, ფიზულის შეეძლო ეს აეღო სუფიზმიდან, რომელიც მას ნეოპლატონიზმიდან ითვისებდა). ეს მოძღვრება გავრცელებული იყო ძველ საქართველოში. ეფიქრობთ, რომ არანაკლები მნიშვნელობა ჰქონდა მას სომხური აზროვნებისათვისაც.

ავტორი უნდა დაინტერესებულიყო ამიერკავკასიის ხალხთა მწერლობებში ამ მოძღვრების გავრცელებით. ეს ხომ მისთვის საჭირო სიბრტყეზე გადაიტანდა საკითხს: სამთავე მწერლობაში ერთი საერთო პრობლემატიკის არსებობას წარმოაჩენდა. მეტადრე, რომ საქმეში ჩახედულ მკითხველს მოეხსენება, თუ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა ამ მოძღვრებას ესთეტიკური აზროვნებისათვის.

ავტორი თითქმის მთლიანად უყურადღებოდ ტოვებს ქართულ და სომხურ ენებზე არსებულ მდიდარ ნათარგმნ ლიტერატურას, რომელსაც აგრეთვე მნიშვნელობა ჰქონდა ესთეტიკური აზროვნებისათვის.

ამ წიგნის მიუტევებელი ნაკლია სპეციალური ლიტერატურის გამოუყენებლობა. მაგალითად, ქართული სამეცნიერო ლიტერატურა ზედაპირულადაა გათვალისწინებული, უმეტეს მათგანს კი ავტორი არ იცნობს, ყოველ შემთხვევაში, არ იყენებს მათ.

ამის გამოა, რომ ძველ ქართულ და სომხურ მწერლობაში შეჩუშავებული მრავალი მოსაზრება, რომელსაც ამ წიგნში ადგილი უნდა ეპოვა, ავტორისაგან უგულვებელყოფილია.

დასასრულ უნდა ითქვას, რომ წარსულის თეორიული ნააზრევის შესახებ ნაშრომის გამოცემა, მეტადრე თუ ის რამდენიმე ერის კულტურას შეეხება, მეტ პასუხისმგებლობასა და საკუთარი თავისადმი მომთხოვნელობას საჭიროებდა.

ამ წიგნიდან მკითხველი გაიგებს მხოლოდ იმას, რომ ადრეულ ისტორიულ წარსულში საზოგადოდ არსებულა ამიერკავკასიის ხალხთა ესთეტიკური ნააზრევი, ოღონდ თუ რა ხასიათისა იყო ეს ესთეტიკური ნააზრევი, ამაზე არამართებული წარმოდგენა გვეძლევა.

ამ წიგნის რუსულ ენაზე გამოცემით აღნიშნულ ნაკლოვანებათა უარყოფითი შედეგები კიდევ უფრო მრავალკეცდება.

ძველი ქართული ესთეტიკური აზროვნების ისტორიის კვლევა, რო-

გორც იტყვიან, ხეირიანად არც კი დაწყებულა და უკვე აღმოვჩნდით დასაძლევნი და უარსაყოფი „განმაზოგადებელი“ დასკვნების წინაშე, რომლებიც მეცნიერულად მიუღებელია როგორც ფაქტოლოგიური, ისევე თეორიულ-მეთოდოლოგიური თვალსაზრისითაც. მათი გადაღახვის გარეშე შეუძლებელია ძველი ქართული როგორც ესთეტიკური, ასევე თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების მართებული კვლევა-ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძვლიანი. გათვალისწინება გვმართებს, სანამ ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხების პოზიტიურ ძიებას შევუდგებოდეთ.

### III

#### ქველი ქართული ლიტერატურის ფილოლოგიური და თეორიულ-ლიტერატურული თვალსაზრისით შესწავლის საკითხისათვის

ძველი ქართული ლიტერატურის შესწავლის დღევანდელ დონეზე თანდათან რეალური ხდება ამოცანა — მომზადდეს ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის „თეორიული კურსი“. როგორც ზემოთაც ითქვა, ჩვენი მიზანია ამ საერთო პრობლემიდან ერთი უბნის შესწავლა.

ჩვენ, კერძოდ, თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხებს ვიკვლევთ, ე. ი. მიზნად ვისახავთ გავარკვიოთ: რა ლიტერატურულ-ესთეტიკურ პრინციპებს ემყარებოდა ძველი ქართული მწერლობა; ამასთანავე გვიანტერესებს, თუ რომელ ლიტერატურულ მოვლენათა გაცნობიერება და თეორიული გააზრება მოუხერხებიათ და რა ხასიათისა იყო ეს ნააზრევი. სხვაა უშუალოდ ნაწარმოებთა მხატვრული სტრუქტურის ანალიზი და ამ გზით მწერალთა შემოქმედებითი ბუნების ჩვენება. ეს უკანასკნელი ჩვენი კვლევის პირდაპირ მიზანს არ შეადგენს. მას მივმართავთ როგორც დამხმარე საშუალებას. ასევე, სახელმძღვანელო თეორიულ პრინციპებს უნდა ვითვალისწინებდეთ მხატვრულ თავისებურებათა სრულყოფილი ამოცნობისათვის.

კვლევის საერთო მეთოდის თვალსაზრისით, როცა ძველ ქართულ მწერლობაში მხატვრული აზროვნების საერთო სურათი ისახება, უპირველესი ამოსავალი მაინც თეორიულ-ლიტერატურული პრინციპები უნდა იყოს. ერთია, რომ იგი გვეხმარება მხატვრული სტრუქტურის ანალიზისას, მაგრამ ამასთანავე საშუალებას გვაძლევს ერთმანეთისაგან გამოვარჩიოთ შემოქმედებით პროცესში, ასე ვთქვათ, „სტიქიურად“ გამომუშავებული პრინციპები „წინასწარგანჩინებულ“, გაცნობიერებულ და თეორიულად სახელმძღვანელო პრინციპთაგან.

არაერთი საყურადღებო მოსაზრებაა გამოთქმული ძველი ქართუ-

ლი მწერლობის ცალკეულ წარმომადგენელთა ამა თუ იმ მხატვრული თავისებურების შესახებ.

ზემოდასახელებული საერთო ამოცანის საბოლოო განხორციელება დიდ სიძნელეებთან არის დაკავშირებული. მთელი რიგი საკითხებისა მონოგრაფიულად დაუშუშავებელია. გადასაჭრელია ბევრი საფუძველდამდები პრობლემა. მთელ რიგ თეორიულ საკითხებში ჩვენ არა ვართ მართებულად ორიენტირებული. ყოველთვის სრულყოფილად როდი ვითვალისწინებთ სხვა ლიტერატურათა კვლევისას მოპოვებულ დასკვნებს. თანაც, როგორც აღვნიშნეთ, ამგვარ კვლევას ჩვენში არ გააჩნია ისეთი ტრადიცია, რაც ფილოლოგიურ ძიებებს მოეპოვება. მაგრამ ეს სიძნელეები ზემოაღნიშნულ პრობლემათა ძიების საჭიროებას ვერ მოხსნის, შეიძლება უფრო მეტად აღსატურებს კიდევ მის აუცილებლობას.

უპირველესად, ბუნებრივია ზოგადად დაძვას საკითხი მხატვრულ-ესთეტიკური თვალსაზრისით ძველი ქართული მწერლობის ისტორიის შესწავლის საერთო ამოცანების შესახებ, კერძოდ, ფილოლოგიური ძიებებიდან კომპლექსურ ლიტერატურულ-ესთეტიკურ შესწავლაზე გადასვლის შესახებ. სწორედ ამგვარი გარდამავალი საფეხურია დღევანდელ ქართულ ლიტერატურათმცოდნეობაში.

ამ „გარდამავალ საფეხურს“ რომ განვიხილათ, მისი უკეთ მოაზრებისათვის მიზანშეწონილად მიგვაჩნია შემდეგი ანალოგიის მოხმობა: ფილოლოგიური საფეხურიდან მხატვრულ ესთეტიკურ შესწავლაზე გადასვლა შეგვიძლია შევუპირისპიროთ ძველი ქართული მწერლობის და ე. წ. „სტატისტიკური შესწავლიდან“ ფილოლოგიურ ძიებებზე გადასვლის ისტორიას.

ამ მიზნით, ჩვენ ყურადღებას მივაქცევთ ე. თაყაიშვილის სამეცნიერო მოღვაწეობას, რომელიც სწორედ „სტატისტიკური პერიოდიდან“ ფილოლოგიურზე გადასვლის გამოხატულება იყო.

ამისათვის საჭიროა წარმოვადგინოთ მისი მოღვაწეობის ზოგადი პროფილი, რომელიც დაგვეხმარება გავითვალისწინოთ ზოგიერთი მეორადი მნიშვნელობის, თუმცა საერთოდ აუცილებლად ყურადსაღები მომენტები. რამდენადაც ასეთი ხასიათის საკითხებზე მსჯელობისას საჭიროა გავითვალისწინოთ მკვლევართა აზროვნებითი მიდრეკილება, საერთო მეცნიერული დონე ქართველოლოგიისა, ამა თუ იმ პრობლემის აქტუალობა მოცემულ პერიოდში და ა. შ.

ე. თაყაიშვილის მეცნიერული ინტერესები მრავალმხრივი იყო: არქეოლოგია, ისტორიოგრაფია, ტექსტოლოგია, აღწერილობანი, ლიტერატურულ-ისტორიული საკითხები ერთნაირად ყურადსაღები ხდებ-

ბოდა მისთვის. ეს თავისებურად ასახავდა კიდევ ქართველოლოგიის არადიფერენცირებულ მეცნიერულ ეტაპს.

ამიტომ ჩვენთვის სპეციალური მნიშვნელობა ენიჭება ფაქტს, რომ გამოვიდა მისი რჩეული ნაშრომების ის ნაწილი, რომელშიც წარმოდგენილია ძველი ქართული მწერლობის საკითხები. ამით საშუალება გვქვდა ვიმსჯელოთ მასზე, როგორც ძველი ქართული მწერლობის მკვლევარზე.

გვახსენდება ეროვნულ მოღვაწეთა შეფასებისას გამოთქმული ასეთი აზრი: არიან მოღვაწენი, რომელთა სურვილია ყოველივე პიროვნული შესწირონ საზოგადოებრივს, ცხოვრებისეული სიკეთით ტკბობა დათმონ საქვეყნო საქმისათვის. პატივსა და ღირსებას იმსახურებენ ისინი. მაგრამ არიან მოღვაწენი, რომელნიც ეროვნული საქმისათვის თავდადებას რაიმესათვის მსხვერპლის მიტანად კი არ განიცდიან, რაიმეს დათმობად კი არ თვლიან, არამედ არსებობის ერთადერთ ფორმად, არსებობის ერთადერთ გამართლებად.

ასეთად წარმოგვიდგება ე. თაყაიშვილი, როცა მის ნააზრევსა და ღვაწლს ვეცნობით. ქართულ კულტურაზე ზრუნვა მისთვის სულიერ ძალთა საგანგებო დამაბულობის შედეგი კი არ იყო, არამედ ჩვეულებრივი ადამიანური მდგომარეობა.

ჩვენი საზოგადოებრიობა ღიდი ხანია მოელოდა ე. თაყაიშვილის მეცნიერული მემკვიდრეობის თავმოყრით და სისტემური სახით გამოცემას. ახლა ჩვენ ეს მივიღეთ. რედაქტორ-გამომცემლებს მასალები შეუქრებიან და „რჩეული ნაშრომების“ სახით მოგვაწოდეს, ჭერ პირველი ტომი.

აქ შეტანილია „მასალები ძველი ქართული მწერლობის ისტორიიდან“, რომელიც გამოსაცემად მოამზადა და შესავალი წერილიც დაურთო აკად. აღ. ბარამიძემ.

ესაა კრებულის პირველი ნაწილი.

ჭერჭერობით არ ჩანს საერთოდ რა მასშტაბითა და პრინციპებითაა განზრახული „რჩეულ ნაშრომთა“ გამოცემა. მაგრამ რაც გამოქვეყნებულია, თითქმის ერთნაირად საყურადღებოა ძველი ქართული მწერლობის ისტორიისა და საზოგადოდ, ქართველოლოგიური თვალსაზრისითაც.

აქ წარმოდგენილი აღწერილობანი შეეხება საერო ძეგლთა ხელნაწერებს: „ვეფხისტყაოსანი“ იქნება თუ „ომანიანი“, „თამარიანი“ თუ „აბდულმესიანი“ და მრავალი სხვა. მასალა ამოკრებილია ცნობილი «Описании»-ებიდან და დალაგებულია თემატურად. როგორც აკად. ნ. მარი აღნიშნავდა თავის ღროზე: „ეს არაა ჩვეულებრივი აღწერილობა, ესაა ნამდვილი გამოკვლევა“.

ამ მითითებას ჩვენთვის აქ არსებითი მნიშვნელობა აქვს. როცა მარი ამბობს — „ეს გამოკვლევააო“, იგულისხმება ე. თაყაიშვილის მიერ მასალების შეკრება-აღწერილობასთან ერთად მათი ისტორიული-ლიტერატურული თვალსაზრისით შესწავლა. გამოდის, რომ ამ შემთხვევაში ე. თაყაიშვილთან გვაქვს „სტატიკური“ საფეხური და ნილოლოგიურზე გარდამავალი ეტაპი. ისტორიულ-ლიტერატურული ძიებანი, რომ ყოველთვის არაა წარმოდგენილი, ეს პრინციპის საკითხი კი არ იყო, არამედ სხვა, მეორად, ხელისშემშლელ მიზეზთაგან იყო გამოწვეული. ზოგიერთი მათგანი ჩვენ შეგვიძლია აქვე გავითვალისწინოთ.

ე. თაყაიშვილის საქმიანობა პირადი მეცნიერული წარმატების სურვილით კი არ იყო ნაკარნახევი (ამითაც იგი მასწავლებელია ყოველი დროის მოღვაწისა), არამედ ეროვნული აუცილებლობის შეგნებით. ამიტომ მას ყოველგვარი პრეტენციოზული თავმდაბლობის გარეშე შეეძლო ეთქვა: „ახლა რომ გადავხედავ ჩემს ცხოვრებასა და მუშაობას, ხშირად ისიც მიკვირს თუ ძეგლთა აღწერა-გამოცემის მხრივაც კი რამდენი რამ მომისწრია: ერთმა კაცმა როგორ შევძელი, მეტქი, ასეთი დაუდგრომლობა და უამრავი ძეგლისათვის ასე თუ ისე თავის გართმევა“ (გვ. 380).

„ძალ-ღონის ასეთი დაძაბვისა და ამგვარ მუშაობაში თუ საზოგადოებრივ საქმიანობაში დღე-ღამე ჩაფლულობის გამო, რა თქმა უნდა, აღარც დრო და აღარც საშუალება აღარა მრჩებოდა იმისათვის, რომ ჩაეჭდომოდი იმ მოზღვაებულ მასალას და დინჯად მეწერა ნამდვილი გამოკვლევები. ჩემი, როგორც მკვლევრის, ნააზრევი მხოლოდ ამა თუ იმ ძეგლის გამოცემისას დართულ შესავალსა და კომენტარში მყლავნდება უმთავრესადო“, — ამბობდა ე. თაყაიშვილი („ნაშრომები“, გვ. 58).

თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ეს „ნააზრევი“, ამის ნათელსაყოფად საკმარისია გავიხსენოთ ავტორისეული დასკვნები, რომლებიც „ვეფხისტყაოსნის“ ხელნაწერთა აღწერილობებს ახლავს. როგორც ალ. ბარამიძე აღნიშნავს, „ე. თაყაიშვილმა პირველმა დაადგინა, რომ ვეფხისტყაოსნის ჩვენამდე მოღწეული არც ერთი ხელნაწერი არ არის XVII საუკუნის პირველ ნახევარზე უფრო ძველი და რომ ხელნაწერს აქვს ჩანართები და დანართები (შესავალი წერილი, გვ. 9). ე. თაყაიშვილისავე დასკვნით, „ვეფხისტყაოსნის“ ვახტანგისეული რედაქცია კრიტიკული გამოცემაა: ვახტანგი შეეცადა პოემა გაეწმინდა ჩანართი-დანართებისაგან, თუმცა მაინც მასთან შემორჩენილია ინტერპოლატორთა ნახელავი. მანვე გვიჩვენა (პ. ინგოროყვასთან ერთად), რომ გერგეტის სამების „სულთა მატინანეში“ რუსთველზე ჩარ-

თული ბიოგრაფიული ცნობები ნაყალბევიან ცდუნებას ქმნიდა ის, რომ მატეანის ხელნაწერი მე-12-13 სს. თარიღდებოდა. ცდუნებას ხელს უწყობდა ისიც, რომ საზოგადოდ დიდი იყო სურვილი რუსთველის ბიოგრაფიული ცნობების მოპოვებისა. მაგრამ ე. თაყაიშვილისათვის სასურველი აზრი შეიძლებოდა ყოფილიყო მხოლოდ ქვეშაირი აზრი.

ე. თაყაიშვილმა გაარკვია, რომ „ამირანდარეჯანიანის“ ხელნაწერებში შეტანილი თავები „არ ეკუთვნის არც მოსე ხონელს, ამირანდარეჯანიანის ავტორს და არც სარგის თმოგველს, ჩვენამდის მოუღწევლის დილარიანის თუ დილარგეთიანის ავტორს, არამედ ვილაც ქარცხინვალელს კაცს არა უადრევეს XIX საუკუნისა“ (გვ. 68). ზემოთქმულისა არ იყოს, ფსევდორუსთველურ სტროფში მოხსენებული სარგის თმოგველის თხზულების მოპოვების დიდმა ინტერესმა მოაღუნა მკვლევართა კრიტიკული პოზიცია და ზ. ჭიჭინაძემ „ამირანდარეჯანიანის“ ხელნაწერებში გვიან შეტანილი ცალკეული თავები „დილარიანად“ ჩათვალა, რაც შემდგომ გაიზიარეს ალ. ხახანაშვილმა და მ. ჭანაშვილმა. ქართული ფილოლოგიის ისტორია რომ დაიწერება, ყოველთვის აღინიშნება, რომ ე. თაყაიშვილმა ჭერ კიდევ 1910 წელს სწორად დააკვლიანა ეს საკითხი, რათა მეცნიერული აზრი ამაოდ არ დაშვრეს უსარგებლო ძიებით. ძველი ქართული მწერლობის ესთეტიკურ კვლევაზე გადასვლას განსაკუთრებით აძნელებს სწორედ ის, რომ არა გვაქვს ფილოლოგიურ ძიებათა შემაჯამებელი ისტორია.

ე. თაყაიშვილის პიროვნებაში ათონელთა თუ დავით რექტორის მწიგნობრული ინტერესები შერწყმული იყო მეცნიერული ფილოლოგიური მეთოდებით აღჭურვილი მკვლევრის თვისებებთან. მაგრამ მისი მემკვიდრეობა უპირატესად აღბეჭდილია იმის შეგნებით, რომ მაშინ ქართული კულტურისადმი გაცილებით დიდ სამსახურს წარმოადგენდა ძველ ხელნაწერთა მოპოვება და სისტემატიზაცია, ვიდრე ცნობილი ძეგლების კაბინეტური კვლევა. თავადაზნაურთა ოჯახებში, სადაც თავმოყრილი იყო ძველი ხელნაწერები, სამწუხაროდ, ქართული გულუხვობის დიდ გამოვლინებად ითვლებოდა ჰიძველის უცხოელ დილენტ-მოყვარულებისადმი უნიკალური ქართული მანუსკრიპტების მიძღვნა. ასე რომ, თავი და თავი წარსულის მემკვიდრეობის გადარჩენის საქმე იყო.

ე. თაყაიშვილისეულ აღწერილობებში საინტერესოდ იკითხება თვით მშრალი ქრონოლოგიური ძიებები თუ ხელნაწერთა ფორმისა და შესრულების ტექნიკის დახასიათებაც. იგი ამ „მეცნიერულ სტატისტიკას“ ხელნაწერთა ცოცხალ ისტორიად აქცევს. ამ მხრივ, ასეთი ტრადიცია გრძელდება ა. შანიძისეულ აღწერილობებშიც.

ე. თაყაიშვილისეული აღწერილობანი თავისი მნიშვნელობით გას-

ცდა ძველი ქართული მწერლობის შესწავლის ე. წ. სტატისტიკურ პერიოდსა და სხვაასთან ერთად მათ უშუალო საფუძვლები შექმნეს ძველი ქართული მწერლობის მეცნიერული ისტორიის დასაწერად. შესავალ წერილში ალ. ბარამიძე ამბობს, რომ „ე. თაყაიშვილის „აღწერილობის“ გარეშე შეუძლებელი იქნებოდა ძველი ქართული მწერლობის მეცნიერული კურსის შექმნა, რასაც აღნიშნავს კიდევ კ. კეკელიძე“ (გვ. 9).

დაისმის საკითხი: რა ადგილი უქირავს ე. თაყაიშვილს ქართული ლიტერატურათმცოდნეობითი მეცნიერების საერთო განვითარების ისტორიაში?

აქ უნდა აღინიშნოს შემდეგი: ღღეს, როგორც ვთქვით, მზადდება ახალი საფეხური იმისათვის, რათა დაიწეროს ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორია, როგორც ისტორია ესთეტიკური პროცესისა. ძველი ქართული მწერლობის შესწავლამ ღღემდე რამდენიმე ეტაპი განვლო. პირველ ეტაპს შეიძლება ეწოდოს „სტატისტიკური პერიოდი“. გავიხსენოთ რომ 1882 წელს პროფ. ალ. ცაგარელი წერდა: «В настоящее время разработка истории грузинской литературы находится в периоде, так сказать, библиографическом или статистическом» (Сведения, вып. III, стр. 111).

მიუხედავად ამისა, ამ დროს შეიქმნა მწერლობის განვითარების განმაზოგადებელი ისტორია (ალ. ხაზანაშვილის «Очерки по истории грузинской словесности»), რომელიც თავისი ხასიათით აღნიშნულ „სტატისტიკურ პერიოდს“ შეესაბამებოდა ძველი ქართული მწერლობის მეცნიერული კურსის შექმნა ეკუთვნის კ. კეკელიძეს. მაგრამ მისი ორტომიანი „ისტორია“ საკუთრივ მხატვრული ლიტერატურის (ტერმინის ზუსტი დეფინიციით) ისტორია კი არაა, იგი, შეიძლება ითქვას, ძველი ქართული მწერლობის ენციკლოპედიაა, მოწოდებული ლიტერატურის ისტორიკოსის თვალსაზრისით. იგი ითვალისწინებს მთელი ძველი ქართული ლიტერატურის (მხატვრულისაც და არამხატვრულისაც) საკითხების ფილოლოგიურ ძიებას, იგი სრულყოფილი გამოვლინებაა მწერლობის შესწავლის „ფილოლოგიური ეტაპისა“. მანვე მოამზადა საფუძვლები, რომ ახალ ეტაპზე ლიტერატურის ისტორიკოსმა საკვლევად გაიხადოს ესთეტიკური შინაარსის ისტორიული განვითარების პროცესი. რასაკვირველია, ამგვარი კვლევა ჯერჯერობით ფილოლოგიურ ძიებათა მეცნიერულ დონეს ვერ შეედრება. ფილოლოგიური თვალსაზრისით კვლევა ჩვენში გაცილებით ღღი ტრადიციების მქონეა და მისი მეთოდები გაცილებით სრულყოფილადაა დამუშავებული; საკმარისია გავიხსენოთ, რომ ამ მეთოდებით იკვლევდნენ ნ. მარი, ივ. ჭავჭავაძე და კ. კეკელიძე. მაგრამ, როგორც ითქვა, მათ

შომამზადეს ნიადაგი, რათა ახალ ეტაპზე ძველი ქართული მწერლობის შესწავლისას თვალთახედვის სფერო გაფართოვდეს, ფაქტების სიმრავლიდან მხატვრული აზროვნების ისტორიულ განვითარებაში განმსაზღვრელი მნიშვნელობის მქონე მოვლენები გამოიკვეთოს და ამის საფუძველზე ლიტერატურის ისტორია წარმოგვიდგეს როგორც პროცესი მხატვრული აზროვნების განვითარებისა. ეს არ ნიშნავს, რომ ფილოლოგიური ძიებისადმი ინტერესი უნდა შემცირდეს, პირიქით, მისი უფრო და უფრო სრულყოფა უნდა მოხდეს. ფილოლოგიური ძიება საფუძველს უქმნის ესთეტიკურ კვლევას, მაგრამ სასურველია ამ უკანასკნელის დამხმარე უკუგავლენაც. რადგან სიტყვამ მოიტანა, მიზანშეწონილია აქვე დავსვათ საკითხი: სწორი იქნება თუ არა ლიტერატურის ისტორიის ერთ მთლიან პროცესად გააზრება? (ფილიაცია ხომ ხშირად წყვეტს ლიტერატურულ პროცესს სოციალური საფუძველიდან). რასაკვირველია, ლიტერატურულ მოვლენებს შორის ყოველთვის არ არსებობს ბიბლიური უწყვეტი ურთიერთგამომდინარეობა: აბრამ შვა ისაკ, ისაკ—იაკობ და ა. შ. მაგრამ არსებობს მრავალი ასპექტი, რომელიც ლიტერატურულ მოვლენებს შორის განვითარების უწყვეტ ხაზს გამოკვეთს.

ზემოთქმულის გათვალისწინებით შეგვიძლია დავასკვნათ, რომ ძველი ქართული მწერლობის შესწავლის ე. წ. „ფილოლოგიური ეტაპის“ წარმატებისათვის ე. თაყაიშვილის ღვაწლს ერთ-ერთი განმსაზღვრელი მნიშვნელობა ჰქონდა და იგი არ კარგავს ამ მნიშვნელობას ასეთ ძიებათა შემდგომი სრულყოფის დროსაც. ასეთია, ჩვენის აზრით, ე. თაყაიშვილის ადგილი ქართული მეცნიერული აზროვნების ისტორიაში.



დღესდღეობით მხატვრულ-ესთეტიკური შინაარსის ძიებაზე დამყარებული ლიტერატურის ისტორია არაა დაწერილი არც ბიზანტიური და არც ძველი რუსული ან ძველი სომხური მწერლობისა. თუმცა ბევრი რამ კეთდება ამის მოსამზადებლად. ბოლოდროინდელ სამეცნიერო ლიტერატურაში გათვალისწინებულია ასეთი ამოცანის დროულობა და მისი ახლო მომავალში განხორციელების საკიროება. ამ მხრივ საყურადღებოა ჰ. გ. ბეკის, G. Mathew-ის (*Byzantine Aesthetics, London, 1963*), ვ. ვ. ლიხაჩოვის, დ. ს. ლიხაჩოვის, ი. ნ. დმიტრიევის, მ. აბელიანის, ა. ადამიანის და სხვათა ნაშრომები.

მაგალითისათვის გამოვყოფთ დ. ლიხაჩოვის ნაშრომებს.

აკად. დ. ლიხაჩოვის ნაშრომები საფუძველს უყრის ძველი რუსული ლიტერატურის ისტორიის თეორიული კურსის შექმნას. მის მიერ უკვე დამუშავებულია ამ პრობლემის მრავალი მხარე. ამ თვალსაზრისით,



ყურადსაღებია პირველად 1958 წელს გამოქვეყნებული «Поэтика древнерусской литературы». დ. ლიხაჩოვისავე შენიშვნით, „მასში მთავარია არა ასახვის სტილთა საკითხი, არამედ მხატვრულობის ცალკეული ასპექტები. იგი ეხება არა ისტორიას, არამედ სტატისტიკას, არა სტილთა საკითხს, არამედ მხატვრულ საშუალებებს“. (Человек в литературе древней Руси, М., 1970, стр. 159). სტილურ ტენდენციათა კომპლექსური შესწავლის ცდაა მოცემული ლიხაჩოვის წიგნებში: «Возникновение древней руссокой литературы» (1952 г.) და «Человек в литературе древней Руси» (1958 г. და 1970 г.).

ამ უკანასკნელ ნაშრომში დ. ლიხაჩოვი წერს: „X—XVI სს-ის რუსული მწერლობის განვითარების, მისი მეცნიერული ისტორიისადმი მიძღვნილი თეორიული წიგნის შექმნა ფრიად ძნელი საქმეა. ეს ითხოვს ხანგრძლივ ძიებას. თეორიული ისტორია არ უნდა იზღუდებოდეს ფაქტოლოგიით, ანალიზი—აღწერილობით. როცა ასეთი წიგნი დასრულდება, თვით პრობლემა ძველი რუსული ლიტერატურის „თეორიული ისტორიის“ აგებისა მხოლოდ წამოწყებული იქნება. რუსული მწერლობის დღემდე არსებული აღწერილობით ისტორიებს იგი როდი შეცვლის. ისინი ყოველთვის საჭირო იქნებიან ლიტერატურის ფაქტობრივი მხარის შესასწავლად, ლიტერატურული პროცესის პირველადი გაცნობისათვის“ (გვ. 159).

შემდეგ იქვე ნათქვამია: „ძველი რუსული მწერლობის თეორიული ისტორიის აგებას უკიდურესად აძნელებს ის, რომ ძველი რუსული მწერლობის ფაქტობრივი მხარე ძალზე ცუდადაა შესწავლილი. მხოლოდ მაშინ, როცა ძველი რუსული მწერლობის თეორიული ისტორიის პირველი ცდა განხორციელდება, ნათელი გახდება რამდენად ცუდად ვიცით მისი ფაქტოლოგიური მხარე და რამდენი ნაწარმოებია გამოუცემელი ან გამოცემულია ცუდად—შემთხვევითი ნუსხებით, ხელნაწერთა წინასწარი ტექსტოლოგიური შესწავლის გარეშე (გვ. 159).

დ. ლიხაჩოვის შენიშვნით, ძველრუსული მწერლობის თეორიული კურსის შექმნას დიდ სიძნელებებს უქმნის ის, რომ ტექსტები არაა სრულყოფილად გამოცემული. დ. ლიხაჩოვი წერს: „ნათელი წარმოდგენა რომ შეიქმნას, თუ რამდენად ცუდად და არასრულყოფილად გამოცემული ძველრუსული მეშვიდროება, გავიხსენოთ თუნდაც, რომ არაა სრულად გამოცემული მისი ყველაზე უმნიშვნელოვანესი ნაწარმოებები“ (იქვე, გვ. 159).

ამ მხრივ შედარებით უკეთესი მდგომარეობაა ძველი ქართული მწერლობის მიმართ. აგიოგრაფია თითქმის მთლიანად აკადემიური სახითაა გამოცემული, ოღონდ ერთია, რომ ჰიმნოგრაფია ჯერ კიდევ მხოლოდ ნაწილობრივადაა გამოცემული. საერთოდ, ძველი ქართული

მწერლობის ორიგინალური თხზულებანი თითქმის მთლიანად და სრულყოფილადაა გამოცემული, ყოველ შემთხვევაში, „მისი ყველაზე უმნიშვნელოვანესი ნაწარმოებები“ მაინც.

გვაქვს მონოგრაფიული გამოკვლევანი მხატვრული აზროვნების მნიშვნელოვან საკითხებზე. მაგალითად, დავასახელებთ გამოკვლევებს რუსთველის ესთეტიკაზე, გ. იმედაშვილის ნაწარმოებს ქართულ კლასიკურ საგალობელთა პოეტური აზროვნების თავისებურებებზე; რ. ბარამიძისას — აგიოგრაფიული პროზის შესახებ, გრ. ფარულავას— აგიოგრაფიის მხატვრული სახის ბუნებაზე და ა. შ.

მეორეს მხრივ, კვლავაც უნდა გაეიხსენოთ ის ნაწარმოები, რომლებშიაც ყურადღებულა თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხები.

ამასთანავე კიდევ რამდენიმე მომენტი საყურადღებო ზოგადი თვალსაზრისით. უმთავრესია ის, რომ „თეორიული ისტორიის“ შექმნა, აქ წარმოდგენილი მოსაზრებით, როდი ნიშნავს „ფილოლოგიური ისტორიის“ საჭიროების მოხსნას. ვიტყვით მეტსაც: „ფილოლოგიური ისტორიები“ რომ საფუძველდამდებია და საყრდენი „თეორიული ისტორიისათვის“, ეს ცხადზე ცხადია. მთავარია სხვა, კერძოდ ის, რომ „ფილოლოგიური ისტორია“ თუ ის მართლაც ფილოლოგიური ისტორიაა და არა ეკლექტიკური ხასიათისა, მეცნიერულად გაცილებით მყარა და ყოველი დროისათვის ერთნაირად გამოსაყენებელი. მხედველობაში გვაქვს ის, რომ „თეორიული ისტორია“ სხვადასხვა ეპოქაში პრინციპულად შეიცვლება იმის კვალობაზე, როგორც იცვლება მწერლობის შეფასების მხატვრულ-ესთეტიკური კრიტერიუმები. მართალია, „ფილოლოგიური ისტორიაც“ თანდათან დაზუსტდება, მაგრამ მასში საბოლოოდ დადგენილი ფაქტოლოგიური მხარე ცხადია ძირითადად უცვლელი დარჩება და ყოველთვის გამოსაყენებელი იქნება. ასევე, იგი გამოიყენება არა მხოლოდ ლიტერატურის „თეორიული ისტორიისათვის“, არამედ აზროვნების სულ სხვადასხვა ფორმის ისტორიის შესასწავლად: სოციალური ისტორია იქნება ეს, სამართლის ისტორია, ენის, ფილოსოფიური აზროვნებისა თუ სხვა, რომელთა გასათვალისწინებლად მდიდარ მასალას შეიცავს ძველი ქართული ლიტერატურა.

ამასთანავე, როგორც ზემოთქმულიდანაც ცხადი იქნებოდა, „თეორიული ისტორია“ უფრო ნაკლებად წარმოგვიდგენს ამა თუ იმ სფეროში ფაქტოლოგიური კვლევის უკმარისობას. მაშასადამე, ამით ხელი შეეწყობა თვით ფაქტოლოგიურ და ფილოლოგიურ ძიებათა განვითარება-სრულყოფას. ე. ი. „თეორიული ისტორია“ ნათელყოფს, როგორც იტყვიან, ფაქტოლოგიურ და ფილოლოგიურ ძიებათა საზრისს.

დასასრულ ერთი საკითხიც. თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საკითხების კვლევა, ისევე როგორც საერთოდ ლიტერატურის „თეორიული ისტორიის“ დამუშავება, ძველი ქართული მწერლობის შესწავლის სხვა ასპექტთა შორის გამოცალკევებული, ასე ვთქვათ სპეციალიზებული უბანი უნდა იყოს. განმაზოგადებელ პრობლემათა დამუშავება უნდა გამოიყოს ვითარცა თავისთავადი, თვითმყოფადი ასპექტი ძველი მწერლობის შესწავლისა. მაშასადამე, საკმარისი არ იქნება დავკმაყოფილდეთ მხოლოდ იმ განზოგადებებით, რაც მხოლოდ ცალკეულ ფაქტოლოგიურ კვლევას მოჰყვება. საჭიროა მთელი მრავალმხრივი ფაქტოლოგიური ძიებების ერთიანი განზოგადება.

ამიტომ სამართლიანი მოთხოვნაა, რომ განზოგადებანი ფაქტოლოგიას უნდა დაემყაროს, არ უნდა გადავაქციოთ შაქსიმალისტურ ფსევდოპრინციპად, რომ მკვლევარი განმაზოგადებელი დასკვნებისას უნდა ეყრდნობოდეს მხოლოდ მის მიერვე მოპოვებულ ფაქტობრივ მასალებს. სხვაგვარად: მეცნიერებათა სპეციალიზაციის დღევანდელ ვითარებაში არ იქნებოდა სწორი, რომ განზოგადებანი რომელიმე კონკრეტული კვლევის დანამატად შევრაცხოთ ან ამით შემოვფარგლოთ (ზედმეტი არ იქნება გაუიხსენოთ, თუ რა ვითარებაა ენათმეცნიერებაში. მასში თეორიულ პრობლემათა დამუშავება უკვე კარგა ხანია სპეციალურ სამეცნიერო სფეროს წარმოადგენს). ამ აზრით ვამბობდით, რომ განმაზოგადებელი „თეორიული ისტორიის“ დამუშავება ძველი ქართული მწერლობის მეცნიერული შესწავლის ცალკე დარგი უნდა იყოს.

## უკველასი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების ისტორიის ძირითადი პრობლემები

შესწავლას მოითხოვს ძველი ქართული ლიტერატურული აზროვნების ყველა ფორმა. ამჟერად ჩვენ მიზნად ვისახავთ შევისწავლოთ და სისტემაში მოვიყვანოთ ზოგიერთი თეორიული შეხედულება ლიტერატურული პროცესის სხვადასხვა მხარის შესახებ, რომელიც მოგვეპოვება უძველეს ქართულ მწერლობაში (V—XI სს.) და გამოვეყოთ ძირითადი პრობლემები.

სამეცნიერო ლიტერატურაში არაერთგზის აღვნიშნავთ, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში ადგილი აქვს დაინტერესებას სხვადასხვა რიგის თეორიული საკითხებით: ნ. მარის, ი. ჯავახიშვილის, კ. კეკელიძის, პ. ინგოროყვას, შ. ნუცუბიძის, ა. ბარამიძის, ს. ყაუხჩიშვილის, გ. ჭიბლაძის, ა. გაწერელიას და სხვათა გამოკვლევებში გაანალიზებულია ფილოსოფიის, ისტორიოგრაფიის და ლექსთწყობის თეორიული საკითხები. ეს კი იმთავითვე მოსალოდნელად ხდის უძველეს ქართულ მწერლობაში ლიტერატურული პროცესის შესახებ თეორიული აზრის არსებობას... შეუძლებელია არ მომხდარიყო გაცნობიერება და თეორიული განზოგადება მდიდარი შემოქმედებითი პრაქტიკისა, ლიტერატურული გამოსახვის იმ მრავალფეროვანი ხერხებისა, რომლებიც ძველმა ქართულმა მწერლობამ შეიმუშავა.

დღეისათვის მეცნიერებაში უკვე გამოიკვეთა ლიტერატურულ პროცესთან დაკავშირებულ საკითხთა რიგი, რომლისადმი ინტერესი გაჩენილა უძველეს ქართულ მწერლობაში (V—XI სს.): ესენია: 1. თარგმანის თეორიის საკითხები (კ. კეკელიძე, გ. გაჩეჩილაძე, მ. კახაძე); 2. ტერმინოლოგია აგიოგრაფიული და საისტორიო მწერლობისა (ი. ჯავახიშვილი, კ. კეკელიძე); 3. მეტაფრასტიკის, როგორც ლიტერატურული მიმდინარეობის, საკითხები (კ. კეკელიძე); 4. ლექსთწყობის ტერმინოლოგიისა და თეორიის საკითხები (კ. კეკელიძე, ს. ყაუხჩიშვილი, პ. ინგოროყვა, პ. ბერაძე, გ. იმედაშვილი, ა. გაწერელია, ე. მეტრეველი.

ლ. ჯღაძაია, ლ. გრიგოლაშვილი); 5. „მართლის თქმის“ პრინციპები (ა. ბარამიძე, რ. ბარამიძე) და სხვა.

ძველი ქართული მწერლობის აღნიშნულ პერიოდზე სპეციალურად დაკვირვება სარწმუნოდ ხდის, რომ შეიძლება კვლავაც გამოთქოს რიგი ლიტერატურული საკითხებისა, რომელთა მიმართაც იმთავითვე განსაკუთრებული თეორიული ინტერესი გაჩენილა.

თეორიული მოსაზრებანი მოგვეპოვება თვით ორიგინალურ ქართულ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში. აგიოგრაფიული თხზულებანი, როგორც ცნობილია, სინკრეტული ხასიათისაა (ასეთია არა მარტო ქართული, არამედ სხვა ქრისტიან ერთა აგიოგრაფიული ძეგლებიც), მათში „წმინდა, მხატვრულის“ გვერდით ხშირად გვხვდება მწერლობის სხვა (არამხატვრულ) ჟანრთა ელემენტები. ამდენად, მით უფრო ბუნებრივია, რომ აგიოგრაფია — იმდროინდელი ბელეტრისტიკა (კეკელიძე) შეიცავდეს თეორიულ მოსაზრებებს საკუთრივ მხატვრული ლიტერატურის, მის კანონზომიერებათა შესახებ. მართლაც, როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, ქართული აგიოგრაფიული ნაწარმოებები ხშირად საესეებით გამოკვეთილი სახით შეიცავს თეორიულ შეხედულებებს მხატვრული აზროვნების მნიშვნელოვან საკითხებზე. ვიმეორებთ, თეორიულ მოსაზრებათა ქარბად შეტანა მხატვრულ ნაწარმოებში იმდროინდელი აზროვნების თვისობრივობიდან გამომდინარეობს და როცა ჩვენ არაბუნებრივად გვეჩვენება ეს, ვდგებით ლიტერატურის შეფასების დღევანდელ პოზიციებზე.

თეორიული მოსაზრებანი არსებობს იმპლიციტური სახითაც. მათი წარმოჩინებისათვის უნდა მივმართოთ არაპირდაპირ გზებს. როცა ასახვის პრინციპი ნორმის ხასიათს ღებულობს, როცა ერთი და იგივე მხატვრული ხერხი სისტემატურად მეორდება რომელსაღამე ავტორთან ან ავტორებთან, გარკვეულ შემთხვევაში შეიძლება მიინეულ იქნეს, რომ საქმე გვაქვს წინასწარვე განსაზღვრულ კანონიკურ (თუ სხვა რიგის) თეორიულ ამოსავალ პრინციპებთან, რაც სახელმძღვანელო გამსდარა შემოქმედებითი პროცესისათვის. მაგრამ დაისმის კითხვა: შეიძლება თუ არა ამგვარად წარმოჩინებული პრინციპები თეორიული აზროვნების სფეროს განეკუთვნოთ? (მხედველობაში გვაქვს ის გარემოება, რომ ლიტერატურული შემოქმედების პრაქტიკა ხშირად „სტიქიურად“ გამოკვეთავს მხატვრული ასახვის მეთოდებს, ისე რომ შეიძლება არც კი მოხდეს მათი გაცნობიერება). რა თქმა უნდა, ყოველთვის, როცა მხატვრული ასახვის საშუალებანი კანონზომიერების სახეს ღებულობს, მათ თეორიული მოსაზრებებიდან გამომდინარედ ვერ მივიჩნევთ (შემოქმედებითი პრაქტიკა სხვაა და აზრი მის შესახებ — სხვა).

მაგრამ გასათვალისწინებელია შემდეგიც: ავიოგრაფიული მწერლობა კანონიზებული მწერლობაა; იგი ნორმირებულია არა მარტო შინაარსეულად, არამედ მხატვრული აზროვნების ფორმებითაც. მაგალითად, ა. ჰარნაკი მიუთითებდა მრავალ პრინციპზე, რომლებიც სხვადასხვა ვარიაციით შესულა აღმოსავლეთის საქრისტიანოს მწერალთა ნააზრევში და რომლებსაც ვავლენა მოუხდენია მათ შემოქმედებით საქმიანობაზე (История догматов, გვ. 243). ასეთი სახელმძღვანელო მოსაზრებანი შეიძლება უშუალოდ არ იყოს გამოძღვანებული, მაგრამ ივულისხმებოდეს. მათი გამოვლენის გარეშე იმდროინდელ ლიტერატურულ შეხედულებათა სრულყოფილი დახასიათება შეუძლებელია. ზემოაღნიშნული თვალსაზრისით, შეიძლებოდა პარალელი გაგვევლო ავიოგრაფიულ მწერლობასა და კლასიციზმს შორის.

კლასიციზტურ მიმართულებას, როგორც ცნობილია, ასახვის რეგლამენტირებული მეთოდები გააჩნია. ჩვენ რომ არ შემოგვჩენოდა კლასიციზმის თეორეტიკოსთა (ნიკოლა ბუალო, ფრასუა დე მალერბი და სხვა) შრომები, თვით მხატვრულ ნაწარმოებთა ანალიზიც გვიჩვენებდა, თუ რა თეორიულ მოსაზრებებს ემყარებოდნენ მათი ავტორები.

ამრიგად, ჩვენ ძირითადად განვიხილავთ იმ თეორიულ შეხედულებებს, რომლებიც მოიპოვება V—XI საუკუნეების ქართულ პროზაულ ნაწარმოებებში.

წინასწარ შევეცდებით წარმოვადგინოთ პერიოდიზაცია თეორიულ მოსაზრებათა განვითარებისა ჩვენთვის საყურადღებო პერიოდში.

ძველ ქართულ მწერლობაში V—XI საუკუნეები გამოცალკევებულ მონაკვეთს წარმოადგენს იმ თვალსაზრისით, რომ ამ დროს ქართულ მწერლობაში ერთადერთი მიმართულება იყო სასულიერო დარგი მწერლობისა (საერო ელემენტების არსებობა ამ მოსაზრებას არ (ველის). ამ ნიშნით V—XI საუკუნეები შეგვიძლია შევუპირისპიროთ ქართული მწერლობის ყველა დანაჩენს პერიოდს. არსებითად ქართული ავიოგრაფიის განვითარება დასრულდა XI საუკუნის გასულისათვის და შემდეგში თვისობრივად პრინციპიალურად ახალი მას აღარა მოუცია რა. ქართულმა ავიოგრაფიულმა მწერლობამ ამ პერიოდში გამოავლინა ყველა თავისი შესაძლებლობა თვით მეტაფრასტიკის მხატვრულ სიახლეთა ჩათვლით. V—XI საუკუნეებში მხატვრული აზროვნება მოქცეული იყო სასულიერო მწერლობის შესაძლებლობათა ფარგლებში. თეორიულ მოსაზრებათა შექმნაების დროს დაკვირვების ობიექტი იყო მხოლოდ სასულიერო მწერლობის ლიტერატურული ფაქტები. ამდენად, V—XI საუკუნეები

თეორიული აზროვნების განვითარების თვალსაზრისითაც ერთიანი და თვისობრივად გამოცალკევებული მონაკვეთია. აქედან პირველ ქვეპერიოდად შეიძლება გამოვყოთ V—IX საუკუნეები. ეს ხანა ლიტერატურულ საკითხებზე თეორიული აზროვნების დასაწყისი პერიოდია. ამ დროის თეორიულ მოსაზრებებს ჯერ კიდევ არა აქვს გამოკვეთილი სახე; მხატვრული აზროვნების საკითხები შერწყმულია თეოლოგიურ პრობლემატიკასთან. მოსაზრებები გამოთქმულია შემოქმედებითი პრაქტიკის კონკრეტულ მოვლენებზე. ავტორებთან უმთავრესად ადგილი აქვს თვითანალიზს, შესაბამისად განზოგადების დონე დაბალია.

ამ მხრივ აღნიშნულ პერიოდს მკვეთრად უპირისპირდება X საუკუნე. როგორც ქვემოთ იქნება ნაჩვენები, X საუკუნის ქართველ მწერლებთან საკმაოდ გაფართოვებულა თეორიული ანალიზის სფერო. სპეციალურ გამოკვლევებში ნაჩვენებია, რომ განსაკუთრებული ყურადღება მიექცა თარგმანის თეორიისა და ლექსთწყობის საკითხებს. სწორედ X საუკუნეში ჩვენს საზოგადოებრივ აზროვნებაში სათავე ედება ისეთი ხასიათის მოვლენებს, რომლებიც გამომხატველია ეროვნული თვითშემეცნების წინსვლისა. ამ დროისათვის განმტკიცდა საკუთარი ეროვნული განმანათლებლის იდეა, ჩამოყალიბდა ფილოსოფიური მწერლობა. ეროვნული ლიტერატურის კანონზომიერებათა გაცნობიერება და მისი ანალიზი ეროვნული თვითშემეცნების ერთ-ერთი გამოხატულებაა. ამდენად, X საუკუნე თეორიული აზროვნების განვითარების თვალსაზრისით, ცალკეა გამოსაყოფი. ქართული აზროვნება ამ პერიოდში ინტენსიურადაა დაკავშირებული ბიზანტიურ კულტურასთან და ამ ფაქტს მისგან გამომდინარე ყოველგვარი შედეგით, დიდი მნიშვნელობა მიეცა ქართული თეორიული აზროვნების შემდგომი წინსვლისათვის.

მესამე ქვეპერიოდად უნდა გამოვყოთ XI საუკუნე. ამ დროს თეორიულმა აზროვნებამ, ერთი მხრივ, შეაჯამა ლიტერატურული აზროვნების ადრინდელი მიღწევანი, და, მეორე მხრივ, ისეთ მოვლენებსაც დაუდო სათავე, რომლებიც შესაბამის პირობებში ჰუმანიზმის პოზიტიურ შინაარსად შეიძლება დაქცეულიყო. მწერლობის განვითარებამ ნიადაგი მოუმზადა ესთეტიკური პრობლემატიკის გაფართოებას. სწორედ ამ პერიოდში გამოიკვეთა „ლიტერატურათმცოდნეობითი“ საკითხები. ამას წინ უძღოდა ის ფაქტი, რომ მეტაფრასული მიმართულების განვითარების შედეგად მხატვრული ლიტერატურა საგრძნობლად გაემიჯნა მწერლობის სხვა დარგებს. საბოლოოდ ჩამოყალიბდა აგიოგრაფიული მწერლობის ზუსტი ტერმინოლოგია.



ხელოვნების ამა თუ იმ დარგის შესახებ თეორიული აზრის გაჩენა, ერთი მხრივ, ხელოვნების თავისთავადი სრულყოფის შედეგია და, მეორე მხრივ, თეორიული აზროვნების წარმატების უშუალო გამოხატულებაა. სრულყოფა ხელოვნებისა ფორმისა თუ შინაარსის მხრივ ასახვას პოვებს თეორიულ აზროვნებაში, რომელიც თავისი სპეციფიკით განსხვავდება „მხატვრული აზროვნებისაგან“.

ხელოვნების ნაწარმოების რაობას ჰეგელი ასე განსაზღვრავდა: «Форма этого знания в качестве непосредственной, — (момент конкретности в искусстве), — с одной стороны, распадается на произведение, имеющее характер внешнего, обыденного наличного бытия — на субъект, его порождающий, и на субъект, созерцающий его и перед ним преклоняющийся» (Энциклопедия философских наук, ч. III, Соч., т. III, стр. 344).

მაშასადამე, ჰეგელი მხატვრული ნაწარმოების რაობის გამოვლენას შესაძლებლად მიიჩნევს სამი მომენტის მთლიანობაში: შემქმნელი სუბიექტის, თვით ნაწარმოების, როგორც გარკვეული რეალობის და, ასევე თქვათ, პოტენციური მკითხველის ერთიანობაში. ნაწარმოები თავისთავად კი არ წარმოადგენს რეალობას. უფრო სწორად, მისი რეალობა პირობითია, მის რეალობას „აღადგენს“ შემმეცნებელი სუბიექტი. ეს რეპროდუქტირებული რეალობა, თავის მხრივ, განსხვავდება ასახული სინამდვილისაგან, ხოლო „ხელოვნება არ მითხოვს, რომ მისი ნაწარმოები მიჩნეული იქნეს სინამდვილედ“ (ვ. ი. ლენინი). საზოგადოდ, ლიტერატურათმკოდნეობის ისტორიაში ცნობილია სხვადასხვა გზა ნაწარმოების სპეციფიკის დადგენისა. როგორც მ. ვერლი აღნიშნავს, თვით ლიტერატურის სპეციფიკის განსაზღვრა ხდებოდა ან შემოქმედებითი პროცესის ანალიზის მიხედვით, ან სხვა შემთხვევაში, თვით ნაწარმოებთა თავისებურებებიდან ამოსვლით, ანდა მხატვრული ნაწარმოების ფუნქციის ანალიზით და არა ამ მომენტების მთლიანობაში გათვალისწინებით (Общее литературоведение, გვ. 56—62). მაგალითად, იმთავითვე გამორიცხული იყო ქრისტიანულ მსოფლგაგებაზე დამყარებულმა აზროვნებამ ლიტერატურის სპეციფიკის ძიება აწარმოოს შემოქმედებითი პროცესის ანალიზით (ხელოვნება არაა მიჩნეული შემოქმედებად და ხელოვანი შემოქმედად. ეს თვისება მიეწერება მხოლოდ ღმერთს. ხელოვანი კი ქმნის „სული წმიდის შთაგონებით“. შემოქმედება ნიშნავს თვისობრივად ახლის შექმნას. ადამიანის აზროვნების ნაყოფი — ხელოვნება არ მიიჩნეოდა ამ თვისების მატარებლად. ყოველივე ზემოაღნიშნული მხედველობაში უნდა იქნეს მიღებული, როცა ძველ ქართულ თეორიულ აზროვნებას ვიკვლევთ).

V—XI საუკუნეების ქართულ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში გამოთ-



ქმულია მოსაზრებანი, რომლებშიაც შეიძლება დავინახოთ ცდა ლიტერატურის სპეციფიკის განსაზღვრისა.

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „ვისმინოთ მცირე ეს სიტყვსმიერი გამოხატვაჲ ვრცელისა მის ფრიად საწადელი-სა ცხოვრებისა მისისაჲ“ (კ. კეკელიძის გამოცემა, გვ. 149). ავტორი თავის ნაწარმოებს თვლის „სიტყვსმიერ გამოხატვად“. „გამოხატვა“, „გამოსახვა“, გავრცელებული ტერმინებია ძველ ქართულ მწერლობაში და ისინი სინამდვილის სხვა სახის რეალობად გარდაქმნის აზრს შეიცავენ.

ზემომოყვანილი გამოთქმა შემთხვევითი ხასიათისა არაა. მას ტერმინოლოგიური მნიშვნელობა უნდა ჰქონდეს. ავტორი სხვაგანაც მიმართავს სერაპიონს ასეთივე სიტყვებით: „შეიწირენ ჩემმიერი სათნობათა შენთა სიტყვთ გამოსახვანიო“. ამას პირდაპირ თუ არაპირდაპირ მხარს უჭერს სხვა მაგალითებიც: „იწყებს სიტყუაჲ დასაბამსა ცხოვრებისასა“. (ბ. ზარზმელი). „მიზეზნი არიან აღმძვრელი სიტყუსა და სიტყუაჲ მომთხრობელ მიზეზთა“ (ი. ზედაზნელის „ცხოვრება“, ი. აბულაძის გამოც. გვ. 2). მანასადამე, „სიტყუა“ გამოსახვის საშუალებაა. ნაწარმოების სინამდვილეს „სიტყუა“ ქმნის, რამდენადაც მისი შინაარსი ხშირად გატოლებულია ცნებასთან „წესი თხრობისაჲ (ბ. ზარზმელი). იგივე აზრს შეიცავს გამოთქმები: „საზღვარი სიტყუსა“ (ბ. ზარზმელი), „სიტყუათა სარბიელი“ (გ. მცირე), „გზაჲ სიტყუსაჲ“ და სხვა. ამრიგად, „სიტყუას“ გარკვეული ტერმინოლოგიური მნიშვნელობა ენიჭება. იგი გამოსახვის საშუალების შინაარსს შეიცავს.

გამოდის, რომ მწერლობა მიჩნეული ყოფილა სიტყვაზე დამყარებულ გამოსახვად (ბ. ზარზმელის მიხედვით, ადამიანის ცხოვრების გამოსახვად: „სიტყვსმიერი გამოხატვაჲ... ცხოვრებისაჲ“ დაწვრილებით იხ. თავი VI).

გვაძლევს თუ არა აღნიშნული განმარტებანი იმის საფუძველს, ვიფიქროთ, რომ მიგნებულია ლიტერატურის სპეციფიკური ნიშანი? ფორმალურად იგი ემსგავსება ლიტერატურის დღევანდელ განსაზღვრებებსაც კი. მაგრამ ეს კიდევ არ ნიშნავს, რომ ერთგვარია მათი შინაარსი. სიტყვა რომ ლიტერატურის მასალაა, ეს თავისთავად ცხადი. ემპირიული ფაქტია. სხვა საქმეა, მიჩნეულია თუ არა შემდეგი: ლიტერატურა რომ სიტყვას ემყარება, სწორედ ამაშია მისი სპეციფიკა. რათა ზემოდასმულ კითხვაზე დადებითად ვუპასუხოთ, საჭიროა დადგენილ იქნეს ორი გარემოება: პირველი, ადგილი ჰქონდა თუ არა ლიტერატურის გამიჯვნას გამოსახვის სხვა ფორმებისაგან და მეორე, რამდენად ესმოდათ ცნება „შხატვრული სიტყვისა“. პირდაპირ პასუხს ამ კითხვებზე ვერ ვპოვობთ, მაგრამ მაინც შეიძლება მივეუთოთოთ ზოგიერთ ფაქტებზე.

გვეხდებოდა შემთხვევები. სადაც ლიტერატურული ნაწარმოების ზემოქმედების ძალა შედარებულია მუსიკისა და მხატვრობის ემოციურ ზეგავლენასთან (ბ. ზარზმელი, გ. ათონელი). თუ ძველი ქართული აზროვნება ხელოვნების სხვადასხვა დარგს შორის კონტაქტების დამყარებას ახერხებს, ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ არსებობს ზოგადი ცნება ხელოვნებისა.

სიტყვის ემოციური ძალის აღიარებად შეიძლება მიგვეჩნია ასეთი გამოთქმები: „სიტყუაჲ კეთილი“ (გ. მერჩულე). გ. მერჩულისავე აზრით, ავტორსავე ეუფლება თავისივე ნაწარმოების, სიტყვის ძალა: „ვპოვო ორკერძოვე ლხინებაჲ სიტყუათა ამათ წერითა“. „სიტყუა“ ჩვეულებრივი, „პროზაული“ შინაარსით არ უნდა იხმარებოდეს ასეთ გამოთქმებში: „მადლი სიტყუსაჲ“ (გ. მერჩულე), „ძალი სიტყუსაჲ“ (გ. მცირე). „სიტყუაჲ კეთილი“ (ეფრემ მცირე), „სიტყუაჲ თაფლებრ დამატებელი“ და სხვა.

„სიტყვის“ ესთეტიკური ძალის შესახებ აზრი ითვლებოდა წერილობითი და წინარე ლიტერატურის განვითარების კვალობაზე. სიტყვისათვის მაგიური ძალის მინიჭება, რაც მაგიის ერთ-ერთი გამოხატულება იყო, ქრისტიანობამ არ გაიზიარა, მაგრამ წამოაყენა „ლოგოსის“ ფილოსოფიურ-მისტიკური ცნება. V—XI სს. ფარგლებში ქართულ აგიოგრაფიაში ვითარდებოდა სიტყვის გამომსახველობითი უნარი. ამის კვალობაზე იცვლებოდა თეორიული გაგება „სიტყუს“ მნიშვნელობისა. მეტაფრასულმა მიმდინარეობამ მიზნად დაისახა ძველ ნაწარმოებთა „გამშვენიერება“, „გარდაკაზმვა“ (ე. მცირე). ყურადღება გადატანილი იქნა ასახვის საგნიდან ასახვის საშუალებებზე. მეტაფრასტიკის საკითხებზე ეფრემ მცირის თეორიული მოსაზრებებიდან ვგებულობთ, რომ ამ მიმართულებამ იმდროინდელი ლიტერატურული გემოვნების შესაბამისად ემოციური ზემოქმედების როლი დააკისრა ფაქტებთან ერთად მხატვრულ სიტყვას. ამის შედეგად ჩვენში ჩამოყალიბებულა მოსაზრება დროის შესაფერისი „სიტყუს“ შესახებ. „მნებაჲს სიტყუაჲ შემსგავსებული ჟამსა და ადგილსა“, — წერდა გიორგი მცირე. ეს მოსაზრება ჩვენ თეორიული აზროვნების მნიშვნელოვან წარმატებად მიგვაჩნია.

ეფრემ მცირეს ერთ-ერთ ნაშრომში (შესავალი „დავითნის“ კომენტარებისა, თსუ ძვ. ქართული ენის კათედრის შრ., 11) აღნიშნული აქვს ნაწარმოებში აზრის გამოხატვის ორი სახე. ამის შესაბამისად, ეფრემის აზრით, არსებობს ორგვარი გზა ნაწარმოების შინაარსის წვდომისა: ერთის მხრივ, ეფრემის შეხედულებით, ადგილი აქვს

აზრის „სახისმეტყველებით“, ალეგორიულ გამოხატვას.<sup>1</sup> ეფრემი ხაზს უსვამს იმ გარემოებას, რომ ამ დროს („სახისმეტყველებითი“ აზროვნების შემთხვევაში) ნაწარმოების ქვეშარბიტი აზრი ამოცნობილ უნდა იქნეს ტექსტუალური შინაარსის მიღმა. ეს შეხვედრებიანი ჩვენს საფუძველს გვაძლევს ვთქვათ, რომ ეფრემ მცირეს გაცნობიერებული აქვს მხატვრული აზროვნების ფაქტი (ეფრემის ამ მოსაზრებებს კავშირი უნდა ჰქონდეს ე. წ. არეოპაგიტულ წიგნებთან.)

ძველ ქართულ იმწერლობაში ვიპოვით მოსაზრებებს ნაწარმოების თემის შერჩევის თაობაზე. რა პრინციპებით ხელმძღვანელობდნენ თემის შერჩევისას? საკითხს ვერ ამოწურავს იმ ცნობილ გარემოებაზე მითითება, რომ აგიოგრაფია აღწერს სარწმუნოებისათვის თავდადებული პიროვნების ცხოვრებას. ეს აგიოგრაფიის მიმართ იმდენადვე ზოგადი შენიშვნაა, როგორც თანამედროვე იმწერლობის მიმართ აღნიშვნა იმისა, რომ მწერლობა ასახავს სინამდვილეს. საკითხი ეხება იმას, თუ მოცემულ ფარგლებში რა პრინციპით ხდებოდა ამა თუ იმ მასალისადმი უპირატეაობის იმინიკება. «უყუეთუ არა პოოს კელოვანმან ნიეთი შემსგავსებული საქმისა თვისისა, ვითარ გამოაჩინოს ბრწყინვალეობა თვისი» — ამ სიტყვებით გამოთქვა თემის შერჩევის ძველ ქართულ იმწერლობაში არსებული პრინციპები გ. მცირემ. ამ თვალსაზრისით, მასალა ავტორმა უნდა შეარჩიოს არა მარტო იმის მიხედვით, თუ რამდენად მნიშვნელოვანია ფაქტი თავისთავად, უპირველესად ავტორისათვის უნდა იყოს იგი „შემსგავსებული საქმისა თვისისა“. მაშასადამე, ავტორი გამოდის წინა პლანზე და ამაზე მიუთითებს სურვილი — „გამოაჩინოს ბრწყინვალეობა თვისი“. საშუალო საუკუნეების შემოქმედნი ხელმძღვანელობდნენ ი. დამასკელის მოსაზრებით: „მე ჩემს შენახებ არაფერს ვიტყვი“. ისტორიას თავისი სახელი დაუფარა წარსულის არაერთმა ხელოვანმა — მწერალმა, მხატვარმა, თუ ხუროთმოძღვარმა. ძველი ქართული იმწერლობა ბოლომდე არ იცავდა ამ თვალსაზრისს. ამის გამოხატულებაა ისიც, რომ ი. ცურტაველმა თავისი თავი ნაწარმოების მოქმედ პირად გამოიყვანა (აქ იქცეოდნენ აღორძინების ხანის მხატვრები, რომლებიც ანტიკურ ან ბიბლიურ სიუჟეტებზე აგებულ კომპოზიციებში საკუთარ პორტრეტს ჩაახატავენ ხოლმე). წმინდანის ცხოვრების ყოველი მომენტი უნდა ყოფილიყო ყურადსაღები, მაგრამ თემის შერჩევისას ლიტერატურული თვალსაზრისი გაუხდიათ ამოსავლად

<sup>1</sup> როგორც ვთქვით (იხ. თავი 1), შეიძლება დღესაც გამოკვეყნებინა ტერმინი „სახისმეტყველება“, ნაცვლად „ხატოვანი აზროვნებისა“. სხვა რომ არა იყოს, ამ ცნებაში წინაუქმობას იწვევს „აზროვნება“, გარდა ამისა, მათ საყრდენ ტერმინთან დღეს „სახე“ უფრო გამოიყენება, ვიდრე „ხატი“ (იხ. თავი 111).

და არა კონფენსიური: „რაოდენნიმე შოვიკსენოთ და სხუა იგი დავაცადლოთ, რამთა არა ფრიადი სიზრავლე წერილისაჲ იქმნას და საწყინო ვიქმნეთ მკითხველთა და მსმენელთა“ (გ. ათონელი). ასეთი შეხედულება, ჩანს, მეტად მძლავრობდა ძველ ქართულ მწერლობაში. იგი სხვადასხვა ფორმით განმეორებულია მრავალ ნაწარმოებში: ასურელ მამათა ცხოვრებაში, ი. საბანიძესთან, „კონსტატი-კახაჲს მარტვილობაში“ გ. მერჩულესთან, გ. მციერსთან.

V—XI საუკუნეების ავტორები ცდილობენ განსაზღვრონ აგიოგრაფიული მწერლობის ფუნქცია (ჩვენთვის საყურადღებოა ის შემთხვევები, როცა ისინი ვიწრო რელიგიურ-კონფენსიურ თვალსაზრისს შორეუბიან). ბოლო დროს სამეცნიერო ლიტერატურაში სავსებით სამართლიანად უარყოფილია ემილ მალის შეხედულებანი, რომლის მიხედვით შუა საუკუნეებში «искусство было материализацией церковной мысли, а художники лишь ее кроткими интерпретаторами» (Основы марксистско-ленинской эстетики, М., 1961, გვ. 25).

მართლაც, ქართველი აგიოგრაფი ავტორები არ ცდილობენ მწერლობის დანიშნულება დაფარული, მისტიკური სამყაროს ჩვენებით ამოწურონ. გ. მერჩულის აზრით, ნაწარმოებს უპირველესად ყოვლისა, უნდა ახასიათებდეს სიბრძნე და „სიბრძნის სიღრმე“ (ნ. მარის გამოცემა, გვ. ბ). იგივეს იმეორებს „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრება“ (ი. ჭავჭავიძის გამოცემა, გვ. 13). მწერალმა უნდა გაიზიაროს „მიზეზი აღწერისა“ და უნდა შეძლოს მისი ჩვენება, „რამეთუ მიზეზნი არიან აღმძვრელ სიტყვსა და სიტყუაჲ მიმთხრობელ მიზეზთა, რომლისთჳს პირველ მოვლენან საგრძნობელთა და მხართჳს მიმღებელსა და მიმღებელმან მისცის განმკითხველსა“ (ასურელ მამათა ცხ., გვ. 2) ი. საბანიძის სიტყვით. მწერალი „მითხრობით ყოველთა ქადაგ ექმნეს“ (კ. კეკელიძის გამოცემა, გვ. 77). გ. მერჩულის აზრით, „ნათესავით ნათესავამდე მითხრობად ყოველთა“ იწერება ნაწარმოები.

გ. ათონელი წერდა: „სარგებელად კაცთა ნათესავიანა“ უნდა დაიწეროს ნაწარმოებიო. ამასთანავე, გათვალისწინებული ყოფილა სხვადასხვა მკითხველის ინტერესები: „სიმტკიცე და სიხარულ ექნების კაბუჯთა მითხრობითა მით და სიქადულ და მხიარულებაჲ მოხუცებულთა... და სასურველ შლვდელთა და ყრმათა მათ მოწაფეთაო“, — წერდა ი. საბანიძე.

გ. მციერის მოსაზრებით, თხზულება უნდა დაიწეროს „სახედ და ხატად სათნოებისა და მომავალთა ნათესავთათჳს“ (ათონის კრ., გვ. 283). ამდროინდელი აზროვნებისათვის ლოგიკური, ეთიკური და ესთეტიკური კატეგორიები გაერთმნიშვნელიანებულია. ამდენად, მწერლობა, უპირველესად, „სიბრძნისაა ერთი დარგი“, იგია სახე და ხატი სათნოე-

პისა. მწერლისათვის „მომაჯალთა“ წინაშე მოვალეობა ყოფილა ამოსავალი, თორემ „წინაშე ღმრთისა ყოველივე ცხად არს“ (გ. ათონელი).

აკად. კ. კეკელიძე აღნიშნავდა რომ ძველი ქართული „მწერლობის ტემპების ერთ-ერთი შემსწავლებელი მიზეზი ყოფილა ჩვენში თავისებური თეორია „სიბრძნისა“ და „სისულელის“ შესახებ. ეს თეორია გამოთქმული ყოფილა გიორგი მერჩულის პირით გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრების“ შესავალში. ლაპარაკი, გამოთქმა: რისიმე აღწერა ავტორს მიაჩნია „სულელობის“ მაჩვენებლად: ვინც წერს, ის სულელია. ვინც არაფერს ამბობს, ის ბრძენია: „ბრძნად მეტყუელებად ვეცხლი არს წმიდაჲ, ხოლო ღუმილი ოპროჲ რჩეული“ (ეტი., II, გვ. 210). ჩვენ ეს მოსაზრება ლონგინის ფილოსოფიურ-ესთეტიკური თვალსაზრისის ქრისტიანიზებული ვერსიის გამოთხილად მიგვაჩნია. ლონგინი პირველი იყო, რომელმაც სიკეთისა და მშვენიერების ცნება ამაღლებულის ცნების ანალოგიით მოიაზრა და მისი წვდომის საშუალებად მხოლოდ სულიერი მიახლოების გზა დასახა. ამდენად, უარყოფილია მშვენიერების გასხეულების საკიროება, თუნდაც მისტიკური სიმბოლიკის სახით. რადგანაც სახე-სიმბოლო ასე თუ ისე მაინც მატერიალურობისაკენ წარმართავს ადამიანის ყურადღებას. ამაღლებულის განცდის ფაქტი ჩვენთვის ცხადყოფილი ხდება სიტყვით, მაგრამ ის მიიღწევა სიჩუმითაც. მამასადამე, გამოხატვა და განცდა გაიგივებულია.

აქვე უნდა შევნიშნოთ, რომ აღნიშნულ შეხედულებათა გვერდით ძველსავე ქართულ მწერლობაში არსებულია საწინააღმდეგო მოსაზრებანი. მწერლური მოვალეობის შეგნება სხვადასხვა ავტორთან დასაბუთებულია აღმზრდელითი, მორალური და, თუნდაც, მოქალაქეობრივი თვალსაზრისითაც. „ეთარცა სხუათა ყოველთა მცნება აღსრულებად, — წერდა გ. მცირე, — თანამდებ არს კეთილთა კაცთათჳს, აგრეთვე ეამსა სიტყუსასა სიტყუად“ (ათონის კრ., გვ. 283). გ. ათონელის აზრით, „რომელთა იგი იღუაწეს და აღწერნეს ცხოვრებანი, კეთილად ქსენებულ არიან“, უფრო გვიან ამასვე იმეორებდა არსენ ბულმანისძეს ძე: „ყოველი წერილი ძეგლი არს მეტყუელი, გამომაჩინებელი საუკუნოდ, რომლისაჲმე საქებელ ყოფად, ხოლო სხუსა განქიქებად“ (ქრონიკები, II, გვ. 109). უნდა ვიფიქროთ, რომ გ. მერჩულის ზემოხსენებულ თეორიას ეკამათებოდა გიორგი მცირე, როცა წერდა: „არა ღირს არს ღუმილი, არამედ ღირს (არს) ქსენებაჲ და შუენიერებაჲ აღწერისაჲ“.

მკლავნდება შეგნება მწერლური მოვალეობისა და ნაწარმოების თემის დაძლევის დროს. გააზრებულია წინააღმდეგობა სათქმელსა და „სიტყუას“ შორის, ასახვის საგანს ავტორები ახასიათებენ „მიუწოდომლად ჩუენგან დაწერილთა“ (გ. მერჩულე) და „ღირსად თქუმის“ სურვილს გამოხატავენ. ასეთი გამონათქვამები არაიშვიათად აღმსარებ-

ლობით თავმდაბლობას გულისხმობს. ასევე შეიძლება გვეფიქრა, რომ აქ გვაქვს გამოძახილი ღმერთის „უთქმელობისა“, მაგრამ საყურადღებოა, რომ იმავეს იმეორებენ ავტორები, როცა აღწერენ ბუნების სურათებს, რომელიც „დაბალ მატერიად“ მიიჩნეოდა და ყოველივე გონებისეული მასზე მალამდგომად ითვლებოდა. „დალაკათუ ფრიად განგამრავლო სიტყუაჲ ვერ მისწუთების გონება ჩემი ყოველსა მას უდაბნოსა მათ სიკეთესა“ — კვითხულობთ გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვრებაში“. ამასვე წერს გ. ათონელი თვით ჰირისა და უკეთურების შესახებ: „არცა თუ შესაძლებელ არს ყოვლისავე წარმოთქმამა“. მართალია, გავრცელებული თვალსაზრისით, ნაწარმოების ღირსებას „სული წმიდის შთაგონება“ განსაზღვრავდა, მაგრამ ამასთანავე არსებულა შეგნება მწერლურ შესაძლებლობათა განსხვავებულობისა: ზოგს „კელ-ეწილებოდა შემატებაცა“, სხვას კიღევ ნაკლებად მოსდევდა „ძალი სიტყუკვსა“. ამ აზრით მიმართავდა ი. საბანისძე აბო ტფილელს: „მსგაჲსად ძალისა ჩემისა გაქებდეთ“. „ვიწყო მე სიტყუა ძალისა ჩემისაებრ“ — ამბობს გ. მცირე.

\* \* \*

ლიტერატურის შესახებ ზოგადთეორიულ მოსაზრებათა რიგში დგას შეხედულებანი პოეზიისა და „არაპოეზიის“ ერთმანეთისაგან გამიჯვნის თაობაზე, რომელსაც ძველი ქართული მწერლობა იცნობს. იგი ბერძნული მწერლობიდანაა შემოსული ჩვენში (ტერმინს „არაპოეზია“ ჩვენ ვხმარობთ მ. ვერლის მიხედვით, რუსულ თარგმანში „непоэзия“. იხ. მისი общее литературоведение, М., 1956, გვ. 72). მიუხედავად ამ ტერმინის გარკვეულად მოუხერხებლობისა, მის მაგივრად არ გამოგვადგებოდა „პროზა“. „არაპოეზია“ ისეთ ნაშრომებსაც გულისხმობს, რომლებიც პროზად (მხატვრულ პროზად) ვერ ჩათვლება. ე. ი. ამ ტერმინით ერთმანეთს უპირისპირდება პოეზია (თუნდაც პროზის ფორმით დაწერილი) და ყოველივე არაპოეტური (მხატვრული და არამხატვრული პროზა. „არაპოეზია“ შეიძლება ლექსადაც იყოს დაწერილი).

რას ითვალისწინებდა პოეზიისა და არაპოეზიის გამიჯვნის საკითხი? (აქ ჩვენ ზოგ საკითხს გამოვყოფთ. დაწვრილებით იხ. თავი VII). გენეზისითვე პოეზია და ლექსი ერთმანეთთანაა დაკავშირებული. ზემომოყვანილი გამიჯვნის საკითხი მაშინ წამოიჭრა, როცა „პოეტურის“ გაგება დაეწროვდა და გაუტოლდა „ლირიკულის“ შინაარსს. გავრცელებული თვალსაზრისით, პოეზიისა და ლექსის ცნება განუყოფელია. ისინი მხოლოდ თანმხედრი ფაქტორები კი არ არიან. არამედ იგივეობრივი. ლექსშია ჩამარხული პოეზიის მთავარი ძალა და შესაძლებლობანი. ასეთი პოზიციიდან გამომდინარეობს აზრი, რომ პოეტური ნაწარ-

მოების თარგმნა შეუძლებელია, რამდენადაც ლექსის ყველა თავისებურება, რომელიც ენის ბუნებრივ თვისებებს ემყარება, თარგმანში იკარგება. აქედანვე გამომდინარეობს ბერძნურის კულტივირება ფორმალისტურ პოეზიაში („მუსიკა უპირველეს ყოვლისა“). მ. ვერლი ამ თვალსაზრისის ისტორიულ განვითარებას ლ. ბერიგერის სიტყვებით აჯამებს: «Всякое литературное творчество, прозаическое по форме, представляет собой отклонение от сущности поэзии». (М. Верлин, даსახ. შრ. გვ. 73).

ამ საკითხის შესახებ ისტორიულადვე არსებობს განსხვავებული შეხედულება, რომლის მიხედვით, პოეზიასა და არაპოეზიას ლექსი როდი განასხვავებს. პოეზიას ქმნის წარმოდგენათა, „ხილვის საშუალო“; სახის პოეტურობას განსაზღვრავს განსაკუთრებული ესთეტიკური ფენომენი, რომელიც ნაწარმოების შინაარსის სფეროს მოიცავს. ლექსთწყობის მასთან დაკავშირება იმით აიხსნება, რომ პოეტურ შინაარსს სინესთეზურად უკავშირდება რიტმულ-მუსიკალური შეფერილობა. ჭერ კიდევ არისტოტელე კატეგორიულად გამოთქვამდა „პოეტიკაში“ აზრს იმის თაობაზე, რომ პოეზიის სპეციფიკას არ ქმნის ლექსი. საინტერესოა გოეთეს მიერ გამოთქმული შეხედულება ამ საკითხზე: «Я уважаю и ритм и рифму, которые одни лишь делают поэзию поэзией, но собственно глубоким действенным по своей природе началом, началом, образующим истину и ведущим вперед — является то, что остается от поэзии, когда ее переводят и в прозу (Поэзия и правда).

ერთი სიტყვით, არსებობს საკმაოდ დასაბუთებული თვალსაზრისი, რომლის მიხედვით პოეზიის დაყვანა ლექსის ცნებად (ე. ი. კატეგორიული და ნორმატიული კლასიფიკაციის გაიგივება) შეცდომაა. ლექსი და პოეზია გაუთიშავი არაა ერთმანეთისაგან არათუ პრაქტიკულად, ემპირიულად, არამედ არსითაც კი. პოეზიას ლექსი არ ქმნის.

ე. წ. „მცხეთის დავითნს“ ერთვის სტატია— „გამოკვლევად ძალისა ფსალმუნთაჲსაჲ“. სტატია თარგმნილია ბერძნულიდან, იგი ეკუთვნის ცნობილ მწერალს ათანასე ალექსანდრიელს. მასში გამოთქმული მოსაზრებების მიხედვით: 1. „ყოველნი წიგნნი თქუმულ არიან სარგებელად, ნიჴნი მოძღურებისანი, საქმარნი სულთა ჩუენთა“; 2. ნაწარმოებებს შორის არსებობს განსხვავება: „ძალი წიგნთჲ თითოეულად გუაუწყებ: მხოლონი თჴსსა ოდენ სახესა მოგვთხრობენ“; 3. ამ თვალსაზრისით ერთმანეთისადმია დაპირისპირებული ფსალმუნი და ბიბლიის სხვა დანარჩენი წიგნები, რომლებიც „სხჴსა სიტყუათა მოგვითხრობს“ (აქ ლაპარაკია იმის შესახებ, რომ ამ წიგნების კითხვისას მათ სიტყვებს მკითხველი თავისად არ მიითვლის — სხვის ამბავს ეცნობა მხოლოდ). მათ შორისაც არსებობს, ასე ვთქვათ, შინაგანი განსხვავება. ისინი „ოდენს-

მე ზრახვით იტყვიედ, ოდესმე წინაწარმეტყველებედ“ („ზრახვით“ თქმაში, რასაკვირველია, გამონაგონი არ იგულისხმება, გამონაგონის ფასეულობას არ ცნობს ამდროინდელი მწერლობა); 4. ფსალმუნი ამ ნაწარმოებებისაგან განსხვავებულია სწორედ ისეთი ნიშნით, რომელიც მის პოეტურობას ცხადყოფს. ეს კი შემდეგში მდგომარეობს: ფსალმუნთა მკითხველი „ვითარცა თვისთა სიტყვთ რეცა თავისა ვედრებასა შესწირავნ“. ფსალმუნის თავისებურება იმაშია დანახული, რომ მისი საშუალებით „კაცი იგი ღმერთსა ჰზრახავს და ღმერთი კაცსა“ (შეგნიშნავთ, რომ პოეტური ნაწარმოების საშუალებით ღმერთთან მიმართების გააზრება სულ ბოლოდროინდელ ლიტერატურასაც შემორჩა). ფსალმუნის ყოველი მკითხველი თავის განცდებს გადმოსცემს ფსალმუნის სიტყვებით. ამგვარად ხდება უშუალო მიმართება უმაღლესი იდეალისაკენ, მშვენიერების იდეალთა სიმალღებებისაკენ, ვიტყოდით დღეს პოეტური ნაწარმოებების დახასიათებისას, რაც იმდროინდელი თვალსაზრისით ასე გამოითქვა: „რკაჲმს ვინმე ფსალმუნებნ, არა თუ ვითარმცა ვინ სხუაჲ განრებულ არნ, ან იტანჯებინ, გინა თუ ჰმადლოზნ და ევედრებინ და აკურთხევნ, არამედ თვისით გონებით უგალოზნ და აღიდებნ ღმერთსა და თვისი იგი სიტყუაჲ ამსახურის და წინაწარმეტყუელებნ და ესრჳთ მიწვეწულ ყოველთა ფსალმუნთაგან უფრომსსა გულისხმის-ყოფად აღძვრად სულითა ჩუენითა და გონებითა... ესრჳთ შევრაცხოთ, ვითამც ჩუენ ვართ“ (გვ. 446—447, მ. შანიძისეული გამოცემა.) ე. ი. ავტორის აზრით, ფსალმუნის, მაშასადამე, პოეტური ნაწარმოების კითხვის დროს ადამიანი თავისი სიტყვით, თავისი განწყობილებით უშუალოდ მიემართება იდეალისაკენ, ხოლო როცა სხვა ხასიათის ნაწარმოებებში იმავე განწყობილებებს ვეცნობით — სხვას თანავუგრძნობთ მხოლოდ. ამრიგად, ფსალმუნი ერთიანად დაპირისპირებულია ბიბლიის დანარჩენი წიგნებისადმი, არაპოეტური ნაწარმოებებისადმი, რომელთაგანაც ზოგიერთი მხატვრულობის მატარებელია, ზოგი კი არა. მაშასადამე, ერთმანეთისაგან გამიჯნულია პოეზია და, საზოგადოდ „არაპოეზია“. მთავარი მაინც ჩვენთვის ამ მსჯელობის პრინციპული მხარეა: ავტორს სურდა ფსალმუნთა პოეტურობა დაესაბუთებინა და იგი დაეპირისპირებინა „არაპოეზიისათვის“. ეს მოხდა ისე, რომ ლექსთწყობა არ ყოფილა მისი საფუძველი. ამრიგად, პოეზიის არაპოეზიისაგან განმასხვავებლად ლექსთწყობა არაა მიჩნეული. ჩვენ ვითვალისწინებთ მოსალოდნელ შენიშვნას, რომ ეს სიტყვები შეეხება ფსალმუნის ბერძნულ ტექსტს. მაგრამ უნდა აღვნიშნოთ, რომ თუ ამ სტატიაში მოცემული მსჯელობა ვერ გავრცელდებოდა ფსალმუნის ქართულ ტექსტზედაც, მაშინ მისი თარგმნა (ყოველ შემთხვევაში, ზემომოყვანილი ადგილისა) უაზრობა იქნე-



ბოდა. ქართველ მთარგმნელს გაუთვალისწინებია ამ მოსაზრებათა სა-  
ჭიროება ქართული ფსალმუნის დასახასიათებლადაც. ქართული ფსალ-  
მუნის პოეტურობის წარმოსაჩენად, ქართველი მთარგმნელის აზრით  
(ესაა ჩვენთვის საყურადღებო), საკმარისი ყოფილა მის მხატვრულ სახე-  
თა პოეტურობის წედომა. ცხადია, თუ აქ ლაპარაკი არაა ქართული ფსალ-  
მუნის ლექსთწყობაზე, ეს გადაჭრით არ გამორიცხავს მის არსებობას,  
მაგრამ გვაფიქრებინებს კი. მითუმეტეს, რომ ამ საკითხზე არსებობს  
პირდაპირი ცნობა, რომელიც ეკუთვნის დიდ ქართველ მეცნიერს ეფ-  
რემ მცირეს: „სიხარულევან და ტკბილ ექმნების ყოველთა მუქლედად  
იამბიკოდ შემოკლებითა სიტყვსაათა. რამეთუ უმრავლესთა ფსალ-  
მუნთა რიცხუდობაჲ და მარცულედობაჲ ცხად არს საფსალმუნეთა  
შინა ებრაელთასა. დაღაცათუ სხუათა ენათა შინა ვერ დაუცავს თარგმან-  
თა რიცხვ მარცულისაჲ“ (მ. შანიძის გამოც., გვ. 97). აქ, ცხადია, „სხუათა  
ენათა“ შორის ქართულიც იგულისხმება. ეფრემ მცირის აზრით, ქართულ  
ფსალმუნში არაა დაცული „რიცხვ მარცულისაჲ“ (ცნობილი მკვლევარი  
პ. ინგოროყვა ქართულ ფსალმუნში ლექსთწყობის თავისებურ სისტე-  
მას ხედავს, რომელსაც მან უწოდა „წყობილი სიტყუა რიცხუელი“). რო-  
ცა ეფრემმა „რიცხუდობაჲ და მარცულედობაჲ“ გამორიცხა ქართული  
ფსალმუნის ლექსთწყობის საფუძვლიდან, მოსალოდნელი იყო აქვე  
ლექსთწყობის სხვა სისტემის არსებობა აღენიშნა, რომ ამის საფუძვე-  
ლი ჰქონოდა. გამოდის, რომ ეფრემი ქართულ ფსალმუნში ლექსს არ  
ხედავდა. იგი არალექსითი (პროზაული) სახის პოეტურ ნაწარმოებად  
მიაჩნდა.



„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ერთ-ერთი თავი შეიცავს მოსაზ-  
რებებს, რომელშიაც ჩანს აგიოგრაფიის ენარობრივად დაყოფის შეგნე-  
ბა. აქ დანახულია, რომ „ცხოვრებესა“ და „მარტვილობებში“ სხვა-  
გვარადაა გადმოცემული ადამიანის ცხოვრება.

ცნობილია, რომ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებთა (იქნება ეს „წამებისა“  
თუ „ცხოვრების“ ენარისა) ცენტრში დგას იმდროინდელი თვალსაზრი-  
სით უმაღლესი სულიერი თვისებების მატარებელი ადამიანი. ადამიანი  
ინტერესს იმსახურებდა არა თავისი ინდივიდუალური განუმეორებლო-  
ბით, არა როგორც საინტერესო ამბის მოქმედი პიროვნება, არამედ  
იმდენად, რამდენადაც იგი უახლოვდება ადამიანობის იდეალს.

„ცხოვრებათა“ ენარის ნაწარმოებებში უმაღლესი ადამიანური იდეა-  
ლის მიღწევის გზა არსებითად განსხვავდება „წამების“ ენარში დასა-  
ხული გზებისაგან: ერთის მხრივ, უმაღლესი ადამიანური იდეალი შოი-  
პოვება ამქვეყნიურ საზრუნავთა განხორციელებით, მეორე მხრივ კი,

აღამიანს იდეალურ პიროვნებად ხდის მოწამებრივი სიკვდილის დათმენა.

ეს განსხვავებანი გაცნობიერებული და თავისებურად გააზრებულნი ყოფილა ძველ ქართულ მწერლობაში. როგორც აღვნიშნეთ, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მოგვეპოვება შეხედულებანი, რომლებიც ამ საკითხს შეეხება. აქ გამოთქმულ შეხედულებათა ანალიზს შემდეგ დასკვნებამდე მივყავართ: 1. გააზრებული ყოფილა განსხვავებანი ამ ორი ქანრის პერსონაჟებს შორის; 2. „ცხოვრებათა“ ქანრი აღამიანს ამქვეყნიური საქმიანობით აიდიალებს, „მარტვილობაში“ კი ყურადღების ცენტრშია მხოლოდ აღამიანის აღსასრული; 3. აღნიშნული განსხვავებანი იძლევა აღამიანობის იდეალის მოპოვების ორ განსხვავებულ გზას.

აგიოგრაფიული მწერლობის ორ მთავარ ქანრს შორის ასეთივე განსხვავებას პოულობს „კონსტანტი-კახაას მარტვილობის“ ავტორი. იგი „ცხოვრებისა“ და „წამების“ ქანრებს ერთმანეთს უპირისპირებს. თავისი ნაწარმის შესახებ ამბობს, რომ აღწერა „ცხოვრება და წამება კონსტანტისი“. აქ აღნიშნულია ერთგვარად გარდაამავალი ქანრის არსებობა.

ქანრების თეორიამ შემდგომი განვითარება პოვა ეფრემ მცირესთან.

\* \* \*

ქართული აგიოგრაფიული მწერლობის მხატვრული მეთოდების ყოველმხრივი შესწავლა დღესაც ამოცანად რჩება. ამისათვის საჭიროა სწორად იქნეს გათვალისწინებული, ერთი მხრივ, სინამდვილისადმი დამოკიდებულებისა და, მეორეს მხრივ, ნაწარმოების შექმნის პრაქტიკები, გმირთა დახატვის გზები.

ჩვენ ამჟამად გვიანტერესებს, არსებობს თუ არა ამდროინდელ მწერლობაში თეორიული მოსაზრებანი, რომლებიც მეთოდის საკითხს შეეხება.

დავიწყეთ სინამდვილისადმი დამოკიდებულების პრინციპებიდან. ამ თვალსაზრისით, ერთ წამყვან ტენდენციას შევნიშნავთ: გამოწავლის დამაჯერებლობა უარყოფილია. დამაჯერებლობის ერთადერთ გზადაა მიჩნეული ის, რომ ნაწარმოებში გადმოცემული სინამდვილე მიჩნეულ იქნეს რეალობად. ამიტომ ავტორები ბეჯითად ეგარწმუნებენ თავიანთ სიმართლეში მაშინ, როცა მათ ზღაპრულ ისტორიულ ფაქტს გადმოცემენ და მაშინაც, როცა „ნატყუარს“ ყვებიან (მაგალითად, სასწაულებს). ე. ი. მწერლობამ უნდა ასახოს მხოლოდ ნამდვილი ფაქტი, ნამდვილი — არა შესაძლებლობის თვალსაზრისით (ტიპური.) არამედ კონკრეტულ-ისტორიული სინამდვილე. ამ დროს თავისებურად იყო განმარტებული ასეთი სინამდვილის ცნება. მწერალმა რეალობიდან უნდა აი-

ლოს მხოლოდ დეთიურობით ნიშანდებული ფაქტები — იგია ჰეშმარი-  
ტი სინამდვილე. ნაწარმოების სინამდვილე მისაბაძია მკითხველისათვის,  
ამიტომ გამონაგონი — ადამიანის გონების ნაყოფი ვერ ჩაითვლება  
ამის ღირსად. აი, როგორაა ეს თვალსაზრისი განვითარებული ძველ ქარ-  
თულ მწერლობაში: 1. გ. ათონელი წერდა: „ქელყავთ მცირედთა ამაო  
სიტყუათა აღწერად, გარნა ურწმუნოცა ნუ ვინ არს, ჩუენ თავით  
თვსით არა რაა აღვეწერია“ (ი. ჯავახიშვილის გამოც., გვ. 14). აღწერე-  
თო, — განაგრძობს გ. ათონელი, — „რაა-იგი ვისწავლეთ კაცთა სარ-  
წმუნოთაგან, რომელნი-იგი უცხო იყვნეს ყოელითურთ ტყუელისაგან“.   
სამუელ კათალიკოსი წერდა ი. საბანისძეს: „ქელყავ გამოთქმულ სრუ-  
ლიად ჰეშმარიტად, ვითარ-იგი იყო და ვითარცა თვთ უწყით“; მამასა-  
დამე, აღწერა ხდება ან „თანდახლომითა“ (ე. მცირე) მიერ, ან „სარ-  
წმუნო კაცთა“ ცნობებზე დამყარებით; 2. ამ მეთოდით „აღწერა“ უპირ-  
ისპირდება „ხატბას“, რაჟდენადაც იმდროინდელი თვალსაზრისით.  
„სიტყუახელოვნებით“ გამოთქმა გამორიცხავდა სიმართლეს. „არა თუ  
შესხდისა ვნაა გჰყარის. არამედ აღწერად ცხორებისა მოსწრაფე ვარ-  
თო“ — ვკითხულობთ ერთ-ერთ ძეგლში (ათონის კრ.: გვ. 70); 3. არ-  
სებულა შეხედულება, რომლის მიხედვით, აგიოგრაფიული მწერლობის  
აღწერის მეთოდი უნდა უპირისპირდებოდეს ზღაპრულობას, რადგან ეს  
უკანასკნელი გამონაგონ შინაარსს შეიცავს და, მამასადამე, მოკლებუ-  
ლია ჰეშმარიტებას უარყოფილია გამონაგონის სიბრძნე, „ზღაპრობის  
სიბრძნე“ — „სიბრძნე სიცრუისა“. „დავუტევე მე... კაცთა კელოვნე-  
თა შეთხზული შჯული და ზღაპრობისა სიბრძნითა ღონისძიებული  
რწმუნებაა“, — ვკითხულობთ „აბო ტფილელის მარტილობაში“. 4. ძიუ-  
ხედავად ამისა, ძველი ქართული მწერლობისათვის ცნობილია გამონა-  
გონზე დამყარებული აღწერა (სხვა საქმეა ის, თუ შემოქმედებითი  
პრაქტიკა რაჟდენად მიჰყვებოდა ამ მეთოდს). „კოსტანტი-ქახაის მარტ-  
ვილობის“ ავტორის აზრით, არსებობს ნაწარმოებები, რომლებშიაც მო-  
თხრობილი ამბები ავტორს „არასადა ეხილვა, არამედ უწყებითა სუ-  
ლისათა წმიდისაათა აღწერა იგი, ვითარცა თუალითა ხილული“. აქ გან-  
საკუთრებით საყურადღებოა ის მომენტი, რომ გამონაგონი („სულს  
წმიდის შთაგონებული“) შეიძლება იყოს „თულითა ხილულის“ მსგავსი.  
დასკვნა: ძველი ქართული მწერლობა (V—XI სს.) სინამდვილას  
ასახვის მეთოდის ერთ მხარეს ასე განმარტავდა: მწერლობამ ჰეშმარი-  
ტება უნდა გამოთქვას (ჰეშმარიტება, რა თქმა უნდა, რელიგიური თვალ-  
საზრისით). ჰეშმარიტებას შეიძლება შეიცავდეს მხოლოდ ნამდვილად  
მომხდარი, კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტი. გამონაგონი („ნატყუა-  
რი“) მწერლობის თემად არ უნდა იქცეს.

ამ შეხედულებებს ზოგი რამ საერთო აქვს არჩილის სკოლის ე. წ.

„რეალიზმის“, „მართლის ოქმის“ პრინციპებთან: 1. არჩილი მწერლობისაგან მოითხოვდა „მართლის თქმას“, რაც ნიშნავდა ნამდვილად მომხდარი ფაქტების ასახვას. მისი აზრით, „მხატვრულად გამოსახული პერსონაჟი, თუ ის კონკრეტულ-რეალურ პიროვნებას არ წარმოადგენს, გამონაგონია, შეთხზულია, ავტორის ფანტაზიის ნაყოფია და ამდენადვე „ზღაპრულიც“, მხატვრულადაც მხოლოდ ის არის ნამდვილი და მართალი. რასაც რეალურ-კონკრეტულ ვითარებაში ჰქონია ადგილი“ (ალ. ბარამიძე, ნარკვევები, IV, გვ. 17). არჩილის სკოლა ქართულ მწერლობაში სპარსული „ნაჰორი“ სიუჟეტების შემოტანას დაუპირისპირდა და ქართული ნაციონალური თემატიკის დანერგვა მოითხოვა. შევნიშნავთ, რომ ქართული აგიოგრაფიული მწერლობაც ძირითადად დამყარებულია ისტორიულ-ნაციონალურ თემატიკაზე; 2. არჩილის სკოლის „მართლის თქმის“ პრინციპი უპირისპირდება ხოტბას: „ვთქვი არა ხოტბა, არამედ მართალიო“ (არჩილიანი, II, გვ. 7); ასეთსავე შეხედულებას გამოთქვამდა ი. თბილელიც (დიდმოურავიანი, გვ. 74); 3. „მართლის თქმა“ ეწინააღმდეგება ზღაპრულობას: „ზღაპრულ ამბავს ესევ მართალი ამბავი ვარჩიე გასალექსავადო“,—წერდა არჩილი“ (იქვე, გვ. 7). აქ იგივე მომენტი აქცენტირებული, რომ მწერლობის თემად არ შეიძლება იქცეს გამონაგონი, ამ თვალსაზრისით „ზღაპრულად“ ითვლება „ვეფხისტყაოსანიც“. 4. ამასთანავე, არჩილის სკოლის წარმომადგენელს, ფეშანგის, გამოთქმული აქვს შეხედულება, რომ შეიძლება გამონაგონიც ჰგავდეს სინამდვილეს. ფეშანგის აზრით, მართალია, რუსთველმა გამონაგონი ამბავი მოგვითხრო, მაგრამ „მრუდიცა მართლად გამართა, ნახულთა დასადარიაო“ (შაჰნავაზიანი, გვ. 5).

ამრიგად, არჩილის სკოლის ლიტერატურულ პრინციპებსა და V—XI საუკუნეების ქართველ მწერალთა თეორიულ შეხედულებებს შორის ბევრი საერთო მომენტი აღინიშნება. ჩვენ ვითვალისწინებთ, რომ მსგავსება იგივეობას არ ნიშნავს — ერთი და იგივე მოსაზრების კულტურულ-ლიტერატურული მნიშვნელობა ეპოქების მიხედვით განსხვავდებოდა.

აგიოგრაფიული მწერლობის მეთოდებს რომ ვსწავლობთ, უნდა გავითვალისწინოთ გმირთა დახატვის იმდროინდელი პრინციპებიც.

თეორიულად, იშვიათ გამონაკლისს თუ არ მივიღებთ მხედველობაში, გამოგონებას ძველი ქართული მწერლობა არ ცნობს. მაგრამ ეს სრულიადაც არ ნიშნავს, რომ საერთოდ უცხო იყო გამონაგონი ამ მწერლობისათვის. იმდროინდელი რელიგიურ-ფილოსოფიური თვალსაზრისიდან გამომდინარე დაუშვებელი იყო, ასე ვთქვათ, გამონაგონის პროპაგანდა და მწერლებიც ერიდებიან პირდაპირი სახით გამოგონების საპირობების დასაბუთებას. მაშასადამე, ზოგადი მოსახრებანი

გამონაგონის შესახებ თითქმის არ მოგვეპოვება, მაგრამ არსებობს ცდი განზოგადების ცალკეულ საშუალებათა განმარტებისა. ა გ ი ო გ რ ა ფ ი ის პ ე რ ს ო ნ ა ე ბ ი, კ ო ნ კ რ ე ტ უ ლ - ის ტ ო რ ი უ ლ ი პ ი რ ო ვ ნ ე ბ ა ნ ი, დ ა ხ ა ტ უ ლ ი ა ა რ ა ინ დ ი ვ ი დ უ ა ლ უ რ ი გ ა ნ უ მ ე ო რ ე ბ ლ ო ბ ი თ, ა რ ა მ ე დ ის ე, „ რ ო გ ო რ ი ც უ ნ დ ა ი ყ ო ს წ მ ი ნ დ ა ნ ი“. ეს ფაქტიც გაცნობიერებულია მწერლობაში.

ყოველივე ზემოაღნიშნულის საფუძველზე შეიძლებოდა უძველესი ქართული მწერლობის მეთოდის ასეთი ფორმულირება: მწერლობის თემად აღიარებულია მხოლოდ რეალური (ან რეალურად გამოცხადებული) ფაქტები. კონკრეტულ-ისტორიული პიროვნება განზოგადებულ უნდა იქნეს ადამიანის იმდროინდელი იდეალის შესაბამისი გმირის სახეში.

ამაშია იმდროინდელი მწერლობის თავისებურება. ვერც ერთ სხვა მწერლობას ვერ დავასახელებთ, სადაც მხატვრული სახე ისტორიულიც იყოს (ისტორიულად ნამდვილად არსებული) და, ამასთანავე, იყოს ტიპურიც (ტიპური არა საზოგადოებრივ-ისტორიული თვალსაზრისით, არამედ ამპიორული იდეალის მიხედვით).

აქვე უნდა შევეხოთ კ ო მ პ ო ზ ი ც ი უ რ ი წ ყ ო ბ ის ზ ო გ ი ე რ თ საკითხსაც. V—XI საუკუნეების მანძილზე ქართულმა აგიოგრაფიულმა მწერლობამ ამ მხრივაც მნიშვნელოვანი ცვლილება განიცადა. ადრინდელი აგიოგრაფიული ძეგლები ერთპლანიან კომპოზიციურ წყობას იცავს: ნაწარმოებებში ამბები გადმოცემულია ცხოვრებისეული — ქრონოლოგიური თანამიმდევრობის დაკვირვებით. მაშასადამე, კომპოზიცია პასიურად ასახავს (იმეორებს) ღირსებებს. უფრო მართებული იქნებოდა, თუ ვიტყვოდით, რომ კ ო მ პ ო ზ ი ც ი ის მ რ ა ვ ა ლ ი ე ლ ე მ ე ნ ტ ი ა ქ ს ა ე რ თ ო დ ა ც ა რ მ ო გ ვ ე პ ო ვ ე ბ ა, რამდენადაც ნაწარმოების სინამდვილის აგების ხასიათს ლიტერატურული პრინციპი არ განსაზღვრავს. „ვეფხისტყაოსანში“ მთავარი გმირის—ტარიელის თავგადასავალი არაა შემოტანილი კომპოზიციაში „ბიოგრაფიული“ თანამიმდევრობის დაკვირვებით. ქრონოლოგიური თანამიმდევრობა მოვლენებისა „დაშლილია“ და აგებულია ახალი სტრუქტურა სინამდვილისა — ესაა გამონაგონი სტრუქტურა. ნაბიჯი აქეთკენ გადადგმულია IX—XI საუკუნეების აგიოგრაფიულ მწერლობაში. მაგალითისათვის შეგვიძლია მივითითოთ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაზე“. აქ სწორსაზოგადობა დარღვეულია „მეორე პლანის“ კომპოზიციური ელემენტებით, რომლებიც ხშირად დაპოუცილებელ კომპოზიციურ ერთეულებს წარმოადგენენ („შუშანიკის წამებაში“ თითქმის არ არის არც ერთი პასაჟი, რომელშიაც მთავარი პერსონაჟი არ ჩანდეს). საყურადღებოა ავტორთა დამოკიდებულება ამ პროცესებისადმი. ამ დროს ქართველი ავტორები თითქოს

უხერხულობას გრძნობენ, როცა თხრობის ძირითადი ხაზიდან გადახვევა უხდებოდა; ცდილობენ აღადგინონ ქრონოლოგიური თანამიმდევრობა, ანდა სხეცილურად დაასაბუთონ აუცილებლობა ცალკეული „დარღვევისა“. შათი შეგნებით, სწორხაზობრივი თხრობიდან გადახვევა დარღვევაა. ამრიგად, როცა IX—XI საუკუნეებში მწერლობის შემოქმედებითი პრაქტიკა არღვევს ძველ კომპოზიციურ პრინციპებს, თეორიული აზროვნება ჯერ კიდევ ჩამორჩება ამ პროცესს. თეორიულად IX—XI საუკუნეებში კომპოზიციური წყობის ძველ პრინციპებს იცავენ. შემოქმედებითი პრაქტიკა ნაბიჯს დგამს იქითკენ, რათა გამოინაგონი სტრუქტურა სინამდვილისა (გამონაგონი მხატვრული მოდელი მოვლენათა ურთიერთმიმართებისა) ნაწარმოების შინაარსს ქმნიდეს, რათა იგი შემოვეცნეთიკურ ფენომენად იქცეს. ეს პროცესი დასრულებულია რუსთველთან. „ვეფხისტყაოსანში“ გაიდიანებულია გამონაგონი გმირი და გამონაგონი სიტუაციები. ეს ფაქტი ჩვენ ლიტერატურაში რენესანსული ჰუმანიზმის დამკვიდრების გამოხატულებად მიგვაჩნია: იდეალობებულა ადამიანის გონების ნაყოფი, „ღვთიური მადლით მოსილი“ სინამდვილის ადგილს იკერს ადამიანის ფანტაზიით შექმნილი სინამდვილე.

ჩვენთვის საყურადღებო პერიოდის ქართული მწერლობა საინტერესოა „ადამიანთმცოდნეობის“ თვალსაზრისითაც. აგიოგრაფია თავისი დროის იდეალური ადამიანის ამსახველი მწერლობაა. თუ არა იდეალური ადამიანი, ცხოვრებისეული ცალკეული ფაქტები მის მთავარ თემად ვერ იქცევა. ადამიანის ახალ იდეალს რომ ქმნიდა, აგიოგრაფიის წინაშე ორი ამოცანა იდგა: დაეჩრდილა ადრინდელი (ძირითადად, მითოლოგიური) გმირები და მეორეც, გამოეყენებინა თვისებანი ძველი გმირებისა, რომლებიც პოპულარული იყო საზოგადოებაში. ეროვნული ადამიანის იდეალის განვითარების ერთი საფეხური აისახა ქართულ აგიოგრაფიაში. მის შესახებაც შეიძლება ითქვას, რომ «образ страдающего и оскорбляемого человека, — центральный у нем» (Основы марксистско-ленинской эстетики, გვ. 262).

როცა ისტორიულად მოქმედების იდეა წარმატებას ვერ პოუვდა ქვეყანაში შექმნილი ძნელბედობის გამო, იდეა პრინციპთა შინაგანი შენარჩუნებრსა (რომელმაც წმინდანობის იდეალში პოვა გამოხატულება) ისტორიულად გამართლებული იყო, ისევე როგორც სხვა ისტორიულ ვითარებაში რეალური ხდებოდა ბედნიერების ამა ქვეყნად მოპოვების იდეალი. საზოგადოებაც ხომ ისეთ ამოცანებს უნდა ისახავდეს გადასაჭრელად, რომელთა განხორციელებაც მას ძალუძს.

ამ თვალსაზრისით „წმინდანობის“ იდეალი, ერთი მხრივ, „წმინდა რელიგიურ“ მომენტს შეიცავდა და, მეორე მხრივ, ისტორიულ-ნაციო-

ნალური იდეალის გამომხატველიც იყო. ნებაყოფლობითი მარტილობის იდეა, წინააღმდეგ აღმოსავლეთის საქრისტიანოს მრავალი ერის ლიტერატურისა, ქართულ აგიოგრაფიას არ უქადაგია. ქართული მწერლობა მარტივობის კონკრეტულ-ეროვნულ და ისტორიულ მნიშვნელობას უსვამდა ხაზს.

ქრისტიანობამ ადამიანის სულიერი და ხორციელი ბუნება ერთმანეთისაგან გათიშა, ოღონდ შეინარჩუნა სულიერის პრიმატი. ახტიკურ საბერძნეთში შეხედულება — „ჯანსალი სული ჯანსალ სხეულში“ — მხოლოდ სასურველი შერწყმის აზრს როდი შეიცავდა. ე. ი. საჭმე იმას კი არ ეხებოდა, რომ იდეალურია ადამიანი, როცა იგი სრულყოფილია სულითაც და ხორციითაც. აქ იმ გარემოებას ესმება ხაზი, რომ ჯანსალი სულის არსებობა მხოლოდ ჯანსალ სხეულშია შესაძლებელი. აგიოგრაფიულ მწერლობაში კი ადამიანი ფასდება სულიერი შინაარსით, მიუხედავად მისი ხორციელი სრულყოფილებისა. შემდეგში, როცა ასეთი გაგება განიტვირთა რელიგიური მისტიციზმისაგან, მისი პრინციპული მხარე მისაღები გახდა ახალი დროის ლიტერატურისათვისაც კი. განსაკუთრებით X საუკუნიდან ქართულ მწერლობას დაეტყო ინტერესის გაჩენა ადამიანის მიწიერი საქმიანობისადმი. სულიერი და ხორციელი ბუნების პარმონიის იდეალი თანდათან იკვალავს გზას. ყურადღება ექცევა ადამიანის ხორციელ ბუნებასაც ჭეჭჭეჭობით იმ მოტივით, რომ არიან „მრავალნი შრომანი კეთილნი. რომელნი თვნიერ კორცთასა ვერ შესაძლებელ არიან“ (ასურელ მამათა ცხ., გვ. 36). შემდეგში კი თვალსაზრისი უფრო კატეგორიული სახით გამოითქვა გ. მერჩულესთან; ერთ-ერთი ერისკაცი ეღბნება გრიგოლ ხანძთელს: „ჩუენ თანა არს კორციელი კეთილი და თქუენ თანა არს სულიერი კეთილი და ესე შევაზავნეთ ურთიერთას“ (ნ. მარის გამოც., გვ. იდ.).

ჩვენ გამოვყავით ზოგიერთი იმ თეორიულ პრობლემათაგანი, რომლებიც V—XI საუკუნეების ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში მოგვეპოვება. ყოველივე ზემოაღნიშნული საფუძველს გვაძლევს დავასკვნათ, რომ ლიტერატურის საკითხებზე ქართულ თეორიულ აზროვნებას თითქმის ისეთივე დიდი ისტორია აქვს, როგორც ჩვენს სიტყუაკაზმულ მწერლობას, ყოველ შემთხვევაში, მისი დაწყება თუნდაც ეფრემ მცირიდან, არასწორი იქნებოდა. რასაკვირველია, საკითხების განხილვის სიღრმე, განზოგადების დონე ყველა ავტორთან ერთგვარი არაა, მაგრამ თეორიული აზროვნების ისტორიისათვის საყურადღებოა ყველა შემთხვევა, როცა საკითხის განხილვა იმ სფეროში შედის, საიდანაც მოჩანს ზოგად-თეორიულ პრობლემებამდე მისასვლელი გზები.

## სახის ცნება ბიზანტიურ ესთეტიკაში

ქართული აზროვნების მიერ ადრეულ შუა საუკუნეებში წამოჭრილი ცალკეული ესთეტიკური საკითხების ზუსტად დადგენისათვის საჭირო ხდება ჩავიხედოთ ბიზანტიურ ესთეტიკაში და პირიქით — ქართული წყაროები გვეხმარებიან სწორად გავიგოთ თვით ბიზანტიური ესთეტიკის პრობლემატიკა.

საჭიროა სრულყოფილად შევაფასოთ ბიზანტიური ესთეტიკის გავლენა ქართულ აზროვნებაზე.

ჩვენ განვიხილავთ იმ ავტორთა მოსაზრებებს, რომლებიც მეტნაკლებად ცნობილი იყვნენ ძველ ქართულ მწერლობაში.

სპეციალური გამოკვლევა ბიზანტიური ესთეტიკის შესახებ ქართულ ენაზე არ მოგვეპოვება. ამითაც გვინდა ერთგვარად გავამართლოთ ჩვენს მიერ წარმოდგენილი ძიებანი.

დამახასიათებელია, რომ ნარკვევში, რომელსაც ეწოდება «Византийская эстетика», ვ. ნ. ლაზარევი წერს: ესთეტიკას ჯერ კიდევ არ შეუძენია თვითმყოფადი მნიშვნელობა<sup>1</sup>. ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაშიაც აღნიშნულია, რომ ხელოვნების თეორიას — კლასიკური შინაარსით შუა საუკუნეები არ იცნობს. („შუა საუკუნეებს სქოლასტიკის ხელოვნების თეორიის ფრონტზე არ მოუცია ისეთი ღირსშესანიშნავი ნაშრომი, რომელიც თავისი ღირსებით გაუტოლდებოდა ყოველივე იმას, რაც შექმნა ერთის მხრივ ანტიკურმა ქვეყანამ, და მეორეს მხრივ, რენესანსის ეპოქამ“)<sup>2</sup>. აღნიშნულიდან ის როდი გამომდინარეობს, რომ შუა საუკუნეები საზოგადოდ მთლიანად დატლილა ესთეტიკური ნააზრებისაგან. ჯერ ერთი, მთლიანად კავშირი არ გაუწყვეტიათ ანტიკურ ესთეტიკასთან. სხვა მკვლევარებიც ანგარიშს უწევენ იმ გარემოებას, რომ „ესთეტიკა შუა საუკუნეებში არ მოსპობილა ქრისტიანობის მორალური ზემოქმედებით

<sup>1</sup> Лазарев, В. Н., Византийская эстетика, История византийской живописи, т. I, 1947, стр. 23.

<sup>2</sup> გ. ჯ. ი. ბ. ლ. ა. ძ. ე, ხელოვნება და სინამდვილე, I, თბ., 1955, გვ. 354.



და მთლიანად არ დაბნელებულა თეოლოგიით, შუა საუკუნეებში ახალი ესთეტიკის დასაბუთებისას არა მხოლოდ მიმართავენ ძველ ხელოვნებასა და ფილოსოფიას, არამედ წამოყენებულ იქნა ახალი ფილოსოფიური დებულებანი<sup>1</sup>.

როგორი გადაქარბებულიც არ უნდა იყოს ეს შეფასება, ერთი ცხადია, რომ იმდროინდელი ესთეტიკა, ასე თუ ისე, მძინე ორგანული ნაწილია ესთეტიკური აზრის ისტორიული განვითარებისა<sup>2</sup>. ამ შეფასებაში საყურადღებოა ის მომენტი, რომ ახალმა ესთეტიკამ სცადა თავისი შეხედულებები თავისებურად გაემართლებინა ახალი ფილოსოფიური დასკვნებით. „ბიზანტიური ესთეტიკა რომ გავიგოთ, აუცილებელია წინასწარ გავაშუქოთ ფილოსოფიური წინაპიძღვრები, რომლებიც საფუძვლად ედო არა მარტო ბიზანტიურ, არამედ, რამდენადმე, მთელ აღმოსავლურ ქრისტიანულ რელიგიასაც“, — წერს ვ. ნ. ლაზარევი<sup>3</sup>. მართლაც, ბიზანტიური ესთეტიკა არაა გამოცალკავებული ქრისტიანობის რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემიდან. იგი ამ ფილოსოფიურ მოძღვრებასთანაა შერწყმული და მასშია გათქეფილი.

როგორც ცნობილია, ქრისტიანობის რელიგიურ-ფილოსოფიური სისტემის ლოგიკური გამოსავალია უპირველესი დოგმატი, რომ ღმერთი არის „ერთი“ („ერთ არს ღმერთი“. ტიმ. 2,5)<sup>4</sup>. ასახსნელი რჩება სამყაროს მრავალფეროვნების ფაქტი. ქრისტიანობამ აქ მოიშველია რელიგიურად მოდელირებული პლატონური მოძღვრება სულთა სამყაროსა და ამქვეყნიური საგნების ურთიერთმიმართების შესახებ. მატერიალური სამყარო მხოლოდ ღვთიური საწყისის გამონაკრთომად იქნა ნიჭნეული. „შესაქმის“ წიგნის მიხედვით, სამყარო არარაობისაგან იქნა გაჩენილი ღვთიური ძალით. მაშასადამე, ღვთიურობის გარეშე სამყაროს არსება არარაობაა. არარაობის ცნება არსებობს ცნებასთან მიმართე-

<sup>1</sup> К. Гильберт, Т. Кун, История эстетки, М., 1960, стр. 47.

<sup>2</sup> Каждан А. П., Вступительная статья (Византия), История эстетики (памятники мировой эстетической мысли), т. I, 1962, стр. 100; История европейского искусствознания (от античности до конца XVIII века), М., 1963, стр. 52—58.

<sup>3</sup> ვ. ნ. ლაზარევი, დასახელებული ნაშრომი.

<sup>4</sup> ყოვლისგანმსაზღვრელი საწყისი ძალის — ტრანსცენდენტალური ერთისძიება ფილოსოფიური მომენტია ქრისტიანული აზროვნების სისტემაში, რადგან „სარწმუნეობის არსს დაფუძნებს არა ის, რაშია რწმენა ზოგად გონებას ეთანხმება, არამედ ის, რაშია იგი გონებისაგან განსხვავდება“ (ლ. ფოიერბახი, ქრისტიანობის არსება, თბ., 1956, გვ. 5). როცა საშუალო საუკუნეების აზროვნება ყოვლის საწყისს „ერთში“ ხედავს, ეს ფილოსოფიურ ძიებად შეიძლება ჩაითვალოს. მაგრამ, როცა ამ „ერთად“ მისტიკურ ცნებას — ღმერთს მიიჩნევენ, ეს იმას ნიშნავს, რომ საიჯობი „ფილოსოფიურად“ ვერ გადაწყვეტილა და მისი რელიგიური ახსნით დაკმაყოფილებულან.

ბული ნეგატიური მნიშვნელობის ცნებად კი არ მიიჩნეოდა — იგი მატერიალური საწყაროს არსებით თვისებად ცხადდებოდა. მიიჩნდათ, რომ ღმერთში თავს იყრის ყველა დადებითი უმაღლესი ძალა (ბუნებითი, მორალური, თუ ესთეტიკური). წარმართული პოლითეიზმის საპირისპიროდ არ დარჩენილა არც ერთი დადებითი ძალა, რომლის პერსონიფიცირება ქრისტიანულ ღმერთში არ მომხდარიყო. „ქრისტიანიზმში მთელი საზოგადოებრივი და ბუნების ძალთა ერთობლიობა, ღმერთების სიმრავლე გადატანილია ერთ ყოვლისშემძლე ღმერთში, რომელიც თავის მხრივ ასახვას აბსტრაქტული ადამიანისა“<sup>1</sup>.

ჩვენთვის ამჟერად საყურადღებოა ის, რომ ღმერთის ცნება შეიცავს უმაღლეს მორალურ კატეგორიებს. ღმერთი არის უმაღლესი სიკეთე<sup>2</sup>. მაშასადამე, საწყაროს საწყისია ერთი, ღმერთი — სიკეთე (საპირისპიროდ, მაგალითად, ზოროასტრიზმისა, სადაც აღიარებულია ორი საწყისი: კეთილი და ბოროტი). პასუხს მოითხოვდა ბოროტების სუბსტანციურობის საკითხი. თუ ბოროტება სუბსტანციური ბუნების მატარებლად იქნებოდა მიჩნეულა, მაშინ უნდა მიჩნეულიყო ისეთი სფეროს არსებობაც, რომელშიაც შედგებოდა ღმერთის ძალას არ შეუძლია. ქრისტიანობამ აღნიშნულ საკითხზე ასეთი პასუხი გასცა: არ არსებობს ბოროტება როგორც საწყისი. არსებობს მხოლოდ სიკეთის ხარისხი. ბოროტება კი სიკეთის გამოვლენის უმდაბლესი ფორმაა. თეორია ასე ჩამოყალიბდა: „არასადმე არს არს ბოროტი. არცა არსთა შორის არს ბოროტი, რამეთუ არასადა არს ბოროტი, ვითარ იგი არს ბუნებით ბოროტი, ხოლო ბოროტ-ყოფაჲ არა ძალისაჲ არს, არამედ უძლურებისაჲ და ეშმაკთაჲ, რომელ-იგი არიან, კეთილისაგან არიან და კეთილ არს არსებაჲ მათი. ხოლო ბოროტებაჲ მათი თვთ მათისა მისგან არს კეთილთაგან განვრდომილებისა“<sup>3</sup>.

ასეთ თვალსაზრისს დიდი გავლენა ჰქონდა ბიზანტიურ ესთეტიკაზე. ამ საკითხს ქვემოთ შევეხებით. ახლა კი თვით პრობლემის ზოგადი მნიშვნელობის შესახებ. ბიზანტიური ესთეტიკისათვის იდეალური პიროვნება წმინდანია. იგი ასე თუ ისე ემსგავსება ქრისტეს. უმაღლესი სიწმინდეა საკუთარი ბოროტებისა და ცოდვის მაქსიმალისტური შეგ-

<sup>1</sup> К. Маркс, Ф. Энгельс, Соч., т. XII, часть 7, стр. 203.

<sup>2</sup> რადგან ღმერთი უმაღლესი ეთიკური კატეგორიაა, ამიტომ იგი გამომხატველია „აბსტრაქტული ადამიანისა“. ამიტომ, როგორც ცნობილია, ღმერთის ატრიბუტებში ხშირად ამოსაცნობია ადამიანობის იმდროინდელი იდეალები, თუნდაც მისტიფიცირებული ფორმით.

<sup>3</sup> პეტრე იბერელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გამოსცა და გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა, თბ., 1961, გვ 57.

ნება. მართალია, როგორც ა. პარნაკი აღნიშნავდა, იმდროინდელ მორალურ კოდექსში განსხვავებულია ის, რაც მოითხოვება, და ის, რაც რეკომენდებულია, მაგრამ ყოველთვის აუცილებლად არის გამოცხადებული უმაღლესი დისციპლინა ყოფითსა და სულიერ ცხოვრებაში. ამ მოთხოვნათა შეუსრულებლობა ისჯება. მარადიული ცხოვრება კი რჩეულთა ხვედრია. გზა აქეთვე წინასწარვე განსაზღვრულია. „მარადიული ცხოვრება, — წერს ა. პარნაკი, — ენიჭება მხოლოდ დამსახურებულთ, დამსახურება კიდევ მეტადუნება სიყვარულით და უმაღლეს საფეხურზე — ექსტაზში“<sup>1</sup>. ნაწარმოების ცენტრში ეს გზა უნდა იყოს. სელოვნება ამ აღმიაინი სულიერად უნდა აამალოს.

აღამიანის სილამაზე შეიძლება დანახულ იქნეს მის სულიერ ბუნებაში. აღამიანის სულიერი შინაარსიც თავისებურადაა განმარტებული. ინტელექტუალურ და მორალურ ძალთა არსენალი არ ითვლება აღამიანის სულიერ შინაარსად. აღამიანის შინაგანი სამყაროდან განსაკუთრებით ფასეულია მისი უნარი ღმერთთან სულიერი მიახლოებისა, ღმერთის შეცნობისა, ერთ-ერთი საშუალება ღმერთის შემეცნებისა არის ჭახე, სატი — სიმბოლო.

ამრიგად, ჩვენ მივადექით სახის ცნების საკითხს ბიზანტიურ ესთეტიკაში.

რა არის სახე ?

„ყოველი სახე არის ხილვა და ჩვენება დაფარულისა“, — წერდა იოანე დამასკელი? მაშასადამე სახის შინაარსი „ფარულია“, მისი ფუნქცია კი ამ ფარული შინაარსის ჩვენებაა. იოანე დამასკელი ასეთ განმარტებას აძლევდა სახის ცნებას: „რამდენადაც აღამიანს არ გააჩნია ცოდნა უხილავისა (რადგანაც მისი სული სხეულითაა მოცული), არც იმისა, რაც ხდება მიღმა, შორეთში (რადგანაც იგი შეზღუდულია დროითა და ადგილით), ამიტომ ცოდნის მოსაპოვებლად, დაფარულის გამოცხადებისა და ნათელყოფისათვის შემოდებულია სახე“<sup>2</sup>. სახე შემეცნების მიზანს ემსახურება. ვინაიდან შემეცნების საგანი დაფარულია, სახეს ეკისრება მისი ჩვენება. ამდენად, „სახე“ იოანე დამასკელისათვის ვიწრო კონკრეტულ-ესთეტიკური ცნება არაა (თუმცა, აქ ასეთი შინაარსიც არაა გამორიცხული). იოანე დამასკელთან სახის ცნება სიმბოლოს ცნებას ეტოლება. სიმბოლო კი, იმდროინდელი შეხედულებების მიხედვით, მხოლოდ ესთეტიკური კატეგორია არაა. სიმბოლო მისტიკური

<sup>1</sup> А. Гарнак, История догматов (Общая история европейской культуры, т. VI), стр. 389.

<sup>2</sup> История эстетики, стр. 336.

<sup>3</sup> იქვე.

შინაარსის გამოხატულებას წარმოადგენს. დღევანდელი გაგებით, იგი ალეგორიის შინაარსს შეიცავს. ალეგორიული გამოხატვა კი ყოველთვის როდია ესთეტიკური ფაქტი.

თეოდორე სტუდიელიც ერეტიკოსთან კამათში ეხება იოანე დამასკელის მიერ განხილულ საკითხებს. მისი აზრით, კონკრეტული სახე, ვთქვათ, საგნობრივი, პლასტიკური სიმბოლო, რომელსაც ჩვენ მატერიალური ბუნებით აღვიქვამთ, მიგვითითებს ზოგად შინაარსზე. ეს ზოგადი შინაარსი არის პირველსახე, უფრო სწორად, კონკრეტული სახე, ხატი მხოლოდ შორეული მსგავსებაა პირველსახისა<sup>1</sup>. შემდეგ თეოდორე სტუდიელი იმოწმებს სიტყვებს, რომელთაც დიონისე არეოპაგელს მიაწერს: „პირველსახე მსგავსებაშია, პირველსახე — სახეშია, ერთი მეორეშია არსების განსხვავებულობის გარეშე“<sup>2</sup> ამ შეხედულების ილუსტრაციას თეოდორე სტუდიელი ბასილ დიდის სიტყვებით ახდენს. ბასილ დიდს ასეთი მაგალითი მოჰყავს: როცა ჩვენ მოედანზე მეფის გამოსახულებას ვხედავთ, ვამბობთ, რომ ეს არის მეფე. ასეთი გამოთქმით ჩვენ მიუვითითებთ პირველსახეზე. სწორედ პირველსახეა მეფე. წინააღმდეგ შემთხვევაში, გამოვა, რომ მეფეა ეს გამოსახულება და ისიც, რასაც ეს გამოსახულება გულისხმობს. სახე ემსგავსება პირველსახეს. გვაგონებს მას, მიგვითითებს მასზე. „სხვადასხვაგვარი საშუალებით შექმნილი გამოსახულება, გადატანილი პირველსახიდან ნივთში, იძენს პირველსახისადმი მსგავსებას და ასახავს მის ფორმას მხატვრის ჩანაფიქრისა და მისი ხელების ოსტატობის წყალობით. მაგალითად, ფერმწერი, ქვისმთლელი, ოქროსა თუ ბრინჯაოს ქანდაკების შემქმნელი იღებს მასალას, იხილავს პირველსახეს, შეითვისებს გარეგან სახეს ხილული საგნისა და აღბეჭდავს მას ნივთში“<sup>3</sup>.

„მსგავსების“ ცნებას აქ შორეული კავშირი აქვს არისტოტელეს შეხედულებასთან „მიზაძვის“ ცნების შესახებ. „მსგავსების“ ცნება მხოლოდ იმას განსაზღვრავს, თუ რამდენად შეუძლია ხელოვნებას მიუახლოვდეს პირველსახეს. ამ თვალსაზრისით, სახე ნივთიერად ვერ განახორციელებს, მით უფრო, ვერ ამოწურავს თავის პირველსახეს, მას სახე მხოლოდ უახლოვდება, ემსგავსება. ამდენად, სახე პირველსახეს კი არ გვაგრძნობინებს, არამედ მხოლოდ გვაგონებს. ავგუსტინეს პოზიცია ამ საკითხის მიმართ სპეციალურ ლიტერატურაში ასეა დახასიათებული: „ხელოვნების ნაწარმოებს, — ამბობს ის, — აქვს ტენდენცია იყოს ისეთი რამ, სადაც მთლიანად ვერ იქცევა“<sup>4</sup>. აქ შემდეგი აზრია

<sup>1</sup> История эстетики, стр. 336.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 337.

<sup>3</sup> იქვე.

<sup>4</sup> К. Гильберт, Г. Кун, История эстетики, М., 1960, гл. 144.

აქცენტირებული: ხელოვნების ნაწარმოები რომ ასახვის ობიექტად ვერ გადაიქცევა, ეს თავისთავად საკამათო არ იყო. საქმე ეხება იმას, რომ ხელოვნების ნაწარმოების შინაარსს ქმნის ის სინამდვილე, რომლისკენაც ხელოვნება მიისწრაფვის. მხატვრული სახის შინაარსი თვით სახის მატერიალურ ბუნებაშივე კი არაა საძებნი, არამედ მის მიღმა. ყურადღება უნდა გადავიტანოთ არა სახის თავისთავად, მატერიალურ ბუნებაზე, არამედ მის დაფარულ შინაარსზე. ამიტომ სახის ემოციური ათვისება არა თუ გვაახლოებს მის ნამდვილ შინაარსთან, გვაშორებს კიდეც მას, რომელიც „მარტო სულითა ხოლო საცნაურია“<sup>1</sup>.

ბიზანტიური ესთეტიკისათვის განსაკუთრებული მნიშვნელობა მეცა პლატონის მოძღვრების იმ მხარეს, რომელმაც განვითარება პოეა პლოტინესთან (209—70 წწ.). აი, როგორაა განმარტებული პლოტინეს მიერ მშვენიერების არსი და მისი შემეცნების გზები: „ვინც განიმსჭვალა გონებრივი სილამაზის ჰერეტიკით და შეითვისა სილამაზე ქეშმარიტი გონებისა, ჩვენის აზრით, შესაძლებლობა მიეცა მიუახლოვდეს უზენაესს“<sup>2</sup>. რადგან მშვენიერების არსი ღმერთშია და მისი წვდომა ღმერთის წვდომას უდრის, აქედან დასკვნა: მშვენიერების შემეცნება გონითი შემეცნების პროცესია. ქეშმარიტებისა და მშვენიერების ცნებები გაიგივებულია. ყოველივე ეს გამომხატველია აზროვნების განვითარების იმ დონისა, როცა ესთეტიკური და ლოგიკური შემეცნების თავისებურებანი ერთმანეთისაგან გამოიწული არაა.

პლოტინესთან მშვენიერება არ განიხილება „როგორც ობიექტურად არსებული, რადგან „მშვენიერება, შეღწეული მატერიაში, ხდება განფენილი, ამდენად, გაცილებით სუსტიც, ვიდრე ის იყო პირველსაწყის ერთიანობაში“<sup>3</sup>.

პლატონის აზრით, ხელოვანი ბაძავს სინამდვილეს, რომელიც, თავის მხრივ, აჩრდილია პირველსაწყისისა. პლატონის შეხედულებით კი, ხელოვანი შემოქმედებით პროცესში უშუალოდ მიმართულია პირველსაწყისისადმი: „თიღიასმა თავისი „ზევისი“ შექმნა რომელიმე გრძნობად საგანთან მიმართების გარეშე, მაგრამ ისე, როგორიც იქნებოდა ზევისი. რომ მას ესურვა ჩვენს თვალწინ გამოცხადება“<sup>4</sup>.

პლოტინეს ლტოლბრივი ემანაციის თეორიის მიხედვით, მშვენიერება მატერიალურ საგნებში კარგავს თავის ცხოველმყოფლობას. ამიტომ ადამიანის მიზანი უნდა იყოს სულიერად მიუახლოვდეს მის პირველსაწყისს. „როცა კაცი განცვიფრებაში მოდის ქმნილების სხვა რაიმესადმი

<sup>1</sup> სინური მრავალთავი, თბ., 1959, გვ. 248.

<sup>2</sup> История эстетики, გვ. 224.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 225.

<sup>4</sup> იქვე.

შესატყვისობით, მას აკვირვებს ის, რასაც შეესატყვისება ქმნილება: მაგრამ თუ მან არ იცის, რას განიცდის, ამაში ვასაკვირო არაფერია. რამდენადაც მათ, ვინც განცვიფრებაში მოქდის მიწიერი სილაპაჟით, არ ციან. რომ იგი მომდინარეობს ზეციური სილაპაჟიდან<sup>1</sup>. ამდენად, პლოტინესთან პრინციპულად უარყოფილი არაა მიწიერი სილაპაჟის არსებობა, ოღონდ დამცირებულია მისი მნიშვნელობა. ასეთი თვალსაზრისი გასდევს მთელ ბიზანტიურ ესთეტიკას. „მშვენიერება მათი წარმოდგენით, აუცალებლად არ უკავშირდება ხელოვნების მშვენიერების ფორმებს: მშვენიერება ნიშნავდა ელემენტთა აბსტრაქტულ სასურველ თანაფარდობას. ეს ელემენტები კი შეიძლებოდა ყოფილიყო: სულიერიც და მატერიალურიც, მორალურიც და ფიზიკურიც, ხელოვნურიც და ბუნებრივად შესატყვისიც, განსაზღვრულიც და განუსაზღვრელიც“<sup>2</sup>.

ავგუსტინე აღნიშნავდა: „ყოველი მშვენიერების ფორმაა მთლიანობა“.

მისივე სიტყვებით — საგანთა მშვენიერება ემყარება შესატყვისობას. შესაბამისობას. შემადგენელ ნაწილთა სიმეტრიულობასა და ჰარმონიას. მუსიკის ჰარმონიულობის განხილვისას ავგუსტინე იშველიებს პითაგორეიზმის რიცხვთა თეორიას. მისთვის რიცხვი არის ზებუნებრივი ჰარმონიის მატერიალური ცხადყოფა. მაგრამ ავგუსტინე ხშირად უფრო ცხადად განიცდის ხილული მშვენიერებების ზემოქმედებას: „მშვენიერა მრავალსახოვანი ფორმები, მბრწყინავი და სასიამოვნო ფერები, — აი, რა მოსწონს თვალებს“, — წერს ავგუსტინე „აღსარებაში“<sup>3</sup>, რომელიც მისი ქრისტიანულ სარწმუნოებაზე მოქცევის შემდეგაა დაწერილი. მაგრამ უნდა გვახსოვდეს: „ზომა და ხარისხი სინამდვილისა ითვლებოდა ღვთაების ზომისა და ხარისხის პროპორციულად“<sup>4</sup>. ამქვეყნიურ საგნებში გამოვლინებული ჰარმონიულობა და წესრიგი ტრანსცენდენტალური ღმერთის ძალის ცხადყოფად იყო მიჩნეული. ამიტომ უმაღლესი ესთეტიკური, ეთიკური და ლოგიკური ცნებები ღმერთის ცნებაში ერთნაირად იყო გამთლიანებული. აღნიშნული შეადგენს წინასახის ცნების შინაარსს. მშვენიერებად მიჩნეული იყო უმაღლესი ქვეყნიერება და უმაღლესი სიკეთე. ასეთ აზრს იცავს ე. წ. არეოპაგიტული წიგნებიც: „იქნების სახიერებაჲ დიდთა ღმერთის-მეტყუელთა მიერ, ვითარცა კეთილი და ვითარცა სიკეთე, ვითარცა სიყუარული და ვითარცა საყუარელი და რაოდენნი რაჲ სხუანი არიან კეთილად შეუნიერნი კეთილ-

<sup>1</sup> История эстетики, гл. 231.

<sup>2</sup> К. Гильберт, Г. Кун, История эстетики, стр. 148.

<sup>3</sup> История эстетики, гл. 261.

<sup>4</sup> К. Гильберт, Г. Кун, История эстетики, стр. 116.

მყოფელისა და სიხარულევიანისა შეენიერებისა ღმერთის სახელნი<sup>1</sup>... თომა აქვინელიც შენიშნავს, რომ დიონისე არეოპაგელსო (ივულისხმება ფსევდო-დიონისე) სილამაზის ცნება დაჰყავს სიკეთის ცნებაზე და ამ უკანასკნელში ხედავს მშვენიერების არსსო<sup>2</sup>. იოანე დამასკელი კი ორთავე მათგანს ერთნაირად უკავშირებს ღმერთის ცნებას<sup>3</sup>.

როგორც დავინახეთ, სახე პირველ სახის სიმბოლოა, პირველსახის სიმბოლოდ კი ხშირად ფიგურირდება ადამიანთა სახეები.

არ იქნებოდა სწორი გვეთქვა, რომ ქრისტიანობა ყურადღებას არ იჩენს ადამიანისადმი. ადამიანი შუა საუკუნეების ხელოვნების და თეოლოგიური ლიტერატურის ცენტრში დგას. თავისებურებას ქმნის მხოლოდ ადამიანის იმპრონინდელი გაგება, როგორც აზროვნების განვითარების შუა საუკუნეების დონის გამოხატულება. „რელიგიას არ შეუძლია სერიოზულად ამტკიცოს ადამიანის არარაობა... რელიგია სერიოზულად აღიარებს მხოლოდ იმ განსაზღვრებებს, რომლებიც ადამიანისათვის ადამიანს ასაგნობრივებენ“<sup>4</sup>. რელიგიური თვალსაზრისით, სამყაროს მთელი თავისებურება გამოხატულია ადამიანში, როგორც მიკროკოსმოსში. სამყაროში ადამიანი ერთადერთია, რომელშიაც გაერთიანებულია ორი მხარე: სულიერი (მამასაღამე, მარადიული, ღვთიური) და მატერიალური (ხორციელი, წარმავალი), გ. გუდინგის სიტყვებით რომ ვთქვათ, ქრისტიანობა აქ ადამიანის გაგებას კი არ ცდილობს, არამედ მხოლოდ მის შეფასებას იძლევა<sup>5</sup>.

ადამიანის შესახებ ქრისტიანულ მოძღვრებაზე მნიშვნელოვანი გავლენა მოახდინა ნეოპლატონიზმმა. როგორც ცნობილია, „მეხუთე საუკუნის დასასრულისათვის ნეოპლატონიზმის გაქრისტიანების პროცესი მთლიანად დამთავრებულია“<sup>6</sup>, ყოველი დროისათვის მოძღვრება ადამიანზე ესთეტიკური თეორიისაგან განუყოფელია. ამიტომ ცხადი ხდება, თუ იმთავითვე რა მნიშვნელობა შეიძლება ჰქონდეს ბიზანტიური ესთეტიკისათვის ნეოპლატონისტურ ფალოსოფიას.

ნეოპლატონისტური თვალსაზრისით (რასაც იზიარებს ქრისტიანობაც), სულიერი საწყისი, რომელიც ადამიანშია მოცემული, ღვთიურობის ემანაციის შედეგია. პლატონის მიხედვით, ღვთიური პირველსაწყისის ემანაცია ხდება მსოფლიო გონის, მსოფლიო სულის სახით და შემდეგ იგი შეაღწევს ადამიანში. პლოტინეს აზრით, ღვთის ემანაციის ძალა

<sup>1</sup> პეტრე იბერელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 10.

<sup>2</sup> История эстетики, გვ. 289—90.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 335.

<sup>4</sup> ლ. ლოიკრაზი, ქრისტიანობის არსება, თბ., 1955, გვ. 89.

<sup>5</sup> Г. Г е ф д и н. Философия религии, გვ. 6.

<sup>6</sup> Б. Р а с с е л, История западной философии, М., 1959, стр. 233.

ველარ სწვდება მატერიალურ სამყაროს. როგორც ნათელი ფერმკრთალდება წყაროდან დაშორების პროპორციულად, ასევე მატერიალური სამყარო მოკლებულია ღვთის ბრწყინვალებას<sup>1</sup>. იგი წყვილიადის სამყაროა. აქედან ლოგიკურად გამომდინარეობდა აზრი დაუძლეველი წინააღმდეგობის შესახებ ადამიანის სულიერ და ხორციელ ბუნებას შორის. ამ წინააღმდეგობის დაძლევა მათი თანაარსებობის პირობებში გამორიცხულად იქნა მიჩნეული. ადამიანის ხორციელი ბუნება მის სულიერ, ღვთიურ საწყისს წყვედიადში აქცევს. ადამიანთა ყოფის ტრაგიზმი მათი არსებობითვეა პირობადებული (ასე მიიღო ლოგიკურად გამომდინარე აზრის სახე ქრისტიანობის, როგორც მსოფლმხედველობის, მთავარმა დებულებამ, ამოსავალმა აზრმა, რომელიც რელიგიის „სოციალური დაკვეთის“ უშუალო გამოხატულებაა). მშასადამე, ძირითადი წინააღმდეგობა სამყაროში ესაა დაპირისპირებულობა სულსა და ხორცს შორის (აქედან ბუნებრივია მოთხოვნა, რომ ხელოვნებამ ასახოს სწორედ ეს წინააღმდეგობა, იგი უნდა გახდეს ნაწარმოების მთავარ თემა). ქრისტიანული მსოფლმხედველობა ადამიანს უჩვენებს ამ მდგომარეობიდან გამოსავალ გზას. ესაა საიქიო მარადიული ცხოვრება, რომელიც რჩეულთა ზვედრია. ე. ი. არსებითად ბედნიერების წვდომა შესაძლებელია იმ ქვეყნად, რამდენადაც უმაღლეს ბედნიერებად გამოცხადებულია ღვთიური საწყისისადმი დაბრუნება, სულის ხორცისაგან განტვირთვა. ამქვეყნად კი ადამიანური მოქმედების უმაღლეს სახედ მიჩნეულია ხორციელი ბუნების ყოველმხრივი დათრგუნვა: ამ მხრივ ქრისტიანობამ თითქოს დატოვა საშუალება ამქვეყნად ადამიანური სრულყოფის მიღწევისა<sup>2</sup>. ცხოვრების უკიდურესი ნორმალიზება, მოთმინება, ასკეტიზმი წარმოადგენს საშუალებას ღმერთთან მიახლოებისა. ესაა გამოცხადებული უმაღლეს იდეალად — „ინდივიდუალური ყოფა და ნების თავისუფლება, რომელიც ინდივიდუალურ პიროვნებას ქმნის, არათუ არ უნდა განვითარდეს, არამედ არ უნდა იქნას შეგნებულიც კი, როგორც კერძობითი ფაქტი“<sup>3</sup>.

პლოტინეს ემანაციის თეორიის მიხედვით, რასაც არსებითად იზიარებს ქრისტიანობაც, საგანი არსებობის კონკრეტულ ფორმაში უღარესად დაშორებულია თავის თავს — თავის არსებას. ამ თეორიის მიხედვით, ყოველივე არსებულის არსი მოქცეულია ღვთიურ პირველსაწყისში. აქედან ემანაციით ხდება არსის განფენა კონკრეტულ საგნ-

<sup>1</sup> იხ. К. В а р н а л и с, Эстетико-критика, М., 1961, გვ. 59.

<sup>2</sup> ასეთ თვალსაზრისს გამოთქვამს ა. პარნაკი, იხ მისი Монашество, его идеалы и его история, Пб., 1908, стр. 28 და შემდეგ.

<sup>3</sup> Л. Ф е й е р б а х, Избран. философ. произвед., т. 11, 1955, გვ. 194.



ბამდე. ამასთანავე კონკრეტულისა და ზოგადის ერთიანობა მოხსნილია. ზოგადი საგანთა სიმრავლის საერთო ნიშნის გამოხატულებად და, ამდენად, კონკრეტულშივე არსებულად ვერ მიიჩნევა. იგი არსებობის კონკრეტული ფორმებისაგან გარეთ დგას და მათგან დამოუკიდებელია. აქედან გამომდინარე, ქრისტიანობა თვლის, რომ საგანი უახლოვდება თავის თავს მხოლოდ აბსოლუტური სრულყოფის სახით, ე. ი. ღვთიურ პირველსაწყისამდე ამაღლებით. მხატვრულ ნაწარმოებში დაღები თი შეიძლება იყოს მხოლოდ აბსოლუტურად სრულყოფილი. ასეთი თვალსაზრისი არცნობს მხატვრულ სახეში დაღებითისა და უარყოფითის ერთ მთლიანობაში დიალექტიკურ თანაარსებობას. ამით კი გამორიცხულია ინტერესი პიროვნების ინდივიდუალური განუმეორებლობისადმი. ადამიანის კონკრეტულ-ინდივიდუალური ბუნება: ქცევა, ხასიათი, ტემპერამენტი, მით უფრო — პიროვნული თავისებურებანი, არ შეიძლება სპეციალური ყურადღების საგანი გახდეს, რადგან ადამიანობის არსი არსებობის ამ კონკრეტულ ფორმებში კი არ ვლინდება, არამედ, პირიქით, ინდივიდუალური ყოფით პიროვნება შორდება ადამიანურ არსებას. პიროვნება საინტერესოა იმდენად, რამდენადაც იგი უახლოვდება ადამიანობის იმდროინდელ იდეალს. პიროვნების თვისებათაგან წარმოსაჩენია ის, რაც მის იდეალურობას გამოამჟღავნებს.

ბიზანტიურ ესთეტიკაში როცა სახის ცნების შესახებ ვლაპარაკობთ, უნდა გავიხსენოთ იმ დროის მოღვაწეთა ის გამონათქვამები, რომლებიც ბუნების განცდას შეეხება.

გ. გეფდინგი აღნიშნავდა, რომ რელიგიურ ნაზრევში „ჰერეტაჰ კარბობს კვლევასა და რეფლექსებს“<sup>1</sup>. მაგრამ გ. გეფდინგისავე სიტყვებით რომ ვთქვათ, ადამიანის „სურვილი მიზეზთა მონახვისა“ მის ყურადღებას მიაპყრობდა ბუნების მოვლენებისაკენ<sup>2</sup>. ბუნების მოვლენათა გამომწვევე ძალად მისტიკური პირველსაწყისია მიჩნეული. ეს იმას ნიშნავს, რომ ადამიანის აზროვნება ჯერ კიდევ ვერ სწვდება ბუნების შინაგან კანონზომიერებას და იძულებულია იგი იდეალური ფაქტორით ახსნას.

ა. ბიზეს დაკვირვებით, საშუალო საუკუნეებში ადამიანის ბუნებისადმი დამოკიდებულება ემყარება სარგებლობის თვალსაზრისს<sup>3</sup>. ა. ბიზე აღნიშნავს, რომ „სამი დიდი კაბადოკიელის (იგულისხმებიან ბასილ დიდი, გრ. ნაზიანზელი და გრ. ნოსელი), IV საუკუნის შესანიშნავ წარმომადგენელთა თხზულებანი მთლიანად ამსხვრევს შეხედულებას,

<sup>1</sup> Г. Г е ф д и н г, Философия религии, გვ. 7.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 20.

<sup>3</sup> А. Б и з е, Историческое развитие чувства природы, СПб., 1902, გვ. 18—22.

თითქოს ბუნება სრულიად უცხო იყო შუა საუკუნეებისათვის<sup>1</sup>. ა. ბიზე იმოწმებს ა. ჰუმბოლდტს, რომელიც აღნიშნავდა ბასილ დიდის მიერ განსაკუთრებულ შეგრძნებას ბუნებისა. ა. ჰუმბოლდტი იხსენებს ბასილ დიდის წერილს გრიგოლ ნაზიანზელისადმი, რომელშიაც გადმოცემულია ბუნების შეფასება: „აქ ბუნების სურათებისა და ტყის სიცოცხლის უბადლო აღწერაში, — ამბობს ჰუმბოლდტი, — გამოხატულია გრძნობა, რომელიც ჩვენთვის უფრო ახლობელია, ვიდრე ყველაფერი ის, რასაც საბერძნეთისა და რომის წარსულიდან ჩვენამდე მოუღწევია“<sup>2</sup>...

გრ. ნაზიანზელი ბუნების სურათებს აღწერდა ადამიანის სულიერ განწყობილებასთან შეპირისპირებით<sup>3</sup>.

იოანე ოქროპირის აზრით, ბუნების ჰარმონიულობა და სიწმინდე მისაბამია ადამიანისათვის („ისმინე ესე თქუენცა, დედანო, რავდენი სიწმიდე მფრინველთა თანაცა იპოვების! აწ რომელთა მსგავსება გურიტისაა გაქუს თავთა თქუენტა, მისსა მას სიწმიდესა და სიყუარულსა ემსგავსენით“)<sup>4</sup>. სხვა შემთხვევაში ი. ოქროპირს ბუნების ფერისცვალება ადამიანის ცხოვრებას აგონებს<sup>5</sup>. პროკოპი კესარიელის აზრით, ხელოვნების ძეგლებს სილამაზეს მატებს ბუნების მშვენიერება<sup>6</sup>.

იმპროვიზირებული ესთეტიკის მიხედვით, გამოირიცხულია ბუნების თავისთავადი მნიშვნელობით დაფასება — ბუნებით ტკობა. მხატვრული სახის შინაარსი ბუნების განცდა ვერ გახდება. ოლონდ შესაძლებლად მიჩნეული ბუნების მოვლენებზე დამყარებულ სახეებში ზოგადი იდეალების გადმოცემა. ამ მხრივ, საყურადღებოა არეოპაგიტულ წიგნებში გამოთქმული თვალსაზრისი. აქ განხილულია საკითხი იმის შესახებ. „თუ რანი არიან ხატოვნებითნი სახოვნებანი“<sup>7</sup>. ავტორის შეხედულებით, ცეცხლის, ქარისა და ბუნების სხვა მოვლენათა განცდა „ანგელოზთა ძალთა“ განცდის ტოლფასი შეიძლება იყოს, როცა ამ სიტყვებს „სახისმეტყველებითი“ მნიშვნელობით ხმარობენ<sup>8</sup>. ასეთივე შეხედულებებს გადმოცემენ ევზევიტიკურ თხზულებათა ავტორები. მაგალითისათვის შეიძლება დავასახელოთ ანდრია კესარია-კაბადოკიელი (VI ს.). მისი „თარ-

<sup>1</sup> А. Бизе, Историческое развитие чувства природы, СПб., 1902, гл. 25.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 26.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 27.

<sup>4</sup> სინური მრავალთავი, გვ. 225.

<sup>5</sup> შამათა სწავლანი, X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ილ. აბულაძემ, თბ., 1955, გვ. 3.

<sup>6</sup> История эстетики, гл. 330—331.

<sup>7</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 142.

<sup>8</sup> იქვე, გვ. 143—147.

გმანება იოვანეს გამოცხადებისაჲ“ „სახისმეტყველებით“ განმარტავს „გამოცხადების“ ასეთ სიტყვებს: „ვარსკვლავი განთიადისაჲ“<sup>1</sup>, „ქარი განღებული ცათა შინა“<sup>2</sup>, „მთაჲ დიდი მოტყინარჲ ცეცხლითა“<sup>3</sup>, „არწივი მფრინვალი“ და სხვა. მართალია, ავტორის მიზანს შეადგენს ნაწარმოების მისტიკური შინაარსის „გაშიფრება“, მაგრამ ეს უნებლიედ ემსახურება სხვა გარემოებას: სიტყვის პირდაპირი მნიშვნელობის გვერდით ხდება მისი მხატვრული ფუნქციით დატვირთვა. ამ კონკრეტულ შემთხვევაში კი ბუნების სურათები ალევორიულ სახეთა ფორმა ხდება. ამდენად, დასაშვებიადა მიჩნეული, რომ ხატის, მხატვრული სახის მატერიალური გარსი იყოს ბუნების ფოკლები. ოღონდ მასში ამოვიცნოთ არა საკუთრივ ბუნების მშვენიერების შინაარსი, არამედ მეტაფიზიკური პირველსახის მშვენიერება. საყურადღებოა, რომ მხატვრულ სახეში ბუნების ხილული სილამაზის განცდა მანც საჭიროდაა მიჩნეული, რადგან ამ გზით საშუალება გვეძლევა მიუუახლოვდეთ ირეაღურ მშვენიერებას.

იმდროინდელი ესთეტიკა ასე ახასიათებს სიმბოლოს ცნებას: სიმბოლო ამქვეყნიური და ღვთიური მშვენიერების შემაერთებელი რგოლია. ქრისტიანულ ესთეტიკაში ყოველგვარი სახე, უწინარეს ყოვლისა, სიმბოლოა. სიმბოლოს მნიშვნელობა აქვს მთელ ხელოვნებას. სიმბოლოს შინაარსი პირველსახეა. მისი დამახასიათებელი თვისებაა არა მხოლოდ უმაღლესი მშვენიერება, არამედ უმაღლესი სიკეთე და ჭეშმარიტება. ამიტომ ბიზანტიურ ესთეტიკაში მშვენიერება ხასიათდება როგორც ჭეშმარიტება. ასევე, სიკეთე და მშვენიერება გატოლებულია ერთმანეთთან. ამიტომ ბიზანტიური ესთეტიკა არ ცნობს იმ აზრს, რომ ბუნებასა და ცხოვრებაში მახინჯი ხელოვნებაში შეიძლება მშვენიერებად იქცეს, არ ცნობს ხელოვნების მშვენიერებას, გამონაგონის მშვენიერებას. ამ თვალსაზრისის გამომხატველია ასეთი სიტყვებიც: „არა თუ სიტყუა-ველოვნებითა რასმე ვეტყვ შენ, არამედ შეუძრავისა მის გონებისა ჩემისაგან გულის-ჴმა გიყოფიეს შენ“<sup>4</sup>.

მშვენიერება ჭეშმარიტების ცნებასთანაა გატოლებული, ამიტომ მშვენიერების შემეცნების საშუალება დასახულია გონითი შემეცნება და არა სენსუალური აღქმა. ამ მხრივ ბიზანტიური ესთეტიკა მთლიანად იზიარებს პლოტინეს მიერ გამოთქმულ თვალსაზრისს: „გინც გაი-

<sup>1</sup> იოვანეს გამოცხადება და მისი თარგმანება (ძველი ქართული ვერსია), ი. იმნაიშვილის გამოცემა, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 7, გვ. 47.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 52.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 65.

<sup>4</sup> ქ. ქეკელიძე, კომენი, I, გვ. 133.

სკვალა გონებრივი სილამაზის ჰერეტიკით და შეითვისა სილამაზე ქეშმარიტი გონებისა, ჩვენის აზრით, შესაძლებლობა მიეცა მიუახლოვდეს უზენაესს<sup>1</sup>.

შემოკმედებითი პროცესი პლოტინესთან დახასიათებულია, როგორც ქეშმარიტების წვდომის პროცესი. პლოტინე წერს: „აუცილებელია, რომ სახე წარმოდგებოდეს გონებისაგან და არა საზოგადოდ სახისაგან“ პლოტინეს აზრით, „ხელოვანი ქმნის რომელსაშე გრძობად საგანთან მიმართების გარეშე“<sup>2</sup>. სახის შინაარსად ქეშმარიტებას თელის პატრიარქი ფოტიოსი (820/7—893 წწ.). მისი აზრით, ყურადღება უნდა მიექცეს არა სიტყვების გარეგნულ სილამაზეს, არამედ მათში დაფარულ ქეშმარიტებას, რომელიც უშუალო გამოხატულებაა ამაღლებული მშვენიერებისა<sup>3</sup>. ქეშმარიტების შემეცნებას სახადენენ ხელოვნების მთავარ მიზნად სულ ადრეული დროის ქრისტიანი ხელოვანი<sup>4</sup>. მშვენიერება იგივე პირველსაწყისია, არეოპაგისტული წიგნების მიხედვით. მშვენიერება უმაღლესი კანონზომიერებაა<sup>5</sup>. იგი სამყაროს საყოველთაო წესრიგია. მშვენიერება, ავგუსტინეს აზრით, საყოველთაო შესაბამისობაა. ადამიანის სხეულისადმი ტანსაცმლის შესატყვისობა: მშვენიერების ისეთივე გამოხატულებაა, როგორც ხელოვნების მშვენიერება<sup>6</sup>. მშვენიერების წვდომა შეიძლება მხოლოდ აზრობრივად. ამდენად, მხატვრულ ნაწარმოებში ყურადღება უნდა ექცეოდეს არა მის ფორმას, არამედ მის საღვთო შინაარსს. „აღსარებაში“ ავგუსტინე წერს იმ განცდების შესახებ, რომელიც მას ეუფლებოდა, როცა ღვთისადმი მიძღვნილ სიმღერებს ისმენდა. მე ცრემლს მღვრევივინებდა მელიოდის მომხიბლაობაო, — წერს ავგუსტინე, — მაგრამ შემდეგ მახსენებოდა, რომ ვცოდავდიო. ავგუსტინეს ცოდვად მიაჩნდა ის, რომ სასიამოვნო სიმღერა მასში გრძნობებს იწვევდა. მისივე სიტყვებით რომ ვთქვათ, იგი ყოველთვის ცდილობს, რომ ამ ცოდვას თავი დააღწიოს. მხოლოდ გონებით უნდა შეითვისოს კაცმა ის, რის შესახებაც მღერიათ, ხოლო როგორ მღერიან—ეს ინტერესების მიღმა უნდა დარჩეს<sup>7</sup>. მშვენიერებაა ნაწარმოების შინაარსი, რომელიც ადამიანის გონებას ეძლევა<sup>8</sup>.

1 История эстетики, გვ. 224.

2 იქვე.

3 იქვე, გვ. 338.

4 Л. Успенский, Первохристианское искусство, Журнал Московской патриархии, 1958, № 8, стр. 59.

5 პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 36.

6 В. П. Зубов, Августин, Ист. эстетики, гв. 259.

7 Августин, Исповедь, X, 33, 49, 50, მოგვაქვს ზემოდასახელებული წიგნიდან.

8 История эстетики, гв. 252—263.

ასეთია ბიზანტიური ესთეტიკის თვალსაზრისით მშენებლების რაობა და მისი წვდომის საშუალებანი. სახის ზოგადი განმარტება, იმდროინდელი თვალსაზრისით, შეიცავს როგორც ესთეტიკურ (ყოველ შემთხვევაში, ასეთი შინაარსი გამორიცხული არაა), ისე ლოგიკური ასპექტს. უფრო სწორად, ეს ორი ასპექტი გაერთიანებულია.

აქვე უნდა აღვნიშნოთ იმდროინდელ მოღვაწეთა ესთეტიკურ პრობლემებთან დაკავშირებულ ნააზრევთა ერთი თავისებურება. როცა საქმე ეხება ზოგადად სახის რაობას, მისი ზემოქმედებითი ძალის საფუძვლად ცხადდება მისტიკური, ირეალური პირველსახე. სხვაგვარი მდგომარეობაა იმ შემთხვევაში, როცა ლაპარაკია კონკრეტული ნაწარმოების, კონკრეტული სახის რაობაზე, მის ღირსებაზე, მის ზემოქმედებით ძალაზე. ამ დროს გაცილებით „რეალისტურია“ შეფასების თვალსაზრისი. იმდროინდელი მოღვაწენი არაიშვიათად სავსებით სწორად მიუთითებენ სახის კონკრეტულ მხატვრულ თავისებურებებზე და ზემოქმედების მიზეზებსაც მათში ხედავენ. მაგრამ, ვიმეორებთ, საუბარისია ადგილი ექნეს განზოგადებას, რომ წინ წამოიწიოს მისტიკური პირველსახის ცნება. ასე რომ, იმდროინდელი ზოგადესთეტიკური თეორია არსებითად თვით ხელოვნების ბუნების ანალიზიდან არ გამომდინარეობს. იგი უფრო ხელოვნების შეფასებაა ქრისტიანული მსოფლმხედველობისადმი შესატყვისი პოზიციებიდან. ცნობილი მწერალი პროკოპი კესარიელი (VI ს.) ტრაქტატში „ნაგებობათა შესახებ“ იძლევა კონსტანტინოპოლის სოფიის ტაძრის აღწერილობას. პროკოპის აია სოფია აგონებს ზღვის ტალღებზე მცურავ ხომალდს. მის გამოუთქმელ მშენებლებას ქმნის გრანდიოზულობა და ჰარმონიულობა მისი სივრცე ავსებულია სინათლით. იქმნება შთაბეჭდილებაო, — წერს პროკოპი კესარიელი, — თითქმის თვით ტაძარი შინაგანად გამოსცემს ნათელს. გუმბათის სიდიდე და კოლონათა რიტმულობა ადამიანის ძალას ამჟღავნებს<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, პროკოპი კესარიელი სავსებით სრულყოფილად განიცდის სილამაზეს. ჩვენ აქედან რომ გამოგვეტანა დასკვნა პროკოპის ესთეტიკური პრინციპების შესახებ, იგი ბიზანტიური ესთეტიკის ზემოგანხილული პრინციპებისაგან მკვეთრად განსხვავებულ სახეს მიიღებდა.

ბიზანტიური ესთეტიკის აღნიშნული ბუნება რომ გავიგოთ, უნდა გავითვალისწინოთ პლოტინეს ესთეტიკური პრინციპების თავისებურებანი. პლოტინე ქ. შ. III ს. მოღვაწე იყო. მისი ესთეტიკა ემყარე-

<sup>1</sup> История эстетики, гл. 330.

ბოდა ანტიკური საბერძნეთის ხელოვნების ანალიზს. პლოტინე ანტიკური ხელოვნების უაღრესად მისტიკურ გაგებას იძლევა. უფრო გვიანდელ ხელოვნებაში მისტიკური შინაარსის არსებობას მაინც ჰქონდა ერთგვარი გამართლება. შეიძლება გვეთქვას, რომ თვით ხელოვნებამ იძლეოდა რამდენადმე ამის საფუძველს. პლოტინეს ესთეტიკის „სინჯი ქვა“ ანტიკური საბერძნეთის პლასტიკური ხელოვნება იყო. პლოტინემ მას მისტიკური ანსხა მისცა.

ე. ი. ესთეტიკური სისტემა პლოტინესი ხელოვნების ბუნებიდან ამოსვლით კი არ შექმნილა, არამედ აპრიორულ ფილოსოფიურ დებულებებს დაეკვებებოდა.

ასეთივე ხაზით ისაა ბიზანტიური ესთეტიკაც. იგი არსებითად ხელოვნების მოაზრებაა ქრისტიანობის შესატყვისი ფილოსოფიურ-მსოფლმხედველობითი პოზიციებიდან.

ამდენად, ესთეტიკის საჯანი ხდება არა სახე, არამედ პირველსახე.

## ლიტერატურული ნაწარმოების სპეციფიკის დადგენის ცდები ძველ ქართულ მწერლობაში

სპეციალურმა დაკვირვებამ გვიჩვენა, რომ VIII—XI საუკუნეების ქართულ მწერლობას გასდევს კატეგორიული მოთხოვნა ნაწარმოებში სინამდვილის „მცირედ გამოხატვის“ შესახებ.

„კოსტანტი-კახაას მარტილობაში“ ვკითხულობთ: „ესე მრავლისაგანი მცირედი აღიწერა სიმკნეთაგანი წმიდისა კოსტანტისი, რაათა არა იყოს შემაწუხებელ ნაკლულევანებითა, არცა ნამეტნავ განგძობითა“<sup>1</sup>. მაშასადამე, აქ აღნიშნულია, რომ ნაწარმოები არ ფარავს სინამდვილეს, იგი მხოლოდ მის ნაწილს იხდის თემად, ე. ი. ფრაზის ლაკონურობა კი არაა აქ აქცენტირებული, არამედ თვით აღწერილი ფაქტების სიმცირე.

„აბიბოს ნეკრესელის წამების“ ავტორი წერს: „არა თუ ყოველთა საქმეთა და შრომათა და ღუაწლთა მისთა გაუწყებ თქვენო“<sup>2</sup> და რომ ნაწარმოების შთაფარი მოქმედი პირის ცხოვრებიდან მხოლოდ ნაწილი გამხდარა თხზულების თემა, ამას ქვემოთ თავისებურად ასაბუთებს: „მცირედითა ამით სიტყვთა („სიტყუა“ აქ აღწერას ნიშნავს — რ. ს.) დიდი იგი ვცნათ და გემოჲ ვიხილოთ წმიდათაგან წყაროთაო“<sup>3</sup>. ავტორის აზრით, ნაწარმოებში „მცირე სიტყვთ“ („მცირე აღწერით“) შესაძლებელია შევიცნოთ ადამიანის მთელი ცხოვრების ხასიათი.

ამასვე ამოვიკითხავთ „იოანე ზედაზნელის ცხოვრებაში“: „ესე მცირედი მრავალთაგან დიდთა საქმეთა დაწერეთ, მიმოყოვრებისათჳს ეამისა, ხოლო გემოჲს-ხილვად ღმერთშემოსილისა მის კაცისათჳს კმა-არინან, ვითარცა მდინარისა დიდისა ტაკუჳითა ერთითა იხილვების, თუ რაჲ გემოჲ აქუს“<sup>4</sup>. იგივე აზრია ხატოვნად გამოთქმული: მდინარის წყლის გემოს გასაგებად ერთი ჭურჭელი წყლის გასინჯვაც საყ-

<sup>1</sup> ძველი ქართული ავოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, ილია აბუ-ლაძის რედაქციით, თბ., 1963, გვ. 170.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 246.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 247.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 217.

მაოაო. ასევე, ნაწარმოებში ადამიანის ცხოვრებიდან ერთი ნაწილი შემოდის, მხოლოდ ისე, რომ მისი საშუალებით მთელი ცხოვრების გააზრებაა შესაძლებელი, — გვეუბნება აგიოგრაფი. გამოდის, რომ „მცირე სიტყუა“, „მცირე აღწერა“, „მცირე გამოხატვა“ „ტექნიკური“ ტერმინის მნიშვნელობას იძენს, მასში არ არის მოცემული მხოლოდ რუსთველური აზრის შინაარსი—„გრძელი სიტყვა მოკლედ ითქმის, შაირია ამაღ კარგი“. რუსთველის სიტყვებზე გამოთქმის ლაკონურობას ეხება. „მცირედ აღწერა“ კი ნაწარმოებში ადამიანის ვრცელი ცხოვრებიდან ნიშანდობლივი, დამახასიებელი ფაქტების შემოტანას ითვალისწინებს. ამდენად, აქ ლიტერატურული ნაწარმოების სინამდვილისადმი შესაბამისობის თავისებურებაა შემჩნეული და აღნიშნული. „მცირე აღწერაზე“ დამყარებით ნაწარმოების სტრუქტურა სინამდვილის პასიურ ასახვას კი არ წარმოადგენს, იგი აგებულია სინამდვილიდან გარკვეული თვალაზრისით გამორჩეული ფაქტებისაგან.

ასეთი შინაარსით ტვირთავენ მსგავს გამოთქმებს სხვა მწერლებიც:

ბასილ ზარზმელი მიზნად ისახავს „ზოგსა რამე შეკრებულთა ცხორებისა მისისათა (სერაპიონისა—რ. ს.) აღწერით მოთხრობას“<sup>2</sup>.

გიორგი ათონელი: „ქელ-ყავ მცირედთა ამათ სიტყუათა აღწერადო“<sup>3</sup>.

გიორგი მცირე იმავე აზრის მიყოლით აცხადებს: „დავიდუმოთ სიძრავლისაგან ზოგად მალალთა მათ ღუაწლთა მისთა (გიორგი ათონელისა—რ. ს.) გარნა ვაკსენოთცა, რომელთა-იგი ქსენებაჲ წმინდა არს და ჭარგებელ და სათნოებათა და მოღუაწებათა მიმართ მაწუთველ“<sup>4</sup>. კვლავაც იმეორებს: ყოველივე სულმცირედ და მოკლედ მოგითხროა<sup>5</sup>.

განსაკუთრებით საყურადღებოა გიორგი მცირის შემდეგი სიტყვები: „ვიწყო სიტყუად უნდოსა ძალისა ჩემისაებრ და რაჲოდენ უძლო, მარტივად და სულ მცირედ აღვეწერო“<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი 1, ილია აბულაძის რედაქციით, თბ., 1963, გვ. 217.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 320.

<sup>3</sup> ცხორებაჲ აიუანესი და ეფთვმესი, გამოსაცემად მოამზადა ივ. ჭავჭავაძემ. ძველი ქართული ენის ძეგლები, 3, 1946, გვ. 14.

<sup>4</sup> ათონის ივერიის მონასტრის 1074 წლის ხელნაწერი აღაპებით, თბ., 1901, გვ. 283.

<sup>5</sup> იქვე.

<sup>6</sup> იქვე, გვ. 282.



მაშასადამე, უკვირდებიან იმას, რომ „მარტივად და სულ მცირედ აღწერა“ სიძნელეს ქმნის. სიძნელე სწორედ ისაა, რომ ცხოვრებიდან გამორჩეულ იქნეს ნიშანდობლივი და არსებითი. ამოსავალად აქ ლიტერატურული თვალსაზრისი გამხდარა, თორემ აღმსარებლობითი აზრით წმინდანთან დაკავშირებული ყოველი ფაქტი ყურადსაღები უნდა გამხდარიყო.

დასკვნა. ტერმინი — „მცირე აღწერა“, „მცირე გამოხატვა“ VIII—XI საუკუნეების ქართულ მწერლობაში ნიშნავს ნაწარმოებში სინამდვილიდან ნიშანდობლივი დამახასიათებელი ფაქტების შემოტანას.

ცნებათა ლოგიკური ურთიერთგამომდინარეობის თვალსაზრისით, თუ აღნიშნული ტერმინის ჩვენ მიერ დადგენილ შინაარსს გავყევებით, იმ დროისათვის ლიტერატურული ნაწარმოები უნდა განმარტებულიყო როგორც სინამდვილის „მცირე გამოხატვა“, მაგრამ აქვე გასათვალისწინებელია ერთი საკითხი: იმდროინდელი ლიტერატურისათვის ასახვის საგნად ვერ გამოცხადდებოდა საერთოდ სინამდვილე — აგიოგრაფიისათვის ასახავი სინამდვილის სფერო შემოზღუდული იყო მხოლოდ იმ მოვლენებით, რომლებიც ასე თუ ისე წმინდანის ცხოვრებასთან იქნებოდა დაკავშირებული. მაშასადამე, აქედან გამომდინარე, აგიოგრაფიული მწერლობა შეიძლება გააზრებულყო ამ სინამდვილის — წმინდანის ცხოვრების — „მცირე გამოხატვად“.

მართლაც, ნაწარმოების ასეთი განმარტება მოგვეპოვება „სე რ ა პ ი ო ნ ზ ა რ ზ ე ლ ი ს . ც ხ ო ვ რ ე ბ ა შ ი“. ავტორს თავისი ნაწარმოები დახასიათებული აქვს როგორც „მცირე... სიტყვს მიერი გამოხატვა ვერცელისა მის ფრიად საწადელი საცხორებისაჲ...“<sup>1</sup>. ლიტერატურის განსაზღვრებებში ისტორიულად შემაჯავალი სამი კომპონენტიდან — 1. ასახვის საგანი (აქ, წმინდანის ცხოვრება), 2. ასახვის საშუალება (სიტყვა) და 3. ასახვის ფორმა (მხატვრული) — უცნობია მესამე. მხატვრული ასახვის ცნების მაგივრად გვაქვს „მცირე გამოხატვა“. ეს უკანასკნელი არ შეიცავს ლიტერატურის სინამდვილისადმი ესთეტიკური მიმართების შინაარსს (მხატვრული ფენომენის ცნება თეორიულად საერთოდ უცნობია აღრეული შუა საუკუნეებისათვის). იგი უფრო სინამდვილიდან (ამ შემთხვევაში, ადამიანის ცხოვრებიდან) უპირველესად, აღმსარებლობითი და ეთიკური თვალსაზრისით ნიშანდობლივი მოვლენების გამოყოფას მოითხოვდა.

ასეთია განხილული ტერმინის ლიტერატურათმცოდნეობითი მნიშვნელობა ძველ ქართულ მწერლობაში.

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 321.

## პოეზიისა და „არაპოეზიის“ ურთიერთგანმასხვავებელ ნიშანთა შესახებ

ლიტერატურის შესახებ ზოგადთეორიულ მოსაზრებათა ჯგუფს განეკუთვნება შეხედულებანი პოეზიისა და არაპოეზიის<sup>1</sup> ერთმანეთისაგან გამიჯვნის თაობაზე, რომელიც ძველ ქართულ მწერლობაში მოგვეპოვება.

რას ითვალისწინებს პოეზიისა და არაპოეზიის გამიჯვნის საკითხი? უკვე ამ საკითხის დასმა მოითხოვს პასუხს კითხვაზე: შეიძლება თუ არა პოეტური ხატის, პოეტური ფენომენის არსი დაეინახოთ ლექსში? განსაზღვრავს თუ არა პოეტურობას, ანდა შედის თუ არა როგორც თვისობრივად მიუცილებელი ნაწილი პოეტური სახის მთლიანობაში ლექსის ელემენტები: მეტრი, რიტმი, რითმა, ბგერწერა, რიტმული ინტონაცია და სხვა.

გენეზისითვე პოეზია და ლექსი ერთმანეთთანაა დაკავშირებული. ზემოდანმული კითხვა მაშინ წამოიჭრა, როცა „პოეტურის“ გაგება დავიწროვდა და გაუტოლდა „ლირიკულის“ შინაარსს. მიუხედავად ამისა, უფრო გავრცელებული თვალსაზრისით ლექსი და პოეზია მხოლოდ თანმხვედრი ფაქტორები კი არ არიან, არამედ იგივეობრივი. ლექსშია ჩამარხული პოეზიის უმთავრესი ძალა და შესაძლებლობა. ასეთი პოეზიიდან გამომდინარეობს აზრი, რომ პოეტური ნაწარმოების თარგმანა შეუძლებელია, რამდენადაც ლექსის ყველა ის თავისებურება, რომელიც ენის ბუნებრივ თვისებებს ემყარება, თარგმანში იკარგება. აქედანვე გამომდინარეობს ბგერწერის კულტივირება ფორმალისტურ პოეზიაში („მუსიკა უპირველეს ყოვლისა“). ე. ი. მიიჩნევა, რომ პოეზიისათვის ლექსი მხატვრული სახის ერთ-ერთი ელემენტი კი არაა, არა-

<sup>1</sup> ტერმინს „არაპოეზია“ ჩვენ ვხმარობთ მ. ვერლის მიხედვით (რუსულ თარგმანში «непоэзия»). მიუხედავად ამ ტერმინის გარკვეული მოუხერხებლობისა, მის მაგივრად არ გამოგვადგება „პროზა“, ვინაიდან „არაპოეზია“ ისეთ ელემენტებსაც შეიცავს, რომელიც პროზის ნაწილად ვერ ჩაითვლება (იხ. М. Верлин, Общее литературоведение. Перевод с немецкого, М., 1957, გვ. 72).

შედ მისი არსის საფუძველი და ცხადყოფა. მ. ვერლი ამ თვალსაზრისის განვითარებას ლ. ბერივერის სიტყვებით აჯამებს: «Всякое литературное творчество, прозаическое по форме, представляет собой, отклонение от сущности поэзии. Только стихотворная форма с ее внутренним противоречием между музыкальным и логическим элементами является «наиболее чистым и впечатляющим выражением сущности самой поэзии, которая состоит в соединении и взаимопроникновении духа и искусства, истины и красоты»<sup>1</sup>.

ასეთ შეხედულებებს იცნობს ძველი ქართული მწერლობაც<sup>2</sup>. ყოველ შემთხვევაში უძველეს ქართულ მწერლობაშივე არაერთი მოსაზრება მოგვეპოვება, რომლებშიც დახასიათებულია იმდროინდელი პოეზია შესაბამის ლექსთწყობის სისტემის მიხედვით.

ერთი სიტყვით, ზემომოყვანილი თვალსაზრისით, ლექსი და პოეზია განუყოფელია. სადაც გვაქვს პოეზია, უნდა გვექონდეს ლექსი (აღსანიშნავია, რომ უძველეს ქართულ მწერლობაში პოეზიის მხოლოდ ლექსითი ფორმით არსებობას უპერს მხარს ცნობილი მკვლევარი. პ. ინგოროყვა<sup>3</sup>, როცა ლექსის განსაკუთრებულ სახეს ხედავს იმ ძველქართულ პოეტურ ნაწარმოებებში, სადაც სხვა მოსაზრებით, რაიმე სალექსო საზომის პოვნა შეუძლებელია<sup>4</sup>.

ამ საკითხის შესახებ ისტორიულადვე არსებობს ზემოაღნიშნული-საგან განსხვავებული თვალსაზრისიც, რომელიც შეგვიძლია ასე ჩამოვაყალიბოთ: სახის პოეტურობას ქმნის არა ლექსი, არამედ სულ სხვა მხარე ნაწარმოებისა — წარმოდგენათა, „ხილვის“ სამყარო (სახის პოეტური შინაარსი). ლექსთან მისი კავშირი ერთადერთი შესაძლებლობა კი არაა, არამედ „მიზანშეწონილი არჩევანია“. ე. ი. სახის პოეტურობა იმავეთვე განსაზღვრულია განსაკუთრებული პოეტური ფენომენით და იგი „ირჩევს“ ლექსს, როგორც ფორმას, რადგანაც ლექსი თავისი ბუნებით ადვილად უკავშირდება ემოციურ შინაარსს, პოეტური განწყობილებაც ბუნებრივად იღებს მუსიკალურ შეფერილობას, ე. ი. ლექსისა და პოეტური შინაარსის კავშირი სინესთეზურია, სადაც განმსაზღვრელი ადგილი უჭირავს სწორედ პოეტურ შინაარსს. ასეთ მოსაზრებას სხვა მხრივაც ასაბუთებენ: მიუთითებენ იმ ფაქტზე, რომ მხოლოდ ლექსი (მეტრულად ორგანიზებული წყობილი სიტყვა) ვერ ქმნის პოეზიას. ჭერ კიდევ არისტოტელე წერდა „პოეტიკაში“: „პოე-

<sup>1</sup> მ. ვერლი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 73.

<sup>2</sup> პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954, გვ. 553—557, 607—612; პ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, თბ., 1960, გვ. 591—592.

<sup>3</sup> პ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, გვ. 557—558.

<sup>4</sup> პ. კეკელიძე, ახალი შრომა ძველი ქართული პოეზიის შესახებ, ეტიუდები, VI, თბ., 1960, გვ. 112—113.

ტის საქმეა თქვას არა ის, თუ რა მოხდა, არამედ ის, თუ რა მოხდებოდა და რა არის ალბათობისა და აუცილებლობის მიხედვით შესაძლებელი. ისტორიკოსი და პოეტი ურთიერთისაგან განირჩევიან არა იმით, ლაპარაკობენ ისინი ლექსით თუ პროზით, ვინაიდან პეროდოტეს ნაწარმოები შეიძლება გადაეჭვივებოდნენ და ის მაინც ლექსად გამოთქმული ისტორიული ნაწარმოები იქნებოდა არანაკლებ, ვიდრე პროზით დაწერილი, ისტორიკოსი და პოეტი ურთიერთისაგან განსხვავდებიან იმით, რომ პირველი ლაპარაკობს იმის შესახებ, რაც მოხდა. მეორე კი ლაპარაკობს იმის შესახებ, თუ რა შეიძლება მომხდარიყო<sup>1</sup>. ჩვენთვის არისტოტელეს მოსაზრებებიდან საყურადღებოა ის, რომ პოეზიის სპეციფიკას არქმნის ლექსი. გამოდის, რომ ლექსი და პოეზია ერთმანეთისაგან გაუთიშავი არაა არათუ პრაქტიკულად, ემპირიულად, არამედ არსითაც კი<sup>2</sup>.

ამ თვალსაზრისით, ლექსი ტექნიკაა. პოეტური ნაწარმოები ფასდება არა ლექსის მუსიკალობით, არამედ პოეტური შინაარსის სრულყოფილებით, პოეტურ სახეთა ღირსებით. ასე რომ, პოეტური შინაარსისათვის არაა აუცილებელი ლექსითი ფორმა. ამ შეხედულებებს თავისი პრაქტიკული დადასტურება მოეპოვება ქართული და მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიაში.

როგორც ითქვა, არაერთი პოეტური ნაწარმოებია ცნობილი, რომელსაც მეტრული საზომი არ გააჩნია. ასეთი მოვლენები არაა უცხო უახლესი დროის ლიტერატურისთვისაც. ამის მაგალითია, ვთქვათ, უოლტ უიტმენის პოეზიაში „ლექსის“ მეტრული რეგულაციებისაგან განთავისუფლება და თანამედროვე პროზაში პოეზიის ელემენტების შექრა.

საინტერესოა ამ საკითხზე გოეთეს შეხედულება: «Я уважаю и ритм и рифму, которые одни лишь делают поэзию поэзией, но собственно глубоким и действенным по своей природе началом,

---

<sup>1</sup> არისტოტელე, პოეტიკა, წინასიტყვაობა, თარგმანი და კომენტარები პროფ. ს. დანელიასი, თბ., 1944, გვ. 20.

<sup>2</sup> ძველი ქართული მწერლობის აღორძინების ხანაში გალექსეს არა ერთი და ორი არაპოეტური შინაარსის ნაწარმოები. საკმარისია დავასახელოთ: „საღმართ ისტორია“ პაატა ბატონიშვილისა (ყ. ქექელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 616), ანტონ კათალიკოსის „წყობილსიტყვაობა“, იაკობ შემოქმედელის „უსჯულისა მუჰამედის და ქრისტოანისა გაბასება“ (ყ. ქექელიძე, იქვე, გვ. 388), რომელიც წარმოადგენს ბაგრატ ბატონიშვილის პოლემიკური თხზულების ლექსით ვარიანტს. რა თქმა უნდა, ვერც ერთი მათგანი პოეტურ ნაწარმოებად ვერ ჩიითვლება. ასეთივეა: ჰორაციუსის „პოეტური ხელოვნება“, ლუკრეციუსის „საგანთა ბუნების“ შესახებ, ბუალის „პოეტური ხელოვნება“ და სხვა მრავალი.

ობრაზუიშიმ ისტინუ ნ ვედუშიმ ვერედ, — ევლეთეს თო, ჭო ოსტათეს ოტ პოეზიი, კოგდა ოე ნერვოდეთ ვ პროზუ» («Поэзия и правда»).

რა თქმა უნდა, სახის პოეტურ შინაარსში ესთეტიკური ფენომენის ამოცნობა ძნელია, ზოგიერთის აზრით, იმიტომაც. რომ «понятие литературного творчества не является оценочным» (მ. ვერლუ, დასახ. ნაშრომი, გვ. 72). ცხადია, საკითხის შესწავლის სიძნელე ვერავითარ ნიპილიზმს ვერ გაამართლებს. ისტორიულად პოეზიის შესწავლა უმეტესად ხდებოდა ნორმატიული თეორიის ფარგლებში. მან თავისი შესაძლებლობებით სცადა პოეტური ფენომენის ახსნა. პოეტური კანონზომიერებანი ნორმატიულ კატეგორიებში მოექცა. მისი ბუნება აუხსნელი დარჩა.

როგორც დავინახეთ, არსებობდა საკმაოდ დასაბუთებულა აზრი. რომლის მიხედვით, პოეზიის დაყვანა ლექსის ცნებამდე (ე. ი. კატეგორიული და ნორმატიული კლასიფიკაციის გაივივება) პრინციპული შეცდომაა. მეორეც, ლექსი არ წარმოადგენს პოეზიისათვის მიუცილებელ ნაწილს. ამის ნათელსაყოფად მიუთითებენ არალექსითი სახის პოეზიაზე.

ორთავე შეხედულებას საკმაო საფუძველი გააჩნია. ერთი კი უდავოდ ცხადი უნდა იყოს, რომ პროზასა და პოეზიას შორის განსხვავება გაცილებით მეტია, ვიდრე ამას ითვალისწინებს ტრადიციული დაპირისპირება ლექსსა და პროზას შორის. პოეზიას „არაპოეზიისაგან“ არ განასხვავებს მარტო ლექსი.

გავრცელებული თვალსაზრისით უძველესი ქართული პოეზია წარმოდგენილი იყო ორი სახით: პროზაული ჰიმნებითა და მეტრულ საზომზე დამყარებული ნაწარმოებებით (უმთავრესად იამბიკოთა).

პ. ინგოროყვას შეხედულებით, ძველ ქართულ ლიტერატურაში არსებულა არა ერთი სახის ლექსთწყობა, როგორც ამას დღემდე ფიქრობდნენ, არამედ სამი სახისა<sup>1</sup>, რომლებიც თავისი წყობით, მეტრულ-რიტმული სტრუქტურით სხვადასხვა სისტემას წარმოგვიდგენდნენ: „1. სილაბური მუხლოვანი ლექსი (ძველ-ქართული კლასიკური ლექსი); 2. სილაბური უკვეთელი ლექსი (ძველ-ქართულ საგალობელთა „მარცვლელი“); 3. „წყობილი სიტყუა რიცხუელი“ (ანუ მოკლე აღნიშვნით „წყობილი სიტყუა“), ძველ-ქართული თავისუფალი უმარცვლედო ლექსი, შინაარსობრივ-ტაქტობრივი რიტმიკით“<sup>2</sup>. ბოლო ორ სახეში განაწილდა მანამდე პროზის ფორმით არსებულად მიჩნეული ყველა ნაწარმოები. მაგალითად, მესამე სახეობის ლექსს ხედავს პ. ინგოროყვა ისეთ ნაწარმოებებში, როგორიცაა ბიბლიის ძველი-ქართული ვერსი-

<sup>1</sup> პ. ინგოროყვა, გიორგი შერჩულე, გვ. 551.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 552.

ის გალობანი, კერძოდ, საგალობელი ფსალმუნთა წიგნისა; ძველი ქართული ფოლკლორული წარმომობის ტექსტები ლეონტი პროველის წიგნში „ცხორება ქართველთა“; გრიგოლ ხანძთელის „ქება კლარჯეთისა უდაბნოთა“; „ქება ქართულისა ენისა“<sup>1</sup> და სხვანი. ჩვენ ყურადღებას მივაქცევთ იმ გარემოებას, რომ ამ შეხედულებით ძველ ქართულ მწერლობაში პოეტური ნაწარმოების მხოლოდ ლექსითი ფორმით არსებობაა დაშვებული. მაშასადამე, მისი დახასიათება შევლსავე ქართულ მწერლობაში შეიძლება მხოლოდ ლექსთწყობის სისტემათა მიხედვით.

სამეცნიერო ლიტერატურაში მთავარი ყურადღება მხოლოდ ამ რიგის საკითხებს ექცეოდა; გამოვლინებული და შესწავლილია ძველ ქართულ მწერლობაში არსებული ის თეორიული მოსაზრებანი, რომლებიც ლექსთწყობის საკითხებს შეეხება<sup>2</sup>. ძირითადად დადგენილია ძველი ქართული სალექსო ტერმინოლოგია<sup>3</sup>.

ქართული მწერლობისათვის უკვე X საუკუნეში ცნობილი ყოფილა მოსაზრებანი, რომლებშიაც შეიძლება ამოვიკითხოთ პოეზიასა (კონკრეტულად, ლირიკას, რამდენადაც მხედველობაში აქვთ ფსალმუნები) და მოთხრობითი ქანრის ნაწარმოებებს შორის არსებითი განსხვავების პრინციპები. ამ პრინციპების მიხედვით პოეზია და „არაპოეზია“ შეიძლება ერთმანეთისაგან გაიმიჯნოს ისე, რომ ამოსავალი არ იყოს ლექსთწყობა. ამ შემთხვევაში პოეზიისა და არაპოეზიის (არაპოეტური ნაწარმოები შეიძლება დაწერილი იყოს ლექსადაც) გამიჯვნის კრიტერიუმია მხატვრულ სახეთა სპეციფიკა.

გ. წ. „ნცხეთის დავითნს“ წინ უძღვის სტატია, რომელსაც უწოდებენ: „გამოკუთლება ძალისა ფსალმუნთაგანსა“<sup>4</sup>. იგი მიეკუთვნება ათანასე ალექსანდრიელს (326—373 წწ.)<sup>5</sup>. კ. კეკელიძე ამ თხზულების შე-

<sup>1</sup> პ. ინგოროყვა, დასახ. შრომა, გვ. 558.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 553—557, 607—617; ს. ყაუხჩიშვილი, ეფრემ მცირე და ბიზანტიური ლექსთწყობის საკითხები, თსუ შრომები, XXVI, გვ. 67—74; ა. გაჭუჩაძე, ქართული კლასიკური ლექსი, რჩეული ნაწერები, ტ. II, 1965, გვ. 228—248.

<sup>3</sup> პ. ინგოროყვა, დასახ. შრომა, გვ. 553—557; ლიტერატურული ლექსიკონი კ. კეკელიძის გამოცემაში Иерусалимский Канонар VII века; მისივე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 587—617.

<sup>4</sup> ასე უწოდებს მას კ. კეკელიძე, იხ. ეტ. V, თბ., 1957, გვ. 8

<sup>5</sup> ჩვენ ვსარგებლობთ ამ თხზულების ახალი, მ. შანიძისეული გამოცემით: ფსალმუნის ძველი ქართული რედაქციები X—XII საუკუნეთა ხელნაწილების მიხედვით გამოცემა მუხეჟალა შანიძემ, I, ტექსტი, თბ., 1960, ფსალმუნის ტექსტს დართული აქვს ათანასეს თხზულებაც.

სახებ წერს: „ამ სტატიაში, რომელიც ბერძნულიდანაა ნათარგმნი, ჩვენ გვაქვს ისაგოგიკური ცნობები დავითნის შესახებ, თუ რა „ძალი“ და მნიშვნელობა აქვს, ან რა სარგებლობა მოაქვს ამ წიგნს თავის მკითხველთათვის, გაკეთებული აქვს ანალიზი მას შინაარსის მხრივ და ვარკვეულია, რომელი ფსალმუნი ადამიანის ცხოვრების რომელ შემთხვევას შეესაბამება“<sup>1</sup>.

აჭერად ჩვენს ყურადღებას იქცევს ამ სტატიაში გამოთქმული მოსაზრებანი მოთხრობითი ჟანრის ნაწარმოებებისაგან პოეზიის, კერძოდ: ფსალმუნთა განსხვავების თაობაზე. აქვე მოცემულია თავისებური ცდა: მოთხრობითი ჟანრის ნაწარმოებებისა და პოეზიის მხატვრულ სახეთა სპეციფიკის დახასიათებისა.

სტატიაში ვკითხულობთ:

„ძალი წიგნთაა თითოეულად გვაუწყებს; მხოლონი თვისა ოდენ სახესა მოგვთხრობენ, ოდესმე ზრახვითა იტყუოდ, ოდესმე წინაწარმეტყველებედ, ხოლო ფსალმუნი ვითარცა თვისით სიტყვთ რეცა თავისა ვედრებასა შესწირავნ და ლოცვაა და ვითარცა საჩქესა შინა ეგრე იხილის გონებაა თვისი; ფსალმუნთა თანა ლოცვითურთ ვამოარჩევს და წმიდაჰყოფს და არა თუ ვითარცა დაბადებასა შინა სხვა სიტყუათა მოგვთხრობს, ვითარმედ: ღმერთი იტყოდა, მოსე მიუგებდა; და კუალად: ეტყოდა ვითარცა აბრაჰამს; ხოლო ფსალმუნთა ვითარმცა კაცი იგი ღმერთსა ჰზრახავნ თვისით გონებით და ღმერთი კაცსა“<sup>2</sup>.

უპირველეს ყოვლისა, მოყვანილი ადგილიდან ცხადი ხდება, რომ ერთმანეთს უპირისპირდება ფსალმუნი და დაბადების სხვა წიგნები. საზოგადოდ ასეთ დაპირისპირება-განსხვავებას მზარს უქერდა ამ წიგნთა მოხმარების პრაქტიკა. ფსალმუნი საგალობელი იყო და ამ მხრივ მოთხრობითი ჟანრის ლიტურგიკული დანიშნულების ნაწარმოებები მისგან ადვილად განირჩეოდა. მაგრამ ზემომოყვანილ ნაწყევტში განსხვავების სხვა საფუძველიცაა მონახული: დაპირისპირება ფსალმუნებისა და დაბადების სხვა წიგნებისადმი ლექსთწყობის მიხედვით არ ხდება. ყოველ შემთხვევაში, ეს აღნიშნული არაა (ჩვენ ვითვალისწინებთ, რომ ზემომოყვანილი სიტყვებზე შეეხება ფსალმუნის ბერძნულ ტექსტს. მაგრამ, ვფიქრობთ, რომ ამ სტატიაში მოცემული მსჯელობა უნდა გავრცელებულიყო ფსალმუნის ქართულ ენაზედაც).

სტატიის მიხედვით, „ყოველნი წიგნნი... თქმულ არიან სარგებელად“. ნაწარმოებებს შორის განსხვავება არსებობს გამოსატვის ფორმების მხრივ. პოეტური ნაწარმოებების (ამ შემთხვევაში, ფსალმუნის) თავი-

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია; ტ. 1, გვ. 417.

<sup>2</sup> ფსალმუნი, გვ. 446.

სებურება იმაშია, რომ მისი საშუალებით ადამიანი „ვითარცა თვისი სიტყვით“ გამოხატავს განცდებს, მაშინ როცა სხვა წიგნებში „სხვისი სიტყვით“ ხდება „სულთა საკმარი“ შინაარსის გააზრება. პოეტური ნაწარმოების კითხვისას ნაწარმოების ემოციური სამყარო მკითხველის პიროვნებისეული ხდება, მკითხველი ხდება მისი ლირიკული სუბიექტი, იგი ნაწარმოების სიტყვებით საკუთარ განცდებს გამოთქვამს (ასევე ვთქვათ, სხვას კი არ თანაუგრძნობს, როგორც მოთხრობითი ჟანრის ნაწარმოებების კითხვისას ხდება). ნაწარმოები თავის, პირადულ ემოციათა გამოხატვის ფორმა ხდება, ამ აზრით, შეიძლება ითქვას, რომ ნაწარმოების სიტყვები მის სიტყვებად იქცევა („ვითარცა თვისი სიტყვით რეცა თავისა ვედრებასა შესწირავენ“). ამდენად, მკითხველი სულიერად უშუალოდ მიემართება უმაღლესი იდეალისაკენ, მშვენიერების იდეალთა სიმაღლისაკენ, ვიტყვით დღეს, რაც იმდროინდელი შეხედულებით ასე ითქვა; ფსალმუნთა წარმოთქმის დროს „კაცი იგი ღმერთსა ჰზრახავნ თვისი გონებით და ღმერთი კაცსა“ (შეენიშნავთ, რომ პოეზიის საშუალებით ღმერთთან მიმართების გააზრება რეალისტურ ლიტერატურასაც კი შემორჩა). ჩვენი აზრით, აქ პოეტური, კერძოდ, ლირიკული ნაწარმოებების თავისებურებების 'მესახებ გამოთქმულია უაღრესად საყურადღებო მოსაზრებანი.

აქვე გამოთქმულია აზრი იმის თაობაზე, რომ მოთხრობითი ჟანრის ნაწარმოებებისადმი მკითხველს სხვაგვარი მიმართება აქვს. ფსალმუნთა უშუალოდ განცდებს გადმოსცემს: „არა თუ ვითარცა დაბადებასა შინა სხუასა სიტყუათა მოგვიხრობს, ვითარმედ: ღმერთი იტყოდა და მოსე მიუგებდა; და კუალად: ეტყოდა ვითარცა აბრაჰამს“, ფსალმუნთა „კაცი გალობით შეასხამნ თავისა მაგიერ“<sup>1</sup>. მოთხრობითი ჟანრისაგან ფსალმუნებს ის განასხვავებს, რომ „რაჟამს ვინმე ფსალმუნებნ, არა თუ ვითარმცა ვინ სხუაჲ განრებულ არნ და იტანჯებინ, გინა თუ ჰმადლობნ და ევედრებინ და აკურთხვენ, არამედ თვისით გონებით უგალობნ და აღიდებნ ღმერთსა და თვისი იგი სიტყუაჲ ამსახურის და წინაწარმეტყუელებნ და ესრჳთ მიწევნულ ყოველთა ფსალმუნთაგან უფროსსა გულისხმის-ყოფად აღძრვად სულისა ჩვენითა და გონებითა ლოცვად. ესრეთ შეეპრაცხოთ, ვითარმცა ჩუენ ვართ, რომელნი ღმერთსა

<sup>1</sup> ფსალმუნი, გვ. 447.



ეჭვრახავთ“<sup>1</sup>. ასე წარიმართება ფსალმუნით ადამიანის „სრბამ სული-  
ერებრისა ცნობითა“<sup>2</sup>.

ამავე სტატიაში მითითებულია, თუ რომელი ფსალმუნი ადამიანის  
როგორ განწყობილებას შეესაბამება. აქ შეიძლება დავინახოთ ცდა  
ლირიკული ნაწარმოების ქვესახეებად წარმოდგენისა: 1. მაგალითად,  
გამოყოფილია ისეთი ფსალმუნები, რომლებიც არიან „გამოთქმანა  
თხრობათანი“, ე. ი. რომლებიც შეიცავენ თხრობით ელემენტებს; 2.  
ასევე სხვა ჯგუფი ფსალმუნებისა დახასიათებულია, როგორც „სწავ-  
ლა იგავთაჲ“. ასეთი ნაწარმოებები შეიცავს ალეგორიულ სახეებს<sup>3</sup>.  
ილსარების სახელწოდებით გამოყოფილია ის ფსალმუნები, რომ-  
ლებსაც, ასე ვთქვათ, წმინდა ლირიკული შინაარსი გააჩნიათ.

ჩვენ არ ვფიქრობთ, რომ ასეთ კლასიფიკაციას ზოგადი მნიშვნელო-  
ბა ჰქონდეს, რომ იგი მთელი ლირიკის გათვალისწინებიდან გამომდი-  
ნარეობდეს, მაგრამ აქეთკენ ნაბიჯი გადადგმულია უთუოდ და ესეც  
საკმარისია, რათა ამ ცდას ყურადღება მიექცეს.

განხილულ სტატიაში გამოთქმული მოსაზრებანი ასე შეიძლება  
შევაჯამოთ:

1. „ყოველნი წიგნნი... თქმულ არიან სარგებლად, ნიჭნი მოძღუ-  
რებისა საკმარნი სულთა ჩუენთა“. (გვ. 446). ეს თვისება ყოველი ფა-  
სეული თხზულების საერთო ნიშანია;

2. ნაწარმოებებს შორის არსებობს განსხვავება: „ძალი წიგნთაჲ  
თითოეულად გვაუწყებს, მხოლონი თვისა ოდენ სახესა მოგვთხრობენ“  
(გვ. 446);

3. მოთხრობითი ჟანრის ნაწარმოების ავტორი „ოდესმე ზრახვიო  
იტყვედ ოდესმე წინასწარმეტყუელებედ“ (გვ. 447). იგი „სხვსა სიტყუა-  
სა მოგვთხრობს“. აქ, მეორეს მხრივ, გამოყოფილია მოთხრობითი ჟან-  
რის ქვესახეები: ერთში შესაძლებელია თხრობა ხდებოდეს „ზრახვით“  
(„ზრახვაში“, რა თქმა უნდა, „გამონაგონი“ არ იგულისხმება. ასეთ  
შემთხვევაში მხედველობაში აქვთ სული წმიდის შთაგონება). სხვა-  
გან ავტორები წინასწარმეტყველებით გვითხრობენ. ამ სახის ნაწარ-  
მოებთა საერთო დამახასიათებელ თვისებად ისაა მიჩნეული, რომ  
„სხვსა სიტყუათა“ შორის ხდება „სულთა ჩუენთა ნახმარი“ მოძღურე-  
ბის ამოკითხვა.

4. ასეთი ხასიათის ნაწარმოებებისაგან განსხვავდება ფსალმუნები.  
აღნიშნულ დაპირისპირებულობას გახაზავს ასეთი ფრაზაც: „ხოლო

<sup>1</sup> ფსალმუნი, გვ. 447.

<sup>2</sup> იქვე.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 447—448.

ფსალმუნი" ...ასე მისდევს ფსალმუნზე მსჯელობა დაბადების სხვა წიგნთა დაწასიათებას (გვ. 446). ფსალმუნებში დანახულია ლირიკული ნაწარმოებების თავისებურებანი. ფსალმუნს ყველა მოთხრობითი ჟანრის ნაწარმოებისაგან განასხვავებს ის, რომ იგი გამოხატავს აღმაშენების ეპოციებს<sup>1</sup>.

ზოგადი თვალსაზრისით ამ შესვლულებებს შემდეგი მნიშვნელობა აქვს: ძველ ქართულ მწერლობაში ცნობილი ყოფილა მოსაზრებანი, რომლებშიაც თავისებურად დახასიათებულია ფსალმუნთა პოეტურობა და იგი დაპირისპირებულია არაპოეტური ნაწარმოებებისადმი. თანაც ისე, რომ ამოსავალი არაა ლექსთწყობის პრინციპები. პოეტურ ნაწარმოებთა დახასიათებისას აღვილი ჰქონია ცდას ჩასწვლიმოძნენ მათი 'ნიშანსის თავისებურებებს.

ჩვენ ვითვალისწინებთ, რომ ზემოაღნიშნული სტატიის ავტორის მიზანს არ შეადგენდა საერთოდ პოეზია განესხვავებინა „არაპოეზიისაგან“. მას სურდა ფსალმუნი განესხვავებინა დაბადების სხვა წიგნებისაგან. მაგრამ ნიშანდობლივია, რომ გამოიყენა აღმსარებლობითი საფუძველზე არ მოსხდარა. ამოსავალი ზოგად. თეორიულ-ლიტერატურულ თვალსაზრისს დაუხასლოვდა. ფსალმუნს ბიბლიის სხვა წიგნებისაგან განასხვავებს სწორედ პოეტურობა. ბიბლიის მოთხრობითი ხასიათის წიგნთაგან ზოგიერთი აშკარად მხატვრულობის მატარებელი ნაწარმოებებია. ზოგიერთი კი მოკლებულია ამ თვისებას. ამიტომ ყველა მოთხრობითი ჟანრის ნაწარმოებთა საერთო სახელწოდებად ავირჩიეთ „არაპოეზია“ და არა პროზა. წინააღმდეგ შემთხვევაში, არ გამოჩნდებოდა პროზასა და „არაპოეზიას“ შორის არსებული განსხვავება მხატვრულობის მიხედვით. ფსალმუნი ავტორმა დაუპირისპირა არაპოეტურს. ცერძოდ კი, მოთხრობითი ჟანრის თხზულებებს. რადგან პოეტურ ნაწარმოებებს განასხვავებდნენ საზოგადოდ მოთხრობითი ხასიათის თხზულებებისაგან (მაშასადამე, მხედველობაში აქვთ როგორც მხატვრული, ისე არამხატვრული თხზულებანი), მით უფრო მოსალოდნელი იყო (რომ ეს ნიშანშეწონილად ჩავთვალოთ) ამოსავალი ყოფილიყო ლექსთწყობა

ცხადია. ავტორის ნააზრევს ჩვენ დღევანდელი პრიბლემატიკის რეალში ვაქცევთ. ჩვენი აზრით, ავტორს სწორად შეთვნია ფსალმუნთა სპეციფიკური პოეტური მხარისათვის, რომლითაც იგი განსხვავდება

<sup>1</sup> ზემოაღნიშნულ შეხედულებებს უხასლოვდება პოეზიის განსხვავება ძველი ქართული მწერლობის ბოლო პერიოდშიც: პოეზია „არს ბელოებზე გამოიქმნა ენებთა თვისთა“ (რ. ბატონიშვილი, კალმასობა, 1, გვ. 42)

ყოველგვარი არაპოეტურისაგან. სტატიის ქართულ ენაზე მთარგმნელს გაუთვალისწინებია ამ მოსაზრებათა საჭიროება ქართული „ფსალმუნის“ დასახასიათებლად. როგორც ჩანს, ქართული „ფსალმუნის“ პოეტურობის წარმოსაჩენდაც საკმარისი ყოფილა მისი მხატვრული შინაარსის დახასიათება. ცხადია, თუ აქ ლაპარაკი არაა ქართული „ფსალმუნის“ ლექსთწყობაზე, ეს ჯერ კიდევ არ გამორიცხავს ასეთი რამის არსებობას, გვაფიქრებინებს კი.

ქართული „ფსალმუნის“ ამ თავისებურებაზე პირდაპირი ხასიათის ცნობას იძლევა ეფრემ მცირე. როგორც ცნობილია, ეფრემ მცირემ თავისი „თარგმანებად ფსალმუნთაჲ“ დაურთო გიორგი ათონელის მიერ თარგმნილ ფსალმუნის ტექსტს. ამ შრომის შესავალში ეფრემი წერს: „სიხარულევან და ტკიბლ იქნების ყოველოა მტკიცედან იამბიკოდ შემოკლებითა სიტყვისაჲთა, რამეთუ უმრავლესთა ფსალმუნთა რიცხუდობაჲ და მარცულედობაჲ ცხად არს საფსალმუნეთა შინაებრაელთასა, დაღაცათუ სხუათა ენათა შინა ვერ დაუცავს თარგმანთა რიცხვ მარცულისაჲ“<sup>1</sup>. ცხადია, „სხუათა ენათა“ შორის ქართულიც იგულისხმება. „ფსალმუნს“ მხოლოდ ებრაულ ენაზე ახასიათებს „რიცხუდობაჲ და მარცულედობაჲ“. ებრაულ ფსალმუნთან ქართულის შეპირისპირებიდანაც ჩანს, რომ ეფრემს ესმის ქართული „ფსალმუნის“ პოეტური ბუნება. ამასი მას ხელს არ უშლიდა ის გარემოება, რომ ქართულ „ფსალმუნში“ ლექსი არ დაენახა. როცა ეფრემმა „რიცხუდობაჲ და მარცულედობაჲ“<sup>2</sup> გამორიცხა ქართული „ფსალმუნის“ ლექსთწყობის საფუძვლიდან, მოსალოდნელი იყო იქვე

<sup>1</sup> იხ. მ. შანიძე, შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა, ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, 1968, გვ. 97.

<sup>2</sup> რომ „რიცხუდობაჲ და მარცულედობაჲ“ ლექსთწყობაზე მიგვითითებს, ეს კარგად ჩანს გრიგოლ ნაზიანზელის თხზულებაზე — „სიტყუაჲ იკლიანეს განმაქიქებელი პირველი“—ნონეს მიერ დართული კომენტარების ქართული თარგმანიდანაც (თარგმანი ეფრემ მცირეს ეკუთვნის): „დეღაცაი ვინმე, რომლისა სახელი საცილობელ არს სამსახედ: ანუ სიბილიად, ანუ ფიომონად, ანუ ფილვრად, შეირყია ვისგანმე ჰაბუკისა. ხოლო იგი განურისხნა ჰაბუკსა მას სიტყუთა რიცხუდითა და მარცულედითა, რომელი იგი სათნო ეყო მუნ მდგომთა. და მიერთავან იწყეს ჩუეულებად და შექმნად მუქლთა რიცხუდთა მარცულედთა“ (იხ. ილია აბულაძე, ელინთა ზღაპრობანი, ენიშკის მოამბე, X, გვ. 41). კ. კეკელიძე ამასთა დაკავშირებით შენიშნავდა: „აქ სიბილა წარმოდგენილია როგორც შემოქმედი „რიცხუდისა და მარცულედისა სიტყუსა“, როგორც ლექსების გამომთქმელი. პოეტი მგოსანი. ასეთ შეხედულებას საფუძვლად უდევს, ალბათ ის გარემოება, რომ სიბილას „წინასწარმეტყველებათ“, რომელნიც ქებაშემტრით არიან ნათქვამნი, carmina ეწოდება“ (ეტიუდები, 11, გვ. 134).

ლექსთწყობის სხვა სისტემის არსებობა აღენიშნა, რომ ამის საფუძველი ჰქონოდა. გამოდის, რომ ეფრემ მცირეს ქართული „ფსალმუნი“ არალექსითი (პროზაული) სახის პოეტურ ნაწარმოებად მიაჩნდა. ამიტომ არ უნდა იყოს მართებული პ. ინგოროყვას მოსაზრება, რომ „ფსალმუნში“ სალექსო მეტრული სისტემა გვაქვსო.

მაშასადამე, თუ ჩვენ მივიჩნევთ, რომ ძველი ქართული პოეზია არსებობდა პროზაული სახითაც, მაშინ ლოგიკური იქნება პოეზიის ზოგადი სპეციფიკური ნიშნის დადგენისას ლექსთწყობის გამორიცხვაც.

## აგიოგრაფიული მწერლობის ჟანრობრივი კლასიფიკაციის საკითხები

მეცხრე საუკუნიდან ქართულ მწერლობაში ცნობილი ყოფილა მოსაზრებანი, რომელთა მიხედვით შესაძლებელი იყო მომხდარიყო აგიოგრაფიული მწერლობის ჟანრობრივი კლასიფიკაცია. ეს თვალსაზრისი წარმოდგენილია ნეგატიური ფორმით: იგი „ცხოვებათა“ და „მარტვილობათა“ ჟანრებს შორის განსხვავებას კი არ აღნიშნავს, არამედ ამ ორი ჟანრის გაერთმნიშვნელობას ცდილობს, მაგრამ მით უფრო მასში იგრძნობა შეგნება ამ ჟანრთა შორის განსხვავების არსებობისა.

ჩვეულებრივ აღნიშნავენ, რომ „მარტვილობასა“ და „ცხოვებას“ შორის განსხვავებას ქმნის გმირთა ცხოვრების სხვადასხვაგვარი აღსასრული. გმირის მოწამებრივი სიკვდილი მიიჩნევა იმ არსებით ნიშნად, რომელიც „მარტვილობის“ ჟანრს განასხვავებს „ცხოვებათაგან“. ასეთი მითითება ვერ წარმოაჩენს ამ ორ ჟანრს შორის არსებულ განსხვავებას მხატვრული თავისებურებების მხრივ. იგი სახელდებაზე შორს ვერ მიდის, ასეთი „განმასხვავებელი ნიშანი“ ამ ჟანრთა სახელწოდებაშივე აღნიშნული.

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ ერთ-ერთი თავი შეიცავს მოსაზრებებს, რომლებშიაც თავისებურადაა გააზრებული აგიოგრაფიული მწერლობის ჟანრობრივად დაყოფის საკითხი. აქ შემჩნეულია, რომ „ცხოვებებსა“ და „წამებებში“ სხვადასხვაგვარადაა გადმოცემული ადამიანთა ცხოვრება, მათი სახეები. გამოდის, რომ ყურადღება გადატანილია აღნიშნული ჟანრების მხატვრულ სახეთა თავისებურებებზე.

ცნობილია, რომ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებთა ცენტრში (იქნება ეს „ცხოვებათა“ თუ „წამებათა“ ჟანრის) დგას იმდროინდელი თვალსაზრისით უმაღლესი სულიერი თვისებების მატარებელი ადამიანი.

არსებობს მკვეთრი განსხვავება უმაღლესი ადამიანური იდეალის, ადამიანური სრულყოფის მისაღწევი გზების მიხედვით: „ცხოვებათა“ და „მარტვილობათა“ ჟანრის ნაწარმოებებს შორის (რადგანაც ეს გზაა

მოქცეული აგიოგრაფიულ ნაწარმოებთა ცენტრში, კანონზომიერებანიც ამ სფეროში უნდა დაიძებნოს). რასაკვირველია, მათ შორის არის უფრო მეტი საერთო. არც ერთ მათგანში ადგილი არა აქვს ადამიანის ინდივიდუალური შინაგანი სამყაროს გამომზეურებას. ნაწარმოებებში კოლიზიებს ჰგენის არა ხასიათთა კონტრასტულობა (გამონაკლისი იგულისხმება), არამედ ზოგადი დაპირისპირება კეთილისა და ბოროტისა. „წამების“ უანრი ადამიანობის იდეალის განხორციელებას ხედავს საღვთო მარტვილობის ფაქტში. ლეთისათვის ვნება უმაღლესი ამქვეყნური ადამიანური მოქმედებაა. ამის მაგალითი თვით ქრისტეს მოწამებრივი სიკვდილი. ავტორიტეტული სწავლება ასეთ აზრს ქადაგებდა: „ნუ გეშინიან მათგან, რომელთა მოსწყვდნენ კორცნი. ხოლო სულისა ვერ კელ-ეწიფების მოკლვად“ (მთ. 10, 28). ევსტათი მცხეთელისა და აბოტფილელის პიროვნებებს საზოგადოებრივი ფასეულობა და რელიგიურ-ესთეტიკურად ამაღლებული სახე ქრისტესათვის სიკვდილის დათმენამ შესძინა. სხვა საქმეა ის, რომ მათ მოწამებრივ თავდადებას ავტორები იყენებდნენ მაღალი ეროვნული იდეალების ქადაგებისათვის.

სხვა ვითარებაა „ცხოვრებათა“ უანრის ნაწარმოებებში. აქ ადამიანი ყურადღებას იმსახურებს ამქვეყნიური, საზოგადოებრივად ფასეული მოქმედებითა და ღვაწლით. სწორედ ამა ქვეყნისადმი სამსახურით, ისტორიულ-კულტურული და ლიტერატურული ნოღვაწეობით დაიმსახურეს სერაპიონ ზარზმელმა, გრიგოლ ხანძთელმა, ეჭვთიშე და გიორგი ათონელებმა წმინდანობის შარავენდელი. როცა ერთმანეთს ვადარებთ, თუ ქართულმა აგიოგრაფიულმა მწერლობამ „ღვთის წინაშე“ წმინდანობის ღირსებით რისთვის წარადგინა, ერთის მხრივ, აბოტფილელი და, მეორეს მხრივ, გრიგოლ ხანძთელი, აშკარად ვხედავთ ორ განსხვავებულ გზას, რომლითაც თითოეულმა მათგანმა ადამიანური იდეალს მიაღწია. ადამიანური ღირსების საზომი ამ ორი შემთხვევისათვის ურთიერთგანსხვავებულია. ქართული აგიოგრაფიის „ცხოვრებათა“ უანრის ნაწარმოებთა გმირები თავიანთი ნაღვაწით ამშვენებენ ჩვენს ისტორიას და ისინი ყოველ დროში „წმინდანთა“ დიდებით იქნებიან მოსილნი. „ცხოვრებათა“ პერსონაჟებმა ამქვეყნიური საზოგადოებრივი საქმიანობით დაიმკვიდრეს დიდება. მონასტერთა მშენებლობას, სწავლა-განათლებისა და მწიგნობრობის განვითარებას სუბიექტურად ისინი საღვთო საქმისადმი სათნოების ნიშნით ეწეოდნენ. მაგრამ ეს არ ამცირებს მათი მოღვაწეობის, ასე ვთქვათ, ობიექტურ ისტორიულ მნიშვნელობას. როგორც ვთქვით, „ცხოვრებათა“ უანრის ნაწარმოებებში უმაღლესი ადამიანური იდეალის (წმინდანობის) მიღწევის გზა არსებით

თად განსხვავდება „წამებათა“ ჟანრის მიერ დასახული ვნებისაგან: ერთის მხრივ, უმაღლესი ადამიანური იდეალი—წმინდანობა მოიპოვება ამგვეყენიურ საზრუნავთა განხორციელებით, მეორეს მხრივ კი, პიროვნებას იდეალურ ადამიანად ხდის მოწამებრივი სიკვდილის დათმენა. ასეთია „ცხოვრებათა“ და „წამებათა“. ჟანრებს შორის განსხვავების არსებითი საფუძველი.

როგორც აღვნიშნეთ, ეს განსხვავება გაცნობიერებელი და თავისებურად გააზრებული ყოფილა „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“. გიორგი მერჩულე წერს, რომ, როცა გრიგოლ ხანძთელმა აღაშენა ეკლესია და სენაკები, შემოიკრიბა ძმანი „და დღითი-დღე აღორძინებოდეს ძმანი, რანეთუ შეეძინებოდეს უფალსა მუშაკნი მეთაფრობეტისა ჟამისანი მოქმედად კენძარიტსა მას ვენაკსა და თანაზიარ იქმნებოდეს პირველთა მათ მართალთა და მონაწილე წმიდათა მოწამეთა, მკნდებოდეს რაჲ ღუაწლსა მას მონაზონებისასა მსგავსად წმიდათა მოწამეთა და უფროჲს მათსა, რამეთუ მარტულნი ერისა ხოლო ჟამსა იწამნეს, ხოლო ესე ყოველსა ჟამსა იწამებოდეს სახელისათჳს ქრისტესისა ვითარცა დავით იტყვის: „შენთვის მოვისწყდებით ჩუენ მარადღე“. და პავლე იტყვის: „მარადღე ქრისტესთვის მოვკუდები.“ უკუეთუმცა არა იყო დაუცხრომელი ბრძოლაჲ წმიდათაჲ, არამცა მოიქსენეს ბრძოლაჲ იგი სიკუდილად მარადღე“; „რამეთუ კორცთა გული უთქუანს სულისათჳს და სულსა კორცთათჳს, და ესე მკდომნი არიან ურთიერთას“ სიტყვაებრ მოციქულისა, რამეთუ „რაჲ სულისა აღმოფშვნვა მადლი იქმნების და რაჲ სულისა აღმოფშვნვა ბრალი იქმნების ჩვენ შორის“. ამისთვისცა ანგელოზ მკდომ სახელსდებს პავლე გონებასა კაცთასა და ვითარცა თავისა თჳსისათჳს ჭადაგებს, ეგრძთვე ყოველთათჳს იტყვის, რამეთუ ოდესმე წმიდათა ანგელოზთა გონებაჲ პოვის ჩუენ შორის და ოდესმე ეშმაკთაჲ. ამისთვისცა ქრისტემან უბრძანა პეტრე მოციქულსა: „არა თუ შვდ-გზის ოდენ შეუნდო ძმათა დღესა შინა, არამედ სამეოცდაათ ჯერ შვდ-გზის“—ო და ამათ ესევეითარათ ვნებათა, დაფარულთა და ცხადთა მკდომისა დონეთა ძლიერად ეწყვებოდეს ღირსნი ესე მამანი, მოთმენნი მრავალსა-ხეთა ჳირთა და მწუხარებათა ქრისტესთვის“<sup>1</sup>.

ამ მოსაზრებებში შემჩნეულია განსხვავება „ცხოვრებათა“ და „წამებათა“ ჟანრების პერსონაჟებს შორის. ავტორის აზრით, „წამებათა“ გმირები საღვთო მარტივლობით მოიპოვებენ დიდებას, ხოლო „ცხო-

<sup>1</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები. წიგნი I, ილია აბულაძის რედაქციით, თბ., 1963, გვ. 257.

რებათა“ პერსონაჟები—ამქვეყნიური ყოველდღიური ღვაწლითა და თავდადებით. ავტორის სურვილია წმინდა მამათა დამსახურება (იგულისხმებიან ის წმინდანები, რომლებსაც მოწამებრივი სიკვდილით არ დაუსრულებიათ თავიანთი სიცოცხლე) არ შეფასდეს მათი ამქვეყნიური ღვაწლით და მათი ცხოვრება განიხილებოდეს მარტივობად ისევე, როგორც მოწამეთა თავდადება. ამ მიზნით, იგი არათუ უთანასწორებს მათ მარტვილებს, არამედ მათზე აღმატებულადაც კი სახავს. ცხოვრების დიდ მანძილზე განუწყვეტელი ღვაწლით წმინდა მამანი აღმატებიან მოწამეებს, „რომლებიც ერთსა ხოლო შინა ჟამსა იწამეს, ხოლო ესე ყოველსა ჟამსა იწამებოდესო“. ავტორი ამჩნევს, რომ „ცხოვრებათა“ ჟანრის ნაწარმოებებში ყურადღების ცენტრშია ადამიანის ამქვეყნიური ცხოვრება, მისი ყოველდღიური თავდადება, „წამებებში“ კი ცენტრალურ ადგილს იკერს მარტვილობის ფაქტი, წმინდა მამებს მკითხველის თვალში, ავტორის აზრით, შესაძლებელია მოაკლდეს მოწამეთა დიდება. აქედან გამომდინარე, მას საკვიროდ დაუნახავს აღნიშნოს, რომ წმინდა მამებს ყოველდღიური ბრძოლა უხდებოდა უკეთურებასთან, ეშმაკთან, ცხოვრებასთან, ადამიანურ გულისთქმასთან, რასაც იგი ყოველდღიურ წამებას უწოდებს.

ყოველ თეორიას მოეპოვება გარკვეული მსოფლმხედველობითი მიზნადსახულება, რომელიც აზრთა ლოგიკური გამომდინარეობის მიღმა უნდა დავინახოთ. ზემოაღნიშნულმა მიზანმა განსაზღვრა „წამებათა“ და „ცხოვრებათა“ შორის განსხვავების გადმოცემის თავისებური ხასიათი.

ავიოგრაფიული მწერლობის ჟანრებს შორის განსხვავებას ეხება „კოსტანტი-კახაის მარტვილობის“ ავტორიც. იგი წერს: „იწყეს აღწერად ცხოვრებაჲ წმიდათა მოწამეთაჲ და ვითარ სახით არნ აღსასრული ღუაწლისა მათისაჲ“<sup>1</sup>. ავტორი „წამების“ ჟანრს უპირისპირებს „ცხოვრებებს“ და პირველი მათგანის თემად „აღსასრული ღუაწლისა“ მიაჩნია. თავისი ნაწარმოების შესახებ წერს, რომ მან აღწერა „ცხოვრება და წამება“ კოსტანტისი. აქ ერთგვარად გარდამავალი ჟანრის არსებობაა აღნიშნული. ამის საფუძველს ალბათ ის გარემოება იძლეოდა, რომ დსახელებულ ნაწარმოებში წამების გარდა კოსტანტის ცხოვრების ადრეული ეპიზოდებიცაა გადმოცემული. ამგვარადვე „აღსასრულის“ გადმოცემას ითვალისწინებს იაკობ ცურტაველიც თავისი თხზულების ჩვენამდე მოღწეულ ნაწილში („და აწ დამტკიცებულად

<sup>1</sup> ძველი ქართული ავიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, ილია აბულაძის რედაქციით, თბ., 1963, გვ. 165.



ვითხრა თქვენ ალსასრული წმიდისა და სანატრელისა შეშანი-  
ისი“<sup>1</sup>).

„გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებიდან“ ზემოთ მოხმობილი შეხედუ-  
ლებების წყარო გამოძიებული არაა.

გიორგი მერჩულის თხზულების დამოწმებული ადგილის წყაროა IV  
საუკუნის ცნობილი მწერლის იოანე ოქროპირის ერთი სა-  
კითხავი, რომელიც ქართულ ენაზედაც ყოფილა თარგმნილი და რომე-  
ლიც შესულია ცნობილ სინურ მრავალთავში 864 წლისა. ეს სტატია  
ასეა ზედწარწერილი კრებულში: „თქუმული მისივე (იოანესი—რ. ს.)  
წმიდათა მოწამეთათვისვე“. იოანე ოქროპირი წერს, რომ ახლა „არაა  
ჟამი დევნისა ცხადად“ და უნდა ვებრძოლოთ ცხოვრების ყოველდღი-  
ურ ცდუნებასო. იგი განაგრძობს: „არა თუ ცუდად რას ქადაგებ-  
დეს წინაწარმეტყუელნი და იტყოდეს, ვითარ-  
მედ: შენ თვს მოვსწყდებით ჩუენ მარადღე. არა  
თუ უმეცრად რას ღაღადებდა მოციქული, ვით-  
არმედ: მარადღე მოვკუდები. უკუეთუმცა არა  
იყო ბრძოლაჲ მარადღე, არამცა მოიხსენა სახე-  
ლი სიკუდილისაჲ. და თუმცა არა იყო წყობა სამარადისო, არა-  
მცა საქურველისა შთაცუმაჲ უბრძანა პაველმან ნეტარმან, რამეთუ იხი-  
ლა ეშმაკმან, რამეთუ იძლია მარტულთაგან ცხადითა ბრძოლითა, ვარ-  
დააქცია ბრძოლაჲ წყობისაჲ ფარულად... აჲა ესერა, აღატყდების  
დღეს გულის-წყრომაჲ ფარულად. და დაეშრიტოთ თითოეულად  
ჩუენგან ცეცხლი იგი დაფარული—გულის-წყებაჲ გულისაჲ და მიე-  
რითგან ვეზიარნეთ ჩუენ მოწამეთა, რომელთა დაშრიტეს ალი ცეცხ-  
ლისაჲ მოთმინებითა თვისითა“<sup>2</sup>.

იოანე ოქროპირის ეს ნაწარმოები რომ გიორგი მერჩულის თხზუ-  
ლების წყარო გამხდარა, ამას ადასტურებს შემდეგი გარემოება: 1.  
ორივეგან მოყვანილია ერთი და იგივე ადგილები ბიბლიიდან (ერთნაი-  
რი თანამიმდევრობით); ფს. 43. 22 (რომ, 8. 36) და 1 კორინთ. 15. 31, 2.  
იოანე ოქროპირთან ამას მოსდევს ავტორისეული განმარტება („უკუე-  
თუმცა არა იყო ბრძოლა. არამცა მოიხსენა სახელი სიკუდილისაჲ“  
და ა. შ.). იოანე ოქროპირის ეს განმარტება თითქმის უცვლელად გა-  
ნუმეორებია გიორგი მერჩულეს (ჩვენ არას ვიტყვით სხვაგვარი შეხედუ-  
რების შესახებ ამ ადგილებს შორის).

მაშასადამე, აღნიშნული სწავლებით ადამიანი უნდა შეფასდეს არა

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 11.

<sup>2</sup> სინური მრავალთავი 864 წლისა, აკაკი შანიძის რედაქციით. წინასიტყვაობით  
და გამოკვლევით, თბ., 1959, გვ. 261.

ამქვეყნის სანქციონებით, არამედ საღვთო მარტვილობით. რაც ზოგჯერ ამქვეყნის ცხოვრებითაც ყოფილა შესაძლებელი.

იმდენად მძლავრი ყოფილა სურვილი მარტვილთა სიმადლესთან გატოლებისა, რომ არ დაკმაყოფილებულან გრიგოლ ზანძთელის ღვაწლის მერჩულისეული აღწერით, არც განხილულ შეხედულებებში მოცემული განმარტებებით და „გრიგოლ ზანძთელის ცხოვრებაში“ პრავალი სასწაულთმოქმედებანი შეუტანიათ. საყურადღებოა, რომ ამ საქმის მოთავე ყოფილა ერისკაცი, ბავრატ ერისთავთერისთავი. აკად. ივ. ჯავახიშვილი წერდა: „გრიგოლს იმდენად თვალსაჩინო ღვაწლი მიუძღოდა ქართული ეკლესიის წინაშე საზოგადოდ და განსაკუთრებით შავშეთ-კლარჯეთის ცხოვრებას მისმა დაუღალავმა შრომამ და მოქმედებამ ისეთი ღრმა კვალი დააჩნია, რომ ამაზე მეტი რაღა იყო საჭირო, რომ განცვიფრებული თანამედროვენი თავყვანისმცემლებად ექცია“<sup>1</sup>. როგორც ჩანს, წმინდანობისათვის არასაკმაოდ მიუჩნევიათ „ცხოვრებაში“ აღწერილი გრიგოლის საზოგადოებრივი ღვაწლი და ამიტომაც საჭიროდ ჩაუთვლიათ მისი სასწაულთმოქმედებრივი ძალით შემოკობაც. ჩვენს მიერ განხილული მოსაზრებების მიზანიც ხომ ეს იყო: საზოგადოების ყურადღება ისე წარემართა, რომ ადამიანური სრულყოფის გზა დაენახათ არა პრაქტიკულ საქმიანობაში, არამედ ასკეტური ცხოვრების ყოველდღიურ მარტვილობაში, ცხოვრებისეული ცდუნების ეშმაკის დათრგუნვაში (სწორედ ასეთი შინაარსის შემცველი ეპიზოდებია გადმოცემული „ცხოვრებაში“ ჩამატებულ სასწაულთმოქმედებებში). გამოდის, რომ მარტვილობა ამა თუ იმ ფორმით, მაინც აუცილებელი ყოფილა ადამიანური სრულყოფის—წმინდანობის მისაღწევად. ეს ყოფილა იდეალის წვდომის ერთადერთი გზა. ნორმატიულმა თეორიებმა ყველა სხვა საშუალება ამ გზის მნიშვნელობაზე დაიყვანა. მაგრამ ცოცხალი ლიტერატურული შემოქმედებითი პრაქტიკა თავისი გზით მიდროდა. იგი არ კმაყოფილდებოდა მარტვილობის ფაქტების (რა სახისაც არ უნდა ყოფილიყო ის) აღწერით და ოფიციალურ ქრისტიანულ მსოფლმხედველობაზე დამყარებული აეორიების გვერდით ნახულობდა სხვა გზებს ადამიანური სრულყოფის მისაღწევად.

<sup>1</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ძველი ქართული საისტორიო მწერლობა, თბ., 1945, გვ. 118.

**განმარტოვანი სტრუქტურა სინამდვილისა — მსთეპიკური  
ფენომენი და უმველეს ქართულ გვირგვინი  
უგმუგავებელი ზომიერთი თეორიული  
ნოსაზრება**

1

უძველეს ქართულ მწერლობაში გავრცელებულ ლიტერატურულ პრინციპთა თავისებურებების შესწავლისას ყურადღება უნდა მიექცეს ნაწარმოებების სტრუქტურის საკითხებსაც. მათ შორის ჩვენ გამოვყოფთ კომპოზიციური წყობის საკითხებს.

კომპოზიციური წყობის ხასიათი სხვა ფაქტორებთან ერთად რამდენადმე უნარის შესაძლებლობაზეა დამოკიდებული მაგრამ, ამასთანავე, იგი განსაზღვრულია მწერლობაში დამკვიდრებული სინამდვილის ასახვის მხატვრული მეთოდებით.

ქართული აგიოგრაფიული თხზულებების კომპოზიციური წყობის შესწავლა უმეტესად ცალკეულ ნაწარმოებებზე დაკვირვებით ამოიწურებოდა. დაკვირვებათა სისრულე განსაზღვრული იყო იმ მცირე შენიშვნებით, რომლებიც ამ რიგის საკითხებს ეთმობა ხოლმე ლიტერატურის ისტორიებში.

სამეცნიერო ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ ქართულ აგიოგრაფიაში ცალკეული ნაწარმოებები თავისებურებას იძენს კომპოზიციური წყობის მხრივ იმ მხატვრულ ნაწარმოებებთან შედარებით. რომლებიც შეიძლებოდა ქართული მწერლობისათვის უძველეს პერიოდში გამხდარიყო ცნობილი.

ერთი შეხედვით, შეიძლებოდა გვეფიქრა, რომ აგიოგრაფიული ეპოსის სპეციფიკის საკითხი ძირითადად კომპოზიციური წყობის სფეროს მოიცავს, რამდენადაც სხვადასხვა ნაწარმოებს შრავალი საერთო გააჩნია სწორედ კომპოზიციური წყობის მხრივ. მთავარი თემისა (წმინდანთა ცხოვრება-წამება) და მისი „მხატვრული ინტერპრეტაციის“ ურთიერთმსგავსება იმასაც განაპირობებდა, რომ ერთგვარი ყოფილიყო

მოქმედების განვითარების ძირითადი მოდელი. ეს კი კომპოზიციური წყობის ერთგვარობას უწყობდა ხელს.

კ. ქველიძის მიერ გამოყოფილი ავიოგრაფიის კომპოზიციური შაბლონები (იხ. ზემოთ, თავი III) სწორედ ტიპური ერთეულების გამოცალკევებას გულისხმობს და არა კომპოზიციური წყობის განვითარების საერთო ხასიათის დადგენას.

გამოკვლევა, რომელიც ქართული ავიოგრაფიული ნაწარმოებების კომპოზიციური წყობის შესახებ განმაზოვადებელი დასკვნების გამოტანას ითვალისწინებს, ეკუთვნის რ. ბარამიძეს<sup>1</sup>.

რ. ბარამიძის დაკვირვებით, „მარტვილოლოგიურ ძეგლებში მოცემულია ერთი სიუჟეტური რკალი, თხრობა არაა გარაჟღერებული სხვადასხვა ეპიზოდით. შემოფარგლულია ერთი გარკვეული ამბის გადმოცემით. ვერ ვხვდებით ერთი ძირითადი მაგისტრალური ხაზიდან გადახვევას. მარტვილოლოგიური ძეგლების კომპოზიცია მეტად მარტივია. მასში არაა გადახლართული რამდენიმე სიუჟეტური რკალი“<sup>2</sup>.

მკვლევრის აზრით, დროთა განმავლობაში შეიცვალა პროლოგისა და ეპილოგის ფუნქცია<sup>3</sup>. მისივე დაკვირვებით, ავიოგრაფიული ნაწარმოებების კომპოზიციური მთლიანობის საფუძველს ქმნის მოქმედებათა განვითარების მოტივირების ტენდენცია<sup>4</sup>. რ. ბარამიძეს აღნიშნული აქვს სწორხაზობრივი კომპოზიციური წყობიდან გადახვევის ფაქტები, რომელთაც იგი მეტაფრასული მიმართულების ზეგავლენით ხსნის: „კომპოზიციური მთლიანობა დამახასიათებელია საერთოდ ქართული ავიოგრაფიული ძეგლებისათვის. გამოჩაკლისს ვხედავთ მხოლოდ ისეთ ძეგლებში, რომელთაც განიცადეს ე. წ. მეტაფრასული სკოლის გავლენა. ასეთი ხასიათის ნაწარმოებებში არაა იშვიათი ძირითადი ამბიდან გადახვევა, განყენებული მსჯელობები, სიუჟეტური ხაზის გაწყვეტა. ხოლო კომპოზიციური მთლიანობის აღდგენას ცდილობენ სტერეოტიპული ფრაზის მოშველიებით: „ხოლო ჩუენ კუალად აღვიდეთ პირველსავე სიტყუასა და ძალისაებრ ვიპყრათ წესი თხრობისაჲ“. ასეთი ავტოგანცხადებანი, მკირე განსხვავებათა გარდა, ერთმანეთს ჰგვანან და მიზნად ისახავენ სიუჟეტური ხაზის მთლიანობის დაცვას. მართალია, არაბუნებრივად, მექანიკურად, მაგრამ მაინც უკავშირებენ თხრობის ცალკეულ მომენტებს ერთმანეთს“<sup>5</sup>. რ. ბარამიძე მეტაფრას-

<sup>1</sup> რ. ბარამიძე, კომპოზიციის საკითხი ქართულ ავიოგრაფიულ თხზულებებში, საქ. მეცნ. აკადემიის მოამბე. ტ. 15, № 9, 1954, გვ. 633—640.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 634.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 635.

<sup>4</sup> იქვე.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 637.

ტიკის გავლენასთან დაკავშირებით აგიოგრაფიაში კომპოზიციურ სიახლეთა შესახებ როცა ლაპარაკობს, მხედველობაში აქვს „ცხოვრებათა“ ჟანრის ნაწარმოებები. მისი შეხედულებით, კომპოზიციის თვალსაზრისით, „ცხოვრებანი“ ერთგვარად განსხვავდება მარტვილოლოგიური ხასიათის ძეგლებისაგან. ამ უკანასკნელებთან შედარებით „ცხოვრებების“ სიუჟეტი უფრო რთულია. ერთი გარკვეული ამბის გადმოცემის პარალელურად ვხვდებით მრავალ მოტივს, ეპიზოდს, რომელიც ძირითად თემას ორგანულად არ უკავშირდებიან, ჰის განშტოებებს წარმოადგენენ. „ცხოვრებებს“ კომპოზიციური შეკრულობა არ ახასიათებს<sup>1</sup>.

რ. ბარამიძე აღნიშნავს, რომ „ცხოვრებებში“ კონფლიქტი „წამებისაგან“ განსხვავებულად არის წარმოდგენილი. თუ „წამებებში“ კონფლიქტი ისახება „მწამებელსა“ და „წამებულს“ შორის დაპირისპირებაში, ბრძოლაში, რომელიც თანდათან ვითარდება და კულმინაციას აღწევს. „ცხოვრებებში“ შედარებით განსხვავებულ მდგომარეობასთან გვაქვს საქმე. კერძოდ, როცა „ცხოვრების“ მთავარი მოქმედი გმირი ეწევა გარკვეული ხასიათის მოღვაწეობას, მისი ყოველი ნაბიჯი, ყოველი დაბრკოლების გადალახვა იქნება ეს მონასტრის აშენება, მოწაფეთა აღზრდა, ლიტერატურულ-მეცნიერული მუშაობა თუ სხვა, თითოეული ცალ-ცალკე წარმოდგენს კონფლიქტს<sup>2</sup>.

„ცხოვრებებსა“ და „წამებებს“ შორის განსხვავების ძირითად საფუძველს კომპოზიციური წყობის მომენტი არ ქმნის. განსხვავებულობის ძირითადი საფუძველი თემის განსხვავებულობისაგან გამომდინარეობს: ერთ შემთხვევაში თემად აღებულია ადამიანის ამქვეყნური ცხოვრების ფაქტები, ხოლო „წამებებში“ ნაწარმოების თემა საღვთო მარტვილობის ფაქტი (როგორც აღვნიშნეთ, ეს განსხვავება თავისებურად გააზრებულია „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“. იხ. აქვე, თავი VIII).

ზემოაღნიშნულ მოსაზრებათა გათვალისწინება აუცილებელია იმ თეორიულ მოსაზრებათა შესწავლის დროს, რომლებიც კომპოზიციის საკითხებს შეეხებოდა. რა მნიშვნელობა ეძლეოდა ჩვენთვის საყურადღებო პერიოდის ქართულ მწერლობაში კომპოზიციური წყობის საკითხებს? რა კუთხით ხდებოდა ამ საკითხებისადმი მიდგომა? როგორია ურთიერთმიმართება მხატვრული ნაწარმოებების კომპოზიციური წყობის ხასიათსა და იმ თეორიულ მოსაზრებებს შორის, რომლებიც კომპოზიციის საკითხების შესახებ იქნა შემუშავებული? ასეთია იმ საკითხთა სფერო, რომელზედაც პასუხის გაცემას ვისახავთ მიზნად.

<sup>1</sup> რ. ბარამიძე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 637.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 638.

სპეციალურ ლიტერატურაში აღნიშნულია, რომ კომპოზიციის სა-  
კითხი უაღრესად ფართო საკითხია. რამდენადაც იგი ნაწარმოების  
სტრუქტურის სხვადასხვა მხარეს მოაკავს. კომპოზიციის ელემენტუ-  
რად შეიძლება ჩაითვალოს ნაწარმოების ობიექტული სიტყვაც კი ან  
ყოველი წყვილელის ურთიერთშიმართება. თუკი მათი აღვილი ნა-  
წარმოებში განსაზღვრულია ესტეტიკური საფუძვლით. აღარაფერს  
ერთეულთა ურთიერთმონაცვლეობა. ანდა ბუნების მოვლენათა თუ  
სხვა სახის აღწერათა და დიალოგების ურთიერთმონაცვლეობა და სხვა.  
ჩვენ ძირითადად ყურადღებას შევანერგებთ აგიოგრაფიულ ნაწარმოე-  
ბებში მოვლენათა დროში თანამიმდევრობით გად-  
მოცემის საკითხზე. ე. ი. სიტყვა ეხება იმას, თუ დროის მიხედვით  
როგორი თანამიმდევრობით ენაცვლება მოვლენები ერთმანეთს:  
მოვლენათა გადმოცემა ნაწარმოებში მიხედვება მათ ცხოვრებისეულ (---  
ქრონოლოგიურ) თანამიმდევრობას, თუ დარღვეულია მოვლენათა ქრო-  
ნოლოგია, გადაადგილებულია დროში თანამიმდევრული ფაქტები და  
დალაგებულია ისინი მოულოდნელობისა და ეფექტის გაძლიერების  
მიზნით, ე. ი. მხატვრულობის ნიშნით. კომპოზიციის ეს მხარე ნაწარ-  
მოებისა და სინამდვილის ურთიერთშიმართების სფეროს განეკუთვნე-  
ბა. იგი არკვევს ნაწარმოების (მხატვრული სინამდვილის) რეალობისად-  
მი შესაბამისობის ხასიათს (ამგვარივე მნიშვნელობა აქვს იმას, თუ რო-  
გორაა წარმოდგენილი ნაწარმოებში სამოქმედო გარემო). სხვა მხარე-  
ები კომპოზიციისა (მაგალითად, აღწერათა და დიალოგების ურთიერთ-  
მონაცვლეობა, ემოციონალურ და ეპიკურ ელემენტთა თანათარღობა  
და სხვა) მხატვრული ნაწარმოების „შინაგანი“ თავისებურების სფეროს  
შეიცავს. მოვლენათა გადმოცემისას მათი დროში მონაცვლეობის ხა-  
სიათი ნაწარმოებში გადმოცემული სინამდვილის საერთო ხასიათს არ-  
კვევს: სიტყვა ეხება იმას, ნაწარმოებში წარმოდგენილი სინამდვილის  
სტრუქტურა პირობითია, გამოწვევითა, თუ იგი რეალობის ზუსტ გან-  
მეორებას წარმოადგენს. თუ ნაწარმოებში სინამდვილე ავებულია გა-  
წინაგონი მოდელის მიხედვით. მაშასადამე, თუ მოვლენები ქრონოლო-  
გიური პრინციპით კი არ მიჰყვება ერთმანეთს. არამედ ერთმანეთს  
კავშირდება მხატვრულობის საფუძველზე, რათა მეტი ემოციური  
ზეგაფენა შეიძინონ — საქმე გვაქვს მხატვრულ კომპოზიციასთან. კომ-  
პოზიცია ასე თუ ისე ყოველ ნაწარმოებს გააჩნია, მაგრამ თუ მოვლე-  
ნათა გადმოცემა ნაწარმოებში მხატვრულობის საფუძველს არ ეწყა-  
რება. მხატვრულ კომპოზიციაზე არ შეგვიძლია ვილაპარაკოთ.

მოვლენათა დროში უწყვეტი თანამიმდევრობით გადმოცემის ხასიათი და მასთან დაკავშირებული მხატვრულობის საკითხები რომ უფრო სვალსაჩინო გახდეს, შევავიროსპიროთ აგიოგრაფიისა და „ვეფხისტყაოსნის“ კომპოზიციური წყობის პრინციპები.

მიუხედავად იმისა, რომ პოემის მთავარი გმირი ტარიელია, იგი ნაწარმოებში შემოდის მოულოდნელად. „ვეფხისტყაოსანში“ ქრონოლოგიურად ყველაზე ადრინდელია ინდოეთის სამეფო კარისა და ტარიელის ბავშვობის ამბები (მათთან დროში თანხვედრილ ამბებს თინათინისა და ავთანდილის შესახებ პოემიდან ვერ ვვებულობთ). პოემა იწყება ვაცილებით გვიანდელი ამბებით (არაბეთის სამეფო კარის აღწერა). ხოლო სიუჟეტის ძირითად ხაზზე ვაცილებით გვიან გავყავართ რუსთველს: გვიან ვიგებთ ტარიელის თავგადასავალს, რომელსაც პოემის სიუჟეტური განვითარებისათვის მთავარი მნიშვნელობა აქვს. მაშასადამე, ამ შემთხვევაში დარღვეულია მოვლენათა ქრონოლოგიური თანამიმდევრობით გადმოცემის პრინციპი (შეიქლება იოქვას. ასეთ პრინციპს საერთოდ არ ცნობს რუსთველი). პოემაში ფაქტები მოწოდებულია ისე, რომ უფრო მეტი ინტერესით დაიტვირთოს. ისინი ერთმანეთთან დაკავშირებული არიან ესთეტიკური პრინციპით. მაშასადამე, ნაწარმოების მთელი სტრუქტურა „ხელოვნურია“. გამონაგონია და ამდენად, მხატვრულია. ე. ი. გამონაგონი სტრუქტურა სინამდვილისა ესთეტიკური ფენომენის მნიშვნელობას იძენს (ემოციური დაძაბულობის შექმნის მიზნით „ხელოვნურად“ დალაგებული მოვლენები, „ხელოვნური“ შემთხვევითობით დატვირთვა მოვლენებისა და სს.გა). ამ მიმართულებით პირველი ნაბიჯი გადადგმულა ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობაში. აღნიშნულმა ცვლილებებმა კითხვისებური ასახვა პოემაში დროინდელ თეორიულ მოსაზრებებში.

### 3

სანამ უშუალოდ მოვლენათა დროში უწყვეტი თანამიმდევრობით გადმოცემის საკითხს შევეხებოდეთ. განვიხილავთ რამუნდნიმ წაგადი ხასიათის მოსაზრებას, რომლებიც ნაწარმოებთა კომპოზიციური წყობის შესახებ შეგნუშავებულა ჟერ კიდევ V—XI საუკუნეებს ქართულ მწერლობაში.

გიორგი მცირე „გიორგი ათონელის ცხოვრებაში“ წერდა: „მე სარბიელთავე სიტყუათა ჩემთასა ვილოდე და ამა სრულვჳყო სამცხეს ზრდილობისა მისისათეს სიტყუად და მერმე მოვიცალო გონებთა და ხატულის ზისღვისა და სწავლისა მისისა, და ვაქუა თუ

სრულიად, განათლებისა მისისათვის სულ მცირედ და მოკლედ მოგიტხრა“<sup>1</sup>. ამ შემთხვევაში ავტორს თავისი ნაწარმოების ერთ-ერთი ნაწილის კომპოზიციური სქემა გაუაზრებია (ნაწარმოების წინასწარი გეგმის შედგენის წესი რომ გააზრებულყო, ამაში არაფერია მოულოდნელი, რამდენადაც ამ დროს, უმეტეს შემთხვევაში, უშუალოდ შავის გარეშე წერდნენ). საყურადღებოა ის, რომ ავტორს მიზანშეწონილად მიუჩნევია მკითხველისათვის წარმოდგინა მის მიერ კომპოზიციის წინასწარვე გააზრების ფაქტი. სხვა შემთხვევაშიაც გიორგი მცირე კომპოზიციის საკითხისადმი განსაკუთრებულ ინტერესს ამჟღავნებს: „შეძრწუნებულ ვარ და შეშინებულ, რამეთუ აქამომდე გზაა სიტყვსაა ჩუენისა წრფელყო და აღვილ სავალად, ხოლო აწ იწრო და საკირო და უღონო ჩუენგან სღვისა, რამეთუ ნავთ-სადგურსა ღუმლისასა მეგულების შესღვა, რამეთუ კელი ჩემი ძრწის და სული შეიწირების, ხოლო გონებაა განცუფრდების, რაჟამს გულის ქმააყო ეამი სიობლისა ჩუენისა, გარნა შიშითა ურჩებისათა, მორჩილებად ბრძანებისა თქუენისა მისრულმან კუალად აღძრა უძლური ენაა ჩემი და სარბიელისა სიტყვსა ჩემისასა კუალად ვიწყო სღვად“<sup>2</sup>. გიორგი მცირე ხედავს, რომ ნაწარმოების სხვადასხვა ადგილის გამართვა სხვადასხვა სიძნელეს წამოჭრის მწერლის წინაშე. მწერალი კი მოვალეაო შეძლებისდაგვარად ყოველთვის დაეცვა „გზაა სიტყვსაა“.

ავტორები ამჟღავნებენ შეგნებას, რომ მათ წინაშე ო.რგვარი სიძნელე დგას: პირველი, აღწერონ „ქეშმარიტად“ თავიანთი გმირის ცხოვრება და მეორე, დაიცვან ხელოვნება, ნაწარმოები რომ გამართული იყოს „ვითარცა ჭაქვი ოქროსა ერთობით შეკრული“. გიორგი მცირე წერდა: მსურს გადმოვცეო „სარწმუნოთა და წმიდათა უწყებული, რაჟთა ესრეთ ერთობით შეკრიბო საწადელი და სასურველი თხრობაა და ვითარცა ჭაქვ ოქროსაა ერთობით შეთხზული წარმოვსცეო“<sup>3</sup>. აქ საკმაოდ ნათლად ჩანს ნაწარმოებისათვის კომპოზიციური სრულყოფილების მნიშვნელობის შეგნება.

სხვა მაგალითების დასახელებაც შეიძლება, სადაც ავტორებს წინა-

<sup>1</sup> ათონის კრ., გვ. 288. მსგავსი შემთხვევა გვაქვს სხვა არაქართულ ძეგლშიაც: „ამიერითგან უკუე მიიზიდავს სიტყუაა ჩუენი მიღვენებად შემდგომსა წესსა თხრობისასა და კუალად გონებაა არა შემინდობს მცირედცა დატევებად ქსენებასა წმიდისასა, გარნა ეგრეთცა შემდგომითი შემდგომად არა ვსცეთ, დაცდომაა ორკერძოვე მეტყუელებასა და აწ აღვიდეთ თხრობად შემდგომისა პირველ-თქმულისა“, ქართული ძეგლები, I, საეკლესიო მწერლობა, № 2, ცხოვრებაა წმ. გრიგოლ პართელისა, ტფ. 1920, ლ. მელიქსეთ-ბეგის გამოცემა, გვ. 19—20.

<sup>2</sup> ათონის კრ., გვ. 334.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 282.



სწარვე აქვთ გადმოცემული იმ ამბების სქემა, რომელთა მოთხრობასაც შემდგომ აპირებენ. მაგალითად, „აბო ტფილელის წამების“ III თავის შესავალში გადმოცემულია ამ თავის ძირითადი თემა: აბოს მარტვილობის ფაქტი. „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ ვკითხულობთ: „ხოლო ჩუენ აქა წარემართოთ სიტყუაჲ და განცხადებულად წარმოუჩინოთ სიყუარულსა თქუენსა, თუ ვითარ იყო აღგილსა მის წარმართებაჲ, ანუ ვინ იყო კაცი, რომელმან წარუმართა მათ“<sup>1</sup>. ასეთი მაგალითები საკმაოდ ხშირად გვხვდება ქართულ აგიოგრაფიულ თხზულებებში მიუხედავად იმისა „წამების“ უანრისა იქნება იგი, თუ „ცხოვრებისა“. აგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში, იმ კომპოზიციური სქემების არსებობაც, რომელსაც კ. კეკელიძე გამოპყოფდა, გვიჩვენებს, რომ ავტორები მასალას წინასწარგანსაზღვრული გეგმით გადმოსცემდნენ<sup>2</sup>.

ცხადია, ზემომოყვანილი თვალსაზრისით ერთგვარი ნორმატიულ-კანონიკური მნიშვნელობა ექნებოდა ძველი კლასიკური აგიოგრაფიული თხზულებებისა და, განსაკუთრებით, სტეფანე პირველმოწამის წამების

<sup>1</sup> კ. კეკელიძის გამოცემა, გვ. 154.

<sup>2</sup> მთელი ძველი ქართული ლიტერატურის ფარგლებში (V—XVIII სს.) ერთიან ლიტერატურულ კანონზომიერებათა მოქმედების გამოხატულებაა ის, რომ ალექსანდრის პერიოდში (ისევე, როგორც უძველეს ქართულ მწერლობაში) გამოიყენებოდა მყარი კომპოზიციური სქემები. შეგვიძლია ვივარაუდოთ, რომ დ. გურამიშვილს თავისი კრებულის კომპოზიცია გაუმართავს ბიბლიის სტრუქტურის თავისებური ანალოგიით. ანალოგიებს ვპოულობთ ფორმალურ მხარეთა მიხედვით. დ. გურამიშვილს კრებული ოთხ წიგნად დაუყვია. არ შეიძლება მას არ გავაზრებინა ამ შემთხვევაში სახარება—ოთხთავის შედგენილობასთან ანალოგია. ანალოგია ნაწარმოებებისათვისავე შეეხა („დავითიანი“—„დავითნი“). შინაარსობრივადაც „დავითიანი“ თავისებურ მსგავსებას ამჟღავნებს ძველ აღთქმასთან: აქაც მოცემულია ისტორიული თხრობა, იგავური სწავლანი, სამიწუნრო-ალეგორიული შინაარსის ნაწარმოებიც („აქცია მწყემსი“), რომლებშიაც ჩართულია (ისევე, როგორც ფსალმუნები ძველი აღთქმის წიგნებში) სხვადასხვა ლირიკული შინაარსის ნაწარმოები (სიმღერები, შესხმანი, ვალებანი: წიგნები ბ და გ). მამასადამე, შინაარსულად „დავითიანი“ ძველი აღთქმის ანალოგიური შედგენილობისაა, გარეგნულად კი ახალ აღთქმას (კერძოდ: სახარება—ოთხთავეს) მიჰყვება. ამასთანავე, პოეტს თავისი თავი, როგორც ავტორს, ფსალმუნთა ავტორთან ანალოგიაში გაუაზრებია. ეს აშკარადაა გამოთქმული შემდეგ ლექსებში: „დავითის შესხმა და დავითნის ქების იგავი“ („დავითიანი“, 1955 წ., გვ. 265—266) და „ამ წიგნის გამლექსავის სულის მოხსენება“ (იქვე, გვ. 276—278). აღნიშნულ ანალოგიებს, ჩვენის აზრით, დ. გურამიშვილი შემდეგი აზრით ტვირთავდა: მართალია, იგი ისტორიულ ფაქტებს აღწერდა ან საკუთარ განცდებს გადმოსცემდა, მაგრამ ყოველივე ამას გარეგნული ასოციაციებით მაინც ზიზღიასთან უნდა პქონიდა კავშირი. ასეთი ანალოგიები დ. გურამიშვილისათვის მხოლოდ პოეტური ხერხია და მისი მსოფლმხედველობითი თვალსაზრისი (თუნდაც, რელიგიურ-აღმსარებლობითი) ამის მიღმა უნდა ვეძიოთ. სულ სხვა მნიშვნელობა აქვს ასეთ ანალოგიებს აგიოგრაფიულ მწერლობაში.

იმ კომპოზიციურ სქემას, რობულისაც გეთავაზობს საკმე მოციქულთა (7). ამ უკანასკნელში წინწამოწეულია წმინდანის შეპყრობის, მსაჯულთან დიალოგისა და წამების ეპიზოდები. აქ ძირითადად დატულია ეპიზოდების დროში თანამიმდევრული გადმოცემის პრინციპი, თუმცა მასში ძველი აღთქმიდან ჩართულია ზოგიერთი აშბის თარგუმისებური თხრობა (მდრ.: „ეესტათი მცხეთელის წამება“).

„ქეშმარიტების“ აღწერის პრინციპი მოითხოვდა სინამდვილის ზუსტად ასახვას. ამასთანავე იმდროინდელი ლიტერატურული პრაქტიკის ანალიზი გვიჩვენებს, რომ ზუსტად ასახვა არ ნიშნავს სინამდვილის უცვლელად გადმოღებას, ასე ჩამოყალიბდა „ნცირედ თქუმის“, „ზივისა რაიმე შენოკრებულთა აღწერით მოთბრობის“ თვალსაზრისი, რომელიც ნაწარმოების კომპოზიციური წყობის ხასიათსაც განსაზღვრავდა.

ჩვენ მიზნად არ ვისახავთ, ვამტკიცოთ, რომ იმდროინდელი აზროვნება მხატვრული ნაწარმოების სტრუქტურის საკითხების ყოველგვარ ნიუანსს ჩაწვდომოდეს, ასევე არ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თუნდაც თავისებური ფორმით კომპოზიციის ცნებაზე მისულიყვნენ, მაგრამ ერთი რამ უნდა აღვნიშნოთ: იმდროინდელ ავტორებთან გააზრებულია, რომ რეალური სინამდვილისადმი მხატვრული სინამდვილის (ნაწარმოების) მიმართება თავისებურია, ნაწარმოების სტრუქტურა შეიძლება განსხვავდებოდეს სინამდვილის სტრუქტურისაგან.

„სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“, როგორც ზემოთაც დავინახეთ (იხ. თავი VIII), ლიტერატურული ნაწარმოები განსაზღვრულია, როგორც „მ ც ი რ მ გ ა მ ო ხ ა ტ ვ ა მ... ცხოვრებისაჲ“. „მცირმ გამოხატვაჲ“, როგორც სპეციალურმა დაკვირვებამ დაგვარწმუნა „ტექნიკური“ ტერმინია და ლიტერატურული ნაწარმოების სინამდვილისადმი შესაბამისობის თავისებურებას გამოხატავს.

ჩვენ ზემოთაც შევხვით ამ რიგის გამონათქვამებს, მაგრამ ამჯერადაც მოვიხმოთ მათ, რამდენადაც, როგორც დავინახავთ, მათ მნიშვნელობა აქვს კომპოზიციის ზოგიერთი იმდროინდელი პრინციპის დასადგენად. იგი ითვალისწინებს, რომ ნაწარმოების სტრუქტურა სინამდვილის განმეორებას კი არ წარმოადგებს, არამედ იგი აგებულია სინამდვილიდან აღებული ნ ი შ ა ნ დ ო ბ ლ ი ვ ი ფაქტებისაგან ასეთ თვალსაზრისის ვხვდებით „აბიბოს ნეკრესელის წამებაში“: „მცირედითა ამით სიტყუთა დიდი იგი ვცნათ და გემოჲ ვიხილოთ წმილათაგან წყაროთა“<sup>1</sup>.

აღნიშნული თვალსაზრისი მწერლებს ავალეებდა სწორედ ამ გამოკ-

<sup>1</sup> ასურელ მოღვაწეთა ცხ., გვ. 194.

რეფილ, ნიშანდობლივ ფაქტებს შორის მოენახათ შინაგანი კავშირი, რაც უნდა გამხდარიყო სწორედ კომპოზიციური წყობის საფუძველი.

„აბიბოს ნეკრესელის წამების“ ავტორი სხვა შემთხვევაში წერდა: „არა თუ ყოველთა საქმეთა და შრომათა და ლუაწლთა მისთა გაუწყებ თქუნენ“<sup>1</sup>. „მრავლისაგან მცირედის თქუმის“ თვალსაზრისს, როგორც ცნობილია, იზიარებს გიორგი მერჩულეც<sup>2</sup>. „იოანე ზედაზნელის ცხოვრების“ ავტორი<sup>3</sup>, გიორგი მთაწმინდელი („ქელ-ყავთ მცირედთა ამათ სიტყუათა აღწერადო“—ვიკითხულობთ, „იოანესა და ექვთიმეს ცხოვრებაში“)<sup>4</sup>. ზემოდასახელებულის გარდა, „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ სხვა შემთხვევაშიაც განმეორებულია აღნიშნული თვალსაზრისი: „ვიტყოდეთ ზოგსა რაიმე შეკრებულთა აღწერით მითხრობდოდო“<sup>5</sup>.

ამ მაგალითების მოტანა ჩვენ აქ იმისათვის გვკვირდება, რათა ცხადდეთ, რომ იგი მსკველავს მთელ იმდროინდელ მწერლობას და კომპოზიციურ პრინციპებსაც ერთიანი საფუძველი ედგება. ნაგალითად, სხვა ნაწარმოებში ვკითხულობთ: „რაოდენიმე მივიცხენო და სხუა იგი დავაცადოთ, რამათა არა ფრიალი სიმრავლე წერილისაა იქმნეს და საწყინო ვიქმნეთ მკითხველთა და მსმენელთა“ სინამდვილე თავისთავად მოსაწყენია მკითხველისათვის. ამიტომ გიორგი ხუცესმონაზონი წერდა: „დავიდუმნოთ სიმრავლასაგან ზოგად მაღალთა მათ ლუაწლთა მისთა: გარსა ვაკსენოთცა. რომელთა იგი ქსენებთი წმიდათაა არს და სარგებელ და სათნოებითა და მოლაწებითა მართ მაწუჭველ“<sup>6</sup>. არსენ კათალიკოსი კი თავის უძღურებას აზრებს, რომ „მცირედი სიტყუა“ თქვა: „...სხუათა მათ ყოველთა ვერ ძალ-მიც მოკსენებად, არამედ მცირედითა ამით სიტყუათა დიდი იგი ვენათ“ და ა. შ.<sup>7</sup>

„რაოდენ უძლო და მარტივად და სულმცირედ აღწეროთ“, — გიორგი მცირის ამ სიტყვებიდან ჩანს, რომ ძნელ ამოცანად ყოფილა მიჩნეული მწერალზე პასიურად არ გაიშვროს სინამდვილე, მოგვცეს მისი ახალი მოდელი. შექმნას ახალი სინამდვილე. ე. ი. სტრუქტურა სინამდვილისა და სტრუქტურა ნაწარმოებისა ურთიერთსხვაობს.

<sup>1</sup> ასურელ მოღვაწეთა ცხ., გვ. 194.

<sup>2</sup> TP, VII, გვ. კბ.

<sup>3</sup> ასურელ მოღვაწეთა ცხ., გვ. 61.

<sup>4</sup> ივ. ჭავჭავაძის გამოცემა, გვ. 14.

<sup>5</sup> კ. კეკელიძის გამოცემა, გვ. 148.

<sup>6</sup> ათონის კრ., გვ. 269.

<sup>7</sup> ასურელ მოღვაწეთა ცხ., გვ. 196.

უძველეს ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობაში დამკვიდრებულია დროში უწყვეტი თანამიმდევრობით გადმოცემის კომპოზიციური პრინციპი. ამ პრინციპის დაცვას ადგილი აქვს როგორც თეორიულად, ისე პრაქტიკულადც. თითქმის ყოველ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში მოქმედებს მკვეთრად გამოხატული ტენდენცია—დამყარდეს მოვლენათა შორის დროში უწყვეტი თანამიმდევრობა. ასეთი ტენდენცია გასდევს ქართულ აგიოგრაფიაში მთელ V—XI საუკუნეებს. ამ ტენდენციის რეალურობას გვიდასტურებს მოვლენათა დროში ურთიერთდაკავშირების შემდეგი მაგალითები.

### „შუშანიკის წამება“<sup>1</sup>:

„რამეთუ რაჟამს წარდგა იგი... თავსა თვისსა შესწირვიდა“ (გვ. 11); „ვითარცა მოიწია იგი.. ზრახვა — ყო“ (გვ. 12); „ენთარცა მოიწია“ (გვ. 12); „ვითარცა ესმა... დავარდა“ (გვ. 12); „ვითარცა მწუხრისა ჟამი აღსრულდებოდეს“... (გვ. 13); „ვითარცა ვიხილე იგი..., მეცა ვტროდი“ (გვ. 13); „ვიდრე ჩუენ ამას სიტყუასა შინა ვიყვენით, კაცი ერთი სპარსი მოვიდა“ (გვ. 14); „და შემდგომად სამისა დღისა“... (გვ. 14); „ხვალისა დღჳ ვითარ აღდგა...“; (გვ. 14); „ვითარ მიიწინეს და შევიდეს“... (გვ. 15); „და ვითარცა ესმა ესე მისგან...“ (გვ. 16); „ვითარცა ფრიად აურგებდეს მას, აღდგა წმიდაჲ...“ (გვ. 16); „ესე თქუა და წარვიდა“ (გვ. 16). „და რაჟამს შეკოდა იგი ტაძარსა...“ (გვ. 16); „და შემდგომად ორისა დღისა...“ (გვ. 16); „და რაჟამს შემწუხრდა...“ (გვ. 16); „და ვითარცა მეტად აიძულეს...“ (გვ. 17); „და ვითარცა მცირედ დარე-სცხრა გულის წყრომისაგან...“ (გვ. 17); „მაშინ თვთ შევიდა და იხილა“... (გვ. 18); „და ვითარცა ცისკარ ოდენ იყო...“ (გვ. 17); „და მე ვისწრაფოდი გამოსლვად, მაშინ მრქუა...“ (გვ. 18); „და ჩუენ-ლა ამას განვიზრახვედით, მოვიდა ყრმაჲ ერთი...“ (გვ. 18); „და ვითარ შევედ შინა“ (გვ. 18); „და ვითარცა მოიწონეს დღენი იგი მარკვანი...“ (გვ. 19); „და ვითარ მოიწია აღვსებისა ორშაბათი...“ (გვ. 19) და ა. შ.

### „აბო ტფილელის წამება“:

„იყო ჟამი ოდეს ერის მთავარი იგი...“ (გვ. 55); „მაშინ უდგებ იყო შჯული იგი...“ (გვ. 57); „და იყო დღეთა მათ შინა კუალად განრისხე-

<sup>1</sup> გვერდები მიითვებულია შემდეგი გამოცემის მიხედვით: ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I (V—XI სს.), ილაა აბულაძის ხელმძღვანელობით და რედაქციით; თბ., 1963.

ბაჲ...“ (გვ. 58); „მაშინ ვითარცა იხილა ნეტარმან ჰაბო..., ისწრაფა“ (გვ. 58); „მაშინ, შემდგომად რავედნსამე ქამისა...“ (გვ. 58); „ვითარცა იხილა ნერსე...“ (გვ. 59); „მაშინ, ვითარცა ეუწყა მთავარსა მას“ (გვ. 59); „ხოლო წმიდამან ჰაბო, ვითარცა იხილა...“ (გვ. 60); „მათ ღლეთა ღიღისა მის მარხვისათა...“ (გვ. 60); „შემდგომად მის“ (გვ. 61); „მაშინ მხიარულ იქმნა ნერსე“ (გვ. 61); „და ვითარცა წარმოემართნეს იგინი... მაშინ ჰაბოს მიუწოდა“ (გვ. 61); „და ვითარცა იხილეს იგი...“ (გვ. 67); „მცირედ უწინარმსრე ღლეთა ამათ შეიპყრეს“ (გვ. 68); „ამას რაჲ შეაძენდეს“ (გვ. 69); „მაშინ მოითხოვა“ (გვ. 72); „და ესე ვითარცა თქუა მყის მოიწინეს“ (გვ. 72); „და რაჲამს მოიწია, კადნიერად დასწერა ჭუარი“ (გვ. 73); „მაშინ განრისხნა...“ (გვ. 73); „და ვითარცა იხილეს ქრისტეს მბრძოლთა...“ (გვ. 74); „მაშინ იწყო“ (გვ. 75) და ა. შ.

### გრიგოლ ხანძთელის „ცხოვება“, თ ა ვ ი გ:

„მაშინ კელმწიფეთა მათ...“ (გვ. 252); „მაშინ მთავარნი იგი...“ (გვ. ე); „ხოლო ნეტარმან გრიგოლ ვითარცა იხილა...“ (გვ. 250); „მაშინ ერთითა მით ერთობითა“ (გვ. 252); „და ორისა წელთადასა ქამისა იყვნეს...“ (გვ. 253); „ამას ქამსა...“ (გვ. 253); „მას ქამსა“... (გვ. 253); „მაშინ განჰმზადა ტაბლაჲ“ (გვ. 253); „და განთიად მოახილუა ყოველი სანახები“ (გვ. 255); „და ვითარცა მოიწია ოპიზას...“ (გვ. 255); „მაშინ ჰრქუა ბრძენმან“ (გვ. 255); „ამისა შემდგომად...“ (გვ. 255); „მაშინ ჰამბორო უყვეს“ (გვ. 256); „მას ქამსა ნეტარი იგი“... (გვ. 257); „მათ ქამთა მფლობელი იყო“ (გვ. 258); „ხოლო რაჲამს მოიწია სახედ თვსა...“ (გვ. 259); „და ვითარცა ესმა მოსლვაი...“ (გვ. 259); „და ვითარცა იხილა წმიდამან...“ (გვ. 259) და ა. შ.

### „ცხოვებაჲ იოვანესი და ეფთჳმესი“<sup>2</sup>:

„ამის შემდგომად...“ (გვ. 43); „ხოლო შემდგომად რაოდენისამე ქამისა...“ (გვ. 44); „და მას ქამსა იქმნა...“ (გვ. 46); „ესე რაჲ ესრეთ იქმნა...“ (გვ. 46); „ხოლო იხილა რაჲ იგი კუროპალატმან...“ (გვ. 47); „ხოლო იყო რაჲ თორნიკ აღმოსავლეთს“ (გვ. 49); „და ესე ვითარ რაჲ ქამი დახუდა იოვანეს...“ (გვ. 51); „და შემდგომად თორნიკისა მიცვალებისა“ (გვ. 54); „და შემდგომად მცირედისა ქამისა...“ (გვ. 55); „და ვითარ იხილა...“ (გვ. 55); „და შემდგომად რაოდენისამე ქამისა“ (გვ. 57); „ესე რაჲ აღმოიკითხეს...“ (გვ. 57); „ეგულებოდა რაჲ აღსრულებაჲ...“ (გვ. 57); „და ვითარცა ესე ყოველი წარმოთქუა და აღწერით დაუტევა...“ (გვ. 59); „ვიდრელა მამაჲ იოვანე ცოცხალ იყო...“ (გვ. 59); „მათ ღლეთა შინა...“ (გვ. 59) და ა. შ.

<sup>1</sup> ძეგლები, ტ. 11, თბ., 1967.

როგორც ვხედავთ, სხვადასხვა დროის მწერლები მსგავსი სტილური საშუალებებით ერთნაირად ახორციელებენ სახელმძღვანელო პრინციპს: გადნასცენ მოვლენები ცხოვრებისეული თანამიმდევრობით — დაამყარონ მათ შორის დროში უწყვეტი თანამიმდევრობა.

ასეთია ერთ-ერთი ძირითადი თვალსაზრისი ნაწარმოებთა კომპოზიციური წყობის შესახებ, რაც V—XI სს. განმავლობაში მოქმედებდა ქართულ მწერლობაში.

აღნიშნული პრინციპები ხელს უწყობდა ნაწარმოებებში ერთი სიუჟეტური ხაზის გაბატონებას. იგი ამკვიდრებდა ტენდენციას, რომ ნაწარმოები შემოფარგლულიყო ერთი ამბით. ძირითადი სიუჟეტური ხაზის განვითარება არ უნდა დარღვეულიყო პარალელური პასაჟებით. ჭეშრალმა არ უნდა გაუსწროს მოვლენათა ბუნებრივ განვითარებას. მაშასადამე, მოვლენები გადმოცემული უნდა ყოფილიყო ლოგიკური ურთიერთგამომდინარეობის შესაბამისად და არა მწერლის ასოციაციურ პარალელიზმზე დამყარებით.

ჩვენ მიგვაჩნია, რომ როცა აგიოგრაფიული ნაწარმოები ამ პრინციპებს მთლიანად მიჰყვება, მისი კომპოზიციის მხატვრობა ამ მხრივ ვერ წარმოიხინდება. როცა ნაწარმოების კომპოზიცია პასიურად მიჰყვება (იმეორებს) ცხოვრებისეულ სინამდვილეს, მისი სტრუქტურა ვერ ქმნის ესთეტიკურ ფენომენს (ასეთ შემთხვევაში კომპოზიციის მხატვრობას სხვა მომენტები ქმნიან).

## 5

V—XI საუკუნეების თეორიულ მოსაზრებებში ერთპლანიანი კომპოზიციური წყობის დაცვა არ ნიშნავს, რომ შემოქმედებითი პრაქტიკა მთლიანად იცავს ამ მოთხოვნებს.

ჩვენის აზრით, X—XI საუკუნეების ქართულ აგიოგრაფიაში კომპოზიციური წყობის განვითარება აღინიშნა ერთპლანიანი კომპოზიციური წყობიდან მრავალპლანიანზე გადასვლით და ეს პროცესი იწყება ჩვენში მეტაფრასული მიმართულებების შემოსვლამდე.

კომპოზიციური წყობის განვითარების თვალსაზრისით ადრეულ საფეხურს გამოხატავს შუშანიკის, ევსტათის და აბო ტფილელის „წამებანი“.

„შუშანიკის წამება“ ჯერ კიდევ ვერ გამოდის ერთპლანიანი კომპოზიციური წყობიდან. ამ ნაწარმოებში თითქმის არ არის არც ერთი პასაჟი, რომელშიაც მთავარი გმირი არ მონაწილეობდეს.

ნაწარმოების სტრუქტურის გარკვეულ გართულებასთან გვაქვს საქმე „აბო ტფილელის წამებაში“. იგი შედგენილია წინასწარი გეგმის

მიხედვით (დაყოფილია ოთხ თავად). ამ შემთხვევაში ცვლილება დაე-  
ტყო ნაწარმოების გარეგან მხარეს. ამასთანავე ამ ნაწარმო-  
ებში მთავარი გმირის თავგადასავალთან ერთად ადგილი აქვს ის-  
ტორიული ვითარების ზოგად აღწერას. მაგრამ ამით სიახლე ნაწარ-  
მოების სინამდვილისა და რეალობის ურთიერთმიმართების თავისებუ-  
ლებებს არ შეხებია.

ამ მხრივ უფრო საყურადღებოა შემდგომი დროის ლიტერატურუ-  
ლი ძეგლები.

მრავალპლანიანი კომპოზიციური წყობის დამკვიდრების ტენდენცია  
თავს იჩენს შატბერდულ-ჰელინური რედაქციის „წმინდა ნინოს ცხოვ-  
რებაში“. იგი დაწერილია მეცხრე საუკუნის გასულისათვის თუ მეათის  
დასაწყისში. ამ დროისათვის კი მეტაფრასული მიმართულება არ იყო  
ჩამოყალიბებული. მაშასადამე, სიახლე კომპოზიციური წყობის თვალ-  
საზრისით ორიგინალურ, ქართულ საფუძველზე მომხდარა და არა გა-  
რედან შემოსული გავლენის შედეგად. მრავალპლანიანი კომპოზიციუ-  
რი წყობა შემდგომ განვითარებას პოუვებს „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვ-  
რებაში“, გიორგი ათონელთან, გიორგი მცირესთან და სხვა თხზულე-  
ბებში.

ამ ნაწარმოებებში არაერთი ეპიზოდია ჩართული, რომლებიც და-  
მოუკიდებელ კომპოზიციურ ერთეულებს წარმოადგენენ. კომპოზი-  
ციური ერთპლანიანობის დარღვევა ხდება ნაწარმოებში ემოციური მო-  
მენტების გაძლიერების მიზნით (გავიხსენოთ, მაგალითად, ეპისკოპოს  
ქვირიის ეპიზოდი „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ ან გიორგი ათო-  
ნელის მიერ თავის ნაწარმოებში ექვთიმე ათონელის ბავშვობის ეპიზო-  
დების 'შემოტანა არადროული თანამიმდევრობით).

მაშასადამე, ამ ნაწარმოებებში მოვლენათა დროში უწყვეტი თანა-  
მიმდევრობით გადმოცემის პრინციპი დარღვეულია. ნაწარმოების კომ-  
პოზიციის აგებისას მწერალი ნებისთნეულად უნებლიედ ემოციურ პარალე-  
ლიზმს მიჰყვება და სინამდვილის გამონაგონ მოდელს ქმნის.

ჩვენი მთავარი მიზანია ვაჩვენოთ, თუ როგორ აისახა თეო-  
რიულ შეხედულებებში ზემოაღნიშნული პრა-  
ციის. მოგვეპოვება თუ არა თეორიული დასაბუთება მრავალპლანიანი  
კომპოზიციური წყობის უპირატესობისა?

პირდაპირ შეიძლებოდა გვეთქვა, რომ V—XI საუკუნეების თეო-  
რიულ მოსაზრებებში ადგილი არა აქვს ლიტერატურული ნაწარმოები-  
სათვის გამონაგონი სტრუქტურის (მრავალპლანიანი კომპოზიციური  
წყობის) უპირატესობის მტკიცებას: პირიქით, ამდროინდელი თეორიუ-  
ლი მოსაზრებანი იცავს მოვლენათა დროში უწყვეტი თანამიმდევრო-  
ბით გადმოცემის პრინციპს. მაგრამ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ თეორი-

ული აზროვნებისათვის შეუმჩნეველი არ დარჩენილა მწერლობაში მრავალპლანიანი კომპოზიციური წყობის დამკვიდრების ფაქტი. ლიტერატურული აზროვნება გამოხმაურებია ამ ცვლილებებს, თუმცა მის მიმართ უარყოფითი პოზიცია დაუქვერია. ასე რომ, შემოქმედებითი პრაქტიკა და თეორიული აზროვნება ურთიერთსაწინააღმდეგო ტენდენციებს ამჟღავნებს.

ამას გვაფიქრებინებს შემდეგი გარემოება: როგორც აღვნიშნეთ, X—XI საუკუნეთა ნაწარმოებებში ადგილი აქვს ძირითადი სიუჟეტური ხაზიდან გადახვევას პარალელური პასაჟების შემოტანის გზით. ცალკეული მათგანი დამოუკიდებელ კომპოზიციურ ერთეულებს წარმოადგენს (აღსანიშნავია, რომ გამომცემელ-რედაქტორები მათ ცალკე თავებად გამოპყოფენ ხოლმე). ავტორები, გავრცელებულ მოსაზრებათა შესაბამისად თვლიან, რომ ასეთი გადახვევა დარღვევაა. ამიტომაც ცდილობენ გაამთლიანონ თხრობა. ამ მიზნით ხმარობენ შემდეგ გამოთქმებს: „აწ კულად ნეშტი იგი პირველი განვაახლოთ“ (გიორგი მერჩულე), „პირველსავე სიტყუასა მოვიდეთ“ (გიორგი მერჩულე), „ვითარცა ვთქუთ“, „ვითარცა ზემო ვთქუთ“, „ხოლო ჩუენ პირველსავე სიტყუასა მოვიდეთ“ (გიორგი ათონელი)<sup>1</sup>, „ხოლო ჩუენ კულად აღვიდეთ პირველსავე სიტყუასა და ძალისაებრ ვიპყრათ წესი თხრობისა“<sup>2</sup>, „ხოლო აქა ეგულების სიტყუასა კულად ქცევა სხუად მიმართ“<sup>3</sup>. „უცდომელად წარვემართო გზასა სიტყუსა ჩემისა“<sup>4</sup>, „ხოლო აწ მოვიდეთ პირველსავე სიტყუასა სადა იგი დავუტევეთ“<sup>5</sup>.

ამრიგად, უწყვეტი თხრობა დამახასიათებელია, როგორც „უცდომელად წარმართება გზასა სიტყუსასა“. ავტორი უნდა ცდილობდეს, რომ „ძალისაებრ იპყრას წესი თხრობისა“. ეს მას ავალებს დაიცვას თხრობის უწყვეტობა. ავტორები თითქოსდა უხერხულობას გრძნობენ, როცა თხრობის ძირითადი ხაზიდან გადახვევა უხდებათ. ზემომოყვანილი გამოთქმებით ცდილობენ აღადგინონ სიუჟეტური ხაზის განვითარების უწყვეტობა, ან სპეციალურად დაასაბუთონ ასეთი „დარღვევის“ აუცილებლობა.

მაშასადამე, IX—XI საუკუნეების ქართულ მწერლობაში მკლავნდება მრავალპლანიანი კომპოზიციური წყობის დამკვიდრება. თე-

<sup>1</sup> ცხორებდ იოვანესი და ეფთჳმესი, გვ. 17, 18, 27.

<sup>2</sup> სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, კ. კეკელიძის გამოცემა, გვ. 159.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 172.

<sup>4</sup> ათონის კრ., გვ. 318.

<sup>5</sup> ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 87.



ორიული აზროვნება კი ჩამორჩება ამ სიახლეებს. თეორიულად მთელი V—XI საუკუნეების განმავლობაში ერთპლანიანი კომპოზიციური წყობის პრინციპებს იცავდნენ. მაგრამ შემოქმედებითი პრაქტიკა არ ემორჩილებოდა აპრიორულ თეორიულ მოსაზრებებს. მასში მძლავრობდა ტენდენცია, რათა გამონაგონი სტრუქტურა სინამდვილისა (გამონაგონი—მხატვრული მოდელი მოვლენათა ურთიერთმიმართებისა) ლიტერატურული ნაწარმოების შინაარსს ქმნიდეს და იგი შემდეგ ესთეტიკურ ფენომენად იქცეს. ეს პროცესი დასრულდა შ. რუსთველთან. „ვეფხისტყაოსანში“ გაიდეალებულია გამონაგონი გმირები და გამონაგონი სიტუაციები. ეს ფაქტი ჩვენ ლიტერატურულ აზროვნებაში რენესანსული ჰუმანიზმის გამოვლინებად მიგვაჩნია: ამ შემთხვევაში გაიდეალებულია ადამიანის გონების ნაყოფი, „ღვთიური მადლით მოსილი“ სინამდვილის ადგილს იჭერს ადამიანის ფანტაზიით შექმნილი სინამდვილე. ამ მიმართულებით კი პირველი ნაბიჯი გადაუდგამს X—XI საუკუნეების ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობას.

სინამდვილის განზოგადების პრინციპები ე. წ.  
„აპიოგრაფიულ შაბლონთა“ მისხლვით

ამჟერად ქართულ აგიოგრაფიაში გავრცელებულ რამდენიმე მყარ ლიტერატურულ მოტივს გამოვყოფთ, რათა მათ მაგალითზე ვაჩვენოთ, რომ იმდროინდელ მწერლობაში სინამდვილის განზოგადებულად ასახვისათვის ამოსავალი პრინციპები ყოფილა შემუშავებული (ხშირად თეორიულად სახელმძღვანელო პრინციპები). მათზე დაყრდნობით სხვადასხვა მწერალი მხატვრულ სახეებს ერთგვარად აგებდა. ამით კი კონკრეტულ-ისტორიულ სინამდვილეს განზოგადებული, იდეალიზებული სახე ენიჭებოდა, ე. ი. სინამდვილეს გადმოსცემდნენ არა ისე, როგორც იყო, არამედ ისე, როგორც „უნდა ყოფილიყო“.

I

ბუნებრივად დაისმის კითხვა: მიზანშეწონილია თუ არა იმდროინდელი ლიტერატურული პრინციპების წარმოსაჩენად ანგარიშის გაწევა აგიოგრაფიული შაბლონებისათვის? ხომ არ იქნებოდა სწორი, რომ „შაბლონები“ საერთოდ გამოგვერიცხა მხედველობიდან, როცა იმდროინდელი მწერლობის მხატვრულ ფასეულობაზე ვლაპარაკობთ?

ამ კითხვაზე პასუხის გაცემისას ჩვენ საჭიროდ ვრაცხთ მოვიხმოთ ძველი რუსული მწერლობის ცნობილი სპეციალისტის, დ. ლიხაჩოვის ზოგიერთი დაკვირვება.

დ. ლიხაჩოვი სპეციალურად შეეხო ძველ რუსულ ლიტერატურაში შაბლონურობის ესთეტიკურ მნიშვნელობას<sup>1</sup>. მის დაკვირვებებს ხშირ შემთხვევაში ზოგადთეორიული მნიშვნელობა ენიჭება, ამდენად, ისინი ჩვენგანაც ანგარიშგასაწევი შეიძლება გახდეს.

დ. ლიხაჩოვის აზრით, შაბლონურობა შუა საუკუნეების ლიტერატურული გემოვნების შესატყვისია. მაშასადამე, შაბლონურობა იმდ-

<sup>1</sup> Работа, которую необходимо проделать, члрн. «Вопросы литературы», 1963, № 9, стр. 55 და სხვა.

როინდელი მწერლობის ნაკლი კი არ არის, არამედ ბუნებრივი პასუხია მკითხველის მოთხოვნილებებზე. თანამედროვე მკითხველი, როგორც დ. ლიხაჩოვი აღნიშნავს, ლიტერატურაში მოულოდნელობებსა და ეფექტებს ეძებს, წინააღმდეგ შემთხვევაში მისთვის მოსაწყენია ნაწარმოები. მაგრამ იმდროინდელი მკითხველისათვის ასეთივე მოსაწყენი აღმოჩნდებოდა მოულოდნელობებსა და ეფექტებზე აგებული ნაწარმოები: «Современному читателю может показаться окупной древнерусская литература. Она по большей части до конца XVII в. обходится без эффектов неожиданности, без интригующих и удивительных обстоятельств. Но я уверен, что древнерусский читатель, в свою очередь, нашел бы окупным любой из современных романов: он искал в литературном произведении исторически значительное, непосредственно правоучительное и непосредственно познавательное. Он перечитывал произведения по многу раз и поэтому эффект неожиданности вряд ли был для него возможен»<sup>1</sup>.

დაინტერესების ხერხები და მათ შესახებ არსებული თეორიული შეხედულებანი ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობაშიაც რომ უაღრესად თავისებური იყო, ამაზე მეტყველებს შემდეგი ფაქტები. სხვადასხვა ავტორთან გვხვდება შემთხვევები, როცა ნაწარმოების ან მისი რომელიმე თავის (თუ მონაკვეთის) დასაწყისში ვაღმოცემულია წინააღმდეგე ამბის ქარგა. ამით კითხვის პროცესში მოულოდნელობის გაჩენის შესაძლებლობა წინააღმდეგე შეგნებულად მოხსნილია.

შაბლონურობის თვალსაზრისით აგიოგრაფიული მწერლობა შეიქმნებოდა შეგვეპირისპირებინა ზღაპრისათვის, როგორც ერთ-ერთი ფოლკლორული ჟანრისათვის, რომელიც, როგორც ცნობილია, დღეისათვის არსებული სახით ძირითადად შუა საუკუნეების პროდუქტია. ამგვარი შეპირისპირებით ცხადი განდება, რომ შაბლონურობა მაინცდამაინც, აგიოგრაფიის, როგორც „ჟანრის“, თავისებურებებიდან კი არ გამომდინარეობს, ეს საზოგადოდ შუა საუკუნეების მხატვრული აზროვნების თვისებაა.

სპეციალური გამოკვლევებით მიღებულ დასკვნებს მ. ვერლი ასე აჯამებს: «Сказка как жанр является в высшей мере искусственной и притом более поздней формой, возникшей в процессе мыслительной абстракции»<sup>2</sup>.

ა. ნ. ვესელოვსკის აზრით, ზღაპრებში სიუჟეტების სქემატური ფორმით აგება ხშირად შეგნებულადაც ხდება<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> დ. ლიხაჩოვი, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 55

<sup>2</sup> Общее литературоведение, М., 1957, стр. 112.

<sup>3</sup> Историческая поэтика, М., 1949, стр. 459.

სპეციალურ გამოკვლევებში, რომლებიც ქართული ხალხური ზღაპრების თავისებურებებს შეეხება, აღნიშნულია, რომ მათ ახასიათებს ურთიერთმსგავსი კომპოზიციური წყობა, სიუჟეტური მოტივებისა და პასაჟების შაბლონიზაცია, თვითგანმეორებანი, „თავისთავად“ ესთეტიკური საგნების გამოყენება მხატვრულ სახეთა აგებისას, ე. წ. ჰომერული ეპითეტები და სხვა<sup>1</sup>.

რა იყო ზღაპრებში შაბლონურობის მიზეზი?

რასაკვირველია, არავითარ თეორიულ რეკლამენტირებას მათში ადგილი არ ჰქონია. მაშასადამე, იგი იმდროინდელი მხატვრული აზროვნების თავისებურებებიდან გამომდინარეობდა. არავის აზრად არ მოსვლია ეთქვა, რომ შაბლონურობა ამცირებდეს ზღაპრის მხატვრულ ღირსებას, ზღაპარში იგი „თავის ადგილზეა“.

აგიოგრაფიული ნაწარმოებები და ზღაპარი შემოქმედების ორ ურთიერთგანსხვავებულ სფეროს განეკუთვნება. ამასთანავე ორთავე ძირითადად შუა საუკუნეების მხატვრული აზროვნების თავისებურებათა წარმომარჩინებელია. ამის გამოხატულებაა, რომ მათ აერთიანებს ზოგადი ნიშანი — შაბლონურობა და არა მისი კონკრეტული გამოვლინების ფორმები (თითოეულ მათგანში შაბლონურობა სხვადასხვაგვარად ვლინდება). აქვე უნდა დავძინოთ, რომ ფანტასტიკა ზღაპარში არაა მიჩნეული იმ ძალად, რომელსაც შეუძლია დაჩრდილოს ამ ეპოქაში ეროვნულ-ისტორიულ იდეალთა ცხოველმყოფელობა. ასეთივე შეფასება უნდა მიეცეს რელიგიურ-ალმსარებლობით საწყისს აგიოგრაფიულ მწერლობაში.

მიუხედავად იმისა, რომ მხატვრული შემოქმედების ამ ორ დარგს შორის დაპირისპირებულობა არსებობდა, უნდა ვიფიქროთ, რომ ადგილი ჰქონდა ურთიერთშემოქმედებასაც. აგიოგრაფიული მწერლობა იმთავითვე გაემიჯნა ხალხურ შემოქმედებას, მაგრამ ამ უკანასკნელში შემუშავებული მხატვრული გამოსახვის პრინციპები მასზე მაინც გავლენას მოახდენდა. ამ შემთხვევაში აგიოგრაფიას „საკუთარი ინტერესები“ ამოძრავებდა: რათა მას საერთო აღიარება მოეპოვებინა, ანგარიში უნდა გაეწია გავრცელებული ლიტერატურული გემოვნებისათვის. რომელსაც სათავე ჯერ კიდევ წარმართული ხანიდანვე ედებოდა; იგი კვლავაც განაგრძობდა არსებობას ხალხურ შემოქმედებაში. ამის გამო სისტემატური ხასიათი ჰქონდა „წარმართული ელემენტის“ შემოჭრას აგიოგრაფიულ მწერლობაში. ქრისტიანულ მწერლობაში „წარმართული

<sup>1</sup> მ. ჩიქოვანი, ქართული ხალხური სიტყვიერების ისტორია, 1956, გვ. 367—371; რჩეული ქართული ხალხური ზღაპრები, ე. ვირსალაძის რედაქციით, შესავალი წერილი, გვ. 27.

ელემენტების" არსებობა არ შეიძლება მხოლოდ ამ უკანასკნელის სიძლიერით აიხსნას. მხედველობაშია მისაღები შემდეგი გარემოებაც: აღრინდელი ფეოდალური კულტურის განვითარების დროს არსებულა სათანადო ისტორიული პირობები (საფუძველი), რომ აღნიშნული ელემენტი კვლავაც ცოცხლობდეს. აკად. კ. კეკელიძეს გამოყოფილი აქვს ოთხი კომპოზიციური შაბლონი, რომლებაც მეცნიერის აზრით, აგიოგრაფიულ მწერლობაში იქნა შემუშავებული და შემდეგ მისგან საერო მწერლობამ იმეკვიდრევა (იხ. ქვემოთ). აქვე საჭიროდ ვთვლით შევნიშნოთ, რომ ეს კომპოზიციური შაბლონები მხოლოდ აგიოგრაფიული მწერლობის კუთვნილებას როდი წარმოადგენდა. ძირითადი ელემენტები ამ კომპოზიციური შაბლონებისა აღრევე არსებობდა ხალხურ შემოქმედებაში, მაგალითად, მითოლოგიურ ეპოსში, საიდანაც ისინი აგიოგრაფიულ მწერლობასაც შეეძლო აეღო; ეს ელემენტები აგიოგრაფიული მწერლობის წარმოშობის შემდეგაც განაგრძობდა არსებობას ხალხურ შემოქმედებაში, კერძოდ, ზღაპარში.

მხატვრული აზროვნების ზემოაღნიშნულ წესს მიჰყვება იმდროინდელი ქართული მხატვრობაც. მასშიაც შემუშავებულა გამოსახვის მყარი ხერხები: კომპოზიციური ერთპლანიანობა (მეორე პლანის კომპოზიციურ ელემენტებს, მაგალითად, ბუნების ფონს, დამოუკიდებელი კომპონენტის მნიშვნელობა თითქმის დაკარგული აქვს); ყველა მოძრაობა ნაწარმოების ძირითად თემას ემორჩილება, ტანსაცმლის „გეომეტრიული“ დრაპირება; მოძრაობათა „განსაკუთრებულობა“ — სიმბოლურობა და პირობითობა; განათების „ცენტრალურობა“ და შუქჩრდილის იგნორირება; შებრუნებული პერსპექტივები; საგანთა გეომეტრიზაცია; ადამიანის თავის დომინირება კომპოზიციაში; ნახევარტონთა უარყოფა ფერებში; ერთიანი სიმბოლური ელემენტები (შარავანდელი, ჭვარი, ტეტრამორფი, მაკურთხებელი ხელი და სხვა); ხასიათების იდეალიზება და ა. შ. (ჩვენ მხედველობაში გვაქვს იმდროინდელი ქართული კედლის მხატვრობა).

ესთეტიკური ღირსება კედლის მხატვრობის იმდროინდელი ნიმუშებისა მიიღწეოდა არა ამ თავისებურებათა დაძლევისას, არამედ „მათ შიგნით“ — ამ თავისებურებათა შენარჩუნებასთან ერთად.

შეიძლებოდა ამ თვალსაზრისით ყურადღება მიგვექცია წმ. ნინოსა და დავით გარეჯელის გამოსახულებებზე დავით გარეჯის წმ. ნიკოლოზის ეკლესიაში. ამ შემთხვევაში საქმე გვაქვს ორიგინალურ ქართულ ლიტერატურულ ნაწარმოებთა თავისებურ წაკითხვასთან. როგორც შ. ამირანაშვილი აღნიშნავს, «Житие Давида Гареджелли было детально разработано в Грузинском искусстве X века. В распоря-

жених художников не было готовых шаблонов и они сами создавали оригинальные композиции»<sup>1</sup>.

ნიუხედავად ამისა, ამ ნაწარმოებებშიაც განმეორებულა ქართული კედლის მხატვრობაში საერთოდ გავრცელებული გამოსახვის მყარი ხერხები.

აღნიშნული თავისებურებანი ახასიათებს ძველ ქართულ არქიტექტურასაც<sup>2</sup>.

ყოველივე ზემოაღნიშნულიდან ერთი რამ ცხადი ხდება: გამოსახვის მყარი ხერხების არსებობა საერთოდ დამახასიათებელია ადრეული პერიოდის ქართული ხელოვნების სხვადასხვა დარგისათვის. აგიოგრაფიული ნაწარმოებებისათვის დამახასიათებელი შაბლონურობა იმდროინდელი მხატვრული აზროვნების ზოგადი თავისებურებებიდან გამომდინარეობს და იგი არ უნდა იქნეს განხილული, როგორც ამ ქანრის შეზღუდულობის გამოხატულება. ხშირად შაბლონურობიდან გადახვევა აგიოგრაფიაში ახალი ელემენტების (საერო მწერლობის თავისებურებათა) შემოჭრით აიხსნება. არასწორია, როცა ამ ელემენტებით სურთ ამოსწერონ აგიოგრაფიული მწერლობის მხატვრული წარმატებანი. აგიოგრაფიის მხატვრული წარმატებანი საკუთარი, სპეციფიკური ნიშნების ფარგლებში უნდა ვეძიოთ. ახალი ელემენტების შემოჭრის ფაქტი სხვა მსრივია საყურადღებო: იგი მიგვიჩივებს, რომ აგიოგრაფიის შინაგან განვითარებას გამოუწვევია მისი თვისობრივად შეცვლა (ოღონდ, ცალკეული ელემენტების მხრივ).

მაშასადამე, შაბლონურობა არ გამორიცხავს აგიოგრაფიის მხატვრულ ღირსებებს. საერთოდ, თუკი შანიც ასეთი საკითხი დაისმის, ეს იმით აიხსნება, რომ წარსულის ხელოვნების ნიმუშთა შეფასებისას ზოგჯერ ისტორიულ თვალსაზრისს ვცილდებით და ნათ მხატვრული ფასეულობის დღევანდელი საზომით ვაფასებთ. ასეთ მიდგომას გარკვეულ შემთხვევაში შესაძლებელია თავისი გამართლებაც ჰქონდეს: მაგალითად, იგი წარმოაჩენდა, რომ მხატვრულობის საზომი იმდროინათვის განსხვავებულია დღევანდელისაგან. უფრო მეტის თქმის უფლებას კი ამგვარი მიდგომა ვერ მოგვცემდა.

## II

როგორც აღვნიშნეთ, აგიოგრაფიულმა მწერლობამ და, კერძოდ, ქართულმა. შეიმუშავა მხატვრული გამოსახვის მყარი ხერხები გმირთა დახატვისას, სიტუაციათა აღწერისა თუ ნაწარმოების კონპოზიციური

<sup>1</sup> История грузинской монументальной живописи. стр. 41.

<sup>2</sup> იხ. ლეონ მელიქსეთ-ბეგი, სინბოლო ქართულ და სომხურ ხელომოდერებაში, ეურნ. „კავკასიონი“, 1924, № 3—4, გვ. 235.

აგების მხრივ. გამოსახვის მყარი ხერხების გამოყენებით კონკრეტულ გმირს თუ სიტუაციას განზოგადებული სახე ეძლევა. ასეთი მყარი მოტივების ან ე. წ. შაბლონების ანალიზით შეგვიძლია წარმოვაჩინოთ ესა თუ ის თეორიული მოსაზრებანი. რამდენადაც უნდა ვიფიქროთ, რომ მწერლობაში ის მოტივი მიიღებდა ხშირად საყოველთაოდ გავრცელებას, რომლისადმი ანგარიშგაწევა თეორიულად იქნებოდა დასაბუთებული. ჩვენ ყურადღებას შევაჩერებთ სწორედ იმ მყარ მოტივებზე, რომლებიც ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობაში ყოფილა გავრცელებული — რომლებსაც წინასწარგანზრახვით მიმართავენ ქართველი ავტორები და, ამდენად, მათში ამოხაცნობი ხდება საჭუყველდამდეგი თეორიული პრინციპები.

აღნიშნულ ხერხთა აღნუსხვა-შესწავლა საჭიროა მრავალი თვალსაზრისით. უპირველეს ყოვლისა, იმ მიზნით, რათა აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში აღწერილი ფაქტებიდან გამორჩეული იქნეს, თუ რომელი შეიძლება ჩაითვალოს ისტორიულ სინამდვილედ და რომელი უნდა იქნეს მიჩნეული ლიტერატურული მოტივის გამოხატულებად (ის, რაც ლიტერატურული მოტივის სახეს იღებს, ისტორიული რეალობა არ აღმოჩნდება). ე. ი. ლაპარაკია იმაზე, რომ აგიოგრაფიულ თხზულებებში შესაძლებელია რომელიმე ეპიზოდი კონკრეტულ-ისტორიულ ფაქტის სახით იყოს მოწოდებული, ავტორი ამტკიცებდეს მის რეალურობას, მაგრამ აქვე მოსალოდნელია აღმოჩნდეს, რომ სინამდვილეში გავრცელებული ლიტერატურული მოტივის გამოყენებასთან გვაქვს ადგილი. ასეთ შემთხვევაში ამ ეპიზოდის ისტორიულობა ეჭვს ქვეშაა დასაყენებელი. მეორე: „შაბლონური ერთეულების“ მიხედვით სხვადასხვა დროისა და სხვადასხვა ერის აგიოგრაფიული მწერლობა ხშირად ერთმანეთისაგან განსხვავდება (ჩვენ ვითვალისწინებთ, რომ მრავალი ასეთი ხერხით ხშირად ერთმანეთს ემსგავსება აგიოგრაფიული ნაწარმოებები, მიუხედავად ადგილისა და დროისა). აქ უნდა გავითვალისწინოთ შემდეგი გარემოება: თავისებურება ამა თუ იმ ერის აგიოგრაფიული მწერლობისა იმითაც კავშირდება, თუ კონკრეტულად რომელი მოტივის ტრადიციული განმეორება დამკვიდრებულა მასში — შაბლონთა რომელი სახისადმი იჩენს იგი მიდრეკილებას. შესაბამე: გამოსახვის მყარი ხერხების განხილვა-შესწავლა წარმოგვიჩენს მხატვრულობის თავისებურებას იმდროინდელ მწერლობაში. დავინახავთ, რომ იმას, რაც დღეს ჩვენ ტრადიციულად გვეჩვენება აგიოგრაფიულ მწერლობაში, თავისი დროისათვის სხვაგვარი ფასეულობა უნდა ჰქონოდა.

მეცნიერებაში არაერთგზის აღნიშნულა აგიოგრაფიულ მწერლობაში გამოსახვის მყარი ხერხების არსებობის ფაქტი. გამოიყოფიან ისინი „მყარი ფორმულების“, „შაბლონური პასაჟების“, „მყარი მოტივების“, „ტრაფარეტული თქმების“ და სხვა სახელწოდებით.

• კ. კეკელიძემ გამოკყო „აგიოგრაფიული თხრობის კომპოზიციური შაბლონები“<sup>1</sup>. მისი მოსაზრებით, იგი ოთხი ელემენტისაგან შედგება; პირველი: „წმინდანი ბავშვობაშივე იჩენს სულიერ სიმშვენიერეს“ და განსაკუთრებულობას; მეორე: „დავაჟაკებული წმინდანი ნამდვილი „სულიერი გმირია“ და „ზეკაცი“. ის იბრძვის და სძლევს ხორცსა და სხვადასხვა ხასიათის ცდუნებას ამქვეყნად, „ეშმაკს“, რომელიც მას ხშირად ხილულად, ვითომც ადამიანისა და რომელიმე ცხოველის სახით, ეჩვენება და ასრულებს ისეთ სასწაულებს, რომელიც მას ბუნების კანონებზე მაღლა აყენებენ“; შემდეგ. „წმინდანის ამქვეყნიური ცხოვრება წარმოადგენს განუწყვეტელ სამსახურს ღვთისადმი და შეუწყლებელ ერთგულებას, მისი სიყვარულისათვის ის ითმენს და იტანს ათასგვარ ასკეტურ ღვაწლსა და შრომას“; მეოთხე ელემენტი კ. კეკელიძეს ასე აქვს განსაზღვრული: „სულიერი გმირი“ — წმინდანი ან მსხვერპლად ეწირება თავის მიზანს, მოწამებრივ სიკვდილს ითმენს. ანდა ხანგრძლივი გაკირებულ-შევიწროებული ასკეტური ცხოვრების შემდეგ ბუნებრივი სიკვდილით კვდება, მაგრამ ორთავე შემთხვევაში ის კეთილს ბოროტზე ამარჯვებინებს.

კ. კეკელიძე ამ შემთხვევაში კომპოზიციურ შაბლონებს ეხება, ამდენად, რასაკვირველია, ეს ოთხი ელემენტი ვერ ამოწურავს ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობაში გავრცელებულ მყარ მოტივებს. მაგრამ ეს ვერ ამოწურავს ვერც კომპოზიციურ შაბლონებს. კ. კეკელიძეს კონკრეტულად ის ელემენტები აინტერესებდა, რომლებიც აგიოგრაფიული მწერლობიდან გადავიდა საგმირო-სამიჯნურო თხზულებებში<sup>2</sup>.

მრავალი თვალსაზრისით ცდილან მოენახათ ახსნა აგიოგრაფიაში გავრცელებული შაბლონურობის ტენდენციისათვის. გამოთქმულია მოსაზრება, რომ მხატვრულ გამოსახვას განვითარების ადრეულ ხანაში ბუნებრივად ახასიათებდა რიტმულობა, რაც მიჩნეულ უნდა იქნეს განმეორებათა გამომწვევ მიზეზად.

უმეტესად აგიოგრაფიული შაბლონები შეფასებულია ნეგატიური ასპექტით.

აგიოგრაფიაში გავრცელებული გამოსახვის მყარი ხერხები არ შეიძლება ერთიანად, ერთ სიბრტყეზე განვიხილოთ. გამოიყოფა სხვადასხვა

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, II, თბ., 1958, გვ. 4—5.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 6.



სახის განმეორებანი. მაგალითად, ავტორებთან ადგილი აქვს თვითგანმეორებას (იგი ამა თუ იმ ავტორის სტილური თავისებურებებითაა განპირობებული). ზოგჯერ განმეორება—შაბლონები ენას „მყარ ფორმულებს“ წარმოადგენს, რომლებიც, შესაძლებელია, თავისი დროისათვის მწიგნობრულ შაბლონებად არც ითვლებოდნენ. უნდა გამოვყოთ ე. წ. ფიქსირებულ ფორმათა განმეორებანი, რომლებიც სტილის ბუნებრივ ტენდენციას გამოხატავენ და ყოველი დროის ლიტერატურული (მაშასადამე, გარკვეულად მწიგნობრული) ენისათვის დამახასიათებელი არიან. სამეცნიერო ლიტერატურაში დადასტურებულია ფიქსირებულ ფორმათა განმეორების ტენდენციის ინტენსივობა ძველ ქართულ მწერლობაში: (გრ. კიენაძე).

ჩვენ როგორც აღვნიშნეთ, ყურადღებას მივაქცევთ ისეთ მოტივებს, რომლებსაც გარკვეული თეორიული წანამძღვრები გააჩნიათ.

### III

ერთ-ერთი გზა კონკრეტულ-ისტორიული პიროვნების განზოგადებისა იყო ის, რომ იგი (ნაწარმოების პერსონაჟი) წარმოედგინათ ბიბლიურ წიგნებში მოცემული იდეალის მიხედვით. ბიბლიური წიგნები „საღვთო წერილად“ ითვლებოდა და, მაშასადამე, მწერლობის ნიმუშადაც უნდა ჩათვლილიყო. განზოგადების საფუძველი რომ ბიბლიური იდეალი ყოფილიყო — ეს ერთ-ერთი ძირითადი მოთხოვნაა ძველ ქართულ ლიტერატურაში. ვხაზოთ, თუ როგორ მიჰყვება ამ პრინციპს ქართული აგიოგრაფიული მწერლობა.

ამ თვალსაზრისით განვიხილავთ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებას“. ჩვენ დავაჯგუფეთ თითქმის ყველა დამოწმება ბიბლიური წიგნებიდან, რომლებიც ამ ნაწარმოებში მოგვეპოვება და ასეთი სურათი მივიღეთ<sup>2</sup>.

#### მორალური იდეალის გამოხატვა:

1. გვ. 248: სიბრძნე მათი გამოსავალთა ზედა იქებინ“ (იგავ., 1, 20);
2. გვ. 248: „ბრძნად მეტყუელებამ ვეცხლი არს წმიდამ, ხოლო დუშილი ოქროს რჩეული“;—
3. გვ. 252: რამ-მე კეთილ ანუ რამ-მე შეუნიერ, არამედ დამკვლრებაა ძმათაჲ ერთად“ (ფს. 132, 1);
4. გვ. 257: „რამ სულისა აღმოფშვნამ მაღლი იქმნების და რამ სულისა აღმოფშვნამ ბრალი იქმნების ჩუენ შორის“ (II კორინ. 12,7);
5. გვ. 258: „კმა არს მოწაფისა მის, იყოს თუ ვითარცა მოძღუარი თვისი“ (მთ. 10, 25);

6. გვ. 260: „თქუენი ნამეტნავი მათისა ნაკლულევანებისა და მათი ნამეტნავი თქუენისა ნაკლულევანებისაჲ“ (II კორინ. 8, 14);

7. გვ. 271: „სრულმან სიყუარულმან შიში განდევნის“ (ი. 4, 18);

8. გვ. 276: „ნუ თუალხუმით შჯით, არამედ საშჯელი სამართალი საჯეთ“ (ი. 7, 24);

9. გვ. 278: „შვილო, მიაგე მშობელთა შენთა, რაჲ-იგი მოგაგეს, რამეთუ თუნიერ მათსა შენმცა არა იყავ“ (ზირაქ. 7, 30);

10. გვ. 278: „საგმობელ არს, რომელმან შეუტაცხ-ყოს მამაჲ თუსი და წყეულ არს უფლისაგან, რომელმან განაწყოს გული დედასა“ (ზირაქ. 3, 18);

11. გვ. 278: „კურთხევამან მამისამან და დედისამან დაამტკიცნის სახლნი უკუნისამდე, ხოლო წყევამან მათმან აღჰხებურნის სრულიად“ (ზირაქ. 9, 10);

12. გვ. 281: „ძმაჲ ძმისა შემწე, ვითარცა ზღუდე დაუცემელი“ (იგავ. 18, 19);

13. გვ. 290: „ნუ მრავალნი ჰმოძღურით“ (იაკობ, 3, 1);

14. გვ. 290: „მკურნალო, პირველად განიკურნე თავი თვისი“ (ლ. 4, 23).

15. გვ. 292: „სიმდაბლე ეგე თქუენი ცხად იყავნ“ (ფილიპ. 4, 5);

16. გვ. 306: „უგუთური რისხვამან მოკლის“ (იობ. 5, 2);

17. გვ. 308 „რომელი არა შურებოდის, ნუცალა ჰკამნ“ (II თესალ. 3, 10).

ზემომოყვანილი ადგილები ბიბლიის სხვადასხვა წიგნებიდანაა. როგორც დავინახეთ, არც ერთი მათგანი არ შეიცავს საკუთრივ სპეციფიკურ მისტიკურ-სპირიტუალისტურ თვალსაზრისს და ყოფითი დიდაქტიკის ფარგლებიდან თითქმის არ გამოდის. თავისი შინაარსით ამათ უახლოვდება მეორე ჯგუფი ბიბლიური წიგნების დამოწმებათა, რომლებიც „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ მოგვეპოვება. ამ რიგის დამოწმებანიც მიზნად მორალური იდეალის გამოხატვას ისახავს, ოღონდ რელიგიურ თვალსაზრისზე დამყარებით:

1. გვ. 250: „ვინ აღვიდეს მთასა უფლისასა, ანუ ვინ დადგეს ადგილსა წმიდასა მისსა, არამედ უბრალოჲ ქელითა და წმიდაჲ გულითა“ (ფს. 23, 3—4);

2. 251: „არა თუ მრავლისა ჟამისანი არიან ბრძენ, არცა ბრძენთა იციან სამართალი“ (იობ. 32, 9);

3. გვ. 251. „ბაგეთა მღდლისათა დაიცვან სამართალი და შჯული პირისა მისისაგან გამოიძიონ, რამეთუ ანგელოზნი უფლისა ყოვლისა მპყრობელისაჲ არს იგი“ (მალაქ. 2, 7);

4. გვ. 254: „სასყიდელი იგი მოქმედსა მას შეერაცხების არა თუ მადლით, არამედ თანანადებით“ (პრომ. 4, 4).

5. გვ. 256: „ველნი შენნი აღიესენ სიპოხითა, განჰპოხო შენ შეენიერებაჲ უდაბნომასაჲ და სიხარული ბორცუთა შეიმოსონ და ლელეთა განამრავლონ იქელი ღმრთის მსახურებისად, ღაღადებდენ და გალობდენ“ (ფს. 64, 11).

6. გვ. 256: „მოგუხედენ მონათა შენთა, უფალო, და ქმნულსა კელთა შენთასა! წარუძელუ ძეთა მათთა! იყავნ ნათელი შენ, (უფლისა) ღმრთისა ჩუენისაჲ, ჩუენ ზედა! საქმენი კელთა ჩუენთანი წარჰმართენ ჩუენ ზედა, უფალო, და ქმნული კელთა ჩუენთაჲ წარგვმართე“ (ფს. 89, 16—17);

7. გვ. 257: „არა თუ შვდ გზის თდენ შეუნდო ძმათა დღესა შინა, არამედ სამეოცდაათჯერ შვდგზის“ (მთ. 18, 22);

8. გვ. 271: „განცხადებაჲ ღმრთისა სიტყუათაჲ განმანათლებელ და გონიერ ჰყოფს ჩჩვლთა“ (ფს. 118, 130);

9. გვ. 271: „ეკრძალენით, ნუ ვინმე დააბრკოლოთ ერთი მცირეთაგანი, რამეთუ ანგელოზნი მათნი მარადის ხედვენ ჰირსა მამისა ჩემისა ზეცათამსა“ (მთ. 18, 10);

10. გვ. 278: „უკუეთუ ვინმე თვსთა და უფროას სახლეულთა არა ილუწიდეს, ეგვევითარსა მას სარწმუნოებაჲ უფარ-უყოფიეს და არს იგი ურწმუნოთა უძვრესს“ (ტიმ. 5, 8);

11. გვ. 281: „ერთი-ერთისათვის ილოცევიდით, რამათა განიკურნენთ; რამეთუ ფრიად შემძლებელ არს ლოცვაჲ მართლისაჲ შეწევნად“ (იაკობ. 5, 16);

12. გვ. 284: „ყოველისათვს სიტყუსა უქმისა, რომელსა კაცი იტყუან, სიტყუაჲ მისცენ მისთვის დღესა მას საშჯელისასა“ (მათ. 12, 36).

13. გვ. 297: „მიზეზებად მიზეზთა ცოდვისათა კაცთა თანა, რომელნი იქმნიან უშჯულოებასა“ (ფს. 140, 4);

14. გვ. 309: „თავი არს სათნოებათა ყოველთაჲ საღმრთოჲ სიყუარული“ (ტიმ. 1, 5);

15. გვ. 309: „ამით ცნან ყოველთა, რამეთუ ჩემნი მოწაფენი ხართ, უკუეთუ იყუარებოდით ურთიერთას“ (ი. 13, 35);

16. გვ. 309: „რომელსა თქუენ გეტყვ, ყოველთა ვეტყვ“ (ი. 13, 37);

17. გვ. 310: „დალაცათუ გესხნენ ბევრ მზარდულ, არამედ მრავალ მამა“ (I კორინ. 4, 15);

18. გვ. 317: „უძლურ ვიყავ საპყრობილესა და მოხუედით ჩემდა“ (იგავ. 13, 9);

19. გვ. 3: „ნათელი მართალთა ზეთა მარადის“ (იგავ. 13, 9);

20. გვ. 317: „სულნი მართალნი კელთა შინა ღმრთისათა ცხოველ არიან“ (სიბრძნე სოლ. 3, 1).

ასევე გვხვდება რელიგიურ-ფილოსოფიური შინაარსის ციტირებანი: 1. გვ. 250; „გან-რამ-მე აცოფა ღმერთმან სიბრძნე იგი ამის სოფლისაჲ“ (კორ. 1, 20);

2. გვ. 254; „ტკბილ არს სასასა ჩემსა სიტყუანი შენნი უფროჲს თაფლისა პირსა ჩემსა“ (ფს. 118, 103);

3. გვ. 256: „წყალობათა შენთა, უფალო, უკუნისამდე უგალობდე, თესლითი თესლამდე მიუთხრობდე ჰემზარიტებათა შენთა პირითა ჩემითა, რამეთუ სთქუ: სოფელი წყალობით აღაშენოს“ (ფს. 88, 1—2);

4. გვ. 256: „უდაბნოთა ამათ და მათა აღვიხილენით თუალნი ჩუენნი, ვინაჲ მოხუედ შეწვენად ჩუენად“ (ფს. 123, 8);

✓ 5. გვ. 273: „არა თუმცა უფალმან აღაშენა სახლი, ცუდად შურებიან მაშენებელნი მისნი“ (ფს. 126, 1);

✓ 6. გვ. 274: „ვერვის კელ-ეწიფების მონებაჲ ორთა უფალთაჲ“ (მთ. 6, 24);

ამათ გარდა გამოიყოფა წმინდა რელიგიურ-მისტიკური შინაარსის ციტატები საღვთო წერილიდან, რაც სავსებით მოსალოდნელიც იყო.

1. გვ. 248: „მოუკლებელად ილოცედი“ (თესალ. 5, 17);

2. გვ. 250: „პური გულის-სათქუმელი არა გჰამო“ (დანიელ 10, 3);

✓ 3. გვ. 251: „შიში ღმრთისაჲ თავის არს სათნოებისაჲ“ (შჯულ. 10, 27);

4. გვ. 251: „შიშმან უფლისამან შესძინის დღეთა“ (შჯულ. 10, 12);

5. გვ. 255: „აღუთქუთ და აღუსრულეთ უფალსა ღმერთსა თქუენსა“ (ფს. 75, 11);

6. გვ. 257: „შენთვის მოესწყდებით ჩუენ მარადლე“ (ფს. 43, 22);

7. გვ. 257: „მარადლე ქრისტესთვის მოვკუდები“ (პრომ. 8, 36);

8. გვ. 262: „აბრაჰამსა სწადოდა ხილვაჲ ნათლისა ჩემისაჲ, იხილა და განიხარა“ (ი. 8, 56);

9. გვ. 267: „დღისი ამცნო უფალმან წყალობაჲ მისი და ღამე გლობაჲ მისი“ (ფს. 41, 8);

10. გვ. 274: „ეგრეთ ბრწყინევენენ ნათელი თქუენი წინაშე კაცთა, რამთა იხილნეს საქმენი თქუენნი კეთილნი და აღიდებდენ მამასა თქუენსა ზეცათასა“ (მთ. 5, 16);

11. გვ. 283: „ჰოვოთ თავისუფლება აზნაურებითა მით, რომლითა ქრისტემან ჩუენ განგუაზნაურნა“ (გალატ. 5, 1);

12. გვ. 283: „სადა სული უფლისაჲ, მუნ აზნაურებაჲ“ (II კორინ. 3, 17);

13. გვ. 283: „შვილ ღმრთისა ყოფა“ (I ი. 3, 2);

14. გვ. 283: „მადიდებელი ჩემნი ვადიდნე“ (მთ. 19, 29);

15. გვ. 283: „მივანიჭო ასი წილი აქავე და ცხორებაჲ საუკუნომ დაუმკვდრო“ (ლ. 18, 30);

16. გვ. 288: „წრფელ არს უფალი ღმერთი ჩუენი და არა არს სიცრუე მის თანა“ (ფს. 91, 16);

17. გვ. 299: „სულელები წინაწარმეტყუელთაჲ წინაწარმეტყუელთა დაემორჩილენ“ (I კორინ. 14, 32);

18. გვ. 300: „მოჰყუელით და ცხორებაჲ თქუენი დაფარულ არს ქრისტესთურთ ღმრთისა თანა“ (კოლას. 3,3);

19. გვ. 304: „წა არს, წა არს, წა არს უფალი ღმერთი საბაოთ, სავსე არიან ცანი და ქუეყანაჲ დიდებითა მისითა“ (ესაია, 6, 3);

20. გვ. 313: „საკვრველ არს ღმერთი წმიდათა შორის მისთა“ (ფს. 67, 36);

21. გვ. 313: „ნებაჲ მოშიშთა მისთაჲ შორის ყოს უფალმან, ლოცვანი მათნი ისმინნეს და აცხოვნნეს იგინი“ (ფს. 144, 19);

22. გვ. 315: „მას ღღესა შინა წარწყმდებიან ყოველნი ზრახვანი მათნი“ (ფს. 145, 4);

23. გვ. 316: „იქადიან წმიდანი დიდებითა, იხარებენ საკსენებელსა ზედა მათსა“ (ფს. 149, 5).

ჩვენ მოვიყვანეთ თითქმის ყველა დამოწმება ბიბლიიდან, რომლებიც „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრებაში“ გვხვდება, უბრალო რაოდენობრივი შეჭერებითაც კი სარწმუნო ხდება, რომ ბიბლიური იდეალი, ერთ-ერთი აგიოგრაფიული ძეგლის მიხედვით, გააზრებული ყოფილა უმთავრესად ეთიკურ ასპექტში. ამ ძეგლის ჩვენებათა მიხედვითაც შესაძლებლად მიგვაჩნია ზოგიერთი განზოგადებული დასკვნის გამოტანა, რადგანაც ვთვლით, რომ გიორგი მერჩულის პოზიციას საღვთო წერილის მიმართ არ უნდა იქნეს მიჩნეული გამოწაკლისად, სხვა ქართული ავტორებისაგან განსხვავებულად.

ქართულ აგიოგრაფიაში, როგორც ჩანს, ღმერთის იდეალი გააზრებულია უმეტესად ეთიკურ ასპექტში — „ღმერთი“, უპირველესად, ეთიკური კატეგორიაა. რასაკვირველია, „ღმერთი“, ამავე დროს, იყო მისტიკურ-ფილოსოფიური ცნებაც; იგი შეიცავდა უპირველესი საწყისისა და უზოგადესი ცნების შინაარსს. მაგრამ „ღმერთის“ ცნების ამ უკანასკნელი შინაარსით გააზრებას მწერლობის სხვა დარგები ემსახურებოდა (დოგმატიკური, მისტიკურ-ფილოსოფიური თხზულებანი და სხვა). ასეა გამოყენებული საღვთო წერილი ქართულ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებში, როცა ავტორი მიზნად ისახავს კონკრეტულ-ისტორიული სინამდვილის მაგალითზე ზოგადი მორალური იდეები მოგვაწოდოს.

ოაც ჩვენ „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრების“ შესახებ აღვნიშნეთ, იგივე ხშირად მეორდება სხვა ნაწარმოებებშიაც. იგივე იდეალები, იგივე მოტივები მოწოდებულია ბიბლიის მიხედვით. მაშასადამე, მყარ ლიტერატურულ მოტივთა, იდეალის „შაბლონური გამოხატვის“ ერთ-ერთი საფუძველი არის ბიბლია.

IV

სინამდვილის განზოგადებას აგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში ადგილი აქვს მაშინაც, როცა ავტორები მოვლენებს კონკრეტულობაში წარმოგვიდგენენ. გარეგნულად მოვლენათა კონკრეტულობაში ასახავის გზა ე. წ. „ქეშმარიტების“ აღწერის პრინციპის<sup>1</sup> დაცვის შთაბეჭდილებას ტოვებს. მაგრამ ხშირად შეიძინევა, რომ თვით უაღრესად კონკრეტული დეტალებიც კი სხვადასხვა ავტორთან არსებითად უცვლელად მეორდება. ასეთი შემთხვევები ნათლად წარმოგვიჩენს ავტორთა სურვილს: ერთის მხრივ, აღწერას რეალობის სახე მისცენ (იმისდა მიუხედავად, გადმოსცემენ რეალურს თუ გამონაგონ ამბავს) და მეორეს მხრივ, მოვლენათა ტიპობრივი — განზოგადებული სახე გამოკვეთონ.

დეტალიზაციის ხერხს სათავე, რასაკვირველია, „ქეშმარიტების აღწერის“ პრინციპებით ედება. მაგრამ ეს ხერხი შემდეგ დომინირებულ სახეს იღებს. დეტალურადაა გადმოცემული გამონაგონი ფაქტებიც. მაშასადამე, ჩვენთვის საყურადღებო ხდება დეტალიზების ორი შემთხვევა აგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში: პირველი, როცა ავტორები იყენებენ „ტიპურ“ დეტალებს და მეორე, დეტალური აღწერა იმ სიტუაციებისა, რომელთა მომსწრე ავტორი არ ყოფილა და, ამდენად არ ჰქონდა შესაძლებლობა დეტალური სინუსტიო ძოეთნრო ჩვენთვის ამბავი. მითუმეტეს, რომ „ქეშმარიტების აღწერის“ პრინციპი მას ავალებდა შეუცვლელად, ყოველგვარი გამონაგონის გარეშე გადმოეცა ჩვენთვის მოვლენები.

როგორც ცნობილია, V—XI საუკუნეების ქართულ აგიოგრაფიულ ნაწარმოებებში არაერთი დეტალური აღწერა მოგვეპოვება, რომლებშიაც გადმოცემული ამბების მომსწრე — „თანადახლომილი“ ნაწარმოების ავტორი არ ყოფილა; გავიხსენოთ თუნდაც ასურელ მამათა „ცხოვრებათა“ პასაჟები, „გრიგოლ ხანძთელის ცხოვრება“ და სხვანი,

ამ თვალსაზრისით, განსაკუთრებით დამახასიათებელია დიალოგების გამართვის დეტალურობა. ავტორები გვაწვდიან გმირთა საუბრის კონკრეტულ ნიუანსებსაც კი. ჩვენ მხედველობაში გვაქვს ამგვარი ადგილები: „დიაკონი ვინმე ერთი მის ეპისკოპოსისაჲ დგა წმიდისა შუშა-

<sup>1</sup> ამ მეთოდის შესახებ იხ. ქვემოთ, თავი XI.

ნიკის თანა მას ემსა, რომელსა გამოჰყვანდა იგი ტაძრით, და უნდა, რაჟთამცა ჰრქუა, თუ „მტკიცედ დეგ“ და თუალი ჰკიდა პიტიახშმან, სხუაჲ ვერა რაჲ სცალდა სიტყუად, ესთენ ოდენ ჰრქუა: „მტკი..“ და დადუმნა ხოლო და სივლტოლად იწყო სწრაფით“<sup>1</sup>. „წმიდამან შუშანიკ თქუა: მე მხიარულ ვარ, რაჟთა აქა ვიტანჯო და მუნ განვისუენო“. ხოლო პიტიახშმან ჰრქუა მას: „ჰე, განისუენე“<sup>2</sup>.

გიორგი მერჩულეს უალრესად დაწვრილებით გადმოუცია გრიგოლ ხანძთელის მიერ კლარჯეთის უდაბნოს დახასიათება, რომელიც მას დიმიტრი მეფის წინაშე წარმოუთქვამს. გიორგი მერჩულეს ისე დეტალურად აქვს გადმოცემული სიტყვები, რომლებიც, თითქოს, გრიგოლმა წარმოთქვა, რომ ცნობილ მკვლევარს ჰ. ინგოროყვას აფიქრებინებს: ავტორს ხელთ ჰქონდა თვით გრიგოლის ნაწარმოები და იგი უცვლელად გამოუყენებიაო<sup>3</sup>.

სხვა ხასიათის მოვლენასთან გვაქვს საქმე, როცა ავტორები „ტიპურ“ დეტალებს იყენებენ. მაგალითად, როგორც ცნობილია, ერთგვარად გადმოსცემენ გმირთა სულიერ განწყობილებას უალრესად კონკრეტულ სიტუაციებშიაც კი. თითქმის ერთნაირია შუშანიკის, ევსტათი მცხეთელის თუ აბო ტვილელის განცხადებანი იმის თაობაზე, რომ მზად არიან დაიცვან, თუნდაც სიკვდილის ფასად, ქრისტიანული რწმენა<sup>4</sup>. ავტორები გამოიციხავენ ყოველგვარ ადამიანურ ცდუნებას, თავიანთ გმირებს განზოგადებული იდეალური სულიერი თვისებებით ამკობენ და, ამასთანავე, მონათხრობის კონკრეტულობაში დარწმუნებასაც ცდილობენ<sup>5</sup>.

მაგალითებს აღარ გავამრავლებთ, რამდენადაც ჩვენს ამოცანას არ წარმოადგენს ქართულ აგიოგრაფიაში მხატვრული დეტალების შესწავლა. ჩვენ მათ შესახებ იმისთვის ჩამოვადგეთ სიტყვა, რათა გვეჩვე-

<sup>1</sup> შუშანიკის წამება, ილ. აბულაძის, გამოც. გვ. 28.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 29.

<sup>3</sup> ჰ. ინგოროყვა, გიორგი მერჩულე, თბ., 1954, გვ. 736.

<sup>4</sup> ნ. კანდელაკს ევსტათი მცხეთელის მსაჯულისადმი მიმართული პასუხები საქადაგებლო და სამოქალაქო მკვერმეტყველების ნიმუშებად მიაჩნდა (იხ. ქართული კლასიკური მკვერმეტყველება, გვ. 108—110). ჩვენის აზრით, ამ სიტყვების დახასიათება უნდა მოხდეს აგიოგრაფიული ენარის თავისებურებათა ფარგლებში.

<sup>5</sup> ერთგვარ გამოწავლის ქმნის გობრონის ვედრება ამირასაღმი: „გვეედრები, კელმწიფეო, ნუ შიძულებ მე დატყვევად ქრისტიანობისა, რომლითა აღმზარდეს მე მშობელთა ჩემთა, და აღბეჭდულ ვარ სულითა წმიდითა და რაჲ მიზეზი არს ესე მიზეზი სიკუდილისა ჩემისაჲ, მრავალ არიან შენ ქუეშე ქრისტიანენი და მეცა არა დაეაკო მონებაჲ კელმწიფებასა შენსა“ (ძვ. ქართ. აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, თბ., 1963, გვ. 101). ამ შემთხვევაში სტეფანე მტბუვარი ახერხებს კონკრეტული რეალობით გადმოგვეცეს ადამიანის სულიერი განწყობილებანი.

ნებინა, რომ დეტალების გამოყენებისას აგიოგრაფი ავტორები გამო-  
გონებას მიმართავენ: მაშინაც, როცა თვითონვე ქმნიან დეტალებს, ან-  
და, როცა „ტიპურ“ დეტალებს იყენებენ. ორთავე შემთხვევაში დე-  
ტალიზაცია განზოგადებას ემსახურება. როცა დეტალი სინამდვილეს  
შეესაბამება, იგი არაა მხატვრული ფაქტი, მას მხოლოდ პირდაპირი,  
უშუალო (და არა სახეობრივი) შემეცნებითი მნიშვნელობა  
შეიძლება ჰქონდეს. განმაზოგადებელი დეტალების გამოყენებით ავ-  
ტორები არღვევენ „ქემპარიტების აღწერის“ პრინციპებს. ეს კი შემ-  
დეგი გარემოების გამო ხდება: ავტორების მიერ გააზრებულია, რომ  
დეტალურობა ნაწარმოებში გადმოცემულ შინაარსს დამაჯერებლობას  
მატებს.

## V

ერთ-ერთი საგულისხმო მოტივი აგიოგრაფიულ მწერლობაში, რომელზედაც დაყრდნობით ხდება ადამიანთა სახეთა განზოგადება, პირველწმინდანებთან მსგავსების მოტივია. პირველწმინდანთა იდეალიზმშირად ქრისტეს მაგივრობასაც კი ეწევა აგიოგრაფიაში. ამ მოტივის ფართოდ გავრცელება გასაგები მიზეზების გამო ხდებოდა: ყოველი მწერლისათვის ერთგვარად სავალდებულო უნდა ყოფილიყო ადამიანის ზოგადი იდეალი. ასეთი იდეალი კი ფიგურირებოდა პირველწმინდანთა სახეში.

ამ თვალსაზრისით, ასე ვთქვათ, „პირველსახეს“ წარმოადგენდა სტეფანე პირველმწმე, რომლის წამების შესახებ მოგვითხრობს საქმე მოციქულთა. აქ უკვე გამოიხატა იდეალურის რეალურად არსებობის შესაძლებლობა, რაც ქრისტიანული ხელოვნების და მათ შორის ლიტერატურის ერთ-ერთი საფუძველდამდები პრინციპთაგანია (მოციქულთა იდეალის შესახებ იხ. Памятники древней христианской письменности, т. II, М., 1860, стр. 107-108).

ძველი ქართული მწერლობის პირველსავე პერიოდში უთარგმნიათ ქართულად იოანე ოქროპირის საკითხავი „მოწამეთათვის“. იგი შესულია სინურ მრავალთავში<sup>1</sup>. აქ ჩამოყალიბებულია წმინდანობის იდეალი, რომელსაც მიჰყვება ქართული მწერლობა.

როგორც ზემოთ აღვნიშნეთ, „კოსტანტი-კახაძს მარტვილობის“ ანონიმი ავტორი აცხადებს, რომ მის მიზანს შეადგენს თავისი გმირი წარმოგვიდგინოს პირველწმინდანების სახეთა მიბაძვით.

გიორგი მერჩულე გრიგოლ ხანძთელის სათნოებისაკენ მიდრეკილებას ცნობილ მამათა საქმიანობისადმი მიბაძვის სურვილით ხსნის: „მამასა გრიგოლს სწადოდა დაყუდებამ, რამეთუ ესმოდა ანგელოზებრი-

<sup>1</sup> სინური მრავალთავი, გვ. 260—262.



ვი ცხორებად მარტოდ მყოფთაჲ მათ სივრცესა მის შინა უდაბნოდასა, რომელთაჲმე ესმოდა სახელი და რომელნიმე ფარულად იყვნეს“<sup>1</sup>.

ავტორები დაბეჯითებით იმეორებენ, რომ „ესე ნეტარნი მამანი ჩუენნი არაარაჲთ უნაკლო იყვნეს პირველთა გამოჩინებულთა წმიდათასა, არამედ ყოვლითა სათნობითა შემკული“. ავტორის სიტყვით, სერაპიონ ზარზმელი „ყოვლითურთ მსგავს იქმნა წმიდათა მამათა“<sup>2</sup>. კოლაელ ყრმათა შესახებ კი ნათქვამია, რომ „შეერაცხნეს იგინი პირველთა მათ მოწამეთა თანა“<sup>3</sup>.

მეცნიერებაში მითითებულია არაერთ წყაროზე, რომელთა წახედვით აღუწერიათ ქართველ ავტორებს წმინდანთა ცხოვრება-წამებანი.

მაშასადამე, განზოგადების ერთ-ერთ საშუალებად მიჩნეული ყოფილა ის, რომ ნაწარმოების პერსონაჟი დახატული ყოფილიყო პირველწმინდანთა მსგავსად. კონკრეტულ-ისტორიულ პიროვნებას ისეთი თვისებებით ამკობდნენ, რომელიც მას არ შეიძლებოდა ჰქონოდა, როგორც პიროვნებას, მაგრამ უნდა ჰქონოდა, როგორც წმინდანს. შეიძლება ითქვას, ეს მოტივი ყველაზე ცხადად წარმოაჩენს განზოგადების ტენდენციას აგიოგრაფიულ მწერლობაში.

## VI

ცნობილია, რომ ქართული აგიოგრაფიული მწერლობა (ისევე, როგორც ყოველი აგიოგრაფიული მწერლობა) ფართო ადგილს უთმობს სასწაულთმოქმედებათა აღწერას. სასწაულთმოქმედებანი გეხედება ამ პერიოდის თითქმის ყოველ ნაწარმოებში. ცნობილია, რომ სასწაულები, რელიგიური თვალსაზრისით, ისეთსავე რეალობას წარმოადგენდა, როგორც კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტები. სასწაულთმოქმედებანი ზოგადი იდეალი იყო — იგი ადამიანის ზებუნებრიობას ამტკიცებდა.

სასწაულთმოქმედების მოტივს ერთი უდავოდ დადებითი მნიშვნელობა ჰქონდა მხატვრული აზროვნების განვითარებისათვის. იგი აღწერას მხატვრულ ფანტაზიაზე ამყარებდა. ამასთანავე იგი ხშირ შემთხვევაში აგიოგრაფიის ხალხურ შემოქმედებასთან დაახლოების საშუალებას ქმნიდა. ამ პროცესმა განსაკუთრებით იჩინა თავი აპოკრიფულ ნაწარმოებებში. აპოკრიფების, როგორც ლიტერატურული მოვლენის, თავისებურებაც იმაშია, რომ აქ ფანტაზიაზე შედარებით თავისუფალი დაყ-

<sup>1</sup> ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია I, გვ. 103.

<sup>2</sup> სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრება, კ. კეკელიძის გამოც., გვ. 148.

<sup>3</sup> ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 73.

არნობით ხდება აღწერა. სწორედ ამან გამოიწვია გარკვეული „სანქციონის“ დაწესება აპოკრიფულ მწერლობაზე.

სასწაულთმოქმედებათა აღწერისას დამაჯერებლობის გაზრდის მიზნით ავტორები ცდილობენ მათი „ტიპური“ (ტრადიციული, გავრცელებული) სახე გვიჩვენონ.

ავიოგრაფიულ თხზულებებში სასწაულთმოქმედებათა აღწერა ხდება „ქეშმარიტების“ დაცვის ნიშნით.

სასწაულთმოქმედებათა ქეშმარიტებად მიჩნევა ხელს უწყობდა მხატვრული ჰიპერბოლის შემოტანას მწერლობაში. მაგალითად, „შუშანიკის წამებაში“ ვკითხულობთ: „ხოლო დიდთა მათ მარხვათა აღვსებისათა ერგასისთა მათ დღეთა, ექუსთა წელთა შინა არცა დღისი, არცა ღამე არა დაჯდის ქუე, არცა დაიძინოს, არცა საქმელი რაჲ მიიღის, გარნა დღესა ხოლო კვრიაყესა ეზიაროს კორცსა და სისხლსა ქრისტეს ღმერთისა ჩუენისასა. და მცირედ ოდენ წუენი მხლისა შექმნული-იგიცა მცირედ მიიღის, ხოლო პურის გემოჲ არა იხილის, ვიდრე აღვსებადმდე“<sup>1</sup>. ალბათ, ავტორს შუშანიკის ასეთი მოქმედება სინამდვილედ მიაჩნდა. აღწერის აღნიშნული ხერხი შემდგომში შეიძლებოდა მხატვრულ ჰიპერბოლაში გადაზრდილიყო: [მაგალითად, საერო მწერლობაში გმირთა რაინდული ზეადამიანური მოქმედება ისეთივე გაზვიადებაა, როგორც შუშანიკის ზემოაღნიშნული გამძლეობა.]

მთავარი მაინც ჩვენთვის იმის აღნიშვნაა, რომ სასწაულების აღწერამ (იმისდა მიუხედავად, „ტიპური“ იქნებოდა სასწაული თუ „ორიგინალური“) ხელი შეუწყო მწერლობაში გამონაგონის ფართოდ შემოტანას. მწერლები კი ერთგვარად ირწმუნებიან, რომ ქეშმარიტებას აღწერენ მაშინაც, როცა სასწაულთმოქმედებას მოგვითხრობენ და მაშინაც; როცა კონკრეტულ-ისტორიულ ფაქტს გადმოსცემენ. განცხადება, რომ აღიწერება ქეშმარიტი, მხოლოდ პირობითად უნდა გავიგოთ.

ამრიგად, V—XI საუკუნეების ავიოგრაფიულ ნაწარმოებებში რომელიმე პასაჟი თუ გავრცელებულ ლიტერატურულ მოტივს ემსგავსება, მის ისტორიულობაში ეჭვი უნდა შევიტანოთ. ეჭვის შეტანის საპირობება იმას კი არ ნიშნავს, რომ საერთოდ უნდობლობას ვუცხადებთ ავიოგრაფიულ მწერლობას როგორც ისტორიულ წყაროს. ჩვენ მხოლოდ იმის აღნიშვნა გვსურს, რომ როცა ისტორიული სინამდვილის დასადგენად ვიყენებთ ავიოგრაფიული ნაწარმოების ცნობას, მხედვე-

<sup>1</sup> ძეგლები, I, გვ. 25.

ლობაში უნდა ვიქონიოთ იმდროინდელ მწერ-  
ლობაში დამკვიდრებულ მეთოდს: კონკრეტულ-  
ისტორიულ ფაქტად გამოაცხადონ გამონაგონ-  
ნი. ამდენად, ის, რაც ისტორიულ სინამდვილედ მიგვაჩნია,  
შესაძლებელია გავრცელებული ლიტერატურული მოტივის გამოხატუ-  
ლება იყოს.

## VII

1. ამ თვალსაზრისით განვიხილოთ ერთი გავრცელებული მოტივი,  
რომელსაც ძველი ქართული მწერლობა იცნობს. ჩვენ მხედველობაში  
გვაქვს მზის ღმერთობის უარყოფის მოტივი.

არსებობს კ. კეკელიძის სპეციალური გამოკვლევა „ანტიმზღდენუ-  
რი პოლემიკის ფილოსოფიური დასაბუთება უძველეს ქართულ მწერ-  
ლობაში“, რომელიც ამ მოტივს შეეხება (იხ. ეტიუდები, ტ. IV, გვ.  
42—60). აქ, აღნიშნული თვალსაზრისით, განხილულია ექსტათი მცხე-  
თელისა და აბიბოს ნეკრესელის „მარტვილობანი“. როგორც ცნობილია,  
ეს მოტივი გამოყენებულია „ბალავარიანშიც“<sup>1</sup>.

დასახელებულ ნაწარმოებებში მოცემულია ცდა უარყოფილ იქნეს  
მზღდენური ღმერთები: ცეცხლი, მზე და სხვა მნათობები. ამ მოვლენ-  
ათა ღმერთობა უარყოფილია იმ საბუთით, რომ არსებობს მრავალი  
სხვა ძალა, რომელიც ცეცხლისა თუ მზის ძალებს აღემატება. მაგალი-  
თად, ადამიანის ძალა სჭარბობს ცეცხლის ძალას: ადამიანს შეუძლია  
დაშრიტოს ცეცხლი. ასევე შეზღუდულია მზის ძალა: მზის ნათელი შე-  
საძლებელია ღრუბლით დაიჩრდილოს. აქედან მივიღეთ დასკვნა: შე-  
ზღუდული ძალის შემცველი მოვლენა არ შეიძლება ღმერთად ჩაითვა-  
ლოს. ღმერთად უნდა მივიჩნიოთ ის ძალა, რომელიც ზემოჩამოთელი-  
ლი მოვლენების ძალას განსაზღვრავს, მაგალითად, მზეს ნათელს ანი-  
ჭებს, ანდა მას ღრუბელს მოაშორებს და ა. შ.

როგორც კ. კეკელიძეს აქვს დადგენილი, დასახელებული ნაწარმოე-  
ბები იყენებს ჩვ. წ. II საუკუნის ცნობილი ბერძენი ფილოსოფოსის  
აპოლოგეტ მარკიანე არისტიდეს მოძღვრებას (იხ. დასახ. ნაშრომი,  
გვ. 43 და შემდეგ). არისტიდეს მოცემული აქვს არაქრისტიანულ  
ღმერთთა განჭიკება და, მათ შორის, მზღდენურისაც.

ჩვენ ამ შემთხვევაში აღნიშნული ფილოსოფიიდან გვაინტერესებს  
შეხედულებანი, რომლებიც ითვალისწინებს მზის ღმერთობის უარყო-  
ფას. როგორც აღვნიშნეთ, მზის ღმერთობის უარყოფის დროს მთავა-  
რი მოტივია ის, რომ მისი ძალა შეზღუდულია, რამდენადაც არსებობს  
შესაძლებლობა მისი ნათელი ღრუბელმა დაფაროს.

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 187.

2. ამ თვალსაზრისით შევხედოთ „წმინდა ნინოს ცხოვრების“ უძველეს რედაქციებს. მათში ჩვენს ყურადღებას მიიქცევს მირიან მეფის თხოთის მთაზე ნადირობის დროს მზის დაბნელების ეპიზოდი.

„ნინოს ცხოვრების“ კელიშურ ვარიანტში ეს ეპიზოდი ასეა გადმოცემული<sup>1</sup>: „აღკდა მეფე და განვიდა ნადირობად მუხნარით კერძო, და მოვლო სანახები მუხნარისა და განვიდა მათათა ზედა თხოთისათა მალნართა, რათამცა მოხედნა ციხეთა მათ დიდთა ასპად და კასპად და უფლისციხედ, და განვიდა თხემსა მის მთისასა. და შუა სამხარ ოდენ დაბნელდა მის ზედა მზე, და იქმნა ღამე უკუნი, ბნელი ფრიად. დაფარნა ბნელმან არენი და ადგილნი იგინი. და განიბნივნეს ურვისა მისგან და ჰირისა ურთიერთარს ყოველნი ერნი მისნი, და დარჩა მეფე მარტო და იარებოდა მათათა ზედა და მალნართა შინა შეშინებული და შეძრწუნებული. და დადგა ერთსა ადგილსა და წარეწირა სასოებაჲ ცხოვრებისა მისისაჲ. ხოლო კეთილის მყოფელმან ღმერთმან აქცია გონებაჲ მისი უცნობელობისაგან ცნობად და უმეცრებისაგან მეცნიერებად. და მოეგო ცნობასა და განზრახვიდა გულსა თვისსა და თქუა: „აჰა ესერა, ვხედავ, რამეთუ ვხადი კმითა მალლითა არმაზს და ზადენს და არა ვპოვე ღვინებაჲ ჩემ ზედა. აწ უკუე ვხადო, რომელსა-იგი ნინო ქადაგებს ჭუარსა და ჭუარცუმულსა და ჰყოფს კურნებათა მრავალთა მისითა სასოებითა, აწ არამცა ძალი-იდვა ქსნაჲ ჩემი ამის ჰირისაგან, რამეთუ ვარ ცოცხლიე ჯოჯობეთს შინა, და არა უწყი ესე, თუ ყოვლისა ქუეყანისათვის იქმნა დაქცევაჲ და ნათელი ბნელად გარდაიქცა, ანუ ჩემთვის ოდენ არს ჰირი ესე“. მეყსეულად კმა-ყო და თქუა: „ღმერთო ნინოჲსო, განმინათლე ბნელი ესე და მიჩუენე საყოფელი ჩემი, და აღვიარო სახელი, და აღვპმართო ძელი ჭუარისა შენისაჲ და თაყუანისისცე მას და აღვიშენო სახლი სახლად შენდა და სალოცველად ჩემდა, და ვიყო მორჩილ ნინოჲსსა და სჯულისა ზედა ჰრომთასა“ და ესე რაჲ თქუა და წარმოთქუა, მაშინ განთენა და მსწრაფლ გამობრწყინდა მზე. მაშინ გარდამოვიდა მეფე ცხენისაგან და დავარდა პირდაქცევით ქუეყანასა ზედა სულთქუმით და ტირილით. და აღდგა და განიბყრნა კელნი აღმოსავლეთით და თქუა: „შენ ხარ ღმერთი ყოველთა ზედა ღმერთთა და უფალი ყოველთა ზედა უფალთა, ღმერთი, რომელსა ნინო ქადაგებს და საქმებელ სახელი შენი ყოვლისაგან დაბადებულისა ცასა ქუეშე და ქუეყანასა ზედა“<sup>2</sup>.

ამ ეპიზოდში ჩვენ ყურადღებას მივაქცევთ შემდეგ მომენტებს: ნა-

<sup>1</sup> შატბერდულს ეს ნაწილი აკლია.

<sup>2</sup> ძვ. ქართული ავოგრა. ლიტ. ძეგლები, წიგნი პირველი, თბ., 1964, გვ. 135—136.

წარმოების მიხედვით, შუა სამხრობისას დაბნელება მირიან მეფეს მზე და თხოთის მთის კალთები უკუნ ღამეს დაუფარავს. მეფე ჭერ არ-  
მაზსა და ზადენს შესთხოვს შველას, მაგრამ ისინი უძლური აღმოჩნდე-  
ბიან მიანიჭონ მზეს ნათელი. შემდეგ მირიანი ნინოს ღმერთს მიმარ-  
თავს. იგი (ნინოს ღმერთი) მზეს ნათელს უბრუნებს. მაშინ მირიანი  
ძველ ღმერთებს უარყოფს და იმ ღმერთს აღიარებს, რომლის ძლევა-  
მოსილებაში იგი „პრაქტიკამ“ დაარწმუნა, რომელმაც მზეს ნათელი  
მიანიჭა. იგი მირიანისათვის ხდება „ღმერთი ყოველთა ზედა“.

დაისმის კითხვა: ეს ეპიზოდი კონკრეტულ-ისტორიულ ფაქტს ასა-  
ხავს, თუ იგი გავრცელებული მოტივის გამოხატულებაა? ხომ არაა ეს  
პასაჟი გამართული ზემოაღნიშნული მზის ღმერთობის უარყოფის მო-  
ტივის მიხედვით?

იმ მიზნით, რათა ამ კითხვას ვუპასუხოთ, განვიხილავთ სხვა ქარ-  
თულ და ბერძნულ წყაროთა ცნობებს, რომლებიც ამ საკითხს შეეხება.

ლეონტი მროველი აღნიშნული ეპიზოდის გადმოცემისას მიჰყვება  
ქელიშური „ნინოს ცხოვრების“ თხრობას: „შუა სამხრისა ოდენ დაბ-  
ნელდა მზე მთასა ზედა და იქმნა ვითარცა ღამე ბნელი, უკუნი, და  
დაიპყრნა ბნელმან არენი და ადგილნი“<sup>1</sup>.

მაშასადამე, აქაც ლაპარაკია მზის დაბნელების შესახებ მირიანის  
ნადირობის დროს.

აკად. კ. კეკელიძის აზრით, იბერია გაქრისტიანებულა 355—356  
წლებში. სხვა საბუთებთან ერთად კ. კეკელიძე ამ თარიღს იმითაც  
აზუსტებდა, რომ ასტრონომთა გამოავარისებით მცხეთა-კასპის რაი-  
ონში 355 წლის 28 მაისს ადგილი ჰქონია მზის თითქმის სრულ (5/6 ნა-  
წილით) დაბნელებას. ის დაწყებულა დილით 6 საათსა და 15 წუთზე  
და დამთავრებულა 8 საათზე<sup>2</sup>.

აკად. ივ. ჯავახიშვილი იბერიის გაქრისტიანებას 337 წლის ახლო  
ხანებში ვარაუდობდა. ამდენად, იგი მზის დაბნელების ფაქტის გამოყე-  
ნებას უარყოფდა იბერიის მოქცევის დასათარიღებლად<sup>3</sup>.

ქართლის მოქცევის შესახებ არსებულ სხვა წყაროებში მირიან მე-  
ფის ნადირობის დროს მზის დაბნელების შესახებ არაა  
ლაპარაკი.

<sup>1</sup> ქართლის ცხოვრება, ტექსტი დადგენილია ყველა ძირითადი ხელნაწერის მი-  
ხედვით ს. ყაუხჩიშვილის მიერ, ტ. I, გვ. 109.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, ქართველთა მოქცევის მთავარი ისტორიულ-ქრონოლოგი-  
ური საკითხები, ეტიუდები, IV, თბ., 1957, გვ. 283.

<sup>3</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართველი ერის ისტორია, წიგნი პირველი, თბ.,  
1960, გვ. 226.

ბერძნულ წყაროთაგან ძირითადია გელასი კესარიელის (გარდ. 396 წ.) „საეკლესიო ისტორია“, რომელიც ფრაგმენტების სახითაა შემორჩენილი გელასი კვიზიკელისა (V ს.) და გიორგი ამარტოლის (X ს.) თხზულებებში<sup>1</sup>. გელასი კესარიელს ემყარება რუფინუზი (გარდ. 410 წ.), ხოლო ამ უკანასკნელს — სოკრატე სქოლასტიკოსი (380—440 წწ.)<sup>2</sup>. ერმია სოზომენე ემყარება სოკრატე სქოლასტიკოსს. შედარებით განკერძოებულად დგას თეოდორიტე კვირელი. ვნახოთ, თუ როგორ გადმოსცემენ დასახელებულ ეპიზოდს ბერძენი ავტორები.

### გელასი კესარიელი:

„ერთხელ, როდესაც ის (მეფე—რ. ს.) ნადირობდა მრავალქალიან უღრან ტყეში, მას დღისითვე ჩამოუზნელდა მოულოდნელად. უცბად შუადღეს ღრმა ბურუსმა მოიცვა მთელი ტყე, სადაც მეფე იყო. ხოლო რადგან მისი მხლებლები იქ იყვნენ სანადიროდ გაფანტული, უდიდესმა შიშმა მოიცვა მეფე და სრულებით ვერ მოისაზრა საშუალება, თუ როგორ აეცდინა (თავიდან უბედურება). ხოლო რადგან მისი ყველა თანამხლებელი იმავე გასაჭირში იყო და ყოველნი მათგანი, რომელნიც მეფესთან მოსვლას ისწრაფვოდნენ, წყვდიადმა გააშეშა იმ ადგილას, სადაც ისინი იდგნენ, ამიტომ მათ არ შეეძლოთ წინ წაწევა“<sup>3</sup>.

### რუფინუზი:

„ერთ დღეს მეფე ნადირობდა ტყეში თავის მხლებლებთან ერთად და დღე დააბნელა ძალიან სქელმა წყვდიადმა, და, რადგან სინათლე გაქრა, საზიზღარი ღამის შიშით გზის გაგნება ბრმა ნაბიჯებით არ ხერხდებოდა, მხლებელთაგან ზოგი სად წავიდა და ზოგი სად, ისე დაიბნენ, თვითონ კი მარტო დარჩა სქელი წყვდიადით გარემოებული“<sup>4</sup>.

### თეოდორიტე კვირელი (393 — 458 წწ.):

„განვიდა იგი (მეფე—რ. ს.) ნადირობად. ხოლო კაცთმოყუარემან ნეუფემან მსგავსად პავლესსა მოინადირა იგი. რამეთუ მეყსა შინა

<sup>1</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1963, 83-79.

<sup>2</sup> გეორგიკა, ტ. I, ტექსტები ქართული თარგმანითურთ გამოსცეს და განმარტბანი დაურთეს ალ. გამყრელიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1961, გვ. 180.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 189.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 203 — 204.

ბნელმან რამანმე მოიცვა იგი, და არა უტევებდა მას უშორესად ვინაჲკე წარსლვად. ხოლო თანამონადირენი იგი მისნი, ჩუეულებისაებრსა მას ხედვიდეს შარავანდედსა მზისასა, და იგი ოდენ მხოლოდ დაშთომილ იყო შეკრულად საკრველითა ვერმხედველობისათა<sup>1</sup>.

სოკრატე სქოლასტიკოსი (380—440 წწ.):

„მეორე დღეს მეფე სანადიროდ წავიდა და მოხდა შემდეგი: იმ მთის თხემებზე და ნაპრალებზე, სადაც მეფე ნადირობდა, ჩამოწვა სქელი ნისლი და ბურუსი, ისე რომ ნადირობაც შეუძლებელი იყო და გზაც გაუვალი. ასეთ გაჭირვებაში რომ იყო, ბევრს ემუდარა ღმერთებს, რომელთაც თაყვანს სცემდა, მაგრამ ბევრს ვერაფერს გახდა და ბოლოს, მოაგონდა იმ ტყვექალის ღმერთი და მას მოუხმო დასახმარებლად. როგორც კი ილოცა, ნისლით გამოწვეული ბურუსი გაიფანტა“<sup>2</sup>.

ერმია სოზომენე:

„უცბად ძალიან სქელი ნისლი ჩამოწვა და ჰაერიც დამძიმდა და ყოველი მხრით დაუფარა მათ (მონადირეებს) ცა და მზე“... შემდეგ: „უცბად ნისლი გაიფანტა და ცა (ჰაერიც) მოიწმინდა, მზის უქუქა შეაღწია ტყეში და მეფე ამეამად გადარჩა“<sup>3</sup>.

როგორც ივ. ჯავახიშვილი აღნიშნავდა, „IV საუკუნიდან მოყოლებული VIII საუკუნემდე ყველა წყაროში მხოლოდ ბურუსზეა საუბარი და მარტო IX საუკუნის ძეგლში ჩნდება ბურუსის მაგივრად მზის დაბნელება“<sup>4</sup> (ამ შემთხვევაში ივ. ჯავახიშვილს მხედველობაში აქვს კელიშური ხელნაწერის ჩვენება მზის დაბნელების თაობაზე). როგორც ივ. ჯავახიშვილს აქვს აღნიშნული, მზის დაბნელება ბურუსითაა შეცვლილი აგრეთვე მოსე ხორენელთან<sup>5</sup>.

გვიანდელი დროის ქართული წყაროებიც არ აღნიშნავს მზის დაბნელების ფაქტს.

„წმინდა ნინოს ცხოვრების“ არსენ ბერისეულ მეტაფრასულ რედაქციაში ვკითხულობთ: „ამის შემდგომად მცირედნი რაჲ დღენი წარკედეს, თვთ თავადი მეფე განვიდა ნადირობად დღეთა ზაფხულისათა მუხ-

<sup>1</sup> გეორგიკა, I, გვ. 216 (მოტანილია ეფრემ მცირის თარგმანით).

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 232.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 238—239.

<sup>4</sup> ივ. ჯავახიშვილი, ქართული ერის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 226.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 225.

ნარით კერძო და მოვლო სანახები იგი და მი-რად-ვიდა მთასა თხოთი-სასა, რადთა მოიხილოს კასპი და უფლისციხე, მაშინ განგებითა ზეგარ-დმოდათა კაცთმოყუარისა მეუფისაგან პავლისებრ მოინადირა, და მეყ-სეულად ბნელითა შეპყრობილ იქნა და დაცე-მულ და ვერ შემძლებელ სლვად, რამეთუ მონა-დირენი იგი მისნი მცხინვარესა მას ნათელ-სა ხედვიდეს ჩვეულეებისაებრ და ვიდოდეს. ხოლო მეფე დაშთომილ იქმნა შეპყრობილი საკვრეულითა სიბრმისადათა<sup>1</sup>.

ირკვევა, რომ არსენ ბერს ამ ეპიზოდის გადმოცემისას გამოუყენე-ბია (მცირეოდენი ცვლილებით) თეოდორიტე კვირელის ცნობები, რომლებიც მას ამოუკითხავს ეფრემ მცირის ნაშრომში „უწყებაჲ მიზეზთა ქართველთა მოქცევისაჲ“<sup>2</sup>.

XIII საუკუნის უცნობი ავტორის „წმინდა ნინოს ცხოვრებაში“ კი ეს ეპიზოდი ასეა გადმოცემული:

„ვითარცა განვიდა მთასა ზედა თხოთისასა, ქამსა სამხრისასა და უბნელდა მას განგებულებითა ღმრთისადათა, ვითარცა იგი პირველ პავლეს. და ვითარცა ვერ შემძლებელ იყო იგი სლვად, კმობდა იგი მონათა მიმართ და მთავართა, ვითარმედ: „და ბნელდეს თუალნი ჩემნი, ხოლო თქუენ ხედავთა ნათელსა? ხოლო იგინიცა ეტყოდეს: „ბრწყინვალედ ვხედავთ ჩუენ ნათელსა მზისასა“<sup>3</sup>.

არსენ ბერისა და უცნობი ავტორის მიხედვით, ნათელი დაუბნელდა მხოლოდ მეფეს, დანარჩენი მხლებლები კი „ჩვეულებისაებრ ხედვიდეს“ სინათლეს. ამასთანავე უცნობი ავტორის ცნობით, მეფეს თვალები დაბრმავებია. უცნობი ავტორი ძირითადად არსენ ბერს მიჰყვება, მაგრამ ამ ეპიზოდის გამართვისას მას სხვა წყაროებითაც უსარგებლია. კერძოდ, მზის დაბნელების დროის აღნიშვნისას („ქამსა სამხრისასა“) მას უნდა ესარგებლა „მოქცევაჲ ქართლისაჲთ“ ან მისგან მომდინარე ლეონტი მროველის ცნობებით. არსენ ბერთან მზის დაბ-

<sup>1</sup> ცხოვრებაჲ წმ. ნინოსი, პ. კარბელაშვილის გამოც., თბ., 1902, გვ. 26.

<sup>2</sup> ეფრემ მცირის „უწყებაჲ...“ რომ არსენის დასახელებული თხზულების წყარო ყოფილა, ეს აღნიშნული აქვს კ. კეკელიძეს (იხ. ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. 1, გვ. 313). ოლონდ კ. კეკელიძის დაკვირვებით, არსენ ბერს ეფრემ მცირის შრომიდან „ამოუღია ცნობები ესტატე ანტიოქიელის საქართველოში მოსვლისა და საქართველოს ეკლესიის ანტიოქიასთან დამოკიდებულების შესახებ“. ახლა ამას უნდა დაუშვებოთ თეოდორიტე კვირელის „ისტორიის“ აღნიშნული ფრაგმენტიც, რომელიც არსენს ეფრემის შრომიდან გამოუყენებია. ამ ფრაგმენტის ეფრემისეული თარგმანი იხ. ზემოთ.

<sup>3</sup> ძველი ქართული ლიტერატურის ქრესტომათია, I, გვ. 224—225.



ნელების დრო აღნიშნული არაა, გელასი კესარიელთანაა მხოლოდ ნახსენები „შუადღე“. მაშასადამე, უცნობი ავტორი ძირითადად არსენს დამყარებია, ხოლო დროზე მითითება სხვა წყაროდან აუღია.

როგორც დაინახეთ, მეფის ნადირობის ეპიზოდი სვადასხვა წყაროში განსხვავებულად არის გადმოცემული. გელასი კესარიელი, რუფინუსი, სოკრატე სქოლასტიკოსი, ერმია სოზომენე, აგრეთვე თეოდორიტე კვირელი (რომელსაც იყენებს ეფრემ მცირე) და მათზე დაყრდნობით არსენ ბერი და XIII საუკუნის უცნობი ავტორი მზის დაბნელების მაგივრად ბურუსის ჩამოწოლას აღნიშნავენ. თანაც, არსენ ბერთან და უცნობ ავტორთან (ასევე თეოდორიტე კვირელთან) ლაპარაკია იმის შესახებ, რომ მხოლოდ მეფე ვერ ხედავდა ნათელს, დანარჩენი მონადირენი კი ყველაფერს ჩვეულებრივ ხედავდნენ. მხოლოდ „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“ და ლეონტი მროველი აღნიშნავენ მზის დაბნელების ფაქტს, რომელთაც დაემყარა აკად. კ. კეკელიძე, როცა იბერიის მოქცევის თარიღს ადგენდა.

3. ასეთი ურთიერთგანსხვავებულობა ახსნას საჭიროებს. მზის დაბნელების პასაჟს ისეთი ორგანული ადგილი უჭირავს ამ ეპიზოდში, რომ არ შეიძლება შემთხვევითობა აიხსნას ან მისი გაჩენა, ან სხვა წყაროებში მისი არარსებობა.

ივ. ჭავჭავიძემ უარყო მზის დაბნელების ფაქტის გამოყენების შესაძლებლობა ქართლის მოქცევის დროის განსაზღვრისას. როგორც აღვნიშნეთ, ივ. ჭავჭავიძელი უარყოფს, რომ ისტორიულ სინამდვილედ იქნეს მიჩნეული წყაროთა ჩვენება მირიან მეფის მოქცევის წინ მზის დაბნელების შესახებ. მაგრამ ივ. ჭავჭავიძელთან არაა დასმული საკითხი იმის შესახებ, თუ რა საფუძველზე მოხდა წყაროებში მზის დაბნელების პასაჟის შეტანა.

სანამ ამ კითხვას პასუხს გავცემდეთ, საჭიროდ მიგვაჩნია შემდეგი შენიშვნა გავაკეთოთ. თუ ასტრონომიულ გამოთვლას გავყვებით, მზის დაბნელება 355 წელს მომხდარა დილით, 6 საათიდან 8 საათამდე. წყაროთა ჩვენებით კი მზე დაბნელებულა „შუა სამხრისას“ (კელიშური ხელნაწერი) ან „უამსა სამხრისასა“ (უცნობი ავტორი), ანდა „შუადღისას“ (გელასი კესარიელი). მაშინ ეპქვეშ უხდა დავაყენოთ წყაროთა ჩვენება დროის შესახებ. გამოვა ისე, რომ ერთ შემთხვევაში წყაროს დავეყრდნობით და იქვე მას უნდობლობას გამოვეუცხადებთ.

თუ ხელალებით უარეყოფთ მზის დაბნელების ფაქტის არსებობას. აუხსნელი დარჩება აშკარა მსგავსება, რომელიც მზის დაბნელებისა

და ბურჟუის ჩამოწოლის ეპიზოდებს შორის არსებობს. ცხადია, ამ ორ ეპიზოდს შორის გარკვეული ურთიერთდამოკიდებულებაა. რასაკვირველია, შესაძლებელი იყო ბურჟუის ჩამოწოლის ეპიზოდი მზის დაბნელებად შეცვლილიყო. მაშინ ისმება კითხვა: რა საფუძველზე შეიძლება იმის დადგენა, რომ ეს არის ასეთი შეცვლა?

აქვე შევნიშნავთ, რომ ქართული აგიოგრაფიული მწერლობისათვის არაბუნებრივი არ ყოფილა ბურჟუის მზის დაბნელების ასხნა. ამაზე მიგვითითებს „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრების“ შემდეგი ადგილი: „აღვჰყევით პირსა მის მდინარისასა და მივიწიენით ჰვესა რასმე ღრმასა და უღალსა, რომელსაც გოდერძისა ეწოდების, და ფრიად ძლით შევედით მას შინა ვინაჲცა სიკშომასაგან მისგან მყოვარ ჟამ ვერლარა ვიხილეთ ცაჲ ანუ შარავანდელი, რომლისთვისცა კირით და შრომით დაყოვნებული, ვითარცა სიზრქით აღმურისაჲთ, ანუ სიღრმით უღალისაჲთ აღმოშობილი“<sup>1</sup>.

4. ვფიქრობთ, რომ „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორს (და მასზე დაყრდნობით ლეონტი მროველსაც) თავის ნაწარმოებში მზის დაბნელების ეპიზოდი გარკვეული მიზანდასახულებით შეუტანია.

ჩვენ მზის დაბნელების ეპიზოდში ასეთ აზრობრივ დატვირთვას ვხედავთ: როცა ვუკვირდებით მირიანის განსჯას, როდესაც მან ძველი ღმერთები უარყო და ახალი იწამა, საყურადღებო ვითარება იქმნება: „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ მიხედვით, მირიანზე განსაკუთრებული შთაბეჭდილება მოუხდენია მზის დაბნელებას. იგი არმაზსა და ზადენს შესთხოვს, მიანიჭოს მზეს ნათელი. ეს ღმერთები უძლეური აღმოჩნდნენ. მხოლოდ ნინოს ღმერთმა გამოიჩინა ძალა—დაებრუნებინა სინათლე მზისათვის. ავტორი მირიანის განსჯას ასე წარმართავს: ჭეშმარიტად სათაყვანებელია ის ღმერთი, რომლის ძალა მზეზე მალა დგას (რომელიც მზეს ნათელს ანიჭებს), ხოლო უარსაყოფია ის ღმერთები, რომელთა ძალაც შეზღუდულია — მათ არ შეუძლიათ მზეს ნათელი შესძინონ. თავის მხრივ, მზის ძალა შეზღუდულია — იგი „ყოველთა ზედა ღმერთზეა“ დამოკიდებული.

მირიანის მსჯელობა აშკარად გვაგონებს არისტოტელის ფილოსოფიას იმ ნაწალში, სადაც იგი მზის ღმერთობას უარყოფს და ქრისტიანული ღმერთის ქეშმარიტებას ამტკიცებს.

მაშასადამე, მზის დაბნელების ეპიზოდის მოტანა ავტორს იმისათვის დასჭირდა, რათა ეჩვენებინა ქრისტიანული ღმერთის ძალთა ზედამატებულობა მზის წინაშე, აგრეთვე მაზღვანურ ღმერთებთან შედარებით

<sup>1</sup> კ. კეკელიძის გამოცემა, გვ. 159.

(იმას, რაც არ ძალუძთ არმაზსა და ზადენს, აკეთებს ნინოს ღმერთი). ამ მიზნით კი მას გამოუყენებია არისტიდე, ისევე როგორც სხვა ქართველ ავტორებს.

დაისმის კითხვა: რატომ მაინცდამაინც ძირითადად მზის მიმართ გამოიყენა ავტორმა არისტიდეს ფილოსოფია და არ დასჯერდა, რომ სხვა მხრივ მოეხდინა არმაზისა და ზადენის ღმერთობის უარყოფა? საქმე შემდეგშია: ქართულ წარმართულ პანთეონში ერთ-ერთი მთავარი ადგილი სწორედ მზეს ეჭირა. ამიტომაც პირველ ქრისტიან მეფეზე მსჯელობის დროს ასე თუ ისე მაინც აუცილებლად უნდა გამოძვლავნებულყო მისი პოზიციის მიმართ. მაგრამ ეს არ არის მთავარი. მზის დაბნელებების ეპიზოდი სწორედ მეცხრე საუკუნეში ჩანს შეტანილი ქართლის მოქცევის ქრონიკებში და არა ადრეულ ხანაში. ამ დროისათვის მკითხველის შეგნებაში არმაზი და ზადენი არ წარმოადგენდა, ასე ვთქვათ, „მოქმედ ძალას“. არმაზი და ზადენი, — როგორც ივ. ჭავჭავაძის წერს, — არაქართული ღმერთები უნდა იყოს<sup>1</sup>. ყოველ შემთხვევაში, ფაქტია, რომ ქრისტიანობის შემოსვლის შემდეგ მათი კვალი ჩვენში ადრე გამქრალა, მაშინ როცა მზის კულტი კვლავაც მძლავრობდა ხშირად აგერ სულ ბოლო დრომდეც კი. იგი, ცხადია, მძლავრობდა IX საუკუნეში. ამიტომ დასჭირდა ავტორს მსჯელობა მზის შესახებ. უშუალოდ მზის განქიქების საბაბი მას არ ჰქონდა, რადგანაც მირიანი არმაზსა და ზადენს აღიარებდა. არისტიდეს აპოლოგიაზე დაყრდნობით ავტორი ამ ღმერთების უძღურებასაც ცხადყოფს: მათი კერპები წარღვნამ დალეწა, მათ მზეს ნათელი ვერ მიანიჭეს. განსაკუთრებით კი დამცირებულია მზის ძალის ცნოველმყოფელობა. ამიტომ აღიარა მირიანმა ის ძალა, რომელიც, მისი სიტყვებით, არის „ღმერთი ყოველთა ღმერთთა ზედა და უფალი ყოველთა ზედა უფალთა“.

ეს კი, თავის მხრივ, სხვა ნაწარმოებებისთვისაც ნაცნობი მოტივია.

გამოდის, რომ მზის დაბნელების ეპიზოდი მწერლობაში გავრცელებული მოტივის წახედვით ყოფილა შექმნილი<sup>2</sup>. ხოლო ის, რაც ლიტე-

<sup>1</sup> ქართველი ერის ისტორია, I, გვ. 98- და შემდეგ.

<sup>2</sup> აღნიშნული მოტივის გამოძახილად მიგვაჩნია ჩვენ „კონსტანტი-კახას მარტვილობის“ შემდეგი ადგილი: „არა თუ სიკჳოდათა ამით საქმითა კორციელებსისათა მიხედველ იყო, არცაღა ბრწყინვალე უჩნდა მას ნათელი მზისა ამის წარმავალისა, არცაღა ტკბილ უჩნდა მას სიმცხინვარე მზის თუალისა განქარევაბადი და გულისწყრომითა ნათლისა მის მომავლისათა ღრუბლად ჰხედვიდა მზეს ამას აღმომავალსა“. ძეგლები, I, გვ. 171.

რატურულ მოტივად შეიძლება ჩაითვალოს, ისტორიულ ცნობად არ გამოდგება, ყოველ შემთხვევაში, აშკარად საეჭვოა მისი ისტორიულობა.

5. როგორი მნიშვნელობა შეიძლება მიეცეს ბერძნული წყაროების ცნობას, რომ ნადირობის დროს ბურუსი ჩამოწოლილა? (გვიანდელი ქართული წყაროები ამ მხრივ ბერძნულ წყაროებს ემყარება).

თუკი მოსალოდნელია, რომ ეს ჩვენება რამდენადმე სინამდვილეს შეესაბამება, მაშინ ასეთივე ჩვენება უნდა ყოფილიყო იმ ქართულ წერილობით თუ ზეპირსიტყვიერებით წყაროებში, რომელთაც „მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ ავტორი ემყარებოდა. მას ბურუსის ჩამოწოლის ეპიზოდი გამოუყენებია და შეუცვლია ისე, როგორც ამას იმდროინდელი იდეოლოგია მოითხოვდა. მისი მიზანი ყოფილა წინ წამოეწია მზის ძალის შეზღუდულობის საკითხი. მირიანის აზრით, მზეს ძალას არმაზი და ზადენი ანიჭებდნენ, ხოლო IX საუკუნის ზოგიერთი ქართველი მკითხველის შეგნებით შეიძლებოდა თვით მზეს მინიჭებოდა ღმერთის ძალა. ავტორი მირიანის თავგადასავლის მაგალითზე ცხადყოფს, რომ მზეს ნათელს ქრისტიანული ღმერთი ანიჭებს, რომ შემწეობისათვის უნდა მივმართოთ ერთადერთ ღმერთს — ქრისტეს და არა სხვა ღმერთებს, მითუმეტეს, მზეს (რასაც ადგილი ექნებოდა მაშინ, IX საუკუნეში). ამასთანავე, ავტორი მკითხველის ყურადღებას მიაქცევს იქეთკენ, რომ მირიანმა როცა ახალი ღმერთი აღიარა, ყველა ძველი კულტი უარყო. ეს მისაბაძი უნდა ყოფილიყო იმ მკითხველისათვის, რომლის შეგნებაში მზის კულტი შესაძლებელია კიდევ ყოფილიყო შემორჩენილი.

შემდეგში, როცა მნათობთა გაღმერთების წინააღმდეგ ბრძოლამ ჰირველადი აქტუალობა დაკარგა, მზის დაბნელების ეპიზოდის მნიშვნელობა გაფერმკრთალდა. ამიტომ შესაძლებელი გამხდარა არსენ ბერისათვის<sup>1</sup>, რომ ეფრემ მცირის კვალს გაჰყოლოდა და ნადირობის სცე-

<sup>1</sup> ა. კ. კეკელიძე შენიშნავს: „არსენის შრომას მოქალაქეობა ვერ მოუპოვებია ჩვენში და ხმარებიდან ვერ გამოუღვენია ნინოს ცხოვრების არსებული რედაქციები, ბატონობა შერჩენია ლეონტი მროველის რედაქციას, რომელიც მრავალ ხელნაწერშია წარმოდგენილი და თან ქართლის ცხოვრებაშიაც მოცემული“ (ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 313). ამასთან დაკავშირებით, საყურადღებოა გვიანდელი დროის შემდეგი ცნობა: ანტიოქიის პატრიარქი მაკარიუსი, რომელიც საქართველოში ყოფილა XVII საუკუნეში და რომელიც საქართველოს ისტორიის შესახებ ცნობებს ღებულობდა უმალესი სასულიერო და საერო წრეების წარმომადგენლებსაგან, ქართლის მოქცევის ამბებს ასე გადმოგვცემს: „ღედოუალი ხალისით და თანხმდა წმინდანს და ამასთანავე ურჩია მირიან მეფეს ხელი აეღო ურწმუნოებაზე და მიეღო ქრისტიანობა. მეფემ უარყო ეს წინადადება, რის გამოც დაკარგა მხედველობა და იძულებული გახდა მოეხმო წმინდა ნინო და მიეცა მისთვის პირობა, რომ თუკი იგი მას მხედველობას დაუბრუნებდა, თვითონ და მისი ხალხიც ქრისტიანობას მიიღებდნენ. წმინდა ნინომ დაუბრუნა მას მხედველობა“... და ა. შ. („Гривия

ნა ისე გადმოეცა, როგორც ეს თეოდორიტე კვირელთან გვხვდება, ე. ი. მზის დაბნელება შეეცვალა.

მაშასადამე, მზის დაბნელების ეპიზოდი, რომელიც „მოქცევაჲ ქართლისაჲ“-ში გვხვდება ქართულ მწერლობაში გავრცელებული მოტივის ერთ-ერთი გამოხატულებაა.

„მოქცევაჲ ქართლისაჲს“ აღნიშნული ეპიზოდის ზემომოცემულ განმარტებას ჩვენ ჰიპოთეზურ მნიშვნელობას ვანიჭებთ. მაგრამ მიგვაჩინია, რომ ამ საკითხის დასმა მიზანშეწონილია. ყოველივე ზემოთქმულის შემდეგ სანამ არ დასაბუთდება, რომ ამ ეპიზოდს საძღვლიად შემთხვევით აქვს მიღებული შაბლონური თუ გავრცელებული ლიტერატურული მოტივის ხასიათი, მის ისტორიულობას ვერ ვიჩვენებთ.

მაშასადამე, ამ პერიოდის თხზულებათა ისტორიული თვალსაზრისით გამოყენების შემთხვევაშიც აუცილებელია გავითვალისწინოთ მხატვრული ასახვის მეთოდების თავისებურებანი.

---

в XVII веке по изображению патриарха Макария». Перевод с арабского П. К. Жузе, «Православный собеседник», Май, 1905, ამ ეპიზოდის გადმოცემისას მაკარიუსი სწორედ არსენ ბერს უფრო უახლოვდება, ვიდრე ლეონტი მროველს.

„მართლის თქმის“ პრინციპები და აღრეული თეორიულ-  
ლიტერატურული შეხედულებანი

ჩვენს ლიტერატურისმცოდნეობაში ჩამოყალიბებულია აზრი, რომ XVII—XVIII საუკუნეების ქართულ მწერლობაში მთავარი მოქმედი ლიტერატურული პრინციპი იყო, ე. წ. „მართლის თქმის“ პრინციპი. არჩილი, ფეშანგი, იოსებ თბილელი, მ. ბარათაშვილი თუ თეიმურაზ II და დავით გურამიშვილი ხან თითქმის ერთმანეთის მსგავსად, ხან კიდევ გარკვეული განსხვავებებით მიჰყვებიან და ავითარებენ „მართლის თქმის“ პრინციპებს. მის შთაჯარ მოთხოვნას, როგორც ცნობილია, შეადგენდა კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტების ასახვა, მწერლობაში ნაციონალური თემატიკის დამკვიდრება. ასეთი იყო მისი ზოგადი ლიტერატურული შინაარსი. ამასთანავე, იგი ყოველთვის აღბეჭდილი იყო ძველი ქართული მწერლობისათვის დამახასიათებელი კონკრეტული ლიტერატურული თავისებურებებით. იგი წარმოადგენდა რეაქციას სპარსოფილური მიმდინარეობის წინააღმდეგ, რომლის მეთაურობა თეიმურაზ პირველის პოეტურ სახელს დაუკავშირდა.

ჰქონდა თუ არა კავშირი „მართლის თქმის“ პრინციპებს წინარე ლიტერატურულ ტრადიციებთან? ამჯერად ჩვენ ამ საკითხის გარკვევას ვისახავთ მიზნად, საკუთრივ „მართლის თქმის“ პრინციპები კი მეცნიერებაში კარგადაა შესწავლილი (მას მიეძღვნა სპეციალური გამოკვლევები: ალ. ბარამიძე, რეალისტური ნაკადის შესახებ XVII-XVIII საუკუნეების ქართულ მწერლობაში, ნარკვევები, IV, 1964 წ.; რ. ბარამიძე, არჩილის ლიტერატურული შეხედულებანი, ლიტერატურული ძიებანი, XIII, 1961 წ.).

მისი ძირითადი დებულებანი ასეთია:

1. მწერლობამ უნდა ასახოს სიმართლე, ოღონდ არ ცნობენ გამოწინის სიმართლეს — მხატვრულ სიმართლეს, სიმართლეს შესაძლებლობის თვალსაზრისით. ლიტერატურისათვის მართალი შეიძლება იყოს მხოლოდ ის, რაც სინამდვილეში მომხდარა. მწერალი ფანტაზიაზე დამყარებით კი არ უნდა ქმნიდეს, არამედ უნდა გარდასახოს კონკრეტულ-

ისტორიული სინამდვილე. დღევანდელ გაგებას თუ შევუფარდებთ, გამოდის, რომ ამ თვალსაზრისით, ცნებები: „მართალი“ და ესთეტიკური (უფრო სწორად ის, რაც ესთეტიკური უნდა იყოს) გაერთმნიშვნელიანებულია. ასეთ შეხედულებათა შიშვევარნი, მაგალითად, ტარიელს ნატყუარ პერსონაჟად თვლიან და სინანულს გამოთქვამენ, რომ რუსთველმა ისტორიული გმირები არ დაგვიხატაო. იგულისხმება თითქმის რუსთველი დამორდა მწერლობის ნამდვილ მოწოდებას.

[2.] შემდეგი პრინციპი ასეთია: ერთია, რომ რეალობას უნდა დამყარონ, ამასთანავე მწერლობამ არ უნდა მიმართოს სინამდვილის ზედმატებულად წარმოსახვას, არ უნდა შეაფერადოს იგი. აქედან გამომდინარე, ემიჯნებიან ხობტა-შესხმის გზას: „ვთქვი არა ხობტა, არამედ მართალიო“, — წერდა არჩილი (არჩილიანი, II, გვ. 7): „რომე კაცმა ბევრი რამ თქვას: ხობტა, ბევრი სიტყვის თბრობა, — თვისტომს თავსა მოაძაგებს, მას მიხვდების დიდი შრომა“ (იოსებ თბილელი, დიდმოურავიანი, 1937 წ. გვ. 56).

[3.] „მართლის თქმა“ უპირისპირდება ზღაპრობას. ეს ცნება აერთიანებს გამონაგონსაც და მართლაც ზღაპრულსაც. „სხვა ზღაპრულ ამბავს ისევ მართალი ამბავი ვარჩიე გასალექსავადო“, — წერდა არჩილი (არჩილიანი, II, გვ. 7); ე. ი. მხატვრული გამონაგონი (შესამღებელი) და ზღაპრულ-ფანტასტიკური გაერთმნიშვნელიანებულია. რუსთველსა და თეიმურაზზე არჩილი ამბობდა: „სრულად იტყვიან, უკლებლად ამბავსა სპარსთა ნაქორსაო“ (იქვე, გვ. 5). გამონაგონსა და ზღაპრულს „სპარსულ ამბავს“ უწოდებენ.

[4.] ზემოაღნიშნულიდან გამოდის, რომ ნაწარმოებიდან გამონაგონი გამორიცხული ყოფილა, ყოველ შემთხვევაში, თეორიულად მაინც, რამდენადაც განზოგადება გამონაგონს მოითხოვდა, ამიტომაც, რომ „არჩილისათვის სრულიად უცნობია განზოგადებისა და ტიპურობის მოშენტი“ (იხ. კ. კეკელიძე, ალ. ბარამიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, ტ. I, 1954, გვ. 366).

ყოველივე ეს ნათლად ნაჩვენები მეცნიერებაში, ჩვენ მიზნად ვისახავთ მათი წყაროების ჩვენებას.

რასაკვირველია, არსებითად ლიტერატურულ შეხედულებათა შინაარსი გამოხატველია კონკრეტული ისტორიულ-კულტურული ატმოსფეროსი, რომელიც აღორძინების ხანაში არსებობდა. მათი გავრცელების საფუძველი სწორედ აქ არის საძებნი. მაგრამ ფორმალურ-თეორიული კავშირი წინარე ლიტერატურასთან მაინც აღინიშნება. პრინციპული თვალსაზრისითაც ამაში არაფერია მოულოდნელი. ლიტერატურის ისტორიისათვის ხომ მრავალი სხვა შემთხვევაცაა ცნობილი, როცა

ახლებურად, განსხვავებული მნიშვნელობით გამოიყენებოდა წარსულში შექმნილი პრინციპები.

ჩვენი დაკვირვებით, არჩილის სკოლის პრინციპებს ბევრი საერთო მოეპოვება V—XI სს-ის ქართულ მწერლობაში გამოთქმულ ლიტერატურულ მოსაზრებებთან.

მსგავსება-შეხვედრები რომ უფრო ნათელი გავხადოთ, V—XI საუკუნეებში შემუშავებულ მოსაზრებებს დავალაგებთ იმავე თანამიმდევრობით, როგორადაც არჩილის სკოლის ლიტერატურული შეხედულებანი გადმოვეცით.

1. V—XI საუკუნეების ქართულ მწერლობაში გავრცელებულია „ქეშმარიტად აღწერის“ პრინციპი, რომელიც აგრეთვე მოითხოვდა, ნაწარმოებში გადმოცემული ყოფილიყო კონკრეტულ-ისტორიული სინამდვილე. სამოელ კათალიკოსი (VIII ს.) მწერლისაგან მოითხოვდა: „ტელ-ყავ გამოთქუმად ქეშმარიტად, ვითარ-იგი იყო და ვითარცა შენ თვთ უწყიო“ (ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, წიგნი I, 1963 წ., გვ. 47). ი. საბანისძე წერდა, რომ მან აღწერა „ქეშმარიტი და უტყუელი“ (იქვე, გვ. 48). ამას უკავშირდება მოთხოვნა — წმინდანის ცხოვრება აღიწერებოდეს „თანადახუდომილთა“, ე. ი. თვითმხილველთა, თანამედროვეთა მიერ (ეფრემ მცირე, სვიმეიან ლოლოთეტის მოსახსენებელი, იხ. კ. კეკელიძე, ეტიუდები, V, 1957 წ., გვ. 223). არსებითად ამავე მოსაზრებებს ავითარებენ გიორგი ათონელი (ცხ. იოვანესი და ექვთიმესი, ი. ჯავახიშვილის გამოც., 1946 წ., გვ. 14), ბასილ ზარზმელი (ძეგლები, I, გვ. 340), გიორგი მცირე (ათონის კრ., გვ. 244) და სხვა. ი. ცურტაველსაც „დამტკიცებულად“ მონათხრობი თავისი ნაწარმოების იმ ნაწილისათვის უწოდებია, რომლის მომსწრე თვითონვე ყოფილა. როცა ავტორი არ იყო „თანდახუდომილი“ აღწერილი ამბებისა, „ქეშმარიტება“ მონათხრობისა ასე დაუსაბუთებია: აღწერე „ქეშმარიტად თხრობილი მოწაფეთაგან და მოწაფის მოწაფეთაგან“ (ძეგლები, I, გვ. 248). სხვა კონკრეტული შემთხვევისთვისაც შენიშნავს გიორგი მერჩულე: „ვისწავეთ სარწმუნო კაცთაგანო“. ამ თვალსაზრისით, იმდროინდელი მწერლები ხშირად იხსენიებიან, ვითარცა „პირნი უტყუელნი“, „სარწმუნონი კაცნი“, „უცხონი ყოვლითურთ ტყუეილისაგან“, და ა. შ. ამ შემთხვევაში იმას ესმება ხაზი, რომ ამ პირებს ესმით, თუ რა საფუძველზე უნდა შეიქმნას ნაწარმოები (და არა მორალურ მხარეს). ამ პრინციპების მიხედვით, ქართული აგიოგრაფიული მწერლობა ესახვდა ეროვნული სინამდვილიდან აღებულ კონკრეტულ-ისტორიულ პიროვნებებსა და ფაქტებს. ნაწარმოებებში „ესთეტიკური“ ადგილს იჭერს „ქეშმარიტი“, აღნიშნული პრინციპები იმდენად გავრცელებული და სავალდებულო ყოფილა, რომ ავტორები საგანგებოდ იმოწმებენ



„უტყუველ და სარწმუნო“ პირებს ნაწარმოების შინაარსის „ქვეშარითების“ დასადასტურებლად მაშინაც, როცა პრაქტიკულად თვითონვე არღვევენ მას, როცა გადმოგვეყვანე გამოხატონ, მაგალითად, სასწაულებს. „ყოველნი ესე სასწაულნი და საქმენი... მომიტხრნეს პირმან მან უტყუველმან, გიორგის ვიტყვ მაწყურელსა... რამეთუ ყოველთავე თვთმსილველ ქმნილ იყოო“, — ვკითხულობთ „სერაპიონ ზარზმელის ცხოვრებაში“ (ძეგლები, I, გვ. 340). იმ დროს სასწაულები დამაჯერებელი იყო მკითხველებისათვის. ამიტომაც შეეძლოთ გამოეგონებინათ ისინი და თან მათი რეალურობა ემტკიცებინათ. ეს მხატვრული აზროვნების იმდროინდელ წესს გამოხატავდა. ამ შემთხვევაში ლიტერატურის თვალსაზრისით ამოსავალი დებულება ასე შეგვიძლია ჩამოვყალიბოთ: ლიტერატურული სახის დამაჯერებლობა შეიძლება მიღწეულ იქნეს მხოლოდ მაშინ, თუ მისი შინაარსი გამოხატავს კონკრეტულ-ისტორიულ სინამდვილეს. ამ მოსაზრებების მიხედვით დაშვებულია, რომ მკითხველს სურს ეს თეტიკურს ხედავდეს მხოლოდ რეალურად არსებულ მოვლენებში, იდეალური რეალურში იპოვოს.

2. გარკვეული თვალსაზრისით, „ქვეშარითის აღწერა“ „სიტყუახელოვნებით“ გამოხატვას უპირისპირდება: „რათუ სიტუ-კელოვნებითა რასმე გეტყვ შენ, არამედ შეუძრავისა მის ჯონებისაგან გულისკმა გიყოფიეს შენ“, — ვკითხულობთ ერთ-ერთ ძეგლში (ქ. კეკელიძე, კიბენი, I, 1918 წ., გვ. 133). შემოქმედების როლი ნაწარმოებში თვით აღწერილ ფაქტს ეკისრებოდა და არა მის გამოხატველ ფორმას. ხოტბა „სიტყუახელოვნებით“ გამოხატვას წარმოადგენდა, ყურადღება შინაარსიდან გამოხატვის ფორმისაკენ გადაჰქონდა. ამიტომაც ზოგჯერ ერთგვარ დაპირისპირებულობას აქვს აღვნიშნავთ ხოტბა-შესხმისადმი. მაგალითად, ასეთი აზრი ჩანს შემდეგ სიტყვებში: „არა განვაგრძოთ სიტყუა ჩუენი, რომელსა არა შესხმისა გზა გვპყრიეს, არამედ აღწერად ცხოვრებისა მოსწრაფე ვარ და სმენის მოყუარეთა სასმენელთა აღვსებად სულიერითა სიტკობითა და მითხრობად“ და ა. შ. (ათონის კრ., გვ. 288). აქ ერთგვარად დაპირისპირებულია სახოტბო ენარი და მოთხრობითი ხასიათის ნაწარმოებთა ამოცანა — აღწეროს ცხოვრება ისე, რომ გადაუქარბებელ სიმატლეს ემყარებოდეს. სწორედ მოთხრობითი ენარის ნაწარმოებები აღწევენ „სმენის მოყვარეთა სასმენელის აღვსებას სულიერითა სიტკობითა“, „სულიერი სიტკობება“ კი, თავის მხრივ, დაპირისპირებულია „სიტყვის სიტკობებასთან“, რაც დამახასიათებელია შესხმა-ხოტბისათვის.

3. ისე როგორც არჩილის სკოლა, V—XI სს. ქართული მწერლობა

უარყოფით პოზიციას ამჟღავნებს „ზღაპრობისადმი“. ამ შემთხვევაშიც ადგილი აქვს ხალხური შემოქმედების ამ (ისე როგორც სხვა) ქანრის იდეურ განქიქებას (რამდენადაც მასში წარმართობას ხედავდნენ). მეორე მხრივ, რადგან ზღაპარი გამონაგონს ემყარებოდა, მისი შინაარსი ლიტერატურული თვალსაზრისითაც მიუღებლად ითვლებოდა. ასეთი შეხედულების დასადასტურებლად ი. საბანისიქე მიმართავდა ავტორიტეტულ სწავლებას, სადაც დაგმობილია ის შემთხვევები, როცა „ქეშმარიტებისაგან სასმენელნი გარე მიიქცინენ და ზღაპრებსა მიექცენ“ (ძეგლები, 1, გვ. 49). სხვა შემთხვევაშიც ავტორი აბო ტფილელს ალაპარაკებს, რომ „დავუტრევე მე პირველი იგი კაცთა კელოვნებითა შეთხზული შჯული და ზღაპრობისა სიბრძნითა ღონისძიებული რწმუნებდა“ (იქვე, გვ. 65). აქ ერთი ფრიად მნიშვნელოვანი თვალსაზრისიც მოქმედებდა — ზღაპრობაში „ამა სოფლისა სიბრძნეს“ ხედავდნენ, რაც იმდროინდელი შეხედულებით დამდაბლებულად იყო შეთასებული.

4. შემოქმედულიდან ნათელია, რომ V—XI სუკუნეების ქართულ მწერლობაში გამონაგონის საკიროება თეორიულად უარყოფილია. მაგრამ იმდროინდელი ავტორები ნაწარმოებებში, ასე ვთქვათ, პრაქტიკულად ხშირად მიმართავენ გამონაგონს. საკმარისია ითქვას, რომ პიროვნებანი დახატული არიან არა თავისი ინდივიდუალური განუქორებლობით, არამედ ისე, „როგორიც უნდა იყოს წმინდანი“. გარდა ამისა, გამოგონებას, ფანტაზიაზე დამყარებულ თხრობას, იწვევდა სასწაულების შემოტანა, მაგრამ ამის გვერდით თითქმის ყველა მწერალი თეორიულად ასაბუთებს, რომ იგი გადმოსცემს მხოლოდ რეალურს. ფრიად ნათლად აქვს ეს აზრი გამოხატული გიორგი ათონელს: „დადაცათუ ჩუენ შემდგომად მრავლისა ჟამისა ღმრთის მიმართ მისვლისა მათისა კელეკუათ მცირედთა ამათ სიტყუათა აღწერად, გარნა ურწმუნომცა ნუ ვინ არს, რამეთუ ჩუენ თავით თვისით არა რაჲ აღგვწერია“ (ძეგლები, 11, გვ. 40). „ეოსტანტი-კახაჲს წამების“ შესავალში ავტორი მიმოიხილავს ქრისტიანული მწერლობის საკითხებს. „ქეშმარიტის აღწერის“ მეთოდის თვალსაზრისით, მას გამონაკლისად მიუჩნევია მოსეს წიგნები და საკიროდ ჩაუთვლია ასეთი განმარტების მოცემა; „დიდმან მან მოსე პირველად იწყო აღწერად შესაქმისა ცისა და ქუეყანისა, რაჲმელ არასადა ეხილჲა, არამედ უწყებითა სულისა წმიდისაჲთა აღწერა იგი, ვითარცა თუალითა ხილული“.

წარმოდგება ასეთი საკითხი: აგიოგრაფიული მწერლობის მიზანს შეადგენდა მოეცა თავისდროინდელი ადამიანის იდეალური სახე და რატომ მაინცდამაინც უარყო მან, რომ ეს მიზანი გამონაგონზე დასყარებით განეხორციელებინა? ეს შემთხვევით არ მომხდარა, ამას თავისი რელიგიურ-ფილოსოფიური ახსნა მოეპოვებოდა: რეალ-

ბაში, ასე თუ ისე, ყოველთვის შეგვიძლია დავინახოთ ტრანსცენდენტალური ერთის ემანაციის კვალი. ამის ერთ-ერთი ცხადყოფაა წმინდანობის ფაქტი. ადამიანის ფანტაზია სინამდვილის შორეული აჩრდილია. მწერლობა რომ სინამდვილის აჩრდილის აჩრდილად არ იქცეს, უშუალოდ უზენაესი ძალით ცხებულ სინამდვილეს უნდა დაემყაროსო. ასეთი თვალსაზრისი ძირითადი თვალსაზრისია მთელი შუა საუკუნეების ფილოსოფიისა და ხელოვნებისათვის და, ცხადია, მისდამი განსხვავებული პოზიცია არც ქართულ მწერლობას უნდა ჰქონოდა.

მაშასადამე, ზემოწარმოდგენილ შეხედრათა საფუძველზე, ვფიქრობთ, უდავოა მსგავსება V—XI საუკუნეების ქართულ მწერლობაში გამოთქმულ ზოგიერთ ლიტერატურულ შეხედულებასა და არჩილის სკოლის „მართლის თქმის“ პრინციპებს შორის. მაგრამ უნდა ვითვალისწინებდეთ, რომ მსგავსება იგივეობას არ ნიშნავს, რომ ერთი და იგივე მოსაზრებანი განსხვავებულ ეპოქებში განსხვავებულ კულტურულ-ისტორიულ მნიშვნელობას იძენს ხოლმე.

„ქეშმარიტის აღწერისა“ და „მართლის თქმის“ პრინციპებს შორის საერთოა მოთხოვნა — მწერლობის თემად იქცეს მხოლოდ კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტები, მაგრამ აგიოგრაფიაში ისტორიული ფაქტებიდან საყურადღებო ხდება მხოლოდ ის, რაც ასე თუ ისე მაინც წმინდანის ცხოვრებასთანაა დაკავშირებული, რაც, მაშასადამე, რელიგიურ ქეშმარიტებათა დამტკიცებას ემსახურება. „მართლის თქმის“ პრინციპების მიხედვით კი მოვლენათა ფასეულობის საზომი გაცილებით გაფართოებულია, ე. ი. გაზრდილია იმ სინამდვილის სფერო, რომელიც მწერლობის თემად შეიძლება იქცეს. ორივე შემთხვევაში გამონაგონი უარყოფილია, მაგრამ აგიოგრაფიაში გაცილებით მეტი ადგილი ეთმობა გამონაგონს, ვიდრე „მართლის თქმის“ პრინციპთა დამკველებთან. გმირის იდეალიზაციის ის პრინციპი, რომელსაც ყველა აგიოგრაფი მიჰყვება, არაა ერთადერთი არჩილის სკოლის წარმომადგენლებისათვის. ორივე შემთხვევაში დაგმობილია „ზღაპრობა“, დამდაბლებულია „ზღაპრობის სიბრძნე“, მაგრამ მისი ფასეულობის შეგნება გაცილებით გაზრდილია XVII—XVIII საუკუნეების ქართულ მწერლობაში. „სიბრძნე სიკრუისა“ იმდროინდელ მწერლობაში გაცილებით მნიშვნელოვან ადგილს იჭერს.

„ქეშმარიტის აღწერის“ ერთიანი ბატონობა პირველად შეასუსტა და სინამდვილის ახახვის ახლი მეთოდით შეცვლა კლასიკური ხანის ქართულმა საერო მწერლობამ. მან ხაწარმოების სიმართლე გამონაგონი პერსონაჟებითა და გამონაგონი სიტუაციებით წარმოგვიდგინა, მაგრამ ახალ პრინციპთა პარალელურად XI საუკუნის

შემდეგდროინდელ აგიოგრაფიულ და საისტორიო მწერლობაშიაც მოქმედებდა „ქეძმართის აღწერის“ პრინციპები. თვით სპარსოფილური სკოლის მეთაურის, თეიმურაზ პირველისთვისაც არ იყო უცხო ზოგიერთი მხარე ამ პრინციპებისა. „თეიმურაზმა პირველმა მოჰკიდა ხელი ნაციონალური თემატიკის დამუშავებას“, — წერდა კ. კეკელიძე (ქართული ლიტ. ისტ., II, 1958 წ., გვ. 495), ალ. ბარამიძის აზრით, „თეიმურაზი პირველად იყენებს ქართულ პოეზიაში ისტორიულ-ნაციონალურ ფაბულას და ე. წ. ისტორიულ-ნაციონალური მიმართულების დამწყები ზღედა“ (ნარკვევები, IV, გვ. 149). ამ შემთხვევაში ნაგულისხმევია „წამება ქეთევან დედოფლისა“.

აღნიშნულ ნაწარმოებს ეხება გ. იმედაშვილის გამოკვლევა „წამება ქეთევან დედოფლისა“ და მარტვილოლოგიური ჟანრი (ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, II, 1964 წ., გვ. 143—149). მკვლევრის სიტყვებით, „პოემა სასულიერო და საერო ლიტერატურული ტრადიციების ურთიერთობის საფეხურს წარმოადგენს, თემატიკურად და იდეოლოგიურად — აგიოგრაფიულს, ლიტერატურული ფორმის მხრივ — შედარებით საეროს“ (იქვე, გვ. 148). „მკვეთრად შემუშავებული ეროვნული იდეალი აგიოგრაფიამ უანდერძა საერო მწერლობას ისტორიული ეპოსის ჩანასახთან ერთად მოწამე გმირის სახით, ამდენად თეიმურაზს შეიძლება მიეკუთვნოს მისი ნაკადის მხოლოდ საერო პოეზიაში შემოტანის პრიორიტეტი“ (იქვე, გვ. 148). „ეს ძეგლი ქმნის სასულიეროდან საეროზე ერთგვარი გარდამავალი ხასიათის ნაწარმოებს“ (იქვე, გვ. 148). „ქეთევან დედოფლის წამების“ ასეთ (საზოგადოდ, სასულიეროდან საეროსაკენ) „გარდამავალ საფეხურად“ ჩათვლა ერთგვარად შეიძლებოდა სადავოდ ქცეულიყო, რამდენადაც თეიმურაზის დროს ქართულ მწერლობაში ასეთი „გარდამავლობის“ საჭიროება აღარ იდგა. ამიტომ, ვფიქრობთ, უფრო სწორია ფორმულირება — „პოემა სასულიერო და საერო ლიტერატურული ტრადიციების ურთიერთობის საფეხურს წარმოადგენსო“ (იქვე, გვ. 148). ამას იმიტომაც ვამბობთ, რომ შეიძლებოდა ასედაც დასმულიყო საკითხი: თეიმურაზმა რომ „ქეთევან დედოფლის წამება“ დაწერა, არის თუ არა ეს იმის გამოხატულება, რომ მისი შემოქმედებითი მეთოდი კონკრეტულ-ისტორიული ნაციონალური თემატიკის ასახვისაკენ მობრუნდა? შეიძლება თუ არა ასეთ რანგში ავიყვანოთ ფაქტი, რომელსაც უფრო ვიწრო ინტიმური და ერთგვარად შემთხვევითი საფუძველი აქვს? ეს ეჭვი უფრო კატეგორიულ სახეს მიიღებდა, მას რომ არ ეწინააღმდეგებოდეს ის გარემოება რომ „ქეთევან დედოფლის წამებას“ თეიმურაზის შემოქმედებაში გვერდით უდგას ისეთი ნაწარმოებები, როგორიცაა „თამარის სახე დავით გარეჯას“, „გრემის სასახლეზე“ თუ „ქება და

მკობა ხელმწიფის ალექსანდრესი და დედოფლის ნესტან-დარეჯანისა“, რომლებიც სწორედ კონკრეტულ-ისტორიულ და ნაციონალურ სინამდვილეს ეხებიან.

ჩვენთვის ამჯერად არსებითი მაინც იმის აღნიშვნაა, რომ ისტორიულ-ნაციონალური თემატიკის ასახვის ტრადიცია, რომელიც V—XI საუკუნეების ქართულმა მწერლობამ დაამკვიდრა, შემდგომ არჩილის ლიტერატურული სკოლის ჩამოყალიბებაზეც არსებობდა. მის პარალელურად, როგორც აღვნიშნეთ, საერო მწერლობის წარმოშობის შედეგად დამკვიდრდა სინამდვილის ასახვა გამონაგონზე დამყარებით.

აგიოგრაფიულ მწერლობაში შემუშავებული თავისებური „ისტორიზმი“ შემდეგში საერო მწერლობამაც შეითვისა, ოღონდ მისი ლოკალიზება მოახდინა. იგი საფუძვლად დაედო საისტორიო ჟანრს, საისტორიო ეპოსს, რაგინდ საყოველთაო-სავალდებულო მნიშვნელობასაც უნდა ანიჭებდეს თვითონ არჩილი თავის მოსაზრებას, რომ გამონაგონზე დამყარებული მწერლობა სრულფასოვნად არ მიჩნეულიყო, იგი მაინც პოლემიკური გამწვავებით უნდა აიხსნას, რაც ყოველი ახალი მიმართულებისათვის დამახასიათებელია. თვით „მართლის თქმის“ პრინციპთა დამკველებიც კი მთლიანად როდი დამორჩილებიან აღნიშნულ მოთხოვნებს. მას მთლიანად მხოლოდ საისტორიო ჟანრი მიჰყვება. მაშასადამე, აგიოგრაფიაში საყოველთაო მნიშვნელობის მქონე მეთოდი აქ მხოლოდ ერთმა ჟანრმა იმეკვიდრევა (ასე იქცა ტრადიცია ახალი ლიტერატურული ეპოქის შემადგენელ ნაწილად), მის გვერდით კი არსებობდა მდიდარი ლიტერატურა საგმირო, რომანტიკული, საზღაპრო თუ დიდაქტიკური ეპოსისა და ლირიკის სახით, რომელიც გამონაგონის მხატვრულ სიმართლეს ემყარებოდა. მიუხედავად იმისა, რომ არჩილი თ ე ო რ ი უ ლ ა დ კონკრეტულ-ისტორიული სინამდვილის ასახვას მხოლოდ ერთი რომელიმე ჟანრის ამოცანად კი არ სახავს, არამედ მწერლობისათვის ერთადერთ მისაღებ მეთოდად აცხადებს.

ასეთ საფუძველს ქმნიდა V—XI საუკუნეებში შემუშავებული ლიტერატურული მოსაზრებანი არჩილის სკოლის „მართლის თქმის“ პრინციპებისათვის. არჩილი მათ სრულიად ახლებური კულტურულ-ისტორიული შინაარსით ტვირთავდა და იყენებდა.

ასახვის რუსთველური მეთოდი და  
„ვეფხისტყაოსნის“ ფაზულა

ძველი ქართული მწერლობის ცალკეული საკითხებზე გადაწყვეტი-  
სას არაა სწორად გათვალისწინებული და გამოყენებული ერთი მნიშვნე-  
ლოვანი, მეცნიერებაში უკვე შესწავლილი საკითხი; მთელ საქრისტიანო  
მწერლობასთან ერთად წინარუსთველურ ქართულ ლიტერატურაშიაც  
გავრცელებული იყო მკვეთრად გამოხატული ლიტერატურული ტრა-  
დიცია, რომლის მიხედვით ლიტერატურამ უნდა ასახოს მხოლოდ  
კონკრეტულ-ისტორიული და ეროვნული სინამდვილიდან აღებული  
მოვლენები. ქართულ მწერლობაში ეს მეთოდი ცნობილი იყო „ქეშმა-  
რიტის აღწერის“ სახელწოდებით. იგი მოითხოვდა, რომ ლიტერატუ-  
რაში არ ყოფილიყო შემოტანილი გამონაგონი, მწერლის ფანტაზიით  
შექმნილი ამბავი თუ მოვლენები. გამონაგონზე დამყარებული ნაწარ-  
მოები „ზღაპრობად“ და „ნატყუარად“ ითვლებოდა. ამ მეთოდს რელი-  
გიურ-ფილოსოფიური და შეიძლება ითქვას, თეორიულ-ლიტერატუ-  
რათმცოდნეობითი ამოსავალი პრინციპები გააჩნდა (იხ. ზემორე თავი).

მისი ფილოსოფიური წანამდგარი, რომელიც ქრისტიანიზებულ  
ნეოპლატონიზმს უნდა დამყარებოდა, ასე შეიძლება გავამარტივოთ:  
ადამიანის ნააზრევი აჩრდილია სინამდვილისა, რომელიც თავის მხრივ  
ღვთაების გამონაშუქია. მწერლობა რომ აჩრდილის აჩრდილად არ იქ-  
ცეს, უშუალოდ სინამდვილეს უნდა მიმართოს და არა მის ფანტაზიურ  
ანარეკლს. იგი ჩამოყალიბდა ბიზანტიურ პატრისტიკაში და შემდგომ  
გავრცელდა ქართულ, სომხურ და სლავურ ლიტერატურაში. სწო-  
რედ, ამ პრინციპებიდან გამომდინარე, V—IX საუკუნეების ქართული  
მწერლობა ასახავდა ეროვნული ისტორიული სინამდვილიდან აღებულ.  
რეალურ (უფრო ზუსტად, იმდროინდელი თვალსაზრისით რეალურსა  
და ქეშმარიტ) მოვლენებს. ასეთი მეთოდი არ ცნობდა გამონაგონის მხა-  
ტრულ სიმართლეს.

საყოველთაოა ამ მეთოდისა შეიცვალა საერო მწერლობის წარ-

მოშობის შედეგად. მხატვრული აზროვნების თვალსაზრისით ძირითადი სიახლე, რომელიც საერო მწერლობის წარმოშობიდან დაიხსნება სწორედ ის იყო, რომ ამიერიდან ლიტერატურა დაემყარა გამონაგონის მხატვრულ სიმართლეს, სადაც მოვლენები „ნამდვილი“ იყო არა კონკრეტულ-ისტორიულობით (რეგორც აგიოგრაფიაში). არამედ შესაძლებლობის თვალსაზრისით. საერო მწერლობის მიერ დამკვიდრებული აღნიშნული სიახლე უნდა ჩაითვალოს მხატვრულ აზროვნებაში ჰუმანიზმის ძირითად გამოვლინებად: მხატვრული ნაწარმოების სინამდვილეს ქმნის ავტორი და ნაწარმოები „ღვთიური მადლით მოსილი“ რეალობის პასიურ გარდასახვას აღარ წარმოადგენს. იდეალი წინასწარგანჩინებული კი არაა, იდეალს თვით ადამიანი ქმნის. ამ თვალსაზრისითაც ჩვენთვის საყურადღებო უნდა გახდეს „ვეფხისტყაოსანი“.

მაგრამ საერო მწერლობის წარმოშობის შემდეგაც ძველთაგანვე შემუშავებული ლიტერატურული ტრადიცია — ასახულიყო კონკრეტულ-ისტორიული, ქართული ეროვნული სინამდვილიდან აღებული მოვლენები — კვლავაც მძლავრობდა თითქმის მთელი შემდეგდროინდელი ძველი ქართული ლიტერატურის ისტორიის მანძილზე.

სინამდვილის ამგვარი ასახვის საჭიროებამ განსაკუთრებული დასაბუთება პოვა აღორძინების ხანის ქართულ მწერლობაში. ეს გამოწვეული იყო სპარსოფილური ტენდენციების წინააღმდეგ მიმართული რეაქციით. არჩილის სკოლის „მართლის თქმის“ პრინციპებიც, როგორც ცნობილია, მწერლობაში ეროვნულ-ისტორიული თემატიკის დამკვიდრებას მოითხოვდა. აქაც ყოველგვარი გამონაგონი (განუზრეველად იმისა, მართლაც ფანტასტიკური იყო თუ შესაძლებელი) ერთიანად „ზღაპრობად“ და „ნატყუარად“ ითვლებოდა. აქედან გამომდინარე, როგორც აკად. ალ. ბარამიძე აღნიშნავს, „ზღაპრობად“ და „ნატყუარად“ თვლიდნენ ვეფხისტყაოსანში მოთხრობილ ამბავსაც (ნარკვევები, IV, გვ. 173). ხოლო თავის მხრივ, „გამონაგონსა“ და „ნატყუარს“ „სპარსულ ამბავს“ უწოდებდნენ, რამდენადაც სპარსულ ლიტერატურაში გამონაგონ სიუჟეტებს ხედავდნენ. ასე რომ, „სპარსული ამბავი“ ლიტერატურული მნიშვნელობით ესმით. მაშასადამე, ტერმინით „სპარსული“ მხოლოდ სადაურობა კი არ აღინიშნებოდა. არამედ ნაწარმოების შინაარსის მხატვრულ-ლიტერატურული ხასიათი განიზომებოდა.

ჩვენთვის ამგზობის განსაკუთრებით საყურადღებოა ის გარემოება, რომ ტერმინი „სპარსული“ ასეთივე ზოგადი (არა მხოლოდ სადაურობის აღმნიშვნელი) შინაარსით იხმარებოდა რუსთველის ეპოქის ქართულ მწერლობაში, რასაც ყურადღება მიაქცია აკად. ა. კეკელიძე.

მას აღნიშნული აქვს, რომ თამარის პირველი ისტორიკოსის თხზულებაში „სიტყვა „სპარსული“ მაჩვენებელია არა ადგილისა, არამედ ისტორიკოსის უარყოფითი დამოკიდებულებისა გარკვეული წესისადმი“ (ეტიუდები, IV, გვ. 125).

ყოველივე ზემოაღნიშნულის გათვალისწინებით შევხედოთ „ვეფხისტყაოსნის“ ცნობილ სტროფს:

ესე ამბავი სპარსული, ქართულად ნათარგმანები,  
ვით მარგალიტი თბოლი, ხელით-ხელ საგოგმანები,  
ვპოვე და ლექსად გარდავქევი, საქმე ვქმენ საქოქმანები,  
ჩემმან ხელ-შემნელმან და-ვე-მართოს ლაღმან და ლამაზმან ნები (9).

განხილული თვალსაზრისით, ამ შემთხვევაშიაც, სიტყვა „სპარსული“ სადაურობაზე არ მიგვივითებებს, ე. ი. აქ ის კი არაა აღნიშნული, რომ პოემის ამბავი წარმოშობითაა სპარსული, არამედ ის, რომ პოემის ამბავი „სპარსულია“ თავისი ლიტერატურული ხასიათით, რამდენადაც იგი გამონაგონია — ასეთი ხასიათის ფაბულები ადრიდანვე ხომ სწორედ სპარსული ლიტერატურული ნაწარმოებებისათვის იყო დამახასიათებელი. თავისი ლიტერატურული ხასიათით ამბავი „ქართული“ იქნებოდა, თუ იგი ძველთაგანვე ქართულ ლიტერატურაში დამკვიდრებული ტრადიციის მიხედვით იქნებოდა შექმნილი, ე.ი. გამონაგონი, ფანტაზიის ნაყოფი კი არ იყო, არამედ კონკრეტულ-ისტორიული ფაქტის უშუალო ასახვას წარმოადგენდა.

ოღონდ ხომ არ უშლის ამას ხელს სიტყვები: „ქართულად ნათარგმანები“. „თარგმანება“ ძველქართულად ნიშნავს არა მხოლოდ თარგმნას, დღევანდელი გაგებით (перевод), არამედ კომენტარს, ახსნა-განმარტებას, გააზრებას. ამ შინაარსით იხმარება იგი რუსთველამდე: „თარგმანებაჲ დავითნისაჲ“ (ფერემ მცირე), რუსთველის დროს: „თარგმანებაჲ ეკლესიასტესი“, და რუსთველის შემდეგაც: „თარგმანი ვეფხისტყაოსნისა“ (ვახტანგ VI).

ამრიგად, პირველ სტრიქონში ასეთი შინაარსი უნდა ამოვიკითხოთ: პოემის ამბავი „სპარსულია“ (რამდენადაც იგი გამონაგონია), მაგრამ იგი „ქართულადაა ნათარგმანები“ — გაგებულია, გააზრებულია ქართველთა თვალსაზრისით.

შესაძლებელი იყო თუ არა რუსთველს, თუნდაც მისტიფიკაციის მიზნით, „ვეფხისტყაოსნის“ ამბისთვის წარმოშობით სპარსული ეწოდებინა? ჩვენ უარყოფითად ვუპასუხებთ ამ კითხვას: „ვეფხისტყაოსანი“ შეიცავს ანტისპარსულ ტენდენციებს (ეს საერთო ატმოსფეროს გამომხატველია: ანტისპარსულ ტენდენციებს შეიცავს „ამირანდარეჯანიანი“ და სხვა სახატბო თუ საისტორიო თხზულებანი რუსთველის



ეპოქისა). აშკარა წინაუკმობა იქნებოდა „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორს არაბი და ინდოელი გმირები განედიდებინა, სპარსელები დაემდაბლებინა და თანაც ამ ამბის წარმოშობით სპარსულობა ემტკიცებინა.

მაგრამ ბუნებრივად ისმება ასეთი კითხვა: შეიძლებოდა თუ არა ამბავი თავისი ლიტერატურული ხასიათით ყოფილიყო „სპარსული“, ხოლო მისგან გამომდინარე აზრი ქართული? ეს არა თუ შესაძლებელია, არამედ გამონათვის ასეთი ფორმა პრინციპულადაც დამახასიათებელია „ვეფხისტყაოსნის“ ავტორისათვის. რუსთველმა თავისი პოემის შინაარსი არაბეთისა და ინდოეთის ასპარეზზე გაშალა. ამ ამბებში საქართველოს ისტორიული ცხოვრების სწორხაზობრივი პარალელების ძიება უარყოფილია. „ამისდა მიუხედავად, ჩვენთვის უდავოა, რომ რუსთველის პოემაში გარკვეული ასოციაციებით ნამდვილად აღბეჭდილია მე-12 საუკუნის საქართველოს სწორედ კონკრეტულ-ისტორიული სინამდვილის ნიშანდობლივი მოვლენები და ცალკეული ფაქტები“ (ა. ლ. ბ ა რ ა მ ი ძ ე, შოთა რუსთველი და მისი პოემა, გვ. 74). რუსთველი ხომ მიზნად ისახავდა ნესტანისა და თინათინის სახეებში თამარის დიდება გარდაესახა. აკი თვითონაც ამბობს: „მისი სახელი შეფარვით ქვემოთ მითქვამს, მიქიაო“ (19). „ვეფხისტყაოსნის“ ამბავს ზოგადად ბევრი სხვა ნაწარმოების ფაბულა მიაგავს. საყურადღებოა, მაგალითად, „ჩარდარვიშიანის“ ერთი ამბის „ვეფხისტყაოსნის“ ზოგიერთ მოტივთან მსგავსება, რომელიც მ. თოდუამ აღნიშნა („ქილილა და დამანას“ საბასეული ვერსია, 1967 წ., გვ. 26—29). მაგრამ მსგავსება ვერ მოგვეცემს საფუძველს პირდაპირ გავიგოთ რუსთველის სიტყვები და ვთქვათ, რომ ეს ამბავი (თუნდაც მისი პროტოტიპი) იყო ნათარგმნი და რუსთველმა იგი მხოლოდ გალექსა. პირდაპირი აზრით რომ გავიგოთ რუსთველის სიტყვები, სხვა ყველაფერთან ერთად გაუგებარი აღმოჩნდება ის რელიეფური მსგავსება „ვეფხისტყაოსანსა“ და ქართულ სინამდვილეს შორის რომ არსებობს. ეს საერთოობა რომ აღმოსავლეთის საყოველთაო დამახასიათებელ თვისებად მიგვეჩინა, აზრი აღარ ექნებოდა ამ მხრივ „ვეფხისტყაოსნის“ კონკრეტული წყაროების ძიებას. იქნებ ვინმეს ეთქვას, მაგალითად, შექსპირმა ხომ იტალიური ქრონიკების გამოყენებით თავისდროინდელი ინგლისი გვიჩვენაო. მაგრამ შექსპირი ასეთ შემთხვევაში თავისდროინდელ პრობლემებსა და ხასიათებს გვიჩვენებდა და არა „კონკრეტულ-ისტორიული სინამდვილის ნიშანდობლივ მოვლენებსა და ცალკეულ ფაქტებსაც“, თუნდაც გარკვეული ასოციაციებით. მაშასადამე, ზემოაღნიშნული, მაშინაც კი როცა უშუალოდ არ ადასტურებს, სრულიადაც არ ეწინააღმდეგება წარმოდგენილ გააზრებას. რუსთველის თქმით, პოემის ამბავი მხოლოდ თავისი ზოგადი ლიტერატურული ხასიათითაა „სპარსული“ (გამონა-

გონი), მასში ჩადებული აზრი კი ქართულია. პრინციპული თვალსაზრისით, გამოხატვის მსგავს ფორმას რუსთველამდეც იცნობდა ქართული აზროვნება (მხედველობაში გვაქვს ე. წ. „სახისმეტყველებით“ გამოხატვა) და რუსთველის შემდეგაც, მაგრამ რუსთველმა გამოსახვის ამ ფორმას განსაკუთრებული მნიშვნელობა შესძინა.

რუსთველი აღნიშნავს, რომ „სპარსული“, ოღონდ „ქართულად ნათარგმანები“ ამბავი მას კი არ შეუთხზავს, არამედ უკვე გავრცელებული „პოვა“ და მან მხოლოდ „ლექსად გარდათქვა“. როგორ უნდა გავიგოთ ეს სიტყვები? ეს საკითხი სავსებით სწორადაა გადაწყვეტილი ალ. ბარამიძის მიერ. იგი აღნიშნავს, რომ რუსთველის განცხადება — თითქოს პოემის ფაბულა თვითონ კი არ შეუთხზავს, არამედ გავრცელებული სპარსული ამბავი გამოიყენა — მხოლოდ ლიტერატურული ხერხია. ამ შემთხვევაში ალ. ბარამიძის დასკვნით, „რუსთველმა გამოიყენა მსოფლიო ლიტერატურაში კარგად ცნობილი ხერხი — ს ი უ ქ ე ტ უ რ ი შ ე ნ ი ლ ბ ვ ი ს ხ ე რ ხ ი, სიუჟეტის ხელოვნურად გაუცხოურების თუ გაუცნაურების ხერხი“ (შოთა რუსთველი და მისი პოემა, გვ. 68). ოღონდ ჩვენი შეხედულებით, როგორც ზემოთქმულიდანაც დავინახეთ, სიუჟეტის გაუცხოურება გამოიხატება მხოლოდ იმით, რომ რუსთველმა საჭიროდ ჩათვალა თავის შეთხზულად არ გამოეცხადებინა პოემის ამბავი და უკვე გავრცელებულად დაესახა, ამდენად ჩვენ პირველი ტაეპის „სპარსულ ამბავში“ არ ვხედავთ მისტიფიკაციას წარმომავლობის თვალსაზრისით.

რატომ მიმართა ამ ხერხს რუსთველმა? „შენიღვის საჭიროებას ალბათ იწვევდა „ვეფხისტყაოსანში“ ასახული ამბის გამჟღავნებელი ისტორიული ასოციაციები და პოემაში გატარებული სოციალ-პოლიტიკურ და სარწმუნოებრივ-ფილოსოფიურ შეხედულებათა რადიკალიზმი“ (ალ. ბარამიძე, შ. რუსთველი და მისი პოემა, გვ. 70). სხვა მიზეზებთან ერთად უნდა აღვნიშნოთ ერთიც: ამ ხერხის გამოყენებით რუსთველმა სპარსული, გამონაგონი ამბავი საკუთარი ფანტაზიის ნაცოფად არ გამოაცხადა, რამდენადაც საყურადღებოა, რომ არა თუ ასეთი ამბების შეთხზვა, არამედ მისი გალექსვაც კი მაშინ, როგორც ჩანს, „საჯოკმანებ საქმედ“ („საურეგბელი რამ“ — თ. ბატონიშვილი) ითვლებოდა, თუნდაც ეს ამბავი საყოველთაოდ აღიარებული, „ვიომარგალიტი ობოლი, ხელით-ხელ საგოგმანები“ ყოფილიყო.

ასე უნდა გავიაზროთ შინაარსი „ვეფხისტყაოსნის“ ჩვენს მიერ განხილული სტროფისა, როცა კომპლექსურად გავითვალისწინებთ: ძველ ქართულ მწერლობაში სინამდვილს ასახვის მეთოდების განვითარებას, თვით პოემის ხასიათს და ტერმინ „სპარსულის“ მნიშვნელობათა სხვადასხვაობას ძველი ქართული მწერლობის ფარგლებში. რუსთ-

ველის პოემა არაერთხელ გამხდარა დევნის საგანი მისი ამბის სპარსულობის გამო, მაგრამ გაეიხსენოთ, რომ ძველ ქართულ მწერლობაში ზოგჯერ დასაგმობად ითვლებოდა არა მხოლოდ უცხოური (სპარსული) სიუჟეტების გალექსვა, არამედ, საზოგადოდ, გამოწვევონ (ასევე სპარსულ—მეორე მნიშვნელობით) ამბაეზე დამყარებული თხრობაც.

ჯერ კიდევ ვაჟა-ფშაველა სავსებით სწორად აღნიშნავდა, რომ „ვეფხისტყაოსნის ღირსებას ვერაფერს დააკლებდა მისი ფაბულა ნასესხებიც რომ ყოფილიყო“. ე. ი. სავსებით ნათელია, რომ ფაბულის რაგვარობის ძიება „ვეფხისტყაოსნის“ მხატვრული ღირსების საკითხს არ ეხება.

როგორც ცნობილია, ჯერ კიდევ ვახტანგ VI წერდა: „სპარსშიდ ეს ამბავი არსად იპოება, ამბავიც თვითონ გააკეთა, ლექსადაც“ თვითონვე გადათქვა რუსთველმაო. როცა ასეთი თვალსაზრისიდან ამოვდივართ ვფიქრობთ, ზემოწარმოდგენილი გააზრება უნდა მიეცეს რუსთველის სიტყვებს.

## თეორიულ-ლიტერატურული მოსაზრებანი ადამიანთა მხატვრული სახეების შესახებ

ქართული აგიოგრაფიული მწერლობა ორმხრივია საინტერესო: ერთი, მისი თავისთავადი რაობით, მეორე მხრივ, საყურადღებო ხდება, თუ რა ტრადიციას ქმნიდა ის ქართული მწერლობის შემდგომი ისტორიისათვის, კერძოდ, საერო ლიტერატურისათვის.

როგორც ცნობილია, ქართული საერო ლიტერატურა აღრინდელმა მწერლობამ მრავალმხრივად შეამზადა. აქ მოხდა არა მხოლოდ სალიტერატურო ენის თავისებური ნორმირება, არამედ ქართული მხატვრული ენის განვითარების პერსპექტივების ჩამოყალიბებაც. „სახისმეტყველების“ ცალკეულ ფორმათა დამუშავებასაც ტრადიცია აქ შეეკმნა. აკად. კ. კეკელიძე ე. წ. წმინდა მხელართა რომანებსა და სარაინდო ეპოპეათა შორის მხოლოდ პასიურ ურთიერთობას — მოტივთა სესხებას — კი არ ხედავდა, არამედ აღნიშნავდა კავშირს „სახისმეტყველების“ მიხედვითაც. მანვე წარმოაჩინა ნათესაობა კომპოზიციური მოდელების მხრივ. გ. იმედაშვილის გამოკვლევებში ნაჩვენებია, რომ შაირის საზომის გამოცდა პირველად ჰიმნოგრაფიაში ხდება, რომ მასში გამოყენებული პოეტური ხატები რუსთველთანაც გვხვდება ახალი მხატვრული ფუნქციით დატვირთული. სხვა შემხვედრ მსოფლშეგრძნებითსა თუ ფილოსოფიურ პრობლემებს თავი რომ დავანებოთ, ერთი საკითხიც უნდა დაემატოს აღნიშნულს: ეროვნული გმირის იდეალის ჩამოყალიბების თვალსაზრისით რა უნდა იყოს საყურადღებო ქართულ აგიოგრაფიულ მწერლობაში, ამ მხრივ რა მნიშვნელობა ენიჭება მას ლიტერატურის ისტორიაში?

აგიოგრაფიული მწერლობისათვის ძირითადი ამოსავალი პრინციპი ასეთია: ლიტერატურამ უნდა ასახოს მხოლოდ და მხოლოდ იდეალური ადამიანი (იდეალურობის წვდომის გზა) და არა, ვთქვათ, ადამიანთა სულიერი თუ პრაქტიკული ცხოვრების ცალკეული მხარეები. ადამიანთა ფსიქოლოგია და სოციალური ფუნქცია ფასდება სწორედ თავისი დროის ადამიანობის ზოგადი იდეალისადმი მიმართებაში. მაგრამ ცხოვ-

რების აზრის ძიების გზა აქ წინასწარგანსაზღვრულია და ამდენად, ასევე წინასწარგანსაზღვრულია გმირის სოციალური და ფსიქოლოგიური ტიპიც. ცხოვრებისეული დეტალებიც ან ხასიათების კონკრეტულობა, თუნდაც სიტუაციათა და ფსიქოლოგიური დრამატუზმი, კანონზომიერებათა ძიება ბუნებასა და ადამიანის პიროვნულ ცხოვრებაში—ყოველივე ეს შეიძლება ნაწარმოების აქსესუარი იყოს და მხოლოდ. ესენი არსებითი თემა ვერ გახდება აგიოგრაფიულა მწერლობისათვის. როგორც უნდა იყოს კონკრეტული პიროვნების ცხოვრება, რათა იგი გახდეს უშუალო გამოხატულება იდეალური ადამიანისა—აი, ეს პრობლემა ძირითადი აგიოგრაფიული ნაწარმოებებისათვის.

მაშასადამე, ნაგულისხმევია საზოგადოების ინტერესი, რომ იდეალურ გმირს ხედავდეს კონკრეტული პიროვნების სახეში. ამდენადვე, დაშვებულია იდეალურის კონკრეტულად არსებობის შესაძლებლობა. ამიტომაც აგიოგრაფიის იდეალური გმირები ისტორიული პიროვნებანია.

რუსთველმა არ გაიზიარა ასეთი თვალსაზრისი. იგი იდეალს ფანტაზიით ქმნის და ფანტაზიაში არსებულად სახავს. ნაიკთხის სხვა მხარეა, რომ რუსთველი თავის იდეალს ცხოვრების ახალგაობით აყალიბებდა. ერთგვარი გარდამავალი საფეხურია წარმოდგენილი მეზობლებთან და საისტორიო თხზულებაში „ისტორიანი და აზჰანი შარავანდეღთან“. აქ ახალია ის, რომ საერო პიროვნება ცხადდება იდეალურ გმირად. ოღონდ საფუძველი მაინც მთლიანად ქრისტიანულ ფილოსოფიაში დევს. თამარ მეფე, მათი მიხედვით, სამებასთან ერთად ღვთაებრიობის მეოთხე ჰიპოსტაზს ქმნის, იგი, ასე ვთქვათ, სამების მეოთხე წევრია. აქ საყურადღებოა არა მარტო ის, თუ როგორ განადიდებენ თამარ მეფეს, არამედ ისიც, თუ რამდენად თავისუფლად ეკიდებიან სამებას.

ახალი ტიპის გმირის სახეს რომ ქმნიდა, აგიოგრაფიული მწერლობის წინაშე შემდეგი ამოცანები დგებოდა: უპირველეს ყოვლისა, ახალ გმირს თავისი დროის ინტერესები, მისი მსოფლმეგრძნება უნდა შეეთვისებინა. ეს თავისთავად. ამასთანავე, იგი გამომხატველი უნდა ყოფილიყო არა ვიწრო კასტური, არამედ შეძლებისდაგვარად საზოგადოების ყოველი ფენის იდეალებისა — იგი სანიმუშოდ ცხადდებოდა საზოგადოების ყოველი წევრისათვის და არა მხოლოდ სასულიერო წოდებისათვის.

შემდეგ. ახალი გმირი (წმინდანი) უნდა დაპირისპირებოდა ძველს. მითოლოგიური ეპოსის გმირებს. აგიოგრაფიული მწერლობისაგან რელიგია ითხოვდა გაეფერმკრთალებინა მნიშვნელობა მითოლოგიის გმირთა თვისებებისა, რომლებსაც პოპულარობა გააჩნდათ ხალხში. მითოლოგიურ სახეებში თვისებებურად იყო აღბეჭდილი საზოგადოების კულ-

ტურული პროგრესის მიზანი, ბუნებაზე ადამიანის ბატონობის იდეალი, ადამიანის მიერ ბუნების მოვლენათა შეცნობისა და დამორჩილების პერმანენტული მისწრაფება. ეს ამკვიდრებდა აგიოგრაფიისათვის უცხო მოტივებსა და პასაჟებს: გმირთა ჭიდილი მხეცებთან, ანდა კენტავრებთან ბრძოლის მოტივი იმის ანარეკლი იყო, თუ როგორ ეთიშებოდა ადამიანი ბუნებასა და როგორ უპირისპირდებოდა მას; ღმერთ-მბრძოლობის მოტივი ასახავდა პროცესს ადამიანთა ერთი სარწმუნოებიდან მეორეზე გადასვლისა (და არა საზოგადოდ ღმერთის წინააღმდეგ გალაშქრებას) და ა. შ.

ზემოაღნიშნული და სხვა ამგვარი თავისებურებანი აგიოგრაფიულმა მწერლობამ იდეალური გმირის სახიდან გამოირიცხა. საჭირო იყო მოეხდინა მათი კომპენსაცია.

მაგრამ მითოლოგიური გმირებისადმი აგიოგრაფიას, ასე ვთქვათ, პოზიტიური მიმართებაც ახასიათებდა. მითოლოგიაში საუკუნეთა მანძილზე ყალიბდებოდა ეროვნული გმირის სახე. მასში ჩაქსოვილი იყო სხვადასხვა ურთიერთგანსხვავებული ეპოქის პლასტები. ისინი, თუ შეიძლება ითქვას, „დალექილი“ იყო წინაქრისტიანული გმირის სახეში და ხალხის შეგნებაში განმტკიცებული. აგიოგრაფიულ მწერლობასაც, ასე თუ ისე, ანგარიში უნდა გაეწია მათთვის.

ასე გადადიოდა ერთი იდეალი მეორეში. ახალი გმირი, ერთის მხრივ, ძლევდა ძველს და ამავე დროს, ემყარებოდა მას.

ახლა კონკრეტულად: რა სახლზე შემოიტანა აგიოგრაფიულმა მწერლობამ იდეალური გმირის დახატვისას მითოლოგიასთან შედარებით? უპირველესად, უნდა ითქვას შემდეგი: იმ დროს, როცა მითოლოგიურ ეპოსში ფიზიკური ძალის კულტია დამკვიდრებული, აგიოგრაფიული მწერლობა ადამიანს სულიერი ბუნების მიხედვით აიდეალებს. ეს იყო სიახლე; სხვა საქმეა ის, თუ სულიერი ცხოვრების კონკრეტულად რომელ მხარეს აქცევდნენ ყურადღებას. ამ შემთხვევაში, იდეალის შეცვლა პრინციპულის მხრივ არის საყურადღებო.

აქ ერთი მომენტი ქმნის თავისებურებას, კერძოდ ის, თუ რა მიმართებაა სულიერ ბუნებასა და ხორციელ ბუნებას შორის. ქრისტიანობამ ადამიანის სულიერი და ხორციელი ბუნება ერთმანეთისაგან გათიშა და ამასთანავე შეინარჩუნა სულიერის პრიმატი. აქ პრინციპულის მხრივ ჩვენ დადებითი მომენტი გვინდა დავინახოთ. როგორც ცნობილია, ადრე, ანტიკურ საბერძნეთში, დამკვიდრებული იყო აზრი—„ჯანსაღი სული ჯანსაღ სხეულში“. ეს შეხედულება მხოლოდ სასურველი შერწყმის აზრს როდი შეიცავდა, როგორც ეს ერთი შეხედვით შეიძლება მოგვეჩვენოს. ე. ი. საქმე იმას კი არ შეეხებოდა, რომ იდეალურად სასურველია, როცა ადამიანი სრულყოფილია როგორც სულიერად, ისევე ხორ-

ციელად. აქ ის გარემოებაა აქცენტირებული, რომ ჭანსალი სულის არსებობა მხოლოდ ჭანსალ სხეულშია შესაძლებელი — „ჭანსალი სული მხოლოდ ჭანსალ სხეულშია“ და პირუკუ. მაშასადამე, მხოლოდ სულიერი სრულყოფილებით ადამიანი ვერ დაფასდებოდა (ასეთი იყო ძირითადი ტენდენცია, გამონაკლისი იგულისხმება). აგიოგრაფიულ მწერლობაში კი ადამიანი ფასდებოდა მხოლოდ სულიერი შინაარსით, მიუხედავად მისი ხორციელი სრულყოფილებისა. შემდეგში, როცა ასეთი გაგება განიტვირთა რელიგიური მისტიციზმისაგან, მისი პრინციპული მხარე მისაღები გახდა ახალი დროის ლიტერატურისთვისაც კი (გავიხსენოთ, თუნდაც, ამგვარი პოზიციის მაქსიმალისტური გამოვლინება კვაზიმოდოსა და გუინპლენის სახეებში).

ადრინდელ ადამიანურ იდეალს გამოხატავდნენ უმთავრესად „განსაკუთრებული“ პიროვნებანი. აგიოგრაფიის პერსონაჟები კი უმეტესად „დამცირებული და შეურაცხყოფილი“ პიროვნებანი არიან. წარმოშობითაც ქართული აგიოგრაფიის მთავარი გმირები ხშირად „უბრალო ადამიანებია“: ხელოსნები, მაღალი სულიერი თვისებების მატარებელი ბავშვები, უბრალო ბერები და ა. შ. თუმცა იმდროინდელმა მწერლობამ წარსულისაგან იმემაკვიდრევა ის, რომ ამ უბრალო ადამიანთა ნამოქმედარიც განსაკუთრებულობით აღკუთრვილიყო. მაგრამ ამასთანავე იგივე მოქმედება ყოველი ადამიანისათვის ხელმისაწვდომად ცხადდებოდა — ასეთი თვითსრულყოფა საკუთარი ნებისყოფით იყო პირობადებული და არა „ბედით“. რუსთველმაც „განსაკუთრებულ“ ადამიანთა ესთეტიკა მოგვცა, ოღონდ იგი არ შემოფარგლულა „გამარჯვებულთა ესთეტიკით“.

ჩვენ ვთქვით, რომ აგიოგრაფია სულიერი ცხოვრების ამსახველი მწერლობაა. მაგრამ დგება საკითხი: კონკრეტულად სულიერი ცხოვრების რომელი სფეროა ყურადღების ცენტრში? მანინ როცა მითოლოგიაში ბუნების ძალებზე ბატონობის თემაა წამყვანი, აგიოგრაფიაში მის ადგილს იკავებს პიროვნების საკუთარ ნებისყოფაზე ბატონობის იდეალი.

როცა ისტორიულად მოქმედების იდეა წარმატებას ვერ პოვებდა ქვეყანაში შექმნილ ძნელბედობათა გამო, იდეა პრინციპთა შინაგანი შენარჩუნებისა (რომელმაც წმინდანობის იდეალში პოვა გამოხატულება) ისტორიულად გამართლებული იყო, ისევე როგორც სხვა ისტორიულ ვითარებაში რეალური ხდებოდა ბედნიერების ამა ქვეყნად მოპოვების იდეალი. ამ თვალსაზრისით, წმინდანობის იდეალი, ერთის მხრივ, „წმინდა რელიგიურ“ მომენტს შეიცავდა, და მეორეს მხრივ, ისტორიულ-ნაციონალური იდეალის გამოხატველიც იყო. აქ ერთხელ კიდევ უხდა გავიხსენოთ, რომ ნებაყოფლობითი მარტვილობის იდეა,

განსხვავებით აღმოსავლეთის საქრისტიანოს სხვადასხვა ერის ლიტერატურისაგან, ქართულ აგიოგრაფიას არ უქადაგია. ქართულ მწერლობაში მარტილობა განიხილება არა როგორც ამა თუ იმ პიროვნებრს კერძო ბედი, არამედ ქვეყნის კონკრეტულ-ისტორიული და ნაციონალური ყოფის გამომხატველი მოვლენა. ყოველ შემთხვევაში, ქართველი ავტორები ცდილობენ, რომ ამ რანგში აიყვანონ და გადაწყვიტონ ცალკეული კერძობითი ხასიათის ფაქტები.

იმდროინდელი მწერლობის მიერ მიწოდებული გმირის იდეალი საერთო ქართულ მოვლენად ცხადდებოდა. იგი საერთო იყო „ყოველი ქვეყნისათვის, რომელიც ქართლად აღიარაცხებოდა“, სადაც კი მწერლობის ენად საერთო ქართული სალიტერატურო ენა ვრცელდებოდა, განსხვავებით ხალხური შემოქმედებისაგან, რომელშიაც, როგორც ცნობილია, თავიდანვე ყალიბდება ორგვარი ტიპი გმირისა — ერთი, ლოკალურ-ტომობრივი და მეორე — საერთო-ეროვნული გმირები. ეს, ცხადია, ეროვნული მთლიანობის შეგნებას ამკვიდრებდა სხვა ფაქტორებთან ერთად. ამასთანავე გასათვალისწინებელია, რომ ქართული ნაციონალური ეთიკური პრინციპები თავისებურ ელფერს აძლევდა ქრისტიანულ კოსმოპოლიტურ ეთიკურ ნორმებს.

აგიოგრაფიულ თხზულებათა პერსონაჟები სახე-იდეებია და არა სახე-ხასიათები. მათში პერსონიფიცირებულია, უპირველესად, მორალური იდეალები. გზა იდეალისაკენ იმთავითვე განსაზღვრულია. ითვლება, რომ ამ იდეალებს არ შეიძლება ჰქონდეს წარსული და არც მომავალი მატებს მას აზრობრივი თვალსაზრისით ახალს. ასეთი სახე-იდეა, უპირველესად, აზრობრივ ზეგავლენას ახდენს და არა ემოციურს. აგიოგრაფია, რასაკვირველია, არ აძლევდა საშუალებას ქართველ მკითხველს დაენახა თავისი ნაციონალური სახე ცხოვრებისეულ მთელ რიგ სიტუაციათა ვითარებაში. საკითხებიც ხშირ შემთხვევაში არ წყდება ეროვნული თვალსაზრისიდან ამოსვლით. მაგალითისათვის განვიხილოთ ერთი მოტივი.

აგიოგრაფიული მწერლობის გმირთა მხატვრულ სახეებში არსებით მომენტს ქმნის სიკვდილთან შერიგების უნარი. წმინდანობის დიდება პიროვნებას თითქოს სიკვდილის შიშის დაძლევისათვის ენიჭებოდა. მაგრამ ასეთი დიდი საფასურის გაღება ცხოვრების ლათმობის გამო არ ხდებოდა, რამდენადაც გარდაცვალება, რელიგიური ოპტიმიზმის თვალსაზრისით, იყო ქვეშარტი ბედნიერების წინააღმდეგ. ამიტომაც სიკვდილის ტრაგიკული განცდა გამოირიცხულია. სიკვდილთან შერიგება ცხადყოფდა პიროვნების შინაგან ძალას. იგი წარმოადგენდა ნებისყოფის უმაღლეს გამოცდას. აი, სწორედ ეს ფასდებოდა ადამიანში, რამდენადაც იგი ცხადყოფდა რწმენის სიმტკიცეს. არ უნდა მოგვეჩვენოს,



რომ თითქოს აგიოგრაფია ამ შემთხვევაში წამოჭრის გვიანდელი ლიტერატურისათვის დამახასიათებელ პრობლემას: დამარცხებული გმირი იმარჯვებს სულიერად. ეს იქნებოდა იმდროინდელი „სახისმეტყველების“ თავისებურებათა უგულვებელყოფა. ხორციელი სიკვდილი დამარცხებად არ ითვლებოდა. იმდროინდელი თვალსაზრისით, იგი სულის განთავისუფლებას მოასწავებდა.

ამ პრინციპთა კვალობაზე გმირთა მიცვალების ეპიზოდები წარმოდგენილია, როგორც ჰარმონიული გადასვლა ერთი მდგომარეობიდან მეორეში. თითქმის არც ერთ ნაწარმოებში არაა აღწერილი მასთან დაკავშირებული მწუხარება. რასაკვირველია, სიკვდილის პრობლემის ამგვარი გააზრება ორგანული არ უნდა ყოფილიყო ქართული აზროვნებისათვის. იგი, ჩვენის აზრით, წარმოადგენდა წიგნური გზით დამკვიდრებულ მოტივს ჩვენს ლიტერატურაში. მრავალი ისტორიული ძნელბედობის მომსწრე ქართველი ერის საზოგადოებრივი ყოფის ფილოსოფიური ანარეკლი ამგვარ სახეს ვერ მიიღებდა. მაშასადამე, ასეთი თეორია ორიგინალურ ქართულ ნიადაგზე ამოზრდილი აზრის შთაბეჭდილებას არ ტოვებს. ეს რომ ასეა, ამას გვიდასტურებს „გიორგი ათონელის ცხოვრება“. ეს ნაწარმოები გამონაკლის ქმნის იმით, რომ მასში სიკვდილის უაღრესად ტრაგიკული განცდაა მოცემული. ასეთივე პოზიცია მკლავდებდა „ვეფხისტყაოსანშიც“. მათში წარმოდგენილი თვალსაზრისია სწორედ დამახასიათებელი ქართული აზროვნებისათვის; მაგრამ რამდენადაც აგიოგრაფიული მწერლობა სიკვდილის დაძლევის სიციცხლის სიყვარულით ვერ გაამართლებდა, იგი იძულებული იყო ამ პრობლემისათვის ზემოწარმოდგენილი ახსნა მიეცა.

აგიოგრაფიულ თხზულებებში იღვია მოწოდებულია დადებითი მკვალითზე და არა უარყოფითი დაგმობით, სიკეთისადმი მიბაძვით და არა ბოროტების მხილებით (ასეთია წამყვანი ტენდენცია); ე. ი. დამკვიდრებულია, როგორც იტყვიან, „პოზიტიური სწავლების“ პრინციპი. უკეთურებას, მის მხილებასაც კი უმნიშვნელო ადგილი ეთმობა ნაწარმოებში. ამის კვალობაზე უარყოფით მოქმედ გმირთა სახეები უაღრესად ფერმკრთალადაა წარმოდგენილი. დადებითი, გავრცელებული თვალსაზრისით, შეიძლება იყოს მხოლოდ აბსოლუტურად სრულყოფილი. ამიტომაც ხასიათების შინაგანი დრამატიზმი უგულვებელყოფილია. ადამიანი სუბსტანციურად კეთილი საწყისიდან მომდინარეობს, ამიტომაც ბოროტების გამოვლინების მოტივირება გამორიცხულია. ადამიანის მიერ იდეალების დაკარგვა ცხოვრებით კი არ აჩნსება, არამედ ირეალური ფაქტორებით — ეშმაკთან კავშირით.

ჯერ კიდევ აგიოგრაფიიდან ცნობილი, იდეალთა დადებითი მკვალითზე დამკვიდრების პრინციპი მთელი შემდეგდროინდელი ქართული

მწერლობისთვისაა დამახასიათებელი. ჩვენ ვერ ვიტყვოდით, რომ ეს აგიოგრაფიული მწერლობის მიერ დამკვიდრებული ტრადიციისაგან მომდინარეობდეს. ალბათ, ამას ის გარემოება იწვევდა, რომ საქართველოს ისტორიული ყოფის ძნელბედობათა გამო ცხოვრება მწერლობისაგან დაექვევებაზე უფრო საკუთარ ეროვნულ ძლიერებაში დარწმუნებას ითხოვდა. XIX საუკუნეში, ნაციონალური ჩაგვრის ატმოსფეროში, ეროვნულ ღირსებათა წინწამოწევა ხდება უპირველესი ამოცანა და არა ქართული ტრადიციებისადმი კრიტიკული მიდგომა. ასეა თუ ისე, ფაქტი ფაქტია, რომ ჩვენ მწერლობას (ეს უპირველესად პროზას მოეთხოვებოდა) არ მოუცია უარყოფითი ეროვნული ხასიათის ისეთი ანალიზი, რაც საკუთარ ეროვნულ თვისებათა მიმართ რუსულმა მწერლობამ მოგვაწოდა.

აგიოგრაფიულ მწერლობაში თავისებურადაა მოაზრებული შემდგომი, რუსთველის მიერ ასე ჩამოყალიბებული აზრი: „კაცი არ ყველა სწორია, დიდი ძეს კაცით კაცამდე“; დავიწყოთ იმით, რომ იმდროინდელ მწერლობაში სრულიად თავისებურადაა წარმოდგენილი საზოგადოების წევრთა იერარქია, იგი ასეთ სახეს იღებს: არაქრისტიანი, ქრისტიანი, ერისკაცი, სასულიერო წოდება (მისი ორი ფენით), დაბოლოს, წმინდანი. ასეთი იერარქია სოციალურ და ნაციონალურ თვალსაზრისებზე მაღლამდგომად ცხადდება.

აქ დგება საკითხი იმის შესახებ, თუ იმდროინდელი თვალსაზრისით რამდენად შეიძლება მიუახლოვდეს ადამიანურ სრულყოფილებას ერისკაცი. ამ კითხვაზე გარკვეულ პასუხს იძლევა მარტვილობათა ქანრი: ერისკაცს იდეალურ პიროვნებად ხდის მხოლოდ მოწამებრივი სიკვდილი, „ცხოვრებაში“ კი, რამდენადაც ადამიანის ამქვეყნიური მოღვაწეობაა აღწერილი, ბუნებრივია, რომ ერისკაცის იდეალურ პიროვნებად ქცევა იმთავითვე გამორიცხულია. მათ სახეებს ნაწარმოებებში მეორეხარისხოვანი ადგილი უქირავს.

ამ საკითხებს რუსთველიც ენმაურება, მაშინაც კი, როცა სრულიად საწინააღმდეგო თვალსაზრისზე დვას. რუსთველის შეხედულებით, ადამიანი იდეალურობას უახლოვდება მისი კაცად-კაცური პიროვნული თვისებებით, მიუხედავად მისი აღმსარებლობითი და ნაციონალური კუთვნილებისა.

ქართული აგიოგრაფიული მწერლობა რომ ადამიანთა ამქვეყნიური ყოფის სურათებს ასახავს, ეს მრავალგზის გამხდარა მეცნიერებისათვის ყურადსაღები. არასწორი იქნებოდა, რომ ეს მხოლოდ საერო მწერლობის ელემენტების შემოქრით აგვეხსნა. იგი თვით აგიოგრაფიის შინაგან განვითარებას მოასწავებს და არა საზოგადოდ მის თვისობრიობიდან გამოსვლას. იგი აგიოგრაფიის შინაგან შესაძლებლობაზე მე-

ტყველებს. ამასთანავე ეს არ ხდებოდა „სტიქიურად“, როგორადაც ცდილობენ დასაზონ ზოგიერთი ახალი ტენდენცია, რომელიც აგიოგრაფიაში იჩენს თავს. ვიმეორებთ, იგი შინაგანი ფაქტორებითაა შეპირობებული და მოტივირებული. მაგალითად: რადგან არსებობდა პრინციპი, რომ დადებითი შეიძლება იყოს მხოლოდ აბსოლუტურად სრულყოფილი, ეს ზოგჯერ ხორციელი ბუნებისადმი ინტერესსაც ბადებდა. ჩნდება სურვილი—იდეალური გმირის გარეგნული სრულყოფილებაც ამტკიცონ. თვალსაზრისი რამდენადმე გაფართოებული ჩანს, როცა შესაძლებლად მიუჩნევიან იმის დაშვება, რომ სულისადმი დამორჩილებული ადამიანის ხორციელი ბუნება კეთილის საწყისი შეიძლებოდა გამხდარიყო: „არიან მრავალნი შრომანი კეთილნი, რომელნი თვნიერ კორცთასა ვერ შესაძლებელ არიან“.

სხვა გარემოება უფრო არსებითია. აგიოგრაფიაში გმირის იდეალ-ზაციის ორგვარი გზა არსებობს: „ცხორებაში“ პიროვნება ეროვნული გმირი ხდება განსაკუთრებული, ვიტყოდით ჩვენ, საზოგადოებრივი საქმიანობით. „წამებათა“ გმირების ისტორიული ღვაწლი ერის წინაშე გაცილებით მცირეა (სხვა საქმეა, თუ ავტორები როგორ იყენებენ და რა აზრით ტვირთავენ მათ თავდადებას); ასეთი განსხვავებაა გრიგოლ ხანძთელსა და აბოს შორის. შეგვიძლია ვთქვათ, რომ იდეალურობის საზომები ამ შემთხვევაში ურთიერთგანსხვავებულია. მაშასადამე, აგიოგრაფიაში წარმოდგენა ეროვნული გმირის იდეალის სახისა აბსოლუტურად ერთიანი და უნიფიცირებული არ ყოფილა.

ამრიგად, მრავალი მომენტით აგიოგრაფიის მთავარი პერსონაჟები ეროვნული გმირის იდეალის განვითარების ერთ გარკვეულ და ისტორიული განვითარების თვალსაზრისით აუცილებელ საფეხურს ქმნიან.

## კველი ქართული ლიტერატურის ტიპოლოგიური გუნებისათვის

1966 წელს, რუსთველის იუბილეს დღეებში, თბილისში, საქართველოს მეცნიერებათა აკადემიის საიუბილეო სხდომაზე აკადემიკოსმა ნ. კონრადმა გამოთქვა აზრი, რომელიც მოკლედ ასე ჯამდება: „ვეფხისტყაოსანი“ არის აღმოსავლური ლიტერატურის ტიპის პოემო.

ეს გულისხმობს, რომ შუა საუკუნეების მსოფლიო ლიტერატურა შეგვიძლია ორ ჯგუფად გავყოთ: I. დასავლურ-ქრისტიანული (მასში შევა: დასავლეთეუროპული, ბიზანტიური, სლავური, სომხური, ასევე ქართული მწერლობანი) და II. აღმოსავლური, სპარსულ-არაბული ლიტერატურა (ზოგჯერ იტყვიან — ისლამური). რუსთველისათვის სწორედ ეს უკანასკნელი იყო უფრო ახლობელი — ძირითადად ასეთია ნ. კონრადის თვალსაზრისი.

საიუბილეო განწყობილება, ცხადია, ერთგვარად აღუწებს კრიტიკულ დამოკიდებულებას გამოთქმული აზრებისადმი, განსაკუთრებით კი — მასპინძლისაგან საპატიო სტუმრის მიმართ. ასეც მოხდა. შეიძლება ითქვას, მაშინ მკვეთრად არც კი აღქმულა ნ. კონრადის ნათქვამი, მისი შინაარსი ან მეტადრე, მისგან გამომდინარე შედეგები.

სინამდვილეში ნ. კონრადის ზემოთ მოსაზრება უარსაყოფია, განსაკუთრებით კი ის შედეგები, რომლებიც მისგან გამომდინარეობს.

კაცმა რომ თქვას, რუსთველის შესახებ იმდენი არასწორი რამ დაწერილა, რომ ყველაფერზე პასუხის გაცემა თვით რუსთველოლოგიისთვისაც არ იქნებოდა სასარგებლო (აკი ჰომეროლოგიაზე ამბობენ: აქ ქეშმარიტებანი აზრთა სიმრავლეში იძირებაო). მაგრამ როცა საქმე გვაქვს ისეთ გამოჩენილ მეცნიერთან, როგორც აკადემიკოსი ნ. კონრადი იყო, მისი ნააზრევის უგულვებელყოფა არ გვმართებს. მისი მოსაზრებანი, სადავოც რომ იყოს, მაინც იმსახურებს გამომხაურებას. წინააღმდეგ, მისი ავტორიტეტი ასეთი აზრების გავრცელება-დანერგვას დიდად შეუწყობს ხელს. დუმილიმა შეიძლება ილუზია შექმნას — ისინი

ჩვენთვის არასასურველ და გაუქარწყლებელ ქვეშარიტებას შეიცავნო.

ისიც შეიძლება გვეფიქრა, ან არადა, კითხვა დაგვესვა მაინც: ნ. კონრადი განა აძლევდა კონცეფციური აზრის მნიშვნელობას საიუბილეო ტრიბუნლიდან წარმოთქმულ სიტყვას? ხომ არ იყო ეს, როგორც იტყვიან, მხოლოდ „სამუშაო“ (შესამოწმებელი) მოსაზრება?

თავის დროზე ეს სიტყვა სტენოგრაფულად გამოქვეყნდა „მაცნეში“ (1966 წ., № 5). შემდეგ მივიღეთ ნ. კონრადის ცნობილი წიგნის — „Всесток и Запад“ მეორე გამოცემა. ამ გამოცემაში შეტანილია ზემოაღნიშნული სიტყვა (ეგვეთ თვალსაზრისი ჩანს სხვაგანაც. კერძოდ, ამ წიგნში შესულ მეტად მნიშვნელოვან გამოკვლევაში — „მსოფლიო ლიტერატურის შესახებ შუა საუკუნეებში“). ამ წიგნის პოპულარობის საჩვენებლად გავიხსენებთ, რომ მისი პირველად გამოცემა ითარგმნა სხვადასხვა ენაზე. ამიტომ ასეთ წიგნში შეტანილ დებულებათა რეზონანსი, ცხადია, ფართო იქნება.

ნ. კონრადი კატეგორიულად სვამდა მეტად მნიშვნელოვან საკითხს: „რა ადგილი უჭირავსო „ვეფხისტყაოსანს“ მსოფლიო ლიტერატურაში“ („მაცნე“, 1966 წ., №5, გვ. 200). ამის გასარკვევად იგი მსოფლიო ლიტერატურიდან გამოკვლევს თხზულებებს, რათა გვიჩვენოს, თუ რომლებს ენათესავება „ვეფხისტყაოსანი“. ესენია: ფირდოუსის „შაჰ-ნამე“ (X ს.), ფაჰრ-უდინ გურგანის „ვისრამიანი“ (XI ს.), ნიზამი განჯევის „ხოსროვ-შირინიანი“ და „ლეილ-მაჯნუნიანი“ (XII ს.). შემდეგ დგას რუსთველი და შემდეგ ნავაი. ეს იყო სპარსულ-ლიტერატურულ თხზულებათა რიგი. აქედან იწყებოო ახალი ეტაპი და ამის შესატყვისად ასახელებს დასავლური (ევროპული) ლიტერატურის ნიმუშებს: ბოიარდოს „შეთრაცხყოფილი როლანდი“ (XV ს.), არიოსტოს „მშფოთვარე როლანდი“ (XVI ს.) და ტორკვატო ტასოს „განთავისუფლებული იერუსალიმი“ (XVI ს.).

ამთავითვე შევნიშნავთ: „ვეფხისტყაოსნისათვის“ ტიპოლოგიურად ახლობელ თხზულებათა შორის არაა მოხსენებული არც დანტეს „ღვთაებრივი კომედია“, არც ვოლფრამ ფონ ეშენბახის „პარციფალი“ ან არადა, „სიმღერა ნიბელუნგებზე“, ან „ამბავი იგორის ლაშქრობისა“ და ა. შ. რუსთველოლოგიაში კი კარგახანია აღნიშნულია ამ თხზულებათა სიახლოვე „ვეფხისტყაოსანთან“.

რატომ დააშორა ნ. კონრადმა ამ უკანასკნელთ „ვეფხისტყაოსანი“? რატომ მიიჩნია „ვეფხისტყაოსანი“ მხოლოდ მის მიერ დასახელებულ თხზულებათა რიგში განსახილველად?

ამის თაობაზე მოვუსმინოთ მასვე:

„ეს რიგი—ფირდოუსიდან ტასომდე — მოძრაობაა დროშიც

და სივრცეშიც, ამ რიგის მიხედვით ჩვენ გავივლით XI, XII, XV, XVI საუკუნეებს. ირანიდან გადავდივართ აზერბაიჯანში, აქედან საქართველოში, მისგან შუა აზიაში, ხოლო შემდეგ იტალიაში. ამ პოემათა შესწავლისას ყურადსაღებია ორთავე ეს მოძრაობა. „ვეფხისტყაოსანი“ ადგილს იკერს ამ რიგის პირველ ნახევარში, ამ ნახევრის ზენიტში დროის მიხედვითაც და ადგილითაც“ (გვ. 205).

აი, ასეა გარკვეული „ვეფხისტყაოსნის“ ადგილი აღმოსავლური ლიტერატურის ჯგუფში.

სწორია თუ არა ეს მოსაზრება?

ერთი წუთით დავუშვათ, რომ ეს მოსაზრება მართებულია, ე. ი. რუსთაველის პოემა თავისი ტიპოლოგიური ბუნებით უფრო აღმოსავლურ ლიტერატურას ეკუთვნის და არა დასავლურს.

ამისი დაშვება გარდუვალ ლოგიკურ წინააღმდეგობებს აწყდება.

მთელი ქართული კულტურა, მისი ყოველი დარგი ისტორიულად კულტურის დასავლურ ჯგუფს უახლოვდება. ქართული კულტურა განვითარების საკვანძო მომენტებში მკვეთრად ავლენდა დასავლურ ტენდენციებს. მაგალითად, ქრისტიანობის მიღება, კულტურულ-ისტორიული თვალსაზრისით, იყო დასავლური ორიენტაციის ერთ-ერთი საფუძველდამდები მოვლენა.

ქართული კულტურის ცალკეული დარგებიც ეგევე ორიენტაციას ამჟღავნებს. ასეთი იყო, მაგალითად, ქართული ფილოსოფია. მასში გაბატონებული იყო ნეოპლატონიზმი. ჩვენში იცნობდნენ აღმოსავლურ ფილოსოფიას, მაგალითად, სუფისტურ ფილოსოფიურ-რელიგიურ მოძღვრებას. მაგრამ ამ ფილოსოფიას სწორედ მხოლოდ ეცნობოდნენ, ოღონდ არ ავითარებდნენ — ამ ზომის ინტერესი მისდამი არ გამოუძღვანებიათ. ჩვენში განავითარეს ნეოპლატონიზმი (პეტრიწმა). აზროვნების დასავლური ნაკადი, ე. ი. ის, რაც ახლობლად ძიაჩნდათ.

ასევე თავისი არსით აღმოსავლურობას ემიჭნებოდა ქართული მხატვრობა. კერძოდ, მონუმენტური მხატვრობა სპარსულ-არაბულმა სამყარომ საერთოდ არ იცის. მაშასადამე, ქართული ფრესკა ქართულ კულტურას ანათესავებს ბიზანტიურ, დასავლეთევროპულ, სლავურ და არა ისლამურ კულტურასთან. ეგევე ითქმის ქართულ მუსიკაზე. სადავო არ უნდა იყოს, რომ პოლიფონიური ქართული კლასიკური საგალობელი კულტურის ამავე ჯგუფს ეკუთვნის და ემიჭნება აღმოსავლურ ცალხმა მუსიკას. ეგევე ნიშნებს გვიჩვენებს ქართული არქიტექტურა, ქედური ხელოვნება და ა. შ.

სიტყვას აღარ განვაგრძობთ. რაც ზემოთ ითქვა, ისიც ჩვენ მოვიტანეთ არა როგორც სამტკიცებელი რამ, არამედ როგორც გასათვალისწინებელი ჭეშმარიტება.

მამასადამე, მთელი კომპლექსი, რომელსაც ქართული კულტურა-ქმნის, კულტურის დასავლური ტიპის ნიშანთვისებითაა აღბეჭდილი.

და თუ „ვეფხისტყაოსანს“ აღმოსავლური ტიპის მოვლენად ჩავთვლით, მაშინ აღმოვჩნდებით ასეთი ლოგიკური წინააღმდეგობის წინაშე: ერის მთელი კულტურა ერთი რამ ტიპისაა, ხოლო მისი უმთავრესი ქმნილება, მისი რაობის ყველაზე მაღალი გამოხატულება — სულ სხვა ტიპისა. ე. ი. გამოვა, რომ „ვეფხისტყაოსანი“ საერთოდ ამოვარდნილი ყოფილა ქართული კულტურის ხასიათიდან. ვფიქრობთ, ამისი თქმა აკადემიკოს კონრადს არ სურდა, მაგრამ გამოუვიდა კი ასეთი რამ. ამგვარად, მისი მოსაზრება შინაგანი წინააღმდეგობის შემცველია.

სხვა რომ აღარ ვთქვათ, ზემოაღნიშნულიდან ჩანს, რომ აკადემიკოს ნ. კონრადის მოსაზრება უარსაყოფელია: „ვეფხისტყაოსანი“ აღმოსავლური ტიპის პოემა არაა, იგი დასავლური ტიპის ლიტერატურათა ნაწილია და მათსავე რიგში უნდა მიჩნეოდა ადგილი.

ეს როდი ნიშნავს, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ აღმოსავლური ელემენტების არსებობა უნდა უარვეყოთ — ამგვარი ნაკადი ჰქადავრად შემოდიოდა ძველ ქართულ მწერლობაში. ოღონდ გასათვალისწინებელია, თუ რომელი ელემენტებია მისთვის არსებითი. გასათვალისწინებელია, რომ ქართული კულტურა მდიდრდებოდა რა აღმოსავლური ელემენტებით, მათ გადაამუშავებდა ხოლმე და თავის საკუთარ ბუნებას უგულებდა. რისი გადაამუშავებაც არ ხერხდებოდა, საბოლოოდ მისი დაძლევა-უარყოფა ხდებოდა (ასეთი ბედი ეწია, მაგალითად, თეიმურაზ I სპარსოფილურ ტენდენციებს).

ყოველივე ამის გათვალისწინება გვპარტებს. „ვეფხისტყაოსანის“ ტიპოლოგიურ ბუნებას რომ ვარკვევთ.

აქვე უნდა აღინიშნოს, რომ ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში ტიპოლოგიის თეორიულ საკითხებს ჯერჯერობით იშვიათად თუ შეგხვებიან. ის კი არაა, უფრო იმაზე მსჯელობას გაიგონებს კაცი, რომ საერთოდ საკირო არის თუ არა ტიპოლოგიური ძიებანიო. სამწუხაროდ, ჩვენში ეს კოჰმანი კვლავ გრძელდება, მაშინ როცა სხვაგან უკვე მნიშვნელოვანი საქმე განახორციელეს ტიპოლოგიურ ძიებათა სფეროში. ამისი გამოხატულებაა არაერთი სამეცნიერო სიმპოზიუმში და სპეციალური კრებულები უცხოურ და რუსულ ენებზე. გამოვეყოფთ მხოლოდ ერთს: Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира, М., 1971. მასში ფრიად მნიშვნელოვანი ტიპოლოგიური გამოკვლევანია შესული. მათი მიზანია მოამზადოს თეორიული საფუძვლები მსოფლიო ლიტერატურის ისტორიისათვის. აქ მწერლობანი გაერთიანდება სხვადასხვა ჯგუფად კულტურულ-ისტორიული რეგიონების მიხედვით. სად უნდა შევიდეს ძველი ქართული ლიტერატურა? იქ, სადაც

იქნება ბიზანტიური, სომხური, სლავური მწერლობანი. ცხადია, მათთან და არა სპარსულ-არაბული ლიტერატურის გვერდით (ამას რომ ვამბობთ, არ უნდა გვაფიქრებინოს, თითქოს აღმოსავლური ლიტერატურა შედარებით დაბალ ღირსებისად მივვაჩნია და ამიტომ ვაშორებთ მას „ვეფხისტყაოსანს“. არა. საქმე ეხება სპეციფიკურ თვისებებს და არა მხატვრულ სიმაღლე-სიმაღალებს. თავისი სპეციფიკით, მხატვრული და ფილოსოფიური აზროვნების თავისებურებებით ემიჯნება იგი აღმოსავლურობას და არა თავისი ღირსებებით).

ამრიგად, თუ ტიპოლოგიისადმი ნიჰილიზმი არ დაეძლიეთ, შეიძლება სამწუხარო შედეგების წინაშე აღმოვჩნდეთ. მოხდება ისე, რომ არასწორი აზრები გავრცელდება ჩვენი ლიტერატურის ბუნების შესახებ. ბოლოს და ბოლოს ტიპოლოგიის ამოცანას თუ არ გავართულებთ და ამით არ გავაბუნდოვნებთ მას, მარტივად იგი ასე გადმოიციემა: რა ტიპისაა ესა თუ ის ლიტერატურული მოვლენა, ან სხვაგვარად: ლიტერატურულ მოვლენათა რომელ ჯგუფს განეკუთვნება ესა თუ ის ნაწარმოები? (განა ამის გაურკვეველად შეიძლება თვით ცალკეული ნაწარმოებების სრულყოფილი შეფასება?!).

წარმოდგება საკითხი: რამ განსაზღვრა, რომ ნ. კონრადი ზემოაღნიშნულ არასწორ მოსაზრებამდე მისულიყო?

ჩვენის აზრით, ეს გამოიწვია სამმა გარემოებამ:

1. ნ. კონრადმა შექმნა გლობალური რენესანსის თეორია ან სხვაგვარად — თეორია პერმანენტული მსოფლიო რენესანსისა. აი, როგორი შინაარსი აქვს ამ თეორიას: რენესანსი, რომელსაც ადრე მეცნიერება ძირითადად იტალიაში ხედავდა, ნ. კონრადის მიხედვით, მთელ მსოფლიოზე ვრცელდებოდა. იგი ჯერ იწყება ჩინეთში, შემდეგ ჩნდება სპარსეთში, მის მომდევნოდ — ამიერკავკასიაში. ამის შემდეგ იწყება იგი ევროპაში. იგი თანდათანობით, უწყვეტად (პერმანენტულად) მოიცავს სხვადასხვა ქვეყანას (ე. ი. ამ თეორიით მთელი მსოფლიო ლიტერატურის განვითარება წარმოგვიდგება ერთიან ისტორიულ პროცესად. მასში ცალკეული „რენესანსების“ გამოყოფა ფაქტიურად გულისხმობს განვითარების საკვანძო ეტაპების გამოცალკევებას. აქ გათვალისწინებულია ს. ს. ავერინცევის შენიშვნაც: „ევროპოცენტრიზმის კრიტიკა, რომელიც ყველგან და ყველგან იხილება კულტურული შემოქმედების სპეციფიკური ევროპული იდეალისა და ნორმებისადმი შესატყვის კულტურას, ფაქტიურად წარმოადგენს ამავე ევროპოცენტრიზმის გართულებულ სახეცვლილებას“).

აი, ამ დინებაში სადმე უნდა ჩართულიყო „ვეფხისტყაოსანი“. ალბათ, მეცნიერს ედგა საკითხი, თუ სად უნდა მოეთავსებინა იგი. სპარსულ რენესანსს, მისი თეორიის მიხედვით, მოსდევს და ემყარება ამიერ-



კავკასიის რენესანსი და სწორედ აქ პოეზებს ადგილს „ვეფხისტყაოსანი“. მის გვერდით „ამიერკავკასულის“ ნიშნით აღმოჩნდა სპარსული ლიტერატურისათვის ისეთი ახლობელი ძეგლები, როგორცაა ნიზამის პოემები. აქედან გამომდინარე, ნ. კონრადმა რკალი შეკრა და სპარსული და ამიერკავკასიის ლიტერატურული ძეგლები (ე. ი. „ვეფხისტყაოსანიც“) ერთ რიგად გააერთიანა. ასე „შეიწირა“ კიდევ ერთმა წინასწარგანჩინებულმა თეორიამ რუსთველის პოემა. ფაქტიურად გაუთვალისწინებელი დარჩა, რომ სხვაა ნიზამის პოემები და სხვა—„ვეფხისტყაოსანი“, რომ ცნება „ამიერკავკასიის ლიტერატურა“ მეტად ფრთხილად მოსახმარია, რომ იგი შეიძლება ზოგჯერ უფრო ზიანის მომტანი გაზდეს, ვიდრე სარგებლობისა.

ნ. კონრადი ერთი უპირველესი პრობლემისტი იყო საბჭოთა ლიტერატურათმცოდნეთა შორის. მაგრამ მას ყველაფერზე ერთგვარად არ მიუწვდებოდა ხელი და მაშინ მისი განზოგადებახიც საეჭვო ხდებოდა. ამით იმის თქმა კი არ გვსურს, რომ ლიტერატურის ისტორიის თეორიული პრობლემების გადაწყვეტისას მკვლევარი არ უნდა სცილდებოდეს მხოლოდ მის მიერვე შესწავლილი საკითხების ფარგლებს. ლიტერატურის ისტორიის თეორიული პრობლემების დამუშავება კონკრეტულ კვლევა-ძიებათა უბრალო დანამატი როდია — იგი დამოუკიდებელი სამეცნიერო დარგია (ამის გასათვალისწინებლად შეიძლებოდა მიგვეთითებინა ზოგადი ენათმეცნიერებისა და სხვა კონკრეტულ ენათმეცნიერულ დისციპლინათა ურთიერთმიმართებაზე). ჩვენ მხოლოდ იმ ცნობილ გარემოებას აღვნიშნავთ, რომ საჭიროა სრულყოფილად იქნეს გათვალისწინებული განსაზოგადებელ მოვლენათა მთელი კომპლექსი. რუსთველოლოგიიდან კი ნ. კონრადს ხელი მიუწვდებოდა მხოლოდ იმაზე, რაც რუსულადაა თარგმნილი.

II. ნ. კონრადის ზემოაღნიშნულ თეორიას მსოფლიო პერმანენტული რენესანსის შესახებ წინ უსწრებდა შალვა ნუცუბიძის თეორია აღმოსავლური რენესანსისა. ნ. კონრადმა იგი გამოიყენა, განაგრცო და მსოფლიო რენესანსის თეორიად აქცია. ვფიქრობთ, რომ მთლად ზუსტად აღარ იქნა დაცული ნუცუბიძისეული თეორიის შინაარსი. შ. ნუცუბიძე რუსთველს „აღმოსავლური რენესანსის“ ერთ-ერთ შემოქმედად თვლიდა, მაგრამ აქედან გამომდინარე, „ვეფხისტყაოსანს“ დასავლური ლიტერატურიდან არ წყვეტდა. „აღმოსავლურობით“ იგი ევროპოცენტრიზმს უპირისპირდებოდა და ქართული რენესანსის ადრინდელობას. ამტკიცებდა შედარებითი ქრონოლოგიის თვალსაზრისით.

ნ. კონრადმა კი ყოველივე ეს რამდენადმე სხვაგვარად წარმოიდგინა. იგი აცხადებდა: რამდენადაც რუსთველის პოემისთვის დამახასიათებელი უმთავრესი ნიშნები შეიძლება მიეწეროს ნიზამისა და ნავაის

პომეგბასაც, ისინიც უნდა ვანვაკუთვნოთ იმავე აღმოსავლურ რენესანსსაო (გვ. 201). იქვე უწონებს ს. ბრაგინსკის, რომ ანალოგიური ნიშნებით ფირდავისიც იმავე წგუფში შეჰყავსო. და ამას ასეთ განმარტებას ურთავს: „აღმოსავლურ რენესანსში ამ შემთხვევაში გულისხმობენ იმ განსაკუთრებულ „რენესანსულ“ მოვლენებს საზოგადოებრივ აზროვნებაში, კულტურასა და ლიტერატურაში, რომლებიც X-XV საუკუნეებში გაიშალა ახლო აღმოსავლეთის ხალხებში, ირანში, ჩრდილო-დასავლეთ ინდოეთში, შუა აზიასა და ამიერკავკასიაში“.

ამას უნდა გადაბმოდა ევროპული რენესანსი, რაკილა ნ. კონრადს სურდა მსოფლიო რენესანსული ძვრები უწყვეტ პროცესად წარმოედგინა. მაგრამ ფაქტიურად ეს განუხორციელებელი დაურჩა. აღმოსავლური და დასავლური რენესანსი გათიშულად წარმოგვიდგინა. ამიტომაც „ვეფხისტყაოსანი“ აზიური ლიტერატურის ჩაკეტილ კვალში აღმოჩნდა.

თავს უფლებას ვაძლევთ განვაცხადოთ, რომ აკად. ნ. კონრადის ზემო-რე თეორია მწყობრია გარეგნულად, თავისი მოდელით, მისი შინაარსი კი წინააღმდეგობათა შემცველია. მასში ერთ-ერთი ყველაზე ალოგიკური რგოლია „ვეფხისტყაოსნისთვის“ მიჩნეული ადგილი.

ერთგან ავტორი წერს: „შუასაუკუნეობრიობა, ანუ შუასაუკუნეობრივი სამყარო თავისი რენესანსული ხანის დადგომამდე სრულიად არ იყო პრიმიტიული, ბნელი, უმეცარი რამ, როგორც ამას ცდილობდნენ შთაენერგათ თავისთვის და თანამედროვეებისათვისაც რენესანსის დროინდელი ჰუმანისტები: ესაა — დიადი, გრანდიოზული ხანა კულტურისა, რომელმაც შექმნა უჭკობი და სხვა დროისთვის განუმეორებელი ფასეულობანი“ (გვ. 204). მეტად მნიშვნელოვანი აზრია! საჭუროა მისი ყოველმხრივი გათვალისწინება თვით ძველი ქართული მწერლობის კვლევისას. ოღონდ ჩვენთვის ძნელი წარმოსადგენია, თუ რანაირად უთანხმდებოდა ასეთი აზრი ნ. კონრადისავე უწყვეტი რენესანსების თეორიას. არადა, ვფიქრობთ, აჯობებდა ამ ნააზრების მიხედვით განესაზღვრა „ვეფხისტყაოსნის“ ადგილი კულტურის ისტორიაში — იგი უპირველესად ქართულ შუასაუკუნეობრიობაზე დაფუძნებულად წარმოედგინა.

კარგად არც ისა ჩანს, თუ რა მიაჩნდა ნ. კონრადს „ვეფხისტყაოსნის“ აღმოსავლურობის მაჩვენებლად. იქნებ ის ზღაპრული პასაჟები, რომლებიც სხვაზე მეტად სწორედ აღმოსავლური ელფერიითაა აღბეჭდილი?

ნ. კონრადი ამბობს: „სწორედ იმაში მდგომარეობს რუსთველის პომის რენესანსული არსი, რომ ზღაპრულობა მასში წმინდა წყლის გარეგნული, პირობითი რამაა, უფრო მართებულად, რასაც ჩვენ მას-

ში „ზღაპრულად“ აღვიქვამთ, სწორედ ის „რომანტიზმი“, რომლითაც განპირობებულია შემოქმედებითი ნეთოდი ამ პოემებისა“ (იგულისხმება რენესანსული პოემები — რ. ს.) (გვ. 204). ვამოდის, რომ „ზღაპრულობა“ (პირობითად — „რომანტიზმი“) საერთოდ რენესანსულობის გამოხატეელია და არა აღმოსავლურობისა. „მომაგალი კვლევა, — აღნიშნავს ავტორი, — გაგვაგებინებს შინა-არსს რენესანსული რომანტიზმისა და, შესაძლოა იგი განიპარტოს, როგორც საგმირო რომანტიზმი. შესაძლოა, აგრეთვე, რომ ამ რომანტიზმის ერთ-ერთ ყველაზე უფრო ტიპურ გმირად როგორც დასავლეთში, ისევე აღმოსავლეთში, მიიჩნიონ „მიჯნური“ — „გახელებული“, ანუ სიყვარულით შეპყრობილი, სიყვარულით გონებამიხდილი ადამიანი“ (გვ. 202).

ამრიგად, ჩვენის აზრით, ნ. კონრადის აღნიშნულ ზეორიაში „რენესანსი“ ფაქტიურად აღნიშნავს საერთოდ კულტურის პროგრესს. ამიტომ ამ ტერმინს („რენესანსი“) ეკარგება ის სპეციფიკური გაგება, რომელიც მას ჩვეულებრივი „პროგრესისგან“ განასხვავებდა. ნ. კონრადმა შ. ნუტუბიძის „აღმოსავლური რენესანსის“ თეორია მსოფლიო პერმანენტული რენესანსის თეორიად აქცია: იგი აზიიდან იწყებაო და შემდეგ ევროპაში გრძელდება. ხოლო რადგან მათი შემაერთებელი ზსებები ვერ მოიძებნა, „ვეფხისტყაოსანიც“ აზიურ ლიტერატურაში აღმოჩნდა.

III. შემდეგი ფაქტორი, რომელმაც გამოიწვია „ვეფხისტყაოსნის“ აღმოსავლური ტიპის ჰომეოდ ბინჩევა, მისი წყაროების საკითხი იყო. ნ. კონრადი თვითონ ამბობს, რომ ამ შემთხვევაში მას ერთ-ერთ საყრდენად გამოუყენებია წიგნი — „Об истоках творчества Руставели“.

ამ კრებულში შედის ნ. მარის სწავლასზე სტატია და რუსთველოლოგიური შენიშვნები.

რას მისცემდნენ ისინი ნ. კონრადს: „ვეფხისტყაოსნის“ წყაროთქიების თვალსაზრისით? ჩვენ მხოლოდ ზოგადი შენიშვნებით დავკმაყოფილდებით.

თუკი „ვეფხისტყაოსანს“ დასავლური ლიტერატურის ტიპის ჰომეოდ ვრაცხთ, რამდენად შეუთავსდება ამას მისი ავტორის არაორთოდოქს ქრისტიანად მიჩნევა? ეს საკითხი საერთოდ ძნელი გადასაწყვეტია. ნ. კონრადს, ვფიქრობთ, ამაზე თავისი აზრი ჰქონდა და, ეტყობა, ესენი შეუთავსებლად მიაჩნდა. ამიტომაც „არაორთოდოქსალურ თხზულებას“ დასავლურ ლიტერატურას ამორებდა ნ. კონრადი. ამ აზრს კი შეიძლება სამწუხარო შედეგები მოჰყვეს. მაგალითად, ევროპულ მეცნიერებას, რომელიც გაცილებით ნაკლებადაა ინფორმირებული ქართული კულტურის საკითხებში და რომელსაც ჩვენ ვეუბნებით რუსთველი არ იყო წმინდა ქრისტიანიო, დარჩენია მისი თხზულების აღმო-

სავლურობა ამტიციოს. მისთვის საქართველო გეოგრაფიულად აღმოსავლეთია. მისთვის საკმაოდ კარგად არის ცნობილი სპარსული სამყარო, კერძოდ, XI—XII საუკუნეებისა, და როცა მის გვერდზე ხედავს დიდ პოეტურ მოვლენას, რომელსაც „აღმოსავლური“ რენესანსის ნაწილად თვლიან და თანაც მასში ქრისტიანული მსოფლმხედველობიდან გადახვევას ხედავენ, ვისღა უნდა დაუკავშიროს იგი თუ არა სპარსულ მწერლობას?! მართლაც ასე ხდება და ასეც იქნება შომავალში, თუ ჩვენ არ დავაზუსტეთ — რა გვესმის „აღმოსავლურ რენესანსში“, თუ არ განვმარტეთ, რომ არაორთოდოქსალური ქრისტიანობა მაინცდამაინც სპარსულ სამყაროსთან მიახლოებად არ უნდა იქნეს მიჩნეული (არეოზაგიტულ წიგნებში წერია: რაც ცხენი არაა, უეჭველად ადამიანი როდიაო). თუ რუსთველი მართლაც არაა ორთოდოქსი ქრისტიანი, ჯერ კიდევ არ ნიშნავს, რომ იგი უეჭველად სპარსულ სამყაროს განეკუთვნება. ხომ რჩება სხვა შესაძლებლობაც? კერძოდ, ქართული სინამდვილე. მაგრამ გავითვალისწინოთ ერთი რამ: თანამედროვე მეცნიერება იმნაირადაა ორიენტირებული კულტურულ-ისტორიულ პრობლემებში, რომ ნუა საუკუნეების ქართულ სინამდვილეში არაქრისტიანობა მათ ყურადღებას გარდუვალად სპარსული სამყაროსადმი წარმართავს.

სწორედ ასეთია ნ. კონრადის ნააზრევიც.

ამრიგად, აკადემიკოს ნ. კონრადის მოსაზრება „ვეფხისტყაოსნის“ ლიტერატურული ბუნების შესახებ მიუღებელია, ასევე სადავოა ის წანამძღვრებიც, რომლებზე დამყარებითაც ნ. კონრადმა ზემოაღნიშნული მოსაზრება შეიმუშავა. ჩვენ აღნიშნული მოსაზრების სპეციალური განხილვა არ წარმოგვიდგენია. ჩვენი მიზანი იყო გვეჩვენებინა, რომ იგი გარდუვალ ლოგიკურ წინააღმდეგობებს აწყდება როგორც თეორიის სფეროში, ისევე ფაქტოლოგიის მხრივაც.

ზემონათქვამი, ვფიქრობთ, გვაძლევს უფლებას გამოვიტანოთ განმაზოგადებელი დასკვნაც, რომ ძველი ქართული ლიტერატურა თავისი ტიპოლოგიური ბუნებით: ლიტერატურათა დასავლურ ჩგუფს უნდა მიეკუთვნოს.

# ქველქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საფუძვლებიდან

(მოდერნობა ორგვარ სიბრძნეზე)

ზოგადი საკითხები

§ 1. ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საფუძვლებს რომ ვიკვლევთ, მრავალ ფაქტორზე შეგვიძლია მივუთხოვით. დღეისათვის ისინი სხვადასხვა სიღრმითაა შესწავლილი. შედარებით სრულად შეგვიძლია გავითვალისწინოთ მოძღვრებათა სოციალური საფუძვლები, ასევე ის საერთო კულტურულ-ისტორიული ატმოსფერო, რომელიც განსაზღვრავდა თეორიული პრინციპების გავრცელებას, განსაზღვრავდა მათ შინაარსსა და დანიშნულებას.

მაგრამ ასეთი ვითარება როდი გვაქვს ძველ მწერლობაში გავრცელებული პრინციპების თეორიული წინამძღვრებს გამოძიების მხრივ. უმეტესად იძულებულნი ვართ დაკვირვდეთ მხოლოდ ზოგად ფაქტორებზე მითითებით, ანდა ზოგადი ისტორიულ-კულტურული ანალოგიებით, ე. ი. ქართულ მწერლობას ხელოვნურად მიუესადაგოთ ის, რაც თქმულა სხვა მწერლობათა შესახებ.

როცა წამოვჭრით საკითხს, თუ რა ქმნიდა ძველქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების თეორიულ საფუძვლებს, ერთი შეხედვით, პასუხიც თითქოსდა იმთავითვე მოძებნილია: ძველქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საფუძვლებს ქმნიდაო ქრისტიანული რელიგიურ-ფილოსოფიურა სისტემა. მაგრამ ეს უალრესად ზოგადი პასუხია და არ ჩანს, ამ საერთო სისტემიდან რომელი იყო ის უბანი, ან არადა, საკითხთა რა სფერო იყო, რომელიც, უშუალოდ, პირდაპირ განსაზღვრავდა ლიტერატურული შეხედულებების შინაარსს, მის საერთო ხასიათს, მისი განვითარების თავისებურებებს<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> რამდენადაც ვიცი, ეს პრობლემა არაა შესწავლილი არც სხვა აღმოსავლური ქრისტიანული კულტურის მქონე ერთა ლიტერატურული აზროვნების მიმართ, ბიზანტიური იქნება ეს თუ სომხური, ბულგარული თუ რუსული. ძველი ქართული მწერლობიდან ცალკეულ საკითხებს ეხება შ. ხიდაშელი.

ჩვენი აზრით, ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების თეორიულ საფუძვლებს ქმნიდა მოძღვრება ორგვარი სიბრძნის შესახებ<sup>1</sup>.

როგორც ცნობილია, მოძღვრებას ორგვარ სიბრძნეზე დიდი ხნის ისტორია აქვს. ცნობილია ისიც, რომ ეს მოძღვრება შუა საუკუნეებში წარსულიდან იმეკვიდრევა. იგი ფიქრისა და განსჯის საგანი იყო ანტიკურ აზროვნებაში: განსაკუთრებული ყურადღება ექცევა მას პლატონისა და არისტოტელეს თხზულებებში. შუა საუკუნეებში მას ახალი გააზრება მიეცა. არსებითად ამ მოძღვრების მიერ ირკვევა საზოგადო რწმენისა და მეცნიერების ურთიერთობის პრობლემები.

მეცნიერების თვითმყოფადი ფასეულობის აღიარება და ამ საერთო ტენდენციის ისტორიული განვითარება არ შეიძლება ნათელყოფილი იქნეს, თუ არ შევისწავლეთ მოძღვრება ორგვარი სიბრძნის შესახებ<sup>2</sup>.

სამეცნიერო ლიტერატურაში უფრო სწორად არაპირდაპირ ეხებიან აღნიშნულ მოძღვრებას. ჩვეულებრივ იგი წარმოდგენილი აქვთ ერთი უცვლელი ზოგადი შინაარსით. არაა ჭეროვნად გათვალისწინებული, რომ ამ მოძღვრებამ შუა საუკუნეების მანძილზე გარკვეული ცვლილებები განვიტარება განიცადა. ვერაა გათვალისწინებუ-

<sup>1</sup> ქართული აზროვნებისათვის ამ მოძღვრების საფუძვლადმდებო მნიშვნელობის შესახებ ჩვენი მოსაზრება პირველად გამოვთქვით ნარკვევში: მოძღვრება ორგვარი სიბრძნის შესახებ და მისი მნიშვნელობა ძველი ქართული მწერლობისათვის, იხ. უნივერსიტეტის ფილოლოგიის ფაკულტეტის XI სამეცნიერო სესია, 1967 (თეზისები) გვ. 11.

<sup>2</sup> საუკუთაღებოა მოსაზრება რომ «революционная оппозиция против феодализма и господствующей церкви, существовавшая в течение всего средневековья, часто выступала в религиозном облачении, и либо становилась на путь ограничения религии, чтобы дать место научному знанию (деизм, теории двойственной истины и т. п.), либо придавала религиозному мировоззрению новую форму (реформации, ереси и т. п.)». История философии, I, изд. АН СССР, М., 1957, стр. 167.

აქვე შევნიშნავთ, რომ «ორგვარ სიბრძნეზე მოძღვრების» ნაცვლად სწორად იხმარება «ორგვარი კეშმარიტების თეორია». ჩვენ უფრო მიზანშეწონვლად მიგვაჩნია პირველი მათგანის ხმარება, თუკი ზოგადი აზრით ვლამარაკობთ ამ მოძღვრებაზე. საქმე ისაა, რომ მოძღვრება ორგვარ სიბრძნეზე ყოველთვის როდი გულისხმობდა ორგვარი კეშმარიტების არსებობას. ზოგჯერ ამ მოძღვრების მიმდევრები «მდაბალ სიბრძნეში» კეშმარიტების არსებობას გამოირიცხებდნენ, ე. ი. მხოლოდ ერთი კეშმარიტების არსებობას აღიარებდნენ, თუმცა „სიბრძნის“ ორ სახეს გამოჰყოფდნენ. ასეთი თვალსაზრისით, „კეშმარიტებისა“ და „სიბრძნის“ ენებანი ერთმანეთს არ ფარავს: კეშმარიტება—ერთია, სიბრძნე—სხვადასხვაგვარი. ამიტომ ასეთი თვალსაზრისით, აღარ შეიძლება მას ორგვარი კეშმარიტების თეორია ვუწოდოთ. «ორგვარი კეშმარიტების თეორია» მოძღვრების ორგვარი სიბრძნის „შესახებ“ ერთი კონკრეტული სახეა, მისი ერთი საფესურია.

ლი ისიც, რომ ასეთ ცვლილებებს აღნიშნულ მოძღვრებაში, მაშინაც კი, როცა ისინი არაარსებითი იყო, აზროვნების საერთო განვითარებისათვის ფრიად დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა.

§ 2. ისტორიულად რელიგიისა და ფილოსოფიის (მეცნიერების) ურთიერთმიმართების ცვლილება-განვითარება ასეთი პირობითი სქემით შეგვიძლია წარმოვსახოთ: ანტიკურ ხანაში რელიგიისა და მეცნიერების პირველად შერწყმა და მათი ერთგვარი გაერთმინუნელიანება; არ ხდება მათი დიფერენცირება: მოძღვრება ბუნებაზე შეიცავდა რელიგიურ მოძღვრებასაც, შემდეგ ეტაპს ქმნის შუა საუკუნეები, ესაა ეტაპი რელიგიისა და ფილოსოფიის დიფერენცირებისა; ამასთანავე ფილოსოფია მთლიანად ემორჩილება რელიგიას. შემდეგ, გვიანდელ შუა საუკუნეებში, ხდება მეცნიერების თვითმყოფადი ფასეულობის აღიარება ორგვარი ჭეშმარიტების — რელიგიური და მეცნიერული ჭეშმარიტების პარალელური არსებობის აღიარებით. შემდეგ ფილოსოფიამ დაიმორჩილა რელიგია, მაგრამ ამ პროცესის პირველ საფეხურზე არ უარუყვია იგი, ერთგვარად შეიერთა, შეირწყა ის ფილოსოფიის ინტერესებისათვის, როგორც ეს, მაგალითად, ჰეგელთან გვაქვს. დაბოლოს, მარქსიზმში ფილოსოფია მთლიანად გამოეთიშა რელიგიურ აზროვნებას, რათა მეცნიერება დარჩენილიყო თავისი თავის წინაშე.

აზროვნების განვითარების ეს მოდელიც, ვფიქრობთ, ნათელყოფს დიდ მნიშვნელობას მოძღვრებისა ორგვარი სიბრძნის შესახებ.

ზემოაღნიშნული ეხება ქართულ აზროვნებასაც<sup>1</sup>.

თუ გვსურს, ვაჩვენოთ ქართული აზროვნება როგორ განვითარდა, როგორ ხდებოდა მისი გამოყოფა-გამოცალკეეება თეოლოგიიდან და როგორ იძენდა იგი თვითმყოფად სახეს—ყოველივე ეს ორგვარი სიბრძნის შესახებ არსებულ მოძღვრებათა ისტორიული განვითარების შესწავლის საფუძველზე უნდა მოხდეს.

მაშასადამე, ძველი ქართული ლიტერატურული შეხედულებების როგორც ისტორიული ასევე თეორიული ასპექტით შესწავლისას აუცილებელია გავითვალისწინოთ მოძღვრება ორგვარი სიბრძნის შესახებ<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> ქვემოთ, ქართული აზროვნების დახასიათებისას, შევეცდებით ცალკეული პარალელები გავავლოთ დასავლური აზროვნების მონაცემებთან. ამის მიზანია. ვაჩვენოთ, რომ ქართული აზროვნება თავისი განვითარების უმოკლეს მომენტებში ეითარდებოდა დასავლური აზროვნებისადმი შემსვსებულა გზებით.

<sup>2</sup> რასაკვირველია, თეორიულ-ლიტერატურული შეხედულებების შემუშავებისას მნიშვნელობა ენიჭებოდა სხვა თეორიებსაც, მათ შორის განსაკუთრებულად ყურადსაღებია მოძღვრება ადამიანზე, მიკრო და მაკროკოსმოსის ურთიერთ-

ამ რიგის საკითხებისადმი ინტერესს ზოგჯერ აფერმკრთალებდა საზოგადოებრივი ქრისტიანული აზროვნებისადმი ნიპილისტური დამოკიდებულება: ასეთ მიდგომას უმართებულო წინასწარგანჩინებულობად თვლიდა ენგელსი: „ბრძოლას საშუალო საუკუნეების გადმონაშთთა წინააღმდეგ შორსმკვრეტელობა დაუბნელებია. საშუალო საუკუნეები მიჩნეული იყო ისტორიის უბრალო შეწყვეტად ათასწლოვანი ბარბაროსობის ზეგავლენის გამო. ვერვინ ამჩნევდა საშუალო საუკუნეების დიდ პროგრესს“<sup>1</sup>.

წარსულის თეორიული ნააზრევის ცოდნა თანამედროვე თეორიული აზროვნების განვითარების საწინდარია: ლაპარაკია არა მხოლოდ აზროვნების შინაარსისა, არამედ თვით აზროვნების უნარის გაფართოებაზე;

«Теоретическое мышление является прирожденным свойством только в виде способности; эта способность должна быть развита, усовершенствована, а для этого не существует до сих пор никакого иного средства, кроме изучения всей предшествующей философии»<sup>2</sup>.

#### ორვეპარ სიბრძნეა მოძღვრების საერთო შინაარსი

§ 8. ამ მოძღვრების ზოგადი შინაარსი ასეთია: არსებობს ორგვარი ცოდნა და აქედან მიღებული ორგვარი სიბრძნე; ერთია — ემპირიული ცოდნა, რომელიც მიიღება ხილული სამყაროს უშუალო შესწავლით, გონებისათვის მისაწვდომ კანონზომიერებათა შეცნობით ან, შემდგომ, მათი განსჯით, ლოგიკურ-სილოგისტური გზით. მეორეს მხრივ, არსებობს კანონზომიერებანი, რომლებსაც საბოლოოდ ვერასოდეს ვერ მივწვდებით და რომლისკენაც მივისწრაფვით კი მარადიულად. ესაა უმაღლესი ცოდნა, ანდა უმაღლესი სიბრძნე. შეიძლება ითქვას, ეს არცაა „ცოდნა“ იმ გაგებით, როგორცაა აღას ემპირიული ცოდნის მი-

მომართების საკითხები) და „სახისმეტყველების“ თეორიული პრინციპები, მაგრამ, ჩვენის აზრით, უმთავრესი მაინც ზემოაღნიშნული მოძღვრება იყო. ეს მოძღვრება სხვადასხვაგვარად ვლინდებოდა: ხან მასში საერო და სასულიერო მწერლობის ერთიერთობის საკითხები გამოდის წინა პლანზე, ხანაც საზოგადოდ „გარეშე სიბრძნე-თან“ დამოკიდებულების საკითხი. ამავე მოძღვრებას უკავშირდება სო ფ ლ ი ს ა და ზ ე ს თ ა ს ო ფ ლ ი ს ურთიერთმიმართების პრობლემა, რომელსაც არსებითი მნიშვნელობა ენიჭება ქართული აზროვნების ისტორიული განვითარების თავისებურებათა ამოცნობისას (რ. თ ვ ა რ ა ძ ე, სოფელი და ზესთასოფელი ქართულ მწერლობაში (საკითხის დაყენება), მაცნე, 1970, № 1, გვ. 9—22; მ ი ს ი ვ ე, არეოპაგელი და რუსთაველი, ისკარი, 1971, № 8, გვ. 132—149).

<sup>1</sup>ფ. ენგელსი, ლუდვიგ ფოიერბახი, თბ., 1953, გვ. 96.

<sup>2</sup>К. Маркс и Ф. Энгельс, Сочинения, т. 20, М., 1961, стр. 366.



მართ ვიტყვოდით. იგი უფრო შინაგანი განმსჭვალვია იმის რწმენით, რომ არსებობს მიუწვდომელი კანონზომიერებანი, რომლებიც მოქმედებენ, მაგრამ არასოდეს არ მქალენდებიან.

ასეთი მსოფლშეგრძნებითი პოზიცია ბუნებრივი იყო შუა საუკუნეებისათვის. ჭერ ერთი, ბუნებრივი იყო იმ მონისტური მსოფლმხედველობისათვის, რომელიც თვლიდა, რომ არსებობს აბსოლუტური ერთი, ვითარცა ყოველივეს საწყისი და მისი შეცნობა ვერ განხორციელდება ცოდნის ცალკეული დარგებით. მისკენ სწრაფვას ემსახურება ყველაფერი ერთად. ოღონდ ესაა ისეთი სწრაფვა, რომელიც არასდროს არ დასრულდება, როგორც არ ამოიწურება საერთოდ ცოდნის წყურვილი.

იმდროინდელი ავტორიტეტული სწავლებით, ესაა „სიბრძნე ღმრთისაჲ“ (ლკ. 11, 49; შდრ.:... „ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათჳს“, 146, 22), „ზეშთასიბრძნე“ (საღმრთოთა სახელთათჳს“, 16, 22)!.

ეს ორი ტერმინი ძირითადია უმაღლესი სიბრძნის აღსანიშნავად, თუმცა მათ ნაცვლად სხვაც მრავალი იხმარება. ისინი ხშირად სიბრძნის აღნიშნული სახეობის სხვადასხვაგვარ დახასიათებას შეიცავენ: „სულიერი სიბრძნე“ (კათ. ეპისტ. 1, 5), „ზეგარდამოჲ სიბრძნე“ (კათ. ეპისტ. 3, 17)².

შესატყვისი ცნებანი მოეპოვება სულ სხვადასხვა ეპოქისა და აზროვნებითი სისტემის წარმომადგენლებს. ავეროესის (იბნ-რუშდი, 1126-1198) თხზულების ლათინურ თარგმანში გვხვდება *Scientia divina*, ანუ „საღვთო მეცნიერება“. ლათინურენოვანი მწერლობის წარმომადგენლებთან ხშირია: *Theologia revelata* (გამოცხადების თეოლოგია), რომელსაც უპირისპირდება — *Theologia naturalis* (ბუნებითი თეოლოგია). ეს უკანასკნელი ხშირად „ფილოსოფიას“ აღნიშნავდა.

მეორეს მხრივ, გარეშე (გჳანჳე) სიბრძნის აღმნიშვნელი მრავალი ტერმინი მოგვეპოვება: „გარეშე სიბრძნე“ („ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“), „სიბრძნე კაცთაჲ“ (I კორინთ. 2, 5), „სიბრძნე ამის სოფლისაჲ“ (იქვე, ან: I კორინთ. 3, 19; შდრ.: „ცხოვრება გრიგოლ ხანძთელისა“: „...გარეშესა მის სიბრ-

¹ პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გამოსცა გამოკლევა და ლექსიკონი დაურთო ს. ენუქაშვილმა, თბ., 1961.

² ზენე ვეფქრობთ, რომ „ზეგარდმოჲ“ აქ ნიშნავს ზემოდან მომდინარეს, ე. ი. „ზემოდან მომდინარე სიბრძნე“ („სიბრძნე არსებითი“, გრ. ნეოკესარიელი (III ს.), „ღიღების მეტყველებაჲ“, ქართული თარგმანი, ხელნაწ., A—65, გვ. 331) ხოლო ზემოთმდებარეა „ზეშთა“ — ი გ ი ვ ე, „ზესთა“).

ძნესა ამის სოფლისასა...“), „სიბრძნე ქორციელი“ (II კორინთ. 1, 12), „მოძღვრებაჲ უცხოჲ“ (ებრაელ. 13, 19), „სიბრძნე ზღაპართაჲ“ (კათ. ეპისტ. პეტრესი, II, 1, 16), „გარეგანი სწავლანი“ (გრ. ლეთისმეტყველის თხზულების ქართული თარგმანი, ხელნაწ. A—84, გვ. 278), „სიბრძნე განქარვებადი“ (გრ. ნოსელი, კაცისა აგებულებისათჳს, ილ. აბულაძის გამოც. გვ. 208, 28).

საყურადღებოა ტერმინის — „მოძღვრებაჲ მრავალსაზჳ“ (ებრაელ. 13, 19). ასეთი ტერმინი გულისხმობს, რომ უმაღლესი სიბრძნე ერთი სახისაა—ქეშმარიტება ერთია, მცდარობა—მრავალსაზივანი.

ზემომოყვანილ ტერმინთა კვალობაზე არსებობს: „მოძღვარნი სოფლისანი“<sup>1</sup>, „საწარმართონი სიტყუანი“<sup>2</sup>, „გარეშენი ბრძენნი“<sup>3</sup>.

§ 4. ადრე „ბრძენი“ უმთავრესად „უმაღლესი სიბრძნის“ წარმომადგენელს აღნიშნავდა, შემდეგში უფრო ხშირად—გარეშე სიბრძნის წარმომადგენელს.

ასევე ცვლილება განიცადა ტერმინ „ფილოსოფოსის“ შინაარსში. თავდაპირველად იგი მხოლოდ გარე ფილოსოფიის მიმდევარს გულისხმობდა, შემდეგში ზოგადად სიბრძნის მოყვარეს და ხას, კონკრეტულად, ლეთისმეტყველსაც.

ამ საკითხებთან დაკავშირებით საყურადღებოა კ. კეკელიძის ერთი შენიშვნაც: „В древнегрузинской литературе нам не приходилось встречаться с термином «суф—суфи»... Но если допустить, что этот термин воспринят был в Грузии в смысле греческого *σοφός*, можно поставить вопрос: не разумется ли под словом „ბრძენი“ (мудрец), на которого, как на авторитет, очень часто ссылаются наши литературные памятники, этот именно термин?“.

ასევე საყურადღებოა „ბრძენის“ შინაარსის შემდეგი კონკრეტიზაცია. კირილე სკვითობოლელის (VI ს.) „საბა პალესტინელის ცხოვრე-

<sup>1</sup> მასვე აქვს დაწერილი ჩვენი თვალსაზრისით განსაკუთრებით საყურადღებო ტრაქტატი: „განსჯა. თუ როგორი უნდა იყოს ურთიერთმიმართება ფილოსოფიასა და რელიგიას შორის“ (Антология мировой философии, т. I, ч. II, 751—755).

<sup>2</sup> რ. შიშინოშვილი, გარდამოცემის ქართული თარგმანები, თბ., 1966, გვ. 62.

<sup>3</sup> К. Кекелидзе, Отражение восточного суфизма в древнегрузинской поэзии, ეტიუდები, ტ. II, 1945, გვ. 286.

ბის“ ქართულ თარგმანში ვკითხულობთ: „იყო ვინმე სკვთოპოლისის კაცი სქოლასტიკოსი, რომელ არს ბრძენიო“. მაშასადამე, ბრძენი აქ ვაიგივებულია „სქოლასტიკოსთან“ (σχαλαστας), ანუ სასჯელდობრ, საეკლესიო სიბრძნის მსახურთან. ძველი გაგებით კი, როგორც ვთქვით, „ბრძენი“ შეიძლება იყოს კონკრეტულად წარმართთა მონარქონებს აღნიშნავდეს: „წერილ არს: წაფწყშიდო სიბრძნე იგი ბრძენთაჲ“ (კორინთ. მიმართ, 1,19).

ბრძენის არსებით თვისებად ითვლებოდა „ღმრთივგანბრძნობილობა“. ეს ეხებოდა როგორც საეკლესიო მოღვაწეებს (იხ.: ღმრთივგანბრძნობილისა დიდისა ბასილისი თხრობაჲ ეუველოს მიმართ, კ. კეკელიძე, ტ. II, გვ. 127), ისევე საეროს (მაგალითად, ასე მოიხსენიებს ბასილი ეზოსმოძღვარი თამარს. იხ. ცხოვრება მეფეთ-მეფისა თამარისი, ქართლის ცხოვრება, II, 1959, ს. ყაუხჩიძევილის გამოცემა, გვ. 118, 21).

საყოფადღებოთა ასეთი გაანზრება: ცნება „ბრძენი“ გაანზრებული ყოფილა ძველ ქართულ სიტყვათხმარებაში, როგორც „მართალი“. ქართული მწერლობა იცნობს ბრძენთა ერთ ფრიად თავისებურ სახეს, ე. წ. გიმნოსოფისტებს, ანუ ბრახმანი (ბრახმანი), რეჰაბიტი, ნეტარი. მათი ერთ-ერთი ძირითადად გავრცელებული სახელწოდება ბერძნულში არის: გიმნოსოფისტი (γυμναστής — შიშველი, თიფათყ — ბრძენი)<sup>2</sup>. „გიმნოსოფისტს“ ქართულად უთარგმნიან სიტყვით „მიშველმართალნი“ და ამით „ბრძენის“ თავისებური გადააზრებაც მიუტიათ.

§ 5. ტერმინს „ფილოსოფია“ ჯერ კიდევ ბიბლიიდან ეცნობოდა ძველი ქართული მწერლობა (იხ. საქმე, 17, 18). ამ სიტყვას ხშირად სხვადასხვა მნიშვნელობით ხმარობდნენ. დამოწმებულ შემთხვევაში საღვთო წერილის ტექსტით ნაგულისხმევია ეპიკურელთა და სტოელთა ფილოსოფია. ზოგჯერ ფილოსოფოსი ზოგადად ბრძენს აღნიშნავდა<sup>3</sup>. ამ აზრით, ჰომეროსიც ფილოსოფოსად იწოდებოდა: „არა ჯერ არს შენდა, რაჲთა შეიწყნარო უმიროს, გინა სხუა ვინმე ფი-

<sup>1</sup> კ. კეკელიძე, კიმენი, II, თბ., 1946, გვ. 194.

<sup>2</sup> კ. კეკელიძე, გიმნოსოფისტები ძველ ქართულ ლიტერატურაში, ვტიულები, II, 1945, გვ. 109.

<sup>3</sup> პატრისტიკის სენკლატური ფილოსოფიის დიდი წარმომადგენლის გრიგოლ ნოსელის (335—394 წწ.) შესახებ აღნიშნულია, რომ „въ первомъ христіанскомъ мыслителемъ, поставившимъ вопросъ о размежеваніи сферъ теологіи и философіи и о признакахъ автономности каждой изъ нихъ“ (Памятники византийскаго літературы IV—IX вв., М., 1968, стр. 84).

ლოსოფოსთა მათგანი“<sup>1</sup>, ანდა: „იწყეს სიტყუად პატრიარქმან და სხუათა მათ ფილოსოფოსთა, მეტყუელთა ძათ ამაოებინათა“<sup>2</sup>.

ცალკეულ შემთხვევებში „ფილოსოფოსობა“ ფრთხილ კონკრეტული და ვიწრო შინაარსით იხმარება: „დიდად შერაცხულ იყო მათგანცა, ვითარცა განმკარგველი ქუეყნის-მზომელობითისა და მრიცხველობითისა, ფილოსოფოსობისა და სხუათა სწავლულებათა“<sup>3</sup>.

ჯერჯერობით ძნელდება დადგენა ასეთ კონტექსტში კონკრეტულად რას უნდა ნიშნავდეს „ფილოსოფოსობა“. შეიძლება გავიხსენოთ, რომ დასავლეთის საქრისტიანო მწერლობაში „ფილოსოფია“ ვიწრო გაგებით გულისხმობდა არისტოტელეს „მეტაფიზიკას“ (—Prima philosophia). ერთი კი ცხადია, რომ აქ იგი ერთგვარად შეპირისპირებულია სხვადასხვა სასწავლო დისციპლინასთან: ქუეყნის-მზომელობა (გეომეტრია), მრიცხველობა (არითმეტიკა) და „სხუანი სწავლულებანი“. ამათ გვერდით მოხსენებით „ფილოსოფია“ ცოდნის ერთ კონკრეტულ დარგად წარმოგვიდგება.

მაგრამ მოგვეპოვება სრულიად საპირისპირო შემთხვევები, როცა „ფილოსოფია“ ყველა სასწავლო დისციპლინის ერთობლიობას გულისხმობს; მხედველობაში გვაქვს ასეთი შემთხვევები: ანტონ კათალიკოსი. იოანე პეტრიწის შესახებ წერდა, რომ „ამან უკუე ყოველი ფილოსოფიაა ესე იგი ღრამმატიკაა და რიტორიკაა და გეომეტრიაა და ასტრონომიაა და მუსიკაა და ფისიკაა და მეთეფიზიკაა, ვითა მზემან ზოდნი ერთბამად შემოივლო“<sup>4</sup>.

როგორც ჩანს, ეს ცვლილებანი მხოლოდ ტერმინოლოგიური მნიშვნელობის მქონე ცვლილებანი როდია. ცნებათა და ცოდნათა კლასიფიკაციის აღნიშნულ ამოსავალთა ცვლილებანი მარტო ქართულ აზროვნებაში როდი შეიმჩნევა. საგულისხმოა შემდეგი ფაქტებიც.

თ. უსპენსკი აღნიშნავს, რომ ანა კომნენეს სანაში „ფილოსოფოსი“ გულისხმობდა „თეოლოგოსს“, ხოლო „სქოლასტიკოსი“ ანა კომნენესათვის ნიშნავს 7 თავისუფალი მეცნიერების მცოდნეს<sup>5</sup>.

მსგავს განმარტებას ქართული მწერლობაც ეცნობოდა: „არს უკუე

<sup>1</sup> ქ. კეკელიძე, ეტიუდები, VIII, 1962, გვ. 137.

<sup>2</sup> ქ. კეკელიძე, კომენი, I; 1948, გვ. 127.

<sup>3</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, გიორგი ამარტოლის ქრონოგრაფი, ნაწილი I: ტექსტი, თბ., 1920, გვ. 235.

<sup>4</sup> ქ. კეკელიძე, „სპეკალი“ — ახლადამოჩენილი ფილოსოფიური შრომა ანტონ პირველისა, ეტიუდები, ტ. I, 1956, გვ. 279.

<sup>5</sup> Ф. Успенский, Иоанн Итал и его школа (ნ. კეკელიძის). წიგნში, ო. იტალოსის შემოქმედება, 1970, გვ. 161).

ფილოსოფოსობაა მსგავსებად ღმრთისაა ძალისაებრ კაცისა“<sup>1</sup>. ასეთი განმარტებით „ფილოსოფოსობა“ თეოლოგოსობას უახლოვდებოდა.

არაბული ფილოსოფიიდანაც შეიძლება ერთგვარად ზემოაღნიშნულის მსგავს მაგალითებზე მითითება. ის, რაც ადრე საკუთრივ ფილოსოფიას გულისხმობდა, შემდეგ გახდა სასწავლო დისციპლინების საერთო აღმნიშვნელი. მაგალითად, ალ-ლაზალის (1059—1111 წწ.) კლასიფიკაციით: „ფილოსოფიური მეცნიერებანი იყოფა 6 დარგად: მათემატიკა, ლოგიკა, ფიზიკა, მეტაფიზიკა, პოლიტიკა, ეთიკა“<sup>2</sup>.

ჩვენი დაკვირვებით, ქართულ მწერლობაში რომ „ფილოსოფოსი“ მაინცდამაინც „თეოლოგოს“ ნიშნავდეს, ეს ხშირად არ გვხვდება. საპირისპირო კი ხშირია: ცალკე აღებული სიტყვა „ფილოსოფოსი“ უფრო „გარეშე ფილოსოფიის“ წარმომადგენელს ნიშნავს. ზემოთქმულს მხარს უჭერს ტერმინი „საღმრთო ფილოსოფოსი“ — ასე აღინიშნებოდა საკუთრივ საეკლესიო სიბრძნის წარმომადგენელი<sup>3</sup>. საპირისპიროს გვიჩვენებს ბიზანტიური ტერმინი: *ἡθεοσοφία* და *φιλοσοφία*. ამ ტერმინით აღნიშნული თანამდებობა თეოლოგოსობასაც გულისხმობდა.

ცალკეული გამონაკლისი ზემოთქმულისა მაინც გვაქვს, თუმცა „ფილოსოფოსის“ თეოლოგოსთან გათანაბრება კონკრეტული ვითარებითაა პირობადებული და არა სიტყვის ლექსიკური მნიშვნელობის მთლიანი შეცვლით. მაგალითად, ეფრემ მცირე იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ თარგმანის სიტყვადანართში ლაპარაკობს „გარეშე ფილოსოფიაზე“ და მასში წარმართულ ფილოსოფიას გულისხმობს. „ფილოსოფიაში“ კი ეფრემი გულისხმობს იოანე დამასკელის მიერ დამუშავებულ მოძღვრებას<sup>4</sup>.

§ 6. ქართველი მკითხველი გრიგოლ ღვთისმეტყველისაგან (IV ს.) ეცნობოდა აზრს ფილოსოფიის სხვადასხვა სახედ დაყოფის შესახებ: „ფილოსოფოსობაა, ნამდვლვე მაღალი იგი და აღმართმავალი, რაოდენი საჭმითი არს და ხედვითი და რაოდენი სიტყუა-

<sup>1</sup> იოანე პეტრიწი, სათნოებათა კიბე, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, სტრ. 160.

<sup>2</sup> Антология мировой философии, т. I, ч. II, М., 1969, стр. 744.

<sup>3</sup> „ცხოვრება პეტრე ქართველისა, ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ტ. II, 1967, გვ. 215.

<sup>4</sup> იხ. „მიმოშხილველი“, თბ., 1926, გვ. 183; შდრ.: მ. გოგიბერიძე, რუსთაველი, პეტრიწი, პრელუდიები, თბ., 1961, გვ. 132.

თა გამომაჩინებელი და განწყობითი, რომელსა სიტყვს-გებად სახელდებენ“<sup>1</sup>.

როგორც ვხედავთ, ფილოსოფიის ძირითადი სახეები ტრადიციისამებრად გამოცალკეებული: ერთია — პრაქტიკული ფილოსოფია, შემდეგ ხედვითი, ანუ სპეკულატურ-მკვრეტელობითი და კვლავ — პოლემიკური ფილოსოფია...

აქ ცალკეა გამოსაყოფი ტერმინი „აღმართმავალი“. ჩვენის ფიქრით, მასში უნდა გულისხმობდნენ ფილოსოფიის ტენდენციას უმაღლეს კანონზომიერებამდე აღსვლისა. ამასვე უნდა აღნიშნავდეს მის გვერდით მოცემული დახასიათება: „ნამდვლზე მაღალი“, „ნამდვილი სიმაღლე“ ფილოსოფიისა უნდა სწორედ აღნიშნულ თვისებას გულისხმობდეს. ამიტომ ჩვენ გამოვირცხავთ, რომ „აღმართმავალი“ ნიშნავდეს ინდუქციურ „ზეადმავლობას“, მეტადრე, თუ გავიხსენებთ, რომ შუა საუკუნეებში აშკარად დედუქციურ მეთოდთა პრიორიტეტის აღიარება ინდუქციასთან შედარებით.

მსგავსი საკითხები მოცემულია იოანე დამასკელის „ცოდნის წყაროში“. იოანე დამასკელიც გამოჰყოფს ფილოსოფიის ორ სახეს: მკვრეტელობითსა და პრაქტიკულს. მისივე განმარტებით, პირველში შედის: ღვთისმეტყველება და მათემატიკა, მეორეში—ეთიკა, სოჯახო წესნი და პოეტიკა. იოანე დამასკელისავე აზრით, შეიძლება ფილოსოფიის ექვსგვარი განმარტება: 1. ფილოსოფია—ყოვერების შემეცნება; 2. ადამიანის და საღვთო საგანთა შემეცნება; სიკვდილის გააზრება; 3. ღვთისადმი მიმსგავსება; 4. ფილოსოფია—ხელოვნებათა ხელოვნება და სიბრძნეთა სიბრძნე; 5. სიბრძნის სიყვარული და 6. ღვთაების სიყვარული<sup>2</sup>.

შუა საუკუნეების მსოფლშეგნებისათვის ერთ-ერთი ძირითადი ასპექტი ფილოსოფიისა ზემოხსენებულ ასპექტთა შორის იყო ფილოსოფიის, ვითარცა სიკვდილის გააზრების საშუალების დასახვა. საგულეებელია, რომ იგი მოდიოდა ამონიოს ერმიასის თხზულებიდან (რომელსაც, თავის მხრივ, სათავე ანტიკურ ნააზრევში უნდა მიეღო) ესაა: „მოსაქსენებელი ხუთთა კმათადმი პორფირი ფილოსოფოსისათა“. აქ კერძოდ, ნათქვამია, რომ „ფილოსოფოსობაა არს წურთაჲ სიკუდილისაჲ“<sup>3</sup>. ფილოსოფოსობა სიკვდილთან შერიგებააო — ეს პლატონის

<sup>1</sup> A—16, 288; მოგვეყვს კ. კეკელიძის მიხედვით, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, თბ., 1960, გვ. 302.

<sup>2</sup> ი. დამასკელი დიალექტიკა 3. იხ. Антология мировой философии, т. I, II, стр. 622—623.

<sup>3</sup> ხელნაწერი S 2562, 75v. მოგვეყვს ივ. ლოლაშვილის ნარკვევს მიხედვით წიგნიდან: იოანე პეტრიწი, სათნოებათა კიბე, თბ., 1968, გვ. 35.

„ფედონიდან“ მომდინარე აზრია. ეს მითითება საყურადღებოა იმით, რომ ამით ფაქტიურად აშკარად ჩანდა გზა ფილოსოფიიდან რელიგიასთან მისასვლელად. სიკვდილთან შემრიგებელზე რომ ლაპარაკობდნენ, აქ ფაქტიურად ფილოსოფია ვერ იგულისხმებოდა. სიკვდილთან ფილოსოფია ვერ არიგებდა ადამიანს, ამას აკეთებდა რელიგია (ადამიანთა სიკვდილთან აზრობრივი შეუგუებლობის შედეგად რელიგიაში გამოსავლის ნახვა და მასთან დაკავშირებული პრობლემები საყურადღებოდაა გააზრებული „სიბრძნე ბალავარისაში“).

რაც შეეხება ფილოსოფიის პრაქტიკულ და მკვრეტელურ სახეებად დაყოფას, ეს არისტოტელედან მომდინარე აზრია. ამიტომ ბუნებრივია, რომ იგი საყოველთაო გავრცელებას პოვებს. ავიცენა ამბობდა: «что же касается разумной человеческой души, то она делится на практическую силу и на умозрагательную силу»<sup>1</sup>.

ამას უშუალო კავშირი აქვს ადამიანის ცოდნის სფეროს არისტოტელესეულ დაყოფასთან, რომელიც მას მოცემული აქვს „მეტაფიზიკაში“<sup>2</sup>: მხედველობაში გვაქვს „ტექნესა“ (უნარი რაიმეს ვაკეთებისა გარკვეული წესის მიხედვით); და „სოფიის“ (თეორიულ-მკვრეტელობითი ცოდნის უნარი) დაპირისპირება.

კიდევ ერთი არსებითი ასპექტი ფილოსოფიის გააზრებისა, რომელიც აგრეთვე ანტიკურობიდან იმემკვიდრევა და თავისებურად შეითვისა ქრისტიანობამ, მდგომარეობდა შემდეგში: „ფილოსოფია“ იმთავითვე ითვალისწინებდა არა დაუნჯებულ, უცვლელი ცოდნის პასიურ დალაგებას, არამედ ცოდნისაკენ მარადიულ სწრაფვას, უმაღლესი სიბრძნისაკენ მისწრაფებას. ამ აზრს შეიცავდა თვით ამ სიტყვის ეტიმოლოგიური შინაარსი — „სიბრძნის სიყვარული“. მთელ ანტიკურ ხანაში (Φιλοσοφία პირველად პითაგორამ (590—500 წწ.) იხმარა). ასე ესმოდათ ფილოსოფოსობა. ეგვევ გააზრება პლატონის დიალოგებში იმითაც გამოიხატა, რომ არც ერთი მისი დიალოგი, ასე ვთქვათ, აზრობრივად არაა დასრულებული, საკითხი, თითქოსდა, ბოლომდე არცაა მიყვანილი მასასადამე. პლატონის დიალოგებში სიბრძნესთან საბოლოო მისვლა კი არაა წარმოდგენილი. არამედ სიბრძნისაკენ სვლა. რომელიც არ სრულდება (ამით ისიცაა გამოხატული, რომ უმაღლესი სიბრძნის საბოლოო წვდომა შეუძლებელია).

ქრისტიანობისათვის ასეთი თვალსაზრისი საცხებით მისაღებია. ეს

<sup>1</sup> Книга спасения, см. Антология мировой философии, т. I, ч. II, М. 1969, стр. 739.

<sup>2</sup> იხ. არისტოტელე, მეტაფიზიკა, I, 1—2, თ. კუკავას თარგმანი, თბ. 1964.

ღმერთზე ქრისტიანულ წარმოდგენას ეგუებოდა. ამიტომაც, ზემოაღნიშნულ თვალსაზრისს როცა იმეორებდა ნეტარი ავგუსტინე<sup>1</sup>, ხაზს უსვამდა იმ გარემოებას, რომ ფილოსოფიიდან არ უნდა ველოდეთ არსის წვდომას. არსი მიუწვდომელია (ამ დებულების სპეციფიკური გათვალისწინება გვმართებს, რადგანაც იგი საფუძველდამდებია ნაწარმოებთა შინაარსის რაობის შესახებ შემუშავებული მოსაზრებებისათვის: ნაწარმოების ძირითადი აზრი განსახოვნების სიბრტყეში არ უნდა ექცებოდ. იგი მის მიღმაა — იგი ირაციონალურია და საბოლოოდ მიუღწეველიც).

სიბრძნის საბოლოო მიუღწევლობით სიბრძნისაკენ მარადიული სწრაფვის აუცილებლობას ამტკიცებდნენ<sup>2</sup>.

### უმაღლესი სიბრძნის თავისებურებანი

§ 7. ა) უმაღლესი სიბრძნე თვითაა აბსოლუტი, რამდენადაც ის შეიძლება უმაღლეს კანონზომიერებათა საფუძველზე მოაზრებულ იქნეს, ვითარცა მათზე, ამ კანონზომიერებებზე ზემდგომი რამ: „თუ ზეშთაბრძენი ღმერთი სიბრძნედ და გოხებად და სიტყუად და მცხოვრებლად იგალობებს („საღმრთოთა სახელთათვის“)<sup>3</sup>. „საღმრთოსა ჭეშმარიტებას და სიბრძნეთა უზეშთაესსა მას სიბრძნესა ვითარცა ძალად და ვითარცა სიმატლედ უგალობენ ღვთისმეტყუელნი“<sup>4</sup>.

ეს სიბრძნე არსებითად სიყვარულია, კოსმიური სიყვარული (იგივე „ეროსი“), რამდენადაც თვით ის კანონზომიერებანი, რომლებიც მსკვალავს სამყაროს, ასეთივე სიყვარულის გამოვლინებაა. დანტე ამის შესახებ ამბობს: „სიყვარული ღვთაებრივი ანიქებს ძალას და ამოძრავებს ამ მშვენიერ ციურ ცთომილებს“<sup>5</sup>.

<sup>1</sup> „ფილოსოფია სიბრძნე კი არაა არამედ სიბრძნის სიყვარულია“ (Апология мучеников, т. I, ч. II, 1969, стр. 593).

<sup>2</sup> ლესინგი წერდა: „ღმერთმა რომ მარჯვენა ხელით მომაწოდოს თავისი ჭეშმარიტება, მარცხენათი კიდევ ჭეშმარიტებისაკენ მარადიული სწრაფვა, რაჟელიც დაკავშირებულია მრავალგზის დაბნეულობასთან, მივიღებდი მხეველობაში ჭეშმარიტების მხოლოდ და მხოლოდ ღმერთისაკენ არსებობას და პატრიისციუმით ვთხოვდი მოეცა, რაც მარცხენა ხელში აქვს“. ლესინგის ეს სიტყვები მიჩნეულია ორთოდოქსალური ქრისტიანული თვალსაზრისის გამოხატველად (მ. Шмаков, Великие Арканы, М., 1916, стр. 1).

<sup>3</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები, გვ. 70, 23.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 74, 5—6.

<sup>5</sup> დანტე ალიგიერი, ღვთაებრივი კომედია, ქოქოსეთი, ქება I, 37 (კამსახურდიას თარგმანი).



წარმართული „ეროსის“ ცნება შეიერთა ქრისტიანულმა თეოსოფიამ და გამოცხადდა, რომ „ღმერთი სიყვარულ არს“ (კათ. ეპისკ. იოანესი, 111, 8). საყურადღებოა პრინციპი: უმაღლესი სიბრძნე სიყვარულით მიიღწევა.

ლიკიის ულუმბოელი მეოდიოს პატარელი III—IV საუკუნეთა მიჯნის უდიდესი ქრისტიანი მწერალი, წერს დიალოგს „ნადიმი“<sup>1</sup>. აქ, როგორც აღნიშნულია, ყველაფერში მკლავდება პლატონის გავლენა და ანტიკიდან ქრისტიანობისაკენ გარდამავლობა.

ფილოსოფიის ასულ არეტესთან გამართულ ნადიმზე მოგვითხრობს ეს ნაწარმოები. აქ შეკრებილი ქალწულები უბიწოებისა და სათნოების საგალობელს წარმოთქვამენ და აცხადებენ მისწრაფებას სულიერად შეერწყან ზეციურ ნეფეს. ის არის უმაღლესი სიბრძნის გამოხატულებაც, რაც თურმე ამ ქალწულთა მშვენიერებამაც გამოავლინა. მასთან (უმაღლეს სიბრძნესთან) შერწყმა ხდება სულიერი სიყვარულით. ტრფიალების ქალური გრძნობა, ასე ვთქვათ, სუბლიმირებულია ადამიანის მიერ თავის სულში უმაღლესი სიბრძნის განცდის გრძნობად.

ასე გარდაიქმნა წარმართული ეროსი (კოსმიური სიყვარული) ქრისტიანულ თეოფილად (საკუთრივ ღმერთის სიყვარულად). ეს უკანასკნელი კი თვით ითვლება უმაღლეს სიბრძნედ.

ეს სიბრძნე წარმოუდგებათ, ვითარცა აბსოლუტური ნათელი ან, არეოპაგეტიკული ცნებით, „საღვთო ნისლი“. ესენი ერთი და იგივეა. მათი იგივეობის საფუძველია ერთნაირი განუსაზღვრელობა, რამდენადაც, პეგელისეული აზრის პერიფრაზი რომ შოვიტანოთ, „წმინდა ნათელში, წმინდა სინათლის დიად ბადეში, ისე ცოტაა გასაგებელი, როგორც რამ წმინდა სიწყვდიადეში“ (გ. ტაბიძე). არაბული ფილოსოფია ამ იგივეობას შემდეგნაირად განმარტავს: „ღმერთი არის ფარული იმიტომ, რომ იგი არის საოცრად ამკარა“, — წერდა ალ-ღაზალი<sup>2</sup>.

იმდროინდელი აზრით, „სიბრძნე“ აბსოლუტური ერთის მხოლოდ ატრიბუტი კი არაა, იგი (აბსოლუტური ერთი) თვითაა სიბრძნე. ასეთი აზრით წერენ, რომ „ვკაებდნე სახიერსა მას და საუკუნესა ცხორებასა, ვითარცა ბრძენსა და თვითსიბრძნესაო“ („საღმრთოთა სახელთათვის“, გვ. 68, 12). „თვითმიზეზი“ (Causa sui) შინაგანად განსაზღვრული იყო ვითარცა „თვთსიბრძნე“, ანდა სხვაგვარად: სწორედ „თვითსიბრძნობაში“ გამოიხატებოდა მისი „თვითმიზეზობა“.

<sup>1</sup> ს. ყაუხჩიშვილი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1963, გვ. 44—46.

<sup>2</sup> იხ. ნ. კალაძე, ალ-ღაზალი და მისი „თაჰაფუთ ალ-ფალასიფა“, თბ., 1970, გვ. 86.

მსოფლშემეცნებითი პოზიცია ასეთი იყო: მოვლენებში კანონზომიერებათა ძებნა-გამოვლინება და შემდეგ ამ კანონზომიერებათა საფუძველზე ზოგადი კანონის დადგენა კი არ ხდებოდა, არამედ მოვლენა განიხილებოდა იმ თვალსაზრისით, თუ რამდენად შეესაბამებოდა, თუ გამოხატავდა ან ავლენდა, ცნობილ, აპრიორულ კანონს. „მეცნიერების შემეცნების ობიექტი იყო არა ხილული სამყარო, არამედ მასში განხორციელებული ღვთაებრივი იდეა“<sup>1</sup>.

ბ) ეს სიბრძნე არის დაფარული, საიდუმლო — *Mysterium*. უმაღლესი სიბრძნის იდეალების აზრი, ზოგიერთი მეცნიერის შეხედულებით, ქრისტიანობამ უშუალოდ გნოსტიკოსებიდან მიიღო. ამას ქადაგებდნენ ეგვიპტელი ვალენტინიანე (II ს.) და სირიელი ვასილიდი (II ს.). თუმცა ოკულტური (საიდუმლო) სიბრძნისაკენ სწრაფვა ყოველი რელიგიისათვის ერთნაირად დამახასიათებელი ნიშანია და ყოველგვარი თეოსოფიური (საღვთო სიბრძნის) მოძღვრების საფუძველიცაა.

ამ სიბრძნეს არ შეიძლება ჰქონდეს, ასე ვთქვათ, მეცნიერების სახე — დებულებებზე და ჩამოსაყალიბებელი პოზიტიური მოძღვრების შინაარსი. იგი არსებითად „განწყობილება“, სულიერი მდგომარეობაა. ამიტომ ბუნებრივი იყო იმ კითხვის დასმა, რომელიც აღეძრა იოდასაფსს („სიბრძნე ბალავარისა“): „რაჲ არს სიბრძნე ესე ქებული, მეტნობითა და სისრულითა და ყოველითა ძალითა პატიოსნითა საესე და ვითარ არა ყოველი კაცი ირგებენ?“<sup>2</sup>.

უმაღლესი სიბრძნის „დაფარულობის“ შესახებ უკვე სავსებით ჩამოყალიბებულია აზრი „ახალი აღთქმის“ შემდეგ სიტყვებში:

„სარწმუნოებაჲ ეგე თქუენი არა იყოს სიბრძნითა კაცთაჲთა... სიბრძნესა ვიტყევთ სულთა მათ მიმართ, ხოლო სიბრძნესა არა ამის სოფლისასა... არამედ ვიტყვ სიბრძნესა ღმრთისასა, საიდუმლოდ დაფარულსა“ (I კორინთ. 2,5—7).

„დაფარულობა“ ამ სიბრძნისა ნიშნავს. რომ იგი მიუღწეველია გონებისათვის. იგი შეიძლება აშკარა გახდეს „გამოცხადებით“

ადამიანს იგი ეძლევა არა პირადი წადილის შედეგად, არამედ ღვთიური სურვილით. აი, ასეთი აზრები უდევს საფუძველად შემდეგ გამონათქვამებს: „გამოცხადნენ სიბრძნე იგი დაფარული“ (გრ. ნოსელი,

<sup>1</sup> Г. Эйкен, История и система средневекового мировоззрения, СПб. 1907, стр. 523.

<sup>2</sup> ბალავარისის ქართული რედაქციები, ალ. აბულაძის გამოცემა, თბ. 1957, გვ. 46.

„კაცისა აგებულებისათვის“).<sup>1</sup> ფსალმუნი ამბობს: „დაფარულნი სიბრძნისანი გიგალობენ შენ“ (ფ. ს. 75, 11)<sup>2</sup> და „ახალი აღთქმა“ იმეორებს არსებითად იმავე აზრს: „საიდუმლოსა მას ღმრთისასა... არიან ყოველნი საუნჯენი სიბრძნისანი და მეცნიერებანი დაფარულნი“ (კოლასელთა მიმართ, 2, 3). ამის შესაბამისად არსებობს „დაფარული გონება“<sup>3</sup>.

უმალესი სიბრძნის „დაფარულობა“ კიდევ იმას ნიშნავს, რომ დაფარულია მისი ბუნება, თორემ მისი მოქმედების შედეგი შესაცნობია. ეს ანალოგიურია იმისა, რომ „ბუნებაა გონებისაჲ უხილავ არს“<sup>4</sup>, ანდა იმისა, რომ „შეყოფაჲ (შეერთება) გონებისაჲ გამოუთქმელ არს და მიუწვდომელ“<sup>5</sup>. არეოპაგიტულ წიგნებშიაც იკითხება: „შეუძლებელ არს ჩუენდა ცნობად საიდუმლოსა მის გონებათა ზეშთაცათასა“<sup>6</sup>.

ასეთი გააზრებისათვის ერთ-ერთი საფუძველდამდები შეიძლებადა ყოფილიყო სწავლება:

„სიტყუაჲ ჩემი და ქადაგებაჲ ჩემი არა რწმუნებითა კაცობრისა სიბრძნისა სიტყუათაჲთა, არამედ გამოცხადებითა სულისაჲთა და ძალითა,... არამედ ვიტყვთ სიბრძნესა ღმრთისასა საიდუმლოდ დაფარულსა მას“ (I კორინთ. მიმართ, 2, 4—7).

ამ სიბრძნის მიუწვდომლობა როდი ნიშნავდა, რომ უმალესი ქეშმარიტება არ არსებობდა, როდი ნიშნავდა მის აბსოლუტურ რელატიურობას. მიუწვდომლად ეს სიბრძნე გამოცხადებული იყო მისი ტრანსცედენტურობის გამო და არა მისი რელატიურობის მიზეზით. ამ საფუძვლებიდან ებრძოდა ავრელიუს ავგუსტინე სოფისტებს, რომლებიც ამბობდნენ, რომ ქეშმარიტება მიუწვდომელია მისი აბსოლუტური რელატიურობის გამო და საერთოდ ქეშმარიტების უარყოფამდე მიდიოდნენ. ავგუსტინესათვის კი, გაცხადებია, რომ არ შეიძლება ქეშმარიტება არ არსებობდეს, რამდენადაც გამორიცხული იყო ღმერთის ქეშმარიტებაში ეკვის შეტანა. მისი აზრით (პითაგორიდან მომდი-

---

<sup>1</sup> უძველესი რელაქციები ბასილ კესარიელის „ექუსთაღლეთაჲსა“ და გრიგოლ ნოსელიის თარგმანებისა კაცისა აგებულებისათვის, ილ. აბულაძის გამოც., თბ., 1964, გვ. 173, 9.

<sup>2</sup> ფსალმუნის ძველი ქართული რელაქციები, X—XIII სს. ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა მზექალა შანიძემ, თბ., 1960.

<sup>3</sup> იოანე პეტრიწი. სათნოებათა კიბე, ივანე ლოლაშვილის გამოც., თბ., 1968, სტრ. 106.

<sup>4</sup> გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათვის, გვ. 142.

<sup>5</sup> იქვე, გვ. 176.

<sup>6</sup> პეტრი იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 117.

ნარე აზრია), ქვემარტებას გვაახლოვებს: 1. რწმენა და 2. ავტორიტეტი.

„დაფარული სიბრძნის“ ცნება არ უნდა გავაიგივეოთ აპოკრიფულ „დაფარულობასთან“. აპოკრიფთა დაფარულობა ითვალისწინებს მათი საყოველთაო მოხმარების აკრძალვას, მათს დაფარვას ჩვეულებრივი მკითხველისათვის, „ზეშთასიბრძნის“ დაფარულობა კი მისი სუბსტანციური თვისებაა<sup>1</sup>.

ზემოთ აღვნიშნეთ, რომ ქრისტიანობას უშუალოდ გნოსტიკოსებიდან უნდა მიეღო ეს თეორია. მაგრამ „დაფარულობის“ თეორია მანამდეც იყო ცნობილი და ფართოდ გავრცელებული თითქმის ყველა რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემაში<sup>2</sup>.

აღრეული ხანის ანტიკურ მოაზროვნეთაგან ყველაზე რელიეფურად ეს ჩანს ჰერაკლიტე ეფესელის (544—483 წწ.) ნააზრევში: „უჩინარი ჰარმონია უფრო მნიშვნელოვანია, ვიდრე სათვალჩინო“<sup>3</sup>.

ვ. ნ. ლოსკის გამოკვლევის თანახმად, აღმოსავლეთის ქრისტიანულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემაში უძაღლესი სიბრძნის შემეცნების თაობაზე წამყვანი იყო ორი თვალსაზრისი: ერთი კლიმენტ ალექსანდრიელისა, რომელიც მთლიანად უარყოფდა ამ სიბრძნის წვდომის შესაძლებლობას და მეორე, რომელიც მოდიოდა ამონიოს საკასის, პლოტინესა და ორიგენიდან და შემდეგ გაშლილი სახით წარმოგვიდგებოდა არეოპაგიტულ წიგნებში. ეს უკანასკნელი შეხედულება უძაღლეს სიბრძნეს თავისი ბუნებით, თავისგანვე გამომდინარე თვისებების გამო კი არ სახავდა მიუწვდომლად, არამედ ჩვენი ბუნების შეზღუდულობის გამო. მაშასადამე, აქ წვდომის სურვილის მიზანშეწონილება მაინც დაშვებულია. ერთგვარ დატოვებულ იყო გზაც ასეთი წვდომისათვის. ესაა თვითსრულყოფა, რასაც მივყევართ თეოზისამდე<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> არსებობდა „დაფარული“ ფილოსოფიური წიგნები, „დაფარული“ სწორედ „აპოკრიფტის“ აზრით. მაგალითად, შეგვიძლია დავასახელოთ აბულ-ინ-სინა (980-1037 წწ.) თხზულებანი. «Согласно традиции ученый создал семьдесят семь трудов. Автор, подобно Аристотелю, делил их на «явные» — предназначенные для обнародования, и «тайные», написанные им для избранных» (Литература Востока в средние века, часть II, М., 1970, стр. 113).

<sup>2</sup> ამ თვალსაზრისით, საყურადღებოა გამოკვლევა მ. გიგინეიშვილისა: „მზიანი ღამე“ და ქრისტიანულ მსოფლმხედველობის ზოგი საკითხი, ძველი ქართული მწერლობის საკითხები, კრებული შესამე, 1968, გვ. 34 და შემდგომ.

<sup>3</sup> H. Diels, Die Fragmente der Vorsokratiker, ფრაგმენტი 54-ე. ზოგჯავს ს. წერეთლის თარგმანი „ანტიკურა ფილოსოფიიდან, თბ., 1968, გვ. 78.

<sup>4</sup> В. И. Лосский, Ограничительное богословие в учении Дионисия

გ) ს ა დ ა რ ი ს ეს უმაღლესი სიბრძნე?

„დაფარული იგი სიბრძნე სულსა შინა (არს)“, — ასეთი პასუხი შეგვიძლია ამოვიკითხოთ „გიორგი ათონელის ცხოვრებაში“<sup>1</sup>.  
ეს საერთო თვალსაზრისია.

ავრელიუს ავგუსტინეს თქმითაც, ადამიანმა უმაღლესი სიბრძნე უნდა იპოვოს თავის თავში, თავის სულში<sup>2</sup>.

აქ გასათვალისწინებელია ს. გორგადის შენიშვნა „სულის“ შესახებ ძველ ქართულ მწერლობაში, რომელიც დამყარებულია ნემესიოს ემესელის მოძღვრებაზე: „ამ სიტყვას ხმარობს ქართველი მთარგმნელი ჩვეულებრივ საბადლოდ ნემესიოსის ტერმინისა — ψυχή, anima, душа; ზოგან კი იმავე სიტყვით გადმოცემული აქვს ბერძნული ტერმინი πνεύμα spiritus, πνευμα. მაგრამ ამ უკანასკნელი ტერმინისათვის იგი ხმარობს სიტყვას ფშვნავად... ძველი დროის ფილოსოფოსების სწავლით, პირველი გვარის სული (ψυχή) უსხეულო (არა ნივთიერი) არსებაა, ხოლო მეორე გვარისა (πνεύμα) ნივთიერ-მატერიალურია, საბედლობრ, იგია ჰაერის მსგავსი ორგანული ნივთიერება, რომელიც ფილტვების შემწეობით ჰაერიდან შედის სისხლში და აცხოველებს მთელ ორგანიზმს. ეს სული (პნევმა) წარმოადგენს პირველი გვარის სულის (ψυχή) სადგურს, სწორედ ისე, როგორც თვით მის (პნევმის) სადგურს სისხლი და სისხლის ორგანოები წარმოადგენენ“<sup>3</sup>.

ასევე გასათვალისწინებელია შუა საუკუნეებში გავრცელებული არისტოტელედან მომდინარე მოძღვრება მიკრო და მაკროკოსმოსზე. ქრისტიანობაში შემოსული ეს მოძღვრება, როგორც გ რ ი გ ო ლ ნ ო ს ე ლ ი (335—394 წწ.) მიუთითებს, „გარეშე (აქ: წარმართ—რ. ს.) ბრძენთაგან“ მომდინარეა: „აგონეს გარეშეთა მათ ბრძენთა, რაჟამს მიხედეს დიდებულებასა კაცისა, გონებაჲ უნდოჲ და უსუსური, რაჟამს

Арсопагита, იხ. კრებული—Seminarium Kondakovianum. VIII, 19: С. 134—136 და სხვა.

აქვე შევნიშნავდით, რომ თეოზისისა და იზოთეოზის შესახებ ჩვენს მეცნიერებაში გამოთქმული მოსაზრებანი დაზუსტებას ითხოვს. მხედველობაში გვაქვს შეხედულება, რომლის მიხედვით თითქოს „თეოზისი“ რენესანსის ეპოქაში გულისხმობდა ადამიანის ხორციელი მშენებლის კულტს. ეს საკითხი სპეციალურ განხილვაჲ საჭიროებს.

<sup>1</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტ. ძეგლები, ტ. II, 1964, გვ. 209.

<sup>2</sup> ა ვ გ უ ს ტ ი ნ ე, ქეშპარიტი სარწმუნოებისათვის, Антология мирового философии, т. I, ч. II, 1969, стр. 599.

<sup>3</sup> ნ ე მ ე ს ი ო ს ე მ ე ს ე ლ ი, ბუნებისათვის კაცისა, ბერძნულიდან გადმოღებული იოანე პეტრიწის მიერ, ტექსტი შეისწავლა, გამოსაცემად დაამზადა და ლექსიკონ-სამეცნიერო დაურთო ს. გ ო რ გ ა ძ ე მ, ტფ., 1914, გვ. 209.

ესმა, ვითარმედ: მსგავს არს კაცი დიდსა ამას სოფელსა და რამეთუ: კაცი სოფელი არს მცირე დიდსა შინა, რამეთუ სტუქისნი იგი ყოველითურთ პოვნილ არიან ადამიანში“<sup>1</sup>. როგორც ვხედავთ, ამ მოძღვრებას საკმაოდ სრულყოფილი სახით იცნობდა ქართული აზროვნება. გრიგოლ ნოსელის სიტყვების მიხედვით ჩანს, რომ კოსმოსის მთელი თავისებურებანი წარმოდგენილია ადამიანში, ვითარცა მიკროკოსმოსში („მცირე სოფელი“). ამ თვალსაზრისით, ადამიანი სამყაროში ყველაზე სრულყოფილია: მასში სულიერი საწყისიცაა (გონი) და მატერიალურიც (სხეული). სხვა ყველაფერში მხოლოდ ერთ-ერთი მთგანია: ან მხოლოდ სულიერი (ღმერთი) და ან მხოლოდ მატერიალური (ბუნება). ასე რომ, სამყაროში მხოლოდ ადამიანია ამ ორი საწყისის გამაერთიანებელი.

ცნობილი „მიზეზთა წიგნის“ მიხედვით, „ყოველი ამალღებული სული შეიცავს სამგვარ მოქმედებას: ე. წ. სულიერ (განმანათლებლებელ) მოქმედებას, გონებრივ მოქმედებას და ღვთაებრივ მოქმედებას“<sup>2</sup>. საბოლოოდ უმაღლესი სიბრძნის გამოვლინებადაა ჩათვლილი ისიც, რომ „სული ამოძრავებს სხეულებს: რადგან სულის ბუნებაა, რომ გააცხოველებს სხეულებს, რამდენადაც შთაბერავს მათში თავის ძალას და პირდაპირ წარაველენს მათ სწორ პოზიციას“ (იქვე, § 3).

„მიზეზთა წიგნის“ ჩვენებებს ერთი მნიშვნელობაც აქვს. იგი ფაქტობრივად გვითვალისწინებს ამ მოძღვრების, შეიძლება ითქვას, მსოფლიო გავრცელებას, კერძოდ, რომ ეს მოძღვრება გავრცელებული ყოფილა ბერძნულენოვან, შემდეგ არაბულენოვან და მერმე ლათინურენოვან მწერლობაში. რამდენადაც ეს წიგნი ბერძნულიდან არაბულად ითარგმნა, საიდანაც შემდეგ ლათინურ ენაზე გადაიღეს.

დ) უმაღლესი სიბრძნე მელავენდება სამყაროს წესრიგში. ამ აზრით ამბობდნენ: „ვადიდებდეთ კელოვანსა, რომელმან-იგი დაჰბადა სიბრძნით... (სამყარო)“<sup>3</sup>.

აბსოლუტური ერთის კოსმოგონიურ ძალას ძველ ქართულ მწერლობაში „სიბრძნე“ ჰქვია; სამყაროს შექმნა აბსოლუტის გონიერი ძალისაგან რომ სარწმუნო იყოს, მოჰყავთ ასეთი ანალოგია: „შექმნიან ხუროთა კურკერი მსგავსად საკმარებისა მათისა და გაქედნის სიბრძნით“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათვის, გვ. 177.

<sup>2</sup> „წიგნი მიზეზთა“ (შალვა ნუცუბიძის თარგმანი), ქართული ფილოსოფიური აზრის ისტორიის ნარკვევები, კრებული I, თბ., 1969, გვ. 136.

<sup>3</sup> ბასილ კესარიელი, ექუსთა დღეთაჲ, ილ. აბულაძის გამოც., გვ. 29, 22.

<sup>4</sup> გრიგოლ ნოსელი, კაცისა აგებულებისათვის, გვ. 148. 29.

ბუნების მოვლენების ურთიერთშესაბამისობა ღვთაებრივი სიბრძნის ცხადყოფად ითვლება: „რაჟამს მიჰხედო შენ ყანჩასა, შთაჰყოფდეს რაჲ იგი სიღრმესა და აღმოიღებდეს საჰმელსა თვისსა, მაშინ ჰჰოო სიბრძნე დამბადებლისაჲ“<sup>1</sup>.

მართალია, სიბრძნე ყოველივეს სწვდება, მაგრამ იგი არ დაიყვანება თვით საგანთა კანონზომიერებაზე. ამის თაობაზე ერთ-ერთ არეოპაგიტულ წიგნში — „საღმრთოთა სახელთათვის“ — ვკითხულობთ: „სიბრძნე ყოველთა მიმართ სიტყუერთა და მცნობელთა და გრძნობადთა განეფინების და უზეშთაეს ამათ ყოველთაჲსა არს“<sup>2</sup>.

მართალია, უმაღლესი სიბრძნე ხილულ მოვლენებში მქლავნდება, მაგრამ ესენი იმდენად დაშორებული არიან თავიანთ პირველ მიზეზს, რომ ამ უკანასკნელზე მსჯელობა აღარ შეიძლება ბუნების კანონზომიერებათა მისედვით: „წმიდათა ღმრთის-მეტყუელთა აღმყვანებლობითი იგი სიბრძნე ხილულთა ამათ უმსგავსოებათა მიმართ ღირსებით შთამოსლვითა არა მიტეუებს ჩუენ განსუენებად ნიფთიერთა ამათ კნინთა სახეთა შინა დაშთომითა“ („ზეცათა მღდელთ-მთავრობისათვის“)<sup>3</sup>.

ღვთიური გონიერების მატარებელი არიან „ძალნი ზეციერნი“, რომელთა ფუნქციისა და კოსმიურ სისტემაში მათი ადგილის გააზრება პლატონის „იდეების“ ანალოგიით შეიძლება. თვით ეს ძალნი სულიერი, მატერიალურობისაგან განტვირთული რაობანია (მღრ.: ძველქართული „უხორცო“) და, მაშასადამე ინტელიგიბელურ სფეროში მყოფნი არსებანიც. მაგრამ მათი მოაზრება („სახისმეტყუელებითი“ მეთოდით) შეიძლება ხილული ანგელოსების სახით ან ვარსკვლავებად. ისევე როგორც, მაგალითად, მზე შეიძლება დაისახოს ღვთაების ხატად. ოღონდ ეს არ ნიშნავს, რომ მზე ღვთაებად ჩავთვალოთ ან ინტელიგენციები, ან უმაღლესი სიბრძნის, უმაღლესი გონის გამოვლინება, იგივე ძალნი ზეციერნი, ვარსკვლავებად მივიჩნიოთ.

ე) ვინ უახლოვდება ასეთ სიბრძნეს?

ერთი შეხედვით, ყველა, ვისაც ამისი სურვილი აქვს: „უკეთუ ვინმე თქუენთაგანი ნაკლულევან არს სულიერითა სიბრძნითა, ითხოვენ ღმერთისაგან, რომელმან-იგი მისცის ყოველთა (კათ. ეპისტ., 1, 5). ამისთვის არსებობს მხოლოდ ერთი პირობა — სულიერი სისპეტაკე: „პირმან მართლისაგან იწუართოს სიბრძნე“ (ფს. 36, 20), „პირი მართლისაჲ იტყოდის სიბრძნესა“ (ფს. 36, 30); ზემოთქმულს ეხმაურებიან შემ-

<sup>1</sup> ბ ა ს ი ლ კ ე ს ა რ ი ე ლ ი, ექუსთა ღღეთაჲ, გვ. 120, 15.

<sup>2</sup> საღმრთოთა სახელთათვის, პეტრე იბერიელი, შრომები, გვ. 59. 8.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 106.-107.

დენიარადაც: „დასაბამი სიბრძნისაჲ არს შიში უფლისაჲ, გულისკმაკეთილ ყოველთა“ (ფს. 110, 10).

როგორ, ანდა რა გზით უახლოვდება ადამიანი ამ სიბრძნეს?

ზოგადი პასუხი ასეთია: სულიერი მიახლოების გზით, ეგზალტაციით და არა გონებით, განსჯით.

ადამიანში, იმდროინდელი წარმოდგენით, არსებობს სხვადასხვაგვარი ფორმა, სხვადასხვაგვარი უნარი სიბრძნის შექმნებისა: ერთია გონითი შემეცნება, ამის შესაბამისად არსებობს „გონი სიბრძნისაჲ“, მეორეა სულიერი შემეცნება და შესაბამისად — „სული სიბრძნისაჲ“ (ეფეს. I, 17: „ღმერთმან მოგცეს თქვენ სული სიბრძნისაჲ“).

თავისი ბუნებითვე ადამიანი სულიერად მიდრეკილია სიბრძნისაკენ, სიბრძნისაკენ მიდრეკილება სიკეთისაკენ მიდრეკილებაა: „სიბრძნე ბუნებით არს სულსა შინა, ხოლო ცოდვა წარწყმედს სიბრძნესა მას“. არეოპაგიტული წიგნების ავტორის თქმით, „ქეშმარიტების მეძიებელობამან აწვე გამოგვიჩინოს ჩვენ საღმრთოთა მათ წერილისათა ქეშმარიტი იგი სიბრძნე“<sup>1</sup>.

უმაღლესი სიბრძნე აერთიანებს აბსოლუტური ერთის ძირითად ატრიბუტებს: უმაღლესია ეთიკური ატრიბუტი—სიკეთე („სახიერება“ ძველქართულად), შემდეგია: ლოგიკური — ქეშმარიტება და ესთეტიკური — მშვენიერება. ასე რომ, მშვენიერების განცდა (ოღონდ, უმაღლესი მშვენიერებისა) სიბრძნის წვდომას ნაშნავს.

უმაღლესი სიბრძნე—სიკეთე, მშვენიერება და ქეშმარიტება სულიერი რაობაა, ამიტომ მისი შეცნობაც სულიერი გზით ხდება. ჯერ კიდევ პლატონი არაერთგზის აღნიშნავდა („ფედონში“), რომ უმაღლეს ქეშმარიტებას, ვითარცა არამატერიალურ, სულიერ მოვლენას, შეიცნობს სული, წესისამებრ, რომ—მსგავსი შეიცნობს მსგავსს<sup>2</sup>. პლატონის აზრის მსგავსი შეხედულებაა არაბულ ფილოსოფიაშიც, რომ ადამიანს შეუძლია ღმერთის წვდომა თავისივე სულის შემეცნებით, რომელიც „ღვთაებრივ სულსა ჰგავს“<sup>3</sup>. ეგვევ აზრი შემოდის ქრისტიანობაშიაც.

სულიერი მიახლოებით უმაღლესი სიბრძნის შეცნობა თავისებურადაა გააზრებული. ესაა ე. წ. „აღმართმავალი“ გზა. სიბრძნე ადამიანს ეძლევა აზრის ღვთაებრიობისაკენ სვლით და არა ღვთის მიერ სიბრძნის „ზეგარდამოსლვით“ (ზემოდან ქვემოთ ჩამოსვლით). ამას ითვალისწინებდა მოთხოვნა: „გამოჩინებული და დაფარული სიბრძნისა

<sup>1</sup> ქეტრეიბერილი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 105.

<sup>2</sup> ს. წერეთელი, ანტიკური ფილოსოფია, თბ., 1968, გვ. 313.

<sup>3</sup> ნ. კილაძე, დასახელებული წიგნი, გვ. 96.



შენისა გამომიცხადენ მე“ (ფს. 50, 8). ეგვევ არეოპაჯიტული წიგნების ავტორის მიერ ასეა გააზრებული: როცა მენავე ხაპირზე მობმულ თოკს ეწევა, რათა ნავით ნაპირს მიუახლოვდეს, თვითონ კი არ იზიდავს ნაპირს, არამედ უპრავეი ნაპირი იახლოვებს მას, თუმცა გვეჩვენება, რომ ნაპირი გვიახლოვდება ჩვენ<sup>1</sup>. ასევე „აღმართმავალ“ გონებას ეჩვენება, რომ მას უახლოვდება უმაღლესი სიბრძნე.

3) სიბრძნის უმთავრესი ფუნქციაა **მორალური ზემოქმედება**. ლაპარაკია არა ეთიკურ სიბრძნეზე, არამედ საერთოდ სიბრძნეზე. არც მოვლენების კანონზომიერებათა წვდომა, არც სოციალური პროგრესი სიბრძნის მნიშვნელობის შესაფასებლად არ გამოდგებაო. ამიტომ „მამათა სწავლანის“ მიხედვით, „უსარგებლო არს სიბრძნე, რომელმან ვერ შეუძლოს განდევნად სენი იგი ბოროტი სულისაგან თვისა“<sup>2</sup>. იგივე აზრს ავითარებდა შემდეგი გამონათქვამი: „შეყავ თავი სიბრძნესა საღმრთოსა, რომელ არს შემწჳ ყოელისა კეთილისა“<sup>3</sup>. „სიბრძნე ბალავარისას“ ავტორიც საჭიროდ თვლის სიბრძნის ამ თვისებას გაუსვას ხაზი: „სიბრძნითა მიემთხუევის კაცი კეთილთა“<sup>4</sup>. ყოველივე ეს მომდინარეობს სწავლებიდან, რომ „ზეგარდამოა სიბრძნე პირველად სიწმიდე არს და მერმე მშვიდობაა, სახიერებაა, მორჩილება“ (კათ. ეპისტ. 3, 17).

რამდენადაც ქრისტიანობა, უპირველესად, ეთიკური მოძღვრება იყო, ამიტომ ბუნებრივია, რომ სოკრატე-პლატონის ეთიკური პრინციპები მასში ახალ სიცოცხლეს პოვებდა. სიბრძნის ძველთაგანვე ჩამოყალიბებული ეთიკური ფუნქციაც თავისებურადაა აქ გააზრებული. თუმცა ძირითადად იგი მაინც სოკრატესეულ გაგებას მიჰყვება. გამოცხადების ჭეშმარიტება სოკრატესთან უდრის უმაღლეს სათნოებას, ხოლო მის საფუძველს წარმოადგენს ეროსი. ეს უმაღლესი ცოდნა თვითკმარია, — ამ აზრით, თვითმიზნურია, — იგი არაა ფუნქციონური. როგორც ზემოთაც ვთქვით, მისი მიზანი არ დაიყვანება მატერიალური ცხოვრების პროგრესის მიზნებამდე. უმაღლესი სიბრძნის ცოდნა, — ზოგადის ცოდნა, — ე. ი. სიბრძნის ჭეშმარიტი ცოდნა, სოკრატეს გაგებით, არის უმაღლესი სულიერი ნეტარება (სოკრატესათვის ფაქტიურად ესაა ის, რასაც ჰქვია ქრისტიანული სამოთხე). და თუ ეს უმაღლესი სულიერი ნეტარებაა, ფუნქციონურიც არ შეიძლება იყოს — არ შეიძლება სხვა

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომებო გვ. 25—26.

<sup>2</sup> მამათ სწავლანი, X და XI საუკუნეთა ხელნაწერების მიხედვით გამოსცა ილია აბულაძემ, თბ., 1955, გვ. 153, 23.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 159, 2.

<sup>4</sup> სიბრძნე ბალავარისი, ილ. აბულაძის გამოც., გვ. 64, 28.

რაიმეს ემსახურებოდეს, რამდენადაც არ შეიძლება მასზე აღმატებულ-  
ლი რაიმე მიზანი არსებობდეს, ის თვითონაა თავის თავის მიზანი, უმა-  
ლესი მიზანი ყოველგვარ მიზანთა შორის.

ასეთია უმაღლესი სიბრძნის იმ თავისებურებათა შინაარსი, რო-  
მელთაც მნიშვნელობა აქვს სიბრძნეთა ურთიერთობის — უმაღლესი  
და ამქვეყნიური სიბრძნის ურთიერთმიმართების თვალსაზრისით.

### სიბრძნეთა ურთიერთმიმართების საკითხები

§ 8. „საღვთო სიბრძნისადმი“ დასაპირისპირებლად ყველაზე უფრო  
გავრცელებული ძველ ქართულ მწერლობაში არის ტერმინები: „გარე-  
შე სიბრძნე“ და „სიბრძნე ამის სოფლისაჲ“ (იხ. იქვე, § 3).

რას გულისხმობდა „გარეშე სიბრძნე“ (ან „სიბრძნეჲ  
ამის სოფლისაჲ“)?

„გარეშე სიბრძნე“ და ამ რიგის სხვა ტერმინები შეიძლება გულისხ-  
მობდეს სამ სფეროს:

1. ანტიკური წარმართული სიბრძნე;

2. ქრისტიანობის თანადროული არასაღვთისმეტყველო სიბრძნე,  
„ბუნებითი“ მეცნიერებანი ან სასკოლო-სასწავლო დისციპლინები,  
ე. წ. „ტრივიუმ“ — „ქვადრივიუმის“ 7 „თავისუფალი მეცნიერება“.

3. მწვალებელთა სიბრძნე, უფრო იშვიათად, სხვა რელიგიათა (ის-  
ლამის, ებრაელთა) სიბრძნე<sup>1</sup>.

მაშასადამე, სხვადასხვაგვარი შინაარსობრივი მოცულობით, მაგრამ  
ზოგადად მაინც უცვლელად, „გარეშე სიბრძნე“ გულისხმობდა არა-  
ქრისტიანულ-თეოლოგიური შინაარსის მქონე სიბრძნეს.

მიუხედავად ასეთი ზოგადი შინაარსის უცვლელობისა, ჩვენთვის  
მაინც საყურადღებოა ამ ტერმინის კონკრეტულ შემთხვევებში ხმარე-  
ბის კონკრეტული შინაარსი. „გარეშე სიბრძნე“, როგორც  
ვთქვით, სამ ძირითად სფეროს გულისხმობდა. ქვემოთ  
შევვცდებით ვაჩვენოთ, რომ „საღვთო სიბრძნის“ მიმართების სა-  
კითხი თითოეული მათგანისადმი განსხვავებულად იდგა. ამის კვალო-  
ბაზე ჩვენც საკითხებს დიფერენცირებულად უნდა მივუდგეთ. არ იქნე-  
ბოდა მართებული, რომ სიბრძნეთა ურთიერთობის შესახებ მსჯელო-  
ბისას ზოგადად ვილაპარაკოთ „გარეშე სიბრძნეზე“ და არ გამოვაცალ-  
კევოთ მისი თითოეული სახე, არ ვაჩვენოთ თითოეულ მათგანთან საღვ-  
თო სიბრძნის მიმართების განსხვავებული ხასიათი.

<sup>1</sup> ხშირად „გარეშე სიბრძნეში“ არასწორად ესმით მხოლოდ და მხოლოდ ანტი-  
კური ფილოსოფია.

ასე რომ, საღვთო სიბრძნე ერთია, „გარეშე სიბრძნე“ მრავალგვარია (ამის აღმნიშვნელია ტერმინიც: „მოძღვრებაჲ მრავალსახსჲ“. ებრაელ. 13, 19).

ზოგადად, როგორც ზემოთაც ვთქვით (§ 1), აზროვნების ისტორიულ განვითარებაში ამ სიბრძნეთა ურთიერთმიმართება ასე წარიმართა: სიბრძნეთა პირველადი შერწყმა, შემდეგ სიბრძნეთა დიფერენცირება „გარეშე სიბრძნის“ უარყოფით; შემდეგ: გარეშე სიბრძნის საღვთოსადმი დაქვემდებარება; ამას მოჰყვა გარეშე სიბრძნის აუცილებელი საჭიროების აღიარება; სიბრძნეთა მნიშვნელობის გათანაბრება; შემდეგ ხდება საღვთო სიბრძნის გარეშესადმი დაქვემდებარება და ბოლოს — საღვთო სიბრძნის უარყოფა.

მოყვანილ სქემაში ამჟღავნად ჩვენთვის საყურადღებოა ერთი მომენტის შეტანა. როგორც ვხედავთ, განვითარება წარიმართება „გარეშე სიბრძნის“ ფასეულობის გაზრდის ნიშნით. მაგრამ, ამავე თვალსაზრისით, გარეშე სიბრძნეთა ზემოგამოყოფილი სხვადასხვა სფერო სხვადასხვაგვარ დამოკიდებულებას იმსახურებს: უპირველესად, ადგილი აქვს წარმართული სიბრძნის მნიშვნელობის აღიარებას, შემდეგ ხდება ე. წ. „ბუნებით მეცნიერებათა“ ფასეულობის გაზრდა: ამ ეტაპზე ხდება არა უბრალოდ ძველი სიბრძნის გამოყენების დაშვება, არამედ მეცნიერების განვითარება. ხოლო რაც შეეხება სხვა რელიკიათა წარმომადგენლების სიბრძნისათვის ანგარიშის გაწევას, ეს კიდევ უფრო მოგვიანებით მოხდა.

მაშასადამე, ანტიკური სიბრძნე, ბუნებითი მეცნიერებანი და სხვა რელიგიათა წარმომადგენლების ნააზრევი ურთიერთგანსხვავებულ მიღგომას იმსახურებდა.

ქვემოთ ვეცდებით განვიხილოთ თითოეულ მათგანთან მიმართების თეორიული საკითხები.

უპირველესად, ანტიკურ—წარმართულ სიბრძნესთან ურთიერთობის შესახებ.

§ 9. ზემოაღნიშნული თვალსაზრისით, როცა ანტიკური სიბრძნის შესახებ ვლაპარაკობთ, მისგან უნდა გამოიყოს სხვადასხვა დარგი და, განსაკუთრებით კი, შემდეგი: ა) პოეზია, ბ) მითოლოგია და, რაც ყველაზე მნიშვნელოვანია, გ) ფილოსოფია.

ა) დაეიწყეთ პოეზიით. დიდხანს მისი ძირითადი პრინციპები საერთოდ უარსაყოფად ცხადდებოდა. ასეთი პოზიციის დამადასტურებლად შეიძლება მივუთითოთ შემდეგ გამონათქვამზე: „არა ქერ არს შენდა, რა მათა შეიწყნარო უმბროს“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> იხ. კეკელიძე, ეტიუდები, VIII, გვ. 137, 26.

გასაგები უნდა იყოს, ადრეული შუა საუკუნეების ქართულ მწერლობაში თუ რატომ არ ვრცელდებოდა ანტიკური პოეზია. უპირველესად, ამ პოეზიის შემოტანა დაიწყო საისტორიო მწერლობამ, რაც საერო მწერლობის ტენდენციათა შემოჭრის ერთ-ერთ გამოხატულებად უნდა მივიჩნიოთ (ეს გასათვალისწინებელია, როცა წამოიჭრება საკითხი, თუ როლიდანაა შემოსული ჰომეროსი ქართულ მწერლობაში).

ბ) წარმართული მითოლოგიის მსოფლმხედველობითი შინაარსი საერთოდ დაგმობილი იყო და ეს გასაგებია<sup>1</sup>. მაგრამ დაშვებულ იქნა მისი ლიტერატურული შინაარსის გამოყენება ალეგორიული აზრით. ამის მაგალითს იძლეოდა ბასილ კესარიელის „სახისა სიტყუაჲ“. ასევე შეგვიძლია მივუთითოთ ნონეს კომენტარებზე გრიგოლ ნაძიანძელის (ლეთისმეტყველის) ნაწარმოებების მიმართ და სხვა. ამას ერთი დადებითი შედეგიც ჰქონდა: ასეთმა პოზიციამ ხელი შეუწყო მწერლობაში ალეგორიული გამოხატვის გავრცელებას, ხოლო თეორიულ-ლიტერატურულ აზროვნებაში ალეგორიული გამოხატვის საკითხების აქტუალობას. რისი გამოხატულებაცაა ქართულ მწერლობაში განვითარებული „სახისმეტყველების“ თეორია (იხ. ზემოთ, თავი I).

ამ რიგის თეორიული საკითხები შუა საუკუნეებში საყურადღებო იყო როგორც აღმოსავლეთის, ისევე დასავლეთის აზროვნებისათვის. დასავლურ აზროვნებაში ამ საკითხებზე გამოთქმული შეხედულებების თავისებურ შეჯამებას იძლევა დანტე ალიგიერი „ნადიმის“ II ტრაქტატის პირველ თავში; იგი გამოჰყოფს ნაწარმოების გააზრების 4 სახეს: 1. სიტყვა-სიტყვითი (ძველი ქართულით — „განმარტებითი“); 2. ალეგორიული (ძველი ქართულით — „სახისმეტყველებითი“); 3. მორალური და 4. ანაგოგიკური (ამას შეიძლება შევეუფარდოთ „ზეშთასიბრძნითი“, ე. ი. „ზეშთასიბრძნის“, ანუ საღვთო სიბრძნის ამოცნობა)<sup>2</sup>. ხშირად ძველი ქართული „სახისმეტყველება“ გულისხმობდა ნაწარმოების გააზრების აქ გამოყოფილ ბოლო სამ სახეს.

„სახისმეტყველებითი“ გააზრების პრინციპი, უპირველესად, გავრცელდა ძველი აღთქმის წიგნებზე. ამით ძველ აღთქმაში გამოჰყვეს ახალი აღთქმის პარალელური ადგილები. შემდეგ „სახისმეტყველება“ გაავრცელეს ბერძნულ მითოლოგიაზე. ამის კვალობაზე უფრო გვიანდელ პერიოდში „სახისმეტყველება“ გამოყენებულ იქნა საერო თხზუ-

<sup>1</sup> ამ მხრივ ქრისტიანობა მთლიანად დაუპირისპირდა ანტიკრობას. არისტოტელე ამბობდა: ვისაც მითები უყვარდა, ასე თუ ისე ფილოსოფოსიც იყო (მეტაფიზიკა, თარგმანი ბერძნულიდან, კომენტარები და წინასიტყვაობა თ. კუკავასის, თბ., 1964, გვ. 29).

<sup>2</sup> Данте Алигьери, Малые произведения, М., 1963, «ПИР».

ლებების მიმართაც. ცდილობენ საერო შინაარსის ნაწარმოებებში ალეგორიული გზით დაინახონ საღვთისმეტყველო შინაარსი<sup>1</sup>.

ამ უკანასკნელის გამოხატულებაა ის კომენტარები, რომლებიც ჰელიოდორეს რომანს „ეთიოპიკას“ მიუძღვნეს ფილიპე ფილოსოფოსმა და იოანე ევვენეიკოსმა. როგორც აღნიშნულია, „их толкования «Эфиопики» — не защитная конструкция (авторы рассматриваемых сочинений, конечно, не кривили душой), но рефлекс подхвата, объективно способствовавший узаконению греческого романа.

Поскольку весь окружающий мир в понимании средневекового человека — носитель символов трансцендентного мира, в языческой литературе как в одной из его сторон усматривали ключ к более высокому, но скрытому смыслу, который мог быть обнаружен с помощью аллегорического истолкования“<sup>2</sup>.

რაკილა ასეთი თეორია მეტად მძლავრობდა შუა საუკუნეებში, არ შეიძლება ყურადღება არ მიექცეს თვით მწერალთა პოზიციას ამ თეორიულ-ლიტერატურული თვალსაზრისის მიმართ. თუკი თეორიულად დასაშვებად ითვლებოდა უმაღლესი საღვთო საბრძნე ყოფილიყო წარმართულ თხზულებებში (თვით მითოლოგიურ ამბებში), არაა გამორიცხული, რომ საერო მწერლობის წარმომადგენლებს ჩვეულებრივ საერო შინაარსში ალეგორიული ფორმით მოეცათ მინიშნება საღვთო იდეალებზე.

მაშასადამე, ანტიკური მითოლოგიისა და საღვთო სიბრძნის ურთიერთმიმართების საკითხს მნიშვნელობა ენიჭება შუა საუკუნეების საერო ლიტერატურის მართებული გაგების თვალსაზრისითაც.

გ) იმ პრობლემათა შორის, რომლებიც ორგვარ სიბრძნეზე მოძღვრების მიერ წარმომდგარა, ერთი არსებითთაგანია ფილოსოფიასთან და, კერძოდ, წარმართულ ფილოსოფიასთან მიმართების საკითხი.

როცა ვლასპარაკობთ წარმართულ ფილოსოფიასთან ქრისტიანობის დამოკიდებულების შესახებ, საკითხი განსაკუთრებულ დაკონკრეტებას მოითხოვს. „გარეშე სიბრძნე“ სხვადასხვა შემთხვევაში ანტიკური ფილოსოფიის სხვადასხვა მიმდინარეობას შეიძლება გულისხმობდეს.

<sup>1</sup> ს. ნ. ტრუბეცკოი ეხება ალეგორიული გამოხატვის საკითხებს ქრისტიანობამდე (პლატონი) და ქრისტიანობის დამფუძნებლებთან (ფილონ ალექსანდრიელი). ჯერ კიდევ ფილონი პომეროსთან და ჰესიოდესთან ალეგორიით ქრისტიანულ აზრებს ხედავდა (იხ. С. Н. Трубецкой, Учение о Логосе, Сочинения, т. 4, М., 1906, стр. 103).

<sup>2</sup> С. В. Полякова. Из истории греческого романа в Византии (Эфиопика «Геллодора в толковании Филиппа Философа и Иоанна Евгенника»), ВВ, т. 31, 1971, стр. 244.

იგი („გარეშე სიბრძნე“) ზოგჯერ გულისხმობს მის მატერიალისტურ მიმართულებას (კერძოდ, ეპიკურიეზმს); მაგალითად: როგორც მარქსი შენიშნავდა, ეპიკურიეზმი იგულისხმება პავლე მოციქულის სიტყვებში: „გან-მე-რე-ა-აცოფა ღმერთმან სიბრძნე იგი ამის სოფლისაჲ“. აქედან ჩანს, რომ მატერიალისტური ფილოსოფია დაგმობილია.

სხვაგვარი დამოკიდებულებაა იდეალისტური მიმართულებისადმი. მათგან, როგორც ცნობილია, პლატონი განსაკუთრებით აღიარებული იყო. ერთგვარად ცალკე დგას არისტოტელე, რომლის კულტივაცია ასე-ბობდა მთელ შუა საუკუნეებში<sup>1</sup>. თვით სიტყვა „ფილოსოფოსი“ ამ საუკუნეების სულ სხვადასხვა მწერლობაში კონკრეტულად არისტოტელეს გულისხმობდა. ასე იყო როგორც დასავლურ, ისე აღმოსავლურ ქრისტიანულ და მაჰმადიანურ ფილოსოფიაშიაქც...<sup>2</sup>

ამიტომ „არისტოტელეც“ ზოგადად „ფილოსოფოსის“ აღმნიშვნელ სიტყვად შეიძლებაოდა ქცეულიყო<sup>3</sup>.

უპირველესად: რა საფუძველზე შეიძლებაოდა, რომ ამ ფილოსო-

---

<sup>1</sup> იხ. დანტეს „ნადიმი“ (ტრაქტატი IV, თავი V, 8). იხ. იქვე, გვ. 484, ასევე საყურადღებოა დანტეს „ქოქობით“ (ქება IV):

130. „ენახე ოსტატნი სიბრძნისანი და მეცნიერნი,  
ვისაჲ ქვეყანა იხსენიებს დიდი პატივით;  
ბრძენი სოკრატე, მის მხარმარჯვნივ, ყველაზე ახლოს,
133. იღვა სიბრძნისა ოქროპირი დიდი პლატონი.  
აქ იყო იგიც, ვინც სამყარო დაუზარებლად  
არგო შემთხვევის განუკითხავ აღმოცენებას,
136. იგულისხმება აქ მისანი, ბრძენი დემოკრიტ.  
შემდეგ თვალს მოხვდა ღოგენი, ანაქსაგორეს,  
ემედოკლესი, ჰერაკლიტეს, ზენონ და თალეს;
139. ღრმად განმჭვრეტელი თვისობრივი თეორიისა  
დიოსკორიტე და მის გვერდით იღვა ორთოს,  
ტულიუს, ლინუს, აქ სენეკა ზნეობის მსაჯი,
142. გეომეტრიის მებაღავრე — ბრძენი ევკლიდეს,  
ისტორიკოსი — პტოლომეოს და ჰიპოკრატეს.  
აეიციენესი, გალიენო, ავეროესი,
143. სახელგანთქმული მწიგნობარი კომენტატორი.  
არ ძალშის ყველას სათითაოდ დასახელება,  
სიტყვა არ მყოფნის მათ განცდილის გაღმოსაყვამალ“.

საყურადღებოა, რომ ერთ გარსშია წარმართ და არაბი ფილოსოფოსები. აქ არაა არისტოტელე. I—XI ქებაში (81) იგი პატივით („ეთიკოსი“) იხსენიება. ქოქობითის უფრო მდებალ გარსში ჩანს ეპიკურე (ქება X, 13).

<sup>2</sup> დანტეს „ნადიმი“ (IV, V, 8); ნ. კალაძე, აღ-დაზალი და მისი თაჲაფუთ-აღ-ფალასიფა“, თბ., 1970, გვ. 32.

<sup>3</sup> ასევე შეგვიძლია გავიგოთ პეტრიწის „მეარისტოტელურა“.

ფიიდან მისაღები ყოფილიყო თუნდაც გარკვეული ნაწილი? (საქმე ისაა, რომ ეს კითხვა ეხება წარმართული ფილოსოფიიდან უშუალოდ, პირდაპირი შინაარსით, მისაღებ ნაწილს. ე. ი. იგი არ შეეხება წარმართული ნააზრვეიდან ალგორიული გზით ქრისტიანული აზრების ამოცნობას).

ამ კითხვაზე გაცემული პასუხი სპეციალურად ყურადღებულთა ქართულ სამეცნიერო ლიტერატურაში: „თუ წარმართ ფილოსოფოსთა მოძღვრებაში ქვეშარიტების ნამეცი შენახულა, ეს, ერთი მხრით, ამით აიხსნება, რომ კაცობრიობის შეგნებაში, ქრისტიანობის გარეშეც, უნებლიედ შენახულა ნაპერწყალი ღვთაებრივი ქვეშარიტებისა და მეორე მხრით, იმით, რომ ფილოსოფოსებმა ეს ნამეცეები პირდაპირ ძოიპარეს ქრისტიანთა საღმრთო წერილიდან, კერძოდ: მოსეს წიგნებიდან“<sup>1</sup>.

ქრისტიანულ რელიგიურ-ფილოსოფიურ სისტემაში გამოიყოფა სამი საფეხური: 1. აპოლოგეტიკური ხანა, 2. პატრისტიკული—II—V სს. და 3. სქოლასტიკური (ეს უკანასკნელი, როგორც ცნობილია, დასაბამს იღებს იოანე დამასკელიდან (VIII ს.), რომელიც შეგვიძლია შევაფასოთ ვითარცა პატრისტიკის უკანასკნელი და სქოლასტიკის პირველი წარმომადგენელი. თითოეულ მიმდინარეობას თავისი აზრი გამოუთქვამს აზროვნების სხვადასხვა მნიშვნელოვან საკითხზე და, მათ შორის, ორგვარი სიბრძნის შესახებაც.

ქართული აზროვნებისათვის, კერძოდ. V—X საუკუნეებში, განსაკუთრებული მნიშვნელობა შეიძინა სწორედ პატრისტიკულმა თვალსაზრისმა. ამას რომ აღვნიშნავთ, ვითვალისწინებთ აპოლოგეტიკის გავლენასაც ქართულ აზროვნებაზე („ეესტათის წამება“, „აბიბოს ნეკრესელის წამება“, „სიბრძნე ბალავარისა“ — მათში, კერძოდ, მოცემულია მარკიანე არისტიდეს (II ს. ჩვენ. წ.) აპოლოგეტიკა<sup>2</sup>). მიუხედავად ამისა, ეს უკანასკნელი პატრისტიკის მნიშვნელობას ვერ შეედრება. აქვე შევნიშნავთ, რომ თვით ქართული სქოლასტიკის წარმომადგენლები ძირითადად უფრო ბერძნული პატრისტიკის წარმომადგენლებს ეყრდნობიან, ვიდრე ბერძნული სქოლასტიკისა. ამ გარემოებას ხელი შეეწყო უამრავი თარგმანითაც: ათანასე და კირილე ალექსანდრიელები, თეოდორიტე კვრელი, ბასილ დიდი, გრიგოლ ნოსელი, გრიგოლ ნაზიანზელი, იოანე ოქროპირი—აი, სწორედ ესენი არიან ყველაზე უფრო პოპულარული ავტორები ადრეული ხანის ძველ ქართულ მწერლობაში.

<sup>1</sup> კ. ე. ე. ლიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, გვ. 293.

<sup>2</sup> კ. ე. ე. ლიძე, ანტიმალდეანური პოლემიკის ფილოსოფიური დასაბუთება უძველეს ქართულ მწერლობაში, ეტიუდები, III, 1955, გვ. 42—60.

პატრისტიკიდან კი ერთ-ერთი ყველაზე პოპულარული ავტორი იყო ბასილ კესარიელი (IV ს.). თუ როგორ უნდა ეკიდებოდნენ წარმართულ სიბრძნეს — ამის შესახებ ერთ-ერთი უპირველესი სახელმძღვანელო ნაწარმოები სწორედ ბასილს ეკუთვნის. ესაა სპეციალური ტრაქტატი ყრმათათვის, თუ როგორ უნდა მიიღონ სარგებლობა წარმართული წიგნების გაცნობისას<sup>1</sup>.

ჯერჯერობით ბასილს ამ ნაწარმოების ქართული თარგმანი არაა აღმოჩენილი. საფიქრებელი კია, რომ იგი თარგმნილი ყოფილიყო. მეტადრე, რომ ასეთი ხასიათის ნაწარმოები სხვა არ ყოფილა თარგმნილი. თანაც გასათვალისწინებელია ბასილის დიდი ავტორიტეტი ქართული მწერლობისათვის.

ბასილმა ამ ნაწარმოებში პირველმა მიუთხტა ორგვარი სიბრძნის შესახებ იმ ფუძემდებლურ პრინციპებზე, რომლებმაც შემდეგ განვიტარება პოვა იოანე დამასკელის თხზულებებში.

ბასილი მოითხოვს: «Восприняв у них (« у древних умов») полезное, надо уметь кое-что и отбросить» (სტრ. 54). ყოველგვარი მეცნიერების შეთვისებისას ამოსავალი უნდა იყოს ეთიკური თვალსაზრისი — ამქვეყნიური დიდების უარყოფა, თვით საეკლესიო დიდებისა (იქვე).

«Нам необходимо общаться мыслью с поетами, писателями, ораторами и всеми людьми, от которых можно получить хоть что-нибудь полезное для заботы о душе.., как бы создав себе привычку смотреть на солнце в воде, мы будем затем воспринимать зрением и настоящий его свет» (სტრ. 55).

ბასილი განაგრძობს: «если существует какая-то внутренняя близость между учениями, изучение светских наук будет для нас полезным, в противном же случае при сличении учений важно усвоить их разницу, чтобы принять из них лучшее» (სტრ. 55).

ზემოთქმულით ბასილი ამტკიცებს, რომ „გარეშე სიბრძნე“ გვახლოებს „ვეშმარიტ სიბრძნესთან“. ამასთან დაკავშირებით მას მოჰყავს შემდეგი მაგალითები: მოსე თავდაპირველად ეგვიპტურ მეცნიერებაში ავარჯიშებდა გონებას, ხოლო შემდეგ შეუდგა არსის განქვერტასო. ასევე დანიელ წინასწარმეტყველი ბაბილონში ქალდეურ სიბრძნეს ეუფლებოდა და მერე საღვთო სიბრძნეს დაუახლოვდაო (გვ. 56). მოსეს დამოწმება თვალსაზრისის კატეგორიულობას ასიქებს. თანაც, რაკილა გარეშე სიბრძნე გონების გავარჯიშებითაა დაფასებული, გამო-

<sup>1</sup> Василий Каппадокийский, О том, как молодым людям извлечь пользу из языческих книг. Памятники византийской литературы, IV—IX вв., М., 1968, стр. 54—65.



დის, რომ მეცნიერებაც, ფილოსოფიაც, საბოლოო ჯამში უმაღლეს სიბრძნესთან გვაახლოებს. შევნიშნავთ, რომ წარმართული სიბრძნისათვის ასე დიდი მნიშვნელობის მინიჭება თვით მომდევნო პერიოდის საეკლესიო მწერლებთანაც იშვიათად გვხვდება.

შემდეგ საკითხი ასეა დასმული: „ს ა ე რ ო ს ი ბ რ ძ ნ ე რ ო მ ს უ-  
ლი ს ა თ ვ ი ს უ ს ა რ გ ე ბ ლ ო ა რ ა ა, ს ა კ მ ა ო დ ი თ ქ ე ა:  
რ ა ზ ო მ ი თ უ ნ დ ა მ ი ე უ ა ხ ლ ო ვ დ ე თ მ ა ს, ა ი, ე ს უ ნ დ ა  
გ ა ი რ კ ე ე ს“ (იქვე, გვ. 56). პასუხი იწყება ანტიკური ხანის პოეტ-  
თა დამოწმებით. ბასილი, უპირველესად, გვითვალისწინებს მათ ურთი-  
ერთგანსხვავებულობას. მათ მაგალითზე ბასილი კვლავ ურჩევს მკითხ-  
ველს, რომ ამოსავალი იყოს ეთიკური თვალსაზრისი. მისი თქმით, უნ-  
და მივბაძოთ, ანდა უნდა დავინტერესდეთ იმ ავტორით, რომელიც  
„კეთილსათნო“ ადამიანს ასახავს, სხვათაგან კიდევ ისევე უნდა „მოვიზ-  
ღუდოთ თავი, როგორც ოდისევის იხშობდა სმენას, სირინოზთა გალობა  
რომ არ მოესმინაო“. ბასილის სიტყვებიდან ყურადღებას იქცევს ერთი  
მომენტი (ვფიქრობთ, ეს არსებითია ბასილისათვის): ბ ა ს ი ლ ი ა რ  
გ ვ ი რ ჩ ე ვ ს, რ ო მ მ ი ვ ბ ა ძ ო თ ა ნ ტ ი კ უ რ ი ხ ა ნ ი ს ა ვ-  
ტ ო რ თ ა გ მ ი რ ე ბ ს. ნ ა ც ვ ლ ა დ ა მ ი ს ა, ბ ა ს ი ლ ი ს მ ი-  
თ ი თ ე ბ ი ს მ ი ხ ე დ ვ ი თ, უ ნ დ ა მ ი ვ ბ ა ძ ო თ „კეთილსათნოების“  
ამსახველ ავტორთა მიდრეკილებას, ასე ვთქვათ, მათ პოზიციას —  
ს ა თ ნ ო ე ბ ი ს ა დ მ ი მ ა თ მ ი დ რ ე კ ი ლ ე ბ ა ს.

ეგვევა ნათქვამი ორატორებისა და ისტორიკოსების შესახებაც. საძ-  
რახისადაა ჩათვლილი, თუკი ისინი გასართობად წერენ. საზოგადოდ,  
უარყოფილია გარეგნული სილამაზით დანტერესება: ყვავილთა ფერი  
კი არ აინტერესებს ფუტკარს — იგი მათ „შინაარსს“ ეძებსო. ჩვენც  
„მსგავსად იმისა, ვარდს რომ ბუჩქიდან ვწყვეტთ და ეკალს ვერიდებით.  
ასევე იმ (წარმართთა) თხზულებებიდან უნდა გამოვაცალკეოთ სა-  
სარგებლო და ვერიდოთ მანესს (იქვე, გვ. 57).

აქვე მოცემულია „გარეშე სიბრძნეთა“ თავისებური, ერთგვარად  
პლატონური. იერარქია: „რამდენადაც მარადიული ცხოვრება, რომლის-  
კენაც ჩვენ მივისწრაფვით, უნდა მოპოვებულ იქნეს სიკეთის წყალო-  
ბით, მხოლოდ მისი ქება უთქვამთ პოეტებს, უფრო მეტად ისტორიკო-  
სებს და კიდევ უფრო მეტად ფილოსოფოსებსო“  
(იქვე, გვ. 57). პლატონური იერარქიაო, — იმ აზრით ითქმის, რომ აქ  
ერთგვარად დამდაბლებულია მნიშვნელობა პოეზიისა და მასთან შედარ-  
ებით განდიდებულია მნიშვნელობა ფილოსოფიისა და თვით ისტო-  
რიისა (გავიხსენოთ, რომ განსხვავებული იყო არისტოტელეს თვალ-  
საზრისი). მაშასადამე, ამ საკითხში ქ რ ი ს ტ ი ა ნ ო ბ ი ს თ ე ო რ ი-

ულ-ლიტერატურული პრინციპები უფრო პლატონს მიჰყვებოდა, ვიდრე არისტოტელეს<sup>1</sup>.

ბასილი კვლავ უბრუნდება ფილოსოფიის ეთიკურ ფუნქციას: „სული უნდა ატარებდეს ყოველივე საუკეთესოს, დაე, ფილოსოფია ათავისუფლებდეს მას წყველიადისაგან, ხორციელ წადილთან კავშირისაგან“ (გვ. 59).

მაშასადამე, ანტიკურ „გარეშე სიბრძნეთაგან“ ყველაზე მეტად მისაღებადაა ჩათვლილი ფილოსოფია. პოეზიის ღირსება შედარებით დამდაბლებულია, მაგრამ უფრო მეტად უარყოფითად ახსენებს ბასილი თეატრალურ ხელოვნებას, ისევე როგორც იოანე ოქროპირიც და ავრელიუს ავგუსტინეც.

ასეთია ერთ-ერთი უმთავრესი სახელმძღვანელო თხზულება, რომელიც განსაზღვრავდა „გარეშე სიბრძნესთან“ და, კერძოდ, ფილოსოფიასთან დამოკიდებულებას.

როგორც „ბიზანტიური ლიტერატურის ძეგლთა“ კრებულში ბასილის თხზულებებისადმი დართულ შესავალ წერილშია აღნიშნული. კაბადოკიელთა, მათ შორის ბასილის, მოძღვრებამ პატრისტიკაში შეიტანა „ნეოპლატონური დიალექტიკის ფილიგრანული მეთოდები“ (გვ. 45). აქვე ყურადღება ექცევა იმას, რომ მათთან არ გვხვდება გამოთქმა „ჩვენი რწმენა“ და მის ნაცვლად გვაქვს — „ჩვენი ფილოსოფია“. დასკვნიან, რომ მათი შემოქმედება იყო „ქრისტიანული ეკლესიის მიერ წარმართული ფილოსოფიური კულტურის ათვისების მწვერვალი“ (გვ. 46).

შუასაუკუნეობრივი აზროვნების ისტორიული განვითარებისათვის ამ ნაწარმოების უდიდესი მნიშვნელობის გასათვალისწინებლად ყურად უნდა ვიღოთ მისი შემდეგი დახასიათებაც:

«Это сочинение очень интересно для характеристики культурной ситуации переломной эпохи IV в. В эпоху Возрождения в нем видели авторитетную реабилитацию языческой классики и усердно штудировали, ссылаясь на него в спорах с обскурантами; его латинский перевод, выполненный гуманистом и вольнодумцем Леонардо Бруни, уже к 1500 г. выдержал около 20 изданий» (стр. 46).

§ 10. სიბრძნეთა ურთიერთობის თვალსაზრისით ანტიკური სიბრძნის შემდეგ უნდა განვიხილოთ ქრისტიანობის თანადროულ მეცნიერებებთან მიმართების საკითხი.

<sup>1</sup> მიუთითებენ, რომ ბასილის ამ ტრაქტატის წყარო შეიძლება ყოფილიყო პლუტარქის ანალოგიური ნაწარმოები: „ყრმათათვის, თუ როგორ უნდა იკითხოო პოეტები“ და „სახელმწიფოდან“ პლატონის ცნობილი თვალსაზრისი პოეტების შესახებ.

საკითხი უპირატესად შეეხება ე. წ. „ტრივიუმ-ქვადრივიუმის“ დისციპლინებთან მიმართებას. ისინი რომ საერთოდ მისაღებად ცხადდება, ამას იმდროინდელი საგანმანათლებლო პრაქტიკაც გვიჩვენებს. ოლონდ აქაც გარკვეული კორექტივის შეტანაა საჭირო. გასათვალისწინებელია, რომ ამ დისციპლინების თავისთავადი ღირებულებისადმი კი არ უნდა წარმართულიყო ინტერესი, არამედ ისინი უნდა მომსახურებოდნენ საღვთო სიბრძნით გამსჭვალვას.

ამ საკითხთან დაკავშირებით საყურადღებოა დანტეს „ნადიმი“.

ეს თხზულება წარმოადგენს ერთგვარ კომპენდიუმს შუა საუკუნეებში შემუშავებული შეხედულებებისა მეცნიერებათა შესახებ. დანტეს „ნადიმიში“ (II ტრაქტატის XIII თავი) ორგვარ სიბრძნეზე არსებული ტრადიციული მოძღვრება შეჯამებული სახითაა დალაგებული<sup>1</sup>.

დანტე აქ ალეგორიულ გააზრებებს მიმართავს. ალეგორიის წინასახეა ცათა იერარქია: ცათა წყობაზე შუასაუკუნეობრივი წარმოდგენა, რომელიც ცნობილი იყო ქართული აზროვნებისათვისაც. ცათა სტრუქტურის ანალოგიით დანტე ცდილობს მოიაზროს მეცნიერებათა იერარქია. იგულისხმება, რომ ეს ალეგორიები არაა ოდენმხატვრული ფაქტი, მათ შინაგანი კოსმიური საფუძველი გააჩნია. საფუძველი კი ისაა, რომ „მსოფლიო სიმპატიის“ კანონის მიხედვით, ცათა წყობა მაჩვენებელია მეცნიერებათა ურთიერთმიმართებისაო. ამიტომაც დანტე თამამად მიჰყვება არჩეულ ანალოგიებს და მხატვრული ფორმით ფაქტიურად თეორიულ პრინციპებს გადმოსცემს.

ცა აქ აღნიშნავს მეცნიერებას, ცანი—მეცნიერებებს. ანალოგიის ერთ-ერთი საფუძველი ასეთია: როგორც ცანი, ასევე მეცნიერებანი, ერთი უძრავი ცენტრის გარშემო ტრიალებენ. ცათათვის ესაა სამყაროს ცენტრი, ანუ აბსოლუტური ერთი, პირველსაწყისი და პირველსათავე, მეცნიერებისათვის კი ესაა მისი ძირითადი საგანი, რომელიც მარადიულად უცვლელია, რომლის ირგვლივ მარადიულად ტრიალებს ყველა მეცნიერება. საბოლოოდ ესენი ერთი და იგივეა. წრეობრივ ტრიალსაც აქ თავისი ალეგორიული აზრი აქვს: იგულისხმება, რომ მეცნიერება ვერასდროს ვერ მიეახლება თავის საბოლოო მიზანს. „არც ერთი მეცნიერება. — შენიშნავს დანტე. — არ ამტკიცებს თავის საგანს, მხოლოდ აღმოაჩენს მას“.

მეორე მსგავსება ცათა და მეცნიერებათა შორის შემდეგშია დანახული: ყოველი ცა ნათელსა ჰყენს საგნებს, ასევე—მეცნიერებანიც.

მესამეა საგნებისათვის სრულყოფილების მინიჭება. „მეცნიერებათა

<sup>1</sup> Данте Алигьери, Малые произведения, М., 1968.

წინასწარგანჩინებული მიდრეკილებით ჩვენ შეგვიძლია გავიზიაროთ პენმარტიტება, რომელიცაა სწორედ ჩვენი უმაღლესი სრულყოფილება, როგორც ამას ამბობს ფილოსოფოსი „ეთიკის“ VI წიგნშიო“ (იგულისხმება არისტოტელე) <sup>1</sup>.

დანტე კვლავ განაგრძობს ანალოგიების ჩვენებას. ცნობილია დანტეს შეხედულება ზეციურ იერარქიაზე, რომელიც ემყარება იმდროინდელ ასტრონომიულ-ასტროლოგიურ შეზღუდულებებს. ზეციურ და ამქვეყნიურ იერარქიათა ურთიერთანალოგია დანტეს ძირითადად გააზრებული აქვს ფსევდო-დიონისე არეოპაგელის მიხედვით (ამ მხრივ, დანტე რუსთველსაც ემსგავსება. — ა. გაწერელია)<sup>2</sup>. ასეთი წარმოდგენით, ჩვენ ზემოთ პირველია 7 პლანეტის ცა. კიდევ ამის ზემოთ 2 უძრავი ცაა, ხოლო ყველას ზემოთ არის უმაღლესი მყუდრო ცა: პირველი 7 ცა შეესაბამება „ტრივიუმ-ქვადრივიუმის“ 7 მეცნიერებას: გრამატიკა, დიალექტიკა, რიტორიკა და არითმეტიკა, მუსიკა, გეომეტრია, ასტროლოგია. მეორე, ვარსკვლავებიან ცას შეესაბამება ფიზიკა, ე. ი. მეცნიერება ბუნების შესახებ და „პირველმეცნიერება“, ანუ მეტაფიზიკა (ეს შეხედულება მოდის დასავლური თვალსაზრისიდან, რომლის მიხედვით, არისტოტელეს „მეტაფიზიკას“ ეწოდებოდა „პირველ მეცნიერება“ და ზოგჯერ პირდაპირ „თეოლოგიაც“ კი ერქვა). მეცხრე ცას შეესაბამებოდა მეცნიერება მორალის შესახებ (ეთიკა); დაბოლოს, მეათე, უძრავი, მყუდრო ცაა (ესაა ე. წ. E m p y r e u m).

ამის ქვემოთ იწყება მოძრაობა, პირველმოძრავი—Primum mobile (არისტოტელეს — πρῶτον κινῶν). ეს ცა ყველაზე მაღლამდგომი და ყველასაგან განსხვავებულია. ის როდი შეიძლება შევეუდაროთ დანარჩენ ცებს ისევე, როგორადაც ისინი შეეფარდებიან ერთმანეთს. მეცნიერებათა იერარქიაში მას შეესიტყვება საღვთო მეცნიერება, ანუ ღვთისმეტყველება, ე. ი. მოძღვრება, რომლის საგანია უმაღლესი სიბრძნე (შემდეგ დანტე გვიჩვენებს თუ ცალკეულ პლანეტებს როგორ შეესიტყვება „ტრივიუმ-ქვადრივიუმის“ ცალკეული დარგები).

რას გვეუბნება ჩვენ საკითხთა დაკავშირებით მეცნიერებათა დანტესეული იერარქია?

როცა ამ საკითხს ვარკვევთ, უნდა გავითვალისწინოთ დანტეს შეფასება, ვითარცა ძველი ეპოქის უკანასკნელი და ახლის პირველი პოეტისა.

დანტესეული იერარქიის მიხედვით, ბუნებათმეცნიერებანი მეცნიერ-

<sup>1</sup> Данте Алигьери, Малые произведения, М., 1968, გვ. 155.

<sup>2</sup> იხ. ა. გაწერელიას ზეცის მხატვრული მოდელი რუსთველთან და დანტესთან, „მნათობი“, 1970, № 9, გვ. 118—133.

რული იერარქიის დაბალი საფეხურია. ყველაფერზე ზეაღმატებულია მოძღვრება უმაღლესი სიბრძნის შესახებ. ამ მხრივ დანტე ორთოდოქსალური ქრისტოლოგიის თვალსაზრისის გამომხატველია.

მაგრამ დანტესთან ჩანს, რომ ცათა ზეაღმავლობის მსგავსად უმაღლესი სიბრძნისაკენ სწრაფვა ითვალისწინებს მეცნიერებათა საფეხურების გავლას. საფეხურები ერთმანეთს ებმის. საბოლოოდ მაინც ამ საფეხურებს მიგყევართ იმავე მიზნისაკენ, რაც არსებითია საერთოდ ყოველივე მათგანისათვის. ამ იერარქიის მიხედვით არ ჩანს: შეიძლება თუ არა საფეხურების გავლის გარეშე, რაიმე სხვა გზით, უმაღლეს სფეროსთან მიახლოება. ვფიქრობთ, მაინც, რომ საერთოდ ასეთი გზის გამორიცხვა დანტეს თვალსაზრისიდან არ იქნებოდა მართებული.

ასე შეგვიძლია წარმოვიდგინოთ, დანტეს მიხედვით, მეცნიერებათა და უმაღლესი სიბრძნის ურთიერთობის შესახებ შესასუქუნეობრივი თვალსაზრისი.

§ 11. სიბრძნეთა ურთიერთობის საკითხების განხილვის ბოლოს შევვებით არაქრისტიანულ რელიგიათა სიბრძნისადმი დამოკიდებულებას.

თეორიული თვალსაზრისით, საეკლესიო მოღვაწეთა მიერ სხვა რელიგიათა სიბრძნისადმი რაიმე კომპრომისი დაგმობილია. საერთოდ რელიგიური შემწყნარებლობა ქართული აზროვნებისათვის რენესანსის ეპოქამდე უცნობია. კლასიკურ ხანაშიაც ამ მიმართულებით მხოლოდ ერთი გზაა წარმოჩენილი. ესაა მხატვრული ლიტერატურის სფერო. მხოლოდ მხატვრული ლიტერატურის გზით შეიძლებოდა შემოსულიყო არაქრისტიანული ნააზრევი (დასავლურ აზროვნებაში კი გამონაკლისს ქმნის არაბული ფილოსოფია და მხოლოდ უფრო გვიან, ნაწილობრივ ებრაული ფილოსოფია). ქართულ მწერლობაში თითქმის არ ჩანს კვალი არაბული ფილოსოფიისა, ყოველ შემთხვევაში XII საუკუნემდე. თუმცა ამის საფუძველი მანამდეც უნდა ყოფილიყო არაბებთან საუკუნეობრივი ურთიერთობის გამო.

სხვა რელიგიათა და ერტიკულ სიბრძნეთა მიმართ დამოკიდებულებების თვალსაზრისით საყურადღებოა ქართულ მწერლობაში შემოსული ერთი ნაწარმოები. არსენ იყალთოელმა თარგმნა თხზულება: „თეოდორე ყოვლად ღმრთის მოყუარისა მონაზონისა და უფროსად ბრძნისა ფილოსოფოსისაჲ, თუ ვითარ სათანადო არს გულის კმის-ყოფაჲ საღმრთოსა და გარეშისა ფილოსოფოსობისა სიტყუათაჲ“<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> იხ. კეკელიძის სახელობის ხელნაწერთა ინსტიტუტის ხელნაწერი S—1463, 190 და აგრეთვე A—64, A—65, A—205, A—267, A—269. ქუთაისის № 23, № 24; S—158, S—401, S—248, S—313; ყოფილი მარტვილის № 17. აქამდე ვიყე-

აქ საუბარია სხვა რელიგიათა და, უფრო მეტად, სხვადასხვა მწვალებლურ მიმართულებაზე. მოცემულია პოლემიკა დოგმატურ შეხედულებებთან დაკავშირებით.

ამ ნაწარმოების სათაურიდან აშკარად ჩანს, რომ „გარეშე ფილოსოფოსობა“ აღნიშნავდა მწვალებელთა მოძღვრებასაც.

ავტორი (თეოდორე აბუკურა, ხარანელი ეპისკოპოსი, IX ს). ეხება სხვადასხვაგვარ ერესს. განიხილავს მათ სიბრძნეს. ოღონდ ეს განხილვა არაა მოცემული საღვთო სიბრძნის ინტერესებისათვის მწვალებლურ სიბრძნეთა გამოყენების მიზნით. სათაური კი ისეთი აქვს ნაწარმოებს, რომ შეიძლება გვაფიქრებინოს, თითქოს „გარეშე“ მოძღვრების გამოყენება ხდება ღვთისმეტყველებისათვისაო. მაგრამ რაკილა ერეტიკული მოძღვრების მოხმობა საღვთო ინტერესებისათვის გამორიცხული იყო, იქმნება შთაბეჭდილება, რომ „გარეშე ფილოსოფოსობა“ აქ არ ნიშნავს კონკრეტულად ერეტიკულ მოძღვრებას.

ერთგვარად ასეთ შთაბეჭდილებას ქმნის კ. კეკელიძის მითითება „ქართული ლიტერატურის ისტორიის“ (1960 წ.) I ტომში, გვ. 224. მსგავსია ი. ლოლაშვილის თვალსაზრისი: „მარტო ის ფაქტი, — წერს მკვლევარი, — რომ არსენ იყალთოელს უთარგმნია თეოდორე აბუკურას (IX ს.) ნარკვევი „გულისკმის-ყოფაჲ საღმრთოჲსა და გარეშისა ფილოსოფოსობისა სიტყუათაჲ“, ნათლად მოწმობს, რომ XI—XII საუკუნეების ქართველი მწიგნობარნი ინტერესით ეცნობოდნენ ეკლესიისათვის მიუღებელ ფილოსოფიას და საჭირო გამხდარა ქართულ ენაზე შექმნილიყო ისეთი სახელმძღვანელო. რომელიც მკითხველს გარკვეულ წარმოდგენას შეუქმნიდა საღმრთო ფილოსოფიაზე და ამავე დროს მისცემდა შესაძლებლობას „გარეშე“ ფილოსოფიაც გამოეყენებინა საღმრთო საქმისათვის სასარგებლოდ“<sup>1</sup>. მოცემულ კონტექსტში იქმნება შთაბეჭდილება, რომ თითქოს აბუკურას აქ მოხსენებული ნაშრომი ემსახურებოდა „გარეშე ფილოსოფიის გამოყენებას საღმრთო საქმისათვის სასარგებლოდ“.

## ორგვარ სიბრძნეზე მოძღვრების განვითარების შესახებ

§ 12. რამდენადმე უკვე ზემოთქმულიდანაც ჩანდა, რომ მოძღვრება ორგვარ სიბრძნეზე სხვადასხვა ეპოქაში განსხვავებულ სახეს იღებ-

ნებდით 1463. რომელიც XII—XIII სს. განეკუთვნება (ქართულ ხელნაწერთა აღწერილობა, ტ. II, ვ. მებრეველის რედაქციით, თბ., 1961, გვ. 216).

<sup>1</sup> ი. ლოლაშვილის გამოკვლევა წიგნში: იოანე პეტრიწი, სათნოებათა კიბე, გამოსაცემად მოამზადა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო ი. ლოლაშვილმა, თბ., 1968, გვ. 134.

და. ამჟერად ამ საკითხზე სპეციალურად უნდა შევაჩეროთ ჩვენი ყურადღება.

საერთოდ, როგორც ზემოთაც აღვნიშნეთ (§ 9), ამ მოძღვრების განვითარების გზაზე გამოიყოფა რამდენიმე საფეხური. ძველი ქართული მწერლობის თვალსაზრისით საყურადღებოა შემდეგი: 1. აპოლოგეტური პერიოდი (I—II სს.); 2. პატრისტიკული პერიოდი (III—IV სს.—ში მისი კლასიკური ხანაა, საერთოდ კი ის გრძელდება VIII—IX საუკუნეებამდე), 3. სქოლასტიკური პერიოდი (VIII საუკუნიდან იწყება (იოანე დამასკელი) და X—XI საუკუნეებზე მოდის მისი კლასიკური სახით ჩამოყალიბების ეტაპი); 4. ჰუმანიტური პერიოდი და 5. ე. წ. ალორძინების ხანა.

ეს დაყოფა გარკვეულად პირობითია. პირობითია თუნდაც იმიტომ. რომ ცალკეული პერიოდები მხოლოდ და მხოლოდ ჩვენს მიერ გამოყოფილ ერთ თვალსაზრისს როდი შეიცავს. მაგრამ პერიოდებად დაყოფა ხდება იმის მიხედვით, თუ ცალკეულ პერიოდებში რომელი თვალსაზრისია წამყვანი.

ქართული აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით ჩვენ გავაერთიანებთ აპოლოგეტიკის და პატრისტიკის პრინციპებს ერთი ადრეული ეტაპის სახით. ქართული აზროვნებისათვის ეს იქნება V-X საუკუნეები. ამ პერიოდში ქართულ აზროვნებაში შერწყმულია აპოლოგეტიკური და პატრისტიკული პრინციპები.

ორგვარ სიბრძნეზე ქრისტიანობის ადრეული ხანის თვალსაზრისი ჩამოყალიბებულია ჭერ კიდევ ახალ აღთქმაში: „განაცოფა ღმერთმან სიბრძნე იგი ამის სოფლისაჲ“ (კორინთ., 1, 20), ანდა: „სიბრძნე ამის სოფლისა სიციოფე არს წინაშე ღმრთისა“ (I კორინთ. 3, 19). ასეთ პოზიციას სხვა მხრითაც ეძლეოდა დასაბუთება: „სიყუარული სოფლისა ამის მტერობა არს ღმრთისაჲ“ (კათ. ეპისტ., IV, 4, 4); „წერილ არს: წარვწყშიდო სიბრძნე იგი ბრძენთაჲ“. (კორინთ., მიმართ, 1, 19) და სხვა. ცხადია, ასეთი თვალსაზრისი გავრცელებული იყო როგორც დასავლურ, ისევე აღმოსავლურ აზროვნებაში. ასე რომ, როგორც სხვა მასალებიდანაც კარგადაა ცნობილი, ყურადღება გამახვილებულია არა ქრისტიანობის წინაღობისადმი მოძღვრებებში პოზიტიურ ელემენტებზე, არამედ მათ დაგმობაზე. ასეთ თვალსაზრისს მთლიანად მიჰყვება აპოლოგეტიკა.

ბ ა ს ი ლ დ ი დ ი (IV ს.) და პატრისტიკის ზოგიერთი სხვა წარმომადგენელი კი უკვე ედილობენ მონახონ გარკვეული მოდუსები, რათა შესაძლებელი გახდეს წინარე სიბრძნეთა გამოყენება. მაგრამ პატრისტიკამ წარმართული სიბრძნის მნიშვნელობა მთლიანად გამორიცხა პოზიტიური ცოდნის მიღების თვალსაზრისით. აქ მხოლოდ დაშვებუ-

ლია წარმართული აზრების ალეგორიული გააზრება. ე. ი. ძველ ნააზრევში მისტიკური გზით უნდა დანახულიყო ქრისტიანული შინაარსი, ანუ ისეთი რამ, რაც მასში არც კი იყო მოცემული. ესაა პატრისტიკის: არსებობისიწანი (შემდეგ დავინახავთ, რომ ასეთი თვალსაზრისი კარგა ხანს შემორჩა შუასაუკუნეობრივ აზროვნებას). პატრისტიკული თვალსაზრისით, თავისთავად წარმართული სიბრძნე უარსაყოფია. მეტიც, ის, რაც წარმართული სიბრძნეა, არ შეიძლება მიჩნეულ იქნეს ჭეშმარიტ სიბრძნედ. მხოლოდ ჩვენ შეგვიძლია წინასწარგანზი-ნებული პოზიციის წყალობით ძველ ნააზრევში „ჩავდეთ“ ჩვენეული აზრი. სიბრძნის წვდომისაკენ ლოგიკური გზა არ მიდის. სიბრძნეს მხოლოდ და მხოლოდ სულით ვუახლოვდებით.

ზემოაღნიშნულს თუ შევადარებთ იოანე დამასკელის პოზიციას, მათ შორის უეჭველად დავინახავთ განსხვავებას. იოანე დამასკელმა „გარეშე სიბრძნეთა“ სისტემა შექმნა და მათი ქრისტიანობისადმი დამორჩილების გზები დასახა. თუ ბასილ დიდთან წარმართულ მოძღვრებაში მხოლოდ და მხოლოდ სიმბოლური გზით საღვთო სიბრძნის ამოცნობაა აქცენტირებული, იოანე დამასკელისათვის არსებითია უმაღლესი სიბრძნისადმი „გარეშეთა“ დაქვემდებარება.

აზროვნება ასე თანდათან გადადის „პლატონური აზროვნების მიწამსგავს თავისუფალი და ფრაგმენტული სპეკულაციიდან არისტოტელურ ლოგიკურ სისტემატიზაციაზე“<sup>1</sup>.

„წყარო ცოდნისაში“ მოცემული გარეშე სიბრძნეთა ლოგიკური სისტემატიზაცია არის სწორედ ახალ საფეხურზე გადასვლის წინაპირობა.

ორგვარ სიბრძნეზე მოძღვრების განვითარების ნათელსაყოფად ზოგიერთ მომენტზე მივუთითებდით დასავლური აზროვნებიდან. ფაქტები გვიჩვენებს, რომ ამ მოძღვრების განვითარება საერთო ტენდენცია იყო<sup>2</sup>. პ. აბელიარის (1079—1142 წწ.) რაციონალისტური თვალსაზრისის მიმდევრები (მაიმონდი, ბეკონი და სხვანი) მოითხოვდნენ დოგმატიკების შემოწმებას გონების კრიტიკიუმებით; 2. ავეროესის (1126—1198 წწ.) თვალსაზრისით: ორთავე ჭეშმარიტიტებას თავთავისი საგანი აქვს; მათი შეცნობის

<sup>1</sup> იხ. შესავალი წერილი: იოანე დამასკელი, კრებულში: Антология мпоровой философии, т. I. ч. II, М., 1968, стр. 621.

<sup>2</sup> იხ. იუზეფ ბორგომის შესავალი წერილი წიგნში: თომა აქვინელი (რუსული თარგმანი), 1966, გვ. 35—38. ცალკეული საკითხები ამ პრობლემადან გარკვეული აქვს ი. ბრილიანტოვს (Влияние восточного богословия на Западе в произведениях Иованна Скотта Эригены., С16, 169б).



ვზებიც სხვადასხვაა. ისინი ერთმანეთს ეწინააღმდეგებიან, თუმცა ცალ-ცალკე ორთავე ჭეშმარიტია. მეცნიერება ვითარდება, თეოლოგია—არა. მაგრამ მეცნიერება ვერასდროს ვერ წვდება საბოლოო ჭეშმარიტებას, რელიგია კი მას აღწევს „ერთბაშად“ — გამოცხადებით; 3. იოანე სა-ლისბიერისა და ანალოგიური თვალსაზრისის მიმდევართა მოთხოვნით, ორთავე სიბრძნეს თავთავიანთი საგანი აქვს და საკუთარი მიზანიც. ამით პირობადებულა თითოეულის ავტონომიურობა. ამიტომ თეოლოგიამ არ უნდა განსაჯოს მეცნიერება და, მეტადრე, მეცნიერებამ თეოლოგია; 4. სხვა შეხედულებით (პეტრე დამიანი (1007—1072 წწ.) და სხვანი), მთლიანად უარყოფილია მეცნიერების მნიშვნელობა. აღნიშნული ს ი ბ რ ძ ნ ე ბ ი თ ა ვ ი ს ა რ ს ე ბ ა შ ი ვ ე უ რ თ ი ე რ თ ს ა წ ი ნ ა ა ლ მ დ ე გ ო ა . ა მ ი ტ ო მ მ ხ ო ლ ო დ ე რ თ ე რ თ ი მ ა თ გ ა ნ ი შ ე ი ძ ლ ე ბ ა ი ყ ო ს ჭ ე შ მ ა რ ი ტ ი : ჭეშმარიტია საღვთისმეტყველო სიბრძნე.

ცხადია, გაცილებით შემწყნარებლურია გარეშე სიბრძნეთა მიმართ დანტეს პოზიცია (რაც „ნადიმის“ მაგალითზე ჩვენ ზემოთ განვიხილეთ. § 10), რომელიც თომა აქვინელის თვალსაზრისს ეყრდნობა.

მრავალმხრივაა შესწავლილი ჩვენი საკითხის თვალსაზრისით მიქელსელოსის შეხედულებანი<sup>1</sup>.

მიქელსელოსი ქრისტიანულ აზროვნებაში ფილოსოფიური რეალტივიზმის ერთ-ერთი თავისებური წარმომადგენელია.

მთელი მისი მოღვაწეობა, არათუ მისი აზროვნება, მაჩვენებელია ურყევე ჭეშმარიტებათა მიმართ კრიტიკული (ზოგჯერ, ვიტყვოდით ჩვენ, ნიჰილისტური) დამოკიდებულებისა. ეს უპირატესად მის ეთიკურ პრინციპებზე ითქმის, ეგევე შეგვიძლია ვთქვათ მის ფილოსოფიურ პრინციპებზედაც.

მიქელსელოსის აზროვნებაში უკვე ჩნდება ნიშნები ორი ურთიერთდამოუკიდებელი ჭეშმარიტების აღიარებისა. იგი ამჟღავნებს თეოლოგიური პრობლემებისადმი ერთგვარი დისკურსიული მიდგომის ტენდენციას: აბსოლუტის თვისებებიდან, მიქელსელოსის შეხედულებით, ზოგიერთი შეიძლება დამტკიცდეს ლოგიკურ-სილოგისტუ-

<sup>1</sup> Вальденберг, Философские взгляды Михаила Пселла (Византийский сборник. М.-Л., 1945, стр. 250—260); მსოფიე. Un philosophe néoplatonicien du XI s. Michel Psellos, 1920, П. Безобразов, Византийский писатель и государственный деятель Михаил Пселл, М., 1890 ს. ყ ა უ ხ ჩ ი შ ე ი ლ ი, ბიზანტიური ლიტერატურის ისტორია, თბ., 1963, გვ. 251—260; შ. ნ უ ე უ ბ ი ძ ე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. II, თბ., 1956, გვ. 449—452; ნ. კ ე ჯ ა ყ მ ა ძ ე, იოანე იტალოსის შემოქმედება, თბ., 1970, გვ. 35—39; შ. ხ ი დ ა შ ე ლ ი, იოანე პეტრიწი, თბ., 1956, გვ. 89—90.

რი გზით. მაგალითად, პსელოსი ღმერთის კოსმოლოგიური დასაბუთების არისტოტელესეულ მეთოდს მიჰყვება და ამასთანავე პლატონ-არისტოტელეს ნეოპლატონურ სიმფონიზმსაც იზიარებს. მეორეს მხრივ, იგი აღიარებდა, რომ ტრიადოლოგიის სფეროში ანტიკური ფილოსოფია ვერ მოიხმარებო. მაშასადამე, მისტიკის სფერო გამოცალკეებული უნდა იქნესო ე. წ. theologia naturalis-ის სფეროდან.

3. ბეზობრაზოვის ზემოდასახელებული ნაშრომიდან (გვ. 149--155) ნათლად ჩანს, რომ მიუხედავად მისტიკის სფეროში მხოლოდ და მხოლოდ სულიერი მიახლოების გზების აღიარებისა, მიქელ პსელოსი ემიჯნება საღვთო ქეშმარიტების ერთადერთობის დაშვებას. დასაბუთების მეთოდების საღვთო სიბრძნის სფეროში გადაჭარბებით შეტანა ეკლესიისაგან პსელოსის დევნის მიზეზი გამხდარა.

საყურადღებო მოსაზრებანია გამოთქმული აღნიშნულ საკითხებზე დაახლოებით იმავე პერიოდის აღმოსავლურ ფილოსოფიაში, კერძოდ, ალ-კინდის, აბუ-ლ-იბნ-სინას და ალ-ლაზალის თხზულებებში<sup>1</sup>. საერთო ტენდენცია აქაც იგივეა: გარეშე სიბრძნის აღიარება აზროვნების განვითარების გამოხატველია; მაგალითად, ნაზირ ხოსროვის შესახებ აღნიშნავენ, რომ «нанболее полно взгляды Насира представлены в трактате «Собрание двух мудростей». Он построен в форме диалога между греческим философом и исмаилитом, завершающегося признанием полной гармонии между ними»<sup>2</sup>.

მიქელ პსელოსის თვალსაზრისს აგრძელებს იოანე იტალოსი<sup>3</sup> თუ იოანე დამასკელი ქმნის გარდამავალ საფეხურს სქოლასტიკისაკენ, იოანე იტალოსი შეგვიძლია მივიჩნიოთ აღმოსავლურ ქრისტიანულ აზროვნებაში სქოლასტიკიდან ჰუმანიტურ აზროვნებაზე გარდამავალი საფეხურის წარმომადგენლად.

სქოლასტიკის ადრეულ ხანაში ანტიკურ ფილოსოფიამდე მისვლა დასაშვებად ითვლებოდა მამათა სწავლების მიხედვით და არა უშუალოდ. მეტადრე დასაგმობად ითვლებოდა ანტიკური ნააზრევის თავის თავადი ფასეულობის აღიარება. იმ სასამართლო ოქმებიდან, რომლებიც რუსული ბიზანტინოლოგიიდან სრულყოფილად

<sup>1</sup> ნ. კილაძე, ალ-ლაზალი და მისი „თაჰაფუთ ალ-ფალასიფა“, 1970, გვ. 59 და სხვა. Антология мировой философии, т. I, ч. II, стр. 739, 744, 752. გაკვირვებს იწვევს სპეციალურ ლიტერატურაში არსებული მითითება, რომ თითქოს სპარსულ მწერლობაში მხოლოდ X საუკუნეში «была осознана разница между светскими и богословскими науками (Литература Востока в средние века, часть II, М., 1970, стр. 29).

<sup>2</sup> Литература Востока в Средние века, ч. II, М., 1970, стр. 118.

<sup>3</sup> ნ. კეკელიძე, იოანე იტალოსის შემოქმედება, თბ., 1970, გვ. 8—35.

ჩვენთვის ცნობილი<sup>1</sup>, იოანე იტალოსისადმი წაყენებულ ბრალდებათაგან ერთ-ერთი იყო ანტიკური ფილოსოფიით ზედმეტი გატაცება და მასთან უშუალოდ მისვლა მამათა სწავლების გვერდის ავლით.

იოანე იტალოსის სქოლასტიკურ შეხედულებათა თავისებურება სწორედ იმაში მდგომარეობდა, რომ იგი მეტაფიზიკური სისტემის აგებას ცდილობდა დიალექტიკის გზით. იოანე იტალოსი საღვთო ატრიბუტების მეცნიერულ დეფინიციას იძლეოდა. ზოგიერთი რელიგიური დოგმატების ლოგიკური დასაბუთების მცდელობა ერთ-ერთი წაყენებულ ბრალდებათაგანი იყო. ამით დოგმატთა აქსიომატურობა უარიყოფოდა. აშკარა იყო პატრისტიკის პრინციპთა დარღვევა: პატრისტიკა დოგმატთა შინაარსის ინტუიციურ წვდომას მოითხოვდა.

**ორგვარ სიბრძნეა მოძღვრების განვითარება და მისი მნიშვნელობა ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების ისტორიისათვის**

§ 13. ორგვარი სიბრძნის შესახებ შემუშავებულ მოძღვრებათა ისტორიული და თეორიული პრობლემების მიმოხილვა, როგორც ზემოთაც ითქვა (§ 1), ჩვენ სრულიად კონკრეტული მიზნით წარმოვადგინეთ: ჩვენი მიზანია ვაჩვენოთ, რომ ეს მოძღვრება ედებოდა საფუძვლად მხატვრული აზროვნების საკითხებზე ძველ ქართულ მწერლობაში გამოთქმულ თეორიულ მოსაზრებებს. როგორც იყო ამა თუ იმ ეპოქის თვალსაზრისი დასახელებულ სიბრძნეთა ურთიერთმიმართების შესახებ, მისი შესაბამისი იყო თეორიული მოსაზრებანიც მხატვრული აზროვნების საკითხებზე.

ამგვარად შევეცდებით ვაჩვენოთ, რომ აღნიშნულმა მოძღვრებამ ცვალებადობა განვიტარება განიცადა და ძველ ქართულ მწერლობაშიაც და მას კანონზომიერი შესაბამისობით მიჰყვება ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების განვითარებაც.

საკუთრივ ლიტერატურულ-თეორიული მოსაზრებების შინაარსს ძველი ქართული მწერლობის ცალკეულ ეტაპებზე აქ სპეციალურად აღარ განვიხილავთ. ახლა ჩვენი მიზანია მხოლოდ დავამტკიცოთ სწორედ ფუძემდებლური მნიშვნელობა ზემოაღნიშნული მოძღვრებისა თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნებისათვის. მაშასადამე, ამგვარად თვით ამ შესაბამისობის მომენტის ჩვენება იქცევა ჩვენთვის არსებით პრობლემად.

<sup>1</sup> Ф. И. Успенский, Делопронизводство по обвинению Иоанна Итала в ереси, I, 66. Известия русского археологического общества в Константинополе, II, Одесса, 1897.

ზემოაღნიშნულ მოძღვრებას თავისი ერთ-ერთი უძველესი ფორმით ქართული აზროვნება ეცნობოდა ბიბლიური წიგნებიდან.

ერთ-ერთი საფუძველიც განსხვავებულ სიბრძნეთა შესახებ აზრის გაჩენისა აქედანვე იხადება. ქრისტიანობა თავის თავს სრულიად ახლებურ მოძღვრებად აცხადებდა. ქართულ აზროვნებას ჰქონდა საშუალება იგი შეეპირისპირებინა, ერთის მხრივ, წარმართულ ბერძნულ სიბრძნესთან და, მეორეს მხრივ, აღმოსავლურ მაზდეანურ მოძღვრებასთან. ეს, რაც შეეხება აზროვნებით ურთიერთობათა სფეროს.

ამ მოძღვრებისადმი ინტერესების გაჩენისათვის არსებობდა სხვაგვარი საფუძველებიც.

სამყაროს რაციონალური და ინტუიციური წვდომის ურთიერთგანსხვავებულობის შეგნება თავისთავად წარმართავდა ყურადღებას ორგვარი სიბრძნისადმი. ქრისტიანობა ინტუიციური წვდომის პრიორიტეტს აღიარებდა. ბუნებრივად წარმოდგებოდა საკითხი: როგორ უნდა შევთანხმობთ ერთმანეთს ინტუიციური გზით მიღებული ჭეშმარიტება და ბუნებაზე უშუალო დაკვირვებით შემუშავებული ცოდნა?

ქრისტიანობამ ავტორიტეტის კულტი შექმნა. მიიჩნეოდა, რომ საეკლესიო ავტორიტეტებს შემეცნებული ჰქონდათ უმაღლესი სიბრძნე. ამასთან დაკავშირებით კი წამოიჭრებოდა შემდეგი კითხვა: ვითარდება თუ არა ცოდნა? თუ ცოდნა ვითარდება, ნუთუ ძველი დროის მოღვაწეებისათვის სამუდამოდ დაფარული დარჩა ის სიბრძნე, რომელსაც შემდეგი დროის მოღვაწეები გამოთქვამენ? ამ ფაუსტურ პრობლემას პასუხი ასე გაეცა (უფრო სწორად, ასეთი გამოსავალი გამოინახა): არსებობს უმაღლესი სიბრძნე, იგი არ ვითარდება, მისი წვდომა ერთნაირად შეიძლება სხვადასხვა დროის ჭეშმარიტი მოაზროვნების მიერ, ოღონდ მისი წვდომისათვის არსებობს გარკვეული პირობა (იხ. § 7).

გამოსაყოფია შემდეგი საკითხიც: საუკუნეთა მანძილზე ქართული აზროვნება ქრისტიანობასთან ერთად ეცნობოდა აღმოსავლურ ლიტურატურასა და ფილოსოფიურ შეხედულებებს. როგორ უნდა შეთანხმებულიყო ეს ორი ურთიერთგანსხვავებული აზროვნებითი ნაკადი? ეს საკითხი ქართულ ნიადაგზე ასეთ კონკრეტულ სახეს იღებდა: როგორ და რამდენად შეიძლებოდა გამართლებულიყო ქრისტიანობის პოზიციებიდან ძველ ქართულ მწერლობაში არსებული დიდი ინტერესები აღმოსავლური ლიტურატურისადმი?

---

<sup>1</sup> აღმოსავლეთის ფილოსოფიური აზროვნების დიდი წარმომადგენელი ალ-ლაზალი წერდა: ცოდნა (სიბრძნე) „არც დროში შემაჯალია და არც წარსულის, მომავლის და აწმყოს მიხედვით იცლება“ (იხ. ნ. კალაძე, ალ-ლაზალი და მისი „თაბაფეთ ალ-ფილასიფა“, თბ., 1970, გვ. 41).

ჩვენში საერო მწერლობის წარმოშობასთან ერთად ზემოაღნიშნული მოძღვრების თვალსაზრისით კვლავ ახალი პრობლემა დადგა: როგორ უნდა მოაზრებულყო საერო მწერლობის მნიშვნელობა გაბატონებული ქრისტიანული იდეოლოგიის პოზიციებიდან?

ფეიქრობთ, ზოგადად ამ კითხვების მიხედვითაც ჩანს, თუ რადიდი მნიშვნელობა უნდა მინიჭებოდა თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნებისათვის მოძღვრებას ორგვარ სიბრძნეზე.

§ 14. ქართული აზროვნების განვითარების აღრეულ ეტაპზე ორგვარი სიბრძნის თაობაზე ჩვენში გაბატონებული ჩანს შეხედულებანი, რომლებიც წარმოდგენილია ბიბლიაში და განვითარებულია აპოლოგეტიკასა და პატრისტიკაში (ამ შეხედულებათა შინაარსი ზემოთ გადმოვეცით. იხ. ზემოთავეები). ამის კვალობაზე მომხდარა გამიჯვნა ორი ცნებისა: სიბრძნე და ჭეშმარიტება. ამ შეხედულებით, „სიბრძნე“ და „ჭეშმარიტება“ ურთიერთგანსხვავებული ცნებებია. ეს ცნებები ერთმანეთს ყოველთვის არ ფარავს. „ჭეშმარიტება“ სიბრძნეს გულისხმობს, მაგრამ ყოველგვარი სიბრძნე როდია ჭეშმარიტება. თანაც, „ჭეშმარიტება“ პოზიტიური ცოდნის სფეროსადმი განკუთვნილი ცნება არაა.

ასეთი თვალსაზრისია გამოთქმული იოანე საბანისძის „აბო ტფილელის წამებაში“:

„დავუტევე მე პირველი იგი კაცთა კელოვნებით შეთხზული სჯული და ზღაპრობისა სიბრძნითა ღონისძიებული რწმუნება და აწ შევეუდექ მე ჭეშმარიტსა ქრისტესს მიერ მოცემულსა სარწმუნოებასა“<sup>1</sup>.

მასასადამე, აქ ნაილადაა თქმული, რომ არსებობს ისეთი „სიბრძნე“, რომელიც ჭეშმარიტებას მოკლებულია. ამასთანავე, „კაცთა კელოვნებით შეთხზული“ სიბრძნე და „ზღაპრობის სიბრძნე“ თავისი არსით გაიგივებულია (მართალია, ზემორე სიტყვებში აქცენტირებულია ერთი კონკრეტული მიზანი—ქრისტიანული სარწმუნოებრივი სიბრძნის უპირატესობის დამტკიცება ისლამურ სიბრძნესთან შედარებით, მაგრამ, როგორც ნაწილობრივ უკვე დავინახეთ, მთელი ეს მსჯელობა, განსაკუთრებით, მისი ტერმინოლოგიური ანალიზი, სხვა გამომდინარე დასკვნების გამოტანის საშუალებასაც იძლევა);

გარდა ზემოაღნიშნულისა, აქ ყურადღებას იქცევს „კაცთა კელოვნების“ დაპირისპირება „ჭეშმარიტ სიბრძნესთან“. „კაცთა კელოვნება“ აქ უარყოფითადაა შეფასებული. ჩანს, რომ „კაცთა კელოვნებით“

<sup>1</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, ილ. აბულაძის ხელმძღვანელობითა და რედაქციით, წიგნი 1, თბ., 1964, გვ. 65.

„ქემპარიტი სიბრძნე“ არ მიიღწევა (იგულისხმება: ქემპარიტი სიბრძნე ღვთაებრივი გამოცხადებით გვეძლევა). ამიტომ გამოდის, რომ ნაწარმოების შინაარსად ითვლებოდა ის, რაც „კაცთა კელოვანებაზე“ არ იყო დამოკიდებული. „კელოვანება“ აქ ოსტატობას ნიშნავს, ოღონდ, „მოხერხებულობის“, „მცდელობის“ სემანტიკური ნიუანსით<sup>1</sup>. ასეთი უარყოფითი ელფერი შეიძინა საერთოდ ქრისტიანულ აზროვნებაში და მათ შორის, როგორც ჩანს, ჩვენშიაც, ანტიკურობიდან მომდინარე ცნებამ — τέχνη.

ი. საბანისძის ზემომოყვანილ სიტყვებში ქრისტიანობის სიბრძნე დამდაბლებულია იმ ნიშნით, რომ იგი „კაცთა კელოვნებითა“ შეთხზული. ასეთი ყოფილა „ზღაპრობის სიბრძნე“. მაშასადამე უარყოფილია „სიბრძნე სიტრუისა“, ანუ გამონაგონის სიბრძნე. (ზემოთ, XI თავში, დავინახეთ, რომ უკვე იოანე საბანისძისათვის ცნობილი ეს შეხედულება შემდეგში ფართოდ გავრცელებულა ქართულ მწერლობაში. ეფიქრობთ, აშკარაა, რომ იგი ზუსტად მიჰყვება ორგვარ სიბრძნეზე ორთოდოქსალურ-ბიბლიურ თვალსაზრისს). აქედან გამომდინარე, მხატვრული ნაწარმოების ღირსება არ შეიძლება (თეორიულ-ლიტერატურული თვალსაზრისით) გააზრებულყოფილ მწერლის „კელოვნებად“. ამიტომ ლოგიკურია, რომ ნაწარმოები გაიზრებოდა როგორც სული წმიდის მიერ შექმნილი რამ და არა ადამიანის აზროვნების, მწერლური ოსტატობის (ან: „კაცთა კელოვნების“) ნაყოფი. როგორც ვიცით, სწორედ ასეთი შინაარსია ჩადებული გიორგი მერჩულის სიტყვებში, რომელთა მიხედვით, გრიგოლ ხანძთელის „საწელიწდომ იადგარი“ მას მიაჩნია ავტორის ხელით, მაგრამ ფაქტიურად სული წმიდის მიერ დაწე-

<sup>1</sup> ძველი ქართული მწერლობის ფარგლებში არ ჩანს, რომ ამ ტერმინს თანამედროვე მნიშვნელობა (ხელოვნება—მხატვრული შემოქმედება) ჰქონდეს. იგი არ გასცილება ასეთ შინაარსს: რაიმეს შექმნა გარკვეულ წესების მიხედვით. როდის ხდება მნიშვნელობის შეცვლა? იქნებ საჯულისხმო აღმოჩნდეს, რომ რუსულ მწერლობაში შესაბამისი ტერმინის (искусство) ახლებური შინაარსით, მხარება პირველად აღინიშნება ნ. მ. კარაშჩინთან 1793 წ. გამოქვეყნებულ სტატიაში. Н. М. Карамзин, Соч., т. 7. СПб., 1834, стр. 23—24). მანამდე რუსულ მწერლობაში იგი იხმარებოდა — τέχνη—დან მომდინარე მნიშვნელობით опыт (эсперенциа). «С понятием искусства соединяется мысль об обмане, прельщении» (Р. А. Будагов, Слово искусство в русском языке на рубеже XVIII—XIX веков. Сб.: Проблемы теории и истории литературы. М., 1971, стр. 16). «Термин «искусство» (греч. techne) понимался исторически по-разному. Иногда этим термином обозначалась вся общественная практика и вся природа, а иногда под него подходили и чисто личное творчество, и ремесло, и даже религиозные и магические акты» (А. Ф. Лосев, В. П. Шестаков. История эстетических категорий, М., 1965, стр. 12).

რილად („არს ხანძთას კელითა მისითა დაწერილი სულისა მიერ წმიდისა საწელიწდომ იადგარი“)<sup>1</sup>.

ძირითადად ზემორე თვალსაზრისს მიჰყვება გიორგი მერჩულის სიტყვები: „მოცემულ არს სიბრძნე ღირსი კეთილისა მიზეზისა ქრისტეს მიერ, ღმთისა ყოველთაჲსა, ბუნებისა ჰეშმარითა ბრძენთასა“.<sup>2</sup>

გიორგი მერჩულის თვალსაზრისი ასეთია: არსებობს „სიბრძნე ღირსი“, არსებობენ „ჰეშმარითი ბრძენნი“ (იგულისხმება საპირისპიროთა არსებაჲ). უმაღლესი სიბრძნე არსებობს ღვთაებასთან. მაგრამ არსებობს სხვა სიბრძნეც, ოღონდ გაცილებით მდაბალი ღირსებისა. ასეთია კაცთა მიერ გამოთქმული სიბრძნე. ნებისმიერი ნაწარმოები. რაკილა ის კაცთა მიერაა გამოქმული, ასეთი თვალსაზრისით, ღირსებანაკლოვანი იქნება. მაშასადამე, სიბრძნის წვდომის ერთადერთ ჰეშმარით გზად აქაც სულიერი მიახლოების გზაა დასახული, რადგანაც თქმა, ასე თუ ისე მაინც, მატერიალურობისაჲენ წარმართავს ყურადღებას.

მერჩულე წერს: „ბრძნად მეტყუელებაჲ ვეცხლი არს წმიდაჲ, ხოლო ღუმილი ოქროჲ რჩეული“.

ბასილ კესარიელი წერდა: „იგი ღუმილით ქადაგებს თვსსა მას შემოქმედსა და უფალსა“ (დაწყებისათჳს სოლომონისა იგავთაჲსა. თ. ჰყონიას გამოცემა, კრ.: ძე. ქართული მწ. ოთხი ძეგლი, თბ., 1965, გვ. 92).

იოანე პეტრიწის სიტყვით, „მოგონებითსა რაოდენ უძნელეს არს საქმითი ცოდნა, ეგრეთ ღუმივა უმჯობეს მეტყუელებისა“<sup>3</sup>.

გიორგი მერჩულის ზემომოყვანილი შეხედულების წყარო შეიძლება გადავხედოთ გრიგოლ ღვთისმეტყველის (329 — 390 წწ.) ტრაქტატი: „მრავლისმეტყუელებისათჳს და ღუმილისა“. აქ ნათქვამია, რომ „ღუმილის მოყუარი მიახლების ღმერთსა“ (ხელნაწერი S 379, გვ. 147). ქართულ მწერლობაში ამ აზრს ეხმაურებიან ჩახრუხაძე და ნ. ბარათაშვილი. ის ჩანს რუსულ მწერლობაშიაც: „Мнѣслъ ииричѣннѣишии естъ ложь“ (Тютчев).

ეს აზრის მაქსიმალისტურად გამომხატველია ე. წ. პატრისტიკული თვალსაზრისისა, რაც არეოპაგიტულ მისტიკაშიცაა შესული: „ერთი იგივე არს, რაჲთა ზეშთა გონებისა და არსებისა იგი ღმერთ-მთავრობისა საიდუმლოჲ გამოუძიებელად ვიპყრათ კრძალულების მსგავსებო“

<sup>1</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 282.

<sup>2</sup> იქვე, 248.

<sup>3</sup> ი. პეტრიწი, სათნოებათა კიბე, ი. ლოლაშვილის გამოცემა, გვ. 194.

თა მითვე წმიდათა გონებათა და გამოუთქუმე-  
ლობასა ყოვლად ბრძნითა ღუმილითა პატივ-ვსცეთ“<sup>1</sup>.

ამგვარ შეხედულებებს არსებითად თეოლოგიური შინაარსი ჰქონ-  
და, მაგრამ ლიტერატურულ პრინციპთა შემუშავებისას საფუძველდამ-  
დებ მნიშვნელობას იძენდა. ეს ერთ-ერთი მაგალითია იმისა, რომ ამ პე-  
რიოდში ხშირად იშლება ზღვარი თეოლოგიურსა და ლიტერატურულ  
მოსაზრებებს შორის.

ასეთი თვალსაზრისისადმი ფორმალურ-ლოგიკური მიყოლით გი-  
ორგი მერჩულე თეორიულად მწერლობის ღირსების დამდაბლებამდე  
მივიდა უმაღლესი სიბრძნისადმი სულიერ მიახლოებასთან შედარებით.  
ამგვარი თეორიული მიდგომა მწერლობის უმაღლეს სიბრძნესთან და-  
მოკიდებულებას არკვევდა. მას არ გამოურიცხავს მწერლობის პრაქ-  
ტიკული (ცხოვრებისეული, „კაცთათვის“) მნიშვნელობა. ჩვენთვის  
მნიშვნელოვანია თვით ფაქტი, რომ თეორიულად ლიტერატურის მნი-  
შვნელობის დამდაბლება გამოუწვევია გამოხატეა-გამოთქმით უმაღლეს-  
ი სიბრძნის მიუღწევლობის თვალსაზრისს (მეორე ასპექტი იყო მწერ-  
ლობისადმი პრაქტიკული მიდგომა).

თვით გიორგი მერჩულეს გაცნობიერებული აქვს თეორიისა და  
პრაქტიკის აღნიშნული გათიშულობა. მაგრამ ეს თეორიის ნაკლოვანე-  
ბით არ შეეძლო მას აეხსნა (აკი მას ქეშმარიტ ბრძნად მიაჩნია ის, ვინც  
ბოლომდე მიჰყვება თეორიულ პრინციპებს და ღუმილს არჩევს). თავის  
არათანამიმდევრულობას (რომ ვერ დაიცვა მღუმარების სიბრძნე)  
გიორგი მერჩულე თავისივე ადამიანური სისუსტით ხსნის, თუმცა  
ნაწარმოებში გიორგი მერჩულე ერთგვარად არათანამიმდევრულია,  
რადგან ღუმილის აპოლოგიის (თავი IV) ცოტა ქვემოთ („ცხოვრება  
გრიგოლ ხანძთელისა“, თავი I, II), ჭაღვთო საქმისათვის თავდადებულ  
ადამიანთა ცხოვრების აღწერის ღირსებებზე ლაპარაკობს.

გიორგი მერჩულის თეორიულ და პრაქტიკულ პოზიციას შორის  
არსებული წინააღმდეგობა აიხსნება შემდეგით: თეორიულად იგი ლო-  
გიკურად მიჰყვება პატრისტიკულ თვალსაზრისს, რომელმაც მწერლო-  
ბის (გამოთქმის) უარყოფა გამოიწვია. მაგრამ იმავე თვალსაზრისით  
გამართლებული იყო მამათა ღვაწლის გამოთქმა. ეს თეორიისადმი  
ფორმალურ-ლოგიკური მიდგომის შედეგად გამოწვეული წინააღმდე-  
გობანი იყო და ამ ნიადაგზე თეორიისა და პრაქტიკის ცნობილი წინააღ-  
მდეგობის ერთ-ერთი გამოვლინება. ჩვენის აზრით, ეს იმის მაჩვენებე-  
ლიც იყო, რომ ჭერჭერობით სწორედ თეორიულად არ იყო მოძებნი-  
ლი ორგვარ სიბრძნეზე მოძღვრებიდან ლიტერატურულ საკითხებამდე  
მისასვლელი გზები.

<sup>1</sup> პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი). შრომები, გვ. 7.



ზოგიერთი სხვა მომენტიც უნდა გახდეს ყურადსაღები გიორგი მერჩულის ნაზრებიდან. ნაწარმოების პირველ თავში, როგორც ვთქვით, გიორგი მერჩულემ მთლიანად გამორიცხა უმაღლესი სიბრძნის წედომა გამოთქმა-გამოხატვით (მწერლობით). თუმცა გასათვალისწინებელია, რომ ეს უკანასკნელი მაინც გარკვეული ღირსებით („ვეცხლი წმიდაა“) მოიხსენია. გამოვიდა, რომ მწერლობაც სიბრძნეა. თუმცა მდაბალი სიბრძნე უმაღლეს სიბრძნესთან შედარებით. იქვე ავტორი დასძენს, რომ ესაა „სულელთა სიბრძნისმეტყველება“.

გავიხსენებთ გრიგოლ ხანძთელის შესახებ თქმულ სიტყვებს: და ისწავლა „ისწავლაჲ საეკლესიოა... სიბრძნეცა იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთაჲ ისწავა კეთილად და რომელი ჰოვის სიტყუაჲ კეთილი, შეიწყნარის, ხოლო ჭერკუალი განიგდის... გარეშესა მას სიბრძნესა სოფლისასა ჰბასრობნ, სიტყუსაებრ მოციქულისაო“<sup>1</sup>. იმოწმებს სიტყვებს: „გან-რამ-მე-აცოფა ღმერთმან სიბრძნჲ იგი ამის სოფლისაჲ“<sup>1</sup>.

ვფიქრობთ, შეგვიძლია აქ თავისებური პოზიცია დავინახოთ. გიორგი მერჩულის ზემომოყვანილი აზრი მთლიანად არ ემთხვევა პავლე მოციქულის დამოწმებულ სიტყვებს.

მართალია, მეცნიერებაში გამოთქმულია აზრი, რომ პავლე მოციქულის ეს სიტყვები კონკრეტულად ეპიკურელთა მოძღვრებას გულისხმობსო, მაგრამ გიორგი მერჩულისათვის ამ სიტყვებს არ უნდა ჰქონოდა ასეთი კონკრეტული მნიშვნელობა. „სიბრძნჲ ამის სოფლისაჲ“ ზემომოყვანილი კონტექსტის მიხედვით უნდა გულისხმობდეს თვით გიორგი მერჩულის მიერ იქვე ჩამოთვლილ სიბრძნეთა დარგებს, გარდა საეკლესიო სიბრძნისა, ე. ი. „სიბრძნჲ იგი ამის სოფლისაჲ“ გიორგი მერჩულისათვის გულისხმობდა სასწავლო დისციპლინათა ერთობლიობას. პავლე მოციქულის მიერ სასტიკადაა დაგმობილი („გან-რამ-მე-აცოფა ღმერთმან“) „ამის სოფლისა სიბრძნჲ“, გიორგი მერჩულის მიხედვით კი, მასში შეიძლება იყოს „სიტყუაჲ კეთილი“. სხვა რომ არაფერი, დამოწმებისას არსებულ წინაუქმობაზე მაინც უნდა ითქვას: მერჩულის აზრი და მისი აზრის დასამტკიცებლად მოყვანილი სიტყვები გარკვეულად ურთიერთსხვაობს. გავრცელებული პატრისტიკული თვალსაზრისის ზუსტი დაცვა იქნებოდა, რომ თქმულიყო: გიორგი მერჩულე გარეშე სიბრძნიდან გამოჰყოფდა უფრო მისაღებ ნაწილს, ოღონდ მას შემდგომ გაიაზრებდა საღვთისმეტყველო შინაარსით. ე. ი. უნდა აღნიშნულიყო, რომ ამა სოფლისა სიბრძნეს მრმაველი ღვთისმსახური ითვისებდა მასში ალევგორიულად („სახისმეტყველებით“)

<sup>1</sup> ძველი ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ჰეგლები, I, გვ. 250.

უმალღესი სიბრძნის დანახვის გზით და არა თავისთავადი მნიშვნელობით. გიორგი მერჩულე კი პატრისტიკის იმ წარმომადგენელთა პოზიციას ირჩევს, რომლებიც განსაკუთრებით ახლოს მიდიოდნენ გარეშე (ამ შემთხვევაში, ანტიკურ) სიბრძნესთან. გიორგი მერჩულის სიტყვებით, გრიგოლ ხანძთელმა „სიბრძნე იგი ამის სოფლისა ფილოსოფოსთაჲ ისწავა კეთილად“. კონტექსტის მიხედვით, „კეთილად სწავლა“ იმაში გამოიხატებოდა, რომ მისაღებ შინაარსს გრიგოლი გამოაცალკევებდა შეუწყნარებელი აზრებისაგან. ციმეორებით, აქ მოსალოდნელი იყო აღენიშნა, რომ თვით მისაღები ნაწილი (რაკილა ის მაინც „გარეშე სიბრძნეა“) ალეგორიულად გააზრებული იყო უმალღესი სიბრძნის თვალთახედვით.

§ 15. ზემორე თვალსაზრისით, ქართულ აზროვნებაში მომდევნო ეტაპის დასახასიათებლად გამოვეყოფთ ეფრემ მცირის შეხედულებებს.

როგორც ცნობილია, ეფრემ მცირემ თარგმნა აღმოსავლეთის საქრისტიანოს უდიდესი ავტორიტეტის იოანე დამასკელის თეოლოგიურ-ფილოსოფიური ნაწარმოების „წყარო ცოდნისაჲ“ ორა—დოგმატიკური და ფილოსოფიური ნაწილი.<sup>1</sup> მთარგმნელისეულ დანართში ეფრემი წერს: „აჲა ესერა, გუქონან ასნი თავნი საეკლესიონი ორმოცდაათთა თავთა მიერ საფილოსოფოსთა მიერ გარეშემოზიდვილნი და არცა ესენი სრულ არიან უიმითოდ და არცა ისინი უამათოდ“.<sup>2</sup> მეცნიერებაში კარგა ხანია ყურადღებულა ამ დახასიათების მნიშვნელობა ქართული აზროვნების ისტორიის თვალსაზრისით<sup>3</sup>. ჩვენ ამჯერად მხოლოდ რამდენიმე მომენტზე შევაჩერებთ ყურადღებას.

ეფრემის სიტყვების შინაარსი ძირითადად ასეთია: (თარგმანში გვაქვს დამასკელის ნაწარმოების) ასი საეკლესიო თავი, რომლებიც შემოზღუდულია 50 ფილოსოფიური შინაარსის მქონე თავით; არც ეს (საეკლესიო შინაარსის) თავები იქნებოდა სრულყოფილი, რომ ეს (ფილოსოფიური შინაარსის შემცველი) თავები არ ახლდეს და არც ეს უკანასკნელნი იქნებოდა სრულყოფილი პირველთა გარეშეო.

ჯერ ერთი, ამ სიტყვებით, გარეშე სიბრძნე—ფილოსოფია მთლიანად (დამასკელის მიერ მოტანილი მთელი „გარეშე სიბრძნე“) გამოსადეგი შეიძლება გახდეს რელიგიისათვის. შემდეგ, როცა ეფრემი ამ-

<sup>1</sup> რ. მიმინოშვილი, იოანე დამასკელის „გარდამოცემის“ ქართული თარგმანები, თბ., 1966, გვ. 11.

<sup>2</sup> თ. ქორდანი, ქრონიკები, I, გვ. 216.

<sup>3</sup> შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, 1956, გვ. 390—392.

ბობს—ფილოსოფია რელიგიის გარეშე ვერ იქნება სრულყოფილი,—  
ამაში არაფერია ახალი. ყურადღებას იქცევს განცხადება, რომ რელი-  
გია ვერ იქნება სრული ფილოსოფიის გარეშე. ეს უკვე აღარაა იოანე  
დამასკელის: „რელიგია ბანოვანია და ფილოსოფია მზევალი“.

აკად. შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე რელიგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთობის  
ეფრემისეული გაგების შესახებ წერდა: „მან (ეფრემმა) წამოაყენა ახა-  
ლი სახე ამ ურთიერთობის გაგებისა, თეოლოგიისა და ფილოსოფიის  
შორის არა დაქვემდებარების, არა ს უ ბ ო რ დ ი ნ ა ც ი ი ს, არამედ  
შ ე რ წ ყ მ ი ს, კ ო რ დ ი ნ ა ც ი ი ს, ურთიერთდამოკიდებულების  
შესახებ“<sup>1</sup>.

ეფიქრობთ, ეს სადავო უნდა იყოს. ჯერ ერთი, რომ რელიგიისა და  
ფილოსოფიის „შ ე რ წ ყ მ ი ს“ თაობაზე ზემოგანხილული ერთი გამო-  
ნათქვამით შეუძლებელია მსჯელობა. სხვა მონაცემები ავტორს არ მო-  
უყვანია, რამდენადაც ისინი არ არსებობს. ასეთი გაგება გარკვეულად  
ეწინააღმდეგება აკად. შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ი ს ა ვ ე ს ი ტ ყ ვ ე ბ ს: „ეფრემ მცი-  
რის დებულებიდან სრულიადაც არ გამომდინარეობს ფილოსოფიისა და  
თეოლოგიის თანასწორობა... მან თქვა ის, რაც მის ღროს შეეფერებო-  
და: ორივე მომენტის (თეოლოგიისა და ფილოსოფიის) ერთიმეორისა-  
თვის საჭიროება“ (იქვე, გვ. 391).

ეფრემის აზრი, რომ რელიგიური სიბრძნე ვერ იქნება სრულყოფი-  
ლი ფილოსოფიის გარეშეო, — არ უნდა გულისხმობდეს მ ხ ო ლ ო დ  
ფილოსოფიის დამხმარე მნიშვნელობის აღნიშვნას. ჩვენის აზრით, აქ  
აქცენტირებულია ფილოსოფიური დასაბუთების აუცილებ-  
ლობა საეკლესიო თავებისათვის. საეკლესიო თავებში მოცემული  
დოგმები შეიძლება მივიღოთ რწმენით. მაგრამ ეს ვერ იქნება სრულყო-  
ფილი. ვერ იქნება სრულყოფილი არა თავისთავად,  
მათი ჭეშმარიტების თვალსაზრისით (ამაში ექ-  
ვის შეტანა ეფრემის მიერ სრულიად გამორი-  
ცხულია), არამედ ჩვენთვის: ჩვენი გაგება არ იქნება  
სრულყოფილი. ასეთ აზრს ვხედავთ ჩვენ ეფრემის ზემომოყვანილ  
სიტყვებში.

ასეთი გაგებით ეფრემის ამ ნააზრევს შეგვიძლია მსგავსება მოვუ-  
ძებნოთ დასავლეთის ფილოსოფიური აზროვნების ცნობილი წარმო-  
მადგენლის პიერ აბელიარის შეხედულებასთან: „გავიგოთ, გავიზიაროთ,  
რათა ვირწმუნოთ“. პიერ აბელიარი რწმენისათვის დასაბუთების აუცი-  
ლებლობაზე ლაპარაკობს და ზოგჯერ ფილოსოფიურ და რელიგიურ  
ჭეშმარიტებათა გათანაბრებამდე მიდის. ამ გზაზე საკმაოდ შორს წავი-

<sup>1</sup> შ. ნ უ ც უ ბ ი ძ ე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, ტ. I, 1956, გვ. 371.

და აგრეთვე ანსელმ კენტერბერიელი (1033—1109 წწ.), რომელიც ახალი არაგუმენტებით ასაბუთებდა იოანე სკოტ ერუგენას (IX ს.) აზრს: ჭეშმარიტი ფილოსოფია იგივეაო, რაც ჭეშმარიტი რელიგია და, პირიქით. ჩვენ ვითვალისწინებთ, რომ ეფრემი არ მისულა ორგვარი ჭეშმარიტების აღიარებამდე, არც რელიგიისა და ფილოსოფიის თანაბარ-მნიშვნელობა უქადაგია. ჩვენ შეგვიძლია მხოლოდ ის ვთქვათ, რომ ეფრემის აზროვნება ზემომითითებულ დებულებებამდე მისასვლელ გზას აღვას<sup>1</sup>.

მაშასადამე, ერთი ცხადია, რომ ეფრემი ქართულ აზროვნებაში საბოლოოდ ამკვიდრებდა ფილოსოფიის („გარეშე სიბრძნის“) დიდი მნიშვნელობის შეგნებას, შეგნებას მისი. აუცილებელი საჭიროებისათვის საეკლესიო სიბრძნისათვისაც კი. თუმცა ვიმეორებთ, ეს ჯერ კიდევ არ ნიშნავს ფილოსოფიის თავისთავადი ღირებულების აღიარებას.

ჩვენ აღვნიშნეთ, რომ იოანე დამასკელის სიტყვებს („რელიგია — ბანოვანი, ფილოსოფია — მხევალი“) და ეფრემის (ფილოსოფია და რელიგია უერთმანეთოდ არასრულყოფილია) სიტყვებს შორის განსხვავება შეინიშნება. განსხვავებაო, რომ ვამბობთ, ეს როდი ნიშნავს, თითქოს, პრინციპულად ურთიერთგანსხვავებულ შეხედულებებთან გვაქვს საქმე. რასაკვირველია, ძირითადად ეფრემი იოანე დამასკელის ნააზრევს მიჰყვება. მაგრამ ჩვენ საყურადღებოდ მიგვაჩნია თუნდაც ის, რომ ამ არსებითად თანამხვედრ შეხედულებებში თითოეული მოაზროვნის მიერ თ უ რ ო მ ე ლ ი მ ო მ ე ნ ტ ი ა წ ი ნ წ ა მ ო წ ე უ ლ ი.

რელიგიისა და ფილოსოფიის ურთიერთმიმართების განხილვისას იოანე დამასკელის მიერ აქცენტირებულია ფილოსოფიის რელიგიისადმი დ ა ქ ე ე მ დ ე ბ ა რ ე ბ ი ს საკითხები. ეფრემიც, რაღა თქმა უნდა, ფილოსოფიის მიმართ რელიგიის უპირატესობას აღიარებს<sup>2</sup>. მაგრამ ამ აზრის გადმოცემისას ის ლაპარაკობს ფილოსოფიის ა უ ც ი ლ ე -

<sup>1</sup> ამ გზაზე გაიცილებით შორს მიდის აღმოსავლურ-ისლამური ფილოსოფია. მაგალითად, ალ-ბირუნის (973—1049 წწ.) შესახებ აღნიშნულია, რომ «он на основе философии древних греков выработал свой собственный метод изучения природы. Он считал, что ученый прежде всего обязан очистить свой мозг от всего устарелого, косного, фантастического, а затем уже приступить к исследованию, в котором надо исходить из фактов, из отдельных элементов явления, из ощущения, проверяя практикой найденное. Фактически это было стремлением отделить науку от религии» (Литература Востока, часть II, М., 1970, стр. 112).

<sup>2</sup> ამის გამოხატულებაა, სხვათა შორის, ეფრემის სიტყვები: „არა საღრამატიკოსთა, არცა საფილოსოფოსთა, არამედ... პირველდამაშურალთა თარგმანთა წიგნთაგან განვისწავლენითო“ (6. მ ა რ ი, იერუსალიმის ქართულ ხელნაწერთა მოკლე აღწერილობა, თბ., 1955, გვ. 56).

ბელსაქიროებაზე რელიგიისათვის, რელიგიის არასრულყოფილებაზე ფილოსოფიის გარეშე. მაშასადამე, ფილოსოფია განიხილება არამხოლოდ როგორც დამხმარე რამ, არამედ როგორც აუცილებელი გზა უმაღლესი სიბრძნის მისაღწევად. ეფრემი, XI საუკუნის ძოღვაწე, ბუნებრივია, რომ ავითარებს დასაბუთების აუცილებელი საჭიროების თვალსაზრისს, რასაც იოანე დამასკელის სქოლასტიკაში ჩაეყარა საფუძველი.

მაშასადამე, აშკარაა, რომ მოძღვრება ორგვარ სიბრძნეზე ეფრემის მიერ ახლებურ გააზრებას პოვებს წინაერ პერიოდთან შედარებით.

ჩვენთვის მინც მთავარია საკითხი: აისახა თუ არა ეს პოზიცია ეფრემის თეორიულ-ლიტერატურულ პრინციპებში?

ეფრემისათვის, ისევე როგორც შუა საუკუნეების ყველა მოაზროვნისათვის, ნაწარმოების ქეშმარიტი შინაარსი საღვთო შინაარსი იყო. საღვთო შინაარსის წვდომის თაობაზე ურთიერთგანსხვავებული მოსაზრებანი არსებობდა. ეფრემმაც მოგვცა თავისებური დახასიათება საღვთო შინაარსის გამოხატვის ურთიერთგანსხვავებული ფორმებისა.

ფსალმუნთა კატენების შესავალში ეფრემი გამოკყოფს ნაწარმოების შინაარსის გააზრების ორ სახეს: ერთია — „განმარტებითი“, მეორე — „სახისმეტყველებითი“. „განმარტებითში“ იგულისხმება ნაწარმოების შინაარსის პირდაპირი აზრით გაგება, „სახისმეტყველება“ კი ითვალისწინებს ალეგორიული შინაარსის ამოცნობას („გესმოდინ რაა ხელნი და ფერკნი ღმრთისანი, თუალნი და გული, უწყოდე, ვითარმედ ამისა-საცა გულისკმის-ყოფასა საკისმეტყუელებაჲ უქმს და არა განმარტებაჲო“) <sup>1</sup>.

მაშასადამე, გამოდის, რომ თუნდაც არაპირდაპირი გზით, მაგრამ მაინც საკმაო სიზუსტით, ეფრემმა ჩვენთვის დღემდე ცნობილი პასალების მიხედვით პირველმა შეაჩერა ყურადღება მხატვრული გამოსახვის ფაქტზე. ეფრემი ამჩნევს სახეობრივი გამოხატვის განსხვავებულობას „სწორხაზობრივი“ (არასახეობრივი) გამოხატვისაგან. ეფრემს შემჩინეული აქვს კონკრეტული შემთხვევები, როცა შინაარსის გამოხატვა შეიძლება მხოლოდ სახეობრივად. ეფრემი ამჩნევს, რომ შინაარსის პირდაპირი აზრით გამოხატვის მხოლოდ ერთი ფორმა არსებობს, სახეობრივად კი იგივე შინაარსი მრავალგვარად შეიძლება გამოიხატოს. ამ საფუძველზე განსხვავებული „განმარტებითი“ და „სახისმეტყველებითი“ გაგება ნაწარმოებისა. აშკარაა, რომ ლიტერატურულ აზროვნებასთან დაკავშირებული ცნებების ასეთ დეფინიციამდე ეფრემი მიიყვანა მისი ფილოსოფიური აზროვნების თავისებურებამ.

<sup>1</sup> იხ. ძველი ქართული ენის კათედრის შრომები, 11, გვ. 82.

ეფრემისათვის ხომ უცხო არ იყო თვით უმაღლეს სიბრძნესთან დაკავშირებული ცნებების ფილოსოფიური დეფინიცია, თუ ღვთაებასთან დაკავშირებული ცნებების ფილოსოფიური ანალიზი მისტიკის სფეროში რჩებოდა, თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების სფეროში შემუშავებული ცნებები მეცნიერულ სახეს იღებდა. ამას თვით ლიტერატურული აზროვნების სპეციფიკა უწყობდა ხელს.

ასეთმა პოზიციამ ეფრემი მეტად დააახლოვა საკუთრივ ლიტერატურათმცოდნეობით პრობლემატიკასთან.

§ 10. იოანე პეტრიწის ნააზრევში ფილოსოფიური სპეკულაციის („ხედვა“) და რაციონალური დასაბუთების გვერდით მნიშვნელოვანი ადგილი უჭირავს ანალოგიის მეთოდს. მის ნააზრევში მოიპოვება აპოლოგეტიკის, პატრისტიკისა და სქოლასტიკური ფილოსოფიის ნაკადები. ამასთანავე აღსანიშნავია თვით ამ მიმართულებათა დაძლევა-უარყოფის ტენდენციები — ტენდენციები აზროვნების შემდგომი განვითარებისა.

ანალოგიის მეთოდი ეყრდნობა ე. წ. „მსოფლიო სიმბათის კანონს“, რომლის თანახმად საგანთა მარტივ ურთიერთმიმართებაში შეგვიძლია დავინახოთ სამყაროს ზოგადი კანონზომიერებანი: მიკროკოსმოსში ჩანს მაკროკოსმოსი.

იჩვენება, რომ იოანე პეტრიწი არა მხოლოდ იყენებს ანალოგიის მეთოდს, არამედ იმაზედაც ფიქრობს, თუ საერთოდ რა ფარგლებში და რანაირად უნდა ვიყენებდეთ მას.

ანალოგიის მეთოდი იოანე პეტრიწის გამოყენებული აქვს, მაგალითად, ტრიადოლოგიის სფეროში; ტრინიტეტის ერთიანობის გასააზრებლად მას მოხმობილი აქვს ასეთი ანალოგიები: I. ერთისა და სამის მიმართება რიცხვთა სისტემაში<sup>1</sup>; II. სამგანზომილებიან გეომეტრიულ საგანთა მთლიანობა<sup>2</sup>; III. სამხშიანი (მზახრ, უირ და ბამ) ქართული პოლიფონიის პარამონიულობა, ვითარცა სამნაწილადის ერთიანობა<sup>3</sup>, და IV. ერთიანობა მოძღვრებისა, რომელიც სამსახოვნად სამ წიგნშია განაწილებული: მორალური მხარე — „იგავთაში“, „ბუნებათმეტყველება“ — „ეკლესიასტეში“ და მეტაფიზიკა — „ქება-ქებათაში“<sup>4</sup>.

<sup>1</sup> იოანე პეტრიწის შრომები, ტ. II, ტექსტი გამოსცეს და გამოკვლევა დაურთეს შ. ნუცუბიძემ და ს. ყაუხჩიშვილმა, თბ., 1937, გვ. 216.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 215.

<sup>3</sup> იქვე, გვ. 217.

<sup>4</sup> იქვე, გვ. 226; ამ უკანასკნელის შესახებ იხ. კ. კეკელიძე, ქართული ლიტერატურის ისტორია, I, 1960, გვ. 301; თ. ჯყონია, იოანე პეტრიწის „განმარტების“ ახალი წყაროს შესწავლისათვის, კ. კეკელიძის სახ. ხელნაწერთა ინსტიტუტის კრებული: ძველი ქართული მწერლობის ოთხი ძეგლი, თბ., 1965, გვ. 71—72.

ამ უკანასკნელი (IV) ანალოგიის წყარო გამოავლინა ფილოსოფიის მეცნიერებათა დოქტორმა თ. ჭყონიამ. ეს არის ბასილი კესარიელის ეგზეგეტიკური თხზულება — „დაწყებისათვის სოლომონის იგავთა“. იგი ქართულადაც ყოფილა თარგმნილი ექვთიმე ათონელის მიერ, თუმცა „იოანე პეტრიწს გამოყენებული აქვს არა ძველი ქართული, არამედ ბერძნული ტექსტი ბასილი დიდის თხზულებისა“<sup>1</sup>. მკვლევარი ა. ოლესნიცის ცნობაზე მითითებით აღნიშნავს, რომ „პირველად ორიგენმა (III ს.) შეადარა სოლომონ ბრძენის სამი წიგნი ფილოსოფიის სამ დარგს“<sup>2</sup>.

ყურადღება უნდა მიექცეს იმ გარემოებასაც, რომ ბასილის ეს თხზულება პეტრიწს შეიძლებოდა გამოსდგომოდა არა მხოლოდ შინაარსეულად, არამედ მეთოდოლოგიური თვალსაზრისითაც. ბასილი „იგავთა“ წიგნის შინაარსს ისე განმარტავს, რომ მასში ალეგორიულად დაინახოს პირველმიზეზის ნიშან-თვისებანი. ეს მეთოდი შეესაბამებოდა პეტრიწის „განმარტების“ მიზნებსაც.

იოანე პეტრიწის „განმარტებაში“ პირველმიზეზის, ვითარცა დასაბამის (ἀρχή) ანალოგიის გზით წარმოჩინებას განსაკუთრებული ადგილი უჭირავს. წარმოდგება საკითხი: რა მიმართებაშია „დასაბამი“ და „ერთი“? იგივეობრივია თუ არა ისინი? ვრცელდება თუ არა „ერთზე“ ანალოგიის ის მეთოდი რომლითაც „დასაბამს“ წარმოვაჩინო?

„პირველსაწყისის“ („დასაბამის“) ცნების კოსმოლოგიური დასაბუთება არისტოტელეს პირველმიზეზზე (პირველი მამოძრავებელი) მოძღვრებიდან შეეძლო აეღო ქრისტიანულ ფილოსოფიას. „მეტაფიზიკაში“ (წიგნი V და სხვა) ჩამოყალიბებული ეს მოძღვრება შევიდა ნეოპლატონიკოსთა „სიმფონიურ“ ფილოსოფიაში და პატრისტიკაშიაც გავრცელდა თავისებურად მოდელირებული სახით. მაშასადამე, ამ საკითხში პეტრიწის „განმარტების“ წყაროდ შეიძლებოდა გვეგულვებინა: 1. ნეოპლატონიზმი; 2. პატრისტიკის წარმომადგენელთა ეგზეგეტიკური თხზულებანი და 3. არისტოტელე. რადგანაც შესაძლებელი წყარო რამდენიმეა, ამიტომ უშუალო შეხვედრების გარეშე არ შეიძლება საბოლოოდ გადაწყდეს საკითხი რომელიმე მათგანის სასარგებლოდ. განსაკუთრებით ეს შეეხება არისტოტელეს. არისტოტელეს ფართოდ იყენებს შუასაუკუნეობრივი ფილოსოფია. ამიტომ არისტოტელესეული ნააზრევების არსებობა პეტრიწის „განმარტებაში“ არ ნიშნავს მაინცდამაინც იმას, რომ უშუალოდ არისტოტელეს თხზულებაა გამოყენებული.

საკუთრივ „პირველმიზეზის“ („დასაბამის“) წარმოჩინების და მას-

<sup>1</sup> თ. ჭყონია, დასახელებული ნაშრომი, გვ. 75.

<sup>2</sup> იქვე, გვ. 125.

თან აბსოლუტური ერთის მიმართების მხრივ ყურადღებას იქცევს „განმარტების“ შემდეგი ადგილი:

„ვინაამთგან აღმოჩნდა ერთი უზადოდ და წმიდად და თვთერ-  
თად და ზესთ-მდებარედ, თვთ მას ვიტყვ დასაბამობასაცა, ამით  
რომელ დასაბამი ყოველი თან მოაქუს დასაბამიერთა, ვითარ-  
ცა ხუროა — ნახურობთა და ბუნებაა — ნახუნებებთა. ხოლო  
იგი ბევრ დალექსული ერთი არ ესთა, რამეთუ თან მოაქუს მას  
ყოველი, ხოლო ყოველნი ერთბამად ვერ უკმაებენ თან მოქო-  
ნებად მისდა. ვითარცა აღმოიჩინა ერთისა და რიცხვსა სახედ  
მოლებითა“<sup>1</sup>.

პეტრიწის ნაშრომის ეს ადგილი სხვადასხვაგვარად ესმით. საანალი-  
ზოდ მოტანილი მსჯელობა შეიძლება რამდენიმე ნაწილად დავეყოთ:  
I. „ერთის“ ატრიბუტები; II. თავისებური სინტაქსური ერთეული:  
„...ზესთ-მდებარედ თვთ მას ვიტყვ დასაბამობასაცა“; III. „დასაბამი-  
ერთა“ და „დასაბამის“ ურთიერთმიმართების მაჩვენებელი ანალოგიე-  
ბი; IV. „ერთის“ განსხვავებულობის აღნიშვნა; V. „ერთისა“ და სიმ-  
რავლის ურთიერთმიმართება ერთისა და რიცხვის ურთიერთმიმართების  
ანალოგიით;

I. პირველ ნაწილში (აღმოჩნდა ერთი უზადოდ და წმიდად და თვთ  
ერთად და ზესთ-მდებარედ) პეტრიწი „ერთის“ კატაფატიკურ დახასია-  
თებას იძლევა. იგი „ერთია“ არა სხვა რაიმეს მიმართებაში განსაზღვ-  
რული რაობით, ე. ი. სხვა რაიმესთან შეფარდებით კი არ მტყიცდება  
მისი ერთობა, არამედ თავის თავშია განსაზღვრული, „ერთად“, თვითო-  
ნაა „ერთი“ თავისთავად და ტრანსცენდენტურად. ასევე, იგი „ზესთ-  
მდებარეა“, არა როგორც სხვა რაიმესადმი მიმართული რაობა, არამედ,  
აგრეთვე, თავისთავად, თავისთავში, როგორც აბსოლუტური სიწმინდე,  
როგორც უზადობა, შეურეველი და აბსოლუტურად განყენებული რამ.

II. ამას აგრძელებს ფრაზა: „...ზესთ-მდებარედ თვთ მას ვიტყვ და-  
საბამობასაცა“. აქ „ვიტყვ დასაბამობასაცა“ ნიშნავს: „ვ გ უ ლ ი ს ხ-  
მ ო ბ დ ა ს ა ბ ა მ ო ბ ა ს ა ო“<sup>2</sup>. ე. ი. დასაბამობა მიემართება რომე-

<sup>1</sup> იოანე პეტრიწი, განმარტება, თავი I, შრომები, ტ. II, გვ. 16, 22—  
28. განსხვავება არ გვიჩვენა გამოცემის შედარებამ უძველეს ხელნაწერთან, H—  
1337, Sr—5v.

<sup>2</sup> ასეთი კონსტრუქცია ფართოდაა გავრცელებული ძველ ქართულში: იგი ფრა-  
ზაში წინარე თქმულს აზუსტებს: „არა იყო ქერ დაბადებული ესე და პატიოსა-  
ნი, კაცსა ვიტყვ, პოვნილ შეუნიერებასა შინა არსთასა“ (გრიგოლ ნოსელი  
კაცისა აგებულებისათვის, ილ. აბულაძის გამოც. გვ. 146); „ხოლო ძალი ერთ  
არს, გონებასა ვიტყვ, დანერგულსა ჩუენ შორის“ (იქვე, გვ. 151); „ამას



ლილაც წინარე სიტყვას და მისი ტოლფარდია. რომელ სიტყვას მიემართება აქ „დასაბამობა“?

მ. გოგებერიძის გამოთქმული მოსაზრების მიხედვით, „დასაბამობა“ აქ გულისხმობს „ერთს“, რამდენადაც ამის მომდევნო ანალოგიებში მკვლევარი ხედავს „ერთის“ ცხადყოფას.

ამიტომ ბუნებრივია, რომ მ. გოგებერიძე მიჰყვება გამოცემაში არსებულ პუნქტუაციას და აღარ ითვალისწინებს ამ ფრაზის სხვაგვარად

შინა ნაცვალად ხატისა მის გულისქმა-ვეოფ, რაჲ-იგი არს ბუნებასა შინა ღმრთეებისასა და რაჲ-იგი არს კაცებისასა რომელსა შინა არს მსგავსება და განყოფილ ბუნებათაჲ, ვიტყვ და მბაღებელსა და დაბადებულსა“ (იქვე, გვ. 181). „მოგუეთხრა ესე არა თუ უჩინოთა ვიეთმე მიერ კაცთა, არამედ ფრიადსა საჩინოთა და ბრწყინვალეთა, ვიტყვ უკუთ ვიო რგის ეპისკოპოსსა მაწუთერელსა“ („ს. ზარბეგლის ცხოვრება“, ძვ. ქართული აგიოგრაფიული ლიტერატურის ძეგლები, I, გვ. 335). „უკეთუ რეცა წინა-აღდგომად საგონებლ იქმნენ მისივე და ერთისა სულისაგან მომღებელნი: სიტყვისანი, სულსა ვიტყვ წმიდასა“ (მზ. შანიძე, შესავალი ეფრემ მცირის ფსალმუნთა თარგმანებისა, ძვ. ქართული ენის კათედრის შრ., 11, გვ. 82); „კათოლიკე ეკლესიისა სარწმუნოება განცხადებულად გუესწავების, ღმრთისმეტყუელებისასა ვიტყვ ქადაგებასა“ (ე. კეკელიძის სახ. ხელნაწ. ინსტ., S— 1463, გვ. 138); „ეერ-საკ-მოო არსა შემსხმელად ულუპიანობათა მათ გარდაცემისა, — თამარისსა ვიტყვ, — ქელწიფეთა სახელისა“ (ისტორიანი და აზმანი, ქართლის ცხოვრება, II, 1959, გვ. 1.).

არაერთი მსგავსი მაგალითის მოყვანა შეიძლება თვით პეტრიწის იმავე ნაშრომადან. პეტრიწი პროკლეზე ამბობს: „არცა ამთ შორის დაუტევა საზღვარი თვისთა ხედვათა, რამეთუ თანაყუა თვსთა პირველთა, ვიტყვ პლატონისთა და მის უმწუერვალესისადა გონებისაგან მიუწვდომელსა ერთსა“ (შრომები, II, გვ. 5). აქ სიტყვები: „ვიტყვ პლატონისთა და მის უმწუერვალესისადა გონებისაგან მიუწვდომელსა ერთსა“ ეხება წინარე ფრაზას: „თვსთა პირველთა“. აქვე ვკითხულობთ: „...ოთხთა ამთ კვეშირთა, ვიტყვ ცეცხლსა, აირსა, წყალსა და ქუეყანასა“ (იქვე, გვ. 5); „სულისა მიერ წმიდისა ზენაჲ მოიციენს, ვიტყვ გონებითსა...“ (იქვე, გვ. 18); „სხუაჲ არს ორი და სხუაჲ ორობაჲ, ვითარცა კაცი და კაცებაჲ, რამეთუ კაცი ნაწილ და ნაწილთა მიერ შედგმულ, ვიტყვ ნაწილად ცხოველსა სიტყუერსა“ (იქვე, გვ. 19); „იტყოდა ეპედოკლი. რამეთუ გონებითი ყოველი აღმკული დაიპყრაო და ხუდა სიუუარულისა. რომელ არს ერთობაჲ, ხოლო მსუენლაი (მომსგავსებელი—რ. ს.) ესე არისსაჲ, ვიტყვ გრძობადსა, ძლევამან დიპყრა (იქვე, გვ. 79).

მსგავსი კონსტრუქცია გვხვდება ნათარგმნ ტექსტშიაც: „მიიღებს თითოეული უმახლობელსასა თვსდა მიზეზისა მიერ თვთებათა ზენათა, ვითარ მხუდარ იყოს მისდა გუამოვნებაჲ, ვიტყვ უკუთ, რომელ იგი არს რაჲვე ღმრთებერიეი განმწმედლობაჲ (შრომები, I, გვ. 88).

მაგალითები კვლავაც შეიძლება გავვეზრავდებინა, მაგრამ, ვფიქრობთ, უკვე ნათელია ამ სინტაქსური ბერძნობის გამოშატეველი კონსტრუქციის ხასიათი: იგი ითვალისწინებს „ვიტყვ“ სიტყვასთან უშუალოდ დაკავშირებულ შინაარსის გატრლებას წინათქმულთან.

წაკითხვის შესაძლებლობას. კერძოდ: „აღმოჩნდა ერთი... ზესთმდებარედ თვთ მას, ვიტყვ დასამობასაცა“ — ასეთი პუნქტუაციით გააზრება იცვლება. „ზესთ-მდებარედ“ მიემართება სიტყვებს — „თვთ მას“<sup>1</sup> და „ერთი“ ამ რაობაზე „ზესთ-მდებარედ“ ცხადდება. ეს კი (ანუ „თვთ მას“) „დასაბამობაა“. მაშასადამე, ერთი თვით „დასაბამობის“ „ზესთ-მდებარეა“. ამიტომ „ერთი“ და „დასაბამობა“ სხვადასხვაა.

მაგრამ რომელი გააზრებაა მართებული? ამის საბოლოო გარკვევა საანალიზო ადვილის მთლიანი განხილვის შემდეგ შეიძლება. ლოკალური განხილვით ორივე შესაძლებლობა დასაშვებია.

III. „დასაბამი ყოველი თან მოაქუს დასაბამიერთა, ვითარცა ხურობა — ნახურობთა და ბუნებაჲ — ნაბუნებებთა“.

„დასაბამი“ არის ანტიკურობიდან მომდინარე ცნება, აღმნიშვნელი პირველსაწყისისა — ἀρχή (ანარქსიმანდრეს (610—546 წწ.) მიერ შემოტანილი ეს ტერმინი მთელ ანტიკურ ფილოსოფიას გასდევს. იგი გავრცელებულია შუა საუკუნეებშიაც).

პეტრიწი ხშირად ხმარობს მას ზემოაღნიშნული, თუ მასთან დაახლოებული, შინაარსით: „ყოველთა მყოფთა დასაბამი და მიზეზი უპირატესი კეთილობაჲ არს“ (შრომები, ტ. I, გვ. 12, 15); „თუ კეთილობაჲ არს, რომელისადმი ყოველნი მყოფნი აღკრულ არიან, იყოს დასაბამი და მიზეზი. უპირატესი ყოველთაჲ კეთილობა...“ (იქვე, გვ. 13); სპეციალურად კი მას ეხება პროკლეს „კავშირთა“ 21-ე, 22-ე, 99-ე თავები („არსთა დაწყებისათჳს“, „დასაბამებრისა ერთისათჳს, „პირველნი მიზეზნი არსთა და სირათანი“) და შესატყვისი პეტრიწისეული განმარტებანი. ბერძნული ἀρχή -ს ჩვეულებრივ „დასაბამი“ შესატყვისება სხვა ფილოსოფიური ხასიათის თხზულებათა თარგმანებშიაც („უგალობდეთ კეთილ-მომცემელსა მას დასაბამსა ყოველისავე დიდებულისა ნათელ-საჩინოებისასა“<sup>2</sup>, მსგავსი მაგალითები არეოპაგიტულ წიგნებში მრავალია).

პეტრიწი ამბობს, რომ „დასაბამი ყოველი თან მოაქუს დასაბამიერთათა“, სხვაგვარად თუ ვიტყვით, თუ არსებობს შედეგი, ეს გვაგულვებინებს, რომ არსებობს მისი მიზეზი. ამიტომ არ უნდა იყოს სწორი მისი ასეთი გაგება:

„Всякое начало разумеет нечто имеющее начало“ .

<sup>1</sup> იოანე პეტრიწის სტილისათვის აღნიშნული მიმართების ენობრივ და აზრობრივ ბუნებრიობაზე მიგვიითთა დ. მელიქიშვილმა.

<sup>2</sup> პეტრე ი ბ ე რ ი ე ლ ი (ფსევდო-დიონისე არეოპაგელი), შრომები, ეფრემ მცირის თარგმანი, გამოსცა, გამოკვლევა და ლექსიკონი დაურთო სამსონ ენუქაშვილმა, თბ., 1961, გვ. 7.

ასეთი გაგებით, საწყისი გვაგულეებინებს საწყისის მქონე რაიმეს. ორიგინალში პირიქითაა: საწყისის მქონე რამ სავულებელს ზღის თავის საწყისს. ეს რომ ასეა, დასტურდება მომდევნო ანალოგიებით: ბუნების ქმნილება გვაგულეებინებსო ბუნებას, ხუროს სახელაფი—ხუროსაო. ამიტომ თარგმანში უნდა გვექონოდა დაახლოებით ასე: „Всякое, имеющее начало, понимает (свое) начало“.

ასეთი გაგების სისწორეს მხარს უჭერს ბასილი კესარიელის ზემოდასახელებული თხზულების ერთი ადგილიც, რომელიც ამავე აზრს შეიცავს:

„და კუალად რომელი დაბადებულებისაგან სოფლისა გულისქმა-ჰყოფდეს დამბადებელსა, მას-ცა უცნობიეს სიბრძნისა მიერ სოფლისა ღმერთი, რამეთუ უხილავი იგი სოფლის დაბადებითგან დაბადებულთა მიერ ცნობილნი იხილვებიან“<sup>1</sup>.

Και ὁ ἐκ τῆς τοῦ κόσμου  
 δὲ κατασκευῆς τὸν θεοποιεῖται  
 ἐνυῶν ἐγὼ καὶ μὲν δὲ  
 τῆς τοῦ κόσμου σοφίας τὸν θεόν.  
 Ἰδὲ γὰρ ἀβραῆα αὐτὸν ἀπὸ κτίσεως, κόσμου τοῖς ποιήμασι νούμενα ἀναγράφεται<sup>2</sup>.

ფილოსოფიური აზრი ბასილის სიტყვებისა ისაა, რომ „დამბადებელი“ არ შეიმეცნება უშუალოდ. მის არსებობას გვაგულეებინებს მხოლოდ სამყაროს არსებობა, სამყაროში არსებულთა „დაბადებულება“. მაშასადამე, აქაც იგივე მსჯელობაა, რაც პეტრიწმა თქვა „დასაბამის“ შესახებ. მსგავსება აშკარაა. ამიტომ ვფიქრობთ, გამორიცხული არ უნდა იყოს, რომ პეტრიწს გამოეყენებინოს ბასილი კესარიელის თხზულების ზემომითითებული ადგილი, მეტადრე თუ გავითვალისწინებთ, რომ პეტრიწს ეს თხზულება სხვა შე მთ ხ ვ ე ვ ა შ ი ა ც გ ა მ ო უ ყ ე ნ ე ბ ი ა, როგორც ეს თ. ქყონიამ წარმოაჩინა.

ბასილის ზემომოტანილი სიტყვების ბოლო ფრაზა, როგორც Migne-ის დამოწმებიდან ჩანს, წარმოადგენს პერიფრაზს „ეპისტოლეთა“ შემდეგი ადგილისა: „რამეთუ უხილავი იგი მისი დაბადებულთაგან სოფლისა ქმნულთა მათ შინა საცნაურად იხილვების“ (რომ. I, 1, 20). აქაც არსებითად იგივე აზრია: არსებობა ღმერთისა ქვეყნის ქმნილებაში მკლავნდება. მაშასადამე საერთო აზრია ის, რომ ქვეყნის წარმოშობიდან ან ქვეყნად არსებული წარმოქმნიდან („დაბადებულებისაგან“ — ბასილი, „დასაბამობისაგან“ — პეტრიწი). სავულებელი ხდება მისი საწყისი („დამბადებელი“ — ბასილი, „დასაბამი“ — პეტრიწი). ამ საერთოს შემ-

<sup>1</sup> თ. ქყონიას გამოცემა, იხ. დასახ. კრ., გვ. 91:

<sup>2</sup> J. P. Migne, Patrologia graecae t. XXXI, col. 389—392.

დეგ პეტრიწთან მოდის აზრის საილუსტრაციო მაგალითები, ბასილთან კი — „ეპისტოლეთა“ ერთი ადგილის პერიფრაზი.

ხომ არ უნდა დავუშვათ, რომ პეტრიწის წყარო ამ შემთხვევაში უშუალოდ „ეპისტოლეთა“ წიგნები იყო? ვფიქრობთ, რომ არა.

„ეპისტოლეთა“ სიტყვებში აქცენტირებულია ღვთის დაფარულობა და მისი გამქლავება ხილულ საგნებში ამა ქვეყნისა. ბასილი კი ამას სხვაგვარ გააზრებას ურთავს: ბასილის მიერ აქცენტირებულია მიზეზ-შედეგობრიობის მომენტი, ე. ი. ის, რომ ქვეყანა, ვითარცა შედეგი (და არა, ვითარცა ხატი), საგულვეტელს ხდის მიზეზს: დასაბამის მქონე გულისხმობს დასაბამს. ეგვევა პეტრიწის სიტყვების აზრიც. ასე რომ, სადაც ბასილის ზემორე მსჯელობა განსხვავდება „ეპისტოლეთა“ სიტყვებისაგან, უახლოვდება პეტრიწის „განმარტების“ განხილულ ადგილს. ამიტომ შეგვიძლია ვთქვათ, რომ პეტრიწს გათვალისწინებულიც რომ ჰქონდეს „ეპისტოლეთა“ მოყვანილი სიტყვები, მათ იყენებდა ისე, რაც კლიოლებითაც გვეძლევა ბასილის ნაწარმოებში.

ამდენად, საერთო ფილოსოფიური თვალსაზრისით და ასევე ტერმინოლოგიურითაც პეტრიწის თხზულების განხილული მონაკვეთი ფრიად უახლოვდება ბასილის თხზულების ზემომოყვანილ სიტყვებს. ეს მსგავსება შესაძლებელია საფუძველი გახდეს ბასილის ამ სიტყვების პეტრიწის წყაროდ გამოცხადებისათვის, რადგანაც იოანე პეტრიწი იცნობდა ამ თხზულებას. მათ შორის არსებული ზოგიერთი განსხვავება შეიძლება ასე აიხსნას: ჩვენ პეტრიწს წინაზე ძველქართული თარგმანი შევეუდარეთ. პეტრიწი კი ამ თხზულებას ბერძნულად იყენებდა, როგორც ეს თორნიკე კყონიამ ცხადყო. გამორიცხული არაა, რომ პეტრიწს ბასილის სიტყვები სხვაგვარად გადმოელო. თვით ექვთიმე ათონელს დედნის სხვადასხვა ფორმისა და მსგავსი შინაარსის მქონე სიტყვებისათვის (δευμοισχυρον — πσιχμα და სხვა) ერთნაირფუძიანი სიტყვები (დამბადებელნი — დაბადებულნი) შეუფარდება. მსგავსი უნიფიცირება გვაქვს პეტრიწთანაც (დასაბამი — დასაბამიერი).

მაგრამ სხვაგვარი მნიშვნელობისაა შემდეგი განსხვავება: პეტრიწი ცნობილ აზრს ურთავს მახვილგონიერულ და ნათლად აღსაქმელ ანალოგიებს („ხუროჲ თან მოაქუს ნახუროებთა, ბუნებაჲ—ნაბუნებებთა“). ამ ანალოგიების ღირსება მათ აზრობრივ გამჭვირვალებაშია.

ყოველივე ამის შემდეგ, ვფიქრობთ, რომ მხოლოდ ნაწილობრივ უნდა ეკუთვნოდეს პეტრიწს ის შეფასება, რომელიც ზემორე მონაკვეთს მიუძღვნა მოსე გოგიბერიძემ: „ეს კლასიკური ნიმუში პეტრიწის აზროვნების ელევანტობისა და მაღალი დიალექტიკური გამართულობისა, არის ამავე დროს კლასიკური ნიმუში სრული დეფინიციის. სრულია ის

დღეინიცია, რომელიც შეიცავს მხოლოდ ლოგოკურად კმარ ნიშნებს. ნიშნების გადაჭარბება ისეთივე კოჭლი საქმეა დღეინიციათთვის, როგორც მათი დაკლება. ამ დღეინიციაში ექვსი ძირითადი ნიშანია წამოყენებული. უზადო, წმინდა, თვით ერთი, ზესთმდებარე, დასაბამი და ის, რასაც თან მოაქვს დასაბამი. ისე, როგორც ხურომ ნახურობთა და ბუნებაა ნაბუნებებთა, ე. ი. თუ ვნახავთ ხუროს მიერ აშენებულს, თავისთავად ნათელი და ცხადია, რომ იყო ხურო, ისე მის მიერ აშენებული არ იქნებოდა, თუ ვნახავთ შედეგს ბუნებისა, ცხადია, ბუნება იყო. ასეთივე ხილული თავისუფალი შინაგანი სიცხადეა ერთიც. მის არსებობას დამტკიცება კი არ სჭირია, არამედ ცხადყოფა“<sup>1</sup>.

აქ საჭიროა პასუხი გაეცეს ზემოწამოჭრილ საკითხს: მოტანილი ანალოგიები („დასაბამიერი“ გვაგულვებინებს დასაბამს, როგორც ხუროს ნახელავი ხუროს) ვრცელდება თუ არა „ერთზე“? შეიძლება თუ არა „დასაბამში“ ვიგულისხმოთ „ერთი“? შეიძლება თუ არა „დასაბამის“ თვისებათა ანალოგიით „ერთზე“ გადატანა? შეიძლება თუ არა ამ გზით „ერთის“ ცხადყოფა?“

ამ საკითხის გარკვევას ორმხრივი მნიშვნელობა აქვს: ა) „ერთისა“ და „დასაბამის“ ურთიერთმიმართების გარკვევა და ბ) პეტრიწის ანალოგიის მეთოდის გამოყენების ფარგლების დადგენა.

IV. აღნიშნულ საკითხს გვირკვევს განხილული მონაკვეთის შემდეგი ნაწილი: „დასაბამი ყოველი თან მოაქუს დასაბამიერთა, ვითარცა ხურომ ნახურობთა და ბუნებაა—ნაბუნებებთა. ხოლო იგი ბევრ დაღექსული ერთი არა ესთა, რამეთუ თან მოაქუს მას ყოველი, ხოლო ყოველნი ერთბაშად ვერ უქმებენ მისდა“. სხვაგვარად: დასაბამის მქონენი გულისხმობენ თავიანთ დასაბამს, როგორც ხუროს ნახელავი — ხუროს და ბუნების ქმნილება — ბუნებას, ხოლო მრავალხენებული „ერთი“ ასე არაა, რადგანაც იგი იწვევს ყოველივეს, მაგრამ ყოველივე ერთად აღებული არაა საკმარისი მისთვის. (მის საგულისხმოდ).

აქედან აშკარაა, რომ ის, რაც შეიძლება ითქვას „დასაბამზე“, ვერ გავრცელდება ერთზე. კერძოდ, „დასაბამი“ შესაცნობია, „ერთი“ შეუმეცნებელი. „დასაბამს“ გვაგულვებინებს დასაბამის მქონე რამ. „ერთის“ შესახებ კი ეს არ შეიძლება ითქვას. „ერთი“ იწვევს ყოველივეს — სიმრავლეს. მაგრამ სიმრავლეს ვერ მიეყვართ „ერთმადე“. ამიტომ ის ანალოგიები, რომლებიც „დასაბამის“ შესაცნობად გამოდგება, ვერ გავრცელდება „ერთზე“. „ერთი“ და „დასაბამი“ სხვადასხვაა. „ერთის“ არსებობა დასაბამთების სფეროს არ განეკუთვნება. ეს რწმენის სფეროა და არა ინტელიგიბელური (გონით შესაღწევი) სფერო.

<sup>1</sup> მ. გ. ო. გ. ბ. რ. ი. ძ. ე, დასახ. ნაშრომი, გვ. 201.

„ერთისა“ და „დასაბამის“ ურთიერთმიმართების საკითხი ერთ-ერთი ურთულესი საკითხია. თვით „ერთის“ ერთობიდან<sup>1</sup> გამოსვლა, მისი, ასე ვთქვათ, სხვაღქცევა მისტიკური აქტია და ლოგიკურად ძნელად თუ გასააზრებელი რამ (რომლის წარმოდგენა პლოტინემ ემინაციის მისტიკური თეორიით სცადა). ამჯერად მხოლოდ ზოგადად შეიძლება ითქვას, რომ „სირათ—დასაბამების“ პეტრიწისეულ სისტემაში დასაბამს „ერთის“ ქვემოსაფეხური უჭირავს, დაახლოებით „ნამდვლ მყოფის“ სფეროში, თუკი ჩვენ, „ნამდვილ მყოფს“ „ერთობიდან“ გამოსვლის ერთ-ერთ უპირველეს საფეხურად წარმოვიდგინოთ<sup>1</sup>.

საკითხის ნათელსაყოფად შეიძლება გავიხსენოთ დანტეს კოსმოლოგიაში მეცხრე ცა — *Primum mobile*. აქედან იწყება „დასაბამობა“. მის ზევითაა მეათე ცა—*Empyreum*. ეს უკანასკნელი ტრანსცენდენტურია ყველა შემდგომი სფეროს მიმართ, როგორც აბსოლუტური ერთი. დანტეს შეხედულებით, იგი გონებაშეუწვდომია<sup>2</sup>.

პეტრიწის მიერ განხილულ საკითხს ეხმაურება ქართული მწერლობის ე. წ. გარდამავალი ხანის აზროვნების მნიშვნელოვანი წარმომადგენლის იონა ხელაშვილის სიტყვები:

„ვითარცა ხატებისაგან იცხოვების მხატვარი და სახლისაგან სახლის პატრონი და დაწერილებთაგან მთხზველი და ყოველთა ხუროთა და ხელოვანთა ხუროთმოძღვარი უპირველესი თვისით მიზნებულთა მიზნულად და ესევეითარის სახით იცნობების დაბადებულთაგან დამბადებელი, მსგავსად ზემესრულისა სახელითა ძიებულნი რაიმენი“.

იონა ხელაშვილიც, ამ სიტყვების მიხედვით, ანალოგიებს მოიხმობს არა თვით ღმერთის, არამედ ღმერთის თვისებათა შესაცნობლად. ე. ი. ხატი რომ გვაგულვებინებს მხატვარს, ასევე დაბადებული გვაგულვებინებს ღმერთის თვისებას — მის დამბადებლობას და არა თვით ღმერთს. თვით ღვთაება შეუცნობია, შეცნობა შეიძლება მისი თვისებისა, ე. ი. მისგან გამოვლენილი რაიმესი. თავისთავში კი იგი „უზალთა“ და შეუღწეველი. სამწუხაროდ, ხშირად უგულვებელყოფილია ცნობილი ფაქტი, რომ წართქმით (კათაფატიკურ) თეოლოგიაში ადგილი აქვს მხოლოდ ღმერთის თვისებათა, და არა თვით ღმერთის, ალეგორიული გზით წარმოდგენას. ე. ი. ღვთაების დადებით ატრიბუტებში მოცემულია მისი თვისებების ანალოგიები<sup>3</sup>. ღმერთის საბოლოო შეცნობა კი ხდება უარყოფითი თეოლოგიის გზით, რაც ითვალისწინებს ყოველ-

<sup>1</sup> შ. ხიღაშვილი, იონა პეტრიწი, თბ., 1956, გვ. 72.

<sup>2</sup> „ნაღიში“, II ტრაქტატი, თავები III, XIII, იხ. Данте Алигьери, *Малые произведения*, М., 1968.

<sup>3</sup> იხ. თავი: რაჲ არიან ხატოვანებითი სახოცნებანი ანგელოზებრთა ძალიანი, პეტრე იბერიელი (ფსევდო-დონისე არეოპაგელი), შრომები, გვ. 142—151.

გვარი ატრიბუტის მოხსნას და სულიერ მიახლოებას, რაც კარგადაა ჩამოყალიბებული არეოპაგიტულ წიგნებში. ესაა „თეოზისის“ (სულიერი „განმტოობის“) გზა<sup>1</sup>. უარყოფითი თეოლოგია ნიშნავს არა უარყოფითი ატრიბუტების მოხმობას, არამედ ატრიბუტების უარყოფას.

აღნიშნულის გათვალისწინება ნათელყოფს, თუ ანალოგიის მეთოდი რატომ ვრცელდება პეტრიწთან მხოლოდ „დასაბამობაზე“, როგორც „ერთის“ თვისებაზე და არა „ერთზე“.

მიზეზ-შედეგობრიობის მაჩვენებელი ფაქტების ანალოგიის მეთოდით გამოყენება, პეტრიწის ზემომოტანილი ნააზრევის მიხედვით, ინტელიგიბელურ სფეროთა ფარგლებშია შესაძლებელი. აქედან წინასწარი დასკვნის სახით შეიძლება ითქვას, რომ ამ შემთხვევაში პეტრიწისათვის არსებითია არა „ერთის“ რაციონალური დასაბუთება, არა ანალოგიებით მისი ცხადყოფა, არამედ რწმენისა და დასაბუთების ზღვართა მეცნიერული დეფინიცია. აქედან შორს აღარაა გზა ორგეარი ჭეშმარიტების აღიარებისა, რომლისკენაც მიმართულია ბიზანტიური რენესანსის წარმომადგენელთა ნააზრევი (მიქელ პსელოსი, იოანე იტალოსი).

V. ზემოაღნიშნულს ადასტურებს „განმარტებიდან“ ჩვენს მიერ მოტანილი მონაკვეთის ბოლო ფრაზა. აღნიშნავს რა, რომ „ნახუროებთა და ხუროს“ ანალოგია გამოდგება „დასაბამიერთა და დასაბამის“ ურთიერთმიმართების გასარკვევად და არა „ერთისათვის“, პეტრიწი დასძენს: „ვითარცა აღმოიჩინა ერთისა და რიცხვისა სახედ მოღებითაო“, ე. ი. ეს გამოირკვა, როცა ერთისა და რიცხვის მაგალითი მოვიტანეთ. იგულისხმება პეტრიწის ნაშრომში ჩვენს მიერ განხილული ადგილის ზემორე მსჯელობა, სადაც ლაპარაკია ერთისა და რიცხვის ურთიერთდამოკიდებულების შესახებ და აღნიშნულია, რომ ერთი შეიძლება წარმოვიდგინოთ სიმრავლის გარეშე. ერთი „პირველადია“ რიცხვის მიმართ. რიცხვი ვერ მოიცავს ერთს, ვერ განსაზღვრავს მის თვისებას, ერთს კი შეუძლია „თავს მოახვიოს“ სიმრავლეს თავისი თვისება<sup>2</sup>. ამიტომ მიუღებელია თვალსაზრისი, რომ თითქოს პეტრიწი ერთისა და სიმრავლის დაპირისპირებულობას გამორიცხავდა<sup>3</sup>.

ასე რომ, თუ მართებულად გავიაზრებთ პეტრიწის თვალსაზრისს აბსოლუტური ერთისა და „დასაბამის“ ურთიერთმიმართებისა და ალეგორიული მეთოდის გამოყენების ფარგლების შესახებ, „განმარტების“ განხილული მონაკვეთის ყველა ნაწილი ლოგიკურ ურთიერთკავშირში წარმოგვიდგება.

<sup>1</sup> В. Н. Лосский, Отрицательное богословие в учении Дионисия Ареопагита, *Seminarium Kondakovianum*, VIII, 1936, стр. 134—154.

<sup>2</sup> იოანე პეტრიწი, შრომები, II, გვ. 12—15.

<sup>3</sup> შ. ნუცუბიძე, ქართული ფილოსოფიის ისტორია, II, 1959, გვ. 35.

## დასკვნა:

1. იოანე პეტრიწის „განმარტების“ პირველი თავის („ერთისა და სიმრავლისათვის“) ერთი ადგილის (შრომები, II, გვ. 16, 22—28) ზოგიერთი გაგება დაზუსტებას მოითხოვს.

2. მისი შინაარსი ასე უნდა გვესმოდეს: „ერთი“ აღმოჩნდა უზადო, წმინდა, თვით ერთი (თავისთავში განსაზღვრული) და მალამდგომი თვით დასაბამობაზე, იმიტომ, რომ დასაბამის მქონენი გვაგულვებინებს თავის დასაბამთა არსებობას, როგორც ხუროს ნახელავი — ხუროს და ბუნების მიერ შექმნილი — ბუნებას. ხოლო მრავალხსენებული „ერთი“ ამგვარი როდია, რადგანაც იგი იწვევს ყოველივეს, ხოლო ყოველივე ერთად აღებული არაა საკმარისი მისთვის (მის შესაცნობად), როგორც გამოირკვა ზემოთ ერთისა და რიცხვის მაგალითის მოყვანით.

3. დასაბამისა და „დასაბამიერთა“ ურთიერთმიმართების შესახებ მსჯელობისას პეტრიწის წყარო უნდა გამხდარიყო ბასილი კესარიელის თხზულება „დაწყებისათვის სოლომონის იგავთა“, რომელიც პეტრიწს აგრეთვე გამოუყენებია განმარტების „ბოლო-სიტყუაჲს“ შედგენისას (თ. ჰყონია). პეტრიწს აღნიშნულ საკითხში ახლებური ელემენტები შეაქვს.

4. „ერთისა“ და „დასაბამის“ ურთიერთობის გარკვევით პეტრიწი ანალოგიის მეთოდის გამოყენების ფარგლებს ადგენს. იგი ვერ გამოიყენება „ერთის“ შესამეცნებლად.



ზემოთრე ექსკურსი ჩვენ წარმოვადგინეთ გარკვეული თვალსაზრისის განვითარებისათვის.

საყურადღებოა ანალოგიის მეთოდის პეტრიწისეული გაგებისა და მისივე თეორიულ-ლიტერატურულ შეხედულებათა ურთიერთმიმართება. პეტრიწს მრავალი საყურადღებო თეორიულ-ლიტერატურული მოსაზრება მოეპოვება. ისინი სპეციალურ შესწავლას მოითხოვენ. ამჯერად მხოლოდ ზოგადი შენიშვნებით დავკმაყოფილდებით.

პეტრიწი ფართოდ იყენებს ანტიკური ხანის მწერლობას (ხან შესაძლებელია უშუალოდ, უფრო ხშირად ეკლესიის მამათა თხზულებებიდან). მათში პეტრიწი ქრისტიანული ფილოსოფიის პრინციპებს ეძებს და პოულობს ანალოგიის მეთოდის მოშველიებით, მათი სიმბოლურ-ალეგორიული გააზრებით. ეს არ უნდა გავიგოთ ისე, თითქოს პეტრიწს მიაჩნია, რომ ამით უმაღლესი სიბრძნის საბოლოო ამოცნობა შეიძლებოდა. პეტრიწმა, როგორც დავინახეთ, საგანგებოდ დასაზღვრა ანალოგიის გამოყენების ფარგლები. გამოჰყო სფერო, რომელშიც მისი გა-



მოყენება დასაშვებია. ამ სფეროს გამოყოფამ კი მას საშუალება მისცა მის ფარგლებში ფართოდ გამოეყენებინა გარეშე სიბრძნე, გარეშე სიბრძნის წარმომადგენელთა თხზულებანი, რომელთაც განსაკუთრებით პეტრიწი განმარტების ბოლოსიტყვაობაში ეხება.

კრიტიკული განსჯის სფერო ცალკეულ შემთხვევაში პეტრიწის მიერ საკმაოდ გაფართოებულია. მისი კრიტიციზმი შეეხო თვით ბიბლიური ტექსტების ქართულ თარგმანსაც, კერძოდ, მხედველობაში გვაქვს იოანე პეტრიწის კრიტიკული გამონათქვამები შესაქმის წიგნისა და იოანეს სახარების ცალკეული ადგილების ქართულ თარგმანებზე. პეტრიწი მათ აკრიტიკებს ფილოსოფიური არგუმენტების მოშველიებით.

ერთი საკითხიც: „ერთის“ მიუწვდომლობის თვალსაზრისი პეტრიწს შეიძლებოდა ანალოგიის მოშველიებითვე გამოსდგომოდა შემდეგი აზრის შემუშავებისათვის: თუკი ჩაეთვლით, რომ საბოლოო და უმაღლესი აზრი ნაწარმოებისა მიემართება „ერთისაკენ“, გამოდის, რომ ნაწარმოების საბოლოო აზრი მიუწვდომელია. ჩვენ მხოლოდ მივემართებით ამ აზრის წვდომისაკენ.

§ 17. რუსთველის აზროვნებაში წარმოდგენილია სრულიად თავისებური პოზიცია ორგვარი სიბრძნის ურთიერთმიმართების შესახებ.

რუსთველთან ორთავე სიბრძნე გაერთმნიშვნელოვანებულია. მაგრამ მისი თვალსაზრისი არ უნდა წარმოვიდგინოთ სქემატური მოდელის სახით, სადაც მექანიკურად გაიგივებული იქნებოდა სიბრძნეთა ზემოდასახელებული ფორმები.

როგორაა წარმოდგენილი „ვეფხისტყაოსანში“ სიბრძნეთა ურთიერთმიმართების საკითხი? რა დამოკიდებულებაა ეს საკითხი რუსთველისავე თეორიულ-ლიტერატურულ შეხედულებებთან?

უპირველესად აღსანიშნავია, რომ „ვეფხისტყაოსანში“ ვერ ვხვდებით ზემოგანხილული სახით ორი ურთიერთდაპირისპირებული სიბრძნის გამოყოფას. მაგრამ ეს არ ნიშნავს, რომ რუსთველისათვის უმაღლესი სიბრძნის ცნება მოხსნილია. საქმე სხვაგვარადაა. აქ არ შეიძლება არ მივიღოთ მხედველობაში, რომ „ვეფხისტყაოსნის“ გმირები „ფორმალურად“ არაქრისტიანები არიან, თუმცა უპირატესად ქრისტიანულ სიბრძნეს ქადაგებენ.

რუსთველისათვის ყოველგვარი სიბრძნის წყარო უმაღლესი სიბრძნეა, აბსოლუტური ერთია. ასეთი თვალსაზრისი უკვე შესავალშივე მეღაენდება („ღმერთო ერთო... მომეც მიჯნურთა სურვილი“, ან „...შენგნით მაქვს მივსცე გონება“ და სხვა) და შემდეგ მთელ პოემას გასდევს. რუსთველისათვის ყოველგვარი ადამიანური სიბრძნე უმაღლესი სიბრძნის გამოვლინებაა. ამიტომ ყოველგვარი სიბრძნე — მისი ნებისმიერი

სახე — სუბსტანციურად ერთიანია. სიბრძნის ნებისმიერი გამოვლინება უკვე ადამიანობის ღვთიურობით გამსჭვალვის გამოვლინებაა. ზოგადად ასეთ პოზიციამდე მისვლა არეოპაგიტულ მოძღვრებაზე დაყრდნობით არ წარმოადგენდა დიდ სიძნელეს. ამრიგად, „სიბრძნეები“ მთლიანობაში, მისი ყოველგვარი ფორმა, ერთნაირად ცხადყოფს ღვთაებრივ ემანაციას. ამ ნააზრევში, ჩვენის აზრით: თავისებურებებს ქმნის შემდეგი მომენტი:

ღვთაებრივი გონების ემანაციით გამოვლენილი სხვადასხვა სიბრძნე, მისი გამოვლენის სხვადასხვა საფეხური, ადრეული მოძღვრების მიხედვით, ერთმანეთისაგან განსხვავდება და ერთმანეთს უპირისპირდება. რუსთველთან კი არ გვაქვს სიბრძნეთა დაპირისპირებულობა. იგი სიბრძნეთა თანხმობასა და მათ ურთიერთშერწყმას უქვერს მხარს (ამის გამოხატულებად შეგვიძლია მივიჩნიოთ ისიც, რომ გმირები ფორმალურად აღმოსავლური სიბრძნის წარმომადგენელი არიან). „ვეფხისტყაოსანში“ ერთმანეთს უპირისპირდება არა ღვთაებრივი და ადამიანური სიბრძნე, არამედ სიბრძნე საერთოდ და უმეცრება. ყოველგვარი სიბრძნე ღვთაებრივია. უმეცრებაა ღვთაებრიობის ანტიპოდი და არა: „მდაბალი“ სიბრძნე.

მაშასადამე, რუსთველის მიერ დაპირისპირებულობა: უმაღლესი და კაცობრივი სიბრძნე შეცვლილია ასე — სიბრძნე და უმეცრება.

ეს იმას როდი ნიშნავს, რომ რუსთველი საზოგადოდ სიბრძნეთა განსხვავებულობას ვერ ხედავს ან არ ცნობს. აღნიშნულით მხოლოდ იმის ცხადყოფა ხდება, რომ რუსთველისათვის სიბრძნეთა შორის განსხვავებულობა ვაცილებით ნაკლებმნიშვნელოვანია, ვიდრე სიბრძნესა და უმეცრებას შორის არსებული დაპირისპირებულობა. აქედან საესებით ბუნებრივია რუსთველის მიერ ქრისტიანულ, ანტიკურ თუ აღმოსავლურ-მესულმანურ სიბრძნეთა შორის უმაღლესი სიბრძნის ძიება.

ახლა ენახოთ, თუ რაოდენ თანხედება ამ შეხედულებებს რუსთველის მოძღვრება შაირობაზე (ჩვენ აქედან მხოლოდ რამდენიმე მომენტს გამოვყოფთ), კერძოდ, განვიხილოთ მის ერთ-ერთ ძირითად თეორიულ-ლიტერატურულ დებულებას — „შაირობა პირველადვე სიბრძნისაა ერთი დარგი“.

რუსთველის განმარტება ხედავთ ესმით შემდეგნაირად: რუსთველის ეს სიტყვები გულისხმობს, რომ შაირობა სიბრძნეს უნდა შეიცავდეს, შაირობით სიბრძნე უფრო ადვილსათვისებელიაო და ა. შ. ასეთი გაგება არაზუსტია. რუსთველის განმარტებაში აქცენტირებულია სულ სხვა აზრი. თვით ფორმალურ-ლოგიკური თვალსაზრისითაც, რუსთველის ეს სიტყვები განმარტებაა და არა დახასიათება.

რუსთველის სიტყვებით, შაირობა სიბრძნის „დარგია“. ვახტანგ VI განმარტებით, „დარგი ერთსა რიგსა ჰქვიან“<sup>1</sup>. ამდენად, შაირობა „სიბრძნის“ რიგის მოვლენაა, ანუ სიბრძნის ერთ-ერთი ქვესახეა. გასათვალისწინებელია, რომ აღრიდანვე გავრცელებული შეხედულებების მიხედვით, შუა საუკუნეებში აღამიანის აზროვნებითი მოღვაწეობა განიყოფებოდა ორ სახედ: *ძეჲჲ* — სიბრძნე და *ძეჲჲჲ* — ძველქართული „ქელოვნება“ (ოსტატობა). ლიტერატურა, პოეზია, ადრეული თვალსაზრისით, იყო *ძეჲჲჲ* (ასე ფიქრობდა არისტოტელე, თუმცა მისი აზრი მაქსიმალისტურად იქნა გაგებული, რამდენადაც არისტოტელე პოეზიაში „სიბრძნესაც“ დიდ მნიშვნელობას ანიჭებდა). შემდეგში გზას იკაფავს აზრი, რომ პოეზია *ძეჲჲ*-ს განეკუთვნოს. ასეთი თვალსაზრისის გამოხატულებად მიგვაჩნია რუსთველის ზემომოყვანილი სიტყვები. მაშასადამე, რუსთველის განმარტება გულისხმობს, რომ თავისი არსით პოეზია *ძეჲჲ*-ში შედის („სიბრძნისაა ერთი დარგი“).

რუსთველის ტერმინი „შაირობა“, ცხადია, საერო პოეზიას გულისხმობს. რუსთველმა საერო პოეზია „სიბრძნის“ ერთ-ერთ დარგად გამოაცხადა, ოღონდ ის საჭიროდ არ თვლის დააზუსტოს, თუ რომელ სიბრძნეს გულისხმობს, ჩანს, ამის საჭიროება რუსთველისათვის საერთოდ არ წარმოადგებოდა, თუ გავიხსენებთ ზემოთქმულს, რომ რუსთველისათვის „სიბრძნე“ ერთიანია (სიბრძნე, უმაღლესია თუ კაცობრივი, ყველა სალეთთა). ამიტომ გასაგებია შაირობის — საერო პოეზიის შეტანა საერთოდ „სიბრძნეში“, აქედანვე, ვფიქრობთ, სავსებით გასაგები უნდა იყოს ისიც, რომ რუსთველმა შაირობა — საერო პოეზია „საღმრთოდ“ გამოაცხადა („საღმრთო, საღმრთოდ გასაგონი, მსმენელთათვის დიდი მარგი“). თუ „სიბრძნე“ საერთოდ საღმრთოა და შაირობა „სიბრძნის დარგია“, შაირობაც — საერო პოეზიაც საღმრთო უნდა ყოფილიყო, რასაც აღნიშნავს კიდევაც რუსთველი.

მაშასადამე, საერო მწერლობის დიდი მნიშვნელობა შ. რუსთველმა იმით დაამტკიცა, რომ საერო მწერლობაც საღვთოდ გამოაცხადა.

რაც მთავარია, ვფიქრობთ, სადავო არ უნდა იყოს, რომ რუსთველის შეხედულებანი შაირობაზე უკვე თავის არსებით ნაწილში სავსებით ემყარება მისსავე მოსაზრებას სიბრძნეთა ურთიერთობის შესახებ.

<sup>1</sup> თარგმანი „ვეფხისტყაოსნისა“, ა. შანიძე. „ვეფხისტყაოსნის საკითხები, 1, თბ., 1966, გვ. 16.

§ 18. აღორძინების ხანის თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნებისა და მისი საფუძვლების შესახებ.

ამთავითვე შევნიშნავთ, რომ აღორძინების ხანაში ორგვარი სიბრძნის შესახებ არ არსებობს ერთიანი თვალსაზრისი. ერთის მხრივ, აღნიშნება მაქსიმალისტური ტენდენცია. მისი წარმომადგენელი არიან: ტიმოთე გაბაშვილი, ანტონ I და სხვანი. ამ მიმართულების წარმომადგენლები ერთმანეთისაგან სრულიად თიშავენ საღვთო და საერო სიბრძნეს. სიახლე მათ მოძღვრებაში ისაა, რომ საღვთო სიბრძნისადმი დამორჩილებას აღარ მოითხოვენ, რამდენადაც მიაჩნიათ, რომ ისინი ერთმანეთისადმი მთლიანად შეუთავსებელი არიან. ტიმოთე გაბაშვილის, ანტონისა და მათი თვალსაზრისის მომხრეთა აზრით, საერო სიბრძნის მნიშვნელობა მთლიანად გამორიცხული უნდა იქნეს. ეგვევ თვალსაზრისის მიჰყვება ონანა მღივანიც, როცა წერს, რომ „ვითარცა იაგუნდთა შორის კენჭნი, ანუ მთოვარეთა შორის ვარკულავნი, ნათელთა შორის ბნელი და ვარდთა თანა ასკილნი, ესე შორს არიან საერონი საღმრთოთა წერილთაგანო“.

რაც შეეხება ასეთი თვალსაზრისის გავლენას მათსავე ლიტერატურულ შეხედულებებზე, ამის თაობაზე უნდა ითქვას შემდეგი: აღორძინების ხანაში ცალკეულ შემთხვევებში მოძღვრება ორგვარი სიბრძნის შესახებ თეორიულ-ლიტერატურული მოძღვრების სახეს იღებს. კერძოდ, ეს გამოიხატა იმით, რომ ზოგიერთ მწერალთან სიბრძნეთა შესახებ მოძღვრებამ გადაინაცვლა სასულიერო და საერო მწერლობათა ურთიერთობის პრობლემის სიბრტყეზე.

ზემოხსენებული მაქსიმალისტური პოზიციის წარმომადგენლები ხშირად ეხებიან სასულიერო და საერო მწერლობათა ურთიერთობის საკითხებს. ჩვენთვის გასაგები უნდა იყოს, თუ ისინი რატომ გამორიცხავენ მთლიანად საერო მწერლობის მნიშვნელობას. მაგალითად, ცნობილია, რომ როგორც ტ. გაბაშვილმა, ისევე ანტონ პირველმა უარყოფითად შეაფასეს რუსთველის შემოქმედება. მათ უარყვეს საერო ნაწარმოებში ალეგორიული გზით საღვთო აზრის ძებნა. ამიტომ მათთვის მიუღებელი იყო ვახტანგ VI „ვეფხისტყაოსნის“ „განმარტებებში“ წარმოდგენილი პოზიცია.

ზოგჯერ, თითქოსდა, აუხსნელია ის უკიდურესი პოზიცია, რომელიც ამ განათლებულ ლიტერატორებს ეჭირათ რუსთველის მიმართ, მაგრამ საკითხი უფრო ნათელი გახდება, თუ გავითვალისწინებთ რა დიდი მნიშვნელობა ჰქონდა მოძღვრებას ორგვარი სიბრძნის შესახებ ლიტერატურულ თვალსაზრისთა შემუშავებისას. მათ კი მიაჩნდათ, რომ ამა სოფლისა სიბრძნე მთლიანად აშორებს ადამიანს მარადიული, კეშმა-რიტი სიბრძნისაგან.

თვით ორგვარ სიბრძნეზე ასეთი მაქსიმალისტური თვალსაზრისის განვითარებას XVIII საუკუნის საეკლესიო იდეოლოგიის მეთაურთაგან თავისი ახსნა მოეპოვებოდა: ეს იყო ეკლესიის ბუნებრივი რეაქცია ალორძინების ხანაში საერო სიბრძნის, საერო მწერლობის განსაკუთრებულად მოძღვარებასთან დაკავშირებით. ეს ბრძოლა საერო ტენდენციათა საბოლოო გამარჯვებით დამთავრდა. ზემოაღნიშნული პოზიცია ც განწირული იდეოლოგიის თავდაცვითი ტენდენციების მაქსიმალისტურ გამოვლენას წარმოადგენდა.

როგორც ვთქვით, მოძღვრება ორგვარ სიბრძნეზე ალორძინების ხანაში „ერთიანი ნაკადის“ სახით არ წარმართულა. ზემომოყვანილთან შედარებით განსხვავებულია არჩილის თვალსაზრისი. არჩილი საერო მწერლობის, საერო სიბრძნის მნიშვნელობას არ გამოირიცხავს, თუმცა უპირატესობას საღვთო სიბრძნეს ანიჭებს: „ორი არის სიბრძნის ცოდნა; სამღვდელო და საერო, სამღვდელოსა მცოდინარე საეროსა მოერიო“, — წერდა არჩილი.

ამიტომ სავესებით გასაგებია, რომ რუსთველური სიბრძნის შეფასებისას არჩილი ტიმოთესა და ანტონისაგან სრულიად განსხვავებულ თვალსაზრისზე დგას.

თავისებურია ვახტანგ VI მოსაზრებანი. მას, შეიძლება ითქვას, ერთგვარად შემრიგებლური პოზიცია უჭირავს. ვახტანგიც საერო სიბრძნის მნიშვნელობას აღიარებს, ოღონდ უპირატესობას საღვთოს ანიჭებს. მაგრამ ვახტანგი საერო სიბრძნეთა შორის განსხვავებას ხედავს: ერთის მხრივ, მისთვის არსებობს სიბრძნე, რომელიც მხოლოდ და მხოლოდ საერო შინაარსს შეიცავს, მეორეს მხრივ კი ნააზრევი შეიძლება შეიცავდეს როგორც საერო, ისევე სასულიერო სიბრძნეს.

ამის კვალბაზე „ვეფხისტყაოსნის“ „თარგმანებაში“ ვახტანგი გამოჰყოფს გამოხატვის სამგვარ სახეს: პირველია — წმინდა საღვთო, მეორე — ზნესწავლულებითი (საცოლქმრო), რომლის შინაარსი საღვთოც შეიძლება იყოს და საეროც და მესამე — გამოწვინებულ და მყარებულ თხრობა (ზღაპრობა). ვახტანგი წერს: „სკირს რუსთველის ლექსსა სამწერესე საქმენი, სამზედ უბნობს: ერთს სამღვთოდ, მეორეს საცოლქმროდ მესამეს, რასაც ზღაპრის მიზეზად ეს ლექსი უთქვამს...“<sup>1</sup> ვახტანგს პოემიდან მოჰყავს შესაბამისი ადგილები. მაგალითად, ღვთის სიყვარულის განმარტებას ხედავს ვახტანგი „ვეფხისტყაოსნის“ სტროფებში: „მიჯნურსა თვალად სიტურფე...“, „მიჯნურობა არის ტურფა...“, „ამა საქმესა მიჯნური...“ და სხვა. ვახტანგის აზრით, ამ და ამგვარი სტროფებიდან საღვთო შინაარსი ალევგორიულად კი არ გამომდინარე-

<sup>1</sup> თარგმანი „ვეფხისტყაოსნისა“, გვ. 11.

ობს, არამედ უშუალოდ. პირდაპირი გზით — ამ სტროფებში მხოლოდ საღეთო შინაარსია.

რამდენადმე განსხვავებული ვითარება გვაქვს, როცა ვახტანგი ეხება „ვეფხისტყაოსანში“ აჩვენებული გამონაგონი შინაარსის მქონე სტროფებს. მაგალითად, ვახტანგი ასეთ შინაარსს ხედავს სტროფში: „თუ მოყვარე მოცარისათვის ტირის...“. რაკილა ვახტანგის აზრით, აქ საღეთო სიყვარულზე არაა საუბარი, იგი შენიშნავს: რუსთველი აქ „თავის ზღაპრის ვალექსეას მოჰყვავა“. „ზღაპარი“ აქ გამონაგონს ნიშნავს. თუ ვახტანგს მიეყვებით, დაეინახავთ, რომ ამავე სტროფში შეიძლება იყოს საღეთო შინაარსიც. ვახტანგი აქვე ამ საღეთო შინაარსის „გამიფრვას“ გვაძლევს. ეს ხდება იგივე სიტყვების „სხვაგვარი“ (ალეგორიული) წაკითხვით. კერძოდ. ვახტანგის აზრით, შეიძლება ალეგორიულად ამ სტროფში ქრისტეზე ტირილი დაეინახოთ („თუ კაცი ქრისტესთვის ტირის, ტირილს ემართლებიან“).

რუსთველი რომ როსტევეანის ამბებს გვიყვება, ამაზე ვახტანგი წერს: „რადგან საღეთო ნახა, რომ არავინ კითხულობდა, სოფლიოს ზღაპარს უფრო წაიკითხავდნენ, სოფლიო ზღაპარი მობიგონა. მაგრამ ისეთი ზღაპარი არ უთქვამს, რომ საცოდადი იყოს“<sup>1</sup>. ვახტანგი როსტევეანის ამბავს „ზღაპარს“ უწოდებს. ე. ი. „ზღაპრისა“ და „გამონაგონის“ ცნებებს აიგივებს. „ზღაპრის“ (გამონაგონის) ფასეულობას ვახტანგი მაშინ აღიარებს, თუ მასში საღეთო სწავლებაა, რომელიც მისგან შეიძლება ალეგორიული გააზრებით იქნეს ამოცნობილი. ვახტანგი ისეთ მაგალითებსაც გამოჰყოფს, რომელთა, ასე ვთქვათ, ფორმაც და შინაარსიც ზღაპრულია. მაგალითად, რუსთველის სიტყვებს: „მისებრი მართ დამართებით ვინმეც ყოფილა შობილი“, — ვახტანგი დასძენს: „ამას იმისთვის ამბობს, ამ ამბავს ზღაპრად ხდის, არც დაბადებულან და არც ვის დაბადებულს ამას უდრის. თვარა დიამც გმირები იმათთან არყოფილიყოს! თვარა მას აქეთ რამდენი წმინდა კაცნი დაბადებულან. იმათ როგორ აჯობებდა! მაგრამ უბნობს: ზღაპარია, არა იყვნეს, რაო. მე, რუსთველმან, გავლექსე ამთენის ტყუილის თქმისათვის ლახვარ გულდასობილმაო“.

ამრიგად, ვახტანგი არ ცნობს იმგვარი „ზღაპრობის“ (გამონაგონის) ფასეულობას, რომელიც ალეგორიულად საღეთო აზრს არ გამოხატავს.

ამ რიგის საკითხებს ეხმაურება თვით სათაურიც სულხან-საბა ორბელიანის ნაწარმოებისა — „სიბრძნე სიცრუისა“. საბასთან „რეაბილიტირებულია“ გამონაგონის, თვით ზღაპრობის („სიცრუის“) სიბრძნე.

<sup>1</sup> თარგმანი „ვეფხისტყაოსნისა“, გვ. 12.

საბას განმარტებით: „სიბრძნე არის მშობელი ჭკუვისა და განმსჯე-  
ლი ცნობათა. სიბრძნე და სივერაგე ემსგავსებიან: სიბრძნე—კეთილ,  
სივერაგე — არა“. საბას ეს განმარტება სიბრძნეებზე მოძღვრების რუს-  
თველურ გაგებას ენათესავება. მათი მსგავსების საფუძველი საერთო  
ამოსავალია; ესაა არეოპაგიტული მოძღვრება (იხ. § 17). საბას განმარ-  
ტებაში (მის მეორე ნაწილში—„სიბრძნე და სივერაგე ემსგავსებიან...“) აქცენტირებულია სიბრძნის და სივერაგის სუბსტანციური ერთიანობა  
(გამოყენებულია ე. წ. ბოროტების არასუბსტანციურობის თეორია). ამის  
კვალაობაზე სიბრძნე სიკეთეა. მაგრამ საბა არ აზუსტებს, თუ რომელ  
სიბრძნეზეა ლაპარაკი (საღვთოზე თუ საეროზე), თუ რომელი სიბრძნეა  
სიკეთე. ამიტომ გამოდის, რომ სიკეთეა ყოველგვარი სიბრძნე, როგო-  
რი სახითაც არ უნდა გვეძლეოდეს იგი (ამით უახლოვდება საბა  
რუსთველს). ზემოთქმულიდან ის კი არ გამოდინარეობს, რომ საღვთო  
სიბრძნე არაა მალღამდგომი საეროსთან შედარებით. ზემოთქმულიდან  
ის ჩანს, რომ საერო სიბრძნე არაა „სივერაგე“, ისიც სიკეთეა, რაკილა  
სიბრძნეა. მაშასადამე, სიკეთეა თვით „სიბრძნე სიცრუისა“, სიკეთეა  
ყველგან, სადაც კი სიბრძნეა, „სივერაგეა“ უმეტრება.

ასეთია საბას თვალსაზრისი. აღორძინების ხანის ნააზრვეიდან სხვა  
მრავალი მაგალითის მოყვანაც შეიძლება იმის ნათელსაყოფად, რომ  
მოძღვრება ორგვარ სიბრძნეზე საფუძვლად ედებოდა თეორიულ-ლი-  
ტერატურულ შეხედულებებს. ასე გრძელდება თვით XVIII საუკუნის  
დასასრულამდე.

შემდეგ კი კანონზომიერება იცვლება. შემდეგში ლიტერატურული  
აზროვნება მაინცდამაინც აღარ მიჰყვება მოძღვრებას ორგვარი სიბრძ-  
ნის შესახებ. უკვე ახალი ფაქტორები ხდება ლიტერატურული ნააზრე-  
ვის თავისებურებათა განმსაზღვრელი.

#### დასკვნები

1. მოძღვრებას ორგვარი (უმალესი და ამა სოფლის) სიბრძნის შე-  
სახებ განსაკუთრებული მნიშვნელობა ენიჭება შუა საუკუნეების  
აზროვნებით სისტემაში, ამ მოძღვრების სფეროში მრავალი ფუძემდებ-  
ლური თუ კერძობითი პრობლემა იყრის თავს.

2. ორგვარ სიბრძნეზე მოძღვრება, რომელსაც სათავე წინაქრისტი-  
ანულ ფილოსოფიაში უდევს, განსაკუთრებით განვითარდა შუა საუკუ-  
ნეებში და გავრცელდა მრავალ საქრისტიანო მწერლობაში, მათ შო-  
რის, ქართულში (მას მნიშვნელოვანი ყურადღება ეთმობოდა ისლამურ  
ფილოსოფიაშიც).

3. წინააღმდეგ გავრცელებული თვალსაზრისისა, მოძღვრებამ ორ-

• გვარი სიბრძნის შესახებ საუკუნეთა მანძილზე განვითარება განიცადა. არ შეიძლება ამ მოძღვრების წარმოდგენა მთელი შუა საუკუნეებისათვის ერთიანი, უცვლელი „ქრესტომათიული“ სახით.

4. ძველ ქართულ მწერლობაში შემუშავებული ლიტერატურულ-თეორიული მოსაზრებების სისტემური სახით შესწავლა საშუალებას გვაძლევს შევაპირისპიროთ ისინი ორგვარ სიბრძნეზე მოძღვრების ისტორიულ განვითარებასთან, რასაც მივყავართ დასკვნამდე: ძველ ქართულ მწერლობაში შემუშავებულ ლიტერატურულ შეხედულებებს საფუძვლად ედებოდა მოძღვრება ორგვარი სიბრძნის შესახებ. თუ როგორ ესმოდათ უმაღლესი და საერო სიბრძნის ურთიერთმიმართება ამათუ იმ ეპოქის მოაზროვნეებს, ეს განსაზღვრავდა მათივე თეორიულ-ლიტერატურული შეხედულებების ხასიათს.

5. ძველ ქართულ მწერლობაში ამ მოძღვრებისა და თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების ურთიერთობის თვალსაზრისით შეიძლება გამოიყოს შემდეგი საფეხურები:

I. მეათე საუკუნემდე ქართულ მწერლობაში გავრცელებული იყო ამ მოძღვრების ისეთი გაგება, რაც მოცემული გვაქვს ბიბლიურ წიგნებში, აპოლოგეტიკასა და პატრისტიკაში. შესატყვისია ამ პერიოდის ლიტერატურული შეხედულებანი: ისინი არაა გამოცალკევებული თეოლოგიური პრობლემატიკიდან.

II. ცალკე საფეხურად გამოსაყოფია XI საუკუნე. ამ დროს (ეფრემ მცირისა და პეტრიწის ნააზრევში) განსაკუთრებით წინწამოწეულია დასაბუთების მნიშვნელობის საკითხები. თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების ინტერესები მიმართულია ცნებათა დეფინიციისა და წმინდა ლიტერატურულ პრობლემატიკასთან მიახლოებული საკითხების გარკვევისაკენ.

III. ამ მოძღვრების განვითარების თვალსაზრისით ახალ საფეხურს ქმნის რუსთველის შეხედულებანი. რუსთველის მიერ საღვთო და საერო სიბრძნე გათანაბრებულია იმით, რომ კაცობრივი სიბრძნეც საღვთოდ მიიჩნევა. ამ თვალსაზრისს სავსებით შეესაბამება რუსთველის მიერ საერო პოეზიის (შაირობის) საღვთოდ გამოცხადება.

IV. შემდეგი საფეხურია აღორძინების ხახა. ამ ხანაში ორგვარ სიბრძნეზე სხვადასხვაგვარი თვალსაზრისი ვითარდება. ამის შესაბამისად ამ პერიოდის მოღვაწეები ავითარებენ სხვადასხვა ლიტერატურულ პრინციპებს. ნიშანდობლივია, რომ მოძღვრებამ ორგვარი სიბრძნის შესახებ გადაინაცვლა სასულიერო და საერო მწერლობათა ურთიერთობის პრობლემის სფეროში.



## ტერმინთა სპიკერული

- ალეგორია — 5, 47, 91.  
ალეგორიული გამოხატვა — 5, 46—47.  
ალეგორიული სახეები — 5, 45—47.  
ამბავი — 100, 192, 195.  
აღმართმევალი (ფილოსოფია) — 221.  
აღმუვანებლობითი (სიბრძნე) — 231.  
აღწერა — 99, 119—121, 136, 147, 185, 186.  
ბამ — 262.  
ბრძენი — 161, 162, 218, 219.  
ბუნება — 22.  
ბანშუენება — 22  
გამლექსავი — 21, 100.  
გამოსახვა — 89, 119—121.  
გამოხატვა — 89, 119—121.  
გაშენიერება — 44.  
განმარტება სახისმეტყველებითი — 7.  
განმარტებითი თარგმანება — 7, 8.  
გარდაკაზმვა — 44.  
გარეგანი სწავლანი — 21, იხ. გარეშე სიბრძნე.  
გარეშე სიბრძნე — 215, 217, 234; იხ. სიბრძნე ამის სოფლისაჲ, სიბრძნე კაცთაჲ, სიბრძნე კორციელი, სიბრძნე ზღაპართაჲ, გარეგანი სწავლანი..  
გარეგანი ბრძენნი — 218.  
გზაჲ სიტყესაჲ — 89, 144, 152.  
ღაბადებული — 264, 265, 267.  
ღამზადებული — 267.  
დასაბამი — 263, 266.  
დასაბამერი — 264.  
ღაფარული (სიბრძნე) — 226, 227, 229, 232.  
ღიღი სოფელი (მაკროკოსმოსი) — 230.  
ღუმილი (ღუმილის სიბრძნე) — 42, 92, 161, 255.  
„მართი“ — 105, 264, 269, 272.  
ესთეტიკა — 32, 34.  
ზეგარდამოჲ სიბრძნე — 217, 233.  
ზეშთასიბრძნე — 217.  
ზეშთაბრძენი — 224.  
ზრახვით თქუმა — 95—96, 128, 129.  
ზღაპარი — 278.  
ზღაპრობა — 28, 99, 91.  
ზღაპრობისა სიბრძნე — 28, 99.  
თავისუფალი ხელოვნებანი — 25.  
თარგმანება — 115, 192.  
თეორია — 9.  
თეოსიბრძნე — 225.  
იგავი — 8.  
ჩაცთა ქელოვნება — 28, 99, 253.  
კეთილ — 106, 110.  
კეთილობა — 266.  
კრიტიკა — 34.  
ლექსი — 18.  
მართალი — იხ. ბრძენი.  
მართალი ამბავი — 100, 183.  
მართლის თქმა — 182—189.  
მარტულელობა — 97, 131.  
მეტაფრასტიკა — 44—45.  
მზახარ — 262.  
მიბაძვა — 11.  
მიწეზი სიტყუსაჲ — 92.  
მიზნობა — 89, 92, 127, 147, 185.

- ბიზნისი — 11.  
 მოკლედ მოხრობა — 144.  
 მოძღვარნი სოფლისანი — 218.  
 მოძღვრება მრავალსახშ — 218, 235.  
 მუკლელი — 97, 131.  
 მცირე აღწერა — 99, 119—121.  
 მცირე გამოხატვა — 89, 121, 146.  
 მცირე მოხრობა — 144.  
 მცირე სიტყვა — 119, 121, 146—147, 186.  
 მცირე სოფელი — 230.  
 მხატვარი — 15, 20—22.  
 მხატვარი ხელოვანი — 18, 20—22.  
 ნაბუნებები — 264.  
 ნივთი — 24.  
 ორგვარი სიბრძნე — 213—280.  
 ორგვარი კეშმარიტება — 212, 215.  
 ბოუნია — 32.  
 შამს შემსგავსება — 90.  
 ეამი სიტყვსა — 90.  
 ეირ — 262.  
 რიტორი — 18, 21, 23, 24.  
 რიცხუდობა — 131.  
 რიცხვ მარტულისა — 97.  
 ხაზლუარი სიტყვსა — 89.  
 საქმითი ხელოვნება — 25, 27.  
 საღმრთო კეშმარიტება — 224.  
 სიხელოვნე — 27.  
 საღმრთო მხატვარი — 15.  
 საწარმართონი სიტყუანი — 218.  
 სახე — 5, 12, 92, 104—118.  
 სახეთმწმასნელობა — 7.  
 სახიერი — 110, 225, 233.  
 სახისა გამოთქუმა — 7.  
 სახისა სიტყუა — 5.  
 სახისმეტყველება — 5—12, 15, 40, 91.  
 სახისმეტყველებით თარგმანება — 7.  
 სახისმეტყველი — 5.  
 სახისმოსწავება — 7.  
 სახისმოკმედება — 7.  
 სახისმწერალი — 7, 8.  
 სახისმწერლობა — 8.  
 სახის შემოღება — 7, 8.  
 სახის ჩუენება — 7.  
 სახევნება — 114.  
 სიბრძნე — 19, 30, 93, 161, 164, 219, 229.  
 სიბრძნე ამის სოფლისა — 217, 229, 230, 238, 247, 279; იხ. გარეშე სიბრძნე.  
 სიბრძნე დაფარული — 226, 227, 229.  
 სიბრძნე ზღაპართა — 218, 253, იხ. გარეშე სიბრძნე.  
 სიბრძნე კაცთა — 217, 226; იხ. გარეშე სიბრძნე.  
 სიბრძნე ღმრთისა — 217, 226, 233.  
 სიბრძნე ქორციელი — 234; იხ. გარეშე სიბრძნე.  
 სიბრძნის დარგი — 30, 92, 273—275.  
 სიმბოლო — 47.  
 სიტყუა — 79, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 127, 143, 144, 145, 152, 185, 186.  
 სიტყუათა სარბიელი — 143, 144.  
 სიტყუახელოვნება — 18, 185.  
 სიტყუა შემსგავსებული ეამსა და ადგილსა — 90.  
 სიტყვერებითი კელოვნება — 18.  
 სიტყვსა ხელოვნება — 17—20.  
 სიტყვსმიერი გამოხატვა — 89.  
 სოფია — 275.  
 სოფლიო ზღაპარი — 178.  
 სპარსული ამბავი — 183, 191, 192.  
 სპარსული ხმა — 38.  
 სულიერი სიტკბობა — 186.  
 „ბექნე“ — 14.  
 უკელოვნობა — 29.  
 ფილოსოფია — 24—25, 219.  
 ფილოსოფია საქმითი — 221—222.  
 ფილოსოფია ხედვითი — 221—222.  
 ფილოსოფოსი — 24—25, 29, 238, 245.  
 ღმრთივეანბრძნობილობა — 19.  
 უენიერი — 15, 110, 161, 264.  
 უენიერება — 22, 33, 93, 111, 163.  
 შაირობა — 30, 273—275.  
 შემოკმედი — 15.

შესხმა — 79, 185.

ცხორება — 89, 119, 121, 133—138.

ძალი სიტყვსა — 90.

ძალი წიგნთა — 95, 127.

წართქუმიითი ღმრთისმეტყველება — 7.

წამება — 133—138.

წერილი — 92.

წესი თხრობისა — 89.

წესი კელონისა — 15, 15, 18.

ჰეშმარიტი — 8.

ჰეშმარიტად აღწერა — 99, 184.

ჰეშმარიტი სიბრძნე — 232.

ბატი — 15, 20, 92, 265.

ბატონება — 114.

ბელონება — 14.

ბოტბა — 100, 183.

კელონება — 13—35, 63—64, 254.

კელონება სიტყუათა — 18.

კელონი — 13—35, 44, 91, 230.

კელონთ-მოთაქარა — 15, 16, 22.

კელონთ-მოძლუარი — 15, 22.

კელონთ-მოქმედი — 15.

კელონ-მეტყველება — 17.

## შ ი ნ ა ა რ ს ი

წინათქმა . . . . .	3
„სახისმეტყველება“ . . . . .	5
„ხელოვნება“ . . . . .	13
ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების შესწავლის ისტორიიდან . . . . .	
I. კ. კეკელიძე და ძველი ქართული მწერლობის „სახისმეტყველების“ საკითხები . . . . .	36
II. წარსულის ესთეტიკური ნააზრევის მართებული გაგებისათვის . . . . .	54
III. ძველი ქართული მწერლობის ფილოლოგიური და თეორიულ-ლიტერატურული თვალსაზრისით შესწავლის საკითხისათვის . . . . .	74
უძველესი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების ისტორიის ძირითადი პრობლემები (V—XI სს.) . . . . .	81
სახის ცნება ბიზანტიურ ესთეტიკაში . . . . .	104
ლიტერატურული ნაწარმოების სპეციფიკის დადგენის ცდები ძველ ქართულ მწერლობაში . . . . .	119
პოეზიისა და „არაპოეზიის“ ურთიერთგანმასხვავებელ ნიშანთა შესახებ . . . . .	122
აგიოგრაფიული მწერლობის ჟანრობრივი კლასიფიკაციის საკითხები . . . . .	132
გამონაგონი სტრუქტურა სინამდვილისა—ესთეტიკური ფენომენი და უძველეს ქართულ მწერლობაში შემუშავებული ზოგიერთი თეორიული მოსაზრება სინამდვილის განზოგადების პრინციპები ე. წ. „აგიოგრაფიულ შაბლონთა“ მიხედვით . . . . .	139
✓ „მართლის თქმის“ პრინციპები და ადრეული თეორიულ-ლიტერატურული შეხედულებანი , . . . . .	182
✓ ასახვის რუსთველური მეთოდი და „ვეფხისტყაოსნის“ ფაბულა . . . . .	190
თეორიულ-ლიტერატურული მოსაზრებანი ადამიანთა მხატვრული სახეების შესახებ . . . . .	196
ძველი ქართული ლიტერატურის ტიპოლოგიური ბუნებისათვის . . . . .	204
ძველქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების საფუძვლებიდან . . . . .	213

I. ზოგადი საკითხები . . . . .	213
II. ორგვარ სიბრძნეზე მოძღვრების საერთო შინაარსი . . . . .	216
III. უმაღლესი სიბრძნის თავისებურებანი . . . . .	224
IV. სიბრძნეთა ურთიერთმიმართების საკითხები . . . . .	234
V. ორგვარ სიბრძნეზე მოძღვრების განვითარების შესახებ . . . . .	245
VI. ორგვარ სიბრძნეზე მოძღვრების განვითარება და მისი მნიშვნელობა ძველი ქართული თეორიულ-ლიტერატურული აზროვნების ისტორი- ისათვის . . . . .	251
ტერმინთა საძიებელი . . . . .	281

რედაქტორი ლ. მენაბდე  
გამომცემლობის რედაქტორი ლ. ბახტაძე  
ტექნიკური ი. ხუციშვილი  
კორექტორი ზ. გორგაძე  
გამომშენებელი ფ. ბუღალაშვილი

გადაეცა წარმოებას 16/1-75 წ.  
ხელმოწერილია დასაბეჭდად 13/VIII-75  
ქალაქის ფორმატი 60×90/16  
ნაბეჭდი თაბახი 18  
საარტიკულო-საგამომცემლო თაბახი 16,61

შეკეთა 313

უგ 02011

ტორაჟი 2000

ფასი 1 მან. 68 კაპ.

თბილისის უნივერსიტეტის გამომცემლობა,  
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პრ., 14  
Издательство Тбилисского университета,  
Тбилиси, 380028, пр. И. Чавчавадзе, 14.

თბილისის უნივერსიტეტის სტამბა,  
თბილისი, 380028, ი. ჭავჭავაძის პროსპექტი, 1.  
Типография Тбилисского университета,  
Тбилиси 380028, пр. И. Чавчавадзе, 1 -

შემჩნეული უცდომების გასწორება

პპ.	№	სტრიქონი		არის	უნდა იყოს	ვისი მიზეზით
		ზემ.	ქვემ.			
60	64		2	ფრეები	ფრთეები	კორ.
83	114	4		აგვრეს	დაგვრეს	კორ.
85	118		1	გასაუკრებო	გასაოკრებო	ავტ.
86	119		10	რა ჯელიც	რაველიც	ავტ.
97	145	14		რალა	რალ	ავტ.
120	187	10		მჭრულ	მჭერულ	ავტ.
			18	წაიღო	წაიღი	კორ.
123	194	7		მოაწყვეთ	მოაწყუეთ	ავტ.
125	194	10		მანდილთ	მანდლთ	ავტ.
137	210	5		გაუგზაენა	გამოგზაენა	ავტ.
145	213	5		ფენის	ფენის	ავტ.
254	214	7		შეკრებთ	შეგერებთ	ავტ.
156	214	4		ამავ	ამათ	ავტ.
160	216		16	ვემსთან	ვემსთან	ავტ.
160	216		3	მთა-გადასელამდის	მთა-გადასელამდის	ავტ.
167	219		8	დაღვამ	დაგღვამ	ავტ.
184	255		10	ჩაგვიღებ	ჩაგვიღებ	ავტ.
185	258	11		ჭანთლო	ხართო	კორ.
190	269	2		შამობრუნდებით	შამებრუნდებით	კორ.
	270		7	ახივა	ახიევა	ავტ.
204	292	18		მრებზე	მთებზე	სტ.
206	294		15	წასაყვანად	წასაყვანადაც	ავტ.
208	296	9		ბოგვა	ბოგა	ავტ.
224	302	1		ეს	ქა	ავტ.
235			12	საგმირო-სასატო	საგმირო-სახატო	სტ.
238	358		9	მტრისაო	მტრისაი	ავტ.
251	398		5-6	ლეღზე გადმონადენი ჩილოს ქორწილ აქვს კიევისა,	ლეღზე გადმონადენი ჩილოს ძირ ჩამოდინაო. ჩილოს ქორწილ აქვს კიევისა,	ავტ.
262	2ა		15	შაუსხნეს	შაუსხნეს	ავტ.
267	8ბ		6	მოგვაკლებდის	მოგვაკლებდის	ავტ.
275	23ა		1	მზემ	მზემ	ავტ.
285	40ბ		9	ტმლუმ	ტმლუმ	კორ.
288	43ბ			ქალებმა	ქალებმა	ავტ.
297	69ბ	4	10	ისითამალ	ა ისითამალ	ავტ.
311	114ბ		16	ტალავარასო	ტალავარასაო	კორ.
337	161გ		17	ხანჩია	ხანჩია	ავტ.
			15	ცხეარჩია	ცხეარჩია	ავტ.
			14	გაზედა	გაზედა	სტ.
354	188— 188ივ			—ს	ახადს	სტ.
355	188— 189ივ		9			
377	197კვ		9	ქთიშასა	ქთიშასა	ავტ.
380	197ლ	9		გადმომოქნია, ელვას ღამაზგავს ცისაო,	ხელს ჩაავლო, ვეფხტი ჩაავივ ბწალსაო.	კორ.